

## KIISTA SOVITUSOPISTA – kumoaako Christus Victor Kristuksen uhrin? (6)

Mitä tutkijat yrittävät ratkaista?

Timo Eskola / STI

Christus Victor -tradition kepeässä omaksumisessa on erikoisia piirteitä. On ilmeistä, että nykytutkijat eivät juurikaan kannata Kantin filosofiaa. He tuskin ovat tietoisia myöskään Ritschlin vaikutuksesta, vaikka saattavat populaarissa mielessä viitata Anselmiin ja feodaaliyhteiskunnan vaikutukseen. Aulénin kirja on epäilemättä heille tuttu, vaikkakaan monet eivät näytä ottavan vakavasti tämän tekemiä varauksia tai sitä keskeistä huomautusta, että hänen tarkoituksenaan (toisin kuin Ritschlin, muuten) ei ollut väittää, että kyse olisi varsinaisesta opista. Mihän siis aikamme tutkijat käyttävät tuota niin suosittua Christus Victor -teoriaa?

*Denny Weaverin* “narratiivinen Christus Victor -teoria” pysyttelee varsin yleisellä tasolla. Hän yrittää ymmärtää pelastushistoriaa laajemmassa yhteydessä. On vaikeata tarkkaan tietää, miksi hän hyödyntää niin paljon Aulénin ajatuksia. Moraali ja sosiaalinen vastuu painottuvat hänen selityksissään. Tämä viittaisi uskantilaiseen ihanteeseen, mutta Weaverin kohdalla se saattaa olla liikaa oletettu. Keskeistä lienee painopisteen siirtäminen pois uhrisovituksesta.

Vaikka *Hans Boersma* puolestaan on varovaisempi Aulénin suhteen, hän pitää kuitenkin Christus Victor -teemaa tärkeänä: “Huolimatta tietyistä puutteista Aulénin esityksessä Christus Victor -teeman kehittymisestä hän on oikeassa siinä, että läntisessä teologiassa ihmisen ja Jumalan välinen suhde on muuttunut juridisemmaksi.” (s. 183). Käsitys Anselmin sovitusteologian juridisesta luonteesta on keskeistä Aulénilla, ja näin molemmat päätyvät hylkäämään sen.

Ei ole kuitenkaan tässäkin kohden varmaa, miksi “juridisuus” hylätään. Käsitteillä saattaa olla tässä kohden eri tutkijoilla eri sisältö. Ritschl aikanaan hylkäsi juridisuuden feodaaliyhteiskuntaan vetoamalla nimenomaan siksi, että hänen mielestään sekä käsitys sovituksista että vanhurskauttamisesta tulisi selittää ilman juridisia piirteitä. Dogmihistorian näkökulmasta on siten hieman vaarallista puhua kapeasti vain “juridisuudesta”. Eksegeettinen näkökulma nimittäin muistuttaa, että vanhurskauttamisesta puhuttaessa Paavalin koko terminologia on juridista: *dikee* (oikeus, tuomio), *dikastees* (tuomari), *dikaios* (viaton, syytön) ja *dikaiosynee* (viattomuus, vanhurskaus). Sovitusteologia Uudessa testamentissa rakentuu puolestaan täysin kultillisen terminologian ja käsitteistön varaan. Sen keskeisiä tekijöitä ovat temppeli, uhri, veri, sijaisuus ja sovituksen hankkiminen. Christus Victor -teorian puitteissa nämä kaikki sekoittuvat.

Siksi jännitteiden taustaa on haettava muualta. Kuten sanottu, Boersma toteaa, että “reformoidun teologian tulee varoa sovituksen juridisoimista, individualisoimista ja epähistoriallistamista” (s. 64). Hän ajattelee, että sovituksista ei tule nähdä Kristuksen kuolemana yksilön syntien puolesta (hän kutsuu näitä “kalvinistisiksi tendensseiksi”). Tässä saattaa paljastaa, että etenkin yhdysvaltalaisen ja anglikaanis-reformoitujen suuntausten teologiaa painaa sisäinen kiista.

On ilmeistä, että tulip-kalvinismissä (“viiden kohdan” ankara kalvinismi) ehdoton kaksinkertainen predestinaatio saa seurakseen käsityksen rajatusta sovituksista. Kristus ei kuollut kaikkien puolesta, vaan vain valittujen puolesta. Juuri tämä kalvinistinen näkemys tekee nimenomaan sovitusteologiasta (ei niinkään vanhurskauttamisteologiasta) “juridista”. Se individualisoi sovituksen tapahtuman. Myös Jersak viittasi siihen, että sijaissovituksen teoria perustuu reformoituun teologiaan.

Saattaakin olla niin, että anglikaanis-reformoidun teologian vaikutuspiirissä on havahduttu pohtimaan sovituksen universaalia luonnetta. Jos jo raamattuteologian perusteella Kristus antaa uhrinsa koko maailman syntien puolesta kertakaikkisesti, on vaikea sovittaa näkemystä yhteen kalvinistinen predestinaatioteologian kanssa (joka tulee uhatuksi). Siinähen sovituksista alkaa tulla subjektiivinen. Luterilainen teologia on tosin tämän ongelman ratkaissut jo ennen Calvinin aikaa (käsitys rajatusta sovituksista on Lutheria edeltäneessä katolisessa teologiassa esiintynyt näkemys). Lutherin tärkein teos *Sidottu ratkaisovalta* perustuu nimenomaan ajatukseen kertakaikkisesta sovituksista. Tätä historiaa anglikaanis-reformoidun perinteen tutkijat eivät yleensä tunne.

*Wright ja reformoitu soteriologia*

*Tom Wright* toteaa, että itäisellä ortodoksikirkolla “ei koskaan ollut Anselmia”. Siksi monet tämänkin päivän teologiset jännitteet liittyvät meidän aikamme aiheisiin – eivät varhaisen kirkon käsityksiin tai Raamatun alkuperäiseen teologiaan. Mutta hyväksyykö hän Ritschlin kaavan?

Wright olettaa, että 1000-luvulla elänyt Anselm olisi ensimmäinen, joka olisi tarjonnut yksityiskohtaisen selityksen “hyvitykseen” perustuvasta sovituksesta (the “satisfaction” theory of the atonement). Wrightin määritelmän mukaan se tarkoittaa, että synti on loukannut Jumalan kunniaa ja se tulee hyvittää. Tämän jälkeen hän esittää, että ajatus oli mielekäs keskiajan monimutkaisen käyttäytymiskoodin puitteissa (within the complex codes of behavior in the High Middle Ages). Hän siis toistaa väitteen saksalaisesta moraalikoodista ja “herrojen hyvittämisestä”.

Sijaissovituksen oppi (penal substitution) on Wrightin mukaan toki Anselmia vanhempi. Hän ei täysin hyväksy kaavamaisista ajatusta klassisen sovitusopin teoriasta. Uhriteologia löytyy sekä Raamatusta että kirkkoisiltä (indeed biblical and patristic). Miksi siis Christus Victor?

Käytännössä Wright ilmeisesti kritisoi *reformoitua* perinnettä samaan tapaan kuin edeltäjät. Hän pelkää, että sovituksen universaali luonne katoaa. Siksi hän pyrkii poistamaan soteriologiasta sellaisen kalvinistisen subjektivismiin, joka tekee Jumalan ja ihmisen välisestä sovinnonteosta hetkellisen ja juridisen tapahtuman. Samalla hän tekee sen eksegeettisen virheen, johon hänen edeltäjänsä syyllistyivät: hän alkaa vastustaa sovitusopin kultillisia ja juridisia piirteitä.

### *Luther astuu kuvaan*

Entä sitten kysymys luterilaisesta teologiasta? Kuten analyysistä on käynyt ilmi, Ritschl ja Aulén olivat eri mieltä siitä, mikä oli Lutherin kanta. Ritschl katsoi tämän vääristäneen dogmihistoriaa toistamalla Anselmin latinalaisen opetuksen. Aulén puolestaan uskoi Lutheri kannattaneen klassista näkemystä. Meidän aikamme keskustelussa syytöksiä ei ole kohdistettu ainoastaan reformoituun teologiaan. Sen ohella nimittäin luterilaisuus on nostettu huonoksi esimerkiksi Ritschlin hengessä (mikä on tietysti outoa, koska kirjoittajat ovat lukeneet nimenomaan Aulénin kirjaa).

Alussa jo todettiin, että *Greg Boyd* tekee Lutherista aidon evankelisen näkemyksen vastakohtan. Virheellinen näkemys syntyy, kun teologiaa ohjaa ajatus “miten yksittäinen syntinen voi tulla vanhurskaaksi pyhän Jumalan edessä; sellaisen Jumalan, joka ei voi jättää syntiä rankaisematta”. Paavaliin hän katsoo edustaneen voittoisan Kristuksen opetusta: miten ihmiset “voisivat vapautua maailmaa hallitsevien kosmisten voimien sortavien ja tuhoavien toimien alta”. Hänen perusteenaan oli Sanderin liitonomistinen näkemys, johon palataan alempana. Sovitus merkitsee Boydille, Sandersille ja Jersakille partisipaatiota Kristukseen. Tämän on ns. vahva Christus Victor -tulkinta.

Hieman samaan tapaan kirjoittaa Paavali-tutkija *Douglas Campbell* kirjassaan *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*. Campbell kirjoittaa sekä Anselmista että voittoisasta Kristuksesta toistaen edeltäjien näkemyksiä. Hän vastustaa esityksellään “luterilaista” vanhurskauttamisteoriaa (Justification Theory). Tuo teoria on kirjassa määritelty osin Anselmin näkemyksen mukaiseksi, osin sen sanotaan olevan juridinen, sopimuksellinen (contractual) eli toisin sanoen legalistinen, ja tietenkin “suuntautuvan” väärään suuntaan.

Uuskantilaista perinnettä noudattaen Campbell katsoo Jumalaa kohti suuntautuvan sovitus-teologian lähtevän ihmisestä ja olevan sen tähden voluntaristinen. Koska ajatus perustuu synneistä annettavaan maksuun, se on “rationaalinen” vaihtoehto. Ja siksi Campbell kutsuu sitä sopimukselliseksi: ihminen pyrii ostamaan Jumalan suosion. “Malli on ehdollinen käsitys pelastuksesta. Se keskittyy jatkuvasti yksilöön. *Rationaalinen ratkaisu* on sen pelastusopillisen kehityksen keskipisteessä.” Siksi teologinen ratkaisu on Campbellin mukaan “vahvasti ihmiskeskeinen” (s. 4). Useimmat termit tulevat Aulénilta.

Yksityiskohtaisemmin katsottuna tuo yleiskuva näyttää seuraavalta. Campbellin mukaan ensinnäkin JT hallitsi protestanttista tutkimusta Sandersin liitonomismiin asti. “Vaikeudet synnyttää

yksi lähtökohta, nimittäin erityinen *individualistinen*... Paavalin vanhurskauttamis-terminologian tulkinta sekä perustelu, joka palautuu *ehdolliseen* pelastuksen ymmärtämiseen”.

“Luterilainen” vanhurskauttamisoppi on Campbellin mukaan volutaristinen ja järkeistävä, rationalistinen. Se perustuu ihmisen omalle ratkaisulle. Siksi hän nimittää sitä sopimusluontei-seksi (contractual), ja: ”Uuden testamentin tutkijoiden piirissä sitä kutsutaan ‘luterilaiseksi tulkinnaksi’.” Hän selittää “järkeilyä” myös enemmän. “Pelastuksen prosessin keskipisteessä on rationaalinen päätös”, ja siksi käsitys on ihmiskeskeinen. Vastakohtana on Paavalin oma soteriologia jota Campbell kuvaa sanalla partisipaatio: toisin sanoen osallisuus Kristukseen. “Perinteisen ‘luterilaisen’ tekstien lähestymistavan ytimessä on, kuten nähty, vahva sitoutuminen individualismiin ja rationalismiin.” (Tosin C. viittaa tele-evankelistoihin...)

Aulénia soveltavan Campbellin mukaan “luterilainen” näkemys on forensinen (“forensic”) ja se joutuu oletamaan käsityksen ihmisen ulkopuolella toimivasta ankarasta ja rankaisevasta Jumalasta “forensically retributive God.” Luterilainen tulkinta keskittyy Campbellin mukaan edelleen vanhurskauttamisen juridiseen puoleen ja korostaa *dikaio*-sanojen oikeudellista luonnetta Paavalin teksteissä. Tämä tarkoittaa sitä, että Campbellin Jumala ei ole tuomari. Siksi pelastusta ei tule käsittää rangistuksen ja sovituksen (hyvittämisen) avulla, (retribution/expiation).

Campbell on näin ollen tyyppiesimerkki aikamme jälkilundilaisesta Paavali-tulkinnasta. Hän soveltaa Aulénin kirjan populaaria tulkintaa Raamattuun ja soteriologiaan niin yksioikoisesti, että hänen monet ratkaisunsa ovat lähempänä Ritschliä kuin Aulénia. Tieteellisen keskustelun kannalta olennaista on se, että hän ei koskaan kyseenalaista Christus Victor -mallin uuskantilaisia perusteita. Itse asiassa Campbell vastustaa juridista mallia niin vahvasti, että hän esittää Roomalaiskirjeen neljän ensimmäisen luvun (1-4) kuvaavan Paavalin vastustajan, “Opettajan” (The Teacher) ajatuksia. Yrittäessään pelastaa Paavalin Christus Victor -teorian kannattajaksi Campbell lukee niin opetukset Jumalan vihasta kuin sovitusopin (3:24) ja jumalattoman vanhurskauttamisen (ainakin osaksi) pahan Opettajan näkemyksiksi.

Ensimmäinen vaikea ongelma Campbellin selityksessä on se, että semanttisesti kreikan kielen *dikaio*-sanat ovat juridisia. Paavali ei sellaista keksinyt eivätkä luterilaiset. Jokainen asiallinen Paavalin teologian tulkinta joutuu pohtimaan sitä, että *dikaio*s/*dikaio*synē tarkoittaa oikeudenmukaisuutta ja hyveellisyyttä ihmisessä. *Dikē* on oikeuden tuomio ja *dikastēs* on tuomari. Kyseessä on oikeudellinen ja lainopillinen diskurssi, jota ei semanttisesti voi muuttaa: vanhurskauttaminen selittyy näin. Juridinen sanasto ei häviä sillä, että aletaan korostaa liittoteologiaa.

### *Stendahlin suuri vaikutus*

Mutta miksi ihmeessä Campbell nimittää JT:tä luterilaiseksi? Syy löytyy ruotsalaisesta *Krister Stendahlista* (ks. s. 20). Hän on kirjoittanut Paavalin tekstissä olevasta jännitteestä (*HTR*, 1963). Kun ”mikään liha” ei tule vanhurskaaksi lain teoista (Room. 3:20), sellaisen *yrittämisestäkin* tulee tuomittava asia. Siksi koko soteriologian pitäisi muuttua.

Teologiaa ajatellen Stendahl tuottaa vaikean ongelman. Tässä on nimittäin klassisen *antinomism*in ensimmäinen piirre: vanhurskauttamisella ei ole enää tekemistä lain ja evankeliumin kanssa, vaan koko lain (tai lakiteologian) tehtävä hylätään. Samalla menetetään mahdollisuus löytää laille muuta merkitystä, kuin uuskantilaisen autonomisen moraalin alue (näin teki Ritschl). Teologisessa mielessä ratkaisu löytyy yleensä siitä, että laimennetaan syntikäsitystä ja aletaan pitää lakia pelkkänä elämänkielteisenä sääntökokoelmana (ehkä jopa modernin moraalin vastaisena).

Stendahl tuli kuuluisaksi melko sivuhuomautuksena esitetystä puheesta, jossa hän totesi, että Paavali ei ollut kiinnostunut “introspektiivisen omantunnon” (siis: itseään tarkkailevan itsekritiikin) tuloksista tai oman sisimmän penkomisesta. Siksi uskonvanhurskaus tulisi ymmärtää kokonaan legalismin kieltämisen näkökulmasta. Niinpä jopa pelkkiä yrityksiä lain yksityiskohtien noudattamiseen tulisi pitää väärinä.

Stendahlin puheen pohjalta tehty artikkeli “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West,” (Stendahl, *HTR* 56/1963, 199-215) on vaikutusvaltainen. Hänen mukaansa Paavali ei pohtinut sitä, löytääkö syntinen armollisen Jumalan. Tuollainen perustuisi keskiaikaiseen teologiaan (vrt. myös britti Watson, *Paul*, 13). Campbell noteeraa tämän.

A clue to its operation is given by the fact that the initial endorsement of ‘justification [of all] through works informed by law’ (cf. Rom. 3:20) is always followed by scathing condemnation (and often not just of the transgressors but also *of the attempt itself*, especially if it is continued). It would seem that in fact *no one* will be saved in this fashion; actually, such an assumption is the height of *impiety*! Probably more than anyone else in recent times, Krister Stendahl has illuminated the additional critical assumptions here (at least in a preliminary way). Only with the inclusion of what he characterizes as an introspective premise does this reversal of expectation and subsequent condemnation make any sense. Indeed, it is at precisely this point that the Justification model’s distinctive approach begins to unfold in tandem with its expectation of perfect obedience. (s. 20)

Stendahlin mukaan Paavalin omatunto ei ollut yliherkkä. Kuten Paula Fredriksen (Fredriksen *STK* 3-4/2017) asiaa kuvaa, Paavali-tutkimuksen tehtävänä on tämän jälkeen selittää, miten “energinen historiassa elänyt Paavali muuttui Lutherin ahdistuneeksi Paavaliksi”.

Voimme siten seurata jälkiä Campbellista taaksepäin. Boydin tapaan hän lainaa Sandersia. Molempien taustalla puolestaan vaikuttaa ruotsalainen Krister Stendahl. Tämä taas on melko tavallinen lundilainen teologi, joka rakentaa näkemyksensä Paavalista ja soteriologiasta Aulénin antaman mallin ja Christus Victor -kirjan avulla. Väite yhteyksistä saattaisi olla erikoinen, ellei Sanders itse rakentaisi teoriaansa lähes kokonaan Stendahlin varaan.

### *E.P. Sanders ja Aulénin perintö*

Paula Fredriksen edellä totesi, että Paavali-tutkimuksen tuli Stendahlin jälkeen kyetä selittämään, miksi energisestä Paavalista tuli aikanaan Lutherin kuvaama ahdistunut apostoli. Tässä auttaa tietenkin lundilaisen teologian rakentama vastakkainasettelu latinalaisen ja klassisen sovitusopin välillä. Sen jälkeen Fredriksen selittää, että käytännössä juuri Sanders vie ohjelman päätökseen esitellessään liittonomismi-teoriaansa. Tämä on totta ainakin siinä mielessä, että Sanders viittaa paljon Stendahlisiin.

Sanders ensinnäkin toistaa Stendahlin väitteen siitä, että luterilainen käsitys vanhurskauttamisesta on väärä. Se on “historiallisesti virhellinen”, koska se “tulkitsee opin merkitsevän sitä, että ihminen vapautetaan ‘introspektiivisen omantunnon’ (siis: itseään tarkkailevan) tuomasta syyllisyydestä. Paavali itse ei kärsinyt sellaisesta ongelmasta.” Sanders lainaa lisäksi Käsemannin huomioita Stendahlistä. Pelastusopin ei tule olla individualistista: “Kuitenkin Stendahl ja tämän ystävät ovat oikeassa, kun he vastustavat kristillisen sanoman typistämistä yksilökeskeiseksi [...] Paavalin oppi vanhurskauttamisesta ei koskaan lähtenyt liikkeelle yksilöstä, vaikka juuri kukaan ei nykyään huomaa tätä.” (Sanders, *Paul*, 436-7. Käsemann on mukana lainauksen luonteen tähden. Sanders ei mainitse Stendahlia vahingossa. Hän viittaa Stendahlisiin ainakin yhdeksän kertaa.)

Pitäisikö sitten ajatella, että Sanders rakentaa Aulénin tai jopa Ritschlin varaan? Yhtymäkohtia löytyy monta. Vähäisin niistä ei ole antagonismi perinteistä luterilaista tulkintaa kohtaan. Sandersin mukaan pelastus koskee Jumalan suurta liittoa. Tähän liittoon tullaan partisipaation kautta. Siksi olennaista on liitossa pysyminen – ei omantunnon kuuntelu ja sisäisten syntien perkaaminen.

Juuri tämä näkökohta nostaa kuitenkin esiin mielenkiintoisen piirteen. Sandersin perusajatus “liittonomismista” korostaa kuuliaisuutta. Nomismi tapahtuu liiton sisällä – mutta sitä ei sovi rikkoa. Hänen kuuluisan teesinsä mukaan “Jumalan palkitsee kuuliaisuuden ja rankaisee rikkomuksista”. Tämä yksityiskohta ei sovi Christus Victor -teoriaan eikä yllä nähtyyn Campbellin taistoon Justification Theoryä vastaan. Sandershan kirjoittaa: “Kaikki ne, jotka pysyvät liitossa kuuliaisuuden, sovituksen ja Jumalan armon avulla, kuuluvat pelastuvien joukkoon”. Sanders tulkitsee Kristuksen voittoa toisin, kuin Campbell (tämä kuvaakin Sandersin teoriaa periaatteessa “sopimukselliseksi”, contractual) – mutta samaan tapaan kuin Ritschl ja kantilainen etiikka.

Näin esille nousevat samat teoreettiset ongelmat, joihin törmättiin Ritschlin ja Aulénin kohdalla. Uuskantilainen teoria pyrki moraaliseen täydellisyyteen. Ritschl hylkäsi rangaistuskärsimyksen ajatuksen (penal substitution), koska hän oli omaksunut kantilaisen ontologian. Wirkung oli väärä, suunta oli virheellinen. Todellinen pelastus perustuu liittoukollisuuteen ja toteutuu partisipaatiassa. Sandersin teoria toistaa siten Ritschlin pääajatukset. (Campbell ei pane tätä merkille, vaan rakentaa omaa teoriaansa pelkkänä vastakohtana Anselmin “latinalaiselle” käsitykselle.) Kuitenkin on varsin selvää, että kukaan lundilaisen soteriologian seuraaja ei voi välttää Ritschlin lähtökohtaa: kristillisyyden on moraalisen vakaumuksen ohjaama elämäntapa Jumalan valtakunnassa.

Pitäisikö sitten ajatella, että myös Campbell rakentaa itse asiassa sekä Sandersin että Christus Victor -teorian varaan omassa Paavali-tulkinnassaan? Tämä lienee osittain totta. Stendahlin käsitys oli varmistanut Sandersille, että Aulénin popularisoitu lundilainen selitys latinalaisen ja klassisen näkemyksen erosta on totta. Uusi teoria liittonomismista yrittää selittää, mitä voittoisan Kristuksen käsitys olisi käytännössä, kun subjektivismi ja yksilöin sisäinen kamppailu synnin kanssa jätetään pois tulkinnasta (näin myös Campbell). Pelastuksessa on kyse pelkästä liiton vahvistamisesta. Tulos muistuttaa Ritschliä: pelastus on Jumalan valtakunta, joka toteutuu kuuliaisessa elämässä. Jumalan valtakunta on “Jumalan ja ihmisten yhteinen moraalinen päämäärä”, kuten Ritschl sanoi. Sanders ei tietenkään tarkastele sovituspöytäkirjan kulttuurista terminologiaa tai Uuden testamentin juridista sanastoa. Hän puhuu “uskontomalleista” (patterns of religion) – joista tietenkin puhui myös Ritschl.

Toinen yhdistävä piirre koskee sitä, että niin Aulén, Sanders kuin Campbell haastavat juridisen rangaistukseen keskittyvän (“forensic-retributive”) sovituspöytäkirjan. Tämä juuri on Christus Victor -teorian pääaihe. Heidän hyökkäyksensä kohteena on *satisfactio vicaria*, sijaissovituksen oppi. Vaikka Raamatussa niin Paavali kuin Hebrealaiskirje korostavat kulttuurista sovituspöytäkirjaa ja uhriterminologiaa, mainitut “lundilaiset” teologit pitävät sitä vääränä sovituspöytäkirjan suuntana (false “Wirkung”). Aulénin tavoin he vastustavat sovituspöytäkirjan juridista luonnetta.

### *Yhteenvetoa*

Analyysin jälkeen vaikuttaa siltä, että Christus Victor -teorian vaikutushistoria ei selity täysin sen paremmin Ritschlin kuin Auléninkaan näkemysten perusteella. Sen sijaan soteriologiset mallit ovat erilaisia (monia yhdistää vain Anselmin vastustaminen ja partisipaatio):

- *Ritschlin* mukaan aito luterilainen pelastusoppi on Anselmin näkemyksen vastakohta ja perustuu Jumalan valtakunnan eettis-moralistiseen luonteeseen.
- *Aulén* popularisoi Christus Victor -teorian, vaikka olettaakin uhrisovituksen kuuluvan oppiin. Kuten Ritschl hän vastustaa Anselmin juridista näkemystä ja uskoo Lutherinkin tekevän niin.
- Oman panoksensa antaa ruotsalainen *Stendahl*, jonka vaikutus näkyy sekä Sandersin vaikutusvaltaisessa teoriassa että Campbellin partisipaatio-teologiassa. Stendahlin mukaan ihmisen henkilökohtaisen synnin sovittaminen ei kuulu luterilaiseen soteriologiaan.
- Yleisimmin kritikoiden kohteena on nykyään kalvinistinen näkemys, joka tekee nimenomaan sovitusteologiasta (ei niinkään vanhurskauttamisteologiasta) “juridista”. Se individualisoi sovituspöytäkirjan tapahtuman (vaikka Calvin ei esiinny lähteissä). Tähän kategoriaan sijoittuvat esimerkiksi *Jersak*, *Boersma* ja *Wright*. Siksi ratkaisuksi haetaan voittoisan Kristuksen narratiivi.
- Stendahlin kautta Ritschlin kantilainen valtakunta-teologia siirtyy *Sandersin* “liittonomismiin”. Sen taustalla vaikuttaa yleisessä mielessä Christus Victor -ajatus. Juutalaisuuden ainoa ongelma on siinä, “että se ei ole kristinuskoa” (ei siis synti tai Jumalan rangaistus). Kristus takaa liiton vahvistamisen ilman uhrisovitusta. Ritschlin tavoin Sanders uskoo partisipaation liittävän yksilön uudistettuun liittoon, jossa pysytään lakia noudattamalla. Teologinen ratkaisu johtaa siten itse asiassa juuri sellaiseen uskantomalliin, jota Sanders ja Campbell ovat kuvitelleet vastustavansa. Sandersin “staying in” hermeneutiikka on moralismia.
- *Campbell* synnyttää puolestaan oman juonteensa sekoittamalla luterilaisen näkemyksen sen täydellisen vastakohtaan kanssa: vapaan kristillisyyden ratkaisukristillisyydestä tulee esimerkki luterilaisuudesta, jolle on luonteenomaista voluntaristinen ja sopimuksellinen vanhurskauttamisoppi

(JT). Sen sovituspöytäkirja on juridista – ja kaiken kruunaa keitoksen nimittäminen Anselmin opiksi. Campbell itse hakee ratkaisuksi sekavaa koostetta Christus Victor -teoriasta, korjatusta liittonomismista, partisipaatiosta ja – paradoksaalisesti – jumalattoman vanhurskauttamisesta.

### *Johtopäätöksiä*

Analyysi on näin ollen kyennyt nostamaan esille paitsi Christus Victor -teorian perusteista löytyvät virheet ja heikkoudet, myös saman teorian suunnattoman vaikutuksen nykytutkimukseen. Aulénin kirjan ansiosta, etenkin Stendahlin välityksellä, koko länsimainen eksegetiikka on lähtenyt taistoon luterilaisen teologian synnyttämiä vääristymiä ja latinalaisen sovituspöytäkirjan ”väkivaltaisena” pidettyä luonnetta vastaan. Kun ajattelee liittonomismi-teorian suurta vaikutusta kolmen vuosikymmenen Paavali-tutkimukseen 1980-luvulta lähtien, lundilaisuuden panos pelastuspöytäkirjan tulkinnassa on lähes käsittämätön. Periluterilaisten kirjoittajien ja muutaman evangelical-suunnan tekijän ulkopuolelta on vaikea löytää teologiaa, joka ei olettaisi pelastuksen perustuvan sijaissovitukseen sijaan partisipaatioon, osallisuuteen.

Tällaiset näkemykset löytyvät myös Helsingin teologisesta tiedekunnasta ja sen oppikirjoista. Kyse ei ole pelkästään ruotsalaisesta tai yhdysvaltalaisesta teologiasta. Kuten esimerkit osoittavat, aihe ei ole enää pitkään aikaan ollut dogmaatikkojen yksityisomaisuutta. Sen sijaan sitä käsittelevät tällä hetkellä nimenomaan eksegeetit.

Asetelma on kummallinen, koska alkuperäistekstien lukeminen tuottaa jopa itse teoriasta aivan toisen käsityksen kuin se, joka popularisoidussa versiossa valloittaa maailmaa. Aulén itse esitti kaikki keskeisimmät argumentit sille, että teoria on käymätön. Hän ei kuulemma edes tarkoittanut, että kyse olisi varsinaisesta ”opista”, hän ei väitä, että varhaisilta isiltä ei löytyisi uhrisovitusta, ja hän käy läpi kaikki keskeisimmät raamatunkohdat, joissa Kristus on syntisen ihmiskunnan sijainen hankkien hyvityksen ja sovituksen. (Hän tietysti jätti voimaan kritiikin juridista luonnetta kohtaan – mutta senhän tiedämme nyt virheeksi.)

Muilta osin analyysi edellä on osoittanut, että koko teoria on käymätön. Dogmihistoriaa ei tule ylipäättään jaotella keskittyen Anselmiin. Omassa kontekstissaan Anselmin debatti oli hieman erikoinen, koska hän vastusti ajatusta, jossa sovituksen väitetään kohdistuvan velkaan paholaiselle. Kukapa sellaista nykyään pohtisi. Anselm itse ei kehittänyt vastinettaan kuitenkaan feodaalijhteiskunnan moralismin perusteella, vaan Uuteen testamenttiin vedoten. Ritschl oli täysin väärässä. Ritschl itse taas rakensi monimutkaisen selityksen sovituspöytäkirjan dogmihistoriasta (varhainen itäinen klassinen teologia - läntisen kirkon kausi - Anselmin latinalainen näkemys - latinalainen Luther - ja lopulta hänen subjektiivinen moralistinen ratkaisunsa). Aulénilla taas näkyy malli: varhainen itäinen klassinen teologia - läntisen kirkon kausi - Anselmin latinalainen näkemys - klassinen Luther - Ritschlin subjektiivinen malli - ja hänen oma narratiivinen Christus Victor -mallinsa (lähellä klassista).

Voisiko ajatella, että monien nykyteologioiden myönteisenä tavoitteena on vain ollut turvata opetus universaalista sovituksesta? Sille ei ole perusteita. Anselmin ja Lutherin käsitys on ehdottomasti universalistinen. Lisäksi Uuden testamentin opetus pitää sisällään molemmat piirteet. Soteriologian ensimmäinen lähtökohta (1. Kor. 15:1-4) perustuu kultilliseen sovitukseen. Uhriteologia on rikasta ja sananmukainen sovitusteologia rakentuu näille kuville. Tämän lisäksi Kristus esitetään turmiovaltojen, lain, synnin ja kuoleman voittajana. Tämä voitto perustellaan lähes poikkeuksetta pääsiäisen teologialla, jossa ristinkuoleman lisäksi painottuu Kristuksen herättäminen kuolemasta ja asettaminen taivaalliseen valtaan. Nykyisen tietämyksen ja tarkan analyysin mukaan sekä Ritschlin että Aulénin teoriat ovat virheellisiä ja koko Christus Victor -teorian jälkivaikutus onneton tiedeyhteisön tapaturma. Teemat eivät suinkaan ole ristiriidassa, vaan täydentävät toisiaan. Anselm yritti palauttaa tämän, mutta hänestä tehtiin tarinan konna.