Täydellistyvä ihminen
– Albrecht Ritschlin teologista antropologiaa

Olavi Turja

Toimittajan esipuhe 7
Johdanto 11
1.Ritschlin teologian taustavaikuttajat 24
1.1.Ritschl ja Kant 24
1.2.Ritschl ja Schleiermacher 36
2.Ritschlin teologian tietoteoreettiset edellytykset 47
2.1.Tietoteoria ja uskonnolliset käsitteet 47
2.2.Teoreettinen ja uskonnollinen tieto 54
2.3.Jumalan tiedostaminen 56
2.4.Uskonnollinen tieto arvoarvostelmissa 59
3.Ritschlin teologinen koordinaatisto 65
3.1.Eetillinen ja uskonnollinen 65
3.2.Yhteisöllisyys antropologian ulottuvuutena 70
4.Yksilön suhde Jumalaan 75
4.1.Seurakunnan välittämä 75
4.2.Mystiikka välittömänä Jumala-suhteena 77
5.Ihminen 80
5.1.Ihmisen alkutila 80
5.2.Jumalan tarkoitus ihmiskuvan mallina 83
5.3.Hengen ja luonnon vastakohta ihmisen olemuksessa 86
5.4.Persoonallisuus ihmisen predikaattina 88
5.5.Vapaus ihimisen toimintaa määräävänä käsitteenä 98
6.Antropologian ja kristologian yhtymäkohtia 102
6.1.Jeesus ihmisen ihannekuvana 102
6.2.Historiallinen Jeesus 104
7.Synti ihmisen kehityksen esteenä 108
7.1.Perisynti ja aktiiviset synnit 108
7.2.Synnin valtakunta 112
7.3.Tietämättömyyden synti 115
7.4.Synti ja rangaistus 116
8.Ihmisen henkis-ruumiillinen rakenne 121
8.1.Omatunto 121
8.2.Sielu 125
8.3.Uskonelämä ihmisen sielunkyvyissä 130

9.Vanhurskauttaminen ja sovitus 135
9.1.Vanhurskauttaminen ja seurakunta 135
9.2.Syntienanteeksiantamus 140
9.3.Sovitus tahdon muuttumisena 144
9.4.Usko ihmisen vastauksena vanhurskauttamiseen 146
10.Ihminen Pyhän hengen työn kohteena 153
10.1.Pyhä Henki Jumala-tietouden välittäjänä 153
10.2.Pyhä Henki voimana 154
10.3.Pyhä Henki yhteyttä luovana henkenä 156
10.4.Uudestisyntyminen 157
10.5.Pyhittyminen 160
11.Kristillinen täydellisyys 163
11.1.Uskonnollinen täydellisyys 167
11.2.Eetillinen täydellisyys 173
12.Tulokset 183

Toimittajan esipuhe

Timo Eskola

Ritschl ja Jumalan valtakunta eettisen kulttuurievoluution päämääränä

Suomen teologinen instituutti julkaisee kotisivullaan e-kirjana teologian lisensiaatti Olavi Turjan aiemmin julkaisemattoman käsikirjoituksen *Täydellistyvä ihminen*. Työ perustuu hänen lisenssiaatintutkimukseensa ja se oli tarkoitus viimeistellä väitöskirjaksi, mutta työ ei koskaan valmistunut. Koska sisällöltään merkittävä teksti on kuitenkin olemassa, julkaisemme sen kaikkien saataville. Turjan tutkimus käsittelee luterilaisen teologian kannalta olennaista Albrecht Ritschlin pelastusoppia. Se avaa näköalan uuskantilaisen teologian juuriin ja auttaa myös ymmärtämään monia meidänkin aikanamme vielä vaikuttavia teologisia käsityksiä.

Eräitä tutkimuksen avainkohtia

Kirjan tarkempaa lukemista helpottamaan voidaan nostaa esille muutamia keskeisiä analyysin aiheita. Turja keskittyy Ritschlin teologian analyysissään moniin yksityiskohtiin, joiden merkittävyys on todennettu ja varmistettu myöhemmissä tutkimuksissa.

Ensinnäkin hän mainitsee ilmeisesti ensimmäisenä suomalaisena tutkijana Hermann Lotzen vaikutuksen protestanttiseen dogmatiikkaan. Lotze kehittää edelleen Kantin epistemologiaa ja esittää, että tietoinen kokemus todellisuudesta on aina riippuvainen pelkästään toisen olennon aktiivisesta vaikutuksesta. Raamatun osalta tämä tarkoittaa sitä, että teologia ei tavoita olemuksia, vaan se vain reflektoi esimerkiksi Jeesuksen vaikutusta historiaan. Tästä aiheesta tuli Saarisen väitöskirjan johtoajatus vuosikymmeniä myöhemmin – nyt vain Luther-tutkimukseen sovellettuna.

Toiseksi uuskantilainen tulkinta selittää Jumalan valtakunnan maailman henkiseksi ja siveelliseksi päämääräksi – ja tällaisena se on Jumalan oma päämäärä. Näkemys johtaa yllä mainittuun eettiseen uskonnontulkintaan. Tässä

päämäärätietoisuudessa Ritschlin tulkinnan mukaan “kristinusko osoittautuu täydelliseksi uskonnoksi”. Kuten sanottu, analyysi avaa laajat näkymät uuskantilaisen teologisen tulkinnan ytimeen.

Ritschl kyllä erottaa siveelliset ja uskonnolliset arvoarvostelmat toisistaan. “Uskonnollisia arvoarvostelmia ei voida johtaa siveellisistä”, kirjoittaa Turja. Ritschl kuitenkin katsoo, että uskonnon korkeimmilla tasoilla nämä yhdistyvät. Siksi “Siveellinen toiminta motivoituu kristinuskossa Jumalan valtakunnasta käsin, mikä on korkein hyvä ja Jumalan ihmiselle antama tehtävä.” Tätä aihepiiriä puolestaan Eeva Martikainen tarkasteli myöhemmin lisää Herrmann-tutkimuksessaan.

Lisäksi Turja kiinnittää huomiota kahteen Ritschlin teologian perusongelmaan. Ensinnäkin on ilmeistä, että Ritschl ei kykene ratkaisemaan Ludwig Feuerbachin ongelmaa eli sitä, etteikö arvoarvostelmaan perustuva Jumala-käsitys perustuisi vain ihmisen tarpeeseen projisoida Jumala. Toiseksi Turja nostaa esille arvoarvostelmien ja olemassaoloarvostelmien välisen suhteen. Jos “uskonnollisten objektien” todellisuus perustuu arvoarvostelmiin, niin “ovatko ne todella olemassa”? Tämä on jännite, jota etenkin Mannermaa on myöhemmin tarkastellut laajasti tutkimuksissaan. Turja toteaa, että Ritschlin kohdalla ongelma on periaatteessa olemassa, vaikka tämä tosin ajattelee, että oliot ovat “vaikutuksissaan” reaalisia. Näin Ritschlin ajatteluun jää vähintäänkin epäjohdonmukaisuuksia.

Seuraava mielenkiintoinen piirre on siinä, että Ritschl käyttää yhä perinteistä luterilaista terminologiaa, vaikka teologian kokonaisrakenne on uusi. Ritschlin mukaan “kristinusko pyrkii lunastuksen so. vanhurskauttamisen ja sovituksen kautta saattamaan yksityisen ihmisen Jumalan lasten vapauteen”. Itse käsitys sovituksesta on kuitenkin muuttunut, kuten ylempänäkin todettiin, eikä Ritschl ajattele sijaissovituksen poistavan syntien rangaistusta. Hän ymmärtää Jumalan valtakuntaan siirtymisen yksilön moraalikehityksen kautta, jossa uuteen elämäntilanteeseen “vanhurskauttamisen” kautta siirtynyt ihminen tavoittelee eettistä maksiimia. Ritschl on näin ollen keskeisiä teologeja partisipaatioteologian kehittelyssä.

“Sovitus on Ritschlin teologiassa empiriaan kuuluva asia, joka koetaan subjektiivisesti luottamuksena Jumalan kaitselmukseen, nöyryydessä, kärsivällisyydessä ja uskossa.” Tämä subjektiivisuus selittyy kuitenkin valtakuntateologian kautta. “Sovituksessa ihminen uskossa ja luottamuksessa Jumalaan omaksuu Jumalan päämäärän omaksi päämääräkseen ja luopuu kaikesta vihollisuudesta Jumalaa kohtaan.” Sovitus ja vanhurskauttaminen kuuluvat Ritschlin ajattelussa siten johdonmukaisesti siihen kokonaisuuteen, jossa “Jumala Isänä

on päättänyt kasvattaa lapsensa siveellisiksi persooniksi.” Tämä käsitys siirtyi lähes sellaisenaan Ruotsiin ja Aulénin teologiaan.

Edelleen Turjan analyysi osoittaa, miten uuskantilainen tulkinta vanhurskauttamisen unio-aspektista on jäsentynyt: “vaikka vanhurskauttaminen on Jumalan vaikuttamaa, niin se ei voi koskaan tarkoittaa mitään mekaanista tapahtumaa, missä ihminen on passiivinen. Jumala vanhurskauttaa, mutta vanhurskauttamiseen liittyvässä uskossa on ihminen mukana aktiivisena osapuolena. Samoin Jumalan valtakunnan perustana on Jumalan armovaikutus, joka sitten tulee eläväksi ihmisten toiminnassa rakkauden motiivista. Ritschlin tärkeä periaate on, että Jumalan valtakunta ja vanhurskauttaminen on ilmaistu Jumalan vaikutuksena siten, että sen seuraukset voidaan havaita persoonallisen toiminnan muodossa.”

Tällainen käsitys vanhurskauttamisesta on pohjoismaissakin melko yleinen. Se on vastakohta Lutherin tarkalle jaolle vanhurskauttamisen ja pyhityksen välillä. Usko ja rakkaus ovat Lutherille eri asioita. Uuskantilaisuudessa käsitys on toinen. Koska Ritschl tulkitsee vanhurskauttamisen “vaikutukseksi”, sitä voidaan arvioida sen aiheuttaman reaktion eli rakkauden mukaisen toiminnan ja eettisen maksiimin avulla. Suomalainen Mannermaan koulun Luther-tutkimus tunnetaan unio-tulkinnastaan. Samalla sama koulukunta vastustaa varsin yksiselitteisesti uuskantilaista Luther-tulkintaa. Jostain syystä tuon suunnan tutkijat eivät kuitenkaan ole tehneet tarkkaa eroa ritschliläisen unio-käsityksen ja Lutherin teksteistä nousevan unio-käsityksen välille. Sen sijaan uskon ja rakkauden teologia esiintyy selityksissä melko jäsentymättömänä. Siksi Turjan ansiokas analyysi voi auttaa nykylukijoita tarkentamaan sitä hieman epäselväksi jäänyttä unio-käsitystä, jossa tarkkaa eroa ritschliläis-lundilaiseen perinteeseen ei ole tapana tehdä.

Terminologisesti Ritschlille tärkeätä on päämäärä-ajatus (Zweck). Hänen mielestään se on tyypillinen vain kristinuskolle. Jumalan rakkauden itsetarkoituksen toteuttaminen näyttäytyy juuri päämäärän kautta. “Jumalan päämäärä sisältää ajatuksen ihmisen ja Jumalan samankaltaisuudesta siinä, että Jumala saavuttaa päämääränsä yhdessä samanlaisten olentojen kanssa siten, että ihminen osallistuu tuon valtakunnan rakentamiseen.” Siksi Ritschl keskittyy niin soteriologiassa kuin teologiassa yleisemminkin seurakuntaan. Yksilön suhde Jumalaan on tälle alisteinen. Ja samasta syystä teologian aiheena on “täydellistyvä ihminen”. Valtakuntaa rakennetaan Ritschlin mukaan perin kantilaisittain ihmiskunnan moraalisen evoluution kautta. “Koko luotu maailma palvelee ihmissuvun siveellistä yhteisöä, joka liittää ihmiset toisiinsa lähimmäisen rakkau-

den sitein. Tämä yhteenliittymä, Jumalan valtakunta, on koko maailman lopullinen päämäärä.”

Albrecht Ritschl, lyhenteet ja käytetyt lähteet

– RuV = *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I-III*. [Ilmestyi kokonaisuudessaan 1874] Bonn: Marcus. 1889-.

– Vollkommenheit = “Die christliche Vollkommenheit. Ein Vortrag.” Bonn. 1874.

– Unterricht = *Unterricht in der christlichen Religion*. 1875.

– *Über das Gewissen*. Bonn. 1876.

– TuM = *Theologie und Metaphysik*. Bonn. 1881.

– *Drei Akademische Reden* = Drei Akademische Reden am vierten Secularta-ge der Geburt Luthers 10. November 1883; Zur Preisvertheilung 8. Juni 1887; Zur Feier des 150 jährigen Destehens der Universität Bonn 1887.

– Aufsätze = *Gesammelten Aufsätzen*. Freiburg. Hrsg. Otto Ritschl. Kaksi lai-tosta, 1893/1896.

Johdanto

Albrecht Ritschliä (1822-1889) voidaan pitää eräänä viime vuosisadan huomattavimpana protestanttisena teologina.[1] Hänen teologiansa taustana oli 1800-luvulla voimistunut henkinen murros, mikä ravisteli Euroopan kulttuurielämää. Immanuel Kant oli vähän aikaisemmin esittänyt kuuluisat tietoteoreettiset teesinsä, jotka järisyttivät perinteisen substantiaaliseen ajatteluun nojaavan teologian perustuksia. Henkisen ilmaston muutosta edisti myös Hegelin koulukunnan pirstoutuminen ns. oikeisto- ja vasemmistohegeliläisiksi suunniksi. Ritschl etsi tässä uudessa henkisessä tilanteessa vastauksia ihmisen eksistenssiä koskeviin kysymyksiin: Miten ihminen voi tässä tilanteessa kohdata Jumalan? Mistä ihminen voi löytää riittävän perustan ja tarkoituksen olemassaololleen?

Murrosajan teologina Ritschl oli jo elinaikanaan kiistelty henkilö. Häntä vastustettiin monella taholla syystä, että hän asetti perinteiset teologiset kysymykset uudella, totutusta poikkeavalla tavalla.

Monet tunsivat itsensä loukatuiksi, kun Ritschl arvosteli oppia perisynnistä, Jeesuksen rangaistuskärsimyksestä sekä katumuksesta, joita he pitivät pyhinä. Erlangenin teologit mm. Gottfried Thomasius, Franz Hermann, Reinhold von Frank, G. G. Harless ja L. Stählin arvostelivat Ritschliä siitä, että tämä heidän mielestään ohensi Jumalan ilmoituksen eikä antanut riittävää merkitystä yksilölliselle uskonkokemukselle. Myös uusluterilaiset ja biblistit kritikoivat Ritschliä siitä huolimatta, että tämä tahtoi säilyttää teologiassaan luterilaisen ja tiukasti Raamattuun tukeutuvan perusnäkemyksen. Merkillistä kyllä, Ritschliin asennoi-

---

[1] Horst Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie 1938, s. 193; Martin Rähler, Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert 1962, s. 245-247; Paul Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls 1964, s. 9-11; Herman Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns 1967, s. 13-15; Rolf Schäfer, Ritschl 1968, s. 2-3, 176; Poul Nicolaisen, Samfund og individ i Albrecht Ritschls teologi 1972, s. 127-129; Carl Stange esittää Ritschlin syntymän satavuotismuistojuhlakirjoituksessa, että Ritschl on käsitellyt keskeisesti molempia evankelisen kristil lisyyden elämänkysymyksiä, joista toinen kohdistuu kristinuskon historiallisiin edellytyksiin ja toinen taas kristinuskon yhteydestä persoonalliseen elämään. Tästä Stange kirjoittaa:"In der Antwort, welche er auf die erste Frage gibt, bringt er die vor aufgegangene Entwicklung zum Abschluss. Die historische Kritik des Christentums ist nach Ritschl nur eine gelehrte Form des Rätselratens, wenn sie sich nicht dazu entschliesst, die geschichtliche Erscheinung Jesu als ein religiöses Problem zu beachten. In der Antwort, welche er auf die zweite Frage gibt, hat er die Folgezeit vor eine neue Aufgabe gestellt. Das religiöse Problem, welches die geschichtliche Erscheinung Jesu aufgibt, kamnur von demjenigen Verständnins des persönlichen Lebens aus, zu dem sie selbst führt, gelöst werden." Stange, Albrecht Ritschl 1922, s. 24.

duttiin kielteisesti myös kirkon johdon taholta, vaikka hän itse tahtoi vaikuttaa ennen kaikkea kirkollisena teologina.[2]

Ritschlin teologiaa on yritetty sijoittaa useampaankin lokeroon teologian kaapistossa. Vanha kiistakysymys on: miten paljon Kantin filosofia on vaikuttanut Ritschlin teologiseen ajatteluun? Wegener näkee Ritschlin systeemin nousevan Kantin Jumalan valtakunta ajattelusta.[3]

Grau tähdentää Ritschlin liittymäkohtia Kantin ajatteluun.[4] F. Nitzsch puolestaan pitää Ritschlin teologiaa etäisenä Kantin uskonfilosofialle.[5] Kügelgen näkee Ritschlin riippuvuuden Kantista hyvin vähäisenä.[6] Uudemman ajan tutkijoista on ennen kaikkea Paul Wrzecionko koettanut osoittaa Kantin vaikutusta erityisesti Ritschlin Jumalakuvaan.[7]

Eugen Fürst esittää käsityksen, joka osoittaa Ritschlin teologisen ajattelun lähtökohdaksi Schleiermacherin ajattelun, vaikkakin Ritschl on useissa kohdin aikonut ja kritikoinut Schleiermacherin ajatuksia.[8]

Gösta Hök näkee monien Ritschlin ajatusten liittyvän filosofi Trendelenburgiin.[9] Ritschlin teologisten ajatusten sukulaisuutta bremeniläisen biblisti Menken kanssa kannattavat H. Schoen ja C. von Kügelgen.[10] Uusimmista tutkijoista

---

[2] Rolf Schäfer kirjoittaa, että Ritschlin näkemys seurakunnasta Kristuksen perustamana uutena liittona korostaa lapsikasteen merkitystä. Samoin Ritschlin käsitys kristityksi tulemisesta sisäisenä kasvamisena seurakunnan yhteydessä ilman katumusharjoituksia, ilmaisee hänen teologiansa kirkollista luonnetta. Ritschl kannattaa kirkollisen hallinnon perinteellisiä muotoja, mutta hän ei tunnusta uusluterilaisia pyrkimyksiä, kuten viran ja tunnustuksen korostamista seurakunnan rakennuskivinä, joissa hän näkee lähestymistä katolilaisuuteen. (Ritschl pysyi preussilaisen maakirkon kannattajana koko elämänsä ajan). Schäfer, Ritschl etc. s. 176-177.

[3] C. von Kügelgen, Grundriss der Ritschlschen Dogmatik, Leipzig 1903, s. 1-8.

[4] R.F.Grau, Ober die Gottheit Christi und die Versöhnung durch sein Blut. Zur Beurteilung der Ritschlschen Theologie, Greifswald 1884, passim.

[5] C. von Kügelgen, Grundriss etc.., s. 4.

[6] C. von Kügelgen, Grundriss etc.., s. 11 et passim.

[7] Paul Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert, s. 141-146.

[8] E. Fürst, Die sittliche Aufgabe der Christen bei Ritschl und seiner Schule unter besonderer Berücksichtigung der Bergpredigt, Tübingen 1944, s. 102.

[9] Gösta Hök, Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls 1942, Upsala, Universitets Arsskrift, s. 3.

[10] Henri Schoen, Les origines historiques de la theologie de Ritschl, S. von Kügelgen, Grundriss etc., s. 11-13.

on tähän yhteyteen kiinnittänyt huomiota erityisesti Schäfer.[11] Hän pitää Ritschlin ajattelua jopa konservatiivisena, mikä tosin eroaa hänen aikansa konservatiivisesta teologiasta siinä, että Ritschl jättää vaille huomiota ne opinkappaleet, jotka eivät sovi hänen systeemiinsä.[12]

Ritschlin jyrkkä asennoituminen ns. metafyysistä, so. kokemuksen ulkopuolelle johtavaa teologiaa, samoin kuin pietismiä ja mystiikkaa vastaan, hankkii hänelle suuren joukon vastustajia ja arvostelijoita. Tällöin Ritschliä syytetään rationalismista ja moralismista.[13] Erityisen negatiivinen on Barthin arvostelma Ritschlistä tyypillisenä valistusmiehenä ja saksalaisen Bismarckin ajan porvarin prototyyppinä (Urtyp des nationalliberalen deutschen Bürgers der Bismarck-Zeit).[14] Samantapaisen arvioinnin esittävät H. Stephan ja W. von Loewenich.[15] Monet tutkijat näkevät Ritschlin välittäjänä kahden äärilaidan välissä, joista toisen muodostaa D. Fr. Straussin tieteellinen rationalismi ja toisen ääripään Hengstenbergin edustama ankaran luterilainen konfessionalismi.[16] Myös E. Hirsch lukeutuu niihin teologeihin, jotka pitävät Ritschliä välittäjänä aikansa kiistoissa.[17]

B. Reardon toteaa, että monet ovat sijoittaneet Ritschlin liberaalien teologien joukkoon. Liberaalisen näkemyksen piirteitä Reardon löytää Ritschlin teologias-

---

[11] R. Schäfer, Ritschl etc., s. 79, 176.

[12] R. Schäfer, Ritschl etc., s. 176.

[13] R.A Lipsius moittii Ritschliä rationalismista: "Der Ritschlsche Standpunkt ist formaler Positivismus, materieller Rationalismus. Mit dem Rationalismus gemein hat er namentlich den Widerspruch gegen das Eingreifen eines supernaturalen oder transcendentalen Factors in den religiösen Processens." R.A. Lipsius, Die Ritschlsche Theologie 1888, s. 20 Otto Pleiderer esittää seuraavan arvion Ritschlin teologiasta: "Wenn Ritschl die Behauptung eines absoluten Durchsich-Insich und Fürsichseines Gottes für heidnische Metaphysik erklärt und fordert, dass man Gott nur als Fürunssein, als ob Liebe, und diese widerum nur in ihren Wirkungen, nämlich in dem liebenden Handeln Jesu und der Gemeinde des Gottesreiches, denken solle; so kommt das, beim Lichte betrachtet, einfach auf die atheistischen Theorien Fichtes und Feuerbachs hinaus, nach welchen das Dasein Gottes aufgeht in der moralischen Weltordnung und das Subjekt "Gott" sich auflöst in die Prädikate des Göttlichen, deren Träger nur die Menschen sind." O. Pleiderer, Die Ritschlsche Theorie kritisch beleuchtet 1891, s. 7.

[14] K. Barth, Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts 1947, s. 293.

[15] H. Stephan, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus 1938, s. 225; W. von Loewenich, Luther und der Neuprotestantismus 1969, s. 91.

[16] Herman Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns, s. 29, 33; Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben I, s. 49.

[17] E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, V osa, s. 253.

ta, mutta samalla hän mainitsee vaikeudesta luokitella Ritschl johonkin tarkasti määriteltyyn koulukuntaan.[18]

Uusimmista tutkijoista R. Steffen kuvaa Ritschlin teologista tietä purjehtimisena Skyllan ja Kharybdiksen välissä; toinen kari uhkasi kuivattaa teologian hedelmättömäksi rationalismiksi, toinen taas sitoa teologian ahtaaksi konfessionalismiksi. Kulkiessaan kolmatta tietä välittäjänä Ritschl kokosi suuren määrän vaikutteita eri tahoilta ja pyrki sulattamaan ja muovaamaan ne kokonaisvaltaiseksi systeemiksi.[19] Oikeaan osuu Steffenin havainto, että Ritschl-tulkinnassa tutkijat ovat eri tavalla arvostaneet eri lähteistä koottuja systeemin osia.[20]

Vastustuksen ohella Ritschlin teologia sai osakseen runsaasti myötätuntoa. Erityisesti kolme asiaa herättivät Ritschlin teologiassa positiivista mielenkiintoa: ensiksi hänen pyrkimyksensä väärän metafysiikan poistamiseksi teologiasta, toiseksi hänen kristinuskon historiallisuutta korostava käsityksensä sekä kolmanneksi hänen esittämänsä konkreettinen kuva terveestä, evankelisesta hurskauselämästä. Ritschlin kannattajapiiriin liittyi huomattava joukko teologeja, jotka myöhemmin saatuaan oppituolin yliopistoissa välittivät opetustoiminnassaan Ritschlin ajatuksia uusille teologipolville. Vaikka Ritschl ei perustanutkaan varsinaista teologista koulukuntaa, muodostui hänen ympärilleen teologiryhmä, johon kuuluivat mm. Th. Häring, F. Traub, J. Kaftan, J. Thikötter, M. Reischle, H. Schulz, J. Orr, W. Herrmann, A. von Harnack ja F. Kattenbusch.

Kun Ritschlin pääteos, kolmiosainen Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ilmestyi kokonaisuudessaan vuonna 1874, hän sai ottaa vastaun useita kiitoskirjeitä. Lainattakoon tähän katkelma Chr. Seppin kirjeestä: "Kunnia ja kiitos teologille, joka on kehittänyt kristinuskon dogmia niin syvälliseksi ja rikkaaksi. Uskonette rehelliseen sanaani, että minä en tunne ajaltamme kirjaa, joka on kauttaaltaan niin tieteellinen ja rakentava sanan parhaassa merkityksessä. Sillä siinä asetetaan kristillisen totuuden ja elämän täyteys silmiemme eteen mestarin kädellä.[21]

Elämäkerralliset taustatiedot tarjoavat viitekehyksen Ritschlin teologisen työn ymmärtämiseen. Albrecht Ritschl syntyi v. 1822 Berliinissä, missä hänen isänsä toimi pappina. Myöhemmin hänen isästään tuli Pommerin evankelisen kirkon ensimmäinen piispa. Virkaa hoitaessaan Ritschlin isä joutui riitoihin ns. tunnustuksellisten luterilaisten kanssa, joiden vaikutus kasvoi Pommerissa.. Samoin hän oli Preussin unionin vakaumuksellinen kannattaja.[22] Poika omaksui näissä

---

[18] Bernard Reardon, Liberal protestantism 1968, s. 20-23, sama Religious Thought in the Nineteeth Century 1966, s. 138-140.

[19] Reinhard Steffen, Die Lehre von der Kirche in der Theologie Albrecht Ritschls 1969, s.2-3.

[20] Reinhard Steffen, Die Lehre etc., s. 3

[21] Otto Ritschl, Leben II, 1896, s. 237.

[22] Otto Ritschl, Leben I, s. 6.

asioissa isänsä vakaumuksen ja tuki tätä taistelussa uusluterilaisia vastaan.[23] Albrecht Ritschlin positiivinen asenne unionia kohtaan on vaikuttanut syvästi hänen ekklesiologiaansa. Tältä pohjalta on Steffenin mielestä ymmärrettävä Ritschlin käsitykset kirjoituksista, kirkon tunnustuskirjoista sekä sakramenteista.[24]

Teologisten opintojensa ensi vaiheen Ritschl suoritti Bonnissa vuosina 1839-1841. Täällä hän oli mm. K.J. Nitschin oppilaana ja tutustui Hengstenbergin restauraatioteologiaan. Ritschlin ensimmäiset opintovuodet kuuluivat aikaan, jolloin kiisteltiin Hegelin filosofian perinnöstä. Bonnissa opiskellessaan Ritschl perehtyi David Straussin vuonna 1835 ilmestyneeseen ”Das Leben Jesu”-teokseen, joka tosin ei tehnyt mitään merkittävää vaikutusta häneen. Bonn ei tyydyttänyt kovin kauan Ritschlin etsivää henkeä ja niin hän siirtyi Halleen perehtyäkseen Hegelin ajatteluun (um Hegelei zu treiben).[25]

Hallen vuosina 1841-1843 Ritschl nautti J. Müllerin ja A. Tholuckin opetusta. Viimeksi mainitun kanssa Ritschl ystävystyi. Tätä ystävyyttä Ritschl suuresti arvosti, vaikkakin Tholuckin opetus oli Ritschlin mielestä sekavaa ja tieteellisesti perustelematonta.[26] Mülleriä Ritschl piti hyvänä julistajana, mutta epäjohdonmukaisena ajattelijana.[27] Edellisiä syvemmän vaikutuksen Ritschliin tekivät oikeistohegeliläiset filosofit Hinrichs, Schaller ja Erdman. Hallessa avautui Tholuckin vihjeestä Ritschlille näköala F. Chr. Baurin teologianhistorialliseen työhön.[28]

Hallesta Ritschl muutti Stettinin ja Heidelbergin kautta Tübingeniin F. C. Baurin oppilaaksi. Täällä Baur johdatti lahjakkaan oppilaansa evankeliumien ja kirkkohistorian opintoihin. Syventyessään evankeliumeihin ja vanhan kirkon historiaan Ritschl havaitsi, ettei Baurin käyttämä Hegelin historianfilosofiasta periytyvä dialektinen menetelmä vastannut historiallista todellisuutta, ja niin hän ajan oloon vieraantui Baurista.[29] Samalla Ritschl loitontui Hegelin filosofiasta. Kirjeessään isälleen, joka oli varoittanut poikaansa Hegelin filosofiasta, tämä vastaa, ettei hänen opintojensa tarkoituksena ollut kriittinen ja dialektinen taitavuus, vaan historian, maailman ja Jumalan tunteminen.[30]

---

[23] Otto Ritschl, Leben I, s. 132.

[24] R. Steffen, Die Lehre etc, s. 8-9.

[25] Otto Ritschl, Leben I, s. 57.

[26] Ritschlin kirje isälleen 30.10.1841. Otto Ritschl, Leben I, s.50.

[27] Otto Ritschl, Leben I, s. 52-53.

[28] Otto Ritschl, Leben I, s. 47.

[29] Otto Ritschl, Leben I, s. 260, 271, 398, TuM$_1$, s. 18.

[30] Kirje isälle 26.03.1843. Otto Ritschl, Leben I, s. 76-77

Perusteellisten opintojen päätyttyä Ritschl sai yliopiston opettajan toimen Bonnissa vuonna 1849. Myöhemmin hän sai siellä professuurin, jota hän hoiti vuoteen 1864 saakka, jolloin hän muutti Göttingeniin.[31] Vuosien mukana Ritschlin kiinnostus suuntautui Raamattuun. Sieltä hän etsi teologiansa rakennuspuita. Raamatun tuli hänen mielestään olla teologian uudistumisen ensisijainen lähde. Tätä Raamattuun keskittymistä osoittaa, että Ritschl aloitti opettajan toimensa Uutta testamenttia käsittelevillä luennoilla. Myöhemmin, kun hän alkoi luonnostella dogmatiikkaansa, hän pyrki perustelemaan käsityksensä ja todistelunsa Raamatun aineistolla.[32]

Teologinen keskustelu Ritschlistä alkoi vilkkaana sen jälkeen, kun hänen pääteoksensa ”Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung” ilmestyi kokonaisuudessaan 1874. Tämä keskustelu jatkoi vuolaana vuosisadan vaihteeseen saakka vaimeten sitten vähitellen. Kun 1930-luvulla kuuluisat ritschliläiset A.von Harnack ja F. Kattenbusch kuolivat, laskeutui hiljaisuus Ritschlin teologien ylle. Näyttipä Ritschlin teologia joutuvan unohduksiin.[33] Tähän kehitykseen vaikuttivat monet syyt. Näitä asioita kosketteli Horst Stepan esitelmässään ”Albrecht Ritschl und die Gegenwart”, jonkahän piti vanhojen Ritschlin oppilaiden kokouksessa vuonna 1934. Tässä esitelmässään hän mainitsi Ritschlin teologiasta vieraantumisen syynä aikakauden vaihtumisen; Ritschlin teologia oli oman aikansa henkisiin virtauksiin sidottu. Ajan mukana muuttuivat taloudelliset ja henkiset olosuhteet. Muuttuneet ajan haasteet edellyttivät myös teologialta uusien kysymysten asettelua.[34] Stephan itse arvosti Ritschlin systemaattista työtä ja piti sen pyrkimystä kokonaisvaltaiseen näkemykseen esimerkillisenä. Stephan jatkaa, että Ritschlin vaikutuspiirissä olevat oppilaat eivät enää jatkaneet oppi-isänsä linjalla, vaan pikimmiten kääntyivät omille teilleen kehitellen yksipuolisesti opettajaltaan saamiaan ajatuksia. Ritschl oli Stephanin mielestä pyrkinyt saattamaan toistensa yhteyteen historiallisen ja systemaattisen näkökulman teologisessa työskentelyssä; kun taas monet hänen oppilaansa A.-von Harnack etujoukossa keskittyivät historiallisiin tutkimuksiin. Tälle suunnalle vastakkaista tietä kulki mm. W. Hermann, joka tahtoi puhdistaa teologian estetiikasta, metafysiikasta ja historiasta ja kääntää sen subjektiivis-elämykselliseen suuntaan.[35] Samansuuntaisia arviointeja Ritschlin teologian kohtalosta on myös Otto Ritschl esittänyt. Otto Ritschl muistutti, että hänen isänsä korosti yksilön ja seurakunnan vuorovaikutussuhdetta. Tätä ei enää hänen oppilaansa W.

---

[31] A. Ritschlin tarkka biografia teoksissa Albrecht Ritschls Leben I-II.

[32] O. Ritschl, Leben I, s.106.

[33] R.Schäfer, Ritschl etc., s.5.

[34] H.Stephan, Albrecht Ritschl und die Gegenwart, ZThK 1935, s.21-28

[35] H. Stephan, Albrecht Ritschl etc., s.31-35.

Hermann tee, joten seurakuntakeskeisyys jää syrjään W. Hermannin teologiassa.[36]

Otto Ritschl esittää, että hänen isänsä teologisen ajattelun lähtökohta on Jeesuksen sovittama seurakunta, kun taas Herrmannilla yksilön suhde Jumalaan ja subjektiivinen uskonnollinen kokemus. Siten Otto Ritschl katsoo Herrmannin kulkevan aivan toiseen suuntaan kuin isänsä.[37] Vaikka Wilhelm Herrmann oli ollut Ritschlin vaikutuspiirissä hän myöhemmin - Otto Ritschlin kritiikin mukaan - rakensi teologiansa Tholuckilta saamistaan vaikutteista.[38]

Ritschlin teologiaa luonnehditaan ns. kulttuuriprotestantismiksi, ja sellaisena se joutui ensimmäisen maailmansodan jälkeen erityisesti dialektisen teologian kritiikin kohteeksi. Barthin arvostelu Ritschlin teologiasta tuli niin määräääväksi, että vain harvat ryhtyivät tutustumaan Ritschlin ajatuksiin. Tälle dialektisen koulukunnan kritiikille antoi oman painavuutensa se, että ensimmäisen maailmansodan pyörteissä kärsi haaksirikon siihen saakka vallinnut optimistinen käsitys ihmiskunnan tulevaisuudesta, mitä näkemystä Ritschlin teologiankin katsottiin tukevan. Niinpä maailmasodan jälkeisen ajan johtavaksi teologiseksi suunnaksi nousi dialektinen koulukunta, mikä korosti ns. vertikaalitason merkitystä (senkrecht von oben) ja arvosteli terävästi kaikkea horisontaalisesti suuntautunutta teologiaa, mihin se luki ritschliläisyyden kuuluvan.[39]

Toisen maailmansodan jälkeen on taas tilanne muuttunut siten, että Ritschlin kysymysten asettelut ovat tulleet uudelleen aktuelleiksi erityisesti Saksassa mutta myös Yhdysvalloissa. Tässä yhteydessä voidaan puhua pienestä Ritschl-tutkimuksen "renesanssistakin". Jälkeenpäin nähtynä englantilaisen Ritschl tulkitsijan sanat, jotka hän kirjoitti 1930-luvulla, sisältävät annoksen oikeaa ennustetta. Hän kirjoitti Ritschlin asemasta oman aikansa teologiassa: ”… Ritschl at the moment belongs, like Tennyson, to the 'middle distance', too far

---

[36] O. Ritschl, Albrecht Ritschls Thelogie ung ihre bischerigen Schicksale, ZThK 1935, s. 55-56.

[37] Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Theologie etc., s. 58-59

[38] Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Theologie etc., s. 60-61

[39] Herman Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns, s. 14; Rolf Schäfer, Ritschl etc., s. 5, Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, s. 601-603.

for gratitude, too near for reverence. He is behind of a passing cloud".[40] Pilvi on kulkenut ohitse. Ritschlin teologian ansiot ja heikkoudet on punnittu uudelleen. Hermann Timm näkee kiinnostuksen Ritschlin teologiaan kasvaneen rinnan historiallisen tason merkityksen kasvamisen kanssa. Tämä käy ilmi kritiikistä, jota on suunnattu dialektista teologiaa vastaan, koska se ei ole ottanut riittävästi huomioon historiaa, minkä vaiheissa ihminen ja pelastus kohtaavat.[41]

Ritschlin teologiasta on tehty varsinkin viime vuosisadan loppupuoliskolla ja tämän vuosisadan alussa "legio" tutkimuksia, joiden luetteleminen ja esittely paisuttaisi johdannon suhteettoman laajaksi. Sen tähden rajoitun esittelemään vain muutamia Ritschlin teologian keskeisistä ongelmaryhmistä julkaistuja teok-

---

[40] H.R. Mackintosh, The theology of Moral Values, Types of Modern Theology, s. 141 not. 1. Uudempaa saksalaista Ritschltutkimusta edustavat seuraavat teokset: Walter Klaas, Ritschls "Underricht in der christlichen Religion" und Karl Barths Abrisse der Dogmatik, Zollikon 1956; Christoph Senft, Wahrhaftigkeit und Wahrheit, Tübingen 1956; Bruno Brendt, Die Bedeutung der Person und Verkündigung Jesu für die Vorstellung vom Reiche Gottes bei Albrecht Ritschl, Ungedruckte Dissertation; Tübingen 1959; Christian Walther, Typen des Reich-Gottes-Verständnisses, München 1961; Walter Schlosser, Orthodoxe Tradition und kritischer Neuansatz in der Gotteslehre Albrecht Ritschls, Ungedruckte Dissertation, Göttingen 1962; Paul Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls, Berlin 1964; Ernst Haenchen, Albrecht Ritschl als Systematiker, Tübingen 1965; Hermann Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns, Güterloh 1967; Hans Grewel, Die Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie Albrecht Ritschls, Marburg 1967; Rolf Schäfer, Ritschl, Tübingen 1968; Reinhard Steffen, Die Lehre von der Kirche in der Theologie Albrecht Ritschls, Erlangen-Nürnberg 1969; Franz Courth, das Wesen des Christentums in der liberalen Theologie, Frankfurt am Mein 1977. Amerikkalaisista Ritschl-tutkimuksista mainittakoon seuraavat: Philip Hefner, Faith and the Vitalities of History, New York 1966; D. L. Mueller, An introduction to the Theology of Albrecht Ritschl, Philadelphia 1969; David W. Lotz, Ritschl and Luther. Fresh Perspective on Albrecht Ritschl's Theology in the Light of his Luther study, Nasville-New York 1974.

[41] H. Timm, Theorie etc., s. 14-16. Uudempi Ritschl-tutkimus on osoittanut Ritschlin teologian säikeitä mm. F. Gogartenin, R. Bultmannin, P. Tillichin ja K. Barthin teologiassa. Ks. tässä esim. P.Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln etc, s. 263-264; R. Slennczka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi, 1967, s. 245. W. Klaas näkee Ritschlin ja Barthin yhtymäkohdan siinä, että molemmat korostavat teologian kirkollisuutta ja Kristuskeskeisyyttä. Tämän lisäksi Klaas luettelee mm. seuraavia asioita, kuten sovitusopin, sakramenttiopin, eskatologian, taistelun luonnollista teologiaa vastaan samoin kuin metafysiikan, valistuksen ja roomalaiskatolisuuden vastustamisen, joissa Ritschlin ja Barthin ajatukset kulkevat yhdensuuntaisesti. Sen tähden Klaas nimittääkin Barthia "salaritschliläiseksi" (Ein Krypto-Ritschlianer). W. Klaas, Ritschls 'Unterricht in der christlichen Religion" und Karl Barths "Abrisse der Dogmatik", s. 388-389. Samasta asiasta ks. C. Ratschow, Gott existiert, 1966, s. 64. Bultmannin ja Ritschlin ajatusten sukulaisuudesta ks. B. Berndt, Die Bedeutung der Person und Verklindigung Jesu für die Vorstellung vom Reiche Gottes bei Albrecht Ritschl, s. 170 ja R. Schäfer, Ritschl etc., s. 110, 142.

sia. Tutkimuksista, jotka pyrkivät esittämään Ritschlin teologian pääasiat ja samalla valottamaan hänen teologiaansa liittyviä geneettisiä yhteyksiä, on mainittava Julius Thikötterin teos Darstellung und Beurteilung der Theologie Albrecht Ritschls, Bonn 1883; Otto Ritschlin laaja biografia Das Leben Albrecht Ritschls I-II, Freiburg 1892-1896; Henry Schoenin teos Les origines historiques de la theologie de Ritschl, Paris 1893 sekä Gösta Hökin teos Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang, Leipzig 1942. Tämä Hökin teos on merkittävä myös siksi, että hän on tutkija, jolla oli vielä käytettävissä runsaasti painamatonta Ritschl-materiaalia, joka myöhemmin katosi sodan pyörteisiin. Ritschlin omaa teologista kehitystä on Cajus Fabricius eritellyt teoksessaan Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie von 1874 bis 1889 nach den verschiedenen Auflagen seiner Haupwerke dargestellt und beurteilt, Tübingen 1909.[42]

Lisääntyvä kiinnostus Ritschlin teologiaa kohtaan perustuu ennen kaikkea siihen, että teologian etsiessä uusia teitä on ollut välttämätöntä palata viime vuosisadalla suoritettuun teologiseen tutkimustyöhön nykytilanteen ymmärtämiseksi.

Ritschl kuului niiden teologien joukkoon, jotka uskoivat voivansa rakentaa teologisen systeemin kokonaisvaltaisena. Tämä on ollut aina systemaatikkojen unelma. Ritschl toteutti oman unelmansa, jonka sisältö kristallisoituu hänen monografiansa Die Lehre von der Rechtfertgung und Versöhnung kolmanteen osaan, jonka taustamateriaalina. hän on käyttänyt ensimmäiseen osaan sisältyvää dogmihistoriallista ja toiseen osaan koostuvaa raamatullista ainesta. Ritschl on valinnut geometrisen kuvion ellipsin systeeminsä formaaliprinsiipiksi. Tämä kuva antaa näkymän Ritschlin teologian polarisoitumisesta. kahden polttopisteen ympärille. Toiseen polttopisteeseen keskittyy kaikki uskonnollista. (religiös) koskeva, mikä Ritschlin teologiassa merkitsee Kristuksen suorittamaan lunastukseen perustuvaa soteriologiaa. Vastakkaiseen polttopisteeseen heijastuu ihmisen eettinen toiminta Jumalan valtakunnan rakentamiseksi.[43] Molempien polttopisteiden välillä vallitsee jännitys, mikä aiheuttaa kaksijakoisuutta ja vai-

---

[42] Tässä tutkimuksessaan Fabricius toteaa, että Ritschlin pääteoksen Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ensimmäinen painos on tärkein ja täydellisin. Muissa painoksissa Fabriciuksen mielestä Ritschlin alkuperäisen systeemin harmonia särkyy. Fabricius, Die Entwicklung etc., s. 135. Ennen kaikkea Fabricius korostaa niitä kohtia, joissa Ritschl on myöhemmissä painoksissa muuttanut tekstiä, mutta hän sivuuttaa ne kohdat, joissa teksti on pysynyt samana. Fabricius huomauttaa, että Jumalan valtakunta on ensimmäisessä painoksessa siveellisten toimintojen pääsisältönä, kun taas myöhemmissä painoksissa se kuvataan uskonnollisena käsitteenä. Fabricius, Die Entwick lung etc. s. 18-19. Otto Ritschl puolestaan kirjoittaa Fabriciusta vastaan, ettei tekstin muutos eri painoksissa suinkaan merkitse asiasisällön muutosta vaan selvennystä. Otto Ritschl, Das Leben etc. II, s. 412. Julius Kaftan puuttuu samaan kysymykseen huomauttamalla, että Ritschlin tekemät muutokset myöhempiin painoksiin ovat ilmeisiä parannuksia. Julius Kaftan art. ThLZ 35, 1910, s. 180-183.

[43] RuV III_3, s.

keaselkoisuutta koko systeemiin, niin että Ritschlin rakentama "teologian talo" ei tahdo pysyä kaikilta osilta koossa.

Jokainen Ritschlin tulkitsija on joutunut ottamaan kantaa tähän ellipsillä kuvattuun koko systeemiä strukturoivaan periaatteeseen. Ritschlin systeemiä on valotettu eri aspekteista; useammin Jumalan valtakunta -ajatuksesta, Jumala-kuvasta, tietoteoriasta ja kristologiasta käsin. Ritschlia teologiseen antropologiaan sen sijaan on vähemmän paneudettu, vaikka se muodostaa oleellisen osan koko systeemissä. Ahdistihan Ritschliä voimakkasti huoli ihmisen asemasta ja arvosta esiin murtautuvien materialismia korostavien filosofisten ajatussuuntien sekä luonnontieteiden uutta maailmankuvaa muovaavien tulosten paineessa. Uusien haasteiden edessä Ritschl kyselee ihmisen ontologista paikkaa maailmassa.

Filosofi Kant oli hetkeä aikaisemmin nostanut ihmisen arvojen arvoksi koko universumissa.[44] Kantista ihmisen arvoa tähdentävä linja jatkuu ns. uuskantilaisissa teologeissa ja filosofeissa, Jotka tekevät arvoista tärkeän filosofisen kysymyksen. Näistä uuskantilaisista filosofeista on tämän tutkimuksen kannalta mainittava W. Windelband, jonka filosofiassa eettiset, esteettiset, loogiset ja uskonnolliset arvot saavat keskeisen sijan.[45] H. Lotze oli puolestaan Windelbandin oppilaana. Hän omaksui oppi-isänsä arvojen maailman, jonka hän sitten välitti ystävälleen A. Ritschlille.

Ei ole ihmeteltävä, että ihminen arvojen asettajana, niitä etsivänä ja toteuttamaan pyrkivänä nousee tärkeään asemaan Ritschlin ajattelussa.

Ritschl käyttää ellipsin lisäksi kolmen pisteen kautta kulkevaa ympyrän kehää kuvaamaan teologista. perusintentiotaan; nämä kolme pistettä ovat Jumala, ihminen ja maailma.[46] Tässä Ritschlin hahmottamassa mallissa ei ihminen ole sattumalta mukana, vaan tietoisesti valittuna, Ritschlin kiinnostus ihmisen arvosta ja asemasta haastaa käyttämään antropologiasta nousevaa lähestymistapaa avaamaan hänen mielenkiintoista, mutta vaikeaa teologista systeemiä. Hänen systeemiinsä tunkeutumisen onnistumiseksi tässä tutkimuksessa etsitään materiaalistani niitä ajatusmalleja ja muotoja, jotka selventävät ja strukturoivat Ritschlin teologista antropologiaa.

Ritschl edustaa ajattelussaan subjektiivista. idealismia lähelle tulevaa ajattelutapaa.[47] Tosin kaikki idealismin elementit eivät saa sijaa Ritschlin ajattelussa.

---

[44] R. Eisler, Kant-Lexikon, s.623. “Endzweck der Schöpfung ist das vernunftige Wesen als Subjekt der Moralität.” Myös K.Vorländer, Kants Weltanschauung aus seinen Werken s.118. “Von den Menschen.. als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt warden, wozu er existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, den so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann. So ist der Mensch der Schöpfung Endzweck.”

[45] John Nacquarrie, Twentieth-Century religious thought, 1963 London, s.77-79.

[46] RuV III, s.29:"Der Kreis in welchen eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch dic drei Funkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben.

[47] Idealismista ks. esim. Halder, Idealismus.

Mutta subjektiivisen idealismin pyrkimys tutkia tiedostamisen antropologisia edellytyksiä ja olioiden olemassaolon verifiointi havaituksi tulemisessa ja havaitsijassa herättämissä vaikutuksissa ovat tyypillisiä piirteitä Ritschlin teologiassa. käyttämille ajatusmalleille. Yhteistä Ritschlille ja subjektiivisen idealismin edustajille on tulkita todellisuutta (olevaa) havaitsevan subjektin antropologisista edellytyksistä käsin.

Ajatusmalli- ja ajatusmuoto-käsitettä käytetään tässä tutkimuksessa synonyymisesti. Ajatusmalli on muotoa luova formaalinen periaate, johon ei sellaisena liity sisältöä. Sillä tarkoitetaan avointa teologista hermeneutiikkaa (esiymmärrystä). Ritschlin teologinen systeemi ei suinkaan ole yksiselitteinen, joka rakentuu yhdelle ajatusmallille. Teologisten ajatusmuotojen tärkeys heijastuu koko Ritschlin kirjallisesta. tuotannosta. Omista ajatusmalleista katsoen Ritschl arvioi teoksensa Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung dogmihistoriaa ja eksegetiikkaa käsittelevissä osissa eri teologisten suuntien edustajien käsitteiden takana olevin ajatusmalleja. Teoksessaan Die Geschichte des Pietismus Ritschl kritikoi pietismin edustajien käyttämiä hänen mielestään mystiikasta nousevia ajatusmalleja.

Ritschl on omien sanojensa mukaan paneutunut syvällisesti teologiaa kantaviin tietoteoreettisiin kysymyksiin. Katkelmia ja viittauksia tällaisiin systeemiä muovaaviin ja kannattaviin ajatusmalleihin löytyy miltei kaikista hänen teoksistaan.

Tietoteoreettisista kysymyksistä Ritschl kirjoitti pienen teoksen Theologie und Metaphysik, missä hän puolustaa teologiaansa Frankin, Luthardtin ja Weissin kritiikkiä vastaan. Monien teologisten kiistakysymysten takaa Ritschl löytää erilaisia ajatusmalleja, jotka johtavat toisistaan poikkeaviin tuloksiin teologian eri lokuksissa.[48] Tästä teoksesta avautuvat tutkimusaihettamme strukturoivat ajatusmallit, jotka auttavat koko Ritschlin systeemin ymmärtämistä. Tutkimusongelmamme on: millainen on Ritschlin käsitys ihmisen asemasta maailman, ihmisyhteisöön ja Jumalaan nähden?

Tutkimusaiheeseen liittyy lisäpiirre, joka on jäänyt tähän asti vähälle huomiolle ja jäsentämättä Ritschlin teologian kokonaiskuvaan: tämä on täydellistymisen ajatus (vollkommen werden), mikä on olennainen osa Ritschlin teologista antropologiaa. Kristillisen täydellisyyden ajatus avautuu tutkimusaineistosta ja valaisee Ritschlin teologian perusintentiota osoittamalla ihmiselle tien sekä autuuden kokemiseen Jumalan yhteydessä että siveelliseen toimintaan Jumalan valtakunnan hyväksi.

Tässä tutkimuksessa tulen kiinnittämään huomiota ihmisen rakenteeseen ruumiillis-henkisenä olentona. Samalla pyrin selvittämään Ritschlin ajatusmallit, jotka kuvaavat ihmistä tuntevana, ajattelevana, tahtovana ja toimivana subjektina. Koska tässä tutkimuksessa liikutaan teologisen antropologian alueella, niin

---

[48] TuM$_2$, s. 32. “Ich habe also ein hohes Interesse daran zu zeigen, dass die Metaphysik, insbesondere die Ontologie, d.h. der Gebrauch, dass man von dem Begriffe des Dinges als Object der Erkenntniss zu machen, hat, bei meinen Gegnem und bei mir verschieden ist.”

painopiste suuntautuu ihmiseen teologisena käsitteenä Jumalan yhteyteen tarkoitettuna olentona.

Ihminen ei ole Ritschlin teologiassa suhteessa vain jumalaan, vaan myös maailmaan, so. ihmisyhteisöön ja historialliseen tilanteeseen. Schleiermacherin tavoin Ritschl korostaa yksilöä suuremman kokonaisuuden, yhteisön, seurakunnan jäsenenä, joten tähän ihmisen "yhteisöulottuvuuteen" kiinnitetään huomiota tutkimuksen kuluessa.

Tämän tutkimuksen tarkoituksena on etsiä vastuusta tutkimusongelmaan Ritschlin omista teologisista intentioista. Tehtävänämme ei ole lähteä liikkeelle jostakin teologisen antropologian perusmallista, johon Ritschlin antropologiaa verrataan joko poikkeavuuden tai yhtäläisyyden toteamiseksi. Minkäänlaisten arvostelmien tekeminen ei myöskään kuulu tutkimuksemme tehtävään.

Tutkimuksen kuluessa kohdataan kysymyksiä, jotka koskettavat Ritschlin teologisen antropologian lähteitä. Niiden Geneettinen selvittäminen ei ole kuitenkaan tämän tutkimuksen tehtävä. Tämä ei tarkoita sitä, että ne täysin sivutettaisiin, koska Ritschlin teologinen antropologia pyritään jäsentämään oikeisiin teologianhistoriallisiin yhteyksiin. Tähän tärkeään taustamateriaaliin kuuluu Kantin ja Schleiermacherin ajatusten esitteleminen, koska Ritschl usein nojaa niihin tai peilaa niihin omia ajatuksiaan.

Tutkimuksen menetelmänä on systemaattinen analyysi, mikä pyrkii tuomaan esiin Ritschlin teologista antropologiaa strukturoivat ajatusmallit ja -muodot. Tutkimusaineiston analyysi valaisee ihmistä Jumalan työn näkökulmasta. ja kiinnittää huomiota, mitä ihmisessä tapahtuu, kun hän tulee Jumalan pelastustyön kohteeksi.

Tutkimusta vaikeuttavista tekijöistä on mainittava Ritschlin teksti, joka on monin paikoin vaikeaselkoista. Lauseet ovat usein ladattu ja täyteen sullottu mitä moninaisimmalla eksegeettisellä, dogmihistoriallisella ja systemaattisella tiedolla. Esityksen selvyyttä haittaavat pitkät, pääasiasta poikkeavat ekskursiot. Tämän takia tekstin väärin tulkitsemisen mahdollisuus on suuri.[49] Tehtävän suorittamista rajoittaa osaltaan Ritschlin varhaisempaan tutkimuskauteen kuuluvien luentomuistiinpanojenkatoaminen toisen maailmansodan aikana.

Tutkimuksen lähteinä on käytetty pääosin Ritschlin kirjallista tuotantoa. Ritschlin laajasta tuotannosta on otettu mukaan teologisen antropologian kannalta keskeinen kirjallisuus. Erityisesti on painotettu materiaalia, joka kuuluu Ritschlin kypsän kauden hedelmiin, jolloin hänen teologiset ajatuksensa ovat kiteytyneet lopulliseen muotoonsa.[50]

---

[49] Ritschlin tekstin vaikeaselkoisuudesta puhuvat mm. G. Hök, Die elliptische etc., s. 2 Anm. 2., R. Schäfer, Ritschl etc., s. 6-7, H. Timm, Theorie etc., s. 24

[50] Kypsällä kaudella tässä tutkimuksessa tarkoitetaan aikaa 1870 jälkeen. Tähän vaiheeseen kuuluu ennen muuta Ritschlin pääteoksen Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ilmestyminen.

Ritschlin oman kirjallisen tuotannon ohella on lähteenä käytetty Otto Ritschlin laajaa ja arvostettua bibliografiaa Albrecht Ritschls Leben I-II. Siinä on elämäkerrallisten tietojen lisäksi runsaasti viitteitä Albrecht Ritschlin teologian taustasta ja ympäristöstä. Samoin se sisältää referaatteja Ritschlin luennoista, kirjeenvaihdosta sekä teoksista. Oman merkittävän lisänsä Ritschl-materiaaliin tarjoaa Rolf Schäferin Ritschlin luentomuistiinpanoista toimittama Dogmatik-Kolleg 1881/1882, jossa on talletettuna tämänkin tutkimuksen kannalta tärkeää aineistoa. Edellisten lisäksi tekijä on saanut käyttöönsä professori R. Schäferin vihjeestä S. Eckin tekemiä muistiinpanoja Ritschlin luennoilta. Tässä tutkimuksessa on käytetty seuraavia: Vorlesungsnachskrift von S. Eck; Dogmatik I-II/ 1878-1879; Theologische Ethik 1878 ja Biblische Theologie des Neuen Testaments 1877/1878. Mainitut luentomuistiinpanot eivät tietysti lähdearvoltaan vastaa Ritschlin omaa kirjallista tuotantoa, mutta ne monella tavalla täydentävät Ritschlin teologisesta antropologiasta saatavaa kuvaa.

1.Ritschlin teologian taustavaikuttajat

1.1.Ritschl ja Kant

Ritschlin tutkijoiden keskuudessa vallitsee melkoinen konsensus hänen teologiansa yhteyksistä Immanuel Kantin filosofiaan ja ennen kaikkea uskonnonfilosofiaan. Vanha kiistakysymys on, miten paljon Kant on Ritschlin teologiaan vaikuttanut. Wegener esim. tarkastelee Ritschlin systeemiä Kantin Reich-Gottes-Ideen antamasta mallista.[1] Grau taas näkee Ritschlin kulkevan nuoren Kantin jäljesssä (junger Kant).[2] Nitzsch puolestaan korostaa Ritschlin etäisyyttä Kantin uskonnon filosofiasta.[3] Myös Kügelgen näkee vaivaa todistellessaan Ritschlin riippumattomuutta Kantista.[4] Henri Schoen katsoo Kantin vaikuttaneen Ritschlin käsi yksiin Jumalan valtakunnasta ja vapaasta tahdosta.[5] Nykypolven tutkijoista erityisesti Paul Wrzecionko on tähdentänyt Kantin merkitystä Ritschlin Jumala-kuvan muotoutumiseen.[6] Kantin merkitystä Ritschlin tietoteorian kehitykselle sekä etiikalle alleviivaa Peter Widman, samalla hän kuitenkin osoittaa, miten usein Ritschl on Kantia väärin tulkinnut ja ymmärtänyt.[7] Ei ihme, että Ritschlillä on ollut paljon kosketuskohtia Kantista nousevaan ajatteluun, olihan tuon ajan henkinen ilmapiiri ns. uuskantilaisuuden läpäisemä. Henkisessä miljöössä soi kuuluvana iskusana: takaisin Kantiin (zurück zu Kant).

Uuskantilainen filosofia oli aloittanut voittokulkunsa. Samalla se haarautui eri uomiin. Marburgin koulu kehitti metodiset perusteet, joiden tehtävänä oli luonnontieteellisen ajattelu perusteiden selkiyttäminen matematiikan antaman mallin mukaan. Tosin tässä koulukunnassa syvennyttiin myös etiikan ja uskonnonfilo-

---

[1] Vanhempaa kirjallisuutta esim. C. Kügelgen, Grundriss der Ritschlschen Dogmatik, s. 1-8.

[2] R. F. Grau, Über die Gottheit Christi und die Versöhnung durch sein Blut zur Beurteilung der Ritschlschen Theologie. passim.

[3] Kügelgen, Grundriss etc. s.4.

[4] Kügelgen, Grundriss etc. s.11 et passim.

[5] Henri Schoen, Les Origines Historiques de la Theologie de Ritschl, s. 121."…les idees de liberte et de responsabilite morales, qui sont les fondaments de toute theorie de la redemtion." Ks. myös mt., s. 95-98.

[6] Paul Wrzecionko, Die philosoph schen Wurzeln Albrecht Ritschls., s. 218-220, 241-246.

[7] Peter Widmann, Albrecht Ritschls Dogmatik-eine unvollendete Trinitätstheologie, s. 48-52.

sofian kysymyksiin. Uuskantismin toinen haara ns. Baadenin koulukunta keskittyi arvojen problematiikkaan, arvoteoriaan. Tätä tietä virtasivat uuskantilaiset ajatukset lähinnä filosofi Lotzen välityksellä Ritschlin teologiaan.

Ritschl antaa Kantin ajatuksille huomattavan sijan omissa teoksissaan. Monografiansa die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ensimmäisessä osassa Ritschl kirjoitti yhtenäisen, kolmekymmentä sivua käsittävän esityksen Kantin uskonnonfilosofiasta. Tämän tutkimuksen kannalta on tärkeää nostaa esiin Ritschlin Kant-tulkinnasta samoin kuin Kantin ajattelusta niitä kohtia, jotka liittyvät Ritschlin teologiseen metodiin tai koskettavat teologisen antropologian aluetta.

Ritschl näkee Kantin suuren merkityksen siveellisen vapauden ja syyllisyyden ajatuksen selkeyttämisessä. Näiden kysymysten käsittelyssä Ritschlin mielestä Kantin ajatukset ylittävät valistuksen näkemyksen.[8] Syyllisyyskäsitteen esille ottamisessa ja perustelemisessa Kant luo edellytykset sovitusajatukselle.[9]

Erityisesti Kantin käsitystä siveyslain (Sittengesetz) sitovuudesta, jota vastaa tahdonvapauden ajatus ja johon perustuu Kantin esittämä subjektiivinen tietoisuus ihmisen mahdollisesta syyllistymisestä siveyslain rikkomiseen, Ritschl pitää parempana syyllisyyden selityksenä kuin perisyntioppia. Tähän ei Ritschlin mielestä ole koskaan voitu tyydyttävällä tavalla liittää syyllisyyden atribuuttia.[10]

Ritschl lukee Kantin suureksi ansioksi tahdon lakien määrittelemisen. Näihin lakeihin sisältyy käytännöllisen elämän motiivien tiedostaminen. Tahdon lait samaistuvat siveyslakiin, jolla Kantin kriittisen periaatteen mukaan ei ole mitään välitöntä vaikutusta ja merkitystä uskonnolle. Kantin etiikan prinsiipeillä taas on ollut tärkeä merkitys protestantismille; ensiksi koska Kant korostaa lain yhteyttä (Einheit) ja sitovuutta (Geschlossenheit) julkisena järjestyksenä ja toiseksi hän uskonnollisesti nojautuu Jumalan armoon. Siten Ritschlin mielestä terävyys, jolla Kant puolusti lain sitovuutta ja selvyys, jolla hän osoitti, miten vapaudesta syntyy siveelinen luonne, kuvaavat valistuksen näkökulman syventymistä ja reformatioon perustuvan siveellisen maailmankatsomuksen uudistumista.

Ritschl muistuttaa, miten Kant määritteli hyvä-käsitteen selittämällä sen tahdon attribuutiksi (näin lähinnä teoksessa Gr.z.Met.d. Sit.). Hyvä tahto täyttää Kantin mielestä velvollisuuden sen itsensä tähden ja kunnioituksesta lakia kohtaan (aus Achtung vor dem Gesetz), eikä taipumusten tähden (Neigungen).[11] Tätä kuvaa tunnettu Kantin lausuma: "Toimi niin, että toimintasi maksiimi voi

---

[8] RuV I_3, s. 429.

[9] RuV I_3, s. 439.

[10] RuV I_3, s. 431.

[11] RuV I_3, s. 431-432.

tulla yleiseksi laiksi."[12] Tällöin tahdon ja sen valintojen perustana on järki. Järjen korkeimman käskyn muoto on kategorinen imperatiivi. Tämän tarkoitus on osoittaa, että siveellisyys, jota tulee noudattaa, on päämäärä itsessään (Zweck an sich).[13] Tällainen päämäärä on jokainen ihminen järkevänä olentona, jota ei saa koskaan arvostaa välineenä, vaan persoonana. Tästä seuraa ajatus ihmisen siveellisestä autonomiasta nimittäin siitä, että jokaisen järkevän olennon tahto on samalla myös yleisesti lakia säätävä tahto ja siten autonomiassaan siveellinen. Ihminen siveellisenä olentona on niin arvokas, ettei häntä koskaan saa kohdella välineellisesti.[14]

Kant käsitteli syvällisesti kysymystä tahdonvapaudesta. Hän osoittaa, ettei tätä vapautta voida johtaa kokemuksesta eikä sitä voida todistaa luonnonvälttämättömyytenä. Tahdonvapautta voidaan ajatella vain intelligibeliin maailmaan kuuluvana transsendentaalisena käsitteenä.[15] Siitä, että tahdonvapaus kuuluu intelligibeliin maailmaan, seuraa käsitys, että tekomme eivät ole selitettävissä kausaliteetin perusteella, vaan niiden lähtökohtana on intelligibeli tahdonvapaus. Tähän perustuu omantunnon mahdollisuus arvostella tekojamme. Samaan ajatukseen nojaa myös katumus; eihän katumus olisi mielekäs, jollei olisi ollut valinnan mahdollisuutta. Tahdonvapaus ja -autonomia ovat siveyslain välttämät-

---

[12] RuV I_3, s. 432. Kant kuvaa hyvän tahdon merkkinä toiminnan kaikkia koskevasta, yleispätevästä luonteesta: "Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetz gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selvst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch..": Gr.A.Met.D. Sit., s. 74-75. Kant käsittelee tahdon ongelmaa, ei yksin autonomisena siveellisenä kaikille ja kaikkialla ohjeeksi kelpaavana, vaan myös heteronimisena. Tällainen tahto määräytyy joko objektista käsin tai taipumusten ja onnellisuuden tavoitteen mukaan. Silloin tulee tahtoa ohjaavaksi prinsiipiksi joku vaikutin, joka tähtää edun ja onnellisuuden saavuttamiseen. Tämän Kant ilmaisee näin: "Ich soll etwas tun, darum ich etwas anders will." Gr.z.Met.d. Sit., s. 83.

[13] RuV I_3, s. 432-433. Kant esittää perusteita, joista nousee kategorisen imperatiivin mahdollisuus. Tämä pohjautuu vapauteen, joka vallitsee intelligibelisessä maailmassa (mundus intelligible), jonka jäseneksi tuo vapauden idea myös minut tekee: "Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss sein wlirden.." Gr.z. Met.d. Sit., s. 94.

[14] RuV I_3, s. 433. Tässä yhteydessä on kuvaava Ritschlin siteeraama Kantin lausuma: "Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck niemals als Mittel braucht."Ks.myös Gr.z. Met.d. Sit., s. 63.

[15] RuV I_3, s. 434. Ks. myös Dogmatik II/1879, s. 34. Kantin käsityksen mukaan tahto valitsee hyvän ja toimii sen toteuttamiseksi ilman ulko naisen auktoriteetin käskyä.

tömiä edellytyksiä. Siveyslailla ei olisi absoluuttista velvoitetta, ellei tahtomme olisi vapaa.[16]

Korkeimman hyvän käsitteeseen Kant liittää ajatuksen mahdollisesta hyveen ja onnellisuuden toisiinsa yhtymisestä (die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit). Tosin Kantin mielestä ei voida osoittaa niiden yhteyttä siten, että toinen juontuisi toisesta. Mutta niiden yhtymistä voidaan ajatella mahdollisena ja ennen kaikkea toivoa siellä, missä siveyslaki täytetään. Jos korkein hyvä ajatellaan käytännöllisesti mahdollisena, silloin postuloidaan sielun kuolemattomuus ja Jumalan olemassaolo siveellisyyden ja onnellisuuden edellytyksinä. Tällainen postulointi on Kantin mielestä mahdollista vain käytännöllisen järjen alueella.[17]

Vaikka Kant viittasi hyveen ja onnellisuuden yhteyteen eritellessään korkeimman hyvän sisältöä tehden tämän yhteyden käytännöllisen järjen päämääräksi; ei hän lakkaa muistuttamasta, että yksin moraalilaki on tahdon perustana.[18] Tässä yhteydessä Ritschl kritikoi Kantia huomauttaen tämän syyllistyvän dogmatismiin soveltaessaan moraaliopin kriittisiä prinsiippejä myös korkeimman hyvän käsitteesseen.[19]

Uskontoa Kant pitää moraalin "jatkeena" (Anhang). Tämä näkyy siinä, että hän dogmatisoi moraalin kriittiset prinsiipit ja pitää niitä moraalisen tietoisuuden ja toiminnan edellytyksinä. Kantin mielestä siveyslaki johtaa korkeimman hyvän käsitteen kautta uskontoon, mikä merkitsee, että kaikki velvollisuudet ovat Jumalan käskyjä. Tässäkään tapauksessa ei pidä ajatella, että pelko tai toivo toimisivat tunnetta liikkeelle panevana voimina.[20]

---

[16] RuV I_3, s. 435. "Denn die Freiheit der Autonomie des Willens ist der unumgängfiche Grund des Sittengesctzes, dieses wurde uns nicht absolut verpflichten… Sind nämlich in die Sünde dafür, dass sie doch nicht überhaupt der Naturnotwendigkeit verfallen sind." RuV I_3, s. 435-436.

[17] RuV I_3, s. 439. “Um dises höchste Gut als praktisch möglich zu denken, werden die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes als Bedingungen der Verbindung von sittlicher Würdigkeit und Geltickseligkeit aus der praktischen Vernunft postuliert. Auf diesem durch den Begriff des höchste Gutes bestimmten Wege also kommt man zur Religion, d.h. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote." Kant kuvaa teoksessaan Kritik der reinen Vernunft järjen taipumusta edellytysten käsittävään edellytyksettömään (Unbedingt) kokonaisuuteen. Kr.d.r. Ver., s. 609. Teoreettisen järjen rajojen takana häämöttää praktisen järjen alue "moraalinen maailma" (die moralische Welt), jossa onnellisuus ja hyve kohtaavat ja yhtyvät korkeimpaan hyvään. Kr.d.r. Ver., s. 617-618.

[18] RuV I_3, s. 440.

[19] RuV I_3, s. 441.

[20] RuV I_3, s. 443. ”Wenn die Achtung vor der Pflicht und die autonome Erkenntn derselben in der Errobung der Maximen an ihrer möglichen Allgemeingiltigkeit ohne weiteres zu Stande kommen, so führt das moralische Gesetz durch den von ihm vorgeschriebenen Begriff des höchsten Gutes zur Religion, d.h. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote."

Siveyslailla on tärkeä merkitys Kantin antropologiassa. Se liittyy erottamattomasti ihmisen olemukseen, eikä ihminen tarvitse minkään korkeamman olennon ideaa tiedostaakseen, mitkä ovat hänen moraaliset velvollisuutensa. Moraali puolestaan ei tarvitse uskontoa perustakseen, koska se puhtaan käytännöllisen järjen nojalla on itselleen riittävä.[21]

Moraali pyrkii maailmassa edistämään korkeimman hyvän ideaa (die Ide eines höchsten Gutes).[22] Korkeimman hyvän tavoittelemisessa moraali johtaa uskontoon, ihmisen ulkopuolella olevaan moraaliseen Lainlaatijaan. Tämän tahto on luonut maailman ja asettanut sille korkeimman hyvän päämäärän, joka on samalla ihmisen oma päämäärä.[23]

Tuttu on Kantin lausuma siitä, miten moraalilaki yhdessä luonnon ihmeellisyyden kanssa muistuttaa ihmistä hänen syvimmästä olemuksesta.[24] Kant liittää Jumala-käsitteen aina eetillisiin yhteyksiin. Tämä johtuu hänen periaatteestaan antaa siveellisyydelle etuasema uskontoon nähden. Uskonto taas merkitsee hänelle lähinnä Jumalan kunnioittamista Lainantajana. Tällöin Jumalan arvostaminen on miltei samaa kuin moraalilain kunnioitus.[25] Näin Kant johtaa uskonnon siveellisyydestä, hän nimittäin edellyttää, että terveeseen järkeen sisältyy kyky

---

[21] Kant, Kritik der reinen Vernunft, s. III-IV.

[22] Kant, Kritik der reinen Vernunft, s. VI.

[23] Kant, Kritik der reinen Vernunft, s. IX-X..."Moral also führt unumgänglich zur Religon, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert, in dessen Willen derjenige Endzweck oder Weltschöpfung ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll. Kr.d.pr.Ver. W.V., s. 140. Ks. myös Kr.d.r Ver. W. III, s. 549. "Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des Höchsten Gutes als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d.i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttliche Gebote."

[24] Kant, Kritik der praktischen Vernunft W.V., sivuilla 174-176 on Kantin kuuluisa esitys moraalilaista ja tähtitaivaasta. Martin esittää, että Kant on lausumallaan moraalilaista ja tähtitaivaasta tahtonut osoittaa, että sama "minä" on yhteydessä sekä ilmiö- että myös "olion sinänsä" -maailmaan. G. Martin, Allgemeine Metaphysik, s. 258.

[25] Kant, Kritik der praktischen Vernunft W.V., s. 152. "Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d.i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehörige Begriff." Ks. myös Kritik der Urteilskraft, s. 87 "Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch gesetzgebenden Urhebers der Welt ist bloss für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargetan".

noudattaa moraalilakia. Kun uskonto täten perustuu siveellisyyteen, silloin järki säätää myös uskonnon käsitteet.[26]

Kun Kantin mielestä yksilön kunnioitus yleistä lakia kohtaan edellyttää hyvin jäsentynyttä siveellistä yhteisöä, niin myös pyrkimys saavuttaa harmonia kunnioituksen ja onnellisuuden välillä voi perustua vain inhimillisen siveellisyyden ja luonnonmaailman väliseen vuorovaikutussuhteeseen. Tämän siveellisyyttä ja luontoa yhdistävän siteen Kant löytää Jumala-ajatuksessa, joka kykenee takaamaan ihmisen aseman maailmassa ja siveellisessä yhteisössä.[27]

Kant pohtii ongelmaa hyvän prinsiipin mahdollisuudesta voittaa paha ja tällöin hän päätyy Jumalan valtakunta-ajatukseen. Kant päättelee Ritschlin mielestä, että jos pahaa yksityisessä ihmisessä edistää pahan (Böse) vaikutus koko ihmisyhteisössä, silloin hyvän vartuttamiseen ja pahan lopulliseen voittamiseen ei ole parempaa välinettä kuin yhteisön perustaminen, mikä levittää ja vahvistaa hyvettä ihmisten keskuudessa. Tällaisen yhteisön perustamista Kant pitää järjen sanelemana tehtävänä vieläpä velvollisuutena koko ihmiskunnalle.[28]

Tämä siveellinen yhteisö tarvitsee Lainantajan, jonka käskyjä kaikki tottelevat. Täten Kant esittää Jumalan moraalisena Maailmanhallitsijana (moralischer Weltherrscher) ja häntä tottelevan yhteisön Jumalan kansana.[29] Kantin kuvaama Jumala moraalisena Maailmanherrana on käytännöllisen järjen postulaatti. Kant kirjoittaa, ettei meidän pidä kysyä, mitä Jumala meille "an sich selbst" on, vaan mitä Hän meille merkitsee moraalisena Olentona. Käytännöllisen järjen näkökulmasta Jumala on Kantin mielestä pyhä Lainantaja, hyvä Hallitsija, Luoja ja moraalinen Huolenpitäjä.[30]

Ritschlin mielestä Kant on käsitellessään radikaalista pahaa (radikales Böse) jättänyt huomiotta sen yhteyden Jumalaan ja tutkinut sitä vain moraalin kriittisten näkökohtien avulla. Selvitellessään kysymystä hyvän prinsiipin kamppailusta pahan kanssa Kant ottaa Ritschlin mielestä asenteen kristilliseen sovitusajatukseen. Tätä Ritschl pitää varsinaisena uskonnollisena asiana Kantin teoksessa

---

[26] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten W.IV, s. 260. "So sind wir, denn in der moralischen Erkenntniss der gemeinen leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Kompasse in der Hand, in allen vorkommenden Fallen sehr gut Eescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig oder pflichtwidrig sei." Ks. myös Religion innerhalb etc., s. LX-X, jossa Kant kuvaa järjenuskontoa (Vernunftsglaube) korkeimpana uskontona. Ks. myös August Messer, Kants Ethik, s. 41-42.

[27] RuV I_3, s. 444. Tässä Ritschl koskettaa ajatusta, jonka hän on ilmeisesti Kantilta omaksunut. Tässä on kysymyksessä hengen (siveellisyyden) ja luonnon välinen jännite, mikä löytää ratkaisun Jumala-ajatuksessa. Ks. Kr.d.pr. Ver., s. 158-160.

[28] RuV I_3, s. 444.

[29] RuV I_3, s. 445. Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 198.

[30] Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 199.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.[31] Tässä yhteydessä - Ritschlin käsityksen mukaan - Kant osoittaa, että uskonnon idea nousee moraalista, vaikka se ei kuitenkaan ole moraalin perustana. Uskonnollista sovitusajatusta Kant pitää kuvauksena moraalisen tahdon kehityksessä. Merkittävää kuitenkin on, kirjoittaa Ritschl, että Kant pitää sovitusajatusta uskonnon ytimenä. Tämä sovitusajatus on nähtävä radikaalisen pahan luomaa taustaa vasten, ja siten sillä on lupauksen merkitys.[32]

Taipumuksen pahaan (der Hang zum Böse) Kant liittää tahdon vapauteen. Se on ilmaus teosta, jossa ihminen vapaasta tahdosta omaksuu toimintaohjeekseen pahan maksiimin. Tekona se ei liity mihinkään määrättyyn ajankohtaan, vaan se on intelligiibelinä tekona vain järjen tiedostettavissa.[33]

Pahaa, joka on ihmisessä moraalisena pahana ja, johon ihminen on itse syyllistynyt, Kant nimittää radikaaliksi pahaksi ihmisluonnossa (radikales Böse). [34]Tähän pahan omaksumiseen vaikuttaa ihmisen mahdollisuus vapaaseen valintaan, ja tietoinen valinta taas tuo mukanaan syyllisyyden tunteen. Pitäähän Kant myös moraalisen hyvän mahdollisuutta vapaan valinnan tuloksena.[35] Kant liittää ihmisen autonomiaan hänen järkeensä sisältyvän moraalilain sekä valinnan vapauden. Mistä sitten paha on tullut maailmaan? Kysymystä pohtiessaan Kant pi-

---

[31] RuV I_3, s. 447.

[32] RuV I_3, s. 447. Ritschl korostaa Kantin käsityksen eroavuutta valistuksen ajatuksista myös siinä, että tämä tunnustaa radikaalisen pahan ihmisluonnossa. Ks. pahasta ihmisluonnossa esim. Die Religion inner helb etc., s. 22, missä Kant torjuu ajatuksen, että paha olisi vain fyysillisessä olennossa.

[33] Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 23. Kant erittelee Hang- ja Anlage -käsitteiden välistä eroa. Pahan yhteydessä hän käyttää Hang sanaa. Tätä käsitettä selvittäessään hän toteaa, että se voi olla synnynnäinen (angeboren), mutta ei välttämättä, vaan se voidaan ajatella hankituksi tai pahasta taipumuksesta puhuttaessa ihmisen itselleen omaksumaksi.

[34] Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 24-25. Paha on Kantin mielestä siksi radikaalista, että se turmelee perustan, jolta toimintamme lähtevät. Pahan voittamisen täytyy kuitenkin olla ihmisen mahdollisuuksien rajoissa, koska ihmisen ajatellaan toimivan vapaasti. "Wenn man ein Hang zum Bösen, und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muss, mithin zu gerechnet werden kann, ist moralisch Böse. Dieses Böse ist radikal, weil es der Grund aller Maximen verdirbt, zugleich auch, als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht ausvertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen als verdirbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann, gleichwohl aber muss es zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handel dem Wesen angetroffen wird." Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 31-32.

[35] Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 33, 45.

tää Raamatun kertomuksia samoin kuin perisyntioppia virheellisinä.[36] Hän joutuu toteamaan, että pahan alkuperä jää selittämättömäksi, se vain luetaan meille kuuluvaksi (zugerechnet werden muss). Kant katsoo, että paha on moraalisesta pahasta syntynyt, mutta ristiriita ilmenee siinä, että ihmisen alkuperäinen taipumus suuntautuu hyvään. Siksi Kant ei löydä rationaalista perustetta moraalisen pahan syntymiselle.[37]

Ritschlin mielestä Kant joutuu ristiriitaan selittäessään moraalisen pahan alkuperää. Pahahan sotii ihmisen perustaipumusta vastaan, joka ilmenee moraalilain kunnioituksena ja ihmisen mahdollisuutena valita hyvä pikemmin kuin paha.[38] Juuri tähän ihmiselle tyypilliseen moraalin kunnioittamiseen, joka jatkuu vielä pahoissakin ihmisissä, Kant liittää mahdollisuuden pahan ihmisen uudistumiseen. Hän esittää tässä yhteydessä ajatuksen, että meidän ihmisten sisimmässä kuuluu alati ääni, joka kehottaa meitä tulemaan paremmiksi ihmisiksi. Tämä ei vain jää toivomukseksi, vaan Kantin mielestä meidän täytyy myös voida olla sitä.[39]

Tämä ihmiseen liittyvä hyvän vastaanottavaisuus vaatii ihmiseltä jatkuvia ponnisteluja hyveen tiellä, ja vaikka täydellisyyden päämäärä on äärettömän kaukana, Jumala jo nyt näkee sydämen perustan ja kehityksen lopullisen päämäärän ja sen tähden pitää uudestisyntynyttä todella hyvänä ihmisenä. Tämä Kantin käsitys johtaa hänet Ritschlin mielestä eetillisen piiristä uskonnolliseen.[40]

Ritschl erittelee Kantin ajatuksia täydellisestä ihanneihmisestä, mihin päämäärään kaikkien pitäisi pyrkiä. Kant myöntää, ettei ihminen voi olla tämän alkuunpanija, vaan aloite ja esikuva tähän tulevat Jumalan toimesta. Kun Jumala hyväksyy ihmisen, tämän suorituksen ja täydellisyyden päämäärän välisestä kuilusta huolimatta, tämä tapahtuu Jumalaa miellyttävän ihmiskunnan persoonalli-

---

[36] Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 37-39. Kant pitää taitamattomana selitystä, että ihmisen pahuus olisi periytynyt ensimmäisistä vanhemmista. Ks. myös R. Eisler, Kant Lexikon 1930, s. 122; myös Vorländer, Immanuel Kant, s. 171-172.

[37] Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 43. Pahan olemus jää irrationaaliseksi.

[38] RuV I_3, s. 449-450. "Weil die Freiheit im intelligibeln Sinne der Grund des Bewusstseins unserer moralischer Bestimmung ist, ist sie auch die Kraft, dieselbe zu verwirklichen, die Kraft, welche trotz der corruption der empirischen Charakters die Revolution in der Gesinnung des Menschen hervorruft, die einer Wiedergeburt oder neuen Schöpfung vergleichbar ist."

[39] RuV I_3, s. 450. Ks. Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 4; Moritz, Studien zum Pflichtsbegriff in Kants Ethik 1951, s. 146.

[40] Kant, Die Religion innerhalb etc., s. 47. "... ob zwar darum noch nicht selbst heilig (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein grosser Zwischenraum), dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähren." Ks. myös RuV I_3, s. 450.

sen edustajan välityksellä (so geschiet dies unter dem Typus der personifizierten Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit.)[41]

Näin Kant kuvaa Jeesusta tuona ihmiskunnan persoonallisena ideaalina. Ritschl huomauttaa, ettei Kantin usko Jumalan Poikaan Jumalaa miellyttävän ihmiskunnan ideaalina merkitse uskoa raamatullisessa mielessä. Pikemminkin Kantin käsitys kuvaa sellaisen moraalisen mielialan omaavaa ihmistä, jolla on vakaumus, että hän voi itse tulla ihmiskunnan ihanteeksi, jota muut seuraavat. Jeesus on vain yksi historiallinen esimerkki tällaisesta ihmisestä, joka voi olla ihanteena. Ritschlin mielestä näin ajatellessaan Kant toistaa periaatettaan, että moraali on ennen uskontoa.[42] Ritschl arvostelee tässä yhteydessä jälleen Kantia siitä, että tämä soveltaa moraalin kriittisiä prinsiippejä myös empiiriseen siveysoppiin ja siten tulkitsee uskonnollisia kysymyksiä virheellisesti.[43]

Kant kuvaa teoksessaan Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft hyvän prinsiipin voittona ja Jumalan valtakunnan perustamista maan päälle. Jumalan valtakunnan kehkeytymisessä on eräänä välineenä myös kirkko, kuitenkin Jumalan valtakunta Kantin mielestä voi perustua vain puhtaaseen järjenuskontoon (auf den reinen vernünftigen Religionsglaube).[44] Tuo puhdas järjenuskonto on kuitenkin ihmisluonnon heikkouden tähden sen verran harvinainen, että ns. historiallista "kirkkouskoa" (Kirchenglaube) voidaan pitää välivaiheena ihmiskunnan kasvattamiseksi moraalista "uskoa" (Religionsglaube) ja eetillistä yhteisöä varten (zu einem ethischen Gemeinwesen). Kilvoitellessaan täydellisyyttä kohti ja taistellessaan pahaa prinsiippiä vastaan ihminen tarvitsee tuekseen yhteisöä, joka sulkee piiriinsä koko ihmiskunnan.[45]

---

[41] RuV I_3, s. 451. "Denn wenn da allgemeine Menschenpflicht ist sich d zum Ideai der moralischen Vollkommenheit, d.i. zur Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit zu erheben, so gesteht Kant ferner zu, dass wir nicht Urheber dieser Idee sind, dass sie vielmehr im Menschen Platz genommen hat, ohne das wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können." Ritschlin mielestä tässä Kantin ajattelu noudattaa arminolaisten ja supranaturalistien linjoja.

[42] RuV I_3, s. 452. Kant vieläpä lisää, ettei tällaista Jumalaa miellyttävää ihmistä edes tarvita, koska sen idea on järjessämme.

[43] RuV I_3, s. 453.

[44] RuV I_3, s. 455. Kant itse kirjoittaa, miten oikea jumalanpalvelus on samaa kuin moraalinen elämänvaellus (Lebenswandel). Kaikki muu uskonnoissa on fetismiä ja harhaa. Järki kykenee antamaan uskonnolle sen koko sisällön, joten erityinen ilmoitus on viisaalle tarpeeton. Die Religion innerhalb etc., s. 233-235, 258-259, 282-284.

[45] Kant, Religion innerhalb etc., s. 121.

Tämä koko ihmiskunnan käsittävä eettinen yhteisö tulee tavoittelemaan toiminnassaan "korkeinta hyvää" (*summum bonum*).[46] Toiminnan sisältönä tässä eettisessä yhteisössä on puhdas elämänvaellus (Lebenswandel) ja moraalilain velvollisuuksien täyttäminen.[47] Kant kirjoittaa tästä: "Kaikkien samanmielisten toive on, että Jumalan valtakunta tulisi, että hänen tahtonsa tapahtuisi maanpäällä, mutta mitä heidän on nyt toimitettava, että tämä tapahtuisi heidän myötävaikutuksellaan."[48] Kristinuskokin lopulta lakkaa, kun ihmiskunta siirtyy puhtaaseen järjenuskontoon, jota kohti meidän on taukoamatta ponnisteltava.[49] Kant näkee kristinuskon (Kirchenglaube) voittamisessa historian prosessin, missä Jumalan valtakunta-aate toteutuu.[50] Kun ihmiset täyttävät moraalilain, on historian päämäärä saavutettu. Vaikka tämä päämäärä vielä häämöttää kaukana edessämme, niin Jumalan valtakunta on jo tullut meidän keskellemme ja me siirrymme kristinuskosta (Kirchenglauge) järjenuskontoon (Vernunftreligion). Tämä merkitsee samalla jatkuvaa siirtymistä jumalalliseen, eettiseen valtioon.[51]

Kantin Jumalan valtakunta-ajatus on teleologinen ja siitä puuttuu eskatologia. Jumalan valtakunnan täydellistyminen on jatkuva prosessi, jonka päätös ei ole nähtävissä "Ausblick auf das Ende des ins unendliche gehende Progressus".[52]

---

[46] Kant, Religion innerhalb etc., s. 127. Tämä koko ihmiskunnan käsittävä eettinen yhteisö ilmenee historiallisissa uskonnoissa ja kirkoissa tosin kaventuneena. Tosiasiassa se voidaan rakentaa vain puhtaan järjen varaan. Kant, Religion innerhalb etc., s. 129-131, 137-139, 173.

[47] Kant, Religion innerhalb etc., s. 256.

[48] Kant, Religion innerhalb etc., s. 101.

[49] Kant, Religion innerhalb etc., s. 135. Tämä Jumalan valtakunnan vähittäinen lähentyminen (kontinuerliche Annäherung) ja meidän in infinitum tapahtuva siveellinen edistymisemme, tuo tuon valtakunnan askel askeleelta meitä lähemmäs. Vrt. Kant, Zu ewigen Frieden. Mauri Noro on teoksessaan Jumalan valtakunta-aate ja sen tausta nuoren Hegelin tuotannossa, Helsinki 1974, s. 27, kuvannut Kantin, mutta myös yleensä saksalaisten filosofien Jumalan valtakunta-käsitettä seuraavaan tapaan: "Saksalaisten filosofien, idealistien ja romantikkojen odottama Jumalan valtakunta oli lähinnä kuitenkin vain sekularisoitunut, tämänpuoleinen, moraalisten järjenlakien alainen elämänmuoto..."

[50] Chr. Walther, Typen des Reich-Gottes Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert 1961, s. 36.

[51] Kant, Religion innerhalb etc., s. 135.

[52] Kant, Religion innerhalb etc., s. 152. Ks. myös Chr. Walther, Typen des Reich-Gottes-Verständnisses, s. 38, myös R. Steffen, Die Lehre von der Kirche etc., s. 97-99, missä hän korostaa Kantin Jumalan valtakunta käsitteen eettistä ja teleologista luonnetta ja sen yhteyttä Ritschlin Jumalan valtakunta -teologiaan. Mauri Noro edellä mainitussa teoksessaan osoittaa yhtäläisyyksiä Kantin ja Hegelin Jumalan valtakunta -käsitysten välillä, tosin niin, että Hegel antaa sille omia nimityksiään kuten esim. "Hyvän valtakunta" (Reich des Gutes) ja "Hengen valtakunta" (Reich des Geistes). Noro osoittaa myös, että Hegel on ollut jopa sanontoja myöten riippuvainen Kantin ajatuksista. Noro, mt., s. 63-75.

Ritschl kiinnittää huomiota siihen, miten Kant pitää kirkkoa Jumalan valtakunnan esiasteena. Kantin suureksi virheeksi hän laskee sen, että tämä identifioi kirkon ja Jumalan valtakunnan samaksi suureeksi, mitkä vain täydellistymisen asteissa eroavat toisistaan. Tässä Ritschl näkee Kantin seuraavan keskiajan katolisen kirkon ja ortodoksian käsityksiä, vaikka hän muualla niitä opponoikin. Ritschl tahtoo tässä oikaista Kantia ja esittää oman korrektiivinsa. Kirkko ja Jumalan valtakunta ovat molemmat Kristuksen perustamia yhteisöjä, mutta niiden tavoitteet ovat erilaisia, eikä niitä voida toisistaan johtaa eikä redusoida toisiinsa. Kuitenkin nämä yhteisöt ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Jumalan valtakunta on Kristukseen uskovien yhteisö, jonka tehtävänä on osoittaa lähimmäisen rakkautta kaikille - sen tehtävä on siis siveellinen. Nämä samat uskovat muodostavat myös kirkon, kun he yhdessä tunnustavat uskonsa ja kiittävät ja rukoilevat Jumalaa - siis heillä on uskonnollinen tehtävä. Sama voidaan sanoa niin, että Jumalan valtakunnan funktioiden suunta on ihminen ja kirkon Jumala, mutta edelliset yhteisöt eivät voi olla toistensa asteita.[53]

Kantin ajatusten puutteellisuus näkyy myös Ritschlin mielestä sovitusopissa, jossa Kant on jäänyt valistuksen tasolle esittäessään, ettei varsinaista sovitusta edes tarvita, koska jokainen voi hyvän elämän vaelluksen ansioista tulla Jumalalle kelpaavaksi.[54]

Kamppaillessaan toisaalta kristinuskon sisällön ja toisaalta moraliteetin edellytyksettömän itsenäisyyden kanssa Kant ei ole Ritschlin kritiikin mukaan päässyt mihinkään selvään ratkaisuun. Vaikka Kantilla on ajattelussaan heikkouksia, niin Ritschl myöntää, että Kant on painiskellessaan uskonnollisten ja moraalisten kysymysten parissa osoittanut viehtymyksensä kristinuskoon. Vaikka tämä Kantin sympatia kristinuskoa kohtaan ei ole tieteellisestä virheestä johtuen (siveysopin prinsiippien dogmatisoinnin tähden) tuottanut enempää hedelmää, on Kantin sympatia ajateltava uskoksi.[55]

---

[53] RuV I$_3$, s. 458-459. "Als Reich Gottes wird Verbindung der an Christus Glaubenden gedacht, sofern dieselben die gemeinsame Aufgabe der Liebe gegen alle Menschen, also die sittliche Aufgabe ihrer intensiv und extensiv vollkommensten Verbindung verfolgen. Als Kirche oder Religionsgemeinde sind dieselben Gläubigen gedacht sofern sie ihren Glauben in dem Danke und Lobe gegen Gott, in der Anerkennung seiner allgemeinen und besonderen Leitung darstellen... Allein da die Richtung der Funkti onen, welche der Kirche wesentlich sind, direct auf Gott geht, die Richtung der Funktionen, welche dem Reiche Gottes wesentlich sind, direct auf die Menschen, so können beide Formen menschlicher Gemeinschaft sich nicht als Stufen einander verhaiten."

[54] RuV I$_3$, s. 459.

[55] RuV I$_3$, s. 459.

Tutkimuksemme kannalta tärkeää on kysyä: miten ja kuinka oikein Ritschl on Kantia ymmärtänyt ja tulkinnut? Toinen vielä tärkeämpi kysymys on: mitä tarkoitusta varten Ritschl on Kant-aineistoa käyttänyt?

Ensimmäisen kysymyksen osalta on heti huomautettava, että Ritschl ei missään yhteydessä viittaa Kantin Kritik der reinen Vernunft -teokseen. Tämä puute näkyy myös hänen Kantin tulkinnassaan. Hänelle on jäänyt käsittämättömäksi Kantin transsendentaalinen menetelmä, joka tarkoittaa tiedon mahdollisuuksiin ja aprioristisiin edellytyksiin kohdistuvaa tutkimusta. Tämän menetelmän avulla ilmiössä havaittava kokemusperäinen tietoaines jäsentyy ja hahmottuu ajan, paikan ja järjen aprioristisen kategorioiden avulla tiedostavalle subjektille yhtenäiseksi tiedoksi. Teoreettinen järki tutkii tiedon edellytyksiä ja mahdollisuuksia, mutta myös tiedon rajoja. Vaikka järjen suorittama tietoteoreettinen kritiikki pakotti Kantin rajaamaan tiedon kokemuksen kautta ilmitulevaan, "das Ding an sich" maailma jää tiedon alueen ulkopuolelle, niin sama teoreettinen järki etsii tietä kokemusmaailman taakse. Tässä alituisessa etsinnässä, jota Kant sanoo järjen viehtymykseksi, se pyrkii löytämään kaikkien edellytysten yhteyden ja kokonaisuuden (Einheit, das Ganze), joka on kaiken olevan perusta.[56]

Tästä taas avautuu näkymä intelligibeliin maailmaan, missä vallitsee vapaus ja jossa voidaan ajatella onnellisuuden ja hyveen yhtyvän. Näin Kant siirtyy praktisen järjen alueelle ja tällöin tulee mahdolliseksi ajatella ja toivoa Jumalan olemassaoloa, sielun kuolemattomuutta sekä tahdonvapautta.

Ritschl kritikoi Kantin tietoteoriaa siitä, että tämä ei voinut tietää mitään "olioiden sinänsä" maailmasta.[57] Tässä Ritschl oli oikeassa, mutta hän ei ottanut huomioon, että koko ilmiömaailma nojaa transsendensiin: olioiden sinänsä maailman Kant ajattelee ilmiömaailman intelligibliksi syyksi[58], se myös vaikutta meidän mielikuviimme ja ärsyttää aistejamme.[59]

Kant kritiikissään, josta edellä nousi esiin muutamia näkökohtia, Ritschl palaa uudestaan tapaan, millä Kant hänen mielestään sovelsi siveyslain kriittisiä perusteita dogmaattisesti. Tämä esti Kantia pääsemästä siveyslain konkreettiseen soveltamiseen ihmisen elämässä. Ritschl toivoi tässä asiassa Kantilta askelta

---

[56] Kritik der reinen Vernunft esim. Zweites Hauptstück Der Kanon der reinen Vernunft. P. Wrzecionko valittaa, ettei Ritschl tuntenut Kantin kokonaisnäkemystä, kun hän kirjoittaa: "In diesem Gewicht hat er (Kant) den letzten Grund erhellt, der alle, für sich betrachtet.. wie Naturordnung und theoretische Vernunft, sittliche Ordnung und praktische Vernunft, Glaube an Gott.. in verschiedenen Aspekten wiedergebenden Funktion der Vernunft zu einer Einheit zusammenschliesst." P. Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln etc., s. 197.

[57] RuV III$_3$, s. 19.

[58] Kant, Kritik der reinen Vernunft B, s. 565.

[59] Kant, Kritik der reinen Vernunft A, s. 358.

mundus intelligiblestä mundus sensibileen.[60] Tätähän Kant ei voinut tehdä. Hänen näköpiirissään oli ihminen mundus intelligiblen jäsenenä, jolloin hänen tahtonsa on vapaa ja hän kykenee toteuttamaan kategorisen imperatiivin. Ritschl ei ottanut huomioon, että tahdonvapaus on synteettinen eikä analyyttinen arvostelma Kantin ajattelussa.

Toiseen kysymykseen vastausta etsittäessä on tunkeuduttava Ritschlin teologian intentioihin. Hän käyttää Kantilta saamaansa aineistoa vahvistamaan ja selventämään teologiansa painopistesuuntia. Mutta filosofiset pohdinnat eivät ole Ritschlin teologisen refleksien sydänaluetta, pikemminkin niillä on laitavarustusta tukeva merkitys. Erityisesti Ritschliä miellytti Kantin ajattelussa tämän kielteinen asenne metafyysistä Jumala-tietoutta kohtaan. Kantin etiikkaan ja tahdonvapauteen luontoa hallitsevasta kausaliteetista Ritschl eri yhteyksissä palaa.

Ritschlin teologisen antropologian polttava kysymys on luonnon ja hengen vastakohta. Tämän asetelman ratkaisussa punnitaan Ritschlin mielestä ihmisen arvo.[61]

Ihmisen arvoa tukevia ajatuksiä uskoo Ritschl löytäneensä Kantin ajattelusta. Olihan Kant jo viitannut siihen, että luonnon kausaliteetilla ja intelligibelillä tahdonvapaudella on yhteinen perusta.[62] Rakentaessaan Jumalan valtakunta-teologiaansa Ritschl pitää Kantin Reich der Zwecke -ajatusta taustalla häämöttävänä esikuvana. Kantin rinnalle Ritschl ajattelun hedelmöittäjänä nousee Schleiermacher, jonka ajatteluun palaamme siltä osin kuin Ritschl käyttää sitä teologiansa rakennusmateriaalina. Tässä yhteydessä on tuotava esille Ritschlin tarve täydentää ja korjata Kantilta saamaansa materiaalia Schleiermacherin avulla.

1.2.Ritschl ja Schleiermacher

Ritschlin teologian keskeisiä ajatuksia on etsitty milloin Hegelin milloin taas Kantin ja Schleiermacherin henkisestä perinnöstä. Vaikka tämän tutkimuksen tehtävänä ei olekaan Ritschlin ajatusten vertaaminen joihinkin muihin teologioihin eikä myöskään geneettinen juurien etsintä, ei voida kuitenkaan välttää Ritschlin teologisen ajattelun peilaamista niihin vaikuttajiin, joihin hän omaa työtään vertaa ja, joiden ajatuksiin hän esittää omat korrektiivinsa.

---

[60] RuV I$_3$, s. 441, 443, 453, 459 ja RuV III$_3$, s. 484

[61] Esim. RuV III$_3$, s. 472-473.

[62]Kant, Kritik der reinen Vernunft, s. 571-580.

Tällaisista vaikuttajista on mainittava Schleiermacher. Hän oli vieraillut Ritschlin vanhempien kodissa, Albrechtin ollessa 10-vuotias.[63] Schleiermacherin tärkeää merkitystä kuvaa myös se, että Ritschl kirjoitti yhtenäisen esityksen Schleiermacherin teologiasta painottaen sen ansiota ja kritikoiden ja korrigoiden sen puutteita.[64] Laajan monografiansa Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ensimmäisessä 653 sivua käsittävässä osassa Ritschl omistaa Schleiermacherin teologian esittelylle yhtäjaksoisesti 57 sivua ja runsaasti hajaviitteitä tämän lisäksi, vaikka tässä teoksessa on kysymyksessä koko dogmihistorian pitkittäisleikkaus. Miltei jokainen Ritschl-tutkija pyrkii etsimään yhtymäkohtia Schleiermacherin ja Ritschlin välillä.[65] Melko perusteellisen vertailun Schleiermacherin ja Ritschlin välillä on Georg Wobbermin suorittanut teoksessaan Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe, Tübingen 1927. Wobberminin analyysin perusteella molemmat sekä Ritschl että Schleiermacher tahtovat elvyttää protestanttisen uskonperinnön,[66] sekä voittaa teologiaa hallinneen rationalismin ja ortodoksian ja ohjata sen uusille urille.[67]

Ritschl näkee Schleiermacherin ansioiksi sen, että tämä näki Jumalasuhteen erottamattomasti liittyneenä ihmisen asemaan maailmassa.[68] Ritschl arvostelee terävästi Schleiermacherin teologiaan liittyvää panteismia ja sentimentaalisuutta.[69] Erityisen kritiikin kohteena on Schleiermacherin käsitys maailmankaikkeudesta uskonnon varsinaisena kohteena.[70] Jos maailmankaikkeutta pidetään uskonnon kohteena, Schleiermacherin tavoin, silloin katoaa ihmisen persoonallinen arvostus, mikä juuri on kristinuskon syvin sanoma. Jos kosmoksesta tulee pääkäsite ennen ihmistä, niin silloin liikutaan vielä pakanuu-

---

[63] O. Ritschl, Leben I, s. 11; s. 246.

[64] A. Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands 1874.

[65] Garvie, Hök, Kattenbusch, Mackintosh, Orr, Pleiderer, Schäfer, Wobbermin.

[66] G. Wobbermin, Schleiermacher etc., s. 8.

[67] G. Wobbermin, Schleiermacher etc., s. 3.

[68] Ritschl, Scleiermacher etc., s. 34. "Mag nun Schleiermacher auf diesem Punkte noch so viele Versäumnisse und Fehler begangen haben, welche Verbesserungen und Ergänzungen erheischen, so bewährt seine Darstellung in den Reden den Gewinn der grossen Wahrheit, dass in der religiösen Function die Bezieungen auf Gott und auf das in irgend einem Umfang und in irgend einer Projection gedachte Weltall unzertrennlich von einander sind".

[69] RuV III$_3$, s. 511-513. Ks. myös Ritschl, Schleiermachers Reden etc. passim.

[70] Ritschl, Schleiermachers Reden etc., s. 42. Schleiermacherin heikkous on juuri Jumalakäsitteessä (der Gedanke der Indifferung in seinem Begriff von Gott…). RuV III$_3$, s. 98.

den asteella.[71] Kristinuskossa taas Ritschlin tulkinnan mukaan koetaan Jumalan palvelukseen asetettu elämä kallisarvoisemmaksi kuin koko maailma. Kristinuskoon sisältyy ajatus yhteydestä, mikä vallitsee Jumalan ja hänen luomansa maailman välillä.[72] Schleiermacher piti Ritschlin kritiikin mukaan henkistä elämää (das geistige Leben) maailman alistettuna osana (ein untergeordnetes Teil des Kosmos), jonkinlaisena luonnon haarautumana, kun taas kristinuskossa on koko maailma alistettu Välittäjälle Jeesukselle Kristukselle.[73]

Erityisesti Ritschl arvostelee Schleiermacheria siitä, että tämä samaistaa taideaistin ja uskonnon (Also in dieser Rücksicht ist die Religion eine Abart des Kunstsinnes). Molemmilla sekä uskonnolla että taiteella on perustana sama henkinen funktio, nimittäin tunne, mikä on vastakohta reflektoivalle tietämiselle ja tahtomiselle.[74]

Schleiermacherin käsitys synnistä liittyy läheisesti hänen ihmiskäsitykseensä, mikä korosti ihmisen emotionaalista puolta. Synti on hänen mielestään ennen kaikkea heikkous eikä aktiivinen vastarinta-asenne Jumalaa kohtaan,[75] ja sellaisena häiriötilana luonnon kehityskulussa.[76] Synnintila on ihmisen sisäinen, jalomman Jumalaa tuntevan osan ja aistimaailmaan suuntautuvan osan konflikti,

---

[71] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 42-43. Persoonallisen elämän arvostamisessa on syvä ero Schleiermacherin ja Ritschlin välillä. Jälkimmäinen asettaa ihmisen persoonallisen henkisen omalaatuisuuden kristinuskon yläkäsitteeksi, mistä kaikki muu voidaan johtaa (der Werth der persöhnlichen geistigen Eigenthümlichkeit).

[72] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 43. "Im Christenthum erfährt man es, dass das Leben indem man desselbe in den Dienst Gottes stellt, mehr Werth ist als die ganze Welt, in derjeniger Unterscheidung, zwischen Gott und der Welt, durch welche das Christenthum die Einheit der Welt in Gott modificiert, ist es gegründet, dass man auf sein natürlichen Leben in der Welt verzichten kann, um es das geistige Leben in Gott zu erhalten".

[73] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 44-45.

[74] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 28. Ks. myös Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 26. "Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls".

[75] Schleiermacher, Der christliche Glaube II, s. 20. Schleiermacher hylkää opin perisynnistä, lankeemuksesta ja ensimmäisten ihmisten täydellisyydestä. Ks. E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Leuten V, s. 310-311.

[76] Schleiermacher, Der christliche Glaube II, s. 24.

sellaisena se on dualismia ihmisessä itsessään.[77] Synnin universaalisuus oli Schleiermacherille tosiasia, jonka kokemus vahvistaa.[78] Ritschl näkee Schleiermacherin syntiopissa säilyneenä jossain muodossa käsityksen perisynnistä,[79] vaikka Schleiemacher torjuu perisyynin rangaistusluonteen.[80]

Syntiä ei Schleiermacher nähnyt vain yksilöiden elämässä, vaan myös yhteisössä, ja sellaisena synti on aina myös yhteisöllinen (gemeinschaftliches).[81]

Kysymystä ensimmäisten ihmisten ns. alkutilasta pitää Schleiermacher merkitykseltään vähäisenä.[82] Siten Schleiermacher on etääntynyt kauas ortodoksian antropologiasta, jonka perustana on oppi ihmisen alkutilasta, eikä hän löydä juuri sanottavaa käyttöä ortodoksian oppitermeille "*iustitia originalis*" 'ja "*Imago Dei*".[83] Alkutila on vain "symbolinen kuva", jonka todellinen merkitys ilmenee

---

[77] Schleiermacher, Der christliche Glaube II, s. 17. "Im Bewusstsein der Sünde liegt das Bewusstsein eines Gegensatzes zwischen dem Fleisch oder demjenigen in uns was Lust und Unlust hervorbringt und dem Geist oder demjenigen in uns was Gottesbewusstsein hervorbringt". Tässä Schleiermacherin syntiopissa on heijausta Platonin ajatuksesta sielun ja ruumiin eriarvoisuudesta. Hj. Lindroth on osoittanut Schleiermacherin vastustavan eettistä dualismia. Niinpä käsitteet "Pflicht" ja "Neigung" eivät ole periaatteellisisa vastakohtia, vaan ne liittyvät yhteen siveellisen elämän orgaanisessa kasvussa. Hj. Lindroth, Schleiermachers religionsbegrepp 1926, s. 166-170. Tämä viittaa siihen, että Schleiermacherin korostus antropologiassa on toisaalla kuin ihmisen riittämättömyydessä ja syntisyydessä. Siksi ei pitäisi Schleiermacherin mielestä liikaa tähdentää Jumalan ja ihmisen välistä kuilua. Schleiermacher, Reden etc., s. 120.

[78] Schleiermacher, Der christliche Glaube II, s. 69. "Wir sind uns der Sünde bewusst, theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unseres eigenen Daseins habent".

[79] RuV I_3, s. 501.

[80] RuV I_3, s. 505.

[81] Schleiermacher, Der christliche Glaube II, s. 71. Ritschl arvostelee Schleiermacherin syntioppia siitä, ettei tämä sitä riittävästi perustele eikä pidä syntiä vakavana lain rikkomuksena, koska laki on toisarvoinen hengen ja Jumala-tietoisuuden rinnalla. RuV I, s. 499. Ritschl ei voi hyväksyä Schleiermacherin käsitystä synnistä, joka mekaanisesti kuin lunnonvoima ahdistaa ihmistä. Ihmisen oma vastuu ja vapaus jää vaille huomiota. RuV I_3, s. 499-501.

[82] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 336. "Die Vorstellung von einem ursprlinglichen Zustande des ersten Menschen kann zu der einem Lehrbegriff nothwendigen Bestimmtheit nicht erhoben werden".

[83] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 343-345.

sen suhteesta vastakohtaansa.[84] Schleiermacher siirtää kysymyksen ihmisen alkutilasta tämän persoonallista olemusta koskevaksi opiksi, jossa ihmisen ajallisen alkuperän ongelma on toisarvoinen.

Ihmisen täydellisyyteen kuuluu Schleiermacherin mielestä ruumiin ja sielun, järjen ja luonnon yhteenkuuluvuus, samoin siihen kuuluu yksilön lajisidonnaisuus (yhteisöllisyys). Yksilötasolla täydellisyys ilmenee alemman ja korkeamman itsetajunnan harmonisena kokonaisuutena.[85] Tällaista inhimillistä täydellisyyttä ei voi löytää ns. ensimmäisten ihmisten tilasta, vaan se tavataan Kristuksessa.[86]

Ihmisen sisäinen pyrkimys on päästä täydellisyyteen, mikä Schleiermacherilla merkitsee lähinnä jumalatietoisuutta. Tästä hän kirjoittaa, että ihmisen jumalatietoisuuden tavoittelemiseen sisältyy pyrkimyksenä tietoisuus kyvystä päästä inhimillisen elimistön välityksellä sellaisiin tietoisuuden tiloihin, joissa jumalatietoisuus voi toteutua, ja siitä erottamaton pyrkimys ilmaista jumalatietoisuutta, sisällyttää itseensä lajitietoisuuden yhteyden persoonalliseen itsetietoisuuteen, ja siten nämä molemmat yhdessä muodostavat ihmisen alkuperäisen täydellisyyden.[87] Kristus, jossa alkuperäinen täydellisyys näkyy himmentämättömässä kirkkaudessa, tekee ihmisen osalliseksi lunastusteossaan jumalatietoisuutensa autuudesta.[88] Kristuksen yhteyteen ottaminen merkitsee samaa kuin hänen täydellisen autuutensa nauttimista.[89] Kristuksen lunastava toiminta välittää ihmisil-

---

[84] Näissä ajatuksissa Schleiermacher edustaa 1700-luvulla alkanutta klassillisen teologisen antropologian murenemisilmiötä. Ks. esim. K. Toiviainen, August Tholuckin teologinen antropologia 1968, s. 60.

[85] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 331-334.

[86] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 350. Alanen kirjoittaa Schleiermacherin täydellisyysjatuksesta, että se on jokaisessa yksilössä toteutumisen mahdollisuutena oleva, koko ihmissuvulle ominainen oikean elämän tilan, valventuneen jumalatietoisuuden, hurskauden ihenne. Täydellisesti on tämä ihanne toteutunut Kristuksessa. Hän on se inhimillinen ilmiö, jossa voidaan nähdä alkuperäinen täydellisyys kehittyneenä täyteen mittaansa, Y. Alanen, Tutkimuksia sovitusopin alalta, s. 96.

[87] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 369.

[88] Schleiermacher, Der christliche Glaube II, s. 259. "Die versöhnende Thätigkeit Christi besteht in der Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Seligkeit". Hirschin mielestä Kristuksen ja muiden ihmisten välinen ero näkyy Schleiermacherin teologiassa siinä, että Kristuksen jumalatietoisuus on monin verroin täydellisempää kuin kenenkään muun ihmisen. E. Hirsch, Geschichte etc. V, s. 338.

[89] Schleiermacher, Der christliche Glaube II, s. 261. "…so ist auch die Aufnahme in das Leben Christi und der Mittgenuss seiner vollkommen Seligkeit eines und das selbe."

le hänen synnittömyytensä ja autuutensa.[90] Täten Kristus on välttämätön ihmisen täydellisyyden kehittymiselle, kun hän saattaa ihmisen samanlaiseen ylevään jumalatietoisuuteen kuin hänellä itsellään oli. Ritschl arvostelee Schleiermacherin sovitusoppia yksipuoliseksi sen tähden, että siinä sovitus merkitsee pelastusta pahasta (Übel). Tämä "paha" tarkoittaa elämän esteitä (Lebenshemmungen), jotka syntyvät ihmisen ja maailman välisestä suhteesta siksi, että synti on ottanut ihmisen alkuperäisen täydellisyyden paikan.[91] Oikea on taas Schleiermacherin havainto, kun hän näkee lunastuksen lähteen Jeesuksessa, Lunastajan persoonassa,[92] jonka lunastava vaikutus välittyy historiassa seurakunnan kautta.[93]

Ominaista Schleiermacherin teologialle on, että siinä yhteisön (kirkon) merkitys on välttämätön hurskaan itsetietoisuuden kehitykselle.[94] Kirkon välittäjän tehtävään (Vermittelung) Kristuksen täydellisyyden ja autuuden saavuttamiseksi sitoutuu Pyhä Henki kirkon yhteishenkenä (Gemeingeist).[95] Tästä kristillisestä yhteiselämästä (Gesammtleben) versoo sitten yksityisen ihmisen uusi elämä ja itsetoiminta, jossa Kristuksen lunastava voima koetaan.[96] Vaikka Schleiermacher on Ritschlin mielestä ansiokkaasti painottanut uskonnon yhteisöllisyyttä, kuitenkin ilmenee selvää epäjohdonmukaisuutta tämän ajatuksen läpiviemisessä sovitus- ja lunastusopin kohdalla. Tästä Ritschl mainitsee esimerkkeinä, miten Schleiermacher monin paikoin kohdistaa sovituksen ja lunastuksen yksilöihin, joissa sovitus ja lunastus ilmenevät individuaalisen itsetietoisuuden toiminnoissa, vaikka Ritschlin käsityksen mukaan lunastus ja sovitus tarkoittavat ensisijaisesti uskonnollista yhteisöä kokonaisuutena.[97]

Tämä esitetty kritiikki ei himmennä Ritschlin antamaa tunnustusta Schleiermacherin korostamalle yhteisöajatukselle, mikä näkyy siinä, ettei Schleiermacherin mielestä henkistä, hengellistä eikä uskonnollista elämää voi löytyä yhtei-

---

[90] Schleiermacher, Der christliche Glaube II, s. 252. "Die erlösende Thätigkeit Christi besteht in der Mittheilung seiner Unsündigkeit und Vollkommenheit."

[91] RuV I_3, s. 507. Schleiermacher ymmärsi sovituksen toisin kuin Paavali, jolle se merkitsi tahdon suunnan muutosta Jumalaan, kun taas Schleiermacherille sovitus oli ihmisen sovittamista pahan kanssa hänen suhteessaan maailmaan (die Aussöhnung des Menschen mit den übeln seiner Stellung zur Welt) RuV I3, s. 515.

[92] RuV I_3, s. 505.

[93] RuV I_3, s. 511.

[94] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 56. "Das fromme Selbsbewusstsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur, in seiner Entwicklung nothwendig. Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmässig fliessende, andererseits bestimmt begrenzte d.h. Kirche."

[95] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 116.

[96] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 113 ja 122.

[97] RuV I_3, s. 531. Ks. Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 106.

sön ulkopuolelta ja, että yksilö saavuttaa varsinaisen kehityksen huipun vuorovaikutuksessa yhteisöön.[98] Samoin Ritschl löytää Schleiermacherilta uskonpuhdistajan ajatuksen lunastuksen, Lunastajan ja lunastetun seurakunnan erottamattomasta yhteydestä. Tämän Melanchthonin ajoista lähtien kadonneena olleen ajatuksen palauttajana Schleiermacher saa Ritschliltä erityisen tunnustuksen.[99]

Schleiermacher tähdentää kirjoituksessaan uskonnollisen elämän läheistä liittymistä Jumalan valtakuntaan; Jumalan valtakunta on maapohja, jolta kristillinen elämä voi versoa ja kasvaa. Jumala-tietoisuus ja uskonnollinen elämä edellyttävät kehittyäkseen Jumalan valtakunta ajatusta.[100] Schleiermacherin teologiaa leimaa yhteisöllinen piirre, mikä ilmenee myös siinä, että hän pitää syntiä yhteisöllisenä asiana, eikä vain persoonallisen itsetietoisuuden ilmauksena. Koko ihmissuku on tällöin syyllinen. Tämä käsitys koko ihmiskunnan syyllisyydestä on edellytyksenä yleiselle lunastuksen tarpeelle.[101]

Korkeimpana hyvänä (Das höchste Gut) Schleiermacher pitää siveellisten päämääräkäsitteiden kokonaisuutta (Die Gesamtheit der sittlichen Zweckbegriffe). Tällöin etiikka ei voi rajoittua oppiin velvollisuudesta (Pflicht) ja hyveestä

---

[98] RuV I_3, s. 487-488. "Nämlich Schleiermacher hat die viel allgemeine Wahrheit festgestellt, dass das geistige, religiöse, sittliche Leben, dessen individuelle Form er zugleich m.n.: der genausten Beobachtung festgestellt hat, überhaupt nicht ausser der entsprechneden Gemeinschaft gedacht werden kann, und dass in der Wechselwirkung mit ihr das Individum seine eigenthümliche Entwicklung findet".

[99] RuV I_3, s. 496. 175.

[100] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 9. "Das im Christenthum so bedeutendes Alles unter sich umfassende Bild eines Reiches Gottes ist nur der allgemeine Ausdruck davon, dass im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur insofem fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen sind". E. Hirsch kirjoittaa siitä, miten Schleiermacher ajattelee ihmiskuntaa kokonaisuutena Jumalan lunastavan toiminnan kohteena. "Das dem Erlösungsglauben gegenwärtige Ewige und Göttliche, das alle menschliche Wirklichkeit mit Geistesgewalt zum Predigten Schleiermachers der tragende Grund des Glaubens an die Einheit des Menschenschlechtes. Hirsch, Schleiermachers etc., s. 38 ja Geschichte etc. V, s. 328. Seifert taas näkee Schleiermacherin Jumalan valtakuntaaatteessa esimerkin siitä, että tämä ajattelee eskatologian immanenttisena, teleologisena ja historiallisena tapahtumisena. Seifert, Die Theologie etc., s. 151.

[101] Schleiermacher, Der christliche Glaube I, s. 71. "Wenn das Bewusstsein der Sünde kein Gemeingefühl wäre, sondern ein persönliches in jedem Eingehen, so wäre damit nicht notwendig ein Bewusstsein allgemeiner Erlösungbedürftigkeit zu verbinden." Tosin Ritschl arvostelee Schleiermacherin syntioppia siitä, ettei tämä perustele sitä vertaamalla Jumalan valtakuntaan korkeimpana hyvänä, jonka vastakohta on synnin syvin olemus Ritschlin tulkinnan mukaan.

(Tugend), vaan niihin on yhdistettävä tarkoituskäsite (Zweckbegriff) ja tätä kuvaa termi korkein hyvä (das höchste Gut).[102]

Näin Ritschlin mielestä Schleiermacher ylitti antiikin käsityksen korkeimmasta hyvästä, mikä siellä tarkoitti sisäisyyttä, hyvettä, onnellisuutta ja privaattihyvää (Privatgut). Samoin hän osoitti yhteisöllisyyden välttämättomyyden henkisille toiminnoille lähtien siitä tietoteoreettisesta edellytyksestä, että etiikka ei ole pelkäs tää hyveen ja velvollisuuden sisäinen alue, vaan sen on myös käsitettävä vuorovaikutussuhteena hyveiden ja velvollisuuksien kokonaisuuden ja siitä nousevien seurausten välillä.[103] Ihmissuku siveellisesti organisoituna kokonaisuutena on siten ajateltava kaikki hyvät (alle Güter) käsittävänä siveellisenä hyvänä.[104]

Sijoittaessaan Schleiermacherin ajatuksia tuon ajan teologisiin aatevirtauksiin Ritschl viittaa erityisesti pietismin ja Herrnhutin veljesseurakuntaan. Pietismin Ritschl näkee analogisena Schleiermacherin ajatusten kanssa. Myös Herrnhutin veljesseurakunnan tunteen korostaminen ja uskonnon yksilöllisyyden painottaminen saavat huomattavan sijan Schleiermacherin teologiassa.[105] Erityisesti "pyhän alakuloisuuden tunne" (die heilige Wehmuth) on Ritschlin mielestä yhteinen piirre Schleiermacherilla ja pietismissä, joka on omaksunut Schleiermacherin ohjelman omakseen,[106] tosin Schleiermacherin esittämä kristillisyys on lempeämpää kuin pietismin.[107] Ritschl katsoo, että Saksassa pietismi on saanut vahvimman kannatuksen sivistyneistön keskuudessa, minkä piirissä myös Schleiermacherin ajatukset saivat myönteistä vastakaikua.[108]

---

[102] RuV I_3, s. 490.

[103] RuV I_3, s. 491.

[104] RuV I_3, s. 492.

[105] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 69. "Dieser Pietismus nämlich steht zunächst ein einer Analogie zu Schleiermacher selbst. Einmal wurzelt der Eine wiederder Andere in der Brüdergemeinde, und jener Richtung kommt ebenso wie Schleiermacher auf Gefühlsreligion an". Schleiermacherhan oli nuoruudessaan veljesseurakunnan kasvatettavana. Vaikka hän myöhemmin etääntyikin veljesseurakunnasta, eivät hänen täältä saamansa vaikutteet kadottaneet myöhemminkään merkitystään.

[106] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 72-73. "Wenn ferner nach Schleiermacher der herrschende Ton aller christlichen Gefühle die heilige Wehmut ist, so lässt sich diese Behauptung nur an der Empfindungsweise der Pietisten und an den in ihren Kreise auftretenden mannigfachen Schattierungen derselben bewähren."

[107] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 73.

[108] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 74.

Arvostellessaan Schleiermacheria Ritschl pietismin arvostelijana ei voi olla kiinnittämättä huomiota Schleiermacherin pietismille antamiin virikkeisiin, joiden hän katsoo edistäneen kirkon hajannusta.[109]

Erityisesti Ritschl tiedostaa panteismin varaan Schleiermacherin tuotannossa, missä kuvakieltä käyttäen yksityinen ihminen on hukkumaisillaan äärettömään universumiin. Tämä panteismi himmentää Schleiermacherin Jumala-kuvaa ja tekee Jumalan ja maailman välisen suhteen epäselväksi.[110] Tämä vähentää ihmisarvoa, jonka puolustajan Ritschlin mielestä juuri kristinuskon tulisi olla. Ihminen, joka erityisen kutsumuksen avulla jäsentyy siveelliseen ihmiskuntaan ja tässä yhteydessä toimimalla voittaa ihmiselle ominaisen kokonaisuuden arvon, vastaa kristillistä maailmankatsomusta.

Käsitys ihmisarvosta edellyttää Jumalan toimintaa Jeesuksessa, joka suoritettuaan uskollisesti kutsumuksensa kohottaa ihmiset "yliluonnollisen" (übernatürlicher) siveellisen Jumalan valtakunnan yhteyteen. Tämä Jumalan valtakunta on samalla koko ihmiskunnan yhteinen päämäärä, joka on myös maailman ja Jumalan oma päämäärä (Selbstzweck). Näin ajatellen panteismin uhkaava vaara välttyy. Schleiermacher ei onnistunut Ritschlin mielestä antamaan tässä suhteessa teologialleen riittävän selvää ja yhtenäistä sisältöä.[111]

Kahta ryhmää panteisteja ja pietistioikeaoppisia (pietistischrechtgläubig), joilla molemmilla on yhteyksiä Schleiermacheriin, Ritschl nimittää hauskasti kahdeksi tuhlaajapojaksi, jotka eivät kaipaa takaisin isän kotiin.[112] Schleiermacherin seuraajista Ritschl sanoo, etteivät he ole paljoakaan julkisuudessa toimineet eivätkä varsinaista koulukuntaa muodostaneet. Kirkkopolitiikan alueella Schleiermacherin kannattajat tosin ovat olleet aktiivisia. Kirkkopolitiikassahan Schleiermacher esittää käsityksen mahdollisimman vapaasta kirkosta valtioon näh-

---

[109] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 90. Ritschlin mielestä vieläpä D. Straussin ajattelu on saanut kimmokkeita Schleiermacherin teologiasta. Straussin kuvaus "maailmankoneesta", jonka "rattaina" ihmiset toimivat heijastelee Schleiermacherin ajattelua. Ritschl, Schleiermachers etc., s. 92 ja RuV I_3, s. 540. Ritschl toteaa, ei suinkaan ainoana, miten lähellä idealistinen ja materialistinen monismi ovat toisiaan.

[110] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 92-93, RuV I_3, s. 499.

[111] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 93. "Denn die Schätzung des einzelnen Menschen als einer Grösser, welche ihre individuelle Willenskraft durch die Übung des besondem Berufes dem Ganzen der sittlichen Menschheit eingegliedert und durch das so bedingte Handeln einen eigenthümlichen Charakter gowonnen hat, entspricht nur der christlichen Weltanschauung und religiösen Selbstbeurteilung. Denn dieses Princip des praktischen Lebens entspringt aus der Grundanschauung, dass der Gottes und Menschensohn, welcher durch die treue Ausführung seines Berufes die Menschen zu der übernatürlichen sittlichen Gemeinschaft des Gottesreiches erhebt, in diesem Ziele der Menschheit auch den von Gott aus beabsichtigten Zweck der Welt und darin den offenbaren Selbstzweck Gottes zur Ausführung bringt."

[112] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 94.

den, koska hänen mielestään kirkon ja valtion liian läheinen vuorovaikutus typistää ja tukahduttaa uskonnollista elämää. Tätä Schleiermacherin kantaa Ritschl pitää ideaalisena, koska se ei perustu historiallisen tilanteen oikeaan arviointiin.[113]

Vaikka Ritschl arvosteli Schleiermacherin teologian monia heikkouksia, ja esitti niihin oman korrektiivinsa, päättyy hän kokonaisuudessaan myönteiseen lausuntoon kirjoittaessaan, että tämä on käsittänyt kristinuskon oikein keskittäessään kaikki dogmatiikan ja etiikan tärkeimmät säikeet Jeesuksen suorittamaan lunastukseen. Tämä tarkoittaa sitä, että uskonnollinen elämä liikkuu Jumalan valtakunnan eetillisen tehtävän ja lunastukseen perustuvan pelastusvarmuuden välissä vuoro vaikutuksessa. Tällöin sekä yksilöllinen autuus että eetillisen elämän normitus perustuvat Jeesukseen Jumalan valtakunnan päänä.[114]

Schleiermacherista on sanottu, että hän on aloittanut uuden aikakauden teologiassa. Ritschl ei voi pitää Schleiermacheria uuden aikakauden luojana (Epoche machende), mutta tämä ei estä Ritschliä antamasta Schleiermacherille esikuvan nimitystä.[115] Ritschl katsoo Schleiermacheria voitavan pitää teologian johtohahmona vain sillä edellytyksellä, että Kantille annetaan sama merkitys.[116]

Ritschl ei teoksissaan viittaa Schleiermacherin esittämiin ajatuksiin vain satunnaisesti rakentaessaan oman systeeminsä ja etsiessään niitä tukipilareita, jotka parhaiden hänen rakennukseensa sopivat ja joita hän ei löytänyt Kantilta. Ritschlin komplilaattori-luonne näyttäytyy siinä, että hän täydentää Kantilta saamaansa aineistoa Schleiermacherin ajatuksilla, mutta myös oikaisee toisen ajatuksia toisella. Tämän tutkimuksen näkökulmasta nousee kaksi Schleiermacheriin kohdistuvaa kysymystä; mitä Ritschl etsi Schleiermacherilta omaa teologiaansa varten? ja toinen; mitä hyödynnettävää hän löysi?

Kantin kohdalla Ritschl etsi tietä aprioristisesta konkreettiseen ihmiseen, etiikkaan, yhteisöön ja kirkkoon. Tätä tietä hän ei löytänyt Kantilta. Schleiermacherilta hän löysi uskonnollisen yhteisön, jossa Jumala, Kristuksen lunastustyö sekä ihminen kohtaavat toisensa. Tämä oli Ritschlin merkittävin löytö Sch-

---

[113] Ritschl, Schleiermachers etc., s. 95.

[114] RuV I_3, s. 503. "Schleiermacher hat gewiss das Christenthum historisch richtig definiert, dass es die der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise ist, in welcher Alles bezogen wird auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung. Das heisst, dass das Leben in dieser Religion sich in der Wechselbeziehung zwischen der ethischen Aufgabe des Reiches Gottes und der religiösen Gewisstheit der Erlösung bewegt... und dass die ethische Bedingtheit des gemeinschaftlichen Strebens und Glaubens gerade die Entwicklung der christlichen Gemeinschaft genährleistet.

[115] RuV I_3, s. 486.

[116] RuV I_3, s. 489. "Man kann also Schleiermacher als den Führer der Theologie unseres Jahrhunderts nur so anerkennen, dass man zugleich Kant dieselbe Stellung zulässt...Allein wer jetzt auf Schleiermacher sich beruft, darf daneben Kant nicht vergessen."

leiermacherin teologiasta.[117] Schleiermacherin teologiassa aprioristinen oli astunut alas ihmisten maailmaan tullut "lihaksi ja vereksi" kristillisen seurakunnan elämässä.

Tosin on huomautettava, että Schleiermacherin teologian tietoteoreettinen struktuuri seurailee pitkälti Kantin jälkiä. Teologian alue jakautuu kahtia filosofiseen ja historialliseen teologiaan. Näiden väliseen erittelyyn ei tämä tutkimus anna aihetta. Mainittakoon vain Schleiermacherin teologista metodi-oppia tutkineet Georg Wehrung ja William Johnson, jotka ovat sitä mieltä, että filosofinen, järjestä nouseva Kantia seuraten kulkee historiallisen edellä.[118]

Ritschl mainitsee toisena tärkeänä Schleiermacherilta löytämänä asiana, miten uskonnolliset totuudet tulevat koettuina eläviksi persoonallisen, subjektiivisen elämän piirissä (Im Bewusstein). Tätä periaatetta Ritschl soveltaa omaan teologiseen menetelmäänsä.[119] Matkalta Kantin ja Schleiermacherin ajatteluun on kertynyt rakennuspuita, joiden sijoittamista Ritschlin teologiseen antropologiaan saadaan seuraavien lukujen aikana silloin tällöin seurata.

---

[117] RuV I_3, s. 511-512, RuV III_3, s. 9, TuM, s. 51.

[118] Georg Wehrung, Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers Göttingen 1911, s. 4-8. William Johnson, Religion: A Study of Theolological Method in Schleiermacher and Nygren, Leiden 1964. Filosofisen teologian merkityksen korostuneisuus näkyy Schleiermacherilla myös si että hän johtaa "kaikkien hyvyyksien" kokonaisuutta korkeimman hyvän järjestä. Schleiermachers sämmtliche Werke III, s. 654-660.

[119] TuM, s. 51.

2.Ritschlin teologian tietoteoreettiset edellytykset

2.1.Tietoteoria ja uskonnolliset käsitteet

Ritschlin teologiassa tietoteoria on kiistanalaista aluetta. Siitä on paljon kirjoitettu ja sitä on usein tulkittu väärin. Sille on annettu johtava osuus koko hänen teologiassaan tai sitä on pidetty jonkinlaisena viitekehyksenä, joka teologiassakin on välttämätön. Ritschlin omaan tuotantoon vetoaminen on varmaan paras ohje kysyttäessä tietoteorian merkitystä. Tällöin on ensiksi mainittava hänen kirjansa Theologie und Metaphysik, missä hän hahmottaa tietoteoriansa perusteet ja vertaa niitä teologiassa käytettyihin teoriamalleihin.[1]

Tämä teos jo osoittaa tietoteorian saaman painotuksen Ritschlin teologiassa. Tähän on lisättävä hänen monografiansa RuV, minkä kaikkien osien johdannot käsittelevät teologian prinsiippiopin kysymyksiä. Perustellusti voidaan sanoa, ettei Ritschlin teologiaa voida tulkita eikä ymmärtää selvittämättä koko systeemiä kannattavia tietoteoreettisia edellytyksiä. Tietoteoriansa merkitykseen Ritschl viittaa valittaessaan, etteivät monet hänen vastustajansa pidä häntä kris-

---

[1] TuM_2, s. 47. Tietoteoria on merkitykseltään lähellä nykyisessä teologisessa keskustelussa käytettyä ajattelumuotoa (Denkform), josta Herbert Mühlen esittää seuraavan määritelmän: "Wir werden im Folgenden unter einer theologischen Denkform das potentielle, inhaltlich noch nicht gefüllte Vorverständnis alls diesen, was Inhalt einer theologischen Aussage sein kann…Das Vorverständnis ist selbst kein Inhalt, kein Was, sondern die in sich selbst inhaltleere Ermöglichung jeder inhaltlichen Erkenntnis. Das Vorständnis hat in diesem Sinne einen "formalen" Charakter, es ist die formgebende "Form" aller inhaltlichen Erkenntnis. H. Mühlen, Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differung, 1965, s. 16-19. Ks. J. Metz, Christliche Anthropozentrik, 1962, s. 30-39 ja E. Huovinen, Idea Christi, 1978, s. 12-13. Teologisen tuotantonsa myöhäisvaiheessa Ritschl ryhtyi selventämään omaa ajatteluaan kantavaa tietoteoriaa. Torjuessaan teologiaansa vastaan suunnattuja nuolia hän keskittyi intensiivisen pietismin historian kirjoittamisen ja laati tieteellistä metodiaan selkeyttävän kirjasen Theologie und Metaphysik. Ritschl kirjoitti tuon kirjan melko pian, joten se ei ollut niin perusteellinen kuin hän olisi toivonut. Sille hän suunnitteli jatkoa, mitä ei enää tosin ilmestynyt. Ks. myös O. Ritschl, Leben II, s. 391-392. Ritschlin teologinen prinsiippioppi oli hahmottunut hänen suurten töittensä yhteydessä (esim. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I-II), joten Theologie und Metaphysik sisältää vain koosteen hänen ajattelumuodostaan. Erityisesti muokatessaan RuV:n kolmatta painosta Ritschl kiinnittää huomiota tietoteoriaan. Ks. myös O. Ritschl, Leben II, s. 410-412.

tittynäkään, koska hän käyttää teologiassaan toisenlaista tietoteoriaa kun hänen vastustajansa.[2]

Teologian ja metafysiikan välistä suhdetta tutkiessaan Ritschl muistuttaa, että nimitys metafysiikka annettiin satunnaisesti Aristoteleen ns. ensimmäiselle fysiikalle. Itse asiassa metafysiikka on moni merkityksellinen käsite. Ritschlin tulkitsemana se merkitsee oppia olevaisuuden yleisistä perusteista. Siten se tutkii luonnon ja hengen "olioita" ja se uskoo tavoittavansa luonnon ja hengen takaa "olioiden maailman". Näille "olioille" se pyrkii löytämään yleiset tiedostamisedellytykset. Metafysiikan saavuttama tieto on luonteeltaan aprioristista. Tällainen tieto on Ritschlin mielestä epäluotettava, koska itä ei ole ammennettu kokemuksesta.[3]

Erityisen avuton metafysiikka on henkisen elämän alueella, koska se ei Ritschlin mielestä kykene erottamaan henkeä ja luontoa toisistaan eikä ymmärtämään hengen laatua ja ominaisuuksia. Tämän hengen ja luonnon toisistaan eroavuuden tiedostaminen on Ritschlille erittäin tärkeä. Henki ja luonto suhtautuvat toisiinsa kuten teesi ja antiteesi, jos käytetään filosofista käsitteistöä. Vaikka metafysiikka pyrkiikin järjestämään "olioiden" maailman yhtenäiseksi kokonaisuudeksi, se epäonnistuu tässä, koska luonnon ja hengen arvoerot ovat sille samantekeviä.[4]

Ritschl huomauttaa, että uskontoa ja metafysiikkaa on pidetty yleisessä tietoudessa samana asiana. Tätä kuvaa sanonta: "Uskonto on kansan metafysiikkaa". Tämä harhakäsitys juontuu Aristoteleelta, joka nimitti maailmankaikkeuden viimeistä tarkoitusta jumalaksi. Järjestäessään "olioiden" kokonaisuutta

---

[2] TuM, s. 30, O. Ritschl kertoo isänsä panneen erityisen suuren painon oikeaan tieteelliseen metodiin. Itse hän uskoi löytäneensä sellaisen. Kysymyksessä oikeasta metodista Ritschl vetosi usein skolastiikasta peräisin olevaan lauseeseen: "qui bene distinguit, bene docent..." O. Ritschl, Leben II s. 167-168. Vaikka Ritschl oli saanut teologisia vaikutteita välitysteologeilta, Kantilta ja Schleiermacherilta, Bernhardilta ja Abaelardilta sekä reformaattoreilta eroaa hän Otto Ritschli mielestä heistä selvimmin tietoteoriansa puolesta: "In einem aber unterscheidet er sich von ihnen allen, nämlich wieder in seiner theologischen Methode, die er überdies mit einer Sicherheit, Folgerichtigkeit und Umsicht gelibt hat, wie kaum ein anderer Theologe von ihm die seinige", O. Ritschl, Leben II, s. 179 Ritschl nimittää lähinnä vastustajia "fregmentaarikoiksi". Oman teologiansa hän halusi rakentaa suljetuksi kokonaisuudeksi "maailmankatsomukseksi" (Weltanschauung), missä jokainen osa niveltyy elimellisesti kokonaisuuteen: "Demgegenüber legte er selbs grosses Gewicht darauf, dass die Objecte des wissenschaftlichen Erkenne nicht nur ein jedes in seiner Eigenart, sondern auch in ihrem Zusammenhange unter einander und in dem richtigen Verhältnis des Ganzen zu sei Theilen und der Theile zu ihrem Ganzen aufgefasst und gewürdigt würden. Deshalb vor allen Dingen kam ihm so viel darauf an, das Christenthum als eine in sich geschlossenen einheitliche Weltanschauung darzustellen". O. Ritschl, Leben II, s. 183-184.

[3] TuM_2, s. 8-9.

[4] TuM_2, s. 9.

Aristoteles havaitsi tarvittavan ns. viimeistä tarkoitusta (Zweck), joka liikuttaa kaikkea ollen itse liikkumaton (*immutabilis*). Tällainen kaikkeuden järjestävä perusta ei voi olla Jumala, joka Ritschlin tulkinnan mukaan edustaa uskonnoissa korkeinta voimaa, joka suojelee ihmistä ja nostaa hänen itsearvoaan. Aristoteleen jumala on pikemmin kohtalo, jota ei voida kunnioittaa ja, joka ei auta ihmistä hänen olemassaoloaan uhkaavassa hädässä.[5] Metafysiikka ei voi tällaisena auttaa teologiaa oikean tiedon hankkimisessa olevaisesta. Ritschlin tulkitsemana Aristoteleen käyttämä metafysiikka on ontologiaa, oppia olioista *apriori* ja juuri tällaisena se on soveltumaton teologiaan.[6]

Tietoteoriassa Ritschl pitää tärkeänä "olion" käsitettä.[7] Eurooppalaisessa hengenelämässä Ritschl erottaa kolme erilaista teoriaa "olioista". Ensimmäinen niistä palautuu Platonin filosofiaan. Tämä ns. platoninen teoria on vaikuttanut voimakkaasti kristilliseen ajatteluun ja on aikojen kuluessa löytänyt kotipaikan skolastiikassa. Tämän katsomuksen mukaan "olio" vaikuttaa meihin aksidenssiensä so. muuttuvien ominaisuuksiensa avulla saattaen ajatuksemme, tunteemme ja tahtomme liikkeelle, mutta "olio itse" (das Ding an sich) on lepäävänä kaikkien ominaisuuksiensa takana muodostaen niiden yhteyden.[8]

Platon kuvasi ideaopissaan ideat tosiolevaisina. Aistihavaintojen "oliot" ovat toissijaisia ja niiden olemassaolo riippuu osallisuudesta ideoihin. Nämä taas ovat olemassa itselleen (bei sich selbst), lepäävinä ja muuttumattomina. Oliot yksityisinä verrattuina ideoihin, jotka ovat aina lajikäsitteitä, ovat vain ideain varjokuvia. Näin Platon kuvasi ideamaailmansa Ritschlin mielestä lepäävänä, muuttumattomana ja ennen kaikkea sellaisena, jolla ei ole vuorovaikutusta ympäristöönsä. Tällaista tietoteoriaa Ritschl vastusti, ensiksi sen tähden, ettei Platon kyennyt erottamaan toisistaan jumalallista ja maallista[9], toiseksi, koska Platonin teoriassa vain lajikäsitteet ovat todellisuutta, jolloin yksilön merkitys häviää.[10]

Teologia ei suorastaan voi käyttää sellaista metafysiikkaa kuin Aristoteles ja Platon, koska se johtaa vääristymiin opissa Jumalasta, Kristuksesta ja synnistä. Tällaisia väärinkäsityksiä on Jumalan ja Kristuksen pitäminen yleiskäsitteenä, ideana ja absoluuttina. Jumala on tällöin kuvattu lepääväksi substanssiksi ja Kristus preeksistenttisenä yleiskäsitteenä. Samoin passiivisesti perittyä syntiä on pidetty yleiskäsitteenä, mistä aktiiviset synnit juontuvat. Syntiä ei ole nähty en-

---

[5] TuM_2, s. 9-10.

[6] TuM_2, s. 7.

[7] TuM_2, s. 22.

[8] $RuV\ III_3$, s.19.

[9] TuM_2, s. 37.

[10] TuM_2, s. 39, $RuV\ III_3$, s.19, Ritschl näkee ristiriidan Platonin ajattelussa. Vaikka tämä kuvaa "olion" lepäävänä kaiken tilaulottuvuuden takana, ajattelee hän samalla "olion" vaikuttavan ominaisuuksissaan.

sisijaisesti yksilön aktiivisena siveyslain rikkomisena, vaan perittynä ihmisluonnon turmeluksena.[11] Ritschl on syvästi huolissaan siitä, että väärä metafysiikka on kulkeutunut uusplatonikkojen ja Filonin kautta apologeetikoille ja sitä tietä teologiaan.[12] Poistamalla väärän metafysiikan teologiasta Ritschl uskoi jatkavansa uskonpuhdistajien työtä. Ritschl ottaa esimerkkinä Jumala-kuvan, jonka metafysiikka vääristää.

Absoluutti-määreen liittämistä Jumalaan Ritschl pitää seurauksena virheellisen metafysiikan käytöstä teologiassa. Tässä yhteydessä Ritschl arvostelee F. H. R. Frankin Jumala-kuvaa. Tämä perustaa Ritschlin mielestä Jumala-kuvansa absoluutti-ajatukseen. Ritschl sanoo itsekin olleensa tuon ajatuksen kahleissa Hegel-kautenaan, mutta vapautuneensa siitä myöhemmin. Sanallisesti absoluutti merkitsee sellaista suuretta, jolla ei ole vuorovaikutussuhteita. Siksi Frank puhuukin Jumalan itseolemisesta (Seinselbstsein), itsessään olemisesta (Insichselbstsein) ja itsensäkauttaolemisesta (Durchsichselbstsein).[13] Ritschl kirjoittaakin, että bramiinit ja mystikot voivat kyllä hyväksyä absoluutti-ajatuksen, mutta eivät kristityt, koska absoluuttimääreellä varustettu Jumala on havaintomme ja

---

[11] TuM_2, s. 40-41. Fr. Traub käsittelee teoksessaan Theologie und Philosophie 1910 metafysiikan ja uskon suhdetta. Molemmat ovat tekemisissä transsendenttisten kohteiden kanssa. Metafysiikka on askartelua transsendenttisten kohteiden kanssa tiedon muodossa (Die Metaphysik ist Weltanschauung in der Form des Wissens). Traub esittelee tällaisina metafysiikan kohteina Platonin ideamaailman, Aristoteleen liikuttajan, Leibnitzin monaadit, Hegelin absoluuttisen hengen ja Hartmannin alitajuisen (Unbewusstsein). Traub, Theologie etc., s. 114. Traub jatkaa erittelyä idealismin ja fenomenalismin välillä, jotka korostavat mielikuvien (Vorstellungen) ja olioiden (Dinge), ajattelemisen (Denken) ja olemisen (Sein) toisistaan eroavuutta. Empirismissä taas havainnoista, ulkonaisista ja sisällisistä, syntyy tieto; havaintojen kompleksista versoo kokemus ja näiden kokoamisesta ja muokkaamisesta syntyy tiede. Traub, Theologie etc., s. 180. Osuva on myös Traubin määritelmä "oliosta" itsestään (das Ding an sich), jota hän pitää tiedon objektina, kun taas Jumala on uskon objekti. Traub, Theologie etc., s. 216. Ritschl tahtoi perustaa teologiansa empirismiin, vaikka hän hylkää metafysiikan tienä tietoon, tahtoo hän säilyttää uskon transsendenttisen luonteen.

[12] TuM_2, s. 9-10, $RuV\ III_1$, s.193.

[13] TuM_2, s. 15-18. F.H.R. Frank, Aus der neueren Dogmatik in Zeitschrife für Protestantimus und Kirche, 71, 1876, s. 308-309. Ritschl näkee vieläpä materialisminkin Frankin Jumala-kuvassa $RuV\ III_3$, s. 277. L. Stählin huomauttaa aivan oikein, ettei absoluutti tarkoita vain "irroitettua" (losgelöst), vaan myös ehdotonta ja täydellistä. L. Stählin, Kant, Lotze und Albrecht Ritschl, Eine kritische Studie, 1888, s. 162-163. Teoksessaan Zur Theologie A. Ritschl's 1891 F.H.R. Frank on yksityiskohtaisesti kritikoinut Ritschlin teologiaa. Hän kysyy huolestuneena, voisiko evankelinen kirkko elää, jos Ritschlin teologia tulisi sille suuntaa antavaksi F. H. R. Frank, Zur Theologie etc., s. 3. Kritikissään Frank erityisesti paheksuu, kun Ritschl on poistanut teologiasta dogmit Jumalan Pyhästä kolminaisuudesta, neitseestäsyntymisestä, Kristuksen jumalallisesta ja inhimillisestä luonnosta, sijaissovituksesta ja eskatologiasta, F. H. R. Frank, Zur Theologie etc., s. 35-36.

kokemuksemme ulkopuolella.[14] Arvostellessaan Chr. Luthardtin teosta Compendium der Dogmatik Ritschl kiinnittää huomiota tähän teokseen sisältyvään *unio mystica* -ajatukseen, jolla Luthardt kuvaa Isän ja Pojan välistä olemisen yhteyttä.[15]

Tämäntapaisen mystiikan takana, Ritschl näkee metafyysisen ajatusrakennelman. Mystiikan, jota Ritschl terävästi arvostelee, hän lukee metafysiikan sukulaiseksi. Mystiikan kieli kertoo todellisesta olemisesta, jonka yhteyteen mysti pyrkii. Saavuttaessaan yhteyden tosiolevaiseen mysti kadottaa persoonallisuutensa erityispiirteet. Tästä syystä ja siksi, että mystiikan alkuperä on uuspalatonismissa, Ritschl asennoituu siihen torjuvasti.[16]

Toinen Ritschlin mainitsema tietoteoria nojautuu Immanuel Kantiin. Siinä tieto rajataan ilmiömaailmaan, kun taas "olio itse" (das Ding an sich) pysyy tiedolle saavuttamattomana. Kantin ajattelun heikkoutena Ritschl pitää siinä ilmenevää liian jyrkkää eroa "olion" ja "ilmiön" välillä. Ollakseen todellista pitää ilmiön, mikä saa aistimme ja ajattelumme liikkeelle, aiheutua "olion" vaikutuksesta. Jos taas oletetaan, ettei ilmiö ole jonkun "olion" aikaansaama, päädytään tietoteoriassa skeptismiin, ja tämä vaara on Ritschlin mielestä Kantin tietoteoriassa.[17]

Kolmannen tietoteorian on esittänyt filosofi Herman Lotze. Sen mukaan me tiedostamme "olion" ilmiöissä (in den Erscheinungen), jotka vaikuttavat meihin. Näin olion sinänsä maailman ja ilmiömaailman välille ei jää mitään ylipääsemätöntä kuilua, kuten Kantin esittämässä tietoteoriassa.

---

[14] TuM_2, s. 19-20. Frank puolestaan väittää, että Ritschl on murentanut raamatullisen käsityksen absoluuttisesta Jumalasta. Samoin hän pitää Ritschlin Jumala-kuvan heikkoutena sitä, ettei tämä katso rakkautta ja persoonallisuutta Jumalan ominaisuuksina vaan suhteina. F. H. R. Frank, Geschichte und Kritik der neueren protestantischen Theologie, ed. R. H. Grützmacher 1908, s. 308-310. Frank on tosin liittänyt absoluuttiin predikaatit persoonallisuus ja rakkaus, mutta tätä Ritschl pitää mielivaltaisena, koska juuri nämä käsitteet edellyttävät suhdetta toiseen niin, että rakkauteen liittyy aina sen kohde ja persoonallisuus on ymmärrettävä henkisenä suhteena toiseen persoonaan.

[15] Über der Mystik, besonders die deutsche im 14. Jahrhundert. Ein Vortrag, in Monatschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens 1853, s. 118-120. Ks. myos TuM_1, s. 24-25.

[16] TuM_2, s. 27-28.

[17] $RuV\ III_3$, s.18 Ritschlin teologian läpikäyvä ajattelumuoto sisältää olion läsnäolevana vaikutuksessaan. Kantin käsitteisiin (Erscheinung) ilmiö ja (Das Ding an sich) olio sinänsä sovellettuna tämä merkitsee toisensa peittävyyttä. Ritschlin mielestä on virhe lähteä etsimään havainnon välittämän aistimuksen takaa "olion sinänsä" maailmaa. Tästä Ritschl kirjoittaa: "Die durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen sind der erste und die letzte Gewähr davon, dass Dinge, welche wir in der Empfindung, die sie erregen, zugleich wahrnehmen, da sind oder wirklich sind." TuM_2, s. 33.

Torjuessaan vääriä tietoteoreettisia näkemyksiä Ritschl esittää oman käsityksensä olioista. Opilla oliosta on Ritschlin mielestä vain formaalinen merkitys teologialle. Sen avulla määritellään tiedon kohteet, samoin kuin selvitetään olion tuntomerkkien suhde sen pysyvään tilaan. Säännöt, jotka näin menetellen luodaan, ovat kokemuksen edellytyksiä, joiden avulla olioiden erityislaatu tiedostetaan. Oppi olioista taas edellyttää, etten minä itse ole omien tuntemusten ja havaintojen aiheuttaja, vaan minun sieluntoimintoni heräävät olioiden kosketuksesta. Näihin olioihin myös ihmisen oma ruumis kuuluu. Tiedostamistapahtuman yhteydessä ontologia ja psykologia edellyttävät toisiaan.[18]

Käsitys oliosta syntyy psykologisen prosessin kautta, jossa monet aistihavainnot jäsentyvät määrättyyn paikkaan ja aikaan kiteytyneeksi kokonaisuudeksi.[19] Ritschl tahtoo tähdentää, että olio itse on läsnä aika-avaruustasossa, eikä sen ulkopuolella tai takana. Juuri tästä syystä hän kritikoi Platonin, Kantin ja mystiikan käsityksiä olioiden maailmasta. Ritschl ei suinkaan sano ei kaikelle metafysiikalle. Päinvastoin hän sanoo tieteellisessä työssä käyttävänsä olion käsitettä tiedonkohteiden määrittelyssä ja sehän on yhteydessä metafysiikkaan.[20]

Ritschl puuttuu myös kysymykseen, miten syntyy yhtenäinen käsitys kokemuksessa havaitusta oliosta, vaikka sen tuntomerkit aika-tilatasossa vaihtelevat. Tämän aikaansaa itsetietoisuuden (Selbsgefühl), minuuden kontinuiteetti ja pysyvyys.[21] Psykologia kuvaa Ritschlin teologiassa ajatusmuotoja ja -sääntöjä, joiden mukaan oliot havaitaan. Tämä olioiden määrättyjen psykologisten edellytysten mukaan tapahtuva tiedostamisakti eksplikoi olevaisen ontologisen rakenteen. Tällä perusteella Ritschl katsoo ontologian ja psykologian kulkevan rinnakkain ja edellyttävän toisiaan.[22]

---

[18] RuV III$_3$, s.18.

[19] TuM, s. 35.

[20] TuM, s. 36, s. 46-47.

[21] TuM, s. 36.

[22] RuV III$_3$, s.18-19.

Ritschl itse sanoo yhtyvänsä Lotzen kehittämään tietoteoriaan.[23] Ritschlin tietoteorian perusprinsiippinä on ajatus, ettei ole olemassa mitään toisen olennon vaikutusta inhimilliseen henkeen aktiivisen ja tietoisen kokemuksen ulkopuolella.

Tässä yhteydessä Ritschl alleviivaa ja tarkentaa tieto-opillista kantaansa, kun hän kirjoittaa, että kaikki persoonalliset vuorovaikutussuhteet maailmassa ovat välitettyjä siten, että toinen olio vaikuttaa toiseen ja on tässä vaikuttamisessaan läsnä. Tällaisesta vuorovaikutuksesta hän mainitsee esimerkkinä Jumalan vaikutuksen ihmiseen, mikä tapahtuu seurakunnassa julistetun evankeliumin kautta. Tämä julistustapahtuma tulee tietoiseksi ihmisen itsetajunnassa, mikä on Ritsch-

---

[23] RuV III_3, s.19-20. H. Lotze oli Ritschlin kollegoja Göttingenin yliopistossa. Heidän välilleen kehittyi pitkäaikainen ystävyyssuhde. Ritschl tutustui Lotzen tuotantoon. Lotze avasi Ritschlille näköaloja uuskantilaiseen filosofiaan. Lotzen peruskatsomuksen mukaan hyvän idea on maailmassa kaiken tapahtumisen ja olemisen perustana. H. Lotze, Kleine Schriften, s. 281. Kaikki sielun toiminnat tähtäävät siveelliseen elämään ja ovat siten johdettavissa hyvän ideasta. H. Lotze, Kleine Schriften, s. 240-241. Maailman perustan Lotze näkee eettisenä. Tätä maailman viimeistä tarkoitusta Lotze nimittää Jumalaksi, joka on luonut maailman ja pitää sitä yllä. H. Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit III, s. 582-584. Kristuksessa on tapahtunut ainutlaatuinen maailman lunastaminen. H. Lotze, Mikrokosmus III, s. 362-365. Lotze vastustaa naturalismia, materialismia ja yksipuolista intellektualismia. Hän ei myös voi hyväksyä Hegelin käsitystä, että oleminen on ennen ajattelemista. Lotzen mielestä ajattelu antaa käsitteille muodon, mutta sisältö on ammennettava kokemuksesta. H. Lotze, Mikrokosmus III, s. 243-244. Se aines, mistä me luomme tiedon, tulee kokemuksen kautta meitä ympäröivästä maailmasta, jonka vaikutukset me tiedostamme havaintoina ja tunteina. Empiirisistä havainnoista me muodostamme koko olevaista koskevia arvostelmia, jotka me ilmaisemme faktoina, kun taas tunteista me muovaamme arvoarvostelmia. Näin henkinen minämme on aktiivisessa vuorovaikutussuhteessa meitä ympäröivään objektien maailmaan. H. Lotze, Mikrokosmus I, s. 272-273, 363, 417-418. Ks. myös Mikrokosmus II, s. 185-186. Teoksessaan Grundzüge der Psychologie 1882 Lotze kirjoittaa maailmasta kokonaisuutena, jonka hyväksi kaikki "oliot" suorittavat omat tehtävänsä. H. Lotze, Gründzuge etc., s. 68. Maailmalla on Lotzen näkemyksen mukaan mieli ja tarkoitus, jota kokonaisuuden pienimmätkin osat palvelevat. "Die Welt überhaupt sei keine blosse Thatsache sondern habe auch einen Sinn. In diesem Ganzen habe jedes Einzelne seine bestimmte Stelle, und das Wesen jedes Dinges bestehe eigentlich nur in der partiellen Idee, deren Verwirlichung ihm aufgetragen ist, und durch welche es das Seinige zu der luckenlosen Erfüllung der höchsten oder totalen Idee der Welt beiträgt. H. Lotze, Grundzlige etc., s. 74-75. Ritschlin ajattelussa on Lotzen merkitys tuntuva. Erityisesti tietoteoriansa rakentamisessa Ritschl saa häneltä tärkeää ainesta. Tietoteorian tarkoituksena Ritschl näki kristillisten arvojen puolustamisen sekä niiden esittämisen aikalaisilleen ymmärrettävässä muodossa, mikä helpottaisi niiden omaksumista. Wilhelm Herrmann kuvaa teoksessaan Der Verkehr des Christen mit Gott (Stuttgart 1896), johdannossa, miten ihmiset olivat kadottaneet tien evankeliumiin ja miten teologian oli ponnisteltava, että tie olisi avautunut uudelleen. Tässä tien viitoittamisessa evankeliumin sisältöön Herrmann näki Ritschlin onnistuneen parhaiden aikansa teologeista. W. Herrmann, Der Verkehr etc., s. 2-3.

lin mielestä koko todellisuuden käsittävä tiedostamisperusta.[24] Siten vain kokemuksen välittämässä todellisuudessa voidaan tiedostaa Jumalan vaikutukset ja näissä vaikutuksissa voidaan tuntea Jumalan läsnäolo.[25]

Kokemusmaailma taas muodostuu Ritschlin teologiassa historiasta, luonnosta ja ihmisen henkiruumiillisesta rakenteesta. Aistimukset ja havainnot tästä kokemusmaailmasta välittävät meille tietoa oliosta. Kokemusperäisten aistimuskuvien perusteella voidaan ratkaista ovatko oliot todellisia vai eivät.[26] Väärin on siis etsiä oliota itsessään (das Ding an sich) ilmiömaailman takaa, kun sinne kuvitellut oliot ajatellaan eristetyiksi kokemusmaailmasta. Ritschlin mielestä ollessaan todellisia oliot eivät voi olla eristettyjä (itselleen olevia), vaan ne ovat vuorovaikutussuhteessa meidän havaintoihimme ja aistimuksiimme.[27] Olioiden olemassaoloon Ritschl liittää niiden suhteen meihin tiedostavina subjekteina.[28] Olioiden ominaisuudet välittyvät tiedostaville subjekteille aistihavaintojen kautta.[29]

2.2. Teoreettinen ja uskonnollinen tieto

Ritschlin mielestä uskon ja tiedon välillä ei tarvitse olla voittamatonta ristiriitaa, kun teoreettisella tiedolla on toinen tähtäyspiste kuin uskonnollisella. Teoreettisen tiedon alue niin filosofiassa kuin erityistieteissäkin rajoittuu niihin ole-

---

[24] TuM$_2$, s. 48-49.

[25] TuM$_2$, s. 48.

[26] TuM$_2$, s. 32. Tässä tietoteorian pääväittämässään Ritschl liittyy Kantin käsitykseen tietokyvyn rajoista. Vaikka hän sanookin omaksuneensa Lotzen tietoteorian, niin useat tutkijat pitävät Kantin tietoteoriaa Ritschlin esikuvana. Vanhemmasta tutkijapolvesta tällä kannalla ovat L. Stahlin, Kant, Lotze und Albrecht Ritschl, s. 129, myös Fr. Traub, Ritschls Erkenntnistheorie ZThK, 1894, s. 91, C. von Kügelgen, Grundriss der Ritschlschen Dogmatik, s. 23-24. Nuoremmista tutkijoista on Paul Wrzecionko tullut samaan tulokseen. P. Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln etc., s. 143, 199.

[27] TuM$_2$, s. 33. Ritschl mainitsee Platonin ideamaailman esimerkkinä ilmiötason takana olevasta lepäävästä olioiden maailmasta, jota ei saavuteta kokemuksen avulla. TuM$_2$, s. 37. P. Wrzecionko osoittaa, että tässä kysymyksessä Ritschl on tutkinnut väärin Platonia. P. Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln etc., s. 112-113.

[28] TuM$_2$, s. 31.

[29] TuM$_2$, s. 35-36.

vaisuuden ja tiedon yleisiin lakeihin, jotka säätelevät henkeä ja luontoa.[30] Uskontoon liittyy aina yhtenäinen maailmankatsomus (Weltanschauung). Joskus tiedekin pyrkii Ritschlin mielestä ylittämään rajansa ja luomaan maailmankatsomuksen, ja silloin se joutuu ristiriitaan uskonnon kanssa.[31] Tällaista yhtenäisen maailmankatsomuksen piirteitä Ritschl löytää hellenistisestä filosofiasta, panteismista ja materialismista, vaikka ne eivät kykene luomaan aukotonta maailmankatsomusta.

Kristillinen maailmankatsomus voittaa sekä pakanalliseen että panteismiin ja materialismiin nojaavan maailmankatsomuksen siinä, että se antaa yksityiselle ihmiselle suuremman arvon kuin "koko" maailmalle. Tämä kristillinen maailmankatsomus koetaan uskossa Jumalan ja palvelustyössä Jumalan valtakunnan rakentamiseksi. Jumalan valtakunta on kristinuskossa maailman henkinen ja siveellinen päämäärä, mutta samalla Jumalan oma päämäärä (Zweck). Tässä kaikkeutta koskevassa päämäärätietoisuudessa kristinusko osoittautuu täydelliseksi uskonnoksi.[32] Kuvaamalla kristinuskoa maailmankatsomuksena Ritschl pyrkii

---

[30] RuV III_3, s.178 "Das theoretische Erkennen in der Philosophie wie in den einzelnen Wissenschaften richtet sich aud die allgemeinen Gesetze des Erkennens und des Daseins von Natur und Geist. Hiemit ist ein anderes Interesse an dem gemeinsamen Gebiete gezeichnet, als welches die Religion verfolgt, deshalb ist ein Collision zwischen beiden an sich nicht nothwendig".

[31] RuV III_3, s.178 Ritschl kuvaa hellenistisen filosofian, panteismin ja materialismin pyrkimyksiä luoda yhtenäinen maailmankatsomus. RuV III_3, s. 179-170. Materialismikin sisältää siten harhautuneen uskonnollisen viehtymyksen, RuV III_3, s. 180-181. Ritschl vertaa toisiinsa materialismista ja panteismista nuosevaa maailmankatsomusta kristilliseen ja osoittaa, ettei panteismi ja materialismi kykene luomaan kokonaisvaltaista maailmankatsomusta. Erityisesti Ritschlia huolestuttaa ihmisen asema, joka jää epäselväksi ja alistetuksi panteismissa ja materialistisessa maailmankatsomuksessa. Panteismin ja materialismin virhe on siinä, että ne korottavat olevaisuutta hallitsevan erityislain koskemaan koko todellisuutta. Esimerkkinä tästä hän mainitsee ”luonnontieteen" löytämän määrättyjä luonnonilmiöitä koskevan mekaanisen lainalaisuuden, jota sitten sovelletaan orgaaniseen luontoon ja myös ihmiseen. Ritschlin mielestä ihmisen toimintaa ei voida selittää kausaalilain puitteessa, vaan ihmisen toimintaa leimaa vapaus ja henkisyys. "Endlich ist ein kleinerer Theil der beseelten Wesen darauf angelegt, durch die Vorstellung von Zwecken frei zu winken, die Gesetze der Dinge zu erkennen, die Dinge als ein Ganzes und sich selbst in geordneter Wechselwirkung mit derselben vorzustellen, ausserdem aber alle diese Thätigkeiten durch der manningfachen Affectionen des Geflihles dem eigenen Ich einzugliedem, und mit den Anderen das geistige Eigenthum durch Reden und Handeln auszutauschen." RuV III_3, s. 199. Ks. myös RuV III_3, s. 197-198.

[32] RuV III_1, s. 184. "..., dass der einzelne Mensch mehr Wert ist als die ganze Welt und dass er dieses in dem Glauben an Gott als seinen vater und in dem Dienste an dem Reiche Gottes erprobt, weil die christ liche Weltanschauung durch die Enthtillung des geistigen und sittlichen Gesamtzweckes der Welt, welche der eigentliche Zweck Gottes selbst ist, sich als die vollkommene Religion bewirkt." Ks. sama RuV III_3, s.201

teologiassaan laajaan kokonaisnäkemykseen, missä osatekijät solmiutuvat kokonaisuudeksi, josta lähtien ne voidaan ymmärtää ja tulkita. Milloin tämä unohdetaan, silloin tulkitaan väärin Ritschlin teologista perusintentiota.[33]

2.3.Jumalan tiedostaminen

Jumala-idea uskonnossa ei ole mitään kuviteltua, koska vastaava tunne ja tahdonliike välittävät meille varmuuden ainutlaatuisesta asemastamme maailmassa. Täinä kokemus takaa Jumalan todellisuuden, sikäli kun se syntyy Jumalan vai-

[33] O. Ritschl, Leben II, s. 183-184. Ritschl-tutkijoista Orr tunnustaa Ritschlin ansiot yhtenäisen systeemin luojana: "Its express function, as eh defines it, is to present each element of Christian truth in its inseparable connection with the unity of the whole... He regaded it as his peculiar merit that he had succeeded in exhibiting this "total view" of Christianity, in its entirely, and in the correct relation of its parts, where others had failed." James Orr, The Ritschlian Theology and The Evangelical Faith, London 1897, s. 9. Ks. myös Hans Grewel, Die Bedeutung des heiligen Geistes etc., s. 5. Ks. myös Horton Harris, Albrecht Ritschl's Theology, Göttingen 1970, s. 325. Harris kuvaa Ritschliä yhtenäisen suuren systeemin luojana, mutta jota eivät hänen oppilaatkaan oikein ymmärtäneet.

kutuksesta meihin. Ilman tätä ylevyyden kokemusta henki tuntisi itsensä maailman merkityksettömäksi osaksi.[34]

Ritschlin mielestä ei ole löydetty tyydyttävää todistusta Jumalan olemassaolosta ennen Kantia. Teoksessaan Kritik der Urtheilskraft Kant on esittänyt ns. moraalisen todistuksen Jumalan olemassaolosta. Tämä todistus vastaa niitä edellytyksiä, joiden vallitessa Jumala-idea voidaan osoittaa tieteellisesti välttämättömäksi ajatukseksi.[35] Kant perustelee Jumala-todistustaan universaalisella siveellisellä lailla ja ihmisen tahdon vapaudella. Tällöin Jumala-käsite jää käytännöllisen järjen postulaatiksi.[36]

---

[34] RuV III_1, s. 185. Tässä yhteydessä on Ritschlin todistelua arvosteltu siita, että hän lähtee kehittelemään käsitystään Jumalasta yksinomaan antropologisesta lähtökohdasta. Esim. L. Stählin pitää Ritschlin Jumala-ajatusta välineenä päämäärää so. ihmisen aseman varmistumista varten maailmassa: "Gott und der Beziehung, die der Mensch zu Gott sich giebt, ist nur Mittel zum Zweck…Gott ist nicht der um seiner selbst Willen Seiende, sondern der für Anderes Seiende, er findet den Zweck seines Daseins erst in dem, was den Zweck des Menschen ausmacht." L. Stählin, Kant etc., s. 198. Paul Wrzecionko puolestaan kirjoittaa, että kun Ritschl näkee Jumalan vain ilmiömaailmassa, ihmisen oma olemus on silloin hänen Jumala-tietoisuutensa lähteenä ja tietomme Jumalasta jää antropologiseksi kysymykseksi. P. Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln etc., s. 218. F. H. R. Frank huomauttaa Ritschlin pitävän maailman hallitsemista kristityn autuuden perustana. Tätä katsomusta Frank pitää virheellisenä, koska hänen mielestään autuuden kokemuksen edellytyksenä on ihmisen häiriintymätön Jumala-suhde. F. H. R. Frank, Zur Theologie etc., s. 11-12. Ernst Haenchen väittää, ettei Ritschl ole huomannut, miten hän asettaa ihmisen autuuden kaiken olevaisen keskukseksi ja Jumalankin ihmisen palvelijaksi. E. Haenchen, Gott und der Mensch, s. 422. Pikemminkin Ritschlin tarkoitusta on silmäiltävä hänen oman aikansa kehyksistä. Tällöin hän suoritti kristinuskon apologiaa tilanteessa, johon materialismi, agnostismi ja positivismi olivat saaneet ottensa. Tästä kirjoittaa Hermann Timm: "Ritschl war gezwungen alle Begriffe der traditionellen theologischen Metaphysik zu voluntarisieren, wollte er noch einmal die positivistisch-agnostizistische Welterfahrung seiner Generation durch die Gotteslehre aufheben und leibhafte Existenz des Menschen von dem Zugriff des Nihilismus retten." Herrmann Timm, Die Theorie und Praxis Albrecht Ritschl's korostaa Ritschlin Jumala-kuvan ilmoitusteologista luonnetta. Rolf Schäfer, Das Reich Gottes bei A. Ritschl und J. Weiss, ZThK 61, 1964, s. 87.

[35] RuV III_1, s. 186. Ritschl pitää ns. klassillisia Jumala-todistuksia, kosmologista, teleologista ja ontologista riittämättöminä. Kosmologinen todistus etsii olevaisen ensimmäistä syytä causa sui, joka ei voi olla res causata. Tätä se nimittää "jumalaksi". Teleologinen todistus taas nimittää olevaisen viimeistä päämäärää "jumalaksi" Anselmin ja Duns Scotuksen kehittämä ontologinen todistus liittää korkeimman olennon käsitteeseen tämän reaalisen olemassaolon. Ritschlin mielestä nämä Jumala-todistukset eivät voi välittää todellista tietoa Jumalasta, vaan tämä tieto täytyy ammentaa ilmoituksesta. RuV III_3, s. 205-207.

[36] Kant, Kritik der Urtheilskraft s.87. "Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch gesetzgegebenen Urhebers der Welt ist blos für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan."

Ritschlin käsityksessä teoreettisen tiedon mahdollisuuksista saavuttaa tietoa Jumalasta tapahtuu vuosien kuluessa kehitystä. Monografiansa Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung kolmannen osan ensimmäisessä painoksessa Ritschl poikkeaa Kantin käsityksistä siinä, että hän pitää Jumala-ajatuksen omaksumista teoreettisen tiedon aktina.[37] Jumalasta Ritschl kirjoittaa, että Hän puhtaasti henkisenä Olentona varmistaa ihmishengelle yliluonnollisen ja ainutlaatuisen aseman maailmassa. Henkinen Jumala on kutsunut ihmiset siveellisen valtakuntansa jäseniksi. Jumalan valtakunta taas on koko maailman lopullinen päämäärä.[38]

Saman teoksen kolmannen osan toisessa painoksessa Ritschl pitää Jumala-ajatusta edelleen teoreettisen tiedon kohteena, mutta tämän teoksen kolmannessa painoksessa hän yhtyy Kantin käsitykseen siinä, että Jumala-käsite ei ole enää teoreettisen tiedon kohde vaan praktisen uskon asia, mikä eroaa teoreettisesta tiedosta sen takia, että se on arvoarvostelma.[39] Näihin muutoksiin Ritschl on joutunut perehdyttyään syvällisemmin Kantin filosofiaan. Samaan suuntaan ovat johtaneet hänen ajatteluaan W. Herrmannilta, J. Kaftanilta ja ennen kaikkea H. Lotzelta saadut virikkeet.[40]

---

[37] RuV III_1, s. 192. Ajatusten yhtäläisyys Ritschlin ja Kantin välillä näkyy siten, että molemmat antavat ihmiselle siveellisenä ja henkisenä olentona suuremman arvon kuin koko maailmalle. Molemmat näkevät siveellisen ja luonnon alueen yhteyden Jumalassa, joka takaa ihmiselle korkeimmassa hyvässä hyveen ja onnellisuuden yhteyden. Eroavuutena heidän välillään on taas se, että Ritschl uskoo teoreettisen tiedon yltävän Jumala-ajatukseen saakka, kun taas Kant pitää Jumala-ajatusta käytännölliseen järkeen perustuvana asiana. Ks. myös P. Wrzecionko, Die Wurzeln etc., s. 241.

[38] RuV III_1, s. 191. "In der christlichen Religion nämlich sichert sich der Geist seine übernaturliche Eigenthümlichkeit als eines Ganzen durch die Gefühlstimmung und Willenserhebung, welche bedingt sind durch die Idee des rein geistigen Gottes, der als der Schöpfer des Weltganzes alles demgemäss leitet, dass die Menschen in der Gemeinschaft mit Gott und als Glieder seines sittlichen Reiches zum Zwecke der Naturwelt bestimmt sind."

[39] Ritschlin lauseet Jumala-ajatuksesta hänen monografiansa eri painoksissa näyttävät seuraavilta: RuV III_1, s. 192. "Diese Annahme der Gottesidee ist kein praktischer Glaube, sondern ein Act theoretischer Erkenntnis. Dadurch wird der allgemeine Vernunftigkeit der Weltanschauung bewiesen, welche in der besöndem Religion, in dem Christenthum, geltend gemacht wird." Toisessa painoksessa vastaava kohta, RuV III_2,
s.209. "Diese Annahme der Gottesidee ist kein praktischer Glaube, sondern ein Act theoretischer Erkenntnis. Dadurch wird die Vernunftgemässheit der Weltanschauung des Christenthums bewiesen." Kolmannessa painoksessa sama asia taas kuuluu, RuV III_3, s. 214. "Diese Annahme der Gottesidee ist, wie Kant bemerkt, praktischer Glaube, und nicht ein Act theoretischer Erkenntnis. Wenn also hierdurch die Vernunftgemässheit des Christenthums erwiesen wird, wird dabei doch en Welterkennen verschiedenen Art von Urtheil verläuft."

[40] Ks. esim. Gustav Ecke, Die theologische Schule Albreht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart I, s. 43. Otto Ritschl, Über Werturtheile 1895, s. VI.

Monografiansa toisessa painoksessa Ritschl uskoo kykenevänsä teoreettisesti ratkaisemaan "maailman arvoituksen”. Tässä yhteydessä hän viittaa Joh.ev. 7:17, osoituksena siitä, miten Raamatun totuus voidaan käytännössä koetella. Myös teoreettisin tiedonmenetelmin voidaan tulla päätelmään, että kristinuskon ihmiselle asettama päämäärä on sama kuin koko maailman lopullinen päämäärä, jota varten Jumala on maailman luonut ja mihin päämäärään hän sitä johtaa.[41] Kolmannessa painoksessa taas on ihmisen siveelliseen tarkoitukseen perustuva Jumala-käsite maailman arvoituksen ratkaisuna (als Löhsung des Welträtsels).[42]

2.4.Uskonnollinen tieto arvoarvostelmissa

Ritschl suorittaa tarkan erittelyn teoreettisen ja uskonnollisen tiedon välillä pääteoksensa kolmannessa painoksessa, missä hän esittää oppinsa arvoarvostelmista. Teoreettinen ja uskonnollinen tieto eroavat toisistaan siinä, miten ne koskettavat ihmisen eksistenssiä.[43] Arvoarvostelmia (Werturtheile) on kahdenlaisia, toiset ovat ns. myötäileviä (begleitend) ja toiset taas ns. itsenäisiä (selbstständige) arvoarvostelmia. Edelliset ovat välttämättömiä teoreettisen tiedon alueella. Itsenäisiä arvoarvostelmia on myös kahdenlaisia, siveellisiä ja uskonnollisia. Edelliset arvoarvostelmat ovat siveellisen päämäärän tai sen vastakohdan tietoutta sikäli, kun ne herättävät moraalista mielihyvää tai mielipahaa. Uskonnollisia arvoarvostelmia ei voida johtaa siveellisistä, koska uskontoon ei välttämättä

---

[41] RuV III_2, s. 210-211.

[42] RuV III_3, s. 213-215. Tässä Ritschlin käsitysten horjuvuudessa eri painosten välillä on O. Pfleiderer nähnyt koko systeemin yhteensopimattomuutta, jopa sekavuutta. Otto Pfleiderer, Die Ritschlesche Theologie kritisch beleuchtet, s. 20-21. Tähän tietysti voidaan vastata, että teologillakin on oikeus kypsyä ja kehittyä. Eri asia on, onko oikein, että teologi lähtee korjaamaan systeemiään, jonkin filosofin vaikutuksesta kuten Ritschl. Maailman arvoituksen ratkaisulla Ritschl tarkoitti aukotonta maailmankatsomusta, missä henkeä ja luontoa, maailmaa, ihmistä ja Jumalaa katsotaan yhteisestä tarkoituksesta ja päämäärästä käsin.

[43] RuV III_3, s. 194. Teoreettisen ja uskonnollisen tiedon käsittelystä RuV:n eri painoksissa ovat kirjoittaneet mm. Eugen Fürst, Die sittliche Aufgabe der Christen bei Ritschl und seiner Schule, Diss, Tübingen 1944, s. 14, B. Berndt, Die Bedeutung der Person und Verktindigung Jesu für die Vorstellung vom Reich Gottes bei A. Ritschl, Diss. Tübingen 1959, s. 3-6, G. Hök, Die elliptische Theologie Albrecht Ritschl's, 1942 Uppsala, s. 106-110 ja C. Fabricius, Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie von 1874 bis 1889 nach den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke dargestellt und beurteilt, Tübingen 1909.

liity siveellinen elämänjärjestys, sillä vasta uskonnon korkeimmilla asteilla uskonnollinen ja siveellinen nivoutuvat yhteen.[44]

Uskonnolliset arvoarvostelmat ovat aina suhteessa ihmisen asemaan maailmassa. Nämä arvostelmat ovat joko mielihyvän- tai mielipahanväritteisiä riippuen siitä, nauttiiko ihminen Jumalan avulla saavutettua maailman herruutta vai tunteeko hän tuskallisesti Jumalan avun uutteen elämässään.[45]

Kristinuskossa on aina kysymys meidän asemastamme Jumalaan ja maailmaan nähden. Siveellinen toiminta motivoituu kristinuskossa Jumalan valtakunnasta käsin, mikä on korkein hyvä ja Jumalan ihmiselle antama tehtävä. Arvoarvostelmana kristitty kokee autuutensa Jumalan valtakunnassa, joka kohoaa yli maailman sisäisten arvojen. Uskonnolliset arvostelmat kuvaavat juuri ihmisen arvoa maailmaan nähden. Vastaavasti uskonnollinen arvoarvostelma on myös se, että me luotamme Jumalaan, vaikka Hän antaa meille kärsimyksiä.[46]

Tiede taas tutkii luonnon ja hengen lakeja saadakseen niistä havaintojen avulla yhtenäisen käsityksen. Mutta sen tarkoitus ei ole löytää korkeinta ja yleistä maailmaa kattavaa lakia, joka käsittäisi koko inhimillisen todellisuuden. Ero uskonnollisiin arvostelmiin näkyy juuri siinä, että ne "kouraisevat" koko ihmisen persoonallisuutta, mitä tieteen tulokset eivät koskaan - Ritschlin mielestä - tee.[47]

On tärkeää huomata, että uskonnollisen arvoarvostelman takana on jo Jumalan satuttama ihminen. Ritschl ei lähde liikkeelle yleisestä ontologiasta, kuten luonnollinen teologia tekee, vaan Jumalasta ilmoituksen välittämänä.[48] Oliot (Dinge) eivät ole itselleen olevia, vaan ne ovat Jumalassa. Jumalan arvostelma määrää olioiden paikan ja arvoaseman. Mitä Jumala sanoo, on Ritschlin ontologian pääkategoria. Ritschlin ontologia ei jää heilumaan taivaan ja maan välille,

---

[44] RuV $III_{2, 3}$, s. 191, 195. Ritschlin käsitykseen uskonnollisesta tiedosta arvoasetelmina ovat vaikuttaneet Hermann Lotzen ajatukset. Lotze esittää uskonnon motivaatioksi ihmisen pyrkimyksen pelastuksen ja autuuden saavuttamiseksi. H. Lotze, Mikrokosmus III, s. 337, 360. Lotze näkee maailmankatsomuksen uskonnon tärkeänä osana, niinkuin Ritschl. Tällaisella maailmankatsomuksella tulee olla merkittävyys ja arvo yksityisen ihmisen elämälle. Näin tunteen asettamana arvostelmana (Werturtheile) maailmankatsomus on uskonnon välttämätön osatekijä H. Lotze, Mikrokosmus II, s. 334. Kirjeessään 05.10.1864 Ritschl kertoo saaneensa Lotzen teoksesta Mikrokosmus paljon nautintoa ja rikasta tietoainesta, joten hän suosittelee teosta myös ystävilleen luettavaksi. O. Ritschl, Leben II, s. 20.

[45] RuV III_3, s. 195.

[46] RuV III_3, s. 196.

[47] RuV III_3, s. 197.

[48] TuM, s. 45... "Wie wir aber auch Gott nur in seinen Wirkungen auf uns, die seiner öffentlichen Offenbarung entsprechen, erkennen können, so erkennen wir eben in diesen Wirkungen die Gegenwart Gottes für uns." "Vielmehr hängt die religiöse Evidenz der Gegenwart Gottes von einem Zusammenhang religiöser Gemeinschaft und Erziehung mit sittlicher Selbsbildung und Selbsbeurtheilung ab..." Ks. myös TuM, s. 14.

vaan sillä on tarkka kohde, seurakunta, johon se ilmoituksen kautta purkautuu ja jäsentyy. Tehtävämme kannalta on muistettava, että yksityisen ihmisen uskonnollisen arvoarvostelman takana on aina yhteys seurakuntaan. Siksi jo tietoteorian yhteydessä nousee esiin Ritschlin teologialle myös teologisen antropologian suhteen tärkeä ekklesiologinen ulottuvuus.

Ritschlin tietoteoria on ollut vilkkaan pohdinnan kohteena tutkijoiden keskuudessa.[49]

---

[49] Ritschlin tietoteoriaa koskevaa kirjallisuutta on runsaasti tarjolla. Tässä viittaus muutamiin: O. Flügel, Ritschls philosophische und theologische Ansichten 1886, H. Lüdemann, Das Erkennen und Werturtheile 1910. Tässä teoksessa Lüdemann arvostelee Ritschlin tietoteoriaa subjektivismista, koska Ritschlin lähtökohtana on subjektiivinen autuuden tarve. "Also, weil die Religion (nach Ritschls Ansicht von ihrem Wesen) die Direktiven für die Bildung ihrer Vorstellungen lediglich in Bedürfnissen des Subjects findet, deshalb muss auch die Theologie sich ausschliesslich den gleichen Direktiven fügen, und die so entstehenden Seinsurtheile werden, weil sie in Werturtheile übergehen, selbst schon als "Werturtheile bezeichnet." H. Lüdemann, Das Erkennen etc., s. 147. Max Reischle, Werturteile und Glaubensurteile 1900, O. Ritschl, Über Werturtheile 1895, G.G. Rosenqwist, Den filosofiska grundvalen för Albrecht Ritschls teologie med särskild hänsyn till förhållande mellan Ritschl och Lotze, 1902, L. Stählin, Kant, Lotze und Albrecht Ritschl, 1888, Friedrich Traub, Ritschls Erkenntnistheorie in Zeitschrift Theologie und Kirche, Heft 4, 1894, Georg Wobbermin, Das Verhältnins der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie, in Zeitschrift zur Theologie und Kirche, 1894, Paul Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls, 1964. Erityisesti vakavia ovat olleet (mm. von Frank, Lüdemann, Pfleiderer ja Wobbermin) väitteet Ritschlin tietoteorian perusteita vastaan, jotka osoittavat teologian harjoittamisen vaikeuden ilman metafysiikkaa. Ritschl itse vastaa tähän väitteeseen teoksessaan Theologie und Metaphysik. Ensiksi hän huomauttaa, että metafysiikkaa tarvitaan Jumala-opissa, muissa teologian lokuksissa se tarjoaa vain muodollisen säännön (die formelle Regel). Ritschl sanoo tarvitsevansa tieteellisessä työssä, joka pyrkii määrittelemään tiedostamisobjektit metafyysisistä olion käsitettä. Polemiikkia hän sanoo käyvänsä vain ns. platonilaista metafysiikkaa vastaan. TuM, s. 40-41. Ritschl kirjoittaa: "Denn wenn ich wieder Theologie wissenschaftlich befähigt bin, und das ist mir im Allgemeinen noch nicht beschritten worden, so werde ich eine Erkenntnisstheorie befolgen, welche in der Bestimmung der Erkenntnissobjecte sich nach einem Begriff vom Dinge richten also metaphysisch sein wird..."

Sitä on paljon kritikoitu. Erityisesti on huomautettu sen epäjohdonmukaisuuksista käsityksissä Jumalasta, synnistä ja Kristuksesta.[50] Erityistä arvostelua on herättänyt Ritschlin käsitys uskonnollisista totuuksista arvoarvostelmina, nämähän korostavat objektin arvoa tiedostavalle subjektille. [Ritschlille arvoarvostelmaksi muodostuu Jeesuksen elämä, koska tämän hyvä elämä ihmisten pelastamiseksi koetaan ainutlaatuiseksi arvoksi. Tämän kanssa jännitteisesti kuitenkin myös Jeesuksen työ, joka siis tuottaa sovituksen ja on seurakunnalle osoituksena hänen ainutlaatuisuudesta eli jumaluudestaan, on uskonnollinen totuus. Tästä seuraa, että uskonnolliset arvoarvostelmat ovat yhteydessä ihmisen pelastustarpeeseen. Ritschlin ajatus jää epäjohdonmukai-seksi, koska molemmat ovat uskonnon totuuksia: ne ovat yhtä aikaa tulkintaa pro nobis (meidän puolestamme) ja samalla kuitenkin alhaalta eli ihmisen tasolta, "von unten nach oben" (alhaalta ylöspäin). Siksi uskonnollinen totuus ei ole Ritschlille pelkästään (eettinen) arvoarvostelma.] Kristillinen elämä sovituksen perustuvana Jeesuksen työhön, koetaan Jeesuksen elämä ihmisten pelastamiseksi ainutlaatuiseksi arvoksi. Näin arvoarvostelmana on Jeesuksen elämä, ja työ on seurakunnalle osoituksena hänen ainutlaatuisuudestaan so. jumaluudestaan.[51] Uskonnolliset arvoarvostelmat ovat siten yhteydessä ihmisen pelastustarpeeseen. Ne ovat uskonnon totuuksia tulkintaa *pro nobis* ja samalla alhaalta so. ihmisen tasolta (von unten nach oben). Käsityksessään arvoarvostelmista Ritschl tahtoo nojautua Lutherin aja-

---

[50] G. Wobbermin arvostelee Ritschlin metafysiikan "kammoa". Hänen mielestään ei voida harjoittaa teologiaa ilman metafysiikkaa, koska Jumala on metafyysinen käsite ja silloin kaikki teologiset lausumat ovat suhteessa metafyysiseen Jumala-käsitteeseen. G. Wobbermin, Das Verhältnis etc., s. 26-42. Samoin Ritschlin ystävät pitivät hänen tietoteoriaansa epäjohdonmukaisena ja katsoivat, että sillä on ollut vain vähäinen merkitys hänen teologialleen. Ks. esim. Friedrich Traub, Ritschls Erkenntnis theorie etc., s. 91-93. Wilhelm Herrmann taas kirjoittaa: "Ritschl hat als Theolog Grosses geleistet, aber seinen Versuchen die persönliche Überzeugung des Glaubens von der wissenschaftlichen Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen abzugrenzen, wird Keiner von uns einen grundlegende Bedeutung beimessen. Eine hohe Bedeutung hat sie auch für Ritschls Theologie selbst nicht gehabt." Wilhelm Herrmann, Theol. Lit. Zeitung 1892, s. 383. Rolf Schäfer puolestaan kritikoi Ritschliä siitä, että tämä spekuloi vastoin tietoteoriaansa käsitellessään kysymyksiä Jumalan iäisyydestä ja itsetunnosta (Selbstgefühl). Muutoinkin hän pitää Ritschlin tietoteoriaa merkitykseltään melko vähäpätöisenä. R. Schäfer, Ritschl etc., s. 170-173.

[51] RuV III_3, s. 376. Tätä Jeesuksen ratkaisevaa merkitystä kuvaavat Ritschlin käyttämät ilmaisut: "Kristuksen arvo (Wert Christi)", "jumaluuden arvo (Wert der Gottheit)" ja "Kristuksen uskonnollinen arvostaminen (religiöse Wertschätzung)". RuV III_3, s. 350, 352. Arvokäsitteen Ritschl on omaksunut C. Fabriciuksen ja M. Reischlen tutkimusten mukaan Lotzelta ja arvoarvostelma käsitteen tas W. Herrmannilta ja J. Kaftanilta. M. Reischle, Werturteile etc., s. 11, C. Fabricius, Die Entwicklung etc., s. 111. Vrt. Lotze, Mikrokosmus III, s. 368. Ks. myös Schäfer, Ritschl etc., s. 171.

tuksiin Kristuksesta, joka on meidän edestämme (für uns) kuollut ja ylösnuossut.[52]

Uskonnollinen tieto on näin tulkittuna ihmisen eksistenssin kannalta merkittävää, mitä muu teoreettinen tieto ei varsinaisesti ole. Ritschl on tällä tavalla ratkaissut uskon ja tiedon välisen ongelman. Uskontieto ja teoreettinen tieto eivät ole vastakkaisia tai ristiriitaisia suhteessa toisiinsa, vaan niillä on oma alueensa.

Ritschlin käsityksiin uskonnollisista arvoarvostelmista solmiutuu ongelmia, joita hän ei ole riittävästi tiedostanut. Eräs tällainen on arvoarvostelman ja ihmisen pelastustarpeen välinen yhteys. Voidaan nimittäin ajatella Feuerbachin tavoin, että ihmisen tarpeesta projisioidaan Jumala. Ritschlillä on useita tähän viittaavia lausuntoja, kun hän perustelee Jumalan olemassaolon välttämättö-myyttä. Näissä ajatuksissa hän seuraa Kantin jälkiä. Ritschl käyttää sanoja tiedon, tunteen ja tahdon sekä uskonnon yleisestä vietistä ihmismielessä, joka johtaa välttämättä ajatukseen Jumalan olemassaolosta (”Nun kommen die Treibe des Erkennens, des Gefühls und der ästhetischen Anschauung, des Willens im Allgemeinen..endlich der Trieb der Religion in dem Allgemeinen..”).[53]

Toinen ongelmaryhmä, jota Ritschl ei myöskään erittele, koostuu ns. arvoarvostelmien ja olemassaoloarvostelmien suhteesta. Ilmeistä on, ettei Ritschl epäile ilmoitukseen sisältyvien totuuksien todellisuutta. Mutta aina voidaan kysyä, jos uskonnollisten objektien todellisuus perustuu arvoarvos-telmiin, ovatko ne todella olemassa, kun arvoarvostelmissa kiinnitetään huomio objektien laatuun - mitä ne havaitsijalle merkitsevät - eikä olemassaoloon. Ei ihme, että Ritschliä on tässä asiassa kritikoitu.[54] Arvostelu on ollut osittain virheellistä, koska tällöin ei ole oivallettu Ritschlin tärkeää tietoteoreettista ajattelumuotoa, että oliot ovat vaikutuksissaan ja tiedostetuksi tullessaan reaalisia. Tähän liittyy välittömästi

---

[52] Fides implicita, s. 76 ja 68: "In dieser von Luther gemachten Entdeckung, dass das Glauben oder das religiöse Erkennen in directen Werturtheilen besteht ist der richtige Gegensatz gegen das Wissen oder Welterkennen in allen seinen möglichen Abstufungen erreicht." Myös Fides implicita, s. 70-71: "Denn dass man die heilige Schrift als die Urkunde der Offenbarung erkennt, oder vielmehr anerkennt, geschiet in Urtheilen, welche den Werth der Offenbarung Gottes und den Werth der heiligen Schrift als deren Urkunde für uns Christen geltend machen." Ks. myös TuM_2, Ritschl sanoo liittyvänsä Lutheriin kuvatessaan Kristuksen työtä pro-nobis: "Ich erinnere nur an seine Aussprüche, dass eine Erkenntnis des Wesens Gottes als solchen wie sie von den Scholastikern unternommen, heillos und verderblich ist, aass die Erkenntnis des Gnadewillens Gottes nur in seinem Berufwirken verstanden werden kann..." TuM_2, s. 58-59.

[53] RuV III_3, s. 209-212. Ritschl argumentoi Jumala-ajatuksen välttämättömyyttä pitkälti Kantiin nojaten. Sitaatti otettu RuV III_3, s. 210-211.

[54] L. Stählin toteaa, että Ritschl on tyytynyt uskonnolliseen illusionismiin. L. Stählin, Kant etc., s. 220-224. Martin Weber väittää, että Ritschl on johtanut Jumalan olemassaolon ihmisen autuuden tarpeesta. Martin Weber, Der protestantische Weg des Glaubens I, s. 806. Ks. myös Lüdemann, Erkennen etc., s. 148, O. Flügel, A. Ritschl's Philosophische und theologische Ansichten, Langensalza 1892, s. 58.

toinen Ritschlin teologista antropologiaa kattava ajattelumuoto, että oliot ja oleminen (Sein) kulkee minuuden kautta, joka affektien vaihdellessa pysyy samana. Ihmisen minuus ei myöskään ole passiivinen vastaanottaja, vaan hahmottaa todellisuuden järjestyneeksi kokonaisuudeksi, maailmankatsomukseksi.[55]

Epäjohdonmukaisuuksista ja avoimeksi jääneistä kysymyksistä huolimatta Ritschl on antanut teologiansa aineistolle uuden muodon, vaikka sitä voidaankin pitää jonkinlaisena "Prokursteen vuoteena", johon teologia on sijoitettu. Teoriansa rakennuspuita hän etsi aikansa filosofiasta ja teologiasta. Vaikeus on siinä, etteivät eri tahoilta kerätyt ainekset oikein pysy kasassa. Aineiston komplilaattorina Ritschl ei onnistu yhdistämään eri osasia saumattomaksi kokonaisuudeksi. Mitään yhtenäistä filosofiaa hän ei myöskään kehitä. Filosofian arsenaalista otettuja välineitä Ritschl käyttää valikoiden tukien niillä systeemiään.

Tämän tutkimuksen kannalta on ollut relevanttia nostaa esiin tietoteoriasta niitä ajattelumuotoja, joihin Ritschl teologista antropologiaa koskevan aineiston kytkee ja miten hän onnistuu teologian eri lokuksissa soveltamaan kehittämiään ajattelumalleja.

---

[55] TuM_2, s. 33, 36. Tiedostamisen antropologisia edellytyksiä korostaessaan Ritschl edustaa näkemystä, joka tulee lähelle subjektiivista idealismia. Siinä tuntuu selvästi Kantin vaikutus. Ks. myös Dogmatik-Kolleg 1881/1882. R. Schäfer etc., s. 188, myös Franz Courth, Das Wesen des Christenthums in der Liberalen Theologie, s. 356-358.

3.Ritschlin teologinen koordinaatisto

3.1.Eetillinen ja uskonnollinen

Merkittävä avain Ritschlin teologian ymmärtämiselle on hänen käyttämänsä geometrian kuvio ellipsistä kristinuskon sisällön tulkinnassa. Ritschl huomauttaa lunastusajatuksen saarnasta keskeisestä asemasta kristinuskossa, kun taas eetillinen sanoma, joka keskittyy Jumalan valtakunta-ajatukseen, on jäänyt taka-alalle. Kristinusko on tällöin esitetty geometrista kuviota apuna käyttäen ympyränä, jonka keskipisteenä on lunastus. Ympyrän Ritschl tahtoo korvata ellipsillä, jolla on kaksi polttopistettä, lunastus ja Jumalan valtakunta, jossa lunastus edustaa uskonnollista (religiös) aluetta ja Jumalan valtakunta eetillistä.[1] Tällä vertauksella Ritschl tarkoittaa ensiksi sitä, että kristinusko pyrkii lunastuksen so. vanhurskauttamisen ja sovituksen kautta saattamaan yksityisen ihmisen Jumalan lasten vapauteen, mikä on jokaisen yksityisen ihmisen omakohtainen päämäärä (Selbstzweck). Toiseksi kristinuskon lopullisena tavoitteena on Jumalan valtakunta, mikä on Jumalan, ihmisten ja koko maailman lopullinen päämäärä (Endzweck).[2]

---

[1] RuV $III_{1, 2, 3}$, s. 6, 6, 11. "Alles was den Erlösungscharakter des Christenthums etrifft, ist Gegenstand der genausten Überlegung gewesen, und demgemäss findet man in der Erlösung durch Christus den Mittelpunkt aller christlichen Erkenntniss und Lebensführung, während dabei die ethische Auffassung des Christenthums unter der Idee des Reiches Gottes zu kurz kommt. Aber, so zu sagen, das Christenthum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um eine Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist." Tosin katolisessa kirkossa on omalla tavallaan toteutunut lunastus- ja Jumalan valtakunta-ajatuksen kombinaatio siten, että sakramenteissä realisoituu lunastus- ja paavin hallitsemassa kirkossa Jumalan valtakunta-ajatus. Protestanttisille kirkoille on ollut vahingollista Ritschlin mielestä niiden kyvyttömyys luoda yhteys em. käsitteiden välille. Tosin Ritschl löytää Lutherin katekismuksen kolmannen uskonkappaleen selityksessä yhteyden lunastus- ja Jumalan valtakunta-ajatuksen välillä, mutta Lutherin jälkeen vasta Schleiermacher ja Kant ovat kiinnittäneet huomiota Jumalan valtakunta-käsittee keskeiseen merkitykseen kristinuskossa. RuV $III_{1,2,3}$, s. 6-7, 11-12, 11-12.

[2] RuV $III_{1,2,3}$, s. 8, 13, 13, "Die Freiheit in Gott, die Freiheit der Kinder Gottes ist ebenso Selbstzweck jedes Einzelnen im Christenthum, wie das Reich Gottes gemeinsamer Endzweck ist, und diese doppelte vollender religiöse und vollendet sittliche Bestimmung des christliche Lebens behält Bestans, indem ihre Ausführung in dem Leben der einzelnen Person in steter Wechselwiekung vor sich geht."

Toisin sanoen kristinuskon eetillisen ja uskonnollisen alueen välinen ero voidaan ilmaista siten, että eetillisellä alueella ovat keskeisiä ihmisten väliset suhteet so. toiminta lähimmäisen rakkauden motiivista, Uskonnollisella alueella taas on kysymys ihmisen suhteesta Jumalaan.[3] Näin on ensimmäinen käsitepari uskonnollinen ja eetillinen analysoitu.

Ritschl käyttää samaa käsiteparia ilmaisemaan kahta erilaista näkökulmaa, joista kristinuskoa voidaan tulkita. Hän nimittää kokemuksesta lähtevää katsomusta Schleiermacheriin liittyen eetilliseksi, koska siinä kaikki ilmiöt kuvataan tiedostavan subjektin liikkeinä, sisäisinä ja ulkoisina toimintoina. Tämä ns. eetillinen tulkintatapa ei ole ainoa mahdollinen, koska ihminen tiedostaa kokemuk-

[3] RuV $III_{1,2,3}$, s. 7-8, 12-13, 12-13.

sensa Jumalan vaikutuksesta syntyneeksi. Tätä näkökulmaa Ritschl nimittää uskonnolliseksi, so. dogmaattiseksi.[4]

Eräs väärinkäsitys on vältettävä, nimittäin Ritschlin käsitteitä uskonnollinen/eetillinen ei saa ymmärtää siten, että eetillinen liitetään etiikan yhteyteen, uskonnollinen taas dogmatiikkaan. Dogmatiikka kuvaa Ritschlin kielenkäytössä kristinuskon kokonaisuutta Jumalan vaikuttamisen kannalta katsottuna (aus dem Stadpunkt Gottes). Etiikka taas ilmentää kristinuskon totuuksia ihmisen persoonallisen omatoimisuuden näkökulmasta. [5] Niinpä esim. vanhurskauttamiskäsit-

---

[4] RuV III_3, s. 14. "Die Dogmatik nämlich begreift alle Bedingungen des Christenthums in dem Schema der Bewirkung durch Gott, die Ethik, indem sie diese Erkenntniss voraussetzt, begreift das Gebiet des persönlichen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens in dem Schema der persönlichen Selbstthätigkeit." Vrt. myös Aufs. I, s. 109: "Der Umfang der religiösen Betrachtung bilder ausgleich den Umfang der theologischdogmatischen Begriffe. Die dogmatischen Begriffe, im Unterschide von den ethischen richten sich darauf, die Grössen und Verhältnisse von religiösen Werthe von Gott aus zu erklären, während die ethischen Begriffe unter Vorausseutzung der Begründung des christlichen Lebens in Gottes Gnade, sich darauf beziehen, das der Verlauf des individuellen Lebens und der religiösen und sittlichen Gemeinschaft in den Formen der geistigen Selbstthätigkeit, des selbstbewussten Willens sich vollzieht. Hierfür darf ich mich in der Kurze mit Schleiermacher, C.J. Nitzsch, Harless einverstanden erklären." Myös etiikka-luennoissaan Ritschl selittää dogmatiikan ja etiikan eroavuutta. "Die Theologie im engsten Sinne oder die Dogmatik hat göttliche Thun auf gegenstande, die Moral das menschliche Thun, welsches auf jenes göttlichen Thun begrilndet ist." O. Ritschl Leben I, s. 346. Kirjallisuutta tästä aiheesta esim. H. Held, Die Reichgottesethik und das ethische Grundproblem, Erlangen 1929, K. Fr. Martin, Die Begrlindung der Religion auf Ethik, Heidelberg 1931, H. Wölber, Dogma und Ethos, Christenthum und Humanismus von Ritschl bis Troeltsch, Gütersloh 1950, H. Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns, Gütersloh 1967. Keskustelua on aiheuttanut kysymys kumpaan eetilliseen vai uskonnolliseen Ritschl asettaa korostuksen. Monet tutkijat yhtyvät Bernard Reardonin kantaan: "For as Ritschl understands it Christianity is above all else a life devoted to action both Godward and manward, in which the ethical imperative is basic." Liberal Pretestantism, Edinburgh 1968, s. 23 ja taas "...his entire view of religion is dominated by his ethical concern." Keskustelua on vaikeuttanut epätietoisuus, mitä Ritschl eetillisellä ja uskonnollisella tarkoitti. Nehän ovat itsenäisiä alueita, mutta kuitenkin vuorovaikutuksessa keskenään. Uskonnollinen on aina ensisijainen eetilliseen nähden. Tästä Ritschl kirjoittaa: "Bei aller Gleichartigkeit zwischen der überweltlichen Art der Sittlichkeit des Gottesreiches und der (religiösen) Beherrschung der Welt durch Gottesrertrauenund Geduld haben diese religiösen Funktionen den Vortritt, weil durch sie die entsprechende sittliche Haltung bedingt ist." RuV III_3, s. 497. Teoksessaan Unterricht der Christlichen Religion Ritschl myös painot taa uskonnollisen primaarisuutta. "Zweitens ist eine Erkenntniss allgemein sittlicher Regeln als solcher niemals genligend, um die entpsrechenden Tätigkeit hervorzurufen und zu organisieren; vielmehr tritt eine solche erst ein, wenn ein besonderer, und zwar religiöser Beweg- oder Verpflichtungsgrund mit der Anerkennung des allgemeinen Grundsatzes verbunden wird." Unterricht, s. 8. Toisistaan eroavia käsityksiä on aiheuttanut Ritschlin paikoittain epäjohdonmukaisuus termien käytössä.

[5] RuV III_3, s. 14, 33. Ks. myös Schäfer, Ritschl etc., s. 68.

teen analysointi osoittaa, että vaikka vanhurskauttaminen on Jumalan vaikuttama, niin se ei voi koskaan tarkoittaa mitään mekaanista tapahtumaa, missä ihminen on passiivinen. Jumala vanhurskauttaa, mutta vanhurskauttamiseen liittyvässä uskossa on ihminen mukana aktiivisena osapuolena. Samoin Jumalan valtakunnan perustana on Jumalan armovaikutus, joka sitten tulee eläväksi ihmisten toiminnassa rakkauden motiivista. Ritschlin tärkeä periaate on, että Jumalan valtakunta ja vanhurskauttaminen on ilmaistu Jumalan vaikutuksena siten, että sen seuraukset voidaan havaita persoonallisen toiminnan muodossa (in der Form der persönlichen Selbstständigkeit).[6]

Ritschlin psykologian perussääntö edellyttää, että ihminen on aina vastaanottajanakin toimiva ja dynaaminen. Tämä on tehtävämme kannalta tärkeä havainto, jopa Ritschlin teologisen antropologian avain: ihminen on tiedostavana ja toimivana subjektina sekä uskonnollisissa että eetillisissä funktioissa.[7]

Analysoidessaan lähemmin kristinuskon eetillistä ja uskonnollista tulkitsemistapaa Ritschl selittää, että jos kristinuskon perustotuuksia tulkitaan vain Jumalan "näkökulmasta", muodostuu teologiasta kokoelma käsitteitä, joilla ei ole vastinetta inhimillisessä kokemusmaailmassa. Dogmatiikka ei voi olla vain kertomusta Jumalan suurista teoista, vaan siihen sisältyy samalla Jumalan vaikutusten tiedostuminen persoonallisessa kokemuksessa.[8]

Täten Ritschl sitoo kristinuskon dogmaattisen, so. uskonnollisen tulkitsemistavan siihen aineistoon, mikä eetillisessä havaitaan. Näin menetellen Ritschl saavuttaa edun, jolla hän voi välttää oppilauseet, joilla ei ole yhteyttä kokemukseen.[9]

---

[6] RuV III_3, s. 33.

[7] RuV III_3, s. 22. "…alles was als Gnadewirkungen Gottes auf den Christen zu erkennen ist in den entsprechneden religiösen und sittlichen Acten nachzuweisen, welche durch die Offenbarung im Ganzen und durch die in ihr eingeschlossen besonderen Mittel angeregt werden. 11 Ks. myös O. Ritschl, Leben II, s. 187 ja RuV III_3, s. 315.

[8] RuV III_3, s. 33-34. "Kommt es darauf an, die Dogmatik nicht blos als die Erzählung der grossen Thaten Gottes, so ist es nothwendig, die Wirkungen Gottes, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Mittheilung der heiligen Geistes, Verleihung der Seligkeit im höchsten Gute so erkennen zu lehren, dass die entsprechneden Selbstthätigkeiten analysiert werden, in welchen die Wirkungen Gottes vom Menschen angeeignet werden." Ks. myös TuM_2, s. 48-49.

[9] Tähän samaan tavoitteeseen Ritschl on pyrkinyt koko tietoteoriallaan, jonka mukaan uskonnolliset käsitteet ovat verifioitavissa kokemusmaailmassa. Tällöin tosin monet perinteiset dogmit joutuvat syrjään ja siten dogmatiikan alue kaventuu, mutta myös tämän menetelmän kannalta relevantit dogmit saavat uuden tulkinnan.

Jo tässä yhteydessä on kiinnitettävä huomiota Ritschlin hermeneutiikan seurakuntasidonnaisuuteen. Tietous Jumalasta samoin kuin Kristuksesta ovat ainoastaan seurakunnasta käsin ymmärrettävissä ja tiedostettavissa.[10]

Ritschlin käyttämän käsiteparin uskonnollinen/eetillinen analysoinnissa on tullut esille kaksi asiaa. Ensiksi tuo käsitepari kuvaa kahta kristinuskon pääajatusta: lunastusta ja Jumalan valtakuntaa. Nämä käsitteet eivät ole toisistaan erillään, vaan ne edellyttävät toisiaan ja ovat vuorovaikutuksessa keskenään siten, että lunastus tähtää Jumalan valtakunnan rakentamiseen, kun taas lunastettujen toiminta Jumalan valtakunnan kehittämiseksi on mahdollista vain lunastuksessa saavutetun Jumalan lapseuden perusteella.[11]

Arvopainotukseen nähden Ritschl asettaa uskonnollisen eetillisen edellytykseksi *sine qua non*. Toiseksi sama käsitepari tarkoittaa kahta erilaista tulkitsemistapaa, joita molempia voidaan soveltaa em. ilmiöihin: uskonnollisen piirissä ihmisen toiminnan kohteena on Jumala, eetillisen alueella taas toinen ihminen.

Uskonnollisen ja eetillisen näkökulman toisistaan erottaminen on välttämätön Ritschlin ekklesiologian ymmärtämiselle. Artikkelissaan Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche, Ritschl kuvaa kirkkoa ja siinä eläviä ihmisiä em. näkökulmasta. Dogmaattiselta kannalta katsottuna kirkon jäsenet ovat uskovia, pyhiä ja vanhurskaita. Eetillisestä näkökulmasta samat ihmiset ovat vielä syntisiä ja epätäydellisiä, ja heidän pyhityksensä on vasta tulossa olevaa (im

---

[10] RuV III$_3$, s. 6. "…, dass man alle Glieder der theologischen Erkenntniss aus dem Standpunkt der christlichen Gemeinde bestimmt." Samoin tie Kristuksen ymmärtämiseen kulkee seurakunnan kautta. "Den vollen Umfang seiner geschichtlichen Wirklichkeit kann man nur aus dem Glauben der christlichen Gemeinde an ihn erreichen; und auch nur seine Absicht, dieselbe zu gründen, kann geschichtlich nicht vollständig verstanden werden, wenn man sich nicht als Glied dieser Gemeinde seiner Person unterordnet." RuV III$_3$, s. 3. Erityisesti Hans Grewel on viime aikoina korostanut seurakunnan merkitystä Ritschlin teologiassa. Hän kirjoittaa: "Aus systematischen Grunden postuliert Ritschl nun, es könne keinen direkten Weg zwn historischen Jesus geben, vielmehr sei der Zugang zu ihm nur durch Kerygma der Gemeinde zu gewinnen. Fünfzig Jahre später sollte dies zur exegetischen Selbstverständlichkeit werden. Unmittelbares Objekt der theologischen Erkenntnis ist der Glaube der Gemeinde, dass sie zu Gott in dem Verhältnis steht…" Hans Grewel, Kirche und Gemeinde in der Theologie Albrecht Ritschls NZThR 1969, s. 293.

[11] RuV III$_3$, s. 14. "So wie nun die Offenbarung Gottes nicht blos auf den Zweck der Erlösung, sondern auch auf den Endzweck des Reiches Gottes sich richtet, welchen erin Gemeinschaft mit den Erlösten realisiert, so kann die Dogmatik dieses Richtpunktes nicht entbehren. Und so wie die geistige Selbstthätigkeit der zum Reiche Gottes Berufenen und Erlösten nicht blos in ihren sittlichen Leistungen an den Andern erscheint, sondern auch in den eigenthümlichen Functionen der Gotteskindschaft, so wird die Ethik auch durch die Erlösungsidee bestimmt."

Werden).[12] Eetillisen piirissä Ritschl on näin säilyttänyt luterilaiseen antropologiaan keskeisesti kuuluvan *simul iustus et peccator* -periaatteen.

Uskonnollisen ja eetillisen näkökulman ulottuvuus teologiseen antropologiaan sijoitettuna merkitsee kanta asiaa: ensiksi ihminen Jumalan työn kohteena vastaanottajana ja toiseksi itse toimivana Jumalan valtakuntaa rakentavana osapuolena.

3.2. Yhteisöllisyys antropologian ulottuvuutena

Schleiermacher loi teologiansa seurakunta- ja ennen kaikkea Jumalan valtakunta -ajatuksen pohjalta, mitä Ritschl piti suurena ansiona. Tähän hän itse viittasi perustellessaan uskonnon yhteisöllistä luonnetta.[13] Ilmeisesti myös filosofi

---

[12] Aufs. I, s. 90-91. "Denn dem Glauben gehört nur die ideale Betrachtung der Wirklichkeit. Die gläubige Selbstbetrachtung vollzieht sich in dem Urtheile, dass der Mensch (der sich empirisch als Sünder weiss) durch den Gehorsam Christi gerechtfertigt ist, und demnach hat es die dogmatische Erkenntniss mit dem Gläubigen nur zu thun, sofern derselbe gerechtfertigt und durch den Geist geheiligt ist. Nur der theologisch-etischen Betrachtung unterliegt die Thatsache, dass auch der Gläubige noch mit Sünde behaftet ist, und dass seine Heiligkeit im Werden ist. So kommt auch die Kirche als Gegenstand des Glaubens und der dogmatischen Erkenntniss nur in ihrer idealen Wirklichkeit in Betracht, und nur solche Glieder können an ihr gedacht werden, welche durch den Geist geheiligt sind, wie sie sich empirisch als eine Mischung von relativ Heiligen und Unheiligen darbietet, welche gebunden ist durch die auf beide nothwendig bezogene Pädagogik der christlich-sittlichen Gememinschaft, unter welcher jeder seine Heiligung sich erstreben hat."

[13] Scheiermacher, Glaubenslehre I, § 9:2. "Was im Gebiete des Christenthums Gottesbewusstsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesammtheit der Thätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes..., jenes im Christenthum so bedeutende, ja alles unter sich fassende Bild vom Reich Gottes ist nur der allgemeine Ausdruck davon, dass im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen warden und dass jede fromme Erregung, die von einem leidentlichen Zustande ausgeht…" Ritschl yhtyy näihin Schleiermacherin ajatuksiin. RuV III_3, s. 9, 188, RuV I_2, s. 487, 511, 519, 548. Ks. myös Schleiermacher, Reden etc., s. 177. "Ist die Religion einmal, so muss sie notwendig auch gesellig sein…" Schleiermacherin ajatuksiin Ritschl yhtyy myös kuvatessaan yhteisön merkitystä yksilön kehittymisen kannalta. RuV_3, s. 488. "Nämlich Schleiermacher hat…die Wahrheit festgestellt, dass das geistige, die religiöse, sittliche Leben dessen individuelle Form er zugleich mit der genausten Beobachtung festgestellt hat überhaupt nicht ausser der entsprechenden Gemeinschaft gedacht werden kann, und dass in der Wechselwirkung mit ihr das Individum seine eigentliche Entwicklung findet."

Adolf Trendelenburg vaikutti Ritschlin kannanottoon.[14] Yhteisön korostaminen uskonnon perusosana tavataan jo Ritschlin ensimmäisissä dogmatiikan luennoissa 1853, joissa hän pitää yhteisöä primaarisena ja yksilöitä sekundaarisena. Samalla hän esittää käsityksen, että kokonaisuus on aina enemmän kuin osien summa.[15]

Kristinuskossa yhteisönä on seurakunta, jonka merkitys on konstutitiivinen sen yksityisille jäsenille. Näitä keskeisiä teemoja Ritschl käsittelee kirjeenvaihdossaan ystäviensä kanssa. Kirjeessään Scholzille 28.10.1877 Ritschl kritikoi Tuomas Kemppiläisen kristillisyyttä liiallisesta yksilökeskeisyydestä, jossa seurakunta jää taka-alalle.[16] Kirjeessään Diestelille 05.12.1867 Ritschl tähdentää ekklesiologian tärkeää merkitystä teologian kaikille lokuksille, niin kuin opille synnistä, vanhurskauttamisesta, Jumalasta ja Kristuksesta.[17] Vieläpä Ritschl muistuttaa Diesteliä kirjeessään 02.01.1868, että epäilyksen hetkiä on turvallista muistaa, että kristitty on "jotain" vain seurakunnan jäsenenä, ja tällaisena hänellä on "Jumalan mielisuosio ja syntien anteeksiantamus". Schleiermacher oli aikoinaan muotoillut lauseen, että ihminen tulee ensiksi Kristuksen luo ja vasta tämän

---

[14] O. Ritschl, Leben I, s. 224. Ritschl sanoo onnelliseksi tapahtumaksi tutustumistaan Trendelenburgin ajatuksiin. Trendelenburg kirjoittaa kokonaisuuden ja osien välisestä suhteesta: "Der Einzelne hat nur im Ganzen Bestand. Seine lebendige Thätigkeit erlischt, wenn er sich losrisst… Die Theile leben ebenso nurin dem Ganzen, als sie von dem Ganzen, und umgekehrt der Zweck die Theile aus dem Ganzen." A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 1840, s. 20-21.

[15] O. Ritschl, Leben I, s. 227. "Wesentlich ist der Religion das Moment der Gemeinschaftlichkeit. Nicht die vielen Einzelnen sind das Ideelle prius der Gemeinschaft sondern sie bilden eine solche nur, weil ihre Existenz den Gedanken der Gemeinschaft voraussetzt. Denn in dem Gebiete der zweckdurchdrungenen Wirklichkeit in Natur und Geist ist das Ganze eher als die Theile."

[16] O. Ritschl, Leben II, s. 313.

[17] O. Ritschl, Leben II, s. 47-48. "Der Rechtfertigung des Einzelnen oder vielmehr seinem Rechtfertigungsbewusstsein geht die Versöhnung oder Rechtfertigung oder Gründung der Gemeinde so gewiss voran, als zum Opfer des Bundes die entsprechende Gemeinde gehört und Jesus sein Leben als Bundesopfer hat darbringen wollen... Wollte man "kirchlich" werden, so musste man dem Gedanken der Gemeinde sein Recht an dem war…Alle persönliche kirchliche Würde, aller gute Wille der Verfassung der Kirche auf Grundlage der Gemeinde ist indifferent, wo man der Idee der Gemeinde nicht ihre construktive Bedeutung für die gesamte Lehrauffassung verschaffen kann. Das Wirkt auf die Lehre von der Trinität und der Stinde und von Christus so gut ein, wie auf die Versöhnungsidee und die Ordnung des christlichen Lebens."

jälkeen hän löytää kirkon. Ritschl muuttaa tämän lauseen: "Me tulemme Kristuksen luo vain kirkon kautta."[18]

Teologiuransa alun mielipiteet seurakunnan merkityksestä Ritschl säilyttää läpi elämänsä. RuV III kaikissa painoksissa tulee seurakunnan osuus teologian lähtökohtana painotetusti esille. Tästä on hyvänä esimerkkinä kuvaus Jeesuksen persoonasta ja merkityksestä, mikä Ritschlin mielestä voi avautua vain seurakunnasta.[19] Kristinuskon yhteisöllinen luonne tulee näyttävästi esille Ritschlin uskonnon oppikirjaksi tarkoitetussa teoksessa Die Unterricht in der christlichen Religion, missä lähtökohtana on oppi Jumalan valtakunnasta, mistä muut teologian lokukset johdetaan. Tämän teoksen johdannosta Ritschl tarkastelee kristinuskoa seurakunnasta avautuvasta näkökulmasta (Vom Standpunkte der Gemeinde), mitä hän pitää ainoana oikeana hermeneuttisena tienä kristinuskon ymmärtämiseksi.[20]

Johdonmukaisena seurakuntakeskeiselle näkemykselleen Ritschl pitää teologisen tutkimuksen ainoana oikeana lähtökohtana seurakuntaa ja sen uskoa. Tästä perusteesistä nousevat edellytykset, jota määräävät myös teologisen antropologian kannalta tärkeää yksilön Jumala-suhdetta. Nimittäin tieteellisen teologian

---

[18] O. Ritschl, Leben II, s. 50. "Leben in der Kirche, sei mit Bewusstsein thätig in ihren Funktionen, und hast Du dabei eine Versuchung zur Heilsverzweiflung oder Selbstgerechtigkeit, dann besinne Dich, dass Du etwas kanst oder bist nur als Glied der Gemeinde, die durch ihre Stiftung auf Christus die Zusicherung des göttlichen Wohlgefallen und der Stindenvergabung hat. Wir kommen in diesem Sinne zu Christus nur durch die Kirche."

[19] RuV III_3, s. 2. "Denn wir würden überhaupt weder auf jene Absicht Jesu aufmerksam sein, noch nach ihrem Werthe und ihrer Bedeutung fragen, wenn wir uns nicht in die religiöse Gemeinde einrechnen dürften, welche ihren Besitz der Stindenvergebung als Wirkung Christi durch die Schriftsteller des Neuen Testaments zuerst bezeugt hat..."

[20] Unterricht, s. 2. "…das sachgemässige Verständnis der christlichen Religion vom Standpunkte der Gemeinde darum, weil die Evangelien in dem Wirken ihres Stifters die nächste Ursache und die Bestimmung der gemeinschaftlichen Religion, die Briefe aber den ursprünglichen Stand des gemeinschaftlichen Glaubens erkennen lassen, und zwar diesen in einer Gestalt welche noch nicht die Einflüsse getrübt ist, die schon im zweitens Jahrhundert das Christenthum als katolisch ausgeprägt haben." Ritschlin teologian seurakunnan ja Jumalan valtakunnan merkitystä korostava piirre on antanut H. Timmille aiheen nimittää Ritschlin dogmatiikkaa sosiaalidogmatiikaksi. H. Timm, Theorie und Praxis etc., s. 70.

tutkimuskohteena ei voi olla yksilöllinen Jumala-suhde ilman, että se samalla niveltyy seurakunta-yhteyteen.[21]

Jumalan ilmoituksesta kirjoittaessaan Ritschl lähtee myös seurakunnasta, jonka ulkopuolella ei voi olla mitään ilmoitusta. Tämän ilmoituksen keskuksena on Kristus, joka seurakunnan perustajana on samalla Jumalan ilmoituksen ainoa välittäjä.[22] Ritschl suhtautuu kielteisesti kaikenlaiseen luonnolliseen ilmoitukseen samoin myös luonnolliseen teologiaan. Eikä hän anna erityisempää arvoa toisille uskonnoille, vaikka hänen teoksissaan vilahtelee buddhismi, braminismi ja islam. Näitä uskontoja hän kuvaa usein kielteisessä valossa. Pohtiessaan kristinuskon mahdollisuutta tulla kaikkien kansojen uskonnoksi Ritschl esittää sen hyvin kaukaisena haaveena. Aikansa ihmisenä hän ajattelee Eurooppa-keskeisesti ja pitää kristinuskon leviämisen edellytyksenä kansojen henkisen tason nousua Euroopan kulttuurin tasolle.[23]

Uskonnon yhteisöllisyys perustuu Ritschlin teologiassa hänen käsitykseensä Jumala-suhteesta, johon kuuluu kolme osatekijää: Jumala, ihminen ja maailma.

---

[21] RuV III_3, s. 4. "Man kann auch Gott, die Sünde, die Bekehrung, das ewige Leben im Sinne des Christenthums nur erkennen und verstehen, sofern man mit; Bewusstsein und Absicht sich in die Gemeinde, die Christus gestiftet hat, einrechnet. Diesen Standpunkt einzunehmen ist der Theologi geboten, und nur so kann es gelingen ein System der Theologie auszuführen, welche diesen Namen verdient." Ks. myös RuV III_3, s. 28. "Alle Religion ist also Gegenstand unserer wissenschaftlichen Beobachtung in der Form der Gemeinde, deren Glieder gewisse Wirkungen Gottes auf sie über einstimmend anerkennen und kund geben, dass sie demgemäss sich in identischer Weise selig fühlen." Nykyisistä tutkijoista ovat erityisesti H. Grewel, P. Nicolaisen, R. Steffen ja R. Schäfer tähdentäneet Ritschlin ekklesiologian oikeaa ymmärtämistä avaimena koko hänen teologiaansa.

[22] RuV III_3, s. 520. "Keine Offenbarung Gottes ist vollständig ausser in der Anerkennung der gläubigen Gemeinde. Schaut nun aber die christliche Gemeinde die Offenbarung Gottes in Christus als vollkommen an, so muss sie in irgend einer Weise in Christus mitgedacht werden können, sie muss ihre eigene Stellung im Verlauf der Offenbarung in Christus vorgebildet finden." Kirjoittaessaan Ritschlin ilmoituskäsitteestä Leonard de Moor osoittaa siinä ilmeneviä heikkouksia ja miten Ritschl ajautuu subjektivismiin niin, että Kristuksen jumaluuskin tulee riippuvaksi subjektiivisesta arvioinnista. "Not only the attributes of the deity, but this existence is therefore subordinated and made subservient to the inner experiences of satisfaction of humans. This does scant justice to the objective factor in the formula of relevation. Leonard de Moor, The Ritschlian View of Revelation, The Evangelical Quarterly 1967, s. 105. De Moor ei kuitenkaan huomaa, että ilmoitus on nähtävä seurakunnan välittämänä ja että seurakunnassa ymmärretään Kristuksen arvo. Ks. myös RuV III_3, s. 189, 259, RE XVI_2 ja s. 748, TuM, s. 16, 20.

[23] RuV III_3, s. 127-131. Tässä Ritschl tekee eron ns. ei-historiallisten (ungeshichtlichen) ja maailman historiaalisten (weltgeschichtlichen) kansojen välillä ja katsoo, että vain jälkimmäiset omaavat disposition kristinuskon omaksumiseen. Vaikka Barth on purevasti kritikoinut Ritschliä, niin he molemmat ovat yhtä mieltä luonnollisen teologian vaarallisuudesta. Ks. esim. Paul Jersild, Natural Theology and the Doctrine of God in Albrecht Ritschl and Karl Barth, The Lutheran Quarterly, XIV 1962, s. 241-243.

Ritschlin käyttämä matemaattinen vertaus kuvaa uskontoa kehänä (Kreis), joka kulkee kolmen pisteen "Jumalan, maailman ja ihmisen kautta". Tällöin jokainen uskonnollinen yhteisö on suhteessa myös maailmaan. Tämä uskonnon asenne maailmaan voi olla joko kielteinen (braminismi ja buddhismi) tai myönteinen kuten kristinuskossa.[24] Maailman ja kristinuskon suhdetta Ritschl pitää erittäin tärkeänä. Hän uskoo löytäneensä kristillisestä maailmankatsomuksesta koko "maailmanprobleeman" ratkaisun siinä, että kristillisen uskon käsityksen mukaan maailma on luotu Jumalan valtakuntaa varten.[25] Kirjoittaapa Ritschl, että Jumala, jolla ei ole suhdetta maailmaan, ei voi olla todellinen, koska tällöin maailmalta, Jumalalta ja ihmiseltä puuttuu yhteinen päämäärä. Tässä yhteydessä hän varoittaa vaarasta, mikä uhkaa kristinuskoa ”areopagitalaisessa mystiikassa", johon sisältyy selvä maailman kielteisyys.[26]

Avoimuudessa maailmaan avautuu eräs Ritschlin teologian perustava näkökulma. Kysymykseen, millainen on tämä kristinuskon maailman myönteisyys, ei voida antaa tyhjentävää vastausta, mutta eräs tärkeä piirre tulee usein esiin Ritschlin kirjoituksissa, nimittäin tämä, että kristinusko voi ilmoittaa maailman varsinaisen päämäärän ja tarkoituksen: Maailma on olemassa Jumalan valtakuntaa varten. Kristinuskon avoimuuteen maailmaan nähden sisältyy myös tärkeä yksityisen kristityn maailman myönteisyys, mikä näkyy selvästi myöhemmin esiin tulevassa Ritschlin kutsumus-ajatuksessa.

---

[24] RuV III_3, s. 28. “…da auch der Gedanke an Gott oder Götter irgendwelche Beziehung auf die Welt in sich schliesst, jede religiöse Gemeinde als solche sich entweder negativ oder positiv zu der Welt verhalten, in der sie steht.” RuV III_3, s. 29. "Der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben... Erst nachträglich wird die Welt an die religiöse Funktion herangezogen, sofern das Gefühl eine Combination mit dem Erkennen oder Wollen soll eingehen müssen, wenn es einen Zeitmoment ausfüllt, also in die Erfahrung tritt." Ks. myös Unterricht, s. 21.

[25] RuV III_3, s. 268. "Ist nie demgemäss die Erschaffung und Leitung der Welt als das Mittel davon zu begreifen, dass die geschaffenen geistigen Wesen, die Menschen zum Reiche Gottes in der Gemeinde Christ herangebildet werden, so ist die religiöse Weltanschauung des Christenthums das Mittel der Lösung des Weltproblems überhaupt, und die geschichliche Besonderheit, welche diese Religion nach ihrem Ursprung an sich trägt ist kein Hinderniss dafür, dass sie die universelle Bestimmung für das Meschengeschlecht in sich schliesst." James Orr kirjoittaa siitä, miten Ritschl tekee ihmisen suhteesta maailmaan tärkeämmän kuin hänen suhteensa Jumalaan: "It is not the relation to God which is the first thing in a theory of religion, but the relation to the world. Religion in fact, only arises as a means of solving the problem of the world, and of man's relation to it. Man's relation to the world is the basal fact which governs all others in religion." Jamer Orr, The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith, 1897, s. 71-72.

[26] RuV III_3, s. 269-271.

4.Yksilön suhde Jumalaan

4.1.Seurakunnan välittämä

Edellisessä jo viitattiin Ritschlin kannanottoon teologian tieteellisyydestä, jolloin sen kohteena ei voi olla yksilö vaan yhteisö, seurakunta. Näin dogmatiikan sisällöksi muodostuu Jumalan toiminnan edellytysten kartoittaminen (in dem Schema der Bewirkung durch Gott). Kun taas se, miten Jumalan työ yksilöiden kohdalla tapahtuu ja miten yksilöt siihen vastaavat, ei kuulu varsinaisesti dogmatiikan tutkimuskohteisiin.[1] Tällöin seurakunnan kautta tapahtuvalla Jumalan työn välityksellä on tärkeä merkitys yksilön Jumala-suhteen muotoutumisen kannalta. Ritschl tähdentää useissa yhteyksissä, että yksilö tulee syntien anteeksiantamuksesta, sovituksesta ja vanhurskauttamisesta osalliseksi seurakunnan yhteydessä.[2] Kristus välittää perustamalleen seurakunnalle täydellisen Jumala-tietoisuuden. Seurakunta taas tunnustaa Kristuksen Herrakseen ja Välittäjäkseen.[3]

Seurakunta välittää puolestaan Kristuksen sille antaman Jumala-tietoisuuden jäsenilleen, ja tässä muodossa Kristuksen välitystyö ja vaikutus jatkuu seura-

---

[1] RuV III_3, s. 14. Ks. myös RuV III_3, s. 3. "Der Glaube der Gemeinde, dass sie zu Gott in dem Verhältniss steht, welches durch Sündenvergebung wesentlich bedingt ist, ist das unmittelbare Ohjeet des theologischen Erkennens." Ritschl huomauttaa myös, ettei Jumalan sallimus eri yksilöiden elämässä voi myöskään olla teologisen tutkimuksen kohteena. RuV III_3, s. 116.

[2] RuV III_3, s. 30, Unterricht § 38, s. 34. "Die Sündenvergebung oder Versöhnung ist also gemeinsame Grundbedingung der Christlichen Gemeinde, innerhalb welcher der Einzelne diese Gabe Gottes sich aneignet, für deren Eigenthümlichkeit ebenso notwendig, wie die Berufung und der darin erhaltene Antrieb zur Verwirklichung des Reiches Gottes." Ks. myös RuV III_3, s. 1.

[3] RuV III_3, s. 259. "Die Theologie kann zum Entwurf einer sittlichen Weltordnung nur den Begriff von Gott als Ausgangspunkt nehmen, in welchem das Verhältniss Gottes zu seinem Sohn unserem Herrn ausgesproche und durch dessen Vermittelung auch auf seine Gemeinde ausgedehnt wirt…Da der Name Gottes in den heiligen Schriften immer als compendiarische Bezeichnung seiner Offenbarung auftritt, so ist es klar, dass wenn Gott durch seinen Sohn Jesus Christus sich als Vater offenbart, dieser Vorgang erst nimmt, in dem sie deren Vermittler als ihren Herrn anerkennt." Ks. myös RuV III_3, s. 267.

kunnassa kaikkina aikoina.[4] Täten Ritschlin esittämään Jumala-suhteeseen ja sen välittämiseen kuuluu lähtökohtana Jumala, sitten Jeesus Jumalan ilmoittajana ja kolmantena nivelenä seurakunta ilmoituksen vastaanottajana ja edelleen välittäjänä yksilöille.

Jumalan ilmoituksen välittyminen seurakunnassa tapahtuu sananjulistuksen, sakramenttien jakamisen ja kasvatuksen avulla. Erityisesti seurakunnassa tapahtuva kasvatus on yksilöllisen Jumala-suhteen syntymiselle samoin kuin uskossa varttumiselle erittäin oleellista.[5] Tähän kasvatusmotiiviin palataan myöhemmin tässä tutkimuksessa. Ritschl painottaa erityisesti sitä, että oikea ja täydellinen Jumala-tietoisuus voidaan omaksua vain seurakunnan sisällä ja, että seurakunnassa kristinusko oikein tulkitaan ja ymmärretään.[6]

---

[4] RuV III_3, s. 366, 378, 407, 530-531, 545, 558. Ks. myös H. Grewel, Bedeutung etc., s. 46-48. Vaikka Ritschl sitookin seurakunnan ja Kristuksen yhteen ilmoituksen välittämisessä, niin tämän ei tarvitse merkitä suinkaan sitä, että seurakunta ja Kristus ovat toisiinsa vaihdettavia suureita, vaan Kristuksella on Grewelin mielestä aina etuasema (die grundsätzliche Vorordnung Christi gegenüber der Gemeinde gewahrt bleibt). Grewel, Bedeutung etc., s. 48.

[5] TuM_2, s. 50. "Das persönliche Verhältniss Gottes oder Christi zu uns ist und bleibt vermittelt durch unsere genaue Erinnerung an das Wort, d.h. an das Gesetz und die Verheissung Gottes, und Gott wirkt auf uns nur durch die eine oder die andere dieser Offenbarungen." TuM_2, s. 51. "Also ohne Mittel des Wortes Gottes... und ohne die genaue Erinnerung an diese persönliche Offenbarung Gottes in Christus giebt es keine persönliches Verhältniss zwischen einem Christen und Gott." Aufs. I, s. 76. "Denn das Evangelium und die Sacramente, an welchen man das Dasein im theologisch-dogmatischen Sinne allein so zu nennender Kirche wahrnimmt, sind die geordneten Organe der heiligenden Wirksamkeit Gottes auf die Menschen und die Mittel des Verkehres unter den geheiligten Personen selbst. Sie verbinden nicht nur den einzelnen Gläubigen mit Christus, sondern auch...die Gläubigen unter einander." Myös Aufs. I, s. 120, RuV III_3, s. 566.

[6] Unterricht, § 1, Aufs. I, s. 130-131. Ritschlin oppilaalla Wilhelm Herrmannilla painopiste siirtyy seurakunta-keskeisyydestä yksilön persoonalliseen Jumala-suhteeseen. Esim. teoksessa Der Verkehr des Christen mit Gott, Stutgart 1896, s. 5. "Es ist ein durch Christus vermittelter Verkehr der Seele mit dem lebendigen Gott. Darunter ist in der That alles befasst, was zu dem eigenthümlichen Leben der Christenheit gehört: die Offenbarung und der Glaube, die Sinnesänderung und der Trost, der Vergebung, die Freude des Glaubens und der Dienst der Liebe, das Alleinsein mit Gott und das Leben in der Gemeinschaft. Das alles ist nur dann Wahrhaft christlich, wenn es als ein durch Christus vermittelter Verkehr mit dem lebendigen Gott erlebt wird." Mielestäni Hans Grewel tulkitsee oikein Ritschlin ajatuksia yksilön ja seurakunnan suhteesta, kun hän kirjoittaa, että dogmatiikka osoitta vain "paikan", so. seurakunnan, missä yksilön usko syntyy ja kehittyy: "Was das Individum angeht, so beschräkt sich die Dogmatik auf die Feststellung des "Dass" seiner Einordnung in die Gemeinde und seiner Abhängigkeit von ihr. Auf die Frage nach dem "wie" seines zum Glauben Kommens und seiner Rechtfertigung antwortet sie nur mit dem Hinweis auf den Ort, wo dies geschiet: auf die Gemeinde und ihre Funktionen der Verkündigung und Erziehung." H. Grewel, Die Bedeutung etc., s. 27.

Ritschlin seurakunta keskeisyyttä korostava teologia voi jättää käsityksen mekaanisesti syntyvästä persoonattomasta Jumala-suhteesta, jossa ei ole tilaa mietiskelylle, rukoukselle ja hartaudelle. Tämä on kuitenkin väärinkäsitys, jonka Ritschl torjuu. Päinvastoin hän tahtoo ravistaa aikalaisiaan välinpitämättömyydestä persoonalliseen uskoon. Dogmatiikassaan hän korostaa niitä välittäviä tekijöitä, seurakunnan opetusta ja julistusta, joiden perusteella on saatu oikea tieto Jumalasta ja Kristuksesta ja tälle tietoperustalle sitten voi persoonallinen uskonelämä rakentua.[7] Ritschl nostaa teologisen antropologian näkökulmasta katsottuna tärkeässä ihmisen Jumala suhteessa esille toistuvan hermeneuttisen periaatteensa tulkita persoonallista uskonelämää lähtökohtanaan seurakunta.

4.2.Mystiikka välittömänä Jumala-suhteena

Mystiikkaa arvostellessaan Ritschl kiinnittää huomiota mystiikan alkuperään, jonka hän löytää uusplatonilaisuudesta, mistä mystiikka sitten erityisesti Dionysios Areopagitanin välityksellä kotiutuu kristilliseen teologiaan.[8] Jumala kuvataan uusplatonilaisuudessa "äärettömänä olemisena" (das unendliche Wesen), joka on todellisuuden "tuolla puolen" (jenseits alles Wirkliches). Jumalaa ei voida myöskään tarkasti määritellä; hän on yhtä hyvin "jotain" (Etwas) kuin "ei mitään" (Nichts). Häntä ei tunneta, vaan hän on salattu Jumala. Ritschl huomaut-

---

[7] RuV III_3, s. 563. Yksityisen hartauden harjoitukseen sisältyy tieteelliseltä kannalta katsottuna ns. välittäviä tekijöitä, joista Ritschl kirjoittaa: "Wenn solche, die auf die Austibung unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christus bedacht sind, zugleich über theologische Bildung verftigen, so werden sie hoffentlich nicht in Abrede stellen, dass ihre contemplative Vegegenwärtigung Christi als Ihres Erlösers und Herrn nur darum möglich ist, weil sie in der Kirche con Christus ausgerüstet sind...dass, Christus auch so wie man ihn in der Andacht vergestellt wird." R. Schäfer arvostelee Ritschliä siitä, että tämä siirtää persoonallisen uskonelämän ilmaukset takaalalle. Näin jäävät vähälle huomiolle ahdistukset ja yleensä ristinteologia, uskoon tuleminen, kuolema ja omantunnon elämä. Näiden asioiden pohtimista Ritschl pitää Schäferin mielestä epäevankelisena mystiikkana: "Gott hat es nur mit dem Bund als Ganzen zu tun. Der persönliche Glaube samt allem, was an ihm allein gedacht werden kann, tritt zurück: die Anfechtung, die Heilsgewissheit... Luthers Kreuztheologie und seine in der Prädestinationsanfechtung wurzelnde Lehre vom verborgenen Gott wird als mittelalterlicher Rest erklärt..., der Pietismus mit seinem Drängen auf ein unmittelbares Gottesverhältnis ist eine Erinnerung ungesunder und unevangelischer Mystik." R. Schäfer, Ritschl etc., s. 180. Ks. myös R. Schäfer, Liberale Theologie, Stuttgart 1967, s. 136. "Ritschl weiss wenig von den Schattenseiten den persönlichen Leben, von den Schattenseiten des persönlichen Glaubens, von dem, dass ein Mensch angefochten sein kann und nicht immer nur auf dem strahlenden Wege des Gottenvertrauens vorankommt. Das Licht des Optimismus strahlt ungetrübt."

[8] TuM_2, s. 27. A. Ritschl, Über die Mystik, besonders die deutsche im 14. Jahrhundert. Ein Vortrag in Monatschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens 1853, s. 118-120.

taakin suuresta erosta mystiikan salatun ja kristin uskon ilmoitetun Jumalan välillä.[9]

Mystiikan tavoitteisiin kuuluu jumaluuden katseleminen; usein myös askeettisuus. Mystikko luopuu maallisista haluistaan, vieläpä omasta tahdostaankin (Gelassenheit).[10] Kokeakseen täydellisen yhteyden Jumalan kanssa mysti pyrkii ekstaasin kaltaiseen tilaan, mikä on mystiikan hurskausihanteen korkein aste. Tällaisessa tilassa mysti voi saavuttaa "Jumalan autuuden" katselemisen tilan (*visio Dei beatifica*); tällöin mysti tuntee "vaipuvansa" jumaluuteen.[11] Tämä ekstaasissa koettu Jumala-yhteys johtaa Jumalan ja sielun välisen eron häviämiseen, mikä merkitsee persoonallisuuden rajojen katoamista Jumalan ja ihmisten väliltä ja tällöin avautuvaa uutta olemisen yhteyttä Jumalan ja ihmisen välillä.[12] Tässä putkahtaa taas esille Ritschlin perustava ajattelumuoto Jumalan ja ihmisen välisestä yhteydestä, minkä hän näkee tahdon suuntaaman toiminnan yhteytenä eikä olemiseen pohjautuvana.

Ritschlin tulkinnan mukaan mystiikka alkaa seitsemännellätoista vuosisadalla tunkeutua myös luterilaiseen hurskauselämään. Erityisesti Johann Arndtin ja Johann Scriverin kuvaamassa hurskaus elämässä Ritschl näkee karttamansa mystiikan saastumista.[13] Tämäntyyppinen mystisväritteinen hengellinen elämä on Ritschlin mielestä kaukana Lutherin terveistä ajatuksista. Tosin Ritschl tekee

---

[9] Über die Mystik, s. 116, TuM_2, s. 27.

[10] RuV I_3, s. 121.

[11] Über die Mystik, s. 116-118.

[12] Über die Mystik, s. 118, RuV I_3, s. 123-124, TuM_2, s. 52.

[13] RuV I_3, s. 352-353, TuM_2, s. 53. Tarkemmassa analyysissään Ritschl kohdistaa huomionsa unio-mystica-ajatukseen, jolla kuvataan Pyhän Kolminaisuuden asumista ihmisen sydämessä. Tällä unio-mystica-termillä kuvattua Jumala-suhdetta Ritschl pitää hylättävänä siksi, että siinä Jumala-yhteys esitetään olemisen (Sein) eikä tahdon ja mielialan yhteytenä. TuM_2, s. 27. Paul Tillich arvostelee aivan oikein ritschliläisen teologian mystiikan pelkoa ja vieroksuntaa; tuo teologia kiinnittää huomiota vain mystiikan kielteisiin puoliin, mutta jättää vaille huomiota sen, että jokainen Jumalan ilmoitus tähtää transsendenssiin ja mysteeriin. Paul Tillich, Systematische Theologie I, Stutgart 1956, s. 116-167. Ks. myös Paul Tillich, Philosophie und Schicksal Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie, Gesammelte Werke IV, Stuttgart 1951, s. 100. "Die vollkommene Einswerdung mit dem Letzten ist, gemäss allen Mystikern, ein Geschenk, das empfangen wird, und keine Vollendung, die vollbracht wird. Deshalb ist es kein Fehler, wenn protestantische Theologen von Ritschl bis Barth einen absoluten Gegensatz zwischen Mystik und Glauben annehmen." Ritschlin oppilas Wilhelm Herrmann jatkaa mystiikan arvostelua "Wenn das Einwirken Gottes auf die Seele lediglich in einem innern Erlebnis des einzelnen gesucht und gefunden wird, also in einer Gefühlserregung, die sich unmittelbar als Ergriffensein von Gott bezeugen soll... Wer in solcher Weise das sucht und zu finden meint, um deswillen er alles verlassen will, ist aus dem Kreise christlicher Frömmigkeit herausgetreten. W. Herrmann, Der Verkehr etc., s. 16-17.

pienen myönnytyksen kirjoittaessaan, että Lutherkin käytti mystiikan kielikuvia, mutta antoi niille uuden sisällön. Asennoitumisessa maailmaan ja siitä vapautumiseen Ritschl näkee suuren eron Lutherin ja mystiikan välillä siinä, että mysti pyrkii Jumalaan yhtymisen avulla vapautumaan maailmasta, kun taas Luther pitää ajatusta kristityn vapaudesta Kristuksen sovitustekoon perustuvana luottamuksena Jumalaa kohtaan.[14] Ritschl katsoo mystiikan vaikutuksen murentaneen luterilaista alkuperäistä vanhurskauttamisoppia; tämä mureneminen taas näkyy siinä, ettei kristillisen elämän tuntomerkkejä, kuten kaitselmususkoa, iloa, toivoa ja lähimmäisen rakkautta enää nähdä vanhurskauttamisen hedelminä, vaan niiden ajatellaan versovan mystisestä Jumala-yhteydestä.[15]

Ritschl kohdistaa erityisen voimakkaan arvostelun pietismiin, mutta myös Zinzendorfin teologiaan, joissa molemmissa hän tapaa mystiikan värittämää hengellistä elämää. Ritschl on yleisesti tunnettu pietismin kritikoija ja arvostelunsa hän kohdistaa pietismissä kahteen asiaa: sen mystisväritteiseen hurskauselämään ja ohentuneeseen kirkko käsitykseen.[16]

Mystiikan pahin virhe on Ritschlin mielestä Jumala-suhteen laadussa: Mystiikka suosii välitöntä yhteyttä Jumalaan ja Kristukseen (unmittelbaren Umgang mit Christus). Tällainen Jumala-suhde on täysin vastakkainen Ritschlin esittämälle seurakunnan kautta välittyvälle Jumala yhteydelle. Mystiikan tarjoama Jumala-yhteys sivuuttaa seurakunnan opetuksen ja julistuksen ja sen tähden Ritschl pitää mystiikkaa hylättävänä.[17] Mystiikka vaarantaa ja ohentaa koko luterilaisen vanhurskauttamisopin, jossa yksilö tulee vanhurskauttamisen ensiarvoiseksi kohteeksi ennen seurakuntaa, mikä on primaarinen Ritschlin tulkitsemassa vanhurskauttamistapahtumassa. Tähän Ritschlin vanhurskauttamisoppiin

---

[14] RuV I_3, s.123-124. Ritschl katsoo, ettei ns. "saksalainen teologia" ole antanut erityisempiä herätteitä Lutherille.

[15] RuV I_3, s. 356-357. TuM:ssa Ritschl muistuttaa, että Philipp Nicolai ja Johann Arndt toivat unio mystican ja asketismin luterilaiseen kirkkoon. Tosin jo Melanchthon oli Ritschlin mielestä aloittanut tämän kehityskulun. Päätöksenä tästä kehityksestä syntyy mystiikasta dupletti vanhurskauttamiselle. Tätä luterilaista oppia koskevaa muutosta Ritschl pitää valitettavana. TuM, s. 50-51.

[16] RuV I_3, s. 355, 588-590, GP I-II passim. erittäin GP I, mystiikka saa luterilaisuudessa vain harvoin ns. äärettömyysmystiikan muotoja, eikä Ritschlkään käsittele pietismiä yhtenäisenä ilmiönä. Esim. Spenerin ajatuksia hän useissa yhteyksissä arvostaa. Ritschl näkee Spenerin ja Franken välillä eron siinä, että edellinen palauttaa armokokemukset kasteeseen, mutta jälkimmäinen ei sitä enää kääntymiskokemuksensa tulkinnassa tee.

[17] RuV III_3, s. 109. Ein Hauptmerkmal für den Abstand beider Gedanken ist aber, dass mit dem Eintreten in mystische Zustände oder Bestrebungen der Spielraum des gepredigten Wortes und der Gnadenverheissungen, also die notwendige Unterordnung unter die öffetliche Offenbarung in der Kirche überschritten sein soll und vergessen werden darf."

tullaan myöhemmin. Ritschl katsoo myös, että pietismi on mystiikan vaikutuksesta kaventanut luterilaista vanhurskauttamisnäkemystä.[18]

5.Ihminen

5.1.Ihmisen alkutila

Dogmatiikan luennoissaan Ritschl käsittelee ihmistä erityisenä lokuksena. Näissä hän esittää, että ns. alkutilaoppi on tarjonnut perinteiselle dogmatiikalle mittarin ihmisen täydellisyyden (Vollkommenheit) määrittelemiselle samoin kuin tätä oppia on käytetty synnin olemuksen selvittämiseksi.[19] Tällöin on Ritschlin mielestä syyllistytty virheeseen, kun Genesiksen alkukertomus on asetettu dogmin arvoon, vaikka se Ritschlin mielestä onkin ristiriitainen. Ritschl mainitsee esim. Genesis 4:17-jakeen, missä kerrotaan Kainin lähdöstä vieraalle maalle vaimoa etsimään. Tällöinhän täytyy olettaa, että oli olemassa muitakin ihmisiä kuin Aadam ja hänen perheensä. Toiseksi tämä Raamatun alkukertomuksen luonne on sadunomainen (sagenhaft), ja sen tehtävänä on kuvata synnin merkitystä maailmassa ja ihmisyhteisön syntymistä.[20] Alkutilaopin korostaminen johtaa Ritschlin mielestä vinoutumaan, jossa naisen jumalankaltaisuus asetetaan miehestä riippuvaksi. Tämä ei vastaa Ritschlin mielestä Uuden testamentin sanomaa (1 Kor. 11:7).[21] Tässä ilmenee Ritschlin tapa soveltaa kriittisen raamatunselityksen tuloksia dogmatiikkaansa. Dogmihistoriallisesti nähtynä Ritschl pitää iustitia originalis-oppia Augustinuksesta periytyvänä ja skolastiikan edelleen kehittelemänä, mikä sitten sieltä siirtyi modifioituneena luterilaisuu-

---

[18] RuV III$_3$, s. 108. Ks. myös RuV III$_3$, s. 149. "Der Pietismus, soweit er überhaupt an der fundamentalen Bedeutung der Stindenvergebung festhält weiss also nichts mehr davon, dass die Gemeinde der Gläubigen, welche jeder sich Bekehrende vorfindet, in welcher er sich durch seine Bekehrung nur befestigt, auf die Sündenvergebung gegrundet ist." Pienenä yksityiskohtana kannattaa mainita Ritschlin viimeinen toivomus; hän pyysi pojaltaan Otto Ritschliltä, että tämä lukisi hänen kuolinhetkensä lähestyessä kaksi viimeistä säettä pietistien suosimasta virrestä "O Haupt voll Blut und Wunden". O. Ritschl, Leben II, s. 524.

[19] Dogmatik II/1879, s. 38.

[20] Dogmatik II/1879, s. 38-39.

[21] Dogmatik II/1879, s. 4.

teen.[22] Tosin Ritschl huomauttaa tärkeästä erosta tämän opin kohdalla eri konfessioiden välillä. Hänen mielestään evankelinen oppi *iustitia originalis* kuvaa, miten kristillinen ihanne (das christliche Ideal) liittyy ihmiskäsitykseen, kun taas tuon opin skolastinen tulkinta tähtää tarkoitukseen osoittaa alkuperäinen vanhurskaus armolahjaksi, joka liitetään ihmisen olemukseen. Näin tahdotaan korostaa, että kristillinen ihanne on ihmisen alkuperäisen tarkoituksen yläpuolella. Tämän tuli sitten näkyä luopumisena perheestä ja omaisuudesta siis munkkilaisuutena, mikä on Ritschlin mielestä katolilaisuudessa kristillisen täydellisyyden ihanne, *vita angelica.* Evankelisen tulkinnan mukaan vanhurskaus kuului luotuna ominaisuutena ensimmäisten ihmisten olemukseen, joten kristillinen ihanne tulisi toteutumaan inhimillisen tarkoituksen piirissä eikä sen ulkopuolella. Tältä molempien konfessioiden taustaa vastaan peilatulta kannalta katsottuna Ritschl myöntää alkutilaopin merkityksen. Sen sijaan ensimmäisten ihmisten todellisen tilan kuvaajana tämä oppi on Ritschlin mielestä mitätön, vieläpä harhaan johtava.[23] Ritschl torjuu sekä skolastisen että evankelisen opin alkuvanhurskaudesta siksi, että siinä vanhurskautta ajatellaan mekaanisena, luonnonaktina (Naturbestimmtheit). Tätä vanhurskaus ei voi olla, sillä tällaisena se olisi yksityinen hyve ilman yhteyttä yhteisöön.[24]

Ensimmäisissä dogmatiikan luennoissaan 1853/4 Ritschl vertaa ihmisen alkutilaa alaikäisen lapsen asemaan. Kuten ei lapsi, ei myöskään alkuihminen (Urmensch) ole sitä, miksi hän on tarkoitettu, vaan hänen täytyy ensiksi tulla siksi. Näin ihmisen tulee kehittyä Jumala-tietoisuudessa ja Jumalan ihmiselle antaman päämäärän saavuttamisessa. Tässä kehitysprosessissa ihmistä kasvattaa Jumalan ilmoitus.[25] Kristillisen kasvatuksen merkitystä korostaessaan Ritschl huomauttaa, että usko Kristukseen voi syntyä vasta kypsässä iässä (im reifem Lebensalter).[26]

Teologisen antropologian kannalta on mielenkiintoista Ritschlin eräs päätavoite hahmottaa luterilainen hurskausihanne, joka on vastakkainen mystiikan ihanteelle, jonka Ritschl näkee perustuvan välittömään Jumala-yhteyteen (*inha-*

---

[22] Dogmatik II/1879, s. 44-48.

[23] RuV III$_3$, s. 314. Alkutilaopin vaikutustus syntiinlankeemukseen heijastuu näistä konfessioiden eroista. Luterilaisuus, joka katsoi vanhurskauden liittyneen jo ihmisen olemukseen, näki lankeemuksen tuottaman turmeluksen syvemmin vahingoittavan ihmistä kuin katolilaisuus, jossa ihminen menetti lankeemuksen seurauksena vain lahjoitetun alkuvanhurskauden.

[24] Dogmatik II/1879, s. 44-50.

[25] Otto Ritschl, Leben I, s. 235.

[26] RuV III$_3$, s. 566. "Der Glaube an Christus kann nur im reifen Lebensalter erwartet werden." Tässä Ritschl tarkoittaa uskolla sen kokonaissisältöä, mikä hänen teologiassaan käsittää kaitselmususkon kaikki yksityiset osaset, kuten nöyryyden ja kärsivällisyyden, missä ihmisen armontila koetellaan.

bitatio trinitatis). Tämä on käytännölliselle kristillisyydelle tuhoisaa, koska Ritschl katsoo sen johtavan maailmanpakoon ja toimettomuuteen, josta hän tahtoi evankelisia kristittyjä ravistella hereille.[27]

Ritschlin hylkäävä asenne mystiikkaan ei ole satunnainen, vaan sen taakse kätkeytyy kaksi hänelle ominaista hermeneuttista periaatetta; mystiikon ja Jumalan välille ei jää tilaa seurakunnalle, jonka välittäjän tehtävää Ritschl ei lakkaa korostamasta. Mystiikassa on ihmisen asenne maailmaa kohtaan vääristynyt, joten se johtaa Ritschlin mielestä elämäntapaan, jota hän ei pidä kristillisenä. Toiseksi mystiikka käyttää kieltä, jossa puhutaan olemisen kategoriassa tapahtuvasta yhteydestä ihmisen ja Jumalan/Kristuksen välillä. Tämä sotii Ritschlin käsitystä vastaan, jonka mukaan Jumalan ja ihmisen välinen yhteys on tahtojen yhteyttä ja kuuluu sellaisena eettisen kategorian piiriin.

Edellä on hahmotettu horisonttia, mistä myös Ritschlin teologista antropologiaa on tutkittava. Esiin on noussut ajatusmalleja, jotka luovat linjoja tuohon horisonttiin. Tosin ei vain yhtä ja kahta vain useita jotka näyttävät johtavan eri suuntiinkin ja välillä katkeilevan. Seuraavissa luvuissa pyritään etsimään näkökulmia, joista Ritschl ihmistä lähestyy.

Ihmisen olemusta kartoittaessaan Ritschl kertoo kahdesta erilaisesta tavasta lähestyä tätä ongelmaa. Nämä lähestymistavat kuvaavat hänen mielestään myös evankelisen ja katolisen näkemystavan välistä eroa. Ensimmäinen tapa, jota Ritschl nimittää myös psykologiseksi, tahtoo tutkia ihmistä: millainen hän on eri kehitysvaiheissa ja eri historian hetkinä? Toinen lähestymistapa, jota Ritschl sanoo edustavansa, tutkii ihmistä tulemisen (im Werden) kategoriasta käsin. Tällöin ei ole kiinnostavaa, mitä ihminen oli tai parhaillaan on, vaan mitä hänestä tulee ja mihin päämäärään hän on matkalla. Tämä ihmisen problematiikan pei-

---

[27] RuV III_3, s. 172, RuV I_3, s. 357-358. "Der Pietismus, der aus anderen Motiven entsprang, hat nicht umhin gekommt, die Vereinigung mit Gott und den Umgang mit dem Schönsten der Menschenkinder als berechtigte. Formen christlicher Praxis anzuerkennen und quietischtische Verzichtleistung auf eigenem Willen und selbstständige Lebensentschlüsse als besonders werthvolle Frömmigkeit gepflegt.“ Ks. myös GP I, s. 170.

laaminen tulevaisuuden, teloksen, tai kuten Ritschl sanoo täydellisyyden taustaa vasten, on hänen antropologiansa johtava ajatus.[28]

5.2.Jumalan tarkoitus ihmiskuvan mallina

Dogmatiikan luennoissaan Ritschl vertaa kristillistä ja ns. pakanallista ihmiskuvaa toisiinsa, ja siinä hän korostaa ratkaisevana erona näiden välillä päämäärä-ajatuksen puuttumisen pakanuudesta (Zweck). Tämä päämäärä-ajatus on tärkeä ihmiselle juuri tahdon suuntaajana.[29]

Tähän päämäärä-ajatukseen liittyy ensiksi jumalallinen tarkoitus ihmiseen nähden, mikä on Jumalan rakkauden itsetarkoituksen toteuttaminen. Tämä Jumalan oma päämäärä on hänen valtakuntansa. Jumalan päämäärä sisältää ajatuksen ihmisen ja Jumalan samankaltaisuudesta siinä, että Jumala saavuttaa päämääränsä yhdessä samanlaisten olentojen kanssa siten, että ihminen osallistuu tuon valtakunnan rakentamiseen.[30] Pääteoksensa Rechtfertigung und Versöhnung III osan ensimmäisessä painoksessa Ritschl kytkee Jumalan valtakunnan rakentamisen yhteyteen ihmisen lopullisen tarkoituksen. Myös koko luotu luon-

---

[28] Dogmatik II/1879. Tässäkään yhteydessä Ritschl ei malta olla arvostelematta arminolaisia, socinolaisia ja pietistejä, joilla kaikilla on hänen mielestään menneisyydestä ihanteensa etsivä ihmiskäsitys, Dogmatik II/1879, s. 5-6. Luennoidessaan raamatullista teologiaa Ritschl korostaa voimakkaasti uuden elämän jatkuvan tulemisen muotoa (Im Werden). Biblische Theologie 1877/1878, s. 427. Vertailun vuoksi tässä yhteydessä voidaan viitata Moltmannin ja Pannenbergin teologiaan, missä historiaa ja ihmistä tulkitaan ylösnousemuksesta, mutta ennen kaikkea tulevaisuudesta käsin. Puhumattakaan de Chardin evoluutioteologiasta, missä kehitysajatus on viety vielä pitemmälle. Ks. myös Nikos A. Nissiotis teoksessaan Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog (Stuttgart 1968) kuvaa ortodoksista ihmiskäsitystä, joka määräytyy tulevaisuudesta. Tähtäyspisteenä tässä on Kristuksen kaltaisuus. "Für die Orthodoxie wird der Mensch nicht durch das bestimmt, was er ist, sondern seiner imago, das Christus ist näherkommt." Nissiotis vetoaa tässä myös psykologi C.G. Jungin lausumaan, jonka mukaan Kristus on uskonnollinen arkkityyppi, mikä leimaa meidän inhimillistä olemustamme. Kreikkalaiset kirkkoisät taas korostavat, että tämä leimaaminen tarkoittaa sitä, että me olemme tulossa tuon saman esikuvan, juurikuvan (Abbild) kaltaiseksi. Nissotis, Die Theologie etc., s. 51.

[29] Dogmatik II/1879, s. 10.

[30] Otto Ritschl, Leben I, s. 234. "Der göttliche Zweckgedanke vom Menschen enthält die Verwirklichung des göttlichen Selbstzwecks die Liebe durch gleichgeartete Wesen. Diese Bestimmung des göttlichen Abbilds schliesst Gleichheit und Unterschied gegen Gott in sich und damit Unterschied und Gleicheit gegen die Welt." Ks. myös luentosarja Theologische Ethik/1878, s. 46-48.

to ja maailma palvelevat tätä Jumalan omaa päämäärää, jota varten myös ihminen on luotu.[31]

Jumalan kuvaksi luodun ihmisen olemukseen sisältyy jotain samanlaista kuin on Jumalassa (Gottes Ähnlichkeit), mutta myös sellaista, joka on erilaista kuin Jumalan olemus. Siten ihminen liittyy toiselta puolelta luotuun maailmaan. Hänessä on samanlaista kuin maailmassa, mutta hän ei ole maailmasta.[32] Ihminen on täten jonkinlainen rajaolento, koska hänen olemustaan leimaa kaksijakoisuus. Osittain hän kuuluu hengen piiriin ja on siten Jumalan sukua. Osittain hän kuuluu luontoon ja maailmaan, mikä estää hänen henkistä liikkuvuuttaan. Jo näissä ensimmäisissä dogmatiikan luennoissaan Ritschl esittää ihmisestä saman perusongelman, johon hän jatkuvasti palaa. Tähän ongelmaan tullaan palaamaan tarkemmin analyysin yhteydessä. Ritschl huomauttaa, että kaikkien muiden luotujen olentojen elämässä toteutuu jumalallinen tarkoitus välttämättömyydellä,

---

[31] RuV III_3, s. 242-243. "Das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes ist also das Correlat des göttlichen Selbstzweckes und ist der Zweck der Schöpfung und Leitung der Welt." Ritschl pohtii maailman arvoituksen ratkaisua, mihin hän kytkee myös ihmisen ongelman ratkaisun. Ensiksi hän tekee eron maailman luomisen ja Jumalan oman päämäärän välillä. Maailma ei voi olla Jumalan rakkauden kohteena, vaan ainoastaan persoona tai persoonat. RuV III_3, s. 264. ”Es ist eine zunächst unbrauchbare Formel dass Gott aus Liebe die Welt geschaffen habe, sofern sie den Sinn zulässt, dass Gott sich selbst an die Naturwesen mittheile, und deren Dasein als die entgiltige Aufgabe seines persönlichen Selbstzweckes verwirkliche. Nur in Einer oder in vielen geistigen Personen können wir das Objekt vorstellen, welches seinem Wesen als Liebe entspricht." Kuitenkaan Jumalan rakkauden korrelaatteina eivät voi olla Ritschlin mielestä yksilöt vaan yhteisö, so. seurakunta. Tätä näkemystään Ritschl perustelee mm. materian olemuksella, joka on moneuden edellytys. Vaikka koko maailma on Jumalan luoma, niin se ei ole Jumalan rakkauden ensisijainen kohde, vaan maailmalla on vain välinearvo henkeä, ihmistä ja ennen kaikkea Jumalan valtakuntaa varten, mikä on samalla myös ihmisen oma päämäärä. RuV III_3, s. 265-266. "Wenn es zu dem Selbstzweck Gottes notwendig gehört, dass er die vielen Geiste erschaftt, in ihrer Art heranbildet, und zur Vollendung führt, um an ihnen sich als Liebe zu bewähren, so kann sie Naturwelt in ihrer gegen die Menschenwelt selbstständigen Ausgestaltung nicht als zufällige Zugabe, sondern nur als Mittel zu jenem Zwecke gedacht werden. Denn der Apparat des individuellen Lebens und unseres geistigen Austauches setzt in diesem Bestehen den ganzen unermesslichen, mechanischen, chemischen, organische Zusammenhang der Welt voraus. Soll also Gott als notwendig zur Garantie unserer individuellen Moralität und unserer moralischen Gemeinschaft gedacht werden, so muss die Abzweckung der gesammten Welt... Die gesammete Welt also ist aus dieser Rücksicht, als sie Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister, durchaus Schöpfung Gottes zu diesem Zweck."

[32] Otto Ritschl, Leben I, s. 234. Ritschlin näkemyksessä Jumalan ja ihmisen yhteydestä ja samankaltaisuudesta on jonkinverran horjuvuutta. Tässä kohdassa samoinkuin tieteellisen uransa alkuvaiheessa hän puhuu onttisesta olemuksen samuudesta Jumalan ja ihmisen välillä. Myöhemmin näkökulma vaihtuu: samuus siirtyy tahdon alueelle ja tulee merkitsemään yhteistä pyrkimystä eettisiin tavoitteisiin (Jumalan valtakunta).

mutta ihmisen elämässä vain hänen tahtonsa myötävaikutuksella. Ihmisen Jumalan kaltaisuus ja hänen eroavuutensa maailmaan nähden sisältävät ajatuksen, että ihmisen on itsetarkoitus (Selbstzweck). Tällöin hän kykenee tahtonsa avulla osallistumaan Jumalan itsetarkoituksen toteuttamiseen. Todellinen materiaalinen samanlaisuus ihmisen ja Jumalan välillä edellyttää, että ihminen pystyy asettamaan jumalallisen itsetarkoituksen inhimilliseksi itsetarkoitukseksi, siis omaksi päämääräkseen elämässä.[33] Ritschl liittää ihmisen ja koko ihmiskunnan tarkoituksen ja päämäärän Jumalan valtakunnan toteuttamiseen ja rakentamiseen.[34]

Ihmisen ongelman ja tarkoituksen ratkaisun Ritschl solmii koko maailman arvoituksen ratkaisuun (Welträtsel), mikä tarkoittaa hengen ja maailman suhteiden ratkaisua tai toisin sanoen lausuttuna, hengen ja luonnon vastakohdan ratkaisua. Tässä ratkaisussa näkyy erityisen selvästi Kantin vaikutus, mihin Ritschl itsekin viittaa. Tässä ratkaisussa ihmisen lopullinen tarkoitus sulautuu maailman ja Jumalan omaan päämäärään.[35] Tähän yhteyteen liittää Ritschl ajatuksen jumalallisesta valinnasta, predestinaatiosta. Hän hylkää sekä Calvinin että Lutherin käsitykset Jumalan valinnasta. Samalla hän modifioi valinta-ajatusta ja esittää, että Jumalan iäisen rakkauden kohteena on ja on ollut hänen seurakuntansa, joka on

---

[33] Otto Ritschl, Leben I, s. 234.

[34] Unterricht, s. 12. "Denn Begriff von Gott als Liebe entspricht erst die Vorstellung von der Menschheit, welche die Bestimmung derselben zum Reiche Gottes und die darauf gerichtete Thätigkeit, d.h. die gegenseitige Vergindung der Menschen durch das Handeln aus Liebe einschliesst."

[35] RuV III_3, s. 213. Maailmaa ja ihmistä, luontoa ja henkeä yhdistävä tekijä on Ritschlin mielestä kristillinen käsitys Jumalasta. "Denn aber bleibt nichts Anderes übrig, als die christliche Gottesidee auch als unentbehrliche Wahrheit anzunehmen, um den Grund wie das Gesetz der wirklichen Welt im den schöpferischen Willen anzuerkennen, in welchem die Bestimmung der Menschen zum Reiche Gottes als dem Endzweck in der Welt dem eingeschlossen ist." Ks. myös RuV III_3, s. 214-215. "Indem nun die Theologie darauf angewiesen ist, die Eigenthümlichkeit des Gedanken Gottes, dass er nur Werturtheilen vorgestellt werden darf, zu wahren, so darf sie ihren Anspruch, Wissenschaft zu sein, in sich durch den Gebrauch der oben bezeichneten Methode, im Verhältniss zu den anderen Wissenschaften dadurch begründen, dass nach der Anleitung Kant's die christliche Anschauung von Gott und Welt die zusammenfassende Einheit der Erkenntniss von Natur und menschlichen Geistesleben möglich macht, welche sonst nicht erreichbar ist. Wenn dieser Zusammenhang richtig bestimmt ist, so dient eine Beurtheilung der sittlichen Bestimmung der Menschen, welche sich an Kant's Grundsätze anschlösse, als der Erkenntnissegrund für die Geltung der christlichen Gottesidee als Lösung des Welträtsels."

kokonaisuudessaan valittu. Yksilön kohdalla valinta-ajatuksella ei ole merkitystä, koska yksilö on valittu silloin, kun hän kuuluu seurakunnan yhteyteen.[36]

5.3.Hengen ja luonnon vastakohta ihmisen olemuksessa

Uskontoa Ritschl nimittää hengen praktiseksi laiksi. Tämä siksi, että kristinuskossa on täydellisesti toteutettu ajatus persoonallisen elämän arvosta, mikä siinä nousee koko luonnon yläpuolelle. Samoin kristinuskossa ei ole mahdollisuutta sekoittaa toisiinsa henkeä ja luontoa. Tämä on tavallista pakanauskonnoissa, joissa ei Ritschlin mielestä kyetä erottamaan toisistaan henkeä ja luontoa. Kristinuskossa hengen vallan yli luonnon varmistaa ajatus henkisestä Jumalasta, joka samalla on maailman Luoja ja Ylläpitäjä. Jumala on asettanut ihmiset Jumalan valtakunnan jäseninä luonnon ja maailman päämääräksi ja tarkoitukseksi.[37] Idealistisen perinteen ja Kantin filosofian vaikutuksen myötä katsoo Ritschl ihmistä ja ihmisen olemusta hengen ja luonnon välisestä vastakohta-asetelmasta käsin. Hengen ja luonnon vastakohta ihmisen olemuksen ja tehtävän määrääjänä on saanut Ritschlin teologiassa korvata Lutherin antropologiaa keskeisesti värittäneen *simul iustus et peccator* -periaatteen.

Jumala-ajatusta kristinuskossa Ritschl pitää henkeä ja luontoa yhdistävänä periaatteena, mitä kristinuskon ulkopuolella ei hänen mielestään voida löytää. Niinpä hän kirjoittaa, että kristillistä Jumala-ideaa voidaan pitää tieteellisenä todellisuutena. Tämän Jumalan tahtoon perustuu koko luomakunta ja maailma.

---

[36] Unterricht, s. 12. Tässä yhteydessä Ritschl pohtii kysymystä Jumalan iäisyydestä, jolla hän tarkoittaa Jumalan samanlaisena pysymistä ajan muutosten keskellä ja ennen kaikkea hänen suunnitelmansa toteutumista. "…die Ewigkeit Gottes darin, dass er zwischen allen Veränderungen der Dinge, welche zugleich den Wechsel in seinem Wirken bezeichnen, in sich der selbe ist, so wie den Endzweck und den Plan aufrecht erhält, in welchem er die Welt schafft und leitet." Ks. myös Unterricht, s. 31 ja RuV III_3, s. 282-285.

[37] RuV III_3, s. 191. "In der christlichen Religion nämlich sichert der Geist seine Übernaturliche Eigenthümlichkeit als eines Ganzen durch die Gefühlstimmung und Willenserhebung, welche bedingt sich durch
die Idee das rein geistigen Gottes, der als der Schöpfer des Weltganzen Alles demgemäss leitet, dass die Menschen in der Gemeinschaft mit Gott und als Glieder seines sittlichen Reiches zum Zwecke der Naturwelt bestimmt sind.“ RuV III kolmannessa painoksessa on tekstissä pieni poikkeama esim. Naturwelt on muuttunut Weltiksi., RuV III_3, s. 21 Ks. myös Eisler 1964, Kant etc., s. 376. "Der Mersch gehört als Sinnenwesen zur Natur, als Vernungtwesen aber ist er "Ding an sich", gehört er der "intelligiblen Welt" an und steht er unter Freiheitsnicht Naturgesetzen." Kantilla on vapaus ja luonto vastakkaisia käsitteitä. Ritschlillä taas luonto ja henki.

Jumalan luova tahto sisältää myös ajatuksen ihmisen lopullisesta tarkoituksesta Jumalan valtakunnan yhteydessä.[38]

Ritschlin näköpiirissä on vaihtoehto, joko tunnustaa hengen ja luonnon yhteys Jumalan valtakunnasta käsin ja näin käsittää ja mieltää maailmankaikkeus kokonaisuutena tai kieltää tämä.[39] Luonto palvelee näin henkeä,[40] ja on väline yhteistä siveellistä päämäärää varten, joka on samalla koko maailman lopullinen päämäärä.[41] Vaikka usein näyttää siltä, että luonto seuraa toisia lakeja kuin henki ja estää hengen toimintaa, tämä on kuitenkin näköharha, sillä kristinuskossa luonto ja henki ovat yhteistoiminnassa niin, että maailma on luotu hengenelämää varten ja palvelee sitä.[42]

Ritschl perustelee edelleen ihmisen arvoa luontoon nähden osoittamalla, että ihminen on henkisenä olentona kokonaisuus (das Individuum die Bestimmung zu einem Ganzen in seiner Art als Geist erfühllt), eikä luonnon tai maailman osa. Maailma-käsite on Ritschlillä luontoa laajempi, koska se sisältää koko inhimillisen yhteisöelämän.[43] Tosin ihminen tuntee luontosidonnaisuudessaan (Natürlichkeit) olevansa rajoitettu maailman osa, mutta henkisten lahjojen ja kristillisen päämäärän perusteella hän on pyrkimässä vapauteen. Tämä on mahdollista vain kristinuskon vaikutuspiirissä, missä luodun hengen olemassa olevan tilan ja hänen vapaudenkaipuunsa välinen jännitys laukeaa.[44]

---

[38] RuV III_3, s. 191-192. "Den bleibt aber nichts anders übrig, als die christliche Gottesidee auch als wissenschaftlich gilltige Wahrheit anzunehmen und den Grund wie das Gesetz der wirklichen Welt in dem schöpferischen Willen anzuerkennen, in welchen die Bestimmung der Menschen zum Reiche Gottes als dem Endzweck in der Welt wingeschliessen ist." Kolmannessa painoksessa on sana wissenschaftlich jäänyt pois. RuV III_3, s. 213.

[39] RuV III_3, s. 212-213.

[40] RuV III_3, s. 213. "..., dass die Natur nur deshalb erkenntbar ist und erkannt wird, weil sie für den Geist da ist." Ks. myös TuM_2, s. 9: "Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, dass der menschliche Geist sich in irgend einem Grade von den in umgebenden Erscheinungen und auf in eindringenden Wirkungen der Natur an Werth unterscheidet".

[41] RuV III_3, s. 213. "Der Geist behandelt die Natur sowohl im theoretischen Erkennen als etwas, was für ihn da ist wie auch in der Bethätigung des Willens als etwas, was direct Mittel zu dem gemeinsamen sittlichen Zweck ist, der den Endzweck in der Welt bildet."

[42] RuV III_3, s. 213. "...die Welt auf den Endzweck des Geistesleben hin schafft." 214-215: dass nach der Anleitung Kant's die christliche Anschauung von Gott und Welt die Zusammenfassende Einheit der Erkenntnis von Natur und menschlichen Geisteslebens möglich macht..." Ritschl tahtoo puolustautua syyteitä vastaan, joiden mukaan hän on Kantin tavoin tehnyt uskonnosta moraalin liitännäisen ja jatkeen. Tällaista ajattelutapaa Ritschl pitää virhellisenä. RuV III_3, s. 215 alaviite.

[43] RuV III_3, s. 473.

[44] RuV III_3, s. 473.

Ritschl pitää elämää mahdollisena muuallakin kuin meidän planeetallamme. Tässä yhteydessä hän jälleen muistuttaa tietoteoriassaan esittämästä hengen ja luonnon lakien välisestä erosta. Siveyslaki (Sittengesetz) on Ritschlillä henkisen elämän kokonaisuuden kattava laki ja sen perusteella ihmissuvun siveellinen yhteisö (die sittliche Gemeinschaft) on koko maailmankaikkeuden lopullinen päämäärä. Se on kaikkeen luontoon kuuluvan ylittävä tavoite. Kun uskonnollinen maailmankatsomus sisältää tämän päämäärän, pitää Ritschl sitä inhimillisen hengen laillisena funktiona (eine gesetzliche Funktion), jonka tehtävänä on luoda inhimilliselle hengelle mahdollisuus itsenäisyyteen sekä luontoon että ihmisyhteisöön nähden.[45] Tässä Ritschl soveltaa tietoteoriansa ajatusmallia, jossa metafyysinen ajattelumuoto hylätään kelpaamattomana selvittämään hengen olemusta. Ritschl näkee vain psykologisen ja eettisen lähestymistavan ulottuvan henkisen todellisuuden luotaamiseen.[46]

Ritschl löytää ratkaisun luonnon ja hengen väliseen jännitykseen kristillisestä Jumala-kuvasta. Perustellessaan löytämäänsä ratkaisua hän usein viittaa Kantin ajatuksiin.[47] Kantilla jäi luonnon ja hengen välinen ongelma avoimeksi teoreettisen järjen alueella. Avaimen henkiluonto dilemman ratkaisuun Kant löysi praktisen järjen aitauksesta, jonne luontoa ja henkeä yhdistävä Jumala-ajatuskin sopi. Tähän Ritschl yhtyy. Hän ei näy ongelmaan mitään muuta ratkaisua kuin kristillisen Jumala-kuvan.[48]

5.4.Persoonallisuus ihmisen predikaattina

Persoona-ajatus on keskeinen Ritschlin Jumala-kuvassa. Hän polemisoi jyrkästi panteismin, rationalismin ja ns. luonnollisen teologian esittämää Jumala-

[45] RuV III_3, s. 581.

[46] TuM_2, s. 27.

[47] RuV III_3, s. 210-212.

[48] RuV III_3, s. 213.

käsitystä vastaan, koska tällöin Jumalaa kuvataan absoluuttisena rajoittamattomana olentona, jonkinlaisena maailman ideana.[49]

Persoonallisuus-käsitettä eritellessään Ritschl näkee persoonan toisista olennoista so. ympäristöstään eroavana itseytenä. Toiseksi persoona sisältää toisista erottuvia individuaalisia taipumuksia. Siten jokaisella persoonalla on oma erityisleimansa (Eigenthümlichkeit). Tämä kunkin persoonan "propriumi" ei ole muuttumatonta, vaan persoonallisuus on nähtävä kehittyvänä ympäristöönsä vaikuttavana ja siitä vaikutteita saavana.[50] Ritschl myöntää, että persoonallisuuskäsitteeseen voi liittyä liian voimakas individualiteetin korostus, jos yksilö kieltäytyy yhteistoiminnasta toisten kanssa. Kehittyneen persoonallisuuden tuntomerkki on juuri kyky ja valmius työskentelyyn toisten kanssa yhteisten päämäärien hyväksi.[51]

Ihmisen ainutlaatuisuus on Ritschlin mielestä siinä, että hänet on luotu persoonallisuudeksi (zur Persönlichkeit geschaffen). Sellaisena ihminen on rajoitettu (beschränkt), muuttuva (veränderlich) ja tulemisen tilassa (werdend).[52] Ihmisten arvostaminen persoonaksi on ymmärrettävä kristillisen Jumala-ajatuksen pe-

---

[49] RuV III_1, s. 193, TuM_2, s. 28. "...deren uplatonische Gott ist vielmehr selbst die Idee der Welt, dass allgemeine blosse Schema, in welchem alle Besonderheiten und Wechselbeziehungen der Dinge ausgeschlossen sind, welches aber als Idee im platonischen Sinne für das eigentliche wirkliche Ding ausgegeben wird." Ritschlin mielestä vasta Kantin moraalinen Jumalatodistus toi esille persoonallisen Jumalan, johon ihmiskunnan moraalinen yhteys voi perustua. Kantin voidaankin katsoa antaneen virikkeitä Ritschlin persoonallisuus käsityksen luomisessa. Ritschl taistelee panteismia vastaan sen kaikissa muodoissa siksi, että panteismi mitätöi persoona käsitteen. Panteismia, johon liittyy esteettistä palvontaa, Ritschl löysi paljon Schleiermacherin teologiasta, mutta myös pietismistä. RuV III_l, s. 195-196. Ritschl arvosteli myös D. Straussin materialismia, mikä hävitti persoonallisen Jumalan, RuV III_3, s. 215-222. Teoksessaan Schleiermachers Reden, s. 5-16. Ritschl huomauttaa, että jos raja maailman ja Jumalan olemuksen väliltä katoaa, tai jos universumia palvotaan jonkinlaisena absoluuttina, silloin ihminen kadottaa arvon persoonana ja hänestä tulee tilapäinen, maailman sielun säteily, joka pian häviää. Tällainen ajattelu voi herättää esteettisiä tunteita, mutta se ei kannusta siveellisiin suorituksiin. Ks. myös RuV III_3, s. 201.

[50] RuV III_1, s. 198-199. "Andererseits ist die erworbene geistige Eigenthümlichkeit die Form, in welcher das höchste mögliche Mass der Aufgeschlossenheit für die allgemeinen Beziehungen der Dinge, und die gemeinsamen Interessen des Menschen, und das höchste mögliche Mass der Wirkung auf die anderen Menschen in irgend welcher geistigen Beziehungen sich darbietet." Tämä ihmisen henkinen omaleimaisuus kuvaa toisaalta rajoittuneisuutta, yksilöllistä individualiteettia, mutta toisaalta persoonallisuus on muoto, missä yksilö antaa oman osuutensa yhteisön hyväksi.

[51] RuV III_3, s. 221-222.

[52] RuV III_3, s. 222, Dogmatik II/1979, s. 36.

rusteella. Kristinuskossa Jumalaa kunnioitetaan persoonana, ja vain Jumala voi taata ihmiselle persoonallisuuden arvon.[53]

Ritschlin teologiassa persoonallisuus ei ole ihmisen olemisen predikaatti yleensä, vaan ainoastaan henkisen kvaliteetin mielessä, siis suhteena. Persoonallisuus-käsitteeseen kuuluvat olemassa olevat individuaaliset taipumukset, mutta samalla kaikki hankitut ominaisuudet, jotka erottavat yksilön toisistaan.[54] Ihminen ei ole myöskään persoonallisuutena koskaan valmis, vaan aina tulossa (Persönlichkeit im Werden), ja tässä jatkuvassa tulemisessa ihminen tiedostaa persoonallisuutensa rajat. Jumalan persoona on normi, jonka mukaan itsenäisiä persoonia on arvosteltava.[55] Siten persoonallisuus ihmisen predikaattina on johdettava Jumalan persoonallisuudesta, joka on täydellinen.[56]

Ritschl opponoi erityisesti F. H. R. Frankin Jumala-käsitettä, koska tämä korvaa persoonallisuuskäsitteen absoluutti-ajatuksella. Tämän ajatuksen heikkous on Ritschlin mielestä suhdeverkoston puuttuminen, mitä Ritschl pitää persoonallisuus-käsitteen olennaisimpana ominaisuutena.[57] Jumalan persoonallisuus ylittää inhimillisen täydellisyydessä, mihin kuuluu iäisyyden kokeminen. Iäisyyttä Ritschl ei pidä loputtomana aikana, vaan hengen voimana yli ajan.[58] Siten Jumalan persoonallisuudelle on menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus läsnä jokaisessa

---

[53] RuV III$_3$, s. 221. Fides Implicita-teoksessaan Ritschl hahmottaa aikansa luonnontieteen ja filosofian luomaa maailmankuvaa. Näitä molempia hän pitää puutteellisina verrattuna kristinuskon antamaan maailmankatsomukseen, mikä hänen mielestään antaa hyvän vastauksen kysymykseen maailman synnystä ja kohtalosta, mutta myös ihmisen osuudesta ja arvosta "... Solche Ergebnisse wissenschaftlicher Weltanschauung sind also nicht deutlicher als der christliceh Glaube an die Erschaffung der Welt durch Gott und dessen Leitung, der Menschengeschichte im Ganzen und im Einzelnen. In diesem Glauben ist es aber durchaus deutlich, dass Gott die Geschichte der Menschen auf die Herstellung seines Reiches in der christlichen Gemeinde hinleitet, in welchem die Menschen durch ihre religiöse Beherrschung der Welt und ihre gemeinsame Verwirklichung des Guten ihren Werth über die Welt deshalb erleben, weil in dem Reich Gotte der eigenste Zweck Gottes besteht, welchen er in der von ihm geschaffenen und geleiteten Welt durchführt." Fides Implicita, s. 76.

[54] RuV III$_3$, s. 225.

[55] RuV III$_3$, s. 225. O. Ritschl, Leben I, s. 234 kirjoittaa. "Dass Gott Persönlichkeit ist, weil er lebt als sich selbst bestimmender, die Menschen sind lebendig, ehe sie sich selbst bestimmen, sie werden erst Persönlichkeiten."

[56] RuV III$_3$, s. 226.

[57] RuV III$_3$, s. 225-227. Ks. myös TuM$_2$, s. 48: "Wie wir aber Gott nur in seinen Wirkungen auf uns, die seiner öffentlichen Offenbarung entsprechen, erkennen können, so erkennen wir eben in diesen Wirkungen die Gegenwart Gottes für uns."

[58] RuV III$_3$, s. 223.

tiedostamisen aktissa. Jumala näkee historian lopullisen päämäärän jo saavutettuna.[59]

Käyttäessään persoonallisuus-käsitettä Jumalan predikaattina Ritschl torjuu rationalismin, panteismin ja materialismin.[60]

Jumalan esittäminen persoonallisuutena täyttää Ritschlin teologialle asettaman tietoteoreettisen edellytyksen kuvata kaikkia teologisia käsitteitä persoonaan liittyvissä vuorovaikutussuhteissa. Toiseksi Jumalan persoonallisuus on takeena ihmisarvosta. Ihminen ei ole persoonana välineen asemassa, vaan päämäärä sinänsä. Tässä Ritschl liittyy läheisesti Kantin ajatuksiin ihmisestä.

Kolmanneksi Ritschl soveltaa persoonallisuus-käsitettä myös kristologiaan. Jumalan persoona on muoto, missä ilmoitus on välitetty. Jumalan ja Kristuksen välisestä vuorovaikutussuhteesta tiedostetaan Jumalan tahto. Muuta tietä Jumalan tahdon selvittämiseen ei ole. Näin me Ritschlin mielestä Kristuksen persoonan muodossa kohtaamme Jumalan ilmoituksen.[61]

Persoonallisuus-ajatuksen korostaminen johtaa Ritschlin torjuvaan asenteeseen mystiikkaa kohtaan. Mystiikan tarjoaman Jumala-yhteyden Ritschl katsoo hävittävän persoonallisuuden, koska äärettömyysmystiikassa puhutaan "juma-

---

[59] RuV III_3, s. 224-225. "Indem er alles, was wird, in der Einheit seines Urtheiles und der Einheit seiner Absicht zusammenfasst, ist er ewig, und es ist kein Bruch in diesem Sein und diesem Bewusstsein denkbar, da kein Eindruck von Dingen oder von Vorstellung vorkommen kann, welcher nicht im Voraus in die Einheit des Erkennens und des Wollens anfgenommen wäre." Ritschl kirjoittaa miten luominen palvelee Jumalan lopullista tarkoitusta ja tähtää siihen. RuV III_3, s. 284. "Allein das Ziel der Menschengeschichte und der Weltschöpfung, welches im Vergleich mit dem Beginne dieser heiden Reihen spät erreicht wird, steht deshalb nicht in einem entferntem Erhältniss zu dem sich stets gleich bleibenden Willen Gottes, als die Anfangsacte seiner abgestuften Schöpfungen vielmehr steht Zweck, welcher in dem göttlichen Selbstzweck eingeschlossen ist…" Vasta Jumalan käsittäminen rakkaustahtona, joka pyrkii Jumalan valtakunnan täydellistämiseen, poistaa Ritschlin mielestä muuttuvuuden Jumalan olemuksessa ja antaa hänen iäisyydelleen oikean sisällön. ”Erst mit der richtigen Bestimmung des Begriffs von Gott als der Liebe in der stets gleichen Richtung seiner Willens auf die ewig geliebte Gemeinde des Gottesreiches ist der positiv Begriff der Ewigkeit erreicht worden, unter dem das zeitlich wechselnde Wirken Gottes nicht als Wechsel in seinem Wesen auftritt." RuV III_3, s. 308.

RuV III_3, s. 216-217. Ks. esim. Reinhars Slenczka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi, 1967, s. 246. Slenczka toteaa, että korostaessaan Jumalaa persoonallisuutena Ritschl kääntyy niin D. Straussia kuin myös Schleiermacheria vastaan. Analysoidessaan Ritschlin ja Schleiermacherin käsityksiä Jumalan lunastustyöstä Kristuksessa Selnczk katsoo, että edellinen esittää tuon tapahtuman persoonallisen vuorovaikutussuhteen muodossa, kun taas jälkimmäinen mekanistisena. Slenczka, mt., s. 245.

[61] RuV III_3, s. 225. "Die Persönlichkeit ist die Form, in welcher die Vorstellung von Gott durch die Offenbarung gegeben ist. Der Inhalt seines Willen wird aus der offenbaren Wechselbeziehung zwischen Christus und Gott erkannt werden, und aus keinem andem Erkenntnisgrund." Ks. myös TuM_2, s.51.

luuteen vaipumisesta" ja persoonien sulautumisesta.[62] Jumalan persoonan pääsisältönä on rakkaus. Kaikki Jumalan ominaisuudet sisältyvät lauseeseen: "Gott ist die Liebe". Jumalan rakkaus on ilmoituksen avain ja jumalatietouden koko sisältö.[63]

Ritschl sisällyttää rakkauteen kaksi komponenttia: ensiksi se merkitsee rakkauden objektin arvon tunnetta henkiselle subjektille, ja toiseksi tämä tunne on taas motiivina tahdon liikkeelle, jonka tarkoituksena on rakastetun objektin elämän vaaliminen.[64] Rakkauden olemus on pyrkiä alituisesti edistämään rakkauden kohteen olennaista itsetarkoitusta samalla, kun se hyväksyy rakastetun päämäärän omaksi päämääräkseen.[65] Jumalan rakkauden korrelaattina ei voi olla maailma sinänsä, joka on aina vain välineen asemassa Jumalan toteuttaessa suunnitelmaansa, vaan henkinen tai henkiset persoonat. Näin maailma ja luonto

---

[62] RuV III_3, s. 193.

[63] Unterricht, s. 12. "Dem Begriff von Gott als der Liebe entspricht erst die Vorstellung von der Menschheit, welche die Bestimmung derselben zum Reiche Gottes und die darauf gerichtete Thätigkeit d.h. die gegenseitige Verbindung der Menschen durch das Handeln aus Liebe einschliesst. Diese Bestimmung ist aber den Menschen nun in ihrer Verbindung zu der Gemeinde ihres Herrn Jesus Christus gegenwärtig." Jumalan rakkauden Ritschl tässä solmii Kristukseen ja hänen kauttaan seurakuntaan, joka on Jumalan rakkauden iäisenä kohteena. Ks. myös RuV III_1, s. 235-236, RuV III_3, s. 267-268. Ritschlille Jumala on ennen kaikkea Jumala für uns ja sellaisena rakkaus. Tässä Ritschl tahtoo seurata Lutherin pro nobis ajatusta. Tässä voidaan jopa puhua Ritschlin liian yksilinjaisesta ajattelusta, koska hän unohtaa ja selittää pois Jumalan vihan. Se on hänen mielestään Lutherille keskiajalta periytynyt jäänne (mittelalterliche Rest) Ks. esim. De Ira Dei, s. 20-21 ja RuV I_3, s. 222-223. Tästä on kirjoittanut K. Hammer artikkelissaan Albrecht Ritschls Lutherbild ThZ 1970, s. 118. Kristillinen käsitys Jumalasta rakkautena merkitsee Ritschlille, että Hän on henkinen persoona, Unterricht § 11.

[64] RuV III_1, s. 238.

[65] RuV III_1, s. 239. Näin Ritschl tahtoo torjua L. Feuerbachin väitteen kristinuskosta egoismina. Ritschl väittää, että kiinnostus autuudesta kristillisessä mielessä sulkee pois egoismin. Egoismi on hänen mielestään yhteisen päämäärän hyväksi tapahtuvan toiminnan vastustamista. Ja juuri kristinuskossa autuus on yhdistetty yhteisen siveellisen päämäärän toteuttamiseen Jumalan valtakunnan rakentamiseen. ”Allein innerhalb des Christenthums sind ja grade der Glaube an Gott und die sittliche Pflicht im Reich Gottes auf einander bezogen. Der Regel nach, ist es also unmöglich, dass der christliche Glaube an Gott egoistisch wäre." RuV III_3, s. 197. Ritschlin rakkauskäsitteestä puuttuu sentimentaalisuus. Hänen käsityksensä romantiikan piirissä kuvatusta rakastavasta Jumalasta, joka samaistuu milloin luonnon "universumin" katselemiseen tai taidenautintoon on kielteinen. Hänen omaa Jumala-kuvaansa leimaa persoonallisuus, jonka rakkaudessakin tahto on ensimmäinen ja tunne pysyy tahdon palvelijana.

ovat Jumalan käytössä tarkoitusta varten, jonka lopullisena päämääränä on johtaa ihmiset (useat henget) täydellisyyteen.[66]

Koko luotu maailma palvelee ihmissuvun siveellistä yhteisöä, joka liittää ihmiset toisiinsa lähimmäisen rakkauden sitein. Tämä yhteenliittymä, Jumalan valtakunta, on koko maailman lopullinen päämäärä. Jumala on rakkaus sikäli, kun hän toimii tämän valtakunnan päämäärän hyväksi.[67] Ritschl tulkitsee iäisyyskäsitettä siten, että se tarkoittaa Jumalan tahdon muuttumatonta suuntaa Jumalan valtakunnan toteuttamiseksi.[68] Tällä ajatuksella on tärkeä ulottuvuus ihmisen Jumalasuhteelle. Jumalan rakkaudella on muuttumaton suunta, ihmisen saattaminen Jumalan valtakunnan rakennustyöhön ja sen yhteydessä koettavan autuuden osallisuuteen. Ihmisen ei tarvitse enää epäillä, onko hänellä pelastusvarmuus, koska Jumalan tahdon sisältö ihmistä kohtaan on muuttumaton rakkaus,

---

[66] RuV III_3, s. 239-240. Teologisessa antropologiassaan Ritschl korostaa, ettei ihminen ole vain sitä, mikä hänen tilanteensa tai kehitystasonsa on, ei sitäkään, mitkä ominaisuudet hän on perinyt, vaan ihmisen tekee persoonaksi hänen suhteensa Jumalaan, jonka rakkauden kohteena hän on. Bengt Hägglund hahmottaa teoksessaan Människouppfattningen i äldre luthersk tradition, Lund 1954. Studia Theologica Lundensia, kuvan persoonasta mikä saa arvonsa Jumalasta. Ihminen on joko Jumalan armon tai vihan alla. "Begreppet person" får - i den mån den betecknas människan i teologisk mening - sitt innehåll av denna gudsrelation, präglad antingen av vreden eller under nåden. Människan står i sin totalitet under vreden eller under nåden, och här av bestämmes hennes "person" såsom syndare eller såsom rättfärdig. Såsom förut i andra sammanhang påpekats, möta vi här sen grundläggande teologiska definitionen av människan. Hon är vad hon är icke blott genom sina egenskaper och sin jordiska situation utan även genom relation till Gud." Hägglund, Människouppfattningen etc., s. 333. Ritschlin käsitys eroaa edellisestä siinä, että kaikki ovat Jumalan rakkauden kohteina. Ainoana poikkeuksena ne, jotka omasta tahdostaan lopullisesti hylkäävät Jumalan. Jumalan viha jää hänen ajattelussaan eskatologiseksi.

[67] RuV III_3, s. 242-243. "Gott also ist die Liebe insofern, als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechtes zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst. Gott liebt das Menschengeschlecht unter dem Gesichtspunkt dieser seiner Bestimmung, s. 243, "Das aus dem Menschen zu bildende Reich Gottes ist also das Correlat des göttlichen Selbstzweckes und ist der Zweck der Schöpfung und Leitung der Welt."

[68] RuV III_3, s. 475. "Denn Ewigkeit als specifisches Attribut Gottes ist die Stetigkeit seiner Willensrichtung auf seinem Selbszweck." Ks. myös Unterricht, s. 12. "Vielmehr erkennt man die Ewigkeit Gottes darin, dass er zwischen allen Veränderungen der Dinge, welche zugleich den Wechsel in seinem Wirken bezeichnen, in sich derselbe ist, so wie den Endzweck und den Plan aufrecht erhält, in welchem er die Welt schafft und leitet." Ks. myös RuV III_1, s. 286.

kaikki mahdolliset epäilyt johtuvat tällöin ihmisen mielentilan ailahteluista, eikä niille saa antaa sen suurempaa merkitystä.[69]

Jumalan rakkautta Ritschl pitää kaiken luodun perustana ja lopullisena päämääränä. Tämä osoittaa Ritschlin teologian voimakkaan teleologisen tendenssin. Siinä luominen, maailma, luonto ja henki sitoutuvat yhteen polttopisteeseen, Jumalan valtakuntaan jonka yhteydessä myös ihmisen ongelma ratkeaa, tuon valtakunnan toteutuessa saa ihminen kokea autuuden ja hänen kehityksensä saavuttaa lopullisen täydellisyyden.[70]

Koko orgaanisen elämän jäsentymisestä Jumalan pelastussuunnitelmaan seuraa, ettei Ritschlin tarvitse erottaa toisistaan luontoa ja historiaa. Ritschl yhdistää luomisen historiaan. Luomisen ja Jumalan valtakunnan lopullisen toteutumisen

---

[69] RuV III$_3$, s. 160, 171. Jälkimmäisellä sivulla Ritschl vertaa katolilaisia ja evankelista käsitystä pelastusvarmuudesta. Erona näiden konfessioiden välillä hän näkee juuri pelastusvarmuuden, joka puuttuu tai jonka varmuutta täytyy katolisessa kirkossa aina epäillä, kun taas luterilaisessa kirkossa hallitsee kristityn vapaus ja vanhurskauttamiseen ja sovitukseen perustuva luottamus Jumalaan, joten siellä voidaan vain puhua pelosta timor filias-muodossa ja silloinkin ohitettavan tilana (als Durchgangspunkt).

[70] RuV III$_3$, s. 265. "Verfolgt man aber zunächst den uns gegebenen Zusammenhang der Geisterwelt mit der Natur, so ergiebt sich aus der Relation zwischen jener und der Selbstbestimmung Gottes als Liebe ein nothwendiges Urtheil über die Entstehung der Naturwelt. Wenn es zu dem Selbstzweck Gottes nothwendig gehört, dass er die vielen Geister erschafft, in ihrer Art herangebildet, und zur Vollendung führt, um an ihnen sich als Liebe zu bewähren, so kann die Naturwelt in ihrer gegen die Menschwelt selbstständigen Ausgestaltung nicht als zufällige Zugabe, sondern nur als Mittel zu jenem Zweck gedacht werden." Ks. myös Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 16 Bd., Leipzig 1885. A. Ritschlin artikkeli Die Welt, s. 747. Tässä artikkelissaan Ritschl esittää, että kaikki se, mikä ihmisen kannalta on vasta tulossa, on Jumalan näkökulmasta jo täyttynyttä todellisuutta: koko maailma ja siinä ilmenevä kehitys ovat kiinteässä yhteydessä Jumalan lopulliseen päämäärään, hänen valtakuntansa toteutumiseen. Ks. myös RuV III$_3$, s. 287. Dogmatik-Kollegiossa Ritschl taas kirjoittaa: "Das Reich der Liebe, welches Christo folgt, das Beharrliche und Bleibende ist, das wahrhaft Wirkliche im Vergleich mit der veränderlichen und vergänglichen Naturwelt.” Dogmatik-Kolleg, s. 196. Nämä lausunnot osoittavat Ritschlin teologian teleologista luonnetta. Paljon on keskusteltu Ritschlin eskatologiasta. Toisten tutkijoiden mielestä se puuttuu häneltä. Tämä ei voi olla oikein vaan, jos tahdotaan luokitella Ritschlin nykyaikaa lähellä oleviin "koulukuntiin", niin hän edustaa toteutuvaa eskatologiaa siinä, miten ajan ja historian tapahtumat ovat yhteydessä kaikkeuden lopulliseen päämäärään. Historia on eskatologiaa, koska siinä rakentuu Jumalan valtakunta, ei minään äkillisenä apokalyptisena purkauksena, niinkuin Ritschlin vävy Johannes Weiss teoksessaan esitti. Päinvastoin kaikissa kannanotoissaan, erityisesti aikansa yhteiskunnallisiin tapahtumiin kajoavissa, Ritschl vaikuttaa konservatiiviselta, niin sosialistisiin liikeisiin kuin liberalismiinkin nähden, joiden alkukotina Ritschl pitää katolista kirkkoa. Ritschl pelkää ja tahtoo taistella liikkeitä vastaan, jotka hänen mielestään särkevät rauhallisen, mutta päämäärätietoisen kehityksen kohti Jumalan valtakunnan täyteyttä.

väliin jäävä historia tulee toiminta-alueeksi ihmisten kasvattamiseksi Jumalan valtakuntaan.[71]

Tällä kasvatuksella Ritschl ei tarkoita suinkaan samaan kuin esim. Lessing, joka ajatteli kasvatusta opettamisena. Lessing käsitti, kuten ortodoksia, ilmoituksen oppina, ja silloin opetus tulisi tarpeettomaksi, niin pian kuin oppi olisi omaksuttu.[72] Ritschl ajattelee kasvatusta paljon laajemmin kuin pelkkänä teoreettisena opetuksena: kasvatus on ennen kaikkea tahdon muovaamista yhä eriytyneempään henkiseen toimintaan, samalla se pyrkii suuntaamaan tahdon korkeinta hyvää, Jumalan valtakuntaa kohti.[73]

Rolf Schäfer huomauttaa aivan oikein siitä, että Ritschlin käsitys Jumalan valtakunnasta on aivan toinen kuin esim. juutalaisen apokalyptiikan, jossa Jumalan valtakunnan tuntomerkkinä on sen vastakohta kaikkeen ajalliseen: Jumalan valtakunnan ja maailman välillä ei nähdä mitään kontinuiteettia. Ritschl sitä vastoin

---

[71] RuV III$_3$, s. 282-285. Ritschliä on usein syytetty liiallisesta kehitysoptimismista, mikä piirre onkin voimakas hänen tuotannossaan. Tässä ajattelutavassa hän oli aikansa ihminen. H. Timm pitää juuri Ritschlin Jumala-oppia hänen teologiansa yhdistävänä piirteenä. Timm kirjoittaa myös, että Ritschl tahtoo ankkuroida koko ihmiskunnan historiallis-yhteiskunnallisen kehityksen Jumalan olemukseen. "Ritschl versucht die geschichtlichgesellschaftliche Kulturentwicklung der Menschheit als "Reich Gottes" systematisch im Wesen Gottes verankern." H. Timm, Theorie etc., s. 67. Timm myös näkee, että Ritschl muuttaa dogmatiikan siveellisen yhteisön teologiaksi ja niin siitä tulee sosiaalidogmatiikkaa. Samoin Ritschlin Jumalan valtakunta -ajatus sisältää koko maailmankulun teologisen selityksen. H. Timm, Theorie etc., s. 70.

[72] RuV III$_3$, s. 288-290

[73] RuV III$_3$, s. 292-293. "Ich meine nämlich, dass die Geltung des Gedanken vom Reiche Gottes als der bestimmungsmässigen sittlichen Gemeinschaft der Menschen dadurch vorbereitet ist, dass diesittliche Gemeinschaft der Familie und die des Volkes im Staate, endlich die Verbingung mehrere Völker im Weltreiche vorhergeht. Zu allen drei abgestuften Formen steht der christliche Gedanke vom Reiche Gottes theils in nächster Analogie, theils in gemetischer Abfolge, so dass er sch.on nicht verstanden werden konnte, wenn nicht jene Formen erlebt und ihr eigenthümlicher Werth anerkannt worden war." Ks. myös Drei akademischen Reden, s. 15: "Luther erkennt... in der Rechtsordnung, in der Gemeinschaft der bürgerlichen Gerechtigkeit eine wichtige Voraussetzung, ein Erziehungsmittel für das religiöse und sittliche Leben im Sinne des Christenthums." Geschichte des Pietismus I, Ritschl kirjoittaa valtion tärkeästä tehtävästä oikeusjärjestyksen ylläpitäjänä, mikä on uskonnollisen ja siveellisen toiminnan vapaudelle välttämätön edellytys: "Im Sinne des Protestantismus ist der Staat als die Rechtordnung des menschlichen Handelns ein Gut, welches als solches von Gott gewährleistet ist, allerdings geringeren Werthes als die religiöse Gemeinschaft am Christenthum, aber an sich eine Etutze derselben, weil die Zucht des Rechtes das entsprechende Mittel für die Freiheit des religiösen und sittlichen Handelns ist." GP I, s. 41. Jo Schleiermacher oli määritellyt perheen, valtion ja ihmiskunnan käsitteet. Ks. Rolf Schäfer, Das Reich Gottes bei Albrecht Ritschl und Johanner Weiss, ZThK 1964, s. 81 Anm. 47.

näkee Jumalan kansojen kasvattajana. Tämän kasvatustyön tuloksena on sitten Jumalan valtakunta.[74]

Korostaessaan historiaa Jumalan toiminta-alueena Ritschl vetää koko kulttuuri- ja yhteiskuntaelämän kristinuskon piiriin. Ei ihme, jos Ritschliä on usein syytetty liiallisesta kulttuuriprotestantismista. Erityisen voimakkaasti Karl Barth on antanut tämän leiman Ritschlin teologialle. Uudemmista tutkijoista esim. Herrmann Timm käyttää käsitettä kaikkien elämän alueiden "kristillistäminen". Tähän käsitteeseen hän sisällyttää Ritschlin Jumalan valtakunta-ajatuksen, joka merkitsee juuri tuota koko elämän, ihmiskunnan kristillistämistä ja siihen tähtäävää prosessia. Kristillistämisen hän korvaa sanalla henkistäminen (Vergeistigung der Menschheit). Tämän prosessin takana on Timmin mielestä Hegelin filosofian vaikutus, tosin siten, että Ritschl konkretisoi sen, mitä Hegel esitti abstraktisesti.[75]

Ritschlin Jumala-käsitystä leimaa erityisesti rakkauden korostaminen. Tällöin Jumalan pyhyys ja viha saavat vähäisen sijan. Hän myös tulkitsee nämä käsitteet uudella tavalla. Hän huomauttaa, että perinteisesti on dogmatiikassa pidetty Jumalan pyhyyden ja vanhurskauden loukkausta hänen vihansa aiheuttajana. Ritschl torjuu jyrkästi tällaisen ajattelutavan.[76] Vt:ssa hän erottaa kaksi kerros-

---

[74] R. Schäfer, Ritschl etc., s. 75.

[75] H. Timm, Theorie etc., s. 72. "Der Systematiker des Reiches Gottes bringt als Dogmatiker das Evangelium von dem Sein alles Geisteslebens aus Gott zur erin ein und demselben theoretischen Akt als Ethiker das Gesetz zur allgemeinen Vergeistigung der Menschheit proklamiert." Ritschlin Jumalan valtakunta -idean takana Timm näkee valistuksen ja saksalaisen idealismin ihmiskuntaideaalin: "Geistesgaschichtlich gesehen entstammt das universalistische Moment an Ritschls Idee des Gottesreiches dem Menschheitsideal der europäischen Aufklärung und des deutschen Idealismus." mt., s. 78. Meneepä Timm vielä pidemmälle, kun hän väittää, että Ritschlin Jumalan valtakunta-ajatukseen liittyvä ylikansalliskulttурellinen itsetaju samaistuu länsimaisen kulttuurihistorian kanssa: "Wenn nach Ritschl der religiöse Endzweck der Welt in dem übernationalen kulturellen der Selbstgefühl der gesitteten Menschheit besteht, dann wird der theologische Begriff von Geschichte mit der abendländischen Kulturgeschichte zusammenfallen müssen." mt, s. 78. Timm keskittyy teoksessaan Ritschlin teologian laajalle ulottuviin, yhteisöllisiin yhteyksiin, mutta häneltä jää vähän huomiota yksityiseen ihmiseen ja hänen asemaansa Jumalaan ja maailmaan nähden, mikä nähdäksemme oli Ritschlin ajattelun ydinaluetta. Timm näkee Hegelin ja Ritschlin ajatusten yhteneväisyyttä siinä, että historia on molemmille hengen manifestaatiota. Timm mt., s. 94. Ritschlin käsitys Jumalasta ihmiskunnan kasvattajana ja historiasta kasvatuksen alueena osoittaa myös hänen läheistä yhteyttä ajan romanttis-idealistisiin ajatuskaavioihin. Tätä sukulaisuutta tukevat Ritschlin käyttämät ilmaisut elämästä kehittyvänä organismina. Ritschlin ajattelu on tässä asiassa lähellä Schleiermacheria, mutta myös pietismiä, jota Ritschl toisaalta terävästi arvosteli. Ks. esim. Seppo Teinonen, Gustav Warneckin varhaisen lähetysteorian teologiset perusteet, s. 146-148, Kalevi Toiviainen, August Tholuckin teologinen antropologia, s. 198, 218-220.

[76] De Ira Dei, s. 192-23.

tumaa, jotka kuvaavat kahta erilaista käsitystapaa Jumalan pyhyydestä. Toisen mukaan Jumalan pyhyys ilmentää hänen voimaansa ja lähestymättömyyttään. Toisessa, nuoremmassa kerrostummassa, joka tavataan profeettojen kirjoissa ja psalmeissa, Jumala pyhyytensä nojalla tahtoo saattaa ihmiset siveelliseen elämänvaellukseen.[77] Ut:ssa taas pyhyyskäsite korvautuu rakkauskäsitteellä niin, että Jumala tahtoo rakkaudellaan taivuttaa ihmiset yhteyteensä.[78] Jumalan vihasta voidaan Ritschlin mielestä puhua vain eskatologisessa yhteydessä. Jumalan viha kohtaa kerran tuhoavana vain ne, jotka lopullisesti tahtovat erota hänen yhteydestään.[79]

Ritschlin käsitys Jumalan vihasta eskatologisena asiana on johtanut hänet ristiriitaiseen Raamatun tulkintaan. Esim. Roomalaiskirjeen 1:17:nnessä mainitseman Jumalan vanhurskauden hän sijoittaa nykyisyyteen, kun taas 18. jakeessa merkitys vihan tulevaan tuomioon.[80]

Ritschl ei pidä myöskään syntiä Jumalan vihan nostattajana. Jumalan eskatologisen vihan kohteeksi joutuvat ennen kaikkea liitonrikkojat, jotka itse eroavat

---

[77] RuV II_3, s. 92.

[78] RuV II_3, s. 101. RuV III_3, s. 260.

[79] RuV II_3, s. 140, 154. Jumalan tuomitseva viha tulee niiden osaksi, jotka lopullisesti rikkovat Kristuksessa solmitun uuden liiton. He eroavat silloin tietoisesti Jumalan yhteydestä. Heidän lopullinen kohtalonsa ei ole meidän tiedossamme. Joka tapauksessa he eivät joudu Ritschlin mielestä iäisesti tuomittuina kärsimään. Ritschlin ajattelussa on tässä asiassa yhtymäkohtia kirkkoisä Origeneelta peräisin olevaan apokatastaasis-oppiin. RuV III_3, s. 306, Dogmatik-Kolleg 1881/1882 Rolf Schäferin teoksessa Ritschl etc., s. 202.

[80] RuV II_3, s. 142-143. Otto Pfleiderer on ensimmäisenä kritikoinut terävästi tätä Ritschlin mielivaltaista eksegeesiä. Otto Pfleiderer, Die Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet, s. 59.

Jumalan pelastavan rakkauden yhteydestä.[81] Ritschlin käsitys Jumalasta rakkautena, johtaa ajasta iäisyyteen ulottuviin näköaloihin. Jumala rakkaustahtona toteuttaa ennalta asettamansa maailmanjärjestyksen jatkuvana prosessina ihmiskunnan keskuudessa. Tästä Jumalan maailmanjärjestyksestä, joka on ennen kaikkea siveellinen, ja sen toteutumisesta on hyvä esitys Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung kolmannen osan kolmannessa painoksessa sivuilla 288-309. Kaikki oleminen (Sein) on olemista Jumalan asettamaa päämäärää hänen valtakuntaansa varten. Tämä on Ritschlin ontologian näkyvin piirre ja tuntomerkki. Jumalan maailmanjärjestyksessä on ihmisellä oma ontologinen paikkansa. Yhteydessä Jumalan maailmanjärjestykseen ratkeaa ihmisen kohtalo, arvo ja asema. Tämän takia oppi Jumalasta ja ihmisestä niveltyvät kiinteästi toisiinsa. Vielä on huomattava, että Jumalan maailmanjärjestyksen lopullinen kauneus ja siihen jäsentyvä ihminen avautuu teloksesta. Siksi Ritschl korostaa, että systemaattisen teologian täytyy katsoa tutkimuskohteitaan *sub specie aeternitatis*.[82]

5.5. Vapaus ihimisen toimintaa määräävänä käsitteenä

Dogmatiikan luennoissaan vuodelta 1879 Ritschl korostaa vapauden käsitettä ihmisen atribuuttina. Sitä hän pitää protestanttisen perinteen mukaisesti ihmisen

---

[81] RuV III_3, s. 306. De Ira Dei, s. 20-21. Lutherin oppi Jumalan vihasta jäi Ritschlille käsittämättömäksi. RuV I_3, s. 222-223. Lutherhan piti syntiä Jumalan vihan aiheuttajana. Ihmisen ylpeys ja epäusko nostattivat Jumalan vihan. Lutherin mukaan tällä vihalla on toinen perusta itse Jumalassa, hänen rakkaudessaan. Nykyisyydessä tunnettava Jumalan viha on ilmausta hänen pelastavasta rakkaudestaan, jolla Hän tahtoo taivuttaa ihmisen puoleensa. L. Pinomaa, Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers, s. 70, 73, 117. Erityisesti Rudolf Otto, Karl Holl ja varhaisemmat dialektiset teologian edustajat kritisoivat Ritschlin Jumala-kuvaa pitäen sen heikkoutena yksipuolisesti rakkauteen nojaavaa Jumala-käsitettä, josta puuttuu viha. Nykytutkijoista E. Haenchen liittyy Ritschlin Jumala-kuvan arvostelijoihin. Hänen mielestään Jumala on menettänyt syvyysulottuvuutensa Ritschlin ajattelussa, jossa ei ole jälkeäkään Lutherin salatusta Jumalasta. E. Haenchen, Albrecht Ritschl als Systematiker, s. 473-474. Rolf Schäfer on esittänyt selväpiirteisen kuvan Ritschlin Jumala-käsitteestä. Schäfer kirjoittaa, että Ritschl kuvaa Jumalaa erityisesti seurakunnan (liiton) perustajana. Jumalan rakkaustahto tähtää seurakunnan perustamiseen ja seurakunta on iäisenä Jumalan rakkauden objektina. Siksi viha olisi merkinnyt perustavaa laatua olevaa ristiriitaa Jumalan olemuksessa. Schäfer, Ritschl etc., s. 81-83. Ritschl ei voinut ollenkaan ajatella, että Jumalan tahto häilyisi vihan ja rakkauden välillä. Esitelmässään De Ira Dei pitää Ritschl Jumalan vihaa tuloksena antropomorfisten ominaisuuksien projisoinnista Jumalan olemukseen primitiivisellä siveysasteella. De Ira Dei, s. 23-24.

[82] RuV III_3, s. 307.

arvokkaimpana määreenä.[83] Dogmihistoriassa on tahdon vapaus ollut kiistakysymyksenä Pelagiuksesta lähtien. Pelagiushan esitti tahdon vapauden mahdollisena. Hänen virheensä oli Ritschlin mielestä siinä, että hän ajatteli vapautta individuaalisena ilman yhteyttä inhimilliseen yhteisöön, jossa tahdon vapaus vasta voi saavuttaa tärkeän merkityksensä. Pelagiuksen opponentti Augustinus piti taas tahtoa läpeensä turmeltuneena ja habituaalisesti pahaan sidottuna.[84] Ritschl asettaa kysymyksen tahdon vapaudesta toisen suuren kysymyksen yhteyteen: miten suhtautuvat toisiinsa tahdon vapaus ja ihmisen riippuvuus Jumalasta?[85] Tätä ongelmaa Ritschl nimittää teologian mestarikysymykseksi. Pelagiuksen ja Augustinuksen ratkaisut ovat hallinneet tämän alan keskustelua dogmihistoriassa, vaikka niiden pohjalta ei ole löytynyt tyydyttävää ratkaisua. Dilemmaan vapauden ja välttämättömyyden, armon ja perisynnin välillä ei ole tullut ratkaisua, vaikka asialla ovat olleet skotistit ja tomistit, luterilaiset ja kalvinistit.[86]

Ritschl pitää vapautta persoonallisen hengen vapautena ja herruutena luontoon nähden, vaikka vapauden kantajana oleva ihminen onkin vielä luontoon sidottu. Ihmisen vapauden ja sidonnaisuuden Ritschl liittää luonnon ja hengen vastakohtaan. Luonto edustaa rajoitettua ja sidottua. Hengen ominaisuutena on vapaus ja ulottuvuutena äärettömyys. Ihmisen vapauden Ritschl määrittää yleisen päämäärä-ajatuksen avulla. (Die Freiheit ist zunächst die Bestimmtheit der Selbstbestimmun durch allgemeine Zweckgedanken).[87]

Kun henki taas suuntautuu yhteen suureen päämäärään, on se silloin vapaa individuaalisista haluista ja viehtymyksistä.[88] Ihminen voi Ritschlin mielestä omaksua päämääräkseen perheensä, oman säätynsä ja kansansa parhaan, mutta tällaiseenkin tavoitteeseen kätkeytyy hienostunutta ja idealisoitunutta itsekkyyttä, mikä ei vastaa henkisen vapauden ajatusta. Tällainen toiminta perheen, säädyn sukulaisten tai valtion hyvinvoinnin hyväksi on sittenkin partiaalisen tavoitteen hyväksi ponnistelemista. Siihen ei liity yleinen ihmisrakkaus, mikä vastaa

---

[83] Dogmatik II/1879, s. 29. Tässä yhteydessä Ritschl vetoaa Raamatun vapaudelle antamaan merkitykseen (Joh. 8:36).

[84] Dogmatik II/1879, s. 29-31.

[85] RuV III_3, s. 276-277. "Zunächst nämlich fragt es sich, wie die Abhängigkeit von Gott als Form des menschlichen Handeln aus Liebe mit der Freiheit vereinbar ist, in welcher es ebenso nothwendig ist dieses Handeln zu denken, als dieselbe durch das unmittelbare Selbstgefühl bezeugt wird." Tätä Ritschl pitää teologian mestarikysymyksenä.

[86] RuV III_3, s. 277.

[87] RuV III_3, s. 277.

[88] RuV III_3, s. 278. "Wenn nun der Geist stetig nach einem Endzweck sich selbsi bestimmt, so ist er als die Macht über seine individuellen Triebe frei."

vapauden käsitettä.[89] Vain universaalinen Jumalan valtakunta, joka on samalla koko maailman lopullinen päämäärä, voi olla vapaudesta versovan toiminnan kohteena. Siellä missä vapautta harjoitetaan, paljastuu vuorovaikutus-suhde ympäröivän luonnon ja ihmispersoonaan liittyvän luonnonsidonnaisuuden välillä Jumalan valtakuntaa rakentavan toiminnan välineeksi. Tätä toimintaa on Ritschlin mielestä katsottava uskonnollisesta aspektista käsin, Jumalasta lähtevänä. Silloin ihmisen vapaa itsetoiminta (Selbstthätigkeit) on ajateltava Jumalasta riippuvana ja sellaisena vapaaksi (als abhängig von Gott). Sillä Jumalan valtakunta, minkä yhteydessä ihminen kokee vapautensa, ylittää kaikki muut ajateltavissa olevat päämäärät ja siten voi olla Jumalan rakkauden korrelaattina. Sellaisena se on kokonaisuutena Jumalasta riippuva (als Ganzes von Gott abhängig). Se on myös Jumalasta riippuva kaikissa yksityisissä suhteissa, mistä tuo kokonaisuus syntyy, koska Jumala näkee kokonaisuuden ja kaikkien yksityisten osien jäsentymisen siihen.[90]

Näin Ritschl ratkaisee teologian mestarikysymyksen Jumalan valtakunnasta käsin niin, että vapaus on mahdollisuutta toimia korkeimman päämäärän, Jumalan valtakunnan hyväksi. Vapaus ei ole vapautumista jostakin synnistä tai muista esteistä, vaan ennen kaikkea vapautta jotakin varten. Tässä paljastuu jälleen Ritschlin teologian teleologinen luonne sekä voimakas käytännöllis-eettinen tendenssi. Suorittamastaan teologian mestarikysymyksen ratkaisusta lähtien Ritschl arvostelee sekä luterilaista että kalvinistista käsitystä tahdon vapaudesta. Samalla hän uskoo itse tuoneensa jotakin uutta tuon ikuisen kysymyksen selvittämiseen.[91]

Ritschl mainitsee usein Lutherin teoksen *de libertate christiana*, mitä hän pitää eräänä reformaation parhaana hedelmänä luterilaiselle kirkolle.[92] Tosin Ritschlillä ei ollut ymmärtämystä Lutherin deservo arbitrio teosta kohtaan eikä sen kummemmin Lutherin ajatuksia kohtaan salatusta Jumalasta (*Deus absconditus*). Näitä käsityksiä hän piti jäänteinä katolilaisuudesta.

---

[89] RuV III$_3$, s. 278. "…, aber die Beschränkung des sittlichen Intresses auf diese Zwecke von nur relativer Allgemeinheit drückt doch eine verfeinerte oder idealisirte Selbstsucht aus, also eine Unfreiheit gegen den Trieb des natürlichen Wohlwollens für die Verwandten, für die Genossen der Berufsarbeit und gemeinsamen Rechtes und Staates."

[90] RuV III$_3$, s. 278-279. "Wird nun dieses Handeln im Reiche Gottes vollständig, d.h. nach der religiösen Idee beurtheilt, so muss der, welcher sich in den angegebenen Beziehungen als frei erkennt, sich zugleich in dem ganzen Umfange seiner Selbstthätigkeit als abhängig von Gott denken. Denn das Reich Gottes, in welchen wir die Erfahrung der Freiheit machen, weil es der höchste allgemeine Endzweck ist, nach dem wie uns selbst bestimmen können, ist als das Correlat der Liebe Gottes in dessen Selbstzweck eingeschlossen, ist also als Ganzes von Gott abhängig, und deshalb auch in allen einzelnen Beziehungen, aus denen das Ganze entsteht."

[91] RuV III$_3$, s. 279-280.

[92] RuV III$_3$, s. 161.

Erityisen tunnustuksen Ritschl antaa Kantille vapauden aatteen kehittäjänä. Kantin ajattelussahan tahto valitsee korkeimman hyvän päämäärän, jonka saavuttamiseksi tahto toimii ilman minkään ulkopuolisen auktoriteetin sanelemaa pakkoa ikään kuin tällaisen toiminnan perustana olisi yleispätevä maksiimi. Tällaisella vapaudella on alkukotinsa intelligibelissä maailmassa, kun taas sen toiminta-alueena on inhimillinen yhteisö (das Reich des Zwecke). Näin Kantin esittämällä vapauden aatteella ja kristinuskolla on yhteinen tekijä Ritschlin mielestä siinä, että ne molemmat pitävät ihmistä kausaalilaista vapaana.[93] Ritschl tosin arvostelee Kantina siitä, että tämä ei pitänyt henkistä elämää säätelevää lakia, jolla Ritschl tarkoittaa siveyslakia teoreettisen tiedon alaan kuuluvana asiana.[94]

Ritschliä itseään ja hänen kanssaan samoin ajattelevia on usein syytetty pelagiolaisuudesta. Tämän syytöksen tekijät ovat ajatelleet Jumala-suhdetta siten, että Jumala on siinä ainoa aktiivinen osapuoli, kun taas ihminen vain passiivinen vastaanottaja. Tällöin on nähty Jumalan armovaikutuksen ilmeneminen tuon armon kohteena olevan ihmisen toiminnassa koko armon kieltämisenä. Ritschl valittaa sitä, että pelagiolaisuutta nähdään siellä, missä inhimillinen subjekti on aktiivinen ja missä Jumalan armo ja inhimillinen henki ovat vuorovaikutussuhteessa keskenään.[95]

Ritschl näkee vapauden ajatuksessa hengen ilmentymän, mikä nostaa ihmisen luonnon yläpuolelle. Kristittyinä me emme ole enää luonnon tahattomia osia, vaan me voimme armon avulla toimien tehdä parhaamme Jumalan valtakunnan rakentamiseksi. Kristinuskon tarjoama vapaus, jota varten meidät on luotu (Bestimmung zur freien Persönlichkeit geschaffen sind), on vapauden korkein ajateltavissa oleva muoto.[96] Ritschlillä tahdon vapaus merkitsee vapautta luonnon, yhteisön ja synnin siteistä sekä mahdollisuutta toimia Jumalan valtakunnan hyväksi. Tämän vapauden perustana on Kristuksen sovitustyö.[97]

Ritschl vertaa toisiinsa katolilaisuutta ja luterilaisuutta niiden käsityksissä vapaudesta. Katolilaista hurskautta vallitsee Ritschlin näkemyksen mukaan pelko

---

[93] Dogmatik II/1879, s. 32, RuV I_1, s. 411-412.

[94] RuV III_3, s. 211.

[95] RuV III_3, s. 167.

[96] Dogmatik II/1879,s. 35-36, Die Christliche Vollkommenheit, s. 15-16.

[97] Ruv III_3, s. 160-161. "Wenn die Rechtfertigung aus dem Glauben der Grundbegriff des evangelischen Christenthums ist, so kann sie nicht ein Verhältniss des Menschen zu Gott und Christus ausdrücken ohne zugleich eine dadurch begründete eigenthümliche Stellung des Gläubigen zur Welt einschliessen ... Sie stellt ein eigenthümliches Selbstgefühl in dem Menschen fest, das sich in der Hoffnung aus die dauernde Anerkennung durch Gott, in der Geduld im Leiden kund giebt und eine Kraft einschliesst, welche allen Kräften und Ordnungen der Welt überlegen ist. Die Welt ist aber der Beziehungspunkt für die Geduld und Hoffnung." Ks. myös RuV III_3, s. 29-30, 468, 510-511, Fides implicita, s. 73 ja Re XVI, s. 748 art. Die Welt.

ainakin *timor filias* -muodossa, kun taas luterilaisuudessa ei enää pelolla missään muodossa voi olla sijaa sovitetun ihmisen mielessä.[98]

Munkkien ja nunnien hengellinen vapaus saavuttaa huippunsa mystisessä yhtymisessä jumaluuteen, jolloin jopa oman persoonan identiteetti katoaa. Sisällöllinen ero evankeliseen hengelliseen vapauteen on Ritschlin mielestä suuri, ensiksi sen tähden, että vapaus liittyy ja kytkeytyy tällä seurakuntayhteyteen, ja toiseksi tämä vanhurskauttamisesta juontuva vapaus koetellaan elämän kärsimyksissä, joista munkit ja nunnat ovat vetäytyneet pois. Kristillistä vapautta kuvatessaan Ritschl sanoo, ettei se ole suinkaan normitonta, sellaista vapautta, josta Goethe sanoo, että jokaisella ihmisellä on oikeus perustaa oma uskonto. Pikemminkin kristillinen vapaus on kamppailevaa. Se ei perustu ihmisen omiin kykyihin, vaan vanhurskauttamiseen ja sovitukseen Jumalan kanssa.[99]

Jeesuksen elämässä ja toiminnassa Ritschl näkee erityisesti hänen vapautensa ja herruutensa maailmaan nähden. Tämä merkitsee hänelle alistumista vieläpä kärsimyksiin ja kuolemaan. Näin tehdessään hän vaihtoi ajalliset iäiseen elämään. Tämä iäinen elämä taas on Ritschlin tulkinnan mukaan täydellistä vapautta maailmasta. Jeesukseen liittyminen tarjoaa ihmiselle sellaisen henkisen vapauden, jota ei voida ajatella kristinuskon ulkopuolella. Tämä individuaalinen vapaus kristinuskossa on sitoutunut Jumalan lopulliseen päämäärään, joka on hänen valtakuntansa, jonka yhteydessä ihminen henkisyydessään tajuaa itsensä kokonaisuudeksi, joka voi tuntea henkistä "herruutta" maailmassa.[100]

6.Antropologian ja kristologian yhtymäkohtia

6.1.Jeesus ihmisen ihannekuvana

Ritschl ei pitänyt ensimmäisiä ihmisiä täydellisinä ja esikuvallisina, vaikka perinteinen dogmatiikka oli luonut heistä ihmisen alkuperäisiä ihanteita. Ritschl

---

[98] RuV III_3, s. 172.

[99] Drei Akademische Reden, s. 9-10.

[100] Drei Akademische Reden etc., s. 11. "Dieses Vertrauen auf Gott, zu welchen an die christliche Religion berechtigt und befähigt ist in allen grossen und kleinen Beziehungen des Lebens die Macht, durch welche wir uns über die Welterheben, sie uns unterwerfen, in welcher wir unseren Werth, den Werth des geistigen Daseins erleben - Aber durch das Gottvertrauen und durch die Geduld und Dankbarkeit setzt er alle ihn treffenden und hemmenden Übel zu Mitteln seiner geistigen Freiheit und Selbstständigkeit…"

näkee Jeesuksessa täydellisen ihmisen mallin. Hänessä on samaa kuin Jumalassa (ebenbild Gottes).[101] Ritschl korostaa, että vain Kristuksessa ihminen tulee osalliseksi Jumalan kaltaisuudesta.[102] Alkutila-oppi ei kykene avaamaan oikeaa ihmiskuvaa. Vasta Jeesuksen elämässä tulee näkyviin ihmisen henkinen ja siveellinen tarkoitus. Ritschlin mielestä sekä katolilaiset että luterilaiset teologit sijoittivat samaan tapaan ihmisen ideaalin alkutilaan.[103] Mutta jo Zwingiltä (De providentia cap. 4. Opp. IV, p. 98) Ritschl löytää ajatuksen ihmisen alkukuvasta Jeesuksen persoonassa. Samaan käsitykseen Schleiermacher liittyi myöhemmin. Hän näki ihmisluonnon täydellisenä Kristuksessa. Myös Kant piti Jeesusta ihmisen alkukuvana (Urbild), taivaasta meidän keskellemme laskeutuneena ihmisen ihanteena ja Jumalaa miellyttävän ihmiskunnan esikuvana.[104]

Hegel puolestaan näki Kristuksessa ihmisen, joka oli Jumala, ja Jumalan, joka oli ihminen.[105] K. Löwith mm. tähdentää koko Hegelin filosofian kristillistä perustaa.[106] Ritschlin kritikoima D. Strauss esittää, että Jeesuksen persoonassa,

---

[101] Otto Ritschl, Leben I, s. 237. "Auch abgesehen von der Sünde ist der Erschheinung Christi eine Nothwendigkeit, weil Christus als Erlöser aufgefasst wird sofern er als Gottmensch das Ideal des Menschengeschlechts ist." Dogmatik II/1879, s. 4-5, 38.

[102] Dogmatik II/1879, s. 4-5.

[103] RuV III_3, s. 314.

[104] RuV III_3, s. 122-123. Schleiermacher piti kysymystä ensimmäisten ihmisten alkutilasta hyvin vähäisenä. Der Christliche Glaube I, s. 336. Samoin hän ei löydä mielekästä käyttöä termeille iustitia originalis ja imago Dei. Der christliche Glaube I, s. 343-345. Alkutila on hänen mielestään symbolinen kuva. Der christ. etc. II, s. 93. Näissä ajatuksissaan Schleiermacher edustaa 1700-luvulla alkanutta klassillisen teologisen antropologian murenemisilmiötä. Ks. tästä esim. K. Toiviainen, August Tholuckin teologinen antropologia, s. 60. Schleiermacher siirtää kysymyksen ihmisen alkutilasta tämän persoonallista olemusta koskevaksi opiksi, jossa ihmisen ajallisen alkuperän ongelma on toisarvoinen. Ihmisen täydellisyyteen Schleiermacher liittää ruumiin ja sielun sekä järjen että luonnon yhteenkuuluvuuden. Hänen ihmiskuvansa sisältää ajatuksen, että ihmrsen olemuksessa alempi ja korkeampi itsetajunta nivoutuvat toisiinsa harmooniseksi kokonaisuudeksi. Der christ. etc. I, s. 331-334. Kant esittää käsityksensä Kristuksesta ihmisen ja ihmiskuvan ideaalihahmona teoksessaan Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, s. 68-70. Tämän ihmisen esikuvan Kant uskoo löytävänsä järjestä, jolloin ilmoitus käy viisaalle tarpeettomaksi: "Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehuna vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralischen gesetzsebencen Vernunft." Die Religion etc., s. 70. Ks. myös K. Vorländer, Immanuel Kant II, s. 173.

[105] Hegel, SW 11, s. 46.

[106] Karl Löwith, von Hegel zu Nietzsche, s. 41. Ks. myös Theodor Litt, Hegel, s. 79.

syntymässä, elämässä ja kuolemassa, ylösnousemuksessa ja taivaaseen astumisesta heijastuu koko ihmissuvun kohtalo, sen menneisyys ja tulevaisuus.[107]

Ritschl vertaa Jeesusta toisiin uskonnon perustajiin. Tämä vertailu tuo esille sen, miten Kristus eroaa Muhammedista ja Buddhasta. Moosesta ja Muhammedia Ritschl kuvaa lainantajina (Gesetzgeber). Buddhan kannattajat pitivät opettajaansa jumaluuden inkarnaationa, vaikka hän itse ei suinkaan tätä tarkoittanut. Buddhalla ei ollut Ritschlin mielestä käsitystä Jumalasta, joka luo maailman ja jolla on tärkeää positiivista sanottavaa ihmisen maailmassa olemisesta.[108] Kristus edellisiin uskonnonperustajiin verrattuna on todellinen Jumalan tahdon Ilmoittaja.[109]

6.2.Historiallinen Jeesus

Kysymyksiin, kuka Jeesus oli, mitä hän teki ja mikä merkitys hänellä oli alkuseurakunnalle ja nykyisin elävälle seurakunnalle, voidaan Ritschlin tuotannosta löytää varsin seikkaperäiset vastaukset. Tässä yhteydessä rajoitutaan siihen, mikä on teologisen antropologian ymmärtämisen kannalta olennaista. Ritschl lähti ilmoituskäsitteessään liikkeelle Jumalan rakkaudesta. Tämä rakkaus manifestoituu Jeesuksen persoonassa. Sen tähden Ritschl pitää Jeesuksen persoonaa kaikkien dogmatiikan lausumisen tietoperustana.[110] Tällä tavoin Ritschl tahtoo korostaa teologiansa Kristus-keskeisyyttä. Ilmoitus-käsitettä pohtiessaan hän torjuu ns. luonnollisen ilmoituksen. Hänen mielestään ilmoituksen koko si-

---

[107] David Strauss, Leben Jesu II, s. 740. "In einem Individum, einem Gottmensch gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuscreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäusserte unendliche Geist..., sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters..., sie ist der Unsündliche..., sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende." Ks. myös W. Geiger, Spekulation und Kritik, Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baurs, s. 34.

[108] RuV III_3, s. 364-365.

[109] RuV III_3, s. 222, 270, 281, 441.

[110] RuV III_3, s. 313. Aikoinaan jo Friedrich Traub korosti opettajansa Kristus-keskeisyyttä. F. Traub, Ritschls Erkenntnisstheorie in Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894 H 2. Ks. myös Otto Ritschl, Leben II, s. 389-391. Reinhard Slenczka kirjoittaa teoksessaan Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, s. 238: "... insofern seine Theologie davon bestimmt ist, die Einzigkeit der Person Jesu Christi in ihrer bleibenden geschichtlichen Bedeutung und Wirksamkeit zu Geltung zu bringen."

sältö välittyy vain Jeesuksen ja Jumalan välisestä vuorovaikutussuhteesta. Mitään muuta ilmoituskanavaa ei ole olemassa.[111]

Kristologiassaan Ritschl torjuu jyrkästi opin Kristuksen kahdesta luonnosta, samoin kuin dogmin Kristuksen jumaluudesta. Ensiksi hänen mielestään kaksiluonto-oppi ei ole oikea ilmaus siitä, mitä Kristus todella on ja erityisesti, mitä hän meille merkitsee, vaan se on kuvaus niistä taipumuksista, joita me oletamme olevan hänen toimintansa edellytyksinä. Toiseksi Ritschl arvostelee dogmia Kristuksen jumaluudesta, että siinä erotetaan jyrkästi toisistaan Kristuksen persoona ja työ. Tällöin Kristuksen toiminta tulkitaan hänen jumalallisesta olemuksestaan lähteväksi. Ritschl tahtoo taas selittää Kristuksen persoonaa hänen tekojensa pohjalta eikä olemuksesta käsin. Perinteisen dogmatiikan luomaa kuvaa Kristuksesta Ritschl pitää metafyysisenä. Se ei vastaa hänen mielestään Ut:n eikä reformaattoreiden näkemystä.[112]

Useissa eri yhteyksissä Ritschl viittaa Lutherin ja Melanchthonin lausuntoihin, jotka korostavat hänelle itselleen tärkeää Kristuksen persoonan *pro nobis*-luonnetta.[113] Ritschl hylkää kristologiassaan Kristuksen olemiseen (onttisen) perustuvan vaikutuksen ja asettaa sen sijalle hänen työhönsä tukeutuvan (eettishenkisen) historiallisen vaikutuksen. Tämä Ritschlin kanta on hyvin ymmärrettävä hänen kantilaisväritteisen tietoteoriansa pohjalta, jossa olemusta koskevat määreet on korvattu arvoa, vaikutusta ja suhdetta ilmaisevilla attribuuteilla. Samasta syytä Ritschl ei suo huomiota ns. sisäjumalallisiin suhteisiin, joista meillä ei ole empiiristä tietoutta. Tällaisena epärelevanttina käsityksenä Ritschl pitää

---

[111] RuV III_3, s. 225, 367.

[112] RuV III_3, s. 343-344, 367-369. Jälkimmäisessä kohdassa Ritschl luo katsauksen dogmihistoriaan ja toteaa, ettei Tuomaskaan kykene antamaan selvää käsitystä Kristuksen persoonan kahden luonnon suhteesta toisiinsa. Tässä Ritschl viittaa Summa theol. P III,qu 2. art. 7. "Omnis relatio autem, quae consideratur inter deum et creaturam, realiter quidem est in creaturam, per cuius mutationem talis relatio innascitur, non autem est realiter in deo sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem Dei." Ks. myös Unterricht, s. 21.

[113] RuV III_1, s. 343, 358. Sivulla 343 Ritschl viitta hänelle rakkaaseen Melanchthonin lauseeseen: "Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod scholastici docent, eius naturas modos incarnationis contueri." Ks. myös RuV I_3, s. 141, III_3, s. 201-203, 215, 247, myös Loci Communes nach G.L. Plitt 1890, s. 64 ja Augsburgin tunnustuksen puolustus IV, 101. "Quid est autem notitia Christi, nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum. Et haec beneficia nosse, proprie et vere est credere in Christum."

mm oppia Kristuksen pre-eksistenssistä.[114] Samoin Ritschl asennoitui kielteisesti vanhan kirkon aikana kiteytyneeseen kolminaisuusoppiin, koska se rakentui hänen mielestään ilmoitukselle vieraaseen logos-oppiin. Tämä ei merkinnyt kuitenkaan, etteikö Ritschlillä olisi ollut trinitaarista aspektia teologiassaan, vaikka se perinteiseen aspektiin verrattuna vaikuttaa huomattavasti modifoidulta.[115]

Kristuksen jumaluuden tietolähteenä Ritschl pitää yksinomaan hänen historiallista eksistenssiänsä.[116]

Ritschl tahtoi keskittää dogmatiikkansa sanoman uskonnolliseen praksikseen, ja tätä samaa ajatusta hän toteuttaa kristologiassaan. Jeesus on historiallinen persoona, jonka toimintaa hän arvioi eetillisistä kategorioista katsottuna. Ritschl

---

[114] RuV III_1, s. 357, TuM_2, s. 41. Ritschl soveltaa Kantin filosofiasta nousevia eettisiä kategorioita Jeesuksen persoonaan, kun taas onttiset näkökohdat hän jättää vaille huomiota. Samanlainen näkökulma hallitsee hänen antropologiaansa, jossa ihmisen Jumala-suhdetta katsotaan eettisestä kategoriasta. Ks. myös Tuomo Mannermaa, In ipsa Fidei Christus adest, Helsinki 1979. Lutherin ajatusten kosketuskohdasta vanhan kirkon kristologiaan Mannermaa kirjoittaa: "Ajatus uskovan reaalisesta osallisuudesta jumalalliseen luontoon Kristuksessa ja siihen liittyvä communicatio idiomatus-oppi paljastavat, kuinka olennaisesti ja erottamattomasti uskonpuhdistajien uskonteologia perustuu vanhan kirkon reaalisonttiseen kristologiaan. Vanhakirkollinen lunastuskäsitys theopoiesis-ajatuksineen on kuitenkin uskonpuhdistajien teologiassa tulkittu vanhurskauttamisopin avulla." Mannermaa, In ipsa fide etc., s. 27. Ilmeinen ristiriita vallitsee Ritschlin ajattelussa, kun hän osoittaa myötämielisyyttä idän kirkon jumalallistumisoppia kohtaan. Tietoteoriassaan hän taas erottaa toisistaan Kantiin nojautuen arvoarvostelmat olemisarvostelmista (eettisen onttisesta), vaikka juuri jumallistumis-prosessi koskee olemusta eikä vain persoonallis-eettistä suhdetta.

[115] Dogmatik-Kolleg 1881/1882 R. Schäferin teoksessa Ritschl etc., s. 203-204. Ks. myös Schäferin esitystä triniteetti-kysymyksestä Ritschlin teologiassa. R. Schäfer, Ritschl etc., s. 150-155.

[116] RuV III_1, s. 351. "Jede Wirkung Christi aber muss ihren Masstab in der geschichtlichen Gestalt seiner Lebens, als Attribut seiner zeitlichen Existenz Begriffen werden." Bruno Brendt katsoo, että Ritschl tulkitessaan Jeesuksen persoonaa hengenelämän yleisistä laeista, kaventaa Jeesuksen merkityksen pelkästään inhimilliseen: "Ritschls Interpretation der Person und Verkündigung Jesu durch das allgemeine Gesetz des Geisteslebens degradiert die Person und den Auftrag zu einer Möglichkeit, die der Mensch in seiner wesentlichen Verwandtschaft mit Jesus verwirklicht. Aus dem gleichen Grunde ist auch von dem eschatologischen Charakter des Reiches Gottes bei Ritschl so Wenig die Rede." Bruno Brendt, Die Bedeutung der Person und Verkundigung Jesu für die Vorstellung vom Reiche Gottes bei Albrecht Ritschl, s. 163 Brendt toteaa tutkimuksessaan Ritschlin ennakoineen myöhemmin virinnyttä keskustelua historiaalisesta Jeesuksesta sekä Jeesus-kuvasta ennen ja jälkeen pääsiäistapahtumaa. Brendt, Die Bedeutung etc., s. 149.

huomauttaa, miten reformoidun kirkon piirissä Jeesuksen elämää ja työtä tulkittiin eetillisistä perusteista lähtien.[117]

Tätä näkemystä ei hyväksytty luterilaisella taholla. Syynä siihen Ritschl pitää Lutherin nominalistisväritteistä käsitystä Jumalasta mielivaltaisena tahtona. Ritschlin teologiassa on persoonan eetillinen arvostaminen yhteydessä toimintaan korkeimman päämäärän hyväksi.[118]

---

[117] RuV III_1, s. 283, RuV III_3, s. 444. "Die ethliche Beurtheilung der Lebensführung Christi gemäss seinem Berufe fand ihre sachgemässige Fortsetzung in der religiösen Schätzung seines Lebens als der Offenbarung der Liebe Gottes und derjenigen Freiheit, welche als die charakteristische Macht über die Welt Merkmal der Gottheit ist." Välitysteologeihin kuulunut I.A. Dorner kiinnitti jo omana aikanaan huomiota Jeesuksen itsenäisen ja ainutlaatuisen persoonan arvoon sekä hänen toimintansa korkeaan eettisyyteen. I.A. Dorner, Die Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. Stuttgart-Berlin 1886. Jeesuksen arvostaminen eettisistä nökökohdista aiheutti taas painopisteen siirtymisen kristologiassa Jeesuksen kuolemasta ja ylösnousemisesta hänen kutsumukseensa ja julistukseensa Jumalan valtakunnasta. Tästä Brendt kirjoittaa: "Sowohl bei Bultmann als auch bei Dibelius ist die christologische Prädikation ganz eng mit der soteriologischen Erkenntniss verknüpft. Dieser Satz gilt in formaler Hinsicht auch für Ritschl, der Unterschied liegt lediglich darin, dass jeweils ein anderes Geschehen Erkenntnissgrund des Heiles ist. Bei Dibelius und Bultmann Tod und Auferstehung bei Ritschl die Person und Verglindigung Jesu in ihrer Deutung als Beruf und Berufs gehorsam." Brendt, Die Bedeutung der Person etc., s. 149.

[118] RuV III_1, s. 383, Unterricht, s. 18-19. "In der sittlichen Welt ist jede persönliche Auctorität durch die Art des Berufes und durch die Verbindung zwischen der Anlage zum bestimmten Beruf und, der treuen Ausführung desselben bedingt. Demnach stützt sich die bleibende Bedeutung Jesu Christi für seine Gemeinde erstens darauf, dass er zu deinem Beruf ser Einführung des Reiches Gottes ausschlieslich befähigt war, dass er der Ausübung dieses höchten denkbaren Berufes im Reden der Wahrheit und im liebvollen Handeln ohne Lücken und Abweichungen obgelegen hat." Unterricht, s. 19.

7.Synti ihmisen kehityksen esteenä

7.1.Perisynti ja aktiiviset synnit

Ritschl näkee synnin ihmiskunnan kehityksen esteenä. Ihmiskunnan turmeluksen ja yleisen syntisyyden perustana ei voida - Ritschlin mielestä - pitää perisyntiä, joka luonnonomaisesti siirtyy sukupolvesta toiseen. Erityisesti Ritschl korosti perisyntiopin yhteydessä Augustinuksen merkitystä. Hänen mielestään Augustinus ajautui perisyntioppiin puolustaessaan donatolaisia vastaan lapsikasteen sakramentaalista arvoa.[1] On myös otettava huomioon Augustinuksen riita Pelagiuksen kanssa, jossa Augustinus joutui korostamaan synnin turmeleman ihmisen kyvyttömyyttä auttaa itseään pelastukseen.

Luther omaksui Ritschlin mielestä Augustinuksen perisyntiopin, mutta perusteli sitä toisin kuin tämä. Perisyntioppi suojeli Lutherin mukaan pelastusta yksin armosta, koska Luther tähdensi, ettei lunastuksessa saa olla yhtään ihmisen ansiota.[2] Siten Luther piti perisyntiä myös uskonkappaleena.[3] Ritschlin mielestä on epämielekästä tehdä esim. usko Jumalaan ja perisynti samanarvoisiksi uskonlauseiksi, koska perisynti ei ole mikään pelastuksen väline (kein Vehikel des Heiles).[4]

Ritschlin kielteisen asenteen perisyntiin voi ymmärtää hänen tietoteoriansa pohjalta. Eihän perisyntiä voida palauttaa kokemukseen, ja silloin se ei ole em-

---

[1] RuV III_1, s. 288; Unterricht, § 27 a. Julius Gross teoksessaan Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I 1960 pitää Augustinusta perisyntidogmin isänä, joka kohotti perisyntiopin uskonlauseeksi. Hän pitää Augustinuksen perisyntiopin filosofisena taustana uusplatonilaisuutta ja manikealaisuutta, joista Augustinus ei koskaan täysin vapautunut. Molemmissa em. suunnissa vallitsi dualistinen ajattelu, joka särki ihmisolemuksen yhteyden. Molemmat näkivät materiassa jotain alempiarvoista ja rumaa. Sen lisäksi niillä oli harhakäsitys ihmisen luonnosta yleensä ja erityisesti tämän dualismin mekaanisesta siirtymisestä sukupolvesta toiseen. Raamatullinen syntiinlankeemuskertomus palveli niitä vain historiallisena kehyksenä. Julius Gross, mt. I, s. 372. Ks. myös Dogmatik II/1879, s. 93-94, 95. Ritschl osoittaa, että Augustinuksesta lähtien on vallinnut analogia synnin ja lunastuksen välillä. Synnin yleisyys on ollut taustana Ut:sta tukea tällaiselle ajattelutavalle. Ks. myös RuV III_1, s. 297.

[2] RuV III_1, s. 297.

[3] RuV III_1, s. 287. Ks. esim. Schmal kap. III : "--, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit – "

[4] RuV III_1, s. 287.

piirinen asia.[5] Synti on ymmärrettävä sovituksen negatiivisena edellytyksenä. Ja aivan kuten sovitusta kuvataan kristillisen yhteisön yleisenä atribuuttina, samalla tavalla yleinen syntisyys on koko ihmiskunnan yhteinen atribuutti. Siten jokaisen kristityn itsetajussa ilmenee, että sikäli kun hänen toimintansa perustuu sovituksen ulkopuolella olevaan Jumalaa vastustavaan tahtoon, niin hän liittyy ihmiskunnan syntiseen yhteyteen.[6]

Näin Ritschl osoittaa, että syntiä voidaan oikein arvostella vasta kristinuskon perusteella. Ilmoitus on syntikäsitteen ainoa todellinen lähde ja kriteeri. Ei ole olemassa mitään synnynnäistä tietoa tai kristinuskon ulkopuolella olevaa perustetta, josta käsin synti voitaisiin oikein määritellä.[7] Synti voidaan ymmärtää oi-

---

[5] RuV III_1, s. 288. Ks. myös Reinhard Slenczka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi, 1967, s. 241. Ritschlin mielestä synti ei voi periytyä (durch erzeugung). Tätä eivät Ritschlin tulkinnan mukaan tue mitkään Raamatun kirjoitukset. Tällaisesta synnin perimisestä ei meillä voi olla kokemusta (Erfahrung) ja muutoinkin tuollainen passiivinen periminen soti Ritschlin mielestä ihmisen omaa vastuullisuutta ja aktiivisuutta vastaan. Dogmatik II/1879, s. 93-94. Opissa konkupienssista Ritschl näkee aiheen katolisessa kirkossa tavattavaan avioliiton halveksuntaan. Dogmatik II/1879, s. 94-95. Ritschl tahtoo oikaista reformaation ajalta periytyvää käsitystä, että Adamin synnin tähden kaikki hänen jälkeläisensä turmeltuivat (Imago Dei corrupta ist!) Tosin tähän liittyi pieni varaus, että Adam ja hänen jälkeläisensä säilyttivät lankeemuksesta huolimatta jonkinlaisen kyvyn toimia oikein iustitia civiliksen alueella kotona ja perheessä. Dogmatik II/1879, s. 84, 87. Ortodoksia omaksui reformaation ja tradition hamartiologian näin; esim. J. Gerhard määrittelee peccatum originiksen ja sen siirtymisen sukupolvesta toiseen: "intima ac profundissima totius naturae humanae originali justitae destitutae corruptio, orta ex priorum parentium lapsu etab eis in omnes posteros per carnalem generationem propagata". J. Gerhard; Loci IX, X, s. 131. Myös Quenstedtin mukaan peccatum originale an fons.. omnium peccatorum actualium. Quenstedt, Theologia did. - pol., 3 Aufl. 1696, II, s. 56. Näistä ortodoksian synnin lajeista Ritschl torjuu kokonaan peccatum originalen ja hyväksyy vain peccatum actualen.

[6] RuV III_1, s. 286. Ritschl kuvaa Schleiermacherin tapaan syntiä ennen kaikkea sosiologisesta aspektista. Synti on yhteisöllinen asia. Ks. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube I, § 73 ja II, § 92. Helmut Thielicke, Theologiscne Ethik I, 1951, s. 699.

[7] RuV III_3, s. 310-311; Unterricht, § 26. Ritschl tosin myöntää, että kristinuskon ulkopuolellakin tajutaan synti jollain tavalla poikkeamisena hyvästä; mutta vasta kristinuskon piirissä synti voidaan selvästi määritellä sen tähden, että kristinuskossa on aivan toinen käsitys kuin missään muussa uskonnossa. RuV III_1, s. 311. Sovinnonkaava kertoo siitä, miten vasta julistus Kristuksen kärsimyksestä ja kuolemasta paljastaa synnin sen kaikessa syvyydessä, vaikka kristinuskon ulkopuolellakin voidaan tavata pinnallista syntitietoisuutta luonnollisen Jumalatietoisuuden perusteella. Bekenntnisschriften, s. 792, 874. Karl Barthin käsitystä synnistä on sanottu kristomonistiseksi, koska hän kieltää yleisen ilmoituksen (kuten Ritschl) ja siitä seuraa synnintietous, joka perustuu Jumalan ilmoitukseen Kristuksessa. Näin Barth liittää hamartiologian kristologiaan ja siten vasta Kristus-saarnassa synnin ihminen on tunnistettavissa. K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV, s. 439. Ritschl on hamartiologiassa lähellä Barthin näkemystä. Joh. Wendland kirjoittaa, että Ritschl piti syntienanteeksiantamuksen evankeliumia meidän syntisyytemme perustana. Joh. Wendland, Albr. Ritschl und seine Schüler, 1899, s. 104-105.

kein vasta silloin, kun sitä verrataan korkeimpaan hyvään. Synti on korkeimman hyvän vastakohta. Tämä korkein hyvä (*summum bonum*) on kristinuskossa Jumalan valtakunta, joka yhdistää ihmiset toimimaan rakkauden vaikuttimesta.[8] Puhuessaan Lutherin syntymän neljäsataavuotismuistojuhlassa 10.11.1883 Ritschl kuvasi syntiä vääränä asenteena maailmaan. Synnin vääristämä asenne maailmaan johtaa ihmisen etsimään ja himoitsemaan maailman tarjoamaa onnea. Mutta näin tehdessään ihminen taistelee perimmäistä tarkoitustaan vastaan, johon Jumala on hänet kutsunut, nimittäin hallitsemaan henkisesti maailmaa. Synti on tällöin kääntymistä korkeimmasta hyvästä arvottomiin "hyvyyksiin", joita maailma tarjoaa.[9]

Ortodoksian dogmatiikassa on opilla ensimmäisten ihmisten alkuvanhurskaudesta (*iustitia originalis*) huomattava sija. Tämä alkuvanhurskauden tila kuvataan häiriintymättömänä jumalayhteytenä, so. tilana, missä ihmisen tahto on hyvä ja hänen sydämessään on lapsenomainen luottamus Jumalaan. Tällaiselle ortodoksian alkutilaopille ei Raamattu anna Ritschlin mielestä mitään tukea. Missään tapauksessa ei voida muodostaa oikeaa synninkäsitettä vertaamalla ihmiskunnan nykyistä tilaa tähän lankeemusta edeltäneeseen alkuvanhurskauden tilaan. Päinvastoin olisi synnin käsite definoitava vertaamalla sitä Jeesuksen elämään ja Jumalan valtakunta-ajatukseen.[10] Näin sen tähden, että kristinuskossa Jeesuksen persoona on uskovien maailmankatsomuksen ja itsearvostelun (Selbstbeurtheilung) ainoa perusta ja että dogmatiikan jokaisen lokuksen tulee perustua Jeesuksessa tapahtuneeseen ilmoitukseen.[11] Tärkeä on Ritschlin mieles-

---

[8] RuV III_3, s. 288, 312. Tässä Ritschl noudattaa Schleiermacherin ajatuksia. Schleiermacher määritteli synnin vertaamalla sitä korkeimpaan hyvään. Schleiermacher, Der christliche Glaube I, § 81. Ritschl antaa synnistä seuraavan määritelmän: "Die Sünde ist nun das Gegentheil des höchsten Gutes oder einer eigentlich Gutes, sofern sie sich auf die Güter untergeordneten Ranges richtet, ohne deren Unterordnung unter das höchste Gut zu beabsichtigen." RuV III_1, s. 292. Saman teoksen kolmannessa painoksessa Ritschl on liittänyt tähän määritelmään sen lisäyksen, että synti on epäluottamusta ja välinpitämättömyyttä Jumalaa kohtaan, ja sellaisena itsekkyttä. RuV III_3, s. 317.

[9] Drei Akademische Reden am vierten Secularfage der Geburt Luthers 10, November 1883, Zur Preisvertheilung 8. Juni 1887, zur Feier des 150 jährigen Destehens der Universität Bonn 1887, s. 12-13.

[10] RuV III_1, s. 289. Dogmatiikan luennoissaan Ritschl myös hylkää koko ns. iustitia originalis opin. Hän toteaa, että tämä oppi ihmisen alkuvanhurskauden tilasta on ollut mittapuuna myös syntiä arvioitaessa. Dogmatik II/ l879, s. 38-39. Em. oppia Ritschl pitää Augustinuksen ja skolastiikan tuotteena, jonka sitten myöhempi teologia on perinyt heiltä. Dogmatik II/1879, s. 48.

[11] RuV III_1, s. 290. Tässä on jälleen selvä Ritschlin teologin liittymäkohta Schleiermacheriin ja ns. idealistis-romanttiseen näkemykseen, jonka mukaan Jeesuksen persoona on inhimillisen täydellisyyden ihanne.

tä juuri se Schleiermacherin havainto, että hän piti Kristuksen lähettämistä lunastuksen ja ihmisen luomisen päämääränä; Jumalan voima ja luomistyö tulevat täydellisiksi Kristuksessa.[12]

Siten Ritschlin mielestä dogmatiikan oppia ihmisestä ei tule täyttää kuvaannollisella luomiskertomuksella, vaan ihmisen henkisen ja siveellisen tarkoituksen avulla, joka ilmestyi Jeesuksen elämässä ja Jumalan valtakunta-ajatuksessa. Näin synti näkee vasta kristillisyydessä, sen edustaman hyvän vastavoimana.[13]

Syntiä ei voida selittää perisynnistä lähtien, joka luonnonvälttämättömyydellä siirtyy sukupolvesta toiseen. Silloin se olisi yleiskäsite, josta erilaiset aktiiviset synnit voitaisiin johtaa.[14] Ritschlin mielestä tällainen menettely sotii tahdon vapautta vastaan, sillä tahto ja vastuu olisivat poissa, jos synti johdatettaisiin perisynnistä. Juuri tahdon vapaus on yhteydessä synnin tekemisen mahdollisuuteen. Tämän ajatuksen oli jo Kant esittänyt.[15] Ritschl hyväksyy siis aktiiviset synnit, joissa on mukana ihmisen tahto. Tällaista syntiä, joka on siveyslain rikkomus, seuraa samalla ihmisen itsetietoisuudessa syyllisyyden tunto, joka tuo mukanaan

---

[12] RuV III_1, s. 291. Ritschlin tulkinta poikkeaa Schleiermacherista kuitenkin merkittävästi. Schleiermacher erottaa perisyntiopissaan toisistaan puhtaasti vastaanotetun perinnön (rein Empfangenen), joka tulee ihmisen ulkopuolelta. Tosin näin vastaanotettuna se on tilapäistä, koska ihmisen tietoisuus kehittyy edelleen. Mutta tämä synnynnäinen syntisyys (mitgeborene Sündhaftigkeit) kasvaa, kun ihminen alkaa sitä tietoisesti harjoittaa. Tällöin siihen liittyy myös syyllisyyden tunne, mitä ei voi olla perinnön kautta tulleessa synnissä. Schleiermacher, Der christliche Glaube I, § 70, 71. Ritschl torjuu kokonaan tuon Schleiermacherilla tavattavan perinnöllisen kompponentin hamartiologiassa. Vieläpä Ritschl puhuu synnittömän elämän mahdollisuudesta. Tällä väitteellään hän ilmeisesti yrittää lievittää kristologiassa piilevää vastakohtaa Jeesuksen synnittömyyden ja ihmisyyden välillä. RuV III_3, s. 358. Ks. myös R. Steffen, Die Lehre... etc., s. 48.

[13] RuV III_1, s. 290. "Also auch die dogmatische Lehre vom Menschen wird nicht durch die bildlichen Beziehungen der Schöpfungsurkunde ausgefüllt, sondern durch die geistige und sittliche Bestimmung der Menschen, welche in der Existenz Jesu und in seiner Absicht des Reiches Gottes offenbar wird." Dogmatiikan luennoissaan Ritschl huomauttaa, että Adamista on tullut dogmatiikan keskushenkilö eikä Kristuksesta, johon tulisi Ritschlin mielestä kaikkien dogmatiikan lokusten perustua. Dogmatik II/1879, s. 5.

[14] RuV III_1, s. 293; TuM_2, s. 41.

[15] RuV III_1, s. 294; Unterricht, § 28. “--der Trieb schrankenlosen Gebrauchster Freiheit.” Tosin tahdon vapaus ei sinänsä ole pahaa, mutta siihen sisältyy synnin tekemisen mahdollisuus, jos ihminen vapaudessaan valitsee katoavaisen hyvän korkeimman hyvän sijasta.

negatiivisen mielipahan tunteen merkkinä siveyslain rikkomuksesta ja Jumalasta eroon joutumisesta. Perisyntiin ei suinkaan liity tällaista syyllisyyden tilaa.[16]

Toiseksi perisyntikäsitys tekee kasvatuksen mahdottomaksi. Kolmanneksi perisynnin kannalta ei voitaisi ajatella synnin eri asteita yksilöissä, koska jokaisella Adamin jälkeläisellä olisi silloin samanasteinen syntinen taipumus. Kokemus sotii tällaista käsitystä vastaan ja tuo ilmi monia erilaisia synnin asteita.[17]

7.2.Synnin valtakunta

Synnin yleisyyden ja leviämisen sekä siirtymisen sukupolvelta toiselle Ritschl selittää johtuvaksi yhteisöstä, jota hän nimittää synnin valtakunnaksi (die Vorstellung von dem Reich der Sünde). Tällä Ritschlin käsitteellä synnin valtakunnasta ei ole juuri mitään tekemistä Augustinuksen käsitteen civitas terranan kanssa.[18] Syntiä tehdessään ei ihminen ole vain yksilö, vaan samalla hän on yhteisön jäsen. Omassa yhteisössään ihminen on kiinnitettynä monin vuorovaikutussitein. Tämä synnin valtakunta antaa kiihokkeita ja yllykkeitä synnin tekemiseen.[19] Kuitenkaan ei tarvitse ajatella niin, että jokainen tuo synnin valtakuntaan oman lisänsä pahuutta ja valhetta. Sillä tämä ihmisessä vallan saanut paha tai-

---

[16] RuV III_3, s. 52, 55-56; Unterricht, § 31; RuV III_1, s. 298, RuV II_1, s. 219, 228. Tähän syyllisyystietoisuuteen liittyvät läheisesti myös omantunnon syytökset, joihin aina yhdistyy mielipahan tunne, mikä kuvastaa ihmisen sisintä koskevaa häiriötilaa. Tämä taas johtuu siitä ristiriidasta, mikä vallitsee sekä ihmisen halujen että tekojen ja ihmiselle asetetun siveellisen päämäärän välillä. A. Ritschl, Über das Gewissen, Bonn 1876, s. 7. Siveyslaki (Sittengesetz) korvaa Ritschlillä Jumalan lain. Tämän siveyslain tehtävänä on valvoa Jumalan maailmanjärjestystä ja johtaa ihmisiä siihen. Ritschl määrittelee siveyslain seuraavasti: "Das Sittengesetz ist das System der Gesimmungen, Absichten, Handlungen, welche aus dem allenfassenden wecke des Reiches Gottes und aus dem subjectiven Motive der allgemeiner Liebe notwendig folgt." RuV III_3, s. 240.

[17] RuV III_1, s. 294-295.

[18] RuV III_3, s. 320: "Alle diese Abstufungen habitueller Sünde rechnen wir in die unübersehbare Verflechtung des sündigen Handelns ein, indem wir die Vorstellung von dem Reich der Sünde bilden. Und zwar können wir uns an demselben für mitschuldig nur achten, indem wir uns nicht nur die eigenen sündigen Handlungen als solche zurechnen, sondern dabei veranschlagen, dass dieselben die Sünde auch in Anderen hervorrufen, obgleich wir keine vollständige und deutliche Vorstellung von der Ausdehnung dieser Wirkungen haben." Myös Dogmatik II/1879, s. 11. Ritschl kuvaa tässä, miten pahan ja hyvän vaikutukset näkyvät yhteisössä. Samoissa luennoissa Ritschl toteaa, ettei synnin yleisyys ole selitettävissä biologisesti perittynä, vaan yksilöiden "tekosynnit" kasvavat verkostoksi ihmiskuntaruumiiseen. Dogmatik II/1879, s. 100-101.

[19] RuV III_1, s. 295-297, 318-320; Unterricht, § 28, 31.

pumus (Hang) voi tulla esille ns. rajoitettujen hyvyyksien liikakorostuksena, kuten voimakkaana perhe- ja säätyhenkenä, vieläpä oman kirkon ja tunnustuksellisuuden tähdentämisenä.[20] Synnin valtakunta-käsitteellä Ritschl tahtoo selittää synnin välittymisen tuleville sukupolville: näin Jumalan valtakunnan vastaiset taipumukset leviävät ja erityisesti lasten ja kypsymättömien elämässä löytävät suotuisan ilmapiirin, jossa ne kasvavat ja vahvistuvat. Siten synnilliset tottumukset johtavat siveettömyyteen vieläpä syntiä edistäviin instituutioihin.[21] Ritschlin käsitykselle on tyypillistä, että siinä Jumalan valtakunnan luoma korkea siveellisyys on yhteisöllistä, mutta myös samalla synti on yhteisöllistä ja se on käsitettävä "korkeimpaa hyvää vastustavaksi voimaksi" (gegen die höchste Regel des Gutes, gegen die gemeinschaftlichen Zwecke).[22]

Synnin valtakunnalla Ritschl ei löydä myöskään mitään metafyysistä taustaa, sillä synnin yleisyys juontuu yksityisten ihmisten tietoisista synninakteista, jotka herättävät syyllisyyden tunteen.[23] Opillaan synnin valtakunnasta Ritschl yritti korvata traditionaalisen perisyntiopin. Ritschl ei nähnyt mahdollisuutta, että synti voi olla sekä olemista että tekemistä. Eikä hän myöskään havainnut, että jos armon täytyy olla transsubjektivinen *extra me*, niin synninkin perusolemuksen täytyisi olla *extra me*. Tietoteoreettisen ansatsinsa mukaisesti Ritschl näkee vain tiedostetuksi tulemisessa (havaitussa) synnin todellisuuden. Vaikka hän usein korostaa ilmoitusta kristillisen tiedon lähteenä, niin se ei ole yksin riittävä. Sillä ilmoitettu asia tarvitsee saavuttaakseen täyden evidenssin kulkea persoonallisen kokemuksen kautta. vasta koettuna ilmoitettu asia tulee reaaliseksi todellisuudeksi.

Synti ei ole päämäärä itsessään, eikä sen taustaa voi etsiä Ritschlin mielestä luontovarustuksesta eikä Jumalasta. Se ei ole myöskään ihmisen tahdon yleinen laatu, vaan sen peruste on löydettävissä jokaisen yksilön tahdon itsemäärityksestä (--, sondern nur in der Selbstbestimmung jedes Einzelnen Willens findet).[24] Tahdonaktina se tulee usein toistettuna habitukseksi. Kun synti toistamisen tuloksena vahvistuu, se on samalla tartunta-aihe, joka leviää yksilöstä toiseen. Kysymykseen synnin perustasta ei Ritschl anna mitään tyhjentävää ratkaisua. Teoksessaan Unterricht in der christlichen Religion Ritschl pitää synnin perustana in-

---

[20] RuV III_1, s. 307.

[21] RuV III_1, s. 318; Unterricht, § 28, 30.

[22] Unterricht, § 27, 29.

[23] Unterricht, § 28. Ritschl ei esitä mitään paholaisoppia, siis ei mitään selvästi Jumalaa vastaan kapinoivaa persoonallista pahaa. Hänen Jumala-kuvansa on jyrkän monistinen. Erittäin voimakkaasti Ritschl torjuu ajatuksen, että synnin alkulähde olisi Jumalassa. Eräänä mahdollisena synnin juurena hän näkee tahdon vapauden. Synti on näin vapaan tahdon teko siten, että ihminen omaksuu synnin valtakunnasta tulevan yllykkeen ja toimii sen mukaisesti. Unterricht, § 28; RuV III_3, s. 319; Dogmatik II/1979, s. 80-83.

[24] RuV III_1, s. 306.

himillisen tahdon epätäydellisyyttä.[25] Toisaalta hän taas korostaa sitä, että tahto vaikuttaa hyvää, koska syyllisyydentunne osoittaa, milloin ihminen rikkoo siveyslakia vastaan.[26]

Samoin löytyy Ritschlin tuotannästa kohtia, jotka osoittavat, että hän on omaksunut Kantin tapaan radikaalisen pahan (radikales Böse) käsitteen. Tutkielman ensimmäisessä osassa kosketeltiin Kantin radikaalisen pahan maksiimia, jonka perusta jää intelligiibeliin maailmaan ja jolla on yhteys ihmisen tahdon vapauteen.[27] Kanthan ei tunnustanut mitään saatanallista henkivaltaa synnin takana. Samoin Ritschl liittyy Kantin käsitykseen radikaalisesta pahasta, jota hän pitää uutena oivalluksena kristinuskon käsittämisessä.[28] Tällä pahalla (Böse) ei ole Ritschlin mielestä mitään varsinaista yhteyttä Jumalan olemukseen.[29] Pahan alkuperä jää Ritschlin teologiassa selittämättömäksi. Kanthan taasen piti pahan maksiimin perustana intelligiibelistä vapautta.[30] Synnin edellytyksenä Ritschl pitää tahdon vapautta valita eri mahdollisuuksien välillä samoin kuin Kant.

---

[25] Unterricht, § 28. Ks. myös RuV III_3, s. 335.

[26] RuV III_3, s. 57. Ritschl liittää omantunnon toiminnan läheiseen yhteyteen tahdon toiminnan kanssa. Hän osoittaa, miten omantunnon syytöksetkin viittaavat siihen, että tahdon lopullinen päämäärä on pyrkimys hyvään. Über das Gewissen, s. 16.

[27] Kant; Die Religion innerhalb etc., s. 25, 31, 32, 37, 39.

[28] RuV I_3, s. 447.

[29] RuV I_3, s. 447. Ks. Paul Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls etc., s. 155. R. Schäfer huomauttaa aivan oikein siitä, miten Ritschl hylkää jyrkästi synnin yhdistämisen Jumalan tahtoon. Synti ei palvele "välineenä" Jumalan maailmansuunnitelman toteuttamiseksi. Tällöin Ritschl korostaa, että Jumala on ilmoittanut olemuksensa ja tahtonsa täydellisesti seurakunnallee Tähän täydellieen ilmoitukseen kuuluu, että maailmassa kaikki, vieläpä pahakin, palvelee Jumalan tahtoon liittyvää lopullista päämäärää. Toisaalta Ritschl tunnustaa synnin oleellisena maailman kulkuun liittyvänä osana, jolla kuitenkaan ei ole mitään sidettä Jumalan tahtoon. Näin jää Schäferin mielestä Ritschlin Jumala-kuvaan pimeä kohta, johon ilmoituskaan ei tuo mitään valoa. R. Schäfer, Ritschl etc., s. 101. Schäfer ei ole riittävästi ottan huomioon Ritschlin yhteyttä Kantin käsitykseen radikaalisesta pahasta, jonka alkuperä jää selittämättömäksi. Avoimeksi täytyy jättää kysymys Ritschlin ja Hegelin käsitysten yhteydestä pahan alkuperään. Hegelin Jumala-kuva on monistinen. Siinä ei ole sijaa paholaiselle. Paha jää jonkinlaiseksi luomisen "sivutuotteeksi", mikä muodostaa välivaiheen siirryttäessä entistä korkeampaan kehitysvaiheeseen. Erityisesti syntiopissa Ritschlin ero Hegelistä tulee selvästi näkyviin.

[30] RuV I_3, s. 449. Ks. Ernst Haenchen, Gott und Mensch, s. 434. Haenchen toteaa, että synnin metafyysillinen tausta, joka oli esillä Ut:ssa samoin kuin reformaattorien kirjoituksissa, on Ritschlin teologiassa kadonnut. Syntiä ei enää kuvata Jumalaa vastaan kapinoivana voimana. Ks. Fr. Frank, Zur Theologie Albrect Ritschl, s. 13-14. Frank toteaa, ettei synti eikä lunastus ole tärkeitä Ritschlin teologiassa.

Synnin olemusta kuvatessaan Ritschl käyttää siinä ellipsiä mallina, lähtien sen molemmista polttopisteistä. Uskonnollisella alueella on keskeisenä luottamus ja kunnioitus Jumalaa kohtaan, mistä seuraa kristityn ainutlaatuinen asema maailmassa. Eetillisellä alueella taas toiminta lähimmäisen rakkauden motiivista rakentaa Jumalan valtakuntaa, mikä on "korkein hyvä" (das höchste Gut, das vollendete Gut). Synti nyt on vastoin molempien alueiden ihannetta. Tätä perustellessaan Ritschl käyttää hyväkseen C.A. II, ja siitä löytyvän synnin määritelmän hän jakaa siten, että synnin olemukseen kuuluva "*sine metu Dei*" ja "*sine fiducia erga Deum*" suuntautuu uskonnollista ihannetta vastaan, kun taas "*concupiscentia*" kohdistuu Jumalan valtakunnan ihannetta vastaan. Ritschl arvostaa näitä näkökulmia siten, että pelon ja luottamuksen puute Jumalaa kohtaan on primaarista ja konkupienssi taas sekundaarista.[31]

7.3. Tietämättömyyden synti

Tahdon vapauden lisäksi Ritschl mainitsee myös tietämättömyyden synnin selityksenä. Erityisesti lapsissa ei voida ajatella muuta kuin tietämättömyyden syntiä. Koska synti on toimimista siveyslakia ja korkeinta hyvää vastaan, ei lapsella voi olla vielä täydellisiä tietoja siveyslaista eikä korkeimmasta hyvästä ja niin hänen rikkomuksensa syynä on tietämättömyys. Samoin ns. synnynnäistä (angeborene Sünde) syntiä voi olla vain tietämättömyyden muodossa. Mutta ei tietämättömyyskään voi olla riittävä perusta tahdon juurtumiselle pahaan. Sillä synnittömän elämänkehityksen mahdollisuutta ei voida *apriori* kokemuksen perusteella kokonaan torjua.[32]

Ritschl puhuu toisessakin yhteydessä tietämättömyyden synnistä (die Sünde der Unwissenheit). Jo Vt:sta Ritschl löytää kaksi toisistaan erottuvaa synnin lajia; siellä kerrotaan synneistä, jotka erottuvat ihmisen liitosta ja tuottavat kuoleman; siellä mainitaan myös toisenlaisia syntejä, jotka Jumala antaa anteeksi.[33]

---

[31] RuV III_3, s. 315-316.

[32] RuV III_1, s. 332-333. Torjuessaan perisynnin Ritschl joutuu tulkitsemaan Raamattua uudelleen. Kun Ritschl puhuu synnittömän elämän mahdollisuudesta, hän joutuu tulkitsemaan uudelleen esim. Room. 5:12. Tässä hän ei näe viittausta perisyntiin ja pitää koko tuon Raamatun kohdan sanomaa epäselvänä. RuV III_3, s. 327. Tässä on yksi esimerkki, jolloin eksegeesi saa palvella dogmatiikkaa, jotta sen rakennelmat pysyisivät pystyssä. R. Steffen kirjoittaa, että tässä Ritschlin ajatuksessa synnittömän elämän mahdollisuudesta heijastuu tuon ajan porvarillis-optimistinen ihmiskuva. R. Steffen, Dei Lehre etc., s. 50. Ks. myös K. Barth, Die protestantische etc., s. 599.

[33] RuV II_3, s. 52-64. Käsite tietämättömyyden synti on epätarkka, koska Ritschl sijoittaa tähän syntien luokkaan myös tietoisia syntejä. R. Steffen, Die Lehre etc., s. 49. Tietämättömyyden syntien joukkoon Ritschl lukee kaikki anteeksiannettavat synnit (peccatum veniale on jonkinlainen vastine tietämättömyyden synnille).

Ut:ssa tavataan synti, johon liittyy Kristuksen lopullinen hylkääminen ja jota ei anneta anteeksi. Mutta siellä kohdataan syntejä, joista voidaan tehdä parannus ja jotka annetaan anteeksi. Jälkimmäisten syntien tekijät Jumala tunnustaa seurakuntansa ja valtakuntansa jäseniksi. Heidän syntinsä ei johda lopulliseen Kristuksen ja Hänen tuomansa lunastuksen hylkäämiseen. Heidän syntinsä Jumala antaa anteeksi ja pitää niitä "tietämättömyyden" synteinä. Tietämättömyys kristittyjen syntien nimityksenä on ennen kaikkea dogmaattinen käsite. Ritschl on saanut aiheen tähän nimitykseen suoraan Ut:sta (Luuk. 23:34, Apt. 17:30, Efes. 4:18, 1 Tim. 1:13 ja 1 Piet. 1:14).[34]

Tietämättömyyden synnillä Ritschl tarkoittaa ennen kaikkea niitä syntejä, jotka Jumala antaa anteeksi. Tällä nimityksellä Ritschl ei suinkaan tahdo lieventää synnin vakavuutta, vaan hän tahtoo vähentää sitä kristittyjen omantunnon ahdistusta, mikä johtuu ennen tehdyistä synneistä.[35] Tietämättömyyden synnissä on kysymys siitä, miten Jumala arvioi ihmisten syntiä. Kristittyjen synnin pitäminen tietämättömyytenä tarkoittaa sitä, ettei Jumala hylkää ihmistä synnin tähden, vaan tahtoo armahtaa hänet.

7.4.Synti ja rangaistus

Syntiin on aina liitetty rangaistusajatus. Ulkonaisia onnettomuuksia, luonnonmullistuksia, sairautta ja sotia on pidetty synnin rangaistuksina. Ritschl tahtoo korjata tätä yleistä käsitystä. Pahan (Übel) alkuperän hän löytää toisaalta luonnontapahtumista, toisaalta ihmisen tahdosta. Ihmisen tahdostakin johtuneena paha kuuluu luontoon; onhan ihminen aina myös luonnonorganismi. Aiheutukoonpa paha luonnontapahtumista tai ihmisen tahdosta, se koetaan aina esteenä, joka vaikeuttaa ihmisen vapautta ja lopullista päämäärän saavuttamista.[36] Pahan käsite on siten Ritschlin mielestä kunkin ihmisen subjektiivinen arvostelma. Esimerkkinä tästä Ritschl mainitsee tilapäisen ruumiillisen kärsimyksen, jonka toinen kokee pahana, mutta jota toinen ei pidä vakavana vapauden esteenä.[37] Pahaa ei ole ajateltava vain negatiivisena asiana; siihen liittyy myös positiivista siten, että se pakottaa ponnistelemaan luontoa vastaan ja kehittämään

---

[34] RuV II_3, s. 38-39, 242-244.

[35] RuV III_3, s. 347, 358, 363. Ks. myös R. Schäfer, Ritschl etc., s. 97.

[36] RuV III_3, s. 333. “Also das Übel ist immer Naturereigniss, der Specificationknüpft sich daran, dass es als Hemmung unserer Freiheit einmal blos aus mechanischen Ursachen, im anderem Falle auch aus dem Willen hervorgeht. -- Übel also ist im Allgemeinen ein Naturereigniss, welches uns im Gebrauche unserer Freiheit, in der Setzung und Erfüllung unserer Zweck hemmt." Ks. myös RuV III_1, s. 310.

[37] RuV III_3, s. 334.

suojakeinoja luonnonmullistuksia vastaan ja näin paha voi olla kimmokkeena ihmiskunnan kehitykselle. Myös ihmisyhteisössä tavattava paha voi kasvattaa ihmistä ja antaa hänelle virikkeitä olosuhteiden inhimillisemmäksi muuttamiseen.[38]

Ritschl tekee tarkan eron pahan ja synnin käsitteen välillä. Pahalla yleensä ei ole Ritschlin mielestä suoranaista suhdetta syntiin siten, että paha olisi synnin rangaistus. Ritschl liittää syntiin aina koettavan syyllisyyden tunteen; pahan käsitteeseen tämä ei ehdottomasti liity. Poikkeuksena on paha, joka koetaan synnin rangaistuksena, koska siihen liittyy uskonnollinen syyllisyydentunne teosta, mikä on suhteessa Jumalaa ja siveyslakia vastaan.[39] Missään tapauksessa ei saa silloinkaan, jos joku kokee pahan (sairauden tms.) synnin rangaistuksena, yleistää ajatusta, että toisten, joko yksityisten tai kansojen, onnettomuudet ovat näiden syntien rangaistusta. Tässä Ritschl vetoaa Jeesuksen sanoihin (Joh. 9:1-3, Luuk. 13:1-5).[40]

Pahan käsitettä tulkitessaan Ritschl noudattaa teologista perusnäkemystään, jonka mukaan pahan takana ei voi olla mitään pimeyden henkivaltaa, eikä syntiinlankeemuskaan riitä pahan selitykseksi. Myöskään Jumalaa Ritschl ei voi pitää pahan aiheuttajana. Paha liittyy luontoon, mutta luonto kokonaisuudessaan (epäorgaaninen ja orgaaninen) on Ritschlin teologiassa "väline" ihmisen ja koko ihmiskunnan kasvattamiseksi täydellisyyteen, mikä toteutuu Jumalan valtakunnassa. Tosin tässäkin ajatuskaaviossa on probleema, jonka Ritschl jättää avoimeksi: Miten Jumala, joka on täydellinen ja rakkaus, loi epätäydellisen maailman?

Synnin takana ei Ritschl näe saatanallista Jumalaa vastaan kapinoivaa henkivaltaa, vaan se aiheutuu ihmisen tahdon epätäydellisyydestä samoin kuin tietämättömyydestä.

Ihmisen ja ihmiskunnan kehityksen tiellä on esteitä. Pahin este on synti, joka Ritschlin mielestä ankkuroituu ihmisen tahtoon. Nyt kaikki synnin lajit ilmaisevat eroa Jumalasta.[41] Synti saa Ritschlin psykologian mukaan ilmentymän myös ihmissielussa (Selbstgefhl), jossa se koetaan syyllisyytenä. Siveellisessä mieles-

---

[38] RuV III_3, s. 311, 335.

[39] RuV III_3, s. 335. "Also der Begriff des übels hat kein directes Verhältniss zum Begriff der Sünde. Es is .kein religiöser Gedanke wie diese." RuV III_3, s. 337. "Denn eben das Übel im Allgemeinen ist nicht als göttliche Strafe der Sünde am Einzelnen oder am ganzen Geschlecht erkennbar. Die Auffassung von Übeln als Strafen ist vielmehr durch das specifisch religiöse Bewusstsein der Schuld bedingt; nicht blos durch das Urtheil, dass man sich eine Freiheitshemmung durch die eigene That zugezogen hat, sondern durch das Urtheil, dass diese That im Widerspruch gegen das göttliche Sittengesetz gestanden hat."

[40] RuV III_3, s. 338.

[41] RuV III_1, s. 40. "Alle Arten der Sündenstrafe drücken die bestimmungswidrige Trennung der Sünder von Gott aus."

sä syyllisyys on ilmaus häiriöstä siveyslain ja vapauden välisessä vuorovaikutuksessa.[42]

Syyllisyys ilmentää tosiasiaa, että ihminen ei ole täyttänyt siveyslakia ja on siten ristiriidassa siveyslain antajaa Jumalaa vastaan. Tämä ristiriita tiedostuu mielipahan (Unlust) tunteena ihmisen itsetajunnassa.[43]

Tahdon alueella synti ilmenee häiriönä tahdon suhteessa sen lopulliseen päämäärään (Endzweck), joka on Jumalan valtakunta.[44] Siten synti muodostaa todellisen esteen ihmisen Jumala-suhteelle. Mutta Jumala ei kuitenkaan arvosta syntiä rajattomana, iäistä rangaistusta vaativana, vaan rajallisen ihmisen epätäydellisenä syntinä. Synti merkitsee sellaisena eroa Jumalasta, mutta synnistä huolimatta Jumala rakastaa ihmiskuntaa ja tahtoo johtaa sen yhteydessä.[45] Myöskään kuolemaa ei voida pitää synnin yleisenä rangaistuksena. Tosin Paavali pitää kuolemaa Aadamin synnin seurauksena, mutta siitä ei Ritschlin mielestä saa tehdä yleistä teologista sääntöä. Ritschl ei ratkaise asiaa lopullisesti, vaan hän kirjoittaa tästä, että onpa asia joko niin, että kuolema on luonnontapahtuma tai Aadamin synnin seuraus, niin molemmissa tapauksissa on poissuljettu se mahdollisuus, että kuolema on meidän omien syntiemme seuraus.[46] Ritschl katsoo, ettei sovituksen perusteella kuolema ole "korkein paha" mikä ihmistä voi kohdata, koska kristittyä odottaa iankaikkinen elämä.[47]

Siten ei kuolemaa eikä mitään pahaa voida pitää synnin rangaistuksena. Tällä on oma merkityksensä myös Ritschlin kristologialle ja sovitusopille. Sovituksen ymmärtämiseksi ei enää tarvita Jumalan vihaa eikä rangaistuskärsimystä. Näin

---

[42] RuV III_1, s. 43. Ritschl omaksui Kantilta siveyslain käsitteen, jonka säätajäksi Kant postuloi Jumalan.

[43] RuV III_1, s. 44, 123; Unterricht, § 31. Ritschlin tietoteorian ja psykologian mukaan kaikki Jumala-suhteeseen liittyvät asiat koetaan myös psykologisina prosesseina ihmisen tietoisuudessa (Bewusstsein) ja itsetajunnassa (Selbstgefühl). Ks. esim. myös RuV III_1, s. 38.

[44] RuV III_1, s. 45. Ritschl korosti tahtoa eräänä uskonnon tärkeänä orgaanina, ja voitaisiin ehkä olettaa, että hänen ajattelussaan tällä alueella on Schopenhauerin vaikutusta. Mutta heidän tahto-käsitteensä eroaa ratkaisevasti siinä, että Schopenhauerin tahto oli sokean luonnonvoimainen alkutahto (Urwille), kun taas Ritschl esittää tahdon aina sen päämäärän, Jumalan valtakunnan, yhteydessä. Keskiajan teologisista koulukunnista Ritschl on tahtoa korostaessaan lähempänä skotismia.

[45] RuV III_1, s. 335. "Wenn also Gott die sündenhafte Menschenwelt liebt, indem er auf ihre Erlösung bedacht ist, so beurtheilt er nicht die Sünde im Allgemeinen als das unvollkommene Gute, sondern er beurtheilt die besondere Stufe der Sünde, welche in ihrer Art unvoll kommene Sünde ist, als ein Attribut des Menschen, welches den Werth derselben für Gott nicht erschöpft und nicht endgültig bestimmt."

[46] RuV III_1, s. 315-316. Ks. myös RuV III_1, s. 304.

[47] RuV III_1, s. 315

synnin varsinaiseksi rangaistukseksi jää syyllisyyden tunto.[48] Ainoastaan niiden osalle, jotka peruuttamattomasti kääntyvät Kristusta vastaan, tulee lopullinen tuho.[49] Samoin ei Ritschlin mielestä voida puhua mistään jumalallisesta predestinaatiosta, jonka uskonpuhdistajat omaksuivat. Tosin Ritschl mainitsee erityisesti, että jo keskiajalla esitettiin lievennettyjä käsityksiä synnistä, joita sovellettiin valittuihin. Tässä yhteydessä Ritschl huomauttaa, että Tuomas Akvinolainen ja Duns Scotus selittivät synnin luodusta olennosta lähteneenä rajoitetuksi (endlich), kun taas käsitystä rajoittamattomasta synnistä he pitivät manikealaisuutena.[50]

Ritschlin syntiopilla on lukuisia liittymäkohtia Kantin ja peitetysti myös Hegelin filosofiaan, samoin kuin Schleiermacherin teologiaan. Hän edustaa valistuksesta lähtenyttä humanisoitua syntikäsitystä. Hänen syntikäsityksensä on kiinteässä yhteydessä Jumala-käsitteen kanssa, joka Ritschlin mielestä on rakkaus ja josta kaikki salattu ja viha oli poistettu. Ritschlin syntikäsite on puolestaan perustana hänen vanhurskauttamis- ja sovitusopilleen. Synti on esteenä ihmisen kehitykselle kohti täydellisyyttä, koska synti erottaa ihmisen Jumalan yhteydestä. Mutta mistään kapinasta Jumalaa kohtaan tai Jumalan kunnian loukkauksesta ei synnin yhteydessä voida puhua.

Ritschlin Jumala-kuvan merkitys näkyy hänen syntiopissaan. Jumala, joka on rakkaus, ei voi synnin tähden hylätä ihmistä. Ritschl vertaa Jumalan rakkautta syntistä kohtaan äidin rakkauteen lastaan ja isän rakkautta tuhlaaja-poikaa kohtaan.[51] Synti ei merkitse myöskään koko ihmisen rappiota. Se on pikemminkin häiriö tahdon elämän alueella. Tästä huolimatta Ritschl pitää ihmisen tahtoa

---

[48] RuV III_3, s. 52-54. Unterricht, § 32.

[49] RuV III_1, s. 325, 330, 334. Ritschlillä on syntiopissa yhtymäkohtia Oetingerin käsityksiin. Hänhän vertaa syntiä kristilliseen pelastukseen; kieltää synnin iäisen rangaistuksen, paitsi siinä tapauksessa, että ihminen lopullisesti hylkää armon ja tekee synnin Pyhää Henkeä vastaan. Oetinger, De peccato in spiritum sanctum, 1856, 49, 146.

[50] RuV III_1, s. 325-327. Erityisesti Ritschl mainitsee Abaelardin, joka opetti, etteivät valitut ole koskaan joutuneet paholaisen valtaan, joten heitä ei tarvitse lunastaa. Tuomaan mukaan kadotus tulee niiden osaksi, jotka jäävät lopullisesti synnin tilaan. RuV I_1, s. 63. Tuomas pitää syntiä Ritschlin mielestä rajoitettuna (endlich) ennen kaikkea sen tähden, että se merkitsee kääntymistä täydellisestä hyvästä rajoitettujen hyvyyksien puoleen (die Acte der Creatur als solche unendlich sein). RuV I_1, s. 53. Ritschl tuntee myös määrättyä sukulaisuutta Zwinglin ajatuksiin, joiden mukaan kristityt eivät voi olla perisynnin tähden kadotettuja. Tästä hän kirjoittaa: "Denn wer Gott angehört, der steht zu Gott in Freundchaft, wenn diese gilt, so findet keine Verdamniss wegen der angeborenen Eigenschaften statt. Also unter dem Gesichtspunkt der ewigen Erwählung ist in der positiven Heilsgemeinschaft der angestammte sündige Hang an sich nicht Grund ewiger Verdamniss..." RuV III_1, s. 330. Luther taas nojautui Ritschlin mielestä predestinaatio- ja perisynti-käsityksiin torjuakseen ihmisen osuuden pelastumisessa. RuV III_1, s. 326.

[51] RuV III_1, s. 325-327.

pohjimmiltaan korkeimpaan hyvään suuntautuneena. Ritschlin on vaikea perustella vanhurskauttamista, sovituksen ja syntien anteeksiantamuksen tarvetta oman humanisoidun syntioppinsa perusteella.

8.Ihmisen henkis-ruumiillinen rakenne

8.1.Omatunto

Omantunnon löytämistä Ritschl pitää suurena kehitysaskeleena Euroopan kansojen elämässä.[1] Skolastiikan luomaa käsitystä omastatunnosta Ritschl pitää virheellisenä, koska siinä omatunto kuvataan luonnonlahjana (Natursgabe) unohtaen sen riippuvuuden ympäröivästä yhteisöstä.[2] Omatunto on Ritschl käsityksen mukaan enemmän kuin itsenäinen sielunkyky. Se on erilaisten ihmiseen vaikuttavien ja hänestä lähtevien voimien ja syiden välinen side: henkinen sielu, joka läpitunkee ihmisen henkiset perusfunktiot, ajattelun, tahdon ja tunteen.[3] Ritschl korostaa kaikkialla ihmisen henkistä rakennetta määrääväksi tahtoa, niin myös omantunnon elämässä. Tahto on myös kasvatuksen kohteena ja omantunnon alueella tahto on kasvanut itsetietoisuudeksi arvokkaista, eleisistä päämääristä, joiden alaiseksi omantunnonelämä suostuu.[4] Syyttävää omaatuntoa Ritschl pitää merkkinä siitä, että siveellinen itsetajunta (Selbstbestimmung) on solmiutunut arvokkaaseen päämäärään, jota vastaan tehty teko, herättää omantunnon syytökset.[5] Tahdon Ritschl erottaa tunteen ja ajattelun toiminnasta niin, että tahto määräytyy tavoitteesta ja päämäärästä käsin. Omantunnon nuhde on taas merkkinä väärään suuntautuneesta toiminnasta, joka on saattanut ihmisen itsetajunnan pois tasapainosta.[6]

---

[1] Über das Gewissen, s. 3. Omatunto-käsitteen juuret Ritschl löytää stoalaisuudesta. M.t., s. 3-4.

[2] Über das Gewissen, s. 15.

[3] Über das Gewissen, s. 15. "Das Subject der Gewissenserscheinung ist ohne Zweifel die geistige Seele, welche stets in den drei Grundfunctionen des Vorstellens Begehrens und Fühlens zugleich thätig ist."

[4] Über das Gewissen, s. 15.

[5] Über das Gewissen, s. 15-16. "Unter dieser Voraussetzung ist das rügende Gewissensurtheil in seiner unwillkurlichen und peinlichen Erscheinung die Probe dafür, dass die Seele die sittliche Selbstbestimmung, an welche sich ihr werthvolles Selbstgefühl knüpft, gegen die Störung ihrer Ordnung durch unrechtes Handeln aufrecht hält."

[6] Über das Gewissen, s. 7. "Indessen ist es bedeutsam, dass die Merkmale der Entschiedenheit und Interssirtheit eine starke Analogie zwischen der Gewissenerscheinung und der Willensbewegung verrathen."

Omatunto-käsitteen syntyä pohtiessaan Ritschl pitää sitä ratkaisemattomana kysymyksenä. Kuitenkin omantunnonilmiön tärkeys on antanut aiheen pitää sitä Jumalan äänenä (Stimme Gottes).[7] Ritschl varoittaa samaistamasta omaatuntoa ja Jumalan ilmoitusta. Ero on siinä, että omatunto on yksilön itsetajunnassa, vaikkakin yhteisön vaikutuksen alaisena, kun taas ilmoitus koko seurakunnan vakaumuksena on ymmärrettävä monien yksilöiden itsetajunnan ja -arvioinnin perusteella (Selbstbestimmung und Selbstbeurtheilung).[8]

Paha ja syyttävä omatunto osoittaa Ritschlin mielestä siveellisen hyvän ihmisen varsinaiseksi päämääräksi (das Gute als die Bestimmung des Menschen).[9] Siveellistä hyvää Ritschl pitää kaikissa olosuhteissa yhteisöllisenä objektina. Hyvän arvon tiedostaminen edellyttää aina yhteyttä siveelliseen yhteisöön. Sen takia myös syyttävä omatunto on seurausta kasvatuksesta hyvään.[10] Ensimmäisessä dogmatiikan luennossaan Ritschl liittää uskonelämän läheisesti tahtoon. Mutta luennoissaan kesällä 1856 Ritschl sijoittaa uskonnon kosketuskohdan omaantuntoon, jonka olemus ja toiminta eivät ole yksityisissä akteissa, vaan siinä, että Jumalan tahto tiedostetaan samalla omana henkilökohtaisena päämääränä.[11] Omantunnon toimintaan liittyy aina subjektiivinen piirre, mutta samalla se on yhteisöllinen funktio ihmisessä.[12] Tässä yhteydessä tulee jälleen esille Ritschlin teologian ominainen piirre yhteisön merkityksestä yksilön keskeisimmän ja persoonallisimman elämän alueella.

Omantunnon toiminta heijastuu ihmiselle ominaista henkistä vapautta. Tämä myös näkyy omantunnonnuhteessa merkkinä siitä, että ihminen olisi voinut valita toisinkin. Omantunnon nuhtelua ei Ritschl pidä vielä katumuksena. Se on vain merkki sisäisestä sairaudesta, jota nuhde ei vielä paranna. Ritschl huomauttaa

---

[7] Über das Gewissen, s. 8.

[8] Über das Gewissen, s. 8.

[9] Über das Gewissen, s. 8.

[10] Über das Gewissen, s. 10. Theologische Ethik 1878, s. 66. Täällä Ritschl kuvaa omaatuntoa yksilön vapaana itsearviointina (die freie Selbstbestimmung), jota yksilö voi harjoittaa vain yhteisön jäsenenä (innerhalb der Gesellschaft) ja tietoisena yhteisesti hyväksytystä päämäärästä. Samassa seminaariluennossaan Ritschl näkee omantunnon merkkinä eetillisestä kasvatuksesta (merkmal für das vorhandenseine eetlich Bildung). Mt., s. 68.

[11] Otto Ritschl, Leben I, s. 279.

[12] Otto Ritschl, Leben I, s. 279-280.

omantunnon paatumisen mahdollisuudesta: tällöin on vapaus hyvään kuollut pahassa omassatunnossa.[13]

Omantunnon sisältöä kartoittaessaan Ritschl muistuttaa stoalaisista, jotka pitivät omantunnon sisältöä samanlaisena kaikilla ihmisillä. Näin voitiin yleisesti vedota omaantuntoon. Kristinuskossa taas yleisesti nähtiin omatunto samanlaisena ennen lankeemusta, mutta erilaisena lankeemuksen jälkeen synnin seurauksena.[14] Omallatunnolla Ritschl ei katso olevan yleisen auktoriteetin asemaa (Generalauktorität), vaan sillä on korkeintaan siveellisen erityisauktoriteetinmerkitys (Bedeutung einer sittlichen Specialauktorität). Täten omantunnon toiminta vaihtelee eri kansojen, rotujen, ihmisryhmien ja kristillisten konfessioiden jäsenillä.[15] Kun Ritschl ei pidä omaatuntoa kaikilla samanlaisena on siitä seurauksena, ettei ihmisen tekoja ja aikomuksia voida perustella vetoamalla omaantuntoon ja sen erehtymättömyyteen. Tällöin ainoaksi tekojen mittaajaksi jää siveyslaki sääntöineen.[16] Omantunnon sisällön pitämistä samanlaisena kaikilla Ritschl vastustaa perustellen kantansa luonnon ja hengen välisellä arvoerolla. Jos omatunto olisi periytyvä luontoon kuuluva asia (Naturliches, Naturartiges) merkitsisi tämä luonnon yliarvostamista henkeen nähden ja sellaisena pakanuudesta juontuvaa arvostamista. Mutta kristinuskon piirissä Ritschlin mielestä rajoitetulla ja luonnonalaiseksi syntyneellä ihmisellä on henki ja siveellinen tahto, mitkä antavat hänelle luonnon piirin ylittävän tarkoituksen. (übernaturliche Bestimmung). Nyt on aivan ymmärrettävää, ettei ihmisen siveellinen tahto (omatunto) voi alistua ja sitoutua luonnon lakeihin, vaan vapauden ja hengen lakiin.[17]

Omatunto-käsitettä analysoidessaan Ritschl palaa jälleen antropologisen ajattelunsa perusmalliin luonnon ja hengen vastakohtaan ihmisessä. Omantunnon elämän hän sijoittaa hengen piiriin. Tosin omatuntokäsitteen kohdalla on horjuvuutta. Muutamissa yhteyksissä se saa siveellisen tahdon merkityksen. Tämä

---

[13] Über das Gewissen, s. 10. "Denn diese Functionen haben als böse wie als gute Begehrungen und Strebungen immer ihre Beziehung auf gemeinschaftliche Güter, solche Beziehungen aber gewinnt der Einzelne immer nur durch die sei es wohlthätigen oder hemmenden Einwirkungen der Gesellschaft, in die er hineingeboren wird, ausserhalb deren wir ihm als sittliches Wesen nicht kennen, und ihn auch nicht richtig vorstellen wurden..." Mt. s. 16. ".. die Freiheit in der angeborenen Bedeutung zugleich die Werthbestimmung des in der sittlichen Gesellschaft eingeimlischen Selstgefühls ist."

[14] Über das Gewissen, s. 18. Tosin omantunnon korruptiota lankeemuksessa Ritschl pitää todistamattomana asiana. Mt., s. 19-20. Tämä Ritschlin käsitys on taas johdonmukainen seuraus hänen syntiinlankeemusta vähättelevästä asenteesta. Omantunnon sisällön Ritschl näkee yhteisöelämässä hankituksi (im Gemeinschaftsleben Erworbenes), eikä periytyvää tietä tulleeksi (nichts Angestammtes). Mt., s. 20.

[15] Über das Gewissen, s. 18-19.

[16] Über das Gewissen, s. 20.

[17] Über das Gewissen, s. 21.

taas johtuu Ritschlin ajattelun voluntaristisesta luonteesta. Varsinkin Ritschlin myöhäistuotannossa tahdon merkitys voimistuu verrattuna muihin "hengen" orgaaneihin.

Omatunto löytää Ritschlin teologiassa oman erityisalueen kutsumusten piirissä. Kutsumusta Ritschl piti tärkeänä rajoitettuna tehtäväalueena, missä ihminen voi antaa oman panoksensa siveellisen yhteisön kokonaisuuden (Beitrag zum Ganzen der sittlichen Gesellschaft) ja Jumalan valtakunnan hyväksi. Kutsumuksessa tulee rajoittaa ja säännöstellä yksityisen ihmisen tahtoa ja siten "kesyttää" yksilö yhteisön hyödylliseksi jäseneksi.[18] Tällöin kutsumuksessa kiinnittyy huomio "omantunnontarkkuuteen" (Gewissenhaftigkeit), mikä on merkkinä siitä, että yksilö harjoittaa kutsumustaan siveellisesti.[19] Kutsumukseen liittyvät velvollisuudet hyödyntävät kutsumuksen asettanutta siveellistä yhteisöä.[20]

Ritschl puuttuu myös omantunnon vääristymiin. Sellaisesta hän mainitsee esimerkin tapauksessa, jossa yksilö pitää omaa omaatuntoaan kaikkia koskevan siveellisyyden ylimpänä lakina.[21] Toisen tapauksen Ritschl ottaa Raamatusta, jossa kerrotaan, että muutamat eivät voineet syödä epäjumalille uhrattua lihaa. Tällaisista muutamien omantunnon käsityksistä ei Ritschlin mielestä pidä tehdä kaikkia koskevaa normia. Pikemminkin sitä on pidettävä vääristä tiedoista johtuvana harhana. Tosin Ritschl ei opeta omantunnon rajatonta vapautta. Omantunnon vapauden rajana hän pitää esim. valtion oikeusjärjestystä, jota ei saa vapauteen vetoamalla rikkoa. Omantunnon vapauden ei saa myös antaa aihetta tekoihin, jotka eivät ole siveellisen ja uskonnollisen kutsumuksen mukaisia.[22] Ritschl katsoo omantunnon toimintaa Jumalan maailmanjärjestyksen näkökulmasta. Maailmanjärjestystä hallitsee siveyslaki (Sittengesetz). Tämän lain hallintaan on omantunnonelämä uskottu. Omatunto-kysymyksen yhteydessä nousee esille Ritschlin teologiaa kannattava Jumalan valtakunta-ajatus, jonka toteuttamiseen omatunto suuntautuu.

---

[18] Über das Gewissen, s. 22. “Menschen ohne Beruf sind bekanntlich unnützig und sich wie Anderen zur Last."

[19] Über das Gewissen, s. 22.

[20] Über das Gewissen, s. 23. Omantunnonvastainen toiminta samaistuu Ritschlillä kutsumusvelvollisuuksien vastaiseksi toiminnaksi. Mt., s. 25.

[21] Über das Gewissen, s. 27-28.

[22] Über das Gewissen, s. 29. "Alle diese Erörterungen haben zur Bestätigung des Ergebnisses geführt, dass das Gewissen immer nur eine Specialauktorität derstellt, welche ebenso gewiss der Regelung durch das allgemeine Sittengesetz unterworfen ist, als der Beruf seinen sittlichen Werth durch die Eingliederung in das Ganze der sittlichen Gemeinschaft, oder in das Reich Gottes findet und behauptet.”

8.2.Sielu

Ritschlin psykologisia käsityksiä koskevat pääperiaatteet esitimme jo tietoteoriaa käsittelevässä luvussa. Ritschl erottaa ensiksi kaksi toistensa kanssa ristiriitaista psykologista käsitystä, jotka kytkeytyvät erilaisiin tietoteorioihin. Skolastiselle psykologialle on Ritschlin mielestä ominaista käsitys vaikutuksensa ja tuntomerkkiensä takana lepäävästä oliosta. Samanlainen psykologinen katsomus hallitsee mystiikkaa. Tätä käsittämisen, tuntemisen ja tahtomisen varsinaisten vaikutusten takana olevaa sielua kuvataan lepäävänä sielunkykyjen yhteytenä. Tässä sielunkykyjen takaisessa tilassa ihminen voi kokea Jumalan vaikutuksen.[23] Tämä hengen itseensä kätkemä elämä on *unio mysticaan* Isän, Pojan ja Pyhän Hengen tyyssija, mihin kaikki meidän henkemme kokemat Jumalan armovaikutukset keskittyvät ja suuntautuvat. Vastaavasti tästä sielunpohjasta saavat tiedostaminen, tunteminen ja tahtominen ärsykkeensä ja ravintonsa. Tästä ravinne- ja ärsykeperusteesta nousee sitten toiminta Jumalan ja lähimmäisen palvelemiseksi.[24] Ritschlin mielestä tällainen oppi kaikkien vaikutustensa takana lepäävästä sielusta on harhaanjohtava. Ritschl sanoo, ettei meillä ole minkäänlaista tietoa sielun an sich itseolemisesta toimintojensa takana.[25]

Pelastuksen käsittämisessä ja omaksumisessa ei Ritschlin mielestä voida puhua erikseen sielunkyvyistä ja niiden takana lepäävästä sielusta, vaan siinä on aivan yksinkertaisesti vaikuttamassa kolme sielunkykyä, tunteminen, tietäminen ja tahtominen. Kaikki nämä toimivat yhdessä ja ovat aktiivisia.[26]

---

[23] RuV III_3, s. 20. "Mit der Vorstellung von dem hinter seinen Wirkungen und Merkmalen ruhenden Dinge ist die scholastische Psychologie verbunden, welche eine vorherrschende Verwendung in der Theorie der Mystik findet. Es wird angenommen, dass hinter ihren eigenthümlichen Wirkungen des Fühlens und Vorstellens und Wollens die Seele als Einheit der entsprechenden Kräfte, der Seelenvermögen, in ihrer Gleichheit mit sich selbst ruht."

[24] RuV III_3, s. 20. Ritschl ei tosin käytä tässä yhteydessä sanaa Seelengrund, sielunpohja. Mutta ajatuksellisetsi hän tarkoittaa samaa, mitä mm. Prokles, Areopagita, Aleksander Halesilainen, Gregorius Nasianssilainen, kun he puhuivat synteresiksestä, joka merkitsi häviämätöntä ja häiriintymätöntä Jumala-yhteyden orgaania.

[25] RuV III_3, s. 21. "Wir wissen nichts von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Functionen desselben, in denen er thätig, lebendig und als eigenthümliche Werthgrösse sich gegenwärtig ist. Myös TuM_2, s. 25.

[26] RuV III_3, s. 21, 167-168, 237.

Dogmatiikan luennoissaan 1879 Ritschl esittää sielun ja sen kykyjen toiminnan holistisena, vaikkakin eri sielunkyvyt saavat toisistaan poikkeavan painotuksen.[27]

Uskonnossa ovat vaikuttamassa kaikki kolme elementaarista henkistä funktiota: tietäminen, tunteminen ja tahtominen (Erkennen, Fühlen und Wollen). Mutta näiden henkisten toimintojen välillä ei saa tehdä mitään arvoeroa, niin että joku niistä olisi tärkeämpi kuin toinen. Tässä kohdassa vallitsee pieni eroavuus RuV:n kolmannen osan eri painosten välillä. Yhtäläisyys painosten välillä on siinä, että uskonnollisessa kokemuksessa ja toiminnassa on mukana kolme sielunkykyä tunne, tieto ja tahto. Kaikissa painoksissa liitetään tietäminen maailmankatsomukseen, mikä on tärkeä uskonnon osa-alue. Eroavuus eri painosten välillä ilmenee tuntemisen ja tahtomisen alueella, niin että toisessa ja kolmannessa painoksessa määritellään tunteen ja tahdon tehtäväkenttä. Tällöin Ritschl kiinnittää tahdon toiminnan kultin harjoittamiseen, kun taas tunteen alueella mielihyvän ja mielipahan sekä tyydytyksen että tyydyttämättömyyden tunnevireet vaihtelevat.[28] Vaikka Ritschlin teologiaa on perusteellisesti tutkittu, on tässä tutkimuksessa aukko juuri psykologian kohdalla. Huomautimme jo tietoteorian yhteydessä Otto Ritschlin käsityksestä, jonka mukaan. psykologian varsinainen tehtävä A. Ritschlin teologiassa on formaalinen ja regulatiivinen. Väittääpä Otto Ritschl myös, että A. Ritschlin psykologia johtaa paremmin ymmärtämään hänen teologiaansa, koska hän ei luonut kiinteää psykologista katsomusta.[29]

---

[27] Dogmatik II/1879, s. 17-18. Ritschl tässä kirjoittaa myös ruumiin ja sielun yhteistoiminnasta. Vaikka hän tiedostaa niiden välisen eron, ei tämä erilaisuus merkitse kuitenkaan dualismia, vaan läheistä vuorovaikutusta ja yhteistoimintaa. Tässä yhteydessä Ritschl viittaa Franz Delitzschin teokseen System der Biblischen Psychologie. Tässä teoksessa Delitzsch rakentaa Raamatun kohtiin tukeutuvan antropologian. Henki on hänen käsityksensä mukaan jumalallinen kipinä ihmisessä. Kuten jumaluuden persoona on trinitaarinen, niin samoin on hengelle ominaista tahdon, ajattelun ja tunteen kolminkertaisuus. Mutta niin kuin jumaluuden persoonat ovat vuorovaikutuksessa keskenään, samoin myös nämä hengen eri kyvyt. Franz Delitzsch, System der biblischen Psychologie, Leipzig 1861, s. 166-178.

[28] RuV III_1, s. 171. Die Religion besteht also subjektiv in Weltanschauu: Gefühlserregung, Willenstrieb, sie bedient sich der drei elementaren geistigen Functionen, des Vorstellens, Fühlens, Wollens. Man stellt sich als, keine Religion vollständig und richtig vor, wenn man ein Glied aus dieser Verlauf für wichtiger oder fundamentaler hälte, als das andere." RuV III_1 s. 185, 189. "Hieraus folgt, dass aus verschiedenen Rücksichten die geschichtlichen Religionen alle geistigen Functionen in Anspruch nehmen, das Erkennen, für die Lehrüberlieferung, d.h. für die Gefühl für den Wechsel der Befriedigung /und[2]/oder[3]/ Nichtbefriedigung, in welchen Stimmungen sich das religiöse Leben von den gewöhnlichen Verhältnissen abhebt."

[29] O. Ritschl, Leben II, s. 186.

Toisaalla Ritschl itse asettaa psykologian ja ontologian toistensa välittömään yhteyteen, mikä osoittaa psykologian tärkeän merkityksen hänen teologialleen.[30]

Ritschlin psykologian juuria etsittäessä on viitattu Schleiermacheriin ja Lotzeen.[31] Lotze julkaisi kaksikin psykologiaa käsittelevää teosta Medicinische Psychologie 1852 ja Grundzuge der Psychologie 2 p. 1882. Perustellusti voidaan edellyttää, että Ritschl tunsi nämä ystävänsä teokset. Myös niiden peruskatsomukset löytyvät Ritschin psykologiankäsitteistöstä. Lotzen käsityksen mukaan maailmankaikkeuden perusrakenne on henkinen ja sillä on tarkoitus.[32] Tämän takia hän torjuu kaikki yritykset selittää sielu materiaalisesti.[33] Lotze ei myöskään hyväksy pitkään filosofiassa ja teologiassa vallinnutta käsitystä, että sielu on aineeton.[34] Sielunilmiön takana hän ei näe mitään erityistä sielusubstanssia, joka olisi muuttumaton ja iäinen.[35] Kuitenkin Lotze pitää sielua eräänä maailmankaikkeuden peruselementtinä, minkä tehtävänä on toteuttaa maailman kulkuun liittyvää tarkoitusta.[36] Kysymys: mitä sielu on? jää Lotzen psykologiassa vaille tarkkaa vastausta. Hän puhuu sielun olemuksesta likiarvoin. Sielun paikka on ihmisen sisimmässä tuntematon ja sen olemus "an sich” pysyy tutkimattomana. Kuitenkin Lotze näkee sielun fenomenologisesti meidän aika-tila-ulotteiseen maailmaan sitoutuneeksi.[37]

---

[30] RuV III_3, s. 18. Psykologia kuvaa Ritschlin teologiassa ajatusmuotoja ja ja -sääntöjä, joiden mukaan oliot havaitaan. Tämä olioiden määrättyjen psykologisten edellytysten mukaan tapahtuva tiedostamisakti eksplikoi olevaisuuden ontologisen rakenteen. Tällä perusteella Ritschl katsoo ontologian ja psykologian edellyttävän toisiaan.

[31] O. Ritschl, Leben II, s. 186.

[32] H. Lotze, Grundzüge der Psychologie, s. 74-75.

[33] H. Lotze, Medicinische etc., s. 65. Ks. myös Lotze, Grundzüge etc., s. 53-55.

[34] H. Lotze, Medicinische etc., s. 146-147.

[35] H. Lotze, Medicinische etc., s. 67. Substanssinomaisesti käsitetty sielu on erittäin tärkeä orgaani metafyysillisissä järjestelmissä. Tästä kirjoittaa F. Traub teoksessaan Theologie und Philosophie: ”Die Seele ist eine einfache, ausgedehnte, immaterielle Substanz, die als solche beharlich und unvergänglich ist... unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Affekte, Willensentschlüsse usw. sind nicht die ganze und alleinige Wirklichkeit der Seele, neben ausser und hinter ihnen gibt es noch eine andere Wirklichkeit, die erst das wahre Wesen der Seele ausmacht." Traub, Theologie etc., s. 141.

[36] H. Lotze, Gründzüge etc., s. 68.

[37] H. Lotze, Medicinische etc., s. 59. "Die Seele, zwar nichts ortlos, aber an eine unbekannte Stelle im innem der sichtbaren Organisation gebaut, an sich zwar vielleicht unvergänglich, für unsere Erfahrung aber dennoch eine vorübergehende Erscheinung, in ihrer specifischen Qualität wohl von uns verstanden, aber jeder bildlichen Anschauung ihrer Form entzogen, kommt uns wenig einheimisch in der räumlich zeitlichen Welt der Ereigniss vor […].“

Ritschlin sielua koskevat ajatukset ovat pitkälti samansuuntaisia Lotzen käsitysten kanssa. Ritschl hylkää substanssinomaisen sielunkäsitteen. Sielun olemuksen hän näkee sen vaikutuksissa. Sielu on kiinteässä ja aktiivisessa vuorovaikutussuhteessa ihmistä ympäröivään todellisuuteen. Ympäristöstä tulevat ärsykkeet saattavat liikkeelle sielun oman aktiivisuuden, mikä suuntautuu ulkomaailmaan. Sielu on Ritschlin teologiassa lähinnä minuuden ja sen jatkuvuuden side ja yhteys, joka ottaa vastaan ympäristön antamia stimulansseja ja reagoi niihin.[38]

Esittäessään sielun toimintaa Ritschl ottaa esimerkin kivusta, joka on läsnä sielun kärsimisessä. Kipu on varsinaisesti aistimuksessa. Mutta kivun aistimuksessa tiedostuu sielu siten, että se on ottanut vastaan kivun aiheuttaman ärsytyksen. Tämä tuottaa mielipahan tunteen sielussa. Aistimukset eivät ole vain mielihyvän ja mielipahan tunteita, vaan myös muidenkin sielunkykyjen välittämiä aiheita. Ärsykkeen sielussa nostattamat tunteet ovat puolestaan yllykkeitä tahdon akteille.[39] Sieluun vaikuttavat ärsykkeet virittävät sielun toiminnot. Jo aistimuksessa sielu ilmentää itsensä itsenäisenä ja omaleimaisena. Tämä sielun muokkaava ja hahmottava toiminta näkyy siinä, että aistimus ei ole koskaan samanlainen kuin sen herättänyt ärsyke.[40]

Ritschlin psykologisen näkemyksen mukaan ihmisessä ei ole mitään varsinaista sielusubstanssia. Vaikka ihmisen kokemusmaailma koostuu monisyisistä henkisistä tapahtumista, nämä eivät yhdisty mihinkään substantiaaliseen kantajaan. Sielusta Ritschlin teologiassa voidaan puhua vain hypoteesina, joka yhdistää henkiset toiminnat ja on aktiivisessa vuorovaikutuksessa ympäristöönsä. Ritschlin näkemyksessä sielusta tulee esille hänen pyrkimyksensä irrottautua substantiaalisesta ajattelusta. Psykologisia käsityksiään Ritschl ei kehitellyt johdonmukaiseen päätökseen. Sielu-käsitteen kohdalla tämä näkyy vaarana, että

---

[38] RuV III_3, s. 21-22. Franz Courth esittää ajatuksenaan, että Ritschl pitää sieluntoimintaa (Seelentätigkeit) ainoana tienä ilmoituksen ymmärtämiseen. Courth, Das Wesen des Christentums etc., s. 362. Ks. myös D.L. Müller, An Introduction etc., s. 166.

[39] RuV III_3, s. 22. Ritschlin sielukäsite edustaa holistista näkemystä ihmispersoonasta. Sielunkyvyt eivät jää erilleen toisistaan, vaan ne ovat monin tavoin yhteistoiminnassa keskenään. RuV III_3, s. 22. "Die Empfindungen sind nun nicht nur der Stoff der Gefühle von Unlust oder Lust, sondern auch die nothwendigen Anlässe der Verstellungen und anderen Erkenntnisacte: Gefühle ferner sind die unmittelbaren Beweggrunde für Acte des Willens."

[40] RuV III_3, s. 22-23.

sielu pirstoutuu yksityisiksi aistimuksiksi ja assosiaatioiksi, eikä sellaisena voi tarjota kiinteää kehystä minuudelle ja sen jatkuvuudelle.[41]

Toisaalta on huomattava, ettei sielukäsitteellä ole tärkeää merkitystä Ritschlin antropologiassa. Sielu-ilmiö sijoittuu laaksoon, jos sitä verrataan henkeen, mikä hallitsee vuoren huipun näköaloja. Ihminen henkisenä olentona tiedostaa Jumalan Henkenä ja itsensä Jumalan "sukulaisena". Tästä näkökulmasta avautuu Ritschlin antropologian keskus.

Sielunkäsitettä lähellä oleva sydän käsite ei saa Ritschlin ihmiskuvassa edes vaatimatonta sijaa. Tämä on merkille pantavaa siitäkin syystä, että Ritschl oli aikoinaan August Neanderin oppilaana. Neanrderhan oli yksi "pektoraaliteologian" kehittelijöitä, joka korosti ”sydämen" osuutta ratkaisevana teologille "pectus facit theologum".

Useammin kuin sielunkäsitettä ja ilmeisesti sitä korvaten Ritschl käyttää "itsearvostelu" Selbstbeurtheilung- ja "itsetaju" Selbstgefühlkäsitettä. Näillä molemmilla termeillä hän kuvaa ihmisolemuksen ydintä ja keskusta, mikä takaa persoonallisuuden kiinteyden ja jatkuvuuden. Näiden käsitteiden sisältöön solmiutuu näkemys uskonelämän persoonallisesta luonteesta sekä ihmisen aktiivi-

---

[41] Otto Pfleiderer arvostelee erityisesti Ritschlin sielukäsitteen hataruutta, joka hänen mielestään pirstoo minuuden ja tulee kuvaamaan tajunnan sisältöä tapahtumien alituisena virtaamisena. "..sie das thatsächliche Bewusstsein der Identität des Ich, wie die Continuität des Bewusstseins, wie Erinnerung von einem Tag zum anderem mögliclich sein soll, wenn es nur wechseinde Functionen und nicht beharrliche Einheit in uns gäbe…das ist und bleibt hierbei völlig unbegreiflich." Pfleiderer, Die Ritschlsche etc., s. 11.

sesta osallistumisesta siihen. Itsearvosteluun ja itsetajuun Ritschl liittää ihmisen Jumalasuhteen kannalta tärkeän kasvu- ja kehittymisajatuksen.[42]

8.3.Uskonelämä ihmisen sielunkyvyissä

Ensimmäisissä dogmatiikan luennoissaan Ritschl kuvaa tietämistä ja tahtomista ihmisen henkisen toiminnan orgaaneina. Niiden eron hän näkee siinä, että tietämisessä/tiedostamisessa paljastuu olevainen (Sein) minälle, kun taas tahtomisessa minä suuntautuu olevaista kohti. Tietämisen ja tahtomisen funktiona Ritschl pitää näissä luennoissaan ajattelemista. Tästä kannastaan hän luopuu myöhemmin, jolloin tahto nousee ajattelun ja tunteen ruokkimisessa ensimmäiseksi sielunkyvyksi.[43]

Kuvaa ihmispersoonan rakenteesta Ritschl täydentää luennoidessaan ihmisen olemuksesta vuonna 1879. Tällöin hän esittää trikotomian ihmisen rakenteena, korostaen ruumiin, sielun ja hengen yhteistoimintaa ja keskinäistä vuorovaikutusta. Tässä yhteydessä Ritschl viittaa Paavalin 1. Kor. 15:35-50 käyttämään kuvaan maallisesta ja taivaallisesta ruumiista. Tähän kuvaan liittyen Ritschl näkee jo tässä meidän maallisessa ruumiissamme iäisyyden siemenen. Tähän perustuen

---

[42] Varsin suppeassakin analyysissä voidaan todeta Ritschlin käyttävän käsitteitä Selbstbeurtheilung ja Selbstgefühl kuvaamaan kristityn uskontietoutta. Nämä käsitteet heijastavat näkemystä ihmisen aktiivisuudesta hänen ollessaan Jumalan työn kohteena. Ks. esim. RuV III_3, s. 170, 411, 487, 499, 557, 559, 573, 577, 580, 589, 594. Muutamissa kohteissa Ritschl lisää käsitteeseen Selbstgefühl attribuutin geistig näin s. 599 ja persönlich s. 593. Joskus hän liittää Selbstbeurtheilung käsitteeseen attribuutin christlich näin esim. s. 592. Termejä Selbstgefühl ja Selbstbeurtheilung Ritschl käyttää vaihdellen samanmerkityksellisenä, joskus niiden tilalla käsitettä Selbsterkenntnis näin s. 584. Harvemmin Ritschl käyttää ihmisen tietoista minää kuvatessaan käsitettä Bewusstsein, vaikka tällä termillä Schleiermacherin teologiassa on niin merkittävä asema. Tämän käsitteen välttäminen osoittaa Ritschlin ilmeistä halua kulkea omaa tietään, vaikka hänellä ja Schleiermacherilla onkin monia yhtymäkohtia teologisessa ajttelussa. Tosin Bewusstsein sanakin löytyy sieltä täältä esim. s. 1 ja 555. Leonard Stählin arvostellessaan Ritschlin sielu-käsitettä pitää sitä Ritschlin esittämässä muodossa ihmisen tietoisuuden (Bewusstsein) synteesiin pyrkivän viehtymyksen tuloksena. Hänen mielestään Ritschl perustaa niin uskonnon kuin sielunkin ihmisen siveelliseen tietoisuuteen. Leonard Stählin, Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie, s. 190, 192. Tässä yhteydessä voidaan huomauttaa, että Ritschl alistaa ihmisen eettisen toiminnan (Selbstthätigkeit) Jumalan armon varaan. Tästä hän kirjoittaa: "Im Sinne des Christenthums ist die religiöse Selbstbetätigung der Menschen unter die gesamten Faktoren der Gnade Gottes das directe Motiv einer qualitativ und quantitativ eigentlimlichen Ethisierung des menschlichen Gemeinwesens. Gesammelte Aufs., s. 114.

[43] O. Ritschl, Leben I, s. 162.

hän voi sanoa, että meidän ajallinen, katoavainen ruumiimme palvelee Kristuksen tuntemisen orgaanina.[44]

Tässä on eräs merkki, mikä osoittaa, että Ritschl on omaksunut ympäristönsä teologisista virtauksista organismiajatuksen, mikä sopii verraten hyvin hänen teleologisevolutionistiseen ajatusmalliin.

Ensimmäisissä dogmatiikan luennoissaan lukuvuotena 1853/1854 Ritschl tähdentää ajattelemisen merkitystä, koska se poistaa vastakohdan objektin ja subjektin väliltä. Mutta toisaalta Ritschl katsoo, että ajattelusta puuttuu riittävä individuaalinen aines, että se voisi olla subejktiivinen ydinfunktio. Tällaiseksi kelpaa pikemminkin tahto itse-itsensä tahtomisen muodossa (Sich-selbstwollen). Tahtoa hän pitää tässä yhteydessä sekä tahtomisen että tietämisen luovana perusmuotona. Sillä tahtoa ei hänen mielestään voi johtaa tiedon yllykkeistä, vaan sillä on päämäärä ja tyydytyksensä "itse-itsensätahtomisessa."[45] Ihmisen itsetietoisuus tajutaan Ritschlin mielestä vasta silloin, kun siinä ajatellaan tahtoa pääasiaksi, joka asettaa itselleen päämäärän. Tällöin ajatteleminen tulee palvelemaan tahtoa. Näissä luennoissa Ritschl sijoittaa uskonnon kiinnekohdan ihmisessä tahdon alueelle. Juuri tahdon välityksellä syntyvää elävää suhdetta ihmisen ja absoluutin välillä Ritschl nimittää uskonnoksi.[46]

Luennoissaan kesällä 1856 Ritschl liittää uskonnon kosketuskohdan ihmisessä omaantuntoon, kuitenkin niin että omantunnon ja tahdon yhteys säilyy. Tämän hän ilmaisee siten, että omassatunnossa ihminen tiedostaa Jumalan tahdon omana päämääränään ja omana varsinaisena tahtonaan.[47]

Dogmatiikan luennossa vuonna 1860 Ritschl esittää uskonnon ilmenevän ennen kaikkea ihmisen tieto- (Erkennen) ja tahtoelämän (Wollen) välillä. Näiden ohella hän mainitsee kolmannen sielunkyvyn; tunteen. Tämän hän liittää toisaalta uskonnollisena viettinä tahtoon. Mutta mielihyvän- tai mielipahanväritteisenä tilana tunne niveltyy Ritschlin mielestä myös tietoon.[48]

Näissä luennoissa Ritschl tähdentää enemmän kuin aikaisemmin uskonnon tarjoamaa autuudentarpeen tyydytystä. Tämän uskonnon autuuden saavuttami-

---

[44] Dogmatik II/1879, s. 17, 20.

[45] O. Ritschl, Leben I, s. 226. Duns Scotus piti tahtoa aivan olennaisena tekijänä ihmisessä. Hänen voluntarisminsa näkyy ennen kaikkea Jumala-kuvassa. Jumala oli hänelle ennen muuta tahtova olento. Tältä perustalta on ymmärrettävä hänen ajatuksensa, että kaikki, mikä on, on hyvää, koska Jumala on tahtonut sitä. Tuomas Akvinolaisella tahto säilytti tärkeän asemansa ihinisen sielunkykyjen joukossa, mutta intellekti nousi ainakin sen rinnalle. Hegel puolestaan näki ajattelun uskonnon ydinalueena. Kant nosti vapaan tahdon etusijalle. Schleiermacher taas piti tunnetta uskonnon kehtona ihmisolemuksessa.

[46] Otto Ritschl, Leben I, s. 227.

[47] Otto Ritschl, Leben I, s. 279.

[48] Otto Ritschl, Leben I, s. 382.

seen tähtäävän puolen esille pitämisen Otto Ritschl katsoo johtuvan A. Ritschlin entistä perusteellisemmasta syventymisestä uskonpuhdistajien ajatuksiin.[49]

Uskonnon yhteydessä Ritschl puhuu usein ihmisen perustarpeesta (Triebe), mikä tähtää jumalallisen elämän omaksumiseen ja samalla Jumalan päämäärän omaksumiseen, mikä kykenee varmistamaan hänelle henkisen persoonan arvon maailmassa.[50] Toisaalta Ritschl mainitsee, miten ihmisen pyrkimys turvata asemansa maailmassa, nousee inhimillisen sydämen tarpeesta niin kuin vaikuttavan syyn etsiminen luonnon tapahtumista lähtee järjen tarpeesta.[51] Edellä sanottu avaa oven tulkinnalle, missä koko uskonto uskonkohteineen heijastelee ihmismielen autuuden ja turvallisuuden tarpeita. Tällä tavallahan monet tutkijat ovat Ritschlin ajatuksia tulkinneet.[52] Tällainen ajattelutapa on yksioikoinen, eikä ota huomioon Ritschlin lähtökohtaa, joka on Jumalan ilmoitus Kristuksessa. Eksistentiaalinen piirre hänen teologiassaan taas johtuu perusnäkemyksestä, että ilmoituksen vastaanottotapahtumassa on mukana koko ihminen kaikkine sielunkykyineen.[53] Elämyksellisenä todellisuuden alueena uskontoon liittyy mielihyvän, mielipahan, autuuden ja syyllisyyden tunteita.[54]

Ritschl välttää korostamasta uskonnollista tunnetta riippuvuuden tunteena Jumalasta. Tämä oli keskeistä Schleiermacherin teologiassa. Riippuvuuden tunteen viljely Schleiermacherin tavoin johtaa Ritschlin mielestä helposti esteettissävyiseen tunteiluun, mikä on vierasta kristinuskolle, jossa yhteinen päämäärä,

---

[49] Otto Ritschl, Leben I, s. 383.

[50] Unterricht, s. 47. "Dieser Erfolg der christlichen Religion bezeichnet das Ziel des in allen Religionen wirksamen Triebes, durch die Aneignung des göttlichen Lebens, beziehungsweise der offenbaren göttlichen Zwecke den Werth unseres geistigen Lebens innerhalb der beschränkenden Verflechtung desselben mit der Natur oder der Welt sicher zustellen."

[51] RuV III_3, s. 582-583. "Wenn man endlich die Zuverlässigkeit der religiösen Weltanschauung dadurch verdächtigt, dass sie nur aus einem Bedürfniss des menschlichen Herzens hervorgehe, so geht jede, auch die einfachste Naturbetrachtung gemäss der Regel der Wirkenden ursache aus einem Bedürfniss der menschlichen Vernunft hervor..." Huomasimme jo edellisen luvun yhteydessä, miten Ritschl eksplikoi Jumala-käsitystään antropologiasta lähtien.

[52] Ks. J. Orr, The Ritschlian Theology etc., s. 74, Max Galge, Die Grundfehler der Ritschlischen Theologie, M. Scheibe, Die Bedeutung der Werturteile für die religiöse Erkennen, s. 68-71, Otto Pfleiderer, Ritschl's Theologie etc., s. 63, Ernst Haenchen, Albrecht Ritschl als Systematiker, s. 406.

[53] RuV III_3, s. 20-26. Ritschl argumentoi teologista reflektointiaan Jumalan ilmoituksella korostaen ilmoitusta ainoana kristillisen tiedon lähteenä. Mutta ilmoitus ei sittenkään riitä antamaan reflektoinille lopullista evidenssiä, vaan Ritschl turvautuu milloin filosofian ja milloin psykologian apuun tukeakseen omaa ajtteluaan. Tämä argumentoinin kaksinaisuus käy läpi hänen teologiansa.

[54] RuV III_3, s. 52.

Jumalan valtakunta ja tahdon suuntaaminen siihen on tärkeintä.[55] Tosin Ritschlkin tähdentää ihmisen riippuvuutta Jumalasta so. Jumalan vaikutusta, mutta tämä tunne ei saa olla diffuusi vaan eriytynyt. Uskonnollinen tunne on hänen teologiassa ennen muuta merkittävyyden tunne, mikä vahvistaa ihmisen itsetietoisuutta ja antaa käytevoiman tahdolle.[56]

Erityisesti kypsän iän tuotannossaan Ritschl painottaa tahdon merkitystä ennen muita sielunkykyjä. Edellä on jo osoitettu, että Ritschl näkee Jumalan syvimmän olemuksen rakkaustahtona. Tahto on Jumalan persoonan e t u a l a l l e tunkeutuva piirre. Tahdon merkitystä Ritschl alleviivaa myös synnin yhteydessä. Synti piilee tahdon heikkoudessa niin, että tahto kääntyy korkeimmasta hyvästä itsekkäisiin ja turmiollisiin tavoitteisiin.[57] Ritschl katsoo, että persoonallisuus ihmisessä pukeutuu selvimmin tahdon muotoon (Überall sonst beurtheilt man die Menschen nach ihrem Charakter so, dass man in dieser Form des Willens ihr Wesen erkennt).[58] Ritschl kuvaa hyvää luonnetta tahdon asteena, jossa luonnolliset halut (die natürlichen Triebe) palvelevat tahdon lopullista päämäärää (dem guten und gemeinnützigen Endzweck des Willens unterworfen und dienstbar sind). Ritschl näkee tahdon muovaavan vaikutuksen myös siinä, miten se kesyttää ja taivuttaa sielun kykyjä itselleen hyödyllisiksi orgaaneiksi ("Denn der geschaffene Geist ist darauf angewiesen, die irgendwie seiner körperlichen Ausrüstung entsprechenden Anlagen der Seele, welche ihm gegeben sind, und als Naturell bezeichnet werden, durch die Ausbildung des guten Willens zu fügsamen Organen desselben umzubilden"). Tahdon alueella Ritschl näkee vaaran uhkaavan, jos tahto ajatellaan syntyneeksi mekaanisella tavalla (Der gute Wille aber ist niemals die einfache mechanische Wirkung der Naturkombination). Tahdon Ritschl näkee läheisesti liittyvän henkeen ja sellaisena se voi kasvattaa ihmisessä olevaa luontoa päämäärätietoisuuteen.[59] Dogmatiikan luennoissaan

---

[55] RuV III_3, s. 554-555.

[56] RuV III_3, s. 194. "Insbesondere ist nicht zu verkennen, dass jedes stetige Erkennen, welche unsere Empfindung erregen, durch Gefühl nicht blos begleitet, sondern auch geleitet ist. Denn sofern zu jenem Zweck Aufmerksamkeit nöthig ist, tritt zunächst der Wille als Träger der Absicht des genauen Erkennens ins Mittel, das nächste Motiv des Willens aber ist das Gefühl als Ausfruck davon, dass...ein Ding des Wegschaffens werth ist." Ks. myös RuV III_3, s. 151 ja 196.

[57] Unterricht, s. 25.

[58] RuV III_3, s. 439.

[59] RuV III_3, s. 440. Kristinuskossa on koko ilmoitustapahtuma Jumalan tahdon selittämistä (Willenserklärung Gottes). Dag. 1853 S.2.c-d. G. Hökin teoksessa Die Elliptische Theologie etc., s. 223. Ilmoituksen kautta Jumala tahtoo muovata ihmisen tahtoa. Dog. s. 2g. G. Hök, mt. s. 234. Ritschl korostaa useissa yhteyksissä kasvatuskristillisyyttä, mikä tarkoittaa hänen teologiassaan eämän kestävää tahdon jalostumista ja muovautumista. Ks. esim. RuV III_3, s. 439, 566, Aufs. I, s. 120.

vuonna 1879 Ritschl kuvaa tahtoa päämäärään suuntautuneena sielunkykynä. Elämässä on monia osittaispäämääriä ja -tavoitteita, mutta tahto pyrkii yleiseen ja yhteiseen päämäärään so. korkeimpaan hyvään.[60] Ihmisen valitessa väärin ja tehdessä syntiä tahto tiedostaa sen poikkeamana korkeimmasta hyvästä. Tämä väärän suuntautumisen empiirisenä merkkinä on syyllisyydentunto.[61] Sovitus merkitsee Ritschlin teologiassa tahdossa tapahtuvaa muutosprosessia. Tahto, joka on ollut ristiriidassa Jumalan kanssa (im Widerspruch). uudistuu ja muuttuu suuntautuen Jumalan omaa päämäärää hänen valtakuntaansa kohti.[62]

Pienenä joskin merkittävänä yksityiskohtana on mainittava Ritschlin pyrkimys etsiä ihmisestä Jumalan olemusta vastaavia elementtejä. Tämä tuli analyysissä esille, kun Ritschl deduktion avulla johti persoonallisuuskäsitteen Jumalan persoonasta. Tämä on eräs merkki epäjohdonmukaisuudesta Ritschlin teologiassa. Hänhän taisteli kaikin tavoin spekulatiivista ajattelutapaa vastaan ja pyrki löytämään empiriasta teologian relevantit käsitteet. Mutta etsiessään vastaavuutta ihmisen ja Jumalan olemuksen välillä hän joutuu itse turvautumaan spekulatiiviseen ajatteluun. Tästä on esimerkkinä Jumalan olemukseen kuuluvat tahto, henki ja rakkaus, jotka Ritschl löytää myös ihmisen olemuksesta.[63]

Ihmisen sielunkykyjen merkitystä Jumalan vaikutusten vastaanottamisessa ja niihin vastaamisessa toi analyysi esille tahdon korostuneen aseman. Tahdolla on alkukuvansa Jumalan rakkaustahdossa (Liebeswillen), joka suuntautuu alati hänen maailmanjärjestyksensä ja valtakuntansa toteuttamiseen.[64] Tahdon yhteydessä nousee esiin Ritschlin ajattelumuoto, joka kuvaa persoonallista suhdetta eettisenä tahdon suuntautumiseen yhteisiin tavoitteisiin, niin myös ihmisen Jumala-suhteessa. Tahto on Ritschlillä tahtoa, pyrkimystä tavoitteeseen.

Kahdessa edellisessä luvussa Ritschl katsoo ihmistä eri näkökulmista sitoen ihmisen Jumalan omaan päämäärään ja siihen johtavaan maailmanjärjestykseen. Jumalan määräämä maailmanjärjestys ei toteudu ihmisen osalla mutkattomasti, vaan kohtaa esteen synnistä ja sen seurauksissa, joita seuraavassa luvussa analysoidaan.

---

[60] Dogmatik/II 1879, s. 10-11.

[61] Dogmatik/II 1879, s. 83.

[62] RuV III_3, s. 75-77, Theologische Ethik 1878, s. 424-425. Aivan oikein G. Hök toteaa: "Die Rechfertigung wird von Ritschl niemals ausschliesslich und einseitig betont. Sie wird immer als mit der Versöhnung verknüpft gedacht, und Versöhnung ist nach seiner Terminologie psychologisch eine Umwandlung des Willens. Der Grundwille des Menschen wird aus Widerspruch gegen Gott in Zustimmung verwandelt." G. Hök, Die Elliptische Theologie etc., s. 320.

[63] RuV III_3, s. 428.

[64] RuV III_3, s. 260, 444.

9.Vanhurskauttaminen ja sovitus

9.1.Vanhurskauttaminen ja seurakunta

Teologisen peruskatsomuksensa mukaan Ritschl pitää Jumalaa vanhurskauttamisen subjektina ja seurakuntaa objektina.[1] Ritschlin ajatus, että Jumala on vanhurskauttanut ennen kaikkea seurakunnan ja vasta seurakunnan jäsenenä yksilön, on herättänyt paljon vastustusta.[2] Ritschl katsomuksen takana on hänen käsityksensä Jeesuksesta uuden liiton välimiehenä ja seurakunnan perustajana. Kristuksen koko elämäntyö, kärsimys ja kuolema on koitunut seurakunnan hyväksi. Vanhurskauttamisen perustana on tämä Kristuksen työ, jonka Jumala lukee ansioksi kaikille niille, jotka liittyvät Kristuksen perustamaan seurakuntaan.[3]

---

[1] RuV $III_{1,3}$, s. 119, 120, 132-133.

[2] Unterricht, § 38; RuV III_3, s. 544-545. Ritschl kirjoittaa, miten seurakunnan vanhurskauitaminen on primaarista; yksilön vanhurskauttaminen on nähtävä sekundaarisena seurauksena seurakunnan vanhurskauttamisesta: "Die Sündenvergebung oder Rechtfertigung, die Versöhnung und Adoption zum Kinde Gottes kann auch der Einzelne als seinen Besitz nur durch die Anknüpfung an Christi gesammtes Lebenswerk erklären. Denn diesen Besitz hat man nur als Glied der religiösen Gemeinde Christi, in Folge der unmessbaren und geheimnisvollen Welchselwirkungen zwischen der eigenen Freiheit und dem bestimmten Einfluss der Gemeinshaft; diese aber ist in ihrer Art nur möglich durch die eigentlimliche Lebensführung Christi in der bekannten Doppeldeutung und ihre Fortwirkung durch alle Zeitepochen. -- Also kann der einzelne Gläubige seine Stellung zu Gott nur so richtig verstehen, dass er von Gott durch Christus in der von demselben gegründeten Gemeinde versöhnt ist." W. Weiffenbach arvosteli teoksessaan Gemeinde-Rechtfertigung oder Individual-Rechtfertigung, 1887, s. 1-135, laajaan Raamatun aineistoon perustuen sitä, että Ritschl pitää vanhurskauttamisen objektina primaarisesti seurakuntaa, eikä yksilöä. Vrt. myös Otto Pfleidererin antamaan arvosteluun. Otto Pfleiderer, Die Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet, s. 70.

[3] RuV III_3, s. 514-516, 544-545, Ritschl pitää Kristuksen ja Jumalan välistä suhdetta esikuvana (Urbild), jonka mukaan ihmisen ja Jumalan välistä vuorovaikutusta on arvosteltava. Kristus tahtoo saattaa kaikki seurakunnan jäsenet samanlaiseen suhteeseen Jumalaan kuin hän itse on.

Ritschlin antropologialle ominainen piirre korostaa yhteisöä ennen yksilöä näkyy selvästi myös vanhurskauttamisessa. Siten yksilö voi tulla suhteeseen Jumalan kanssa vain seurakunnan välityksellä.[4]

Vanhurskauttamista (*iustificatio*) Ritschl kuvaa Jumalan tahdonpäätöksenä. Sellaisena se on synteettinen arvostelma. Analyyttisen vanhurskauttamis-arvostelman Ritschl näkee perustuvan juridisesti käsitettyyn Jumalan ja ihmisen väliseen suhteeseen, jota Ritschl ei voi hyväksyä.[5]

Luterilaista vanhurskauttamisoppia Ritschl arvostelee siitä, että siinä vanhurskauttaminen on ajateltu ennen kaikkea yksilöön kohdistuvaksi. Tällaista käsitystä Ritschl pitää virheellisenä, koska se voi johtaa helposti - kuten esim. pietismissä - synteettisen vanhurskauttamisnäkemyksen syrjäyttämiseen ja analyyttisen omaksumiseen.[6] Jos taas vanhurskauttamisen ja lunastuksen tarkoitus on koko ihmiskunnan pelastus ja, jos juuri sitä täytyy pitää Jumalan iäisen tahdonratkaisun (Willensbestimmung) ilmauksena, niin tästä seuraa, että pelastus ja va-

---

[4] RuV III_3, s. 107. "Der Einzelne kann also in seinem Glauben die Sündenvergebung nur aneignen, indem er in seinem Glauben zugleich das Vertrauen auf Gott und Christus und die Absicht verbindet, der Gemeinde der Gläubigen anzugehören". Edellä on jo todettu, miten Ritschl arvosteli terävästi mystiikkaa ja pietismiä siitä, että
niissä käsitetään ihmisen suhde Jumalaan välittömänä yksityissuhteena (Privatverhältnis). Ks. myös Unterricht, § 38.

[5] RuV III_3, s. 68-69, 78-79. Ritschl liittyy vanhurskauttamisopissaan laheisesti reformaation perinteeseen.

[6] RuV III_1, s. 102.

linta kohdistuvat kaikkiin ihmisiin.[7] Tämä kaikkiin ihmisiin kohdistuva valinta ja lunastus välittyvät seurakunnan kautta, sillä seurakunnan ja ihmiskunnan välillä vallitsee orgaaninen yhteys.

Tästä Ritschl kirjoittaa: "Mutta tosin kristinuskolla, joka perustajansa kautta hahmottuu erityisesti uskonnolliseksi seurakunnaksi, on päämäärä (Bestimmung) kansoille, ihmiskunnalle ja ihmislajeille. Tämä yleinen päämäärä täytyy nyt sovittaa yhteen kristillisen seurakunnan erityislaadun kanssa, johon kaikki pelastuksen välineet kohdistuvat, siis apostolisen käsityksen mukaan myös vanhurskauttaminen."[8]

Kun Ritschl pitää seurakuntaa vanhurskauttamisen objektina, hän voi silloin torjua synergismin vanhurskauttamisopissa, johon se helposti tunkeutuu, jos esim. yksityisen ihmisen usko asetetaan vanhurskauttamisen edellytykseksi. Jumala on Kristuksen kautta vanhurskauttanut seurakunnan ja tämä on edellytyksenä yksilön uskonratkaisulle. Toiseksi Ritschl ratkaisee probleeman vanhurs-

---

[7] Ruv III_1, s. 104. Tässä pääteoksessaan Ritschl pitää perinteisen teologian, niin skolastiikan kuin ortodoksian, heikkoutena sitä, ettei niissä löydetty synteesiä lunastus- ja Jumalan valtakunta ajatuksen välillä. Schleiermacher tosin yritti Ritschlin mielestä sitä, mutta hänen ponnistelunsa eivät johtaneet suotuisaan tulokseen. Ritschl itse tahtoo koetella kristillistä sovitusajatusta siveelliseen Jumalan valtakunta-ajatuksen yhteydessä, RuV III_1, s. 13-14. Samoin Ritschl oli mieltynyt erityisesti niihin idän kirkon käsityksiin, joiden mukaan Kristuksen työn kohteena on inhimillinen luonto kokonaisuudessaan. Kristuksen tuomaa pelastusta kuvattiin täällä käsitteillä katoamattomuus ja jumalallistuminen. Nämä pelastuslahjat tarjotaan koko ihmiskunnalle. RuV I_3, s. 4. Ritschl mainitsee erityisesti Athanasiuksen, joka piti koko ihmiskuntaa Kristuksen työn kohteena. RuV I_3, s. 11. Ritschl mainitsee myös muutamia reformoituja teologeja, jotka ovat havainneet läheisen yhteyden lunastuksen, valinnan ja seurakunnan välillä. Heidän mielestään seurakunta kokonaisuudessaan on Kristuksen valittu. Heistä mm. Amesius korostaa Kristuksessa valitun seurakunnan yhteyttä ihmissuvun yhteyteen Adamissa. Ihmissuvun yhteinen kohtalo alkaa luomisesta ja jatkuu täydellistymiseen Kristuksessa. Saman ajatuksen Ritschl löytää myös Zwingliltä. RuV III_1, s. 106-107. Schleiermacher oli myös kiinnittänyt huomion lunastukseen ihmiskunnan väliseen yhteyteen. Hän kirjoittaa tästä, että Jumalan armopäätös Kristuksen lähettämisestä tähtää koko ihmiskunnan lunastamiseen Kristuksen persoonassa. Schleiermacher, Der christliche Glaube II, § 109, 129. Näitä em. kannanottoja Ritschl piti uusina teinä pelastuksen ja vanhurskauttamisen ongelman käsittelylle. RuV III_1, s. 109.

[8] Ruv III_1, s. 110. Tässä yhteydessä Ritschl arvostelee ortodoksian antropologiaa, joka ei sisältänyt mitään selvää ihmissuvun käsitettä. Se tunsi synnin ja armon käsitteet vain niiden suhteessa yksilöön. Mutta sillä ei ollut definitiota, joka erottaisi toisistaan lajin (Gattung) ja yksilön. Martin Kähler esittää teoksessaan Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, että Ritschlin voimakkaasti esilläpitämä kokonaisuuden korostaminen (kirkko, seurakunta, ihmiskunta) nojautuu C. Nitschin ja J. Hofmannin antamiin vaikutteihin. M. Kähler, mt, s. 248. Ks. C. Nitschin teos System der christlichen Lehre, Bonn 1844. Ritschl itse viittaa tässä yhteysessä J. Hofmannin ajatukseen, jonka mukaan sovitus Kristuksen kautta on suhteessa uuteen ihmiskuntaan, joka tiedostetaan Kristuksen seurakunnassa. RuV III_3, s. 124 alaviite.

kauttamisen ajankohdasta toisin kuin traditionaalisesti on tehty. Ortodoksian käsityksen mukaan ajateltiin, että sinä hetkenä, kun ihminen tekee uskonratkaisun, Jumalan viha muuttuu armoksi häntä kohtaan. Tämän vastauksen takana on käsitys vuoroin vihaavasta ja rakastavasta Jumalasta. Edellä jo todettiin, että Jumalan tahto ei voi Ritschlin mielestä muuttua ajan vaihteluissa, eikä siihen voi ihmisen usko tai epäusko vaikuttaa.

Jumalan vihaa ja armoa ei saa sen takia ajatella eri ajankohtiin keskittyvinä, vaan eri tilanteina, jossa ihmiset elävät. Aivan oikein Schäfer tulkitsee Ritschliä, kun hän kirjoittaa, että seurakunta on tällä armon aluetta, ja että vain ne, jotka tietoisesti eroavat seurakunnan yhteydestä, joutuvat Jumalan vihan kohteeksi.[9] Lutherilla tärkeään laki ja evankeliumi -kaavaan Ritschlin kannanotto on kielteinen. Lain ja evankeliumin sisäisen jännitteen korostaminen olisi Ritschlin mielestä helposti johtanut pietistisen käännytyskokemuksen asettamiseen persoonallisen pelastuksen edellytykseksi. Toiseksi laki ei enää saa ulottua seurakuntaan, joka on armon aluetta, vaan seurakunnan ulkopuolella oleviin.[10] Näin Ritschl johdonmukaisesti toteuttaa periaatetta *extra ecclesiam nulla salus*. Särkiessään laki-evankeliumi-kaavan Ritschl poikkeaa selvästi luterilaisesta perinteestä, vaikka hän toisaalta voimakkaasti tähdentää vanhurskauttamisesta johtuvien hyvien töiden välttämättömyyttä.[11]

Ritschlin vanhurskauttamisoppi on herättänyt paljon keskustelua ja kiivasta väittelyäkin. Jos sitä verrataan tunnuskirjoihin, niin Ritschl pitäytyy forensiseen näkemykseen ja korostaa vanhurskauttamisen *pro nobis* -luonnetta. Analyyttisessä vanhurskauttamisnäkemyksessä tähdennetään Ritschlin mielestä liikaa

---

[9] R. Schäfer, Ritschl etc., s. 132.

[10] RuV II_2, s. 153-165. Vieläpä Ritschl huomauttaa, että kun Augustinuksella laki sääteli ensimmäisten ihmisten Jumala-suhdetta, niin lailla ei ole enää Lutherin ajattelussa johtavaa asemaa, vaan Jumalan ja ihmisen vuorovaikutussuhteessa oli kaksi puolta, toisaalta Jumalan hyvyys ja siihen vastauksena ihmisen kiitollisuus. RuV III_3, s. 162-163. Ks. myös David Lotz, Ritschl Luther, s. 107.

[11] Erityisesti R. Schäfer arvostelee Ritschliä lain merkityksen mitätöimisestä ja pitää tätä Ritschlin menettelyä vakavana poikkeamana Lutherin ja luterilaisen kirkon opista. Tästä Schäfer kirjoittaa: "Nach Luther ist der Mensch nie aus Spannung von Gesetz und Evangelium entlassen. Das Gesetz im usus theologicus wirkt die Anfechtung als Gottes fremdes Werk und treibt den Menschen immer tiefer in den Hunger nach dem Evangelium. Anfechtung und Trost sind die Mittel, mit denen Gott den Menschen dem von Gott selbst bestimmten Ziel entgegenführt." R. Schäfer, Ritschl etc., s. 180. Ks. myös K. Hammer, Albrecht Ritschls Lutherbild. Myös jo F. H. R. Frank arvosteli Ritschliä siitä, ettei tämä tahtonut synnintunnosta mitään tietää, koska se oli hänestä pietististä hapatusta. F. H. R Frank, Geschichte und Kritik der neuen Theologie, s. 340. RuV III_3, s. 154-155. Tässä Ritschl korostaa vanhurskauttamista ihmisen siveellisen tehtävän ratkaisemisen edellytyksenä. Jopa muutamilla pietisteillä hän näkee merkkejä tästä käsityksestä (Spener ja Geinrich von Bogarzky). Ks. myös G. P. II, s. 97-100, 538.

sitä, mitä tapahtuu ihmisessä.[12] Verratessaan roomalaiskatolista ja Lutherin vanhurskauttamisoppia Ritschl kiinnittää huomiota edellisten käsitykseen vanhurskauttamisesta ihmisen vapauden myötävaikutuksen ja Jumalan armon yhteissuorituksena ("sie will also die Befähigung des an Christus Glauben zu seiner Sittlichen Bestimmung erklären. Deshalb nimmt sie auch die Mitwirkung der menschliehen Freiheit mit der Gnade in Anspruch"). Sitä vastoin luterilainen vanhurskauttamisnäkemys sisältää ajatuksen, että ihmisen siveellisen suorituksen epätäydellisyydestä huolimatta hän voi olla varma pelastuksestaan ja luottaa Jumalaan elämän kaikissa tilanteissa ("also seiner im Christenthum Beabsichtigten religiösen Bestimmtheit sicher ist und dieselbe im Vertrauen auf Gott in allen Lagen des Lebens auszuben vermag").[13]

Etiikkaluennoissaan 1878 Ritschl tulkitsee katolista opinkäsitystä niin, että uskovilla on mahdollisuus lain täyttämiseen, joskaan he eivät vielä tässä elämässä kykene täyttämään lain korkeinta vaatimusta. Luterilaisuudessa tahdotaan varoa itsevanhurskautta ja sitäkin enemmän turvata Jumalan armoon ja lupauksiin.[14] Tätä vanhurskauttamiseen liittyvää Jumalan armoa Ritschl pitää luterilaisen kirkon aarteena, mistä ei voi luopua, vaikka hän myöntää, että Pyhä Bernhard, Wessel ja Staupitz jo perustivat *iustification* Kristuksen täydelliseen ansioon.[15] Lutherille tärkeää ja luterilaiselle kirkolle perustavaa *simul iustus et peccator* -ajatusta ei Ritschl voinut myöskään hyväksyä, koska se hänen mielestään särki ihmiskuvan, ja teki synnistä armoon verrattuna tavattoman suuren

---

[12] RuV III_3, s. 141, 461-465. Ritschl vetoaa tunnustuskirjoihin, esim. RuV III_3, s. 135 alaviite Apol. C A III. 27: Sola fides, quae intuetur in promissionem et sentit ideo certo statuendum esse, quod deus ignoscat, vincit terrores peccati et mortis. 178: Piae conseientiae vident in hae doctrina uberrimam consolationem sibi proponi, quod videlicet credere et certo statuere debent, quod propter Christum habent placatum patrem. 80: Si ideo sentire debent, se habere deum placatum, quia diligunt, quia legem faciunt, semper dubitare necesse est, utrum habeamus deum placatum ... Quando igitur acquiescet, quando erit pacata conscientia. Ritschlin kannan tueksi voidaan tunnustuskirjoista poimia useita kohtia esim. Apologia IV 252, BK, s. 209 "Et iustificari significat hic non ex impio iustum effici, sed usu forensi iustum pronuntiari", Apologia IV 305, BK, s. 219 "Iustificare vero hoc loco forenei consuetudine signigicat reum absolvere er pronuntiare iustum, sed propter alienum iustitiam, videlicer Christi quae aliena iustitia comunicatur nobis per fidem". Ks. myös RuV I_3, s. 154-155. David Lotz kirjassaan Ritschl Luther osoittaa, miten Ritsehl halusi varjella iustum reputare ja iustum efficere välistä yhteyttä. Hän kirjoittaa: "The inner connection between grace (Gabe) and wordly action (Aufgabe) is the indispendable presupposition of dominion over the world and moral activity in the Kingdom, such religious and moral action is the practical goal of grace. Lotz, mt., s. 74.

[13] RuV III_3, s. 163, RuV I_3, s. 142, 181.

[14] Theologische Ethik/1878, s. 106-119. Ks. myös Drei akad., s. 17.

[15] RuV I_3, s. 156.

voiman. Tosin aikaisemmin tässä tutkimuksessa todettiin, että henki luonto asetelma korvaa Ritschlin antropologiassa *simul iustus et peccator*-ajatuksen.

9.2.Syntienanteeksiantamus

Vanhurskauttaminen kohdistuu Ritschlin käsityksen mukaan ensisijaisesti seurakuntaan ja vasta seurakunnan välittämänä yksilöön. Vanhurskauttamistapahtumaan liittyy yksityisen ihmisen Jumalasuhdetta estävän synnin ja syyllisyyden poistaminen. Siten Ritschl pitää vanhurskauttamisen synonyyminä syntienanteeksiantamusta. Hän pitää virheellisenä sellaista luterilaisen teologian kehitystä, jossa nämä käsitteet erotetaan toisistaan. Katsomuksensa Ritschl perustaa uskonpuhdistajien lausuntoihin.[16] Kun Ritschl samaistaa vanhurskauttamis- ja syntienanteeksiantamus-käsitteet nojautuu hän vanhatestamentilliseen liitto-ajatukseen. Jeesuksen uhrin hän tulkitsee liiton uhriksi (Bundopfer), joka tuo mukanaan syntienanteeksiantamuksen.[17] Eksegeettisesti Ritschl perustaa käsityksensä Jeesuksesta uuden liiton uhrina kohtaan Markus 14:24.[18]

Uuden liiton uhrina Jeesus rakentaa uuden yhteyden Jumalan ja syntisen ihmisen välille, mikä on mahdollista vain syntienanteeksiantamuksen perusteella. Jeesuksen papillisena tehtävänä on saattaa seurakunta/uuden liiton kansa Jumalaa lähelle. Tämän takia Jeesuksen tuoma anteeksiantamus poistaa erottavan tekijän, synnin ja siihen liittyvän epäluottamuksen sekä syyllisyyden tunteen Ju-

---

[16] RuV III_3, s. 70-74. Tässä yhteydessä Ritschl perustelee kantaansa Melachthonin lausunnolla Loci theol. C. R. XXI s. 742 "Iustificato significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam. Ks. myös Apol. C. A. II, 86 Myös Chemnitzin ajatuksista Ritschl saa tukea Examen conc. Trid. (Genev. 1641) Pag. 159 "Habet fides suum proprium obiectum, cuius respectu, merito et dignitare credens coram dei iustificcetur, h.e. accipiat remissionem peccatorum, reconcilietur deo, accipiat adoptionem et acceptetur ad vitam aeternam." RuV III_3, s. 71 alaviite, samassa alaviitteessä myös Leonard Hutterin ja Calvinin ajatuksia, joihin Ritschl nojautuu. Reformoiduista teologeista Ritschl arvostaa erityisesti Amesiuksen ajatuksia siinä, että tämä käyttää syntien anteeksiantamus-, adoptio-, vanhurskauttamis- ja sovituskäsitettä paralleelisesti. RuV III_3, s. 73 alaviite.

[17] RuV II_3, s. 168, RuV III_3, s. 107, Unterricht, § 38 Anm. a), § 40 Anm. b) ja c). Ks. myös R. Steffen, Die Lehre etc., s. 50.

[18] Unterricht, § 38. Tässä Ritschl korostaa, ettei Jeesuksen uhria ole käsitettävä sovitusuhrina syntien tähden. RuV III_3, s. 536-537. Ritschl huomauttaa, etteivät esteet Jumala-yhteyden saavuttamiseksi ole Jumalassa, joka pitäisi ensiksi sovittaa, vaan ihmisessä. RuV I_3, s. 272. Ritschl mainitsee Johann Piscatorin, joka käytti ensimmäisenä vanhurskauttamis- ja syntien anteeksiantamis -käsitettä synonyymisesti. Kun taas Johann Gerhard osoitti Piscatoria vastaan, että syntien anteeksiantamus johtuu Kristuksen kuoleman sovittavasta vaikutuksesta, vanhurskauttaminen taas Kristuksen koko elämäntyöstä.

malan ja ihmisen väliltä.[19] Anteeksiantamus hävittää syyllisyystietoisuuteen liittyvät mielipahan tunteen, joka vaihtuu mielihyvän tunteeksi, koska Jumala ei enää ”lue syntejä”.[20] Pitääkö Ritschl anteeksiantamusta synnin rangaistusten anteeksiantamisena? Tällä tavallahan hänen mielestään luterilaiset ja reformoidut dogmaatikot ovat ajatelleet. Tällaista kysymystä Ritschl ei hyväksy. Hänen mielestään syntien anteeksiantamus ei ole ensisijaisesti syntiä seuraavien rangaistusten mitätöimistä (die Erlassung der Strafen). vaan syyllisyyden poistamista (Aufhebung der Schuld), mikä puolestaan uudistaa särkyneen suhteen Jumalaan.[21] Syntien anteeksiantamuksen lopullisena perustana Ritschl näkee Jumalan rakkaustahdon, jonka Jeesus on ilmoittanut ihmisille ja jonka kohteena on Kristuksen perustama ja hänelle kuuluva seurakunta ("der Christo angehörenden Gemeinde die Stellung Christi zu Gott Liebe angerechnet wird"). Jumalan kannalta nähtynä syntien anteeksiantamus on hänen luova tahdon akti (schöpferischer Willenakt).[22]

Juhlapuheessaan Lutherin syntymän 300-vuotismuistojuhlan yhteydessä Ritschl muistuttaa anteeksiantamuksen merkitystä eri uskonnoissa. Anteeksiantamuksen hän näkee yhteisenä piirteenä ns. kulttuuriuskonnoissa, mutta vasta kristinuskossa siitä on tullut uskonnollisen ja siveellisen elämän perusta (Alles umfassende Grund ihres religiösen und ihres sittlichen Lebens). Eron kreikkalaisen ja kristillisen käsityksen välillä Ritschl näkee siinä, että edellinen pitää anteeksiantamusta vapautuksena maailmasta ja pahasta, kun taas kristinuskossa anteeksiantamus palauttaa luottamuksen Jumalaan. (Vertrauen auf Gott). Paha on kristillisen käsityksen mukaan Ritschlin tulkitsemana Jumalan kasvatuskeino ihmisen parhaaksi.[23]

Ritschl katsoo anteeksiantamusta myös Jumalan valtakunnan tarjoamasta näkökulmasta. Tämä valtakuntahan rakentuu rakkauden ja anteeksiantamuksen va-

---

[19] Unterricht, § 41, RuV III_3, s.61. ”Die Sündenvergebung als Verzeihung macht vielmehr nur diejenige Wirkung der Schuld und des Schuldbewusstseins unwirksam, welche in der Aufhebung der sittlichen Gemeinschaft zwischen Gott unf den Menschen, in ihrer Trennung oder gegenseitigen Entfremdung erscheinen würde.” myös RuV III_3, s.515. ”Sichert sich Christus durch den bezeichneten Gehorsam seine Nähe, seine priestenlich Stellung zu Gott, soi st darin auch die Absicht eingeschlossen, dass die vorhandene wie zukünftige Gemeinde eben dahin gelange.”

[20] RuV $III_{1,3}$, s. 46-47, 59-60.

[21] RuV III_3, s. 39, 57-58.

[22] O. Ritschl, Leben II s. 206. Anteeksiantamusta ei voi Ritschlin mielestä perustaa Kantin tavoin ihmisen siveellisiin suorituksiin. Tästä RuV III_1, s. 279. Ks. myös H. Timm, Theorie etc., s.51.

[23] Drei akad. etc., s. 14.

raan.[24] Tässä yhteydessä Ritschl jälleen tähdentää seurakunnan ensisijaisuutta Jumalan rakkauden kohteena. Kuitenkin niin, että yksilöt, jotka elävät seurakunnan yhteydessä, ovat syntisinäkin Jumalan rakkauden kohteina. Tällöin Jumala ei katso vain heidän nykyistä tilaansa, vaan sitä ideaalista tarkoitusta, jonka toteuttamista varten Jumala on heidät valinnut (so liebt Gott auch die Sünder in Hinsicht ihrer idealen Bestimmung, zu deren Verwirklichung er sie erwählt).[25]

Syntien anteeksiantamus on sidoksissa seurakuntaan (die vergebung der Sünden die fundamentals Ausstattung der christlichen Gemeinde).[26] Tässä käsityksessään Ritschl katsoo nojaavansa Lutheriin.[27]

Yksilöt pääsevät vain seurakunnan välityksellä anteeksiantamuksesta ja vanhurskauttamisesta osallisiksi.[28] samoin kuin vanhnrskauttamisen merkitys on siinä, että se avaa ihmiselle uudelleen synnin katkaiseman Jumala-yhteyden. Samalla ihmisen vastarinta (Widerspruch) ja epäluottamus (Misstrauen) Jumalaa kohtaan vaihtuu turvalliseksi luottamukseksi.[29] Tämän takia syntien anteeksiantamus on välttämätön.

Tässä yhteydessä Ritschl katsoo anteeksiantamusta myös teleologisesta viitekehityksestä. Tästä näkökulmasta katsottunna syntien anteeksiantamus/vanhurskauttaminen tuo mukanaan pelastuksen ja iankaikkisen elämän osallisuuden ("in welcher deren Heil verwirklicht und auf das ewige Leben hinausgeführt soll").[30] Ritschl pitää tärkeänä syntien anteeksiantamukseen ja vanhurskauttamiseen liittyvää päämäärä-ajatusta (Zwecksetzung). Ritschlin mielesta Luther tähdensi syntien anteeksiantamuksen merkitystö autuuden ja iankaikkisen elamän saavut-

---

[24] RuV III$_3$, s. 303-304. "Denn da die sittliche Bestimmung der Menschen im Gottesreich zugleich als der Endzweck Gottes in der Welt verstanden werden muss, so ist die Sünde ein Hinderniss dagegen nicht blos als Widersittlichkeit, sondern vor allem als Mangel an Ehrfurcht und an vertrauen gegen Gott, wie es in der C. A. II heisst, oder positiv ausgedrückt, als die Gleichgiltigkeit und das Misstrauen gegen Gott. Aus dieser Rücksicht geht die dem Gottesreich vorauszusetzende Verzeihung oder die Sündenvergebung, welche die Schuld und das von Gott trennende Schuldbewusstsein ungiltig macht, ebenfalls aus der Liebe Gottes als eine allgemeine Verftigung für die Genossen des Gottesreiches hervor."

[25] RuV III$_3$, s. 303.

[26] Drei akad. etc., s.14.

[27] RuV III$_3$, s. 106.

[28] RuV III$_3$, s. 107. “Der Einzelne kann also in seinem Glauben die Sündenvergebung nur aneigen, in dem er in seinem Glauben zugleich das Vertrauen auf Gott und Christus und die Absicht verbindet, der Gemeinde der Gläubigen anzugehören.” Ks. myös RuV III$_3$, s. 515-516. Ritschl on omaksunut Lutherin ajatuksen seurakunnasta äitinä, joka synnyttää Jumalan lapsia. Ks. tästä O. Ritschl, Leben II, s. 218, Unterricht, s.42.

[29] RuV III$_3$, s. 55, 57, 77, 83.

[30] RuV III$_3$, s. 83.

tamisessa, koska hyvät työt eivät riitä tähän tarkoitukseen. Siksi Luther yhdisti vanhurskauttamisen ja anteeksiantamuksen tiiviisti iankalkkiseen elämään ja autuuteen. (Katek. Wo Vergebung der sünden ist, da ist such Leben und Seligkeit). Tätä samaa näkökulmaa pitää yllä tunnuskirjoista Apologia (esim. Apol. C. A. III 75, 175, 199, 255), mutta Augsburgin tunnustus ja Schmalkaldenin artikkeli jo vaikenevat tästä asiasta, Tällöin tapahtuu Ritschlin mielestä luterilaisessa teologiassa painopistesuunnan vaihdos ja sen mukana alkuperäisen luterilaisen vanhurskauttamisajatuksen pirstoutuminen. Mikä merkitsee sen suhteuttamista pyhitykseen ja hyvään elamän vaellukseen.[31]

Tämän vanhurskauttamiskäsitteen murtumisen seurauksena sen yhteys iankaikkiseen elämään himmenee. Tämän kehityksen tapahduttua Ritschlin mielestä iankaikkinen elämä yhdistetään tuonpuoleisuuteen ja irrotetaan kaikista yhteyksistä ajalliseen.

Augustinukselta peräisin oleva kasitys iankaikkisesta elämästä, Jumalan katselemisena, johon ei liity minkäänlaista maailmaa koskevaa yhdyslankaa, on Ritschlin mielestä säilyttänyt vahvan aseman niin luterilaisessa kuin reformoidussakin teologiassa. Tähän katsomukseen kätkeytyy myös mystiikan siemen.[32]

Ritschlin oman tulkinnan mukaan iäiseen elämään liittyy Jumalan katselemisen lisäksi maailmaa hallitseva herraus, jonka perustana on vapaus maailmasta, jonka saavuttamiseksi syntien anteeksiantamus/vanhurskauttaminen on välttämatön.[33]

Ritschlin teologian horisontista katsottuna synti ilmenee ns. uskonnollisella alueella kunnioituksen puutteena ja epäluottamuksena Jumalaa kohtaan. Eettisellä alueella taas synti lamauttaa ponnistelut Jumalan valtakunta-aatteen toteuttamiseksi samoin kuin suuntaa ihmisen tahdon pois korkeimmasta hyvästä.[34]

Syntien anteeksiantamus/vanhurskauttaminen poistaa molemmilla alueilla tekijät, jotka estävät Jumala-yhteyttä ja eettistä kasvamista. Uskollisena teologiselle näkemykselleen Ritschl ei lähde analysoimaan yksityisen ihmisen anteeksisaamiskokemusta, vaikka se hänen teologisen ajattelumuotonsa mukaan on empiirinen kokemus. Hän osoittaa vain paikan so. seurakunnan yhteyden, missä anteeksisaaminen on koettavissa.

Vanhurskauttamis- ja syntien anteeksiantamiskäsitteiden analyysi toi esille Ritschlin ajattelumuodon tulkita näitä käsitteitä seurakuntaan perustuvina. Van-

---

[31] RuV III_3, s. 456-460, 465-466, 524-525.

[32] RuV III_3, s. 467.

[33] RuV III_3, s. 500. “Die allgemeine Nothwendigheit der religiösen Idee der Sündenvergebung oder Rechtfertigung ergiebt sich also aus der Voraussetzung der Schätzung der Sünde als Schuld und als Gleichgiltigkeit und Misstrauen gegen Gott, und aus der Zweckbeziehung auf das ewige Leben oder die Freiheit über der Welt, welche möglich ist, wenn der Mensch aus der Trennung von Gott und dem allgemeinen Widerstreben gegen dessen Zweck in das Vertrauen und die positive Richtung seines Willens auf denselben versetzt worden ist.”

[34] RuV III_3, s. 315-317.

hurskauttamisen/syntien anteeksiantamuksen välttämättömyyttä hän perustelee ensiksi Jumalan maailmanjärjestyksen kannalta; syyllisyys ja epäluottamus Jumalaa kohtaan on ensin poistettava, että Jumalan päämäärä, hänen valtakuntansa toteutuisi. Toiseksi Ritschl pitää vanhurskauttamista l. syntien anteeksiantamusta yksityisen ihmisen kohdalla välttämättömänä ihmisen arvon kohottajana aina maailmanherruuteen asti. Tässä heijastuu Ritschlin antropologian läpikulkeva ajatus eksplikoida ihmistä henki-luonto asetelmasta.

9.3.Sovitus tahdon muuttumisena

Vanhurskauttaminen/syntien anteeksiantamus on Ritschlin teologiassa pääkäsite. Tässä näkemyksessään Ritschl pitäytyy tiukasti Lutheriin ja luterilaisen kirkon oppitraditioon. Ritschl ei esitä kirjallisessa tuotannossaan mitään ortodoksian teologialle tunnusomaista armonjärjestystä (*ordo salutis)*. Kuvatessaan Jumalan pelastavaa työtä yksilöissä Ritschl käyttää vaihdellen termejä sovitus (Versöhnung), adoptio ja uudestisyntyminen (Wiedergeburt).[35] Näiden termien käytössä on paljon horjuvuutta. Useissa yhteyksissä niitä voidaan pitää synonyymeinä, jotka kuvastavat eri näkökulmista Jumalan vaikutusta ihmiseen, mutta myös tämän vaikutuksen ihmisessä herättämiä tunteita tahdonliikkeitä ja eettisiä toimintoja. Vanhurskauttamisen yhteydessä Ritschl käyttää usein sovitus-käsitettä, mutta perinteistä poikkeavalla tavalla. Sovitus ei liity hänen ajattelussaan Jeesuksen uhrikuolemaan.

Perinteisessä teologisessa kielenkäytössä sovitus tarkoittaa Jeesuksen pelastustekoa, kärsimystä ja kuolemaa. Sovitustyön objektina on tällöin Jumala. Jeesus sovittaa kärsimisellään ja kuolemallaan loukatun Jumalan. Vanhurskauttaminen taas merkitsee Jeesuksen sovitustyön hedelmän siirtämistä nykyisyyteen.[36]

Sovitusopilleen Ritschl löytää perusteet Raamatusta, erityisesti Room. 5:10 ja 2. Kor. 5:18-20. Nämä kohdat osoittavat Ritschlin mielestä, että sovitus kohdistuu ihmisiin, syntisiin. Sovitus merkitsee näin ymmärrettynä pelastuksen vastaa-

---

[35] RuV III_1, s. 83-84, 529-530, Unterricht, § 37, 38. Tavallisesti dogmatiikassa sovitus on esitetty ennen vanhurskauttamista, mutta Ritschl muuttaa näiden käsitteiden järjestystä. Muutoksen perustana on hänen suorittamansa sovituskäsitteen modifiointi.

[36] RuV III_3, s. 70-75, 533-544, Unterricht § 36. Käsitys siitä, että Jeesus on uhrikuolemallaan sovittanut Jumalan, on tuottanut monia tulkintavaikeuksia, joista sovitusopista käydyt teologiset kiistat ovat osoituksina. Ritschl hylkää Anselmin juridisen sovitusnäkemyksen ja tulee lähelle Abaelardin sovitusopillisia ajatuksia. Jo ennen häntä oli Schleiermacher omaksunut Abaelardin sovitusnäkemuksen. Ritschl viittaa myös biblisisti Menkeen, joka piti sovituksen käsittämistä Jumalan lepyttämisenä (placatio Dei) Raamatulle vieraana. Ks. Martin Kähler, Zur Lehre von der Versöhnung, s. 26 ja Rolf Schäfer, Die Rechfertigungslehre bei Ritschl und Kähler ZThK 1962, s. 77.

nottamista. Esimerkkinä Ritschl mainitsee Paavalin, joka kuvaa sovitusta tapahtumana, missä vihollisuus Jumalaa kohtaan muuttuu luottamukseksi häneen (Room. 5:10).[37]

Sovitus on Ritschlin teologiassa empiriaan kuuluva asia, joka koetaan subjektiivisesti luottamuksena Jumalan kaitselmukseen, nöyryydessä, kärsivällisyydessä ja uskossa.[38] Kristinuskon siveellinen alue koostuu Ritschlin teologiassa monivivahteisesta kutsumustyöstä Jumalan valtakunnan hyväksi. Uskonnollisen alueen piiriin taas kuuluvat sovitukseen liittyvät kaitselmususkon, nöyryyden, kärsivällisyyden ja rukouksen ilmaukset.

Ritschl kuvaa Jumalaa Isänä, joka rakastaa kaikkia ihmisiä. Jumala Isänä on päättänyt kasvattaa lapsensa siveellisiksi persooniksi. Mutta koska lapset ovat synnin tähden tulleet vieraiksi, tarvitaan vanhurskauttaminen, mikä merkitsee uuden yhteyden avautumista syntisille. Tässä mielessä adoption käsite ilmaisee Ritschlistä hyvin vanhurskauttamisen sisällön.[39] Vanhurskauttamisen tai adoption yhteyttä sovitukseen kuvaa Ritschl läheisenä, jopa yhteen lankeavana. Kuitenkin hän näkee näiden käsitteiden eron siten, että sovituksessa ei ole kysymys pelastustarkoituksesta Jumalan toiminnan kannalta katsottuna, vaan valokeilassa on ihminen ja miten hänen elämässään Jumalan pelastusaivoitus toteutuu. Sovituksessa ihminen uskossa ja luottamuksessa Jumalaan omaksuu Jumalan päämäärän omaksi päämääräkseen ja luopuu kaikesta vihollisuudesta Jumalaa kohtaan ("Gemäss der Versöhnung mit Gott hat der Mensch in seinem Glauben und Vertrauen sich den Endzweck Gottes angeeignet, und auf seinen Widerspruch (Feindschaft) gegen Gott verzichtet").[40] Toisaalta Ritschl kirjoittaa, että siellä missä vanhurskauttaminen/adoptio tulee menestyksellisesti läpiviedyksi so. uskalla vastaan otetuksi, on se sovitus.[41]

Sovituksen erityismerkityksen Ritschl näkee sovitetun uudessa myönteisessä asenteessa Jumalaa kohtaan, mikä ilmenee sovitetun subjektin siveellisissä ja

---

[37] RuV I_3, s. 2. RuV II_3, s. 231-232. Ritschl liittää vanhurskauttamisen Jeesuksen koko elämäntyöhön, kärsimys ja kuolema siihen mukaan luettuna. Näin menetellen Ritschl korvaa perinteisen sovitusopin vanhurskauttamisopillaan.

[38] RuV III_3, s. 634.

[39] RuV III_1, s. 84-85

[40] Unterricht, § 37. Ks. myös RuV III_1, s. 463.

[41] RuV $III_{1, 3}$, s. 74, 83 ja RuV III_1, s. 86.

uskonnollisissa toiminnoissa.[42] Sovituksessa on kysymys Ritschlin mielestä tahdon asenteesta ja muutoksesta Jumalaa kohtaan. Sovituksessa ihmisen tahto suostuu Jumalan tahtoon (Zustimmung des Willens zu Gott).[43] Kuitenkaan ei ole ajateltava, että tahto yksin ihmisen sielunkyvyistä on vaikuttamassa sovitustapahtumassa. Siinä on mukana tunne katalysaattorina, joka motivoi tahdon liikkeelle.[44] Tätä Jumalaan suuntautunutta tahtoa Ritschl nimittää uskoksi.[45] Uskokäsitteessä kohdataan Ritschlin teologian läpikäyvä ajattelumuoto; uskossa on kysymyksessä sen kohteen arvo ihmiselle. Samoin Ritschl tuo esille jälleen tässä yhteydessä näkemyksensä tahdosta ihmisen olemuksen ytimenä.

9.4.Usko ihmisen vastauksena vanhurskauttamiseen

Jäsentymistä Kristuksen vanhurskauttamaan seurakuntaan Ritschl pitää uskon syntymisen välttämättömänä (*sine qua non*) edellytyksenä.[46] Seurakunnassa julistettu Jumalan sana ja sakramenttien viljely herättävät yksityisissä seurakunnan jäsenissä sovitustietoisuuden ja uskon. Ritschl arvostelee pietismiä siitä, ettei se ottanut riittävästi huomioon seurakunnan perustavaa merkitystä uskon syntymiselle.[47] Vaikka Kristuksen perustama seurakunta onkin Ritschlin näkemuksen

---

[42] RuV III , s. 66. "Hingegen ist es in dem Begriffe der Versöhnung ausgedrückt, dass diejenigen, welche bisher in activen Widerspruch gegen Gott begriffen waren, durch die Verzeihung in die zustimmende Richtung auf Gott, zunächst in die Übereinstimmung mit seiner dabei gehegten Absicht versetzt worden sind. Unter diesem Gesichtspunkte ist darauf zu rechnen, dass die von Gott mit Erfolg ausgeübte Rechtfertigung in bestimmen Functionen der Versöhnten Subjecte ihre Erscheinung und Erwiderung finde." Gösta Hök analysoi mielenkiintoisesti sovituskäsitettä Ritschlin teologiassa. Sovitusta Ritschl pitää (Hökin tulkitsemana) ihmisen perusratkaisuna maailmaan ja Jumalaan nähden. Tälle perustarkaisulle Hök antaa nimen das innere Wollen, mikä kuuluu uskonnollisesn alueeseen. Eetillisen piiriin taas kuuluvat yksityiset "tahdonratkaisut", joita Hök nimittää termillä das Äussere Wollen. Gösta Hök, Die Elliptische etc., s. 266-267.

[43] RuV $III_{1, 3}$, s. 74, 83, RuV III_1, s. 119-120.

[44] RuV III_1, s. 142.

[45] RuV III_1, s. 86.

[46] RuV III_3, s. 545. "Der Einzelne kann die von Christus ausgehende eingenthümliche Wirkung nur erfahren im Zusammenhang mit der von Christus gegründeten Gemeinde, und unter der Voraussetzung ihres Bestehens. An dieser Ordnung haftet die Gewissheit der göttlichen Gnade und an nichts Anderem. Also kann der einzelne Gläubige seine Stellung zu Gott nur so richtig verstehen, dass er von Gott durch Christus in der von demselben gegründeten Gemeinde versöhnt ist." Ks. myös RuV III_3, s. 133, 558.

[47] RuV III_3, s. 149

mukaan yksilön uskonelämän välttämätön kasvualusta ja kehto, ei Ritschl missään tapauksessa opeta uskon syntymistä mekaanisena prosessina (*ex opere operato*). Päinvastoin Ritschl näkee uskon persoonallisena asiana, kokemuksena. Uskon kokemus on samalla henkinen tapahtuma, jota välittävät kaikki ihmisen sielunkyvyt.[48]

Dogmatiikan luennoissaan 1852/1853 Ritschl kirjoittaa, että uskoa ei ole etsittävä intelligenssin vaan tahdon alueelta. Samassa yhteydessä Ritschl teroittaa tahdon merkitystä pitäen sitä Jumalan ja ihmisen olemuksena (die Substanz Gottes und des Menschen ist der Wille).[49]

Ritschl kiinnittää persoonallisen uskonkokemuksen elimellisesti seurakuntayhteyteen. Siten hän tahtoo rakentaa ihmisen pelastuksen ja uskonelämän

---

[48] RuV III$_3$, s. 133, 558.

[49] Otto Ritschl, Leben I, s. 239-241. Usko on Ritschlin teologiassa läheisessä yhteydessä arvoarvostelmiin. Fides implicita, s. 68. Ritschl suhtautuu torjuen Tuomas Akvinolaisen käsitykseen tiedon ja uskon sukulaisuudesta. Tämä Ritschlin mielestä väärä uskon tulkinta on vaikuttanut haitallisesti katoliseen kirkkoon. Fides implicita s. 14, 72.

mahdollisimman objektiiviselle perustukselle; vasta tällaiselta koetellulta pohjalta voi persoonallinen uskonelämä syntyä, kasvaa ja kantaa hedelmää.[50]

---

[50] Tutkijoista R. Schäfer pitää yksilöllistä uskoa Ritschlin teologian reuna-alueena. Primaarista Ritschlin teologiassa on Jumalan ja seurakunnan välinen suhde (liitto-ajatus). Tästä Schäfer kirjoittaa: "Hieraus erklärt sich nun, dass der Glaubensbegriff in Ritschls System keine tragende Rolle spielt. Steht nur überhaupt fast, dass die in Christus geoffenbarte Absicht sich in einer Gemeinde verwirklicht und dazubraucht man nicht einmal an die gegenwärtige Kirche zu denken, es genügt die im Neues Testament selbst bezeugte Gemeinde.., dann ist die Absicht Gottes vollständig erkennbar. Der gegenwärtige Glaube des Einzelnen ist nicht einmal Medium theologischer Erkenntnis, geschweige denn relativ selbständiger Gegenstand der Theologie." R. Schäfer, Ritschl etc., s. 137. Samantapaisia ajatuskulkuja seuraa myös R. Steffen, kun hän kirjoittaa, että Ritschlin korostama seurakuntakeskeisyys estää Jumalan ja ihmisen välistä yhteyttä: "Es entsteht der Eindruck, dass die Gemeinde die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen verhindert, so dass der Einzelne nicht mehr direkt vor Gott verantwortlich erscheint. So entsteht der Verdacht, dass die Gemeinde das Individuum vor Gottes Zugriff abschirmen könnte." R. Steffen, Die Lehre etc., s. 213. Steffen katsoo, että Ritschl on melko onnistuneesti ratkaissut kollektiivin ja indiviidin välisen vuorovaikutussuhteen siveellisellä alueella. Vaikeudet alkavat yksilön ja ns. uskonnollisen seurakunnan (religiöser Gemeinde) välisen vuorovaikutussuhteen määrittelyssä. Välitön suhde Jumalan ja ihmisen kesken ei ole Ritschlin mielestä mahdollinen. Kuitenkin Ritschl odottaa, että ihminen kääntyy Jumalan puoleen luottamuksella. Päätelmässään Steffen toteaa: "Die Differenz liegt also darin, dass die Verbindung des Individuums zu Gott urunittelbar ist, während der Weg von Gott zum Einzelnen nur über die Bundesgemeinde zu führen scheint, die Christus gegründet hat. Diese Schwierigkeit hat Ritschl wohl selber nicht empfunden; und darum hat er auch nicht versucht, sie auszugleichen." R. Steffen, Die Lehre etc., s. 214-215. Steffen arvostaa Ritschliä seurakunnan merkityksen korostajana. Tässä kysymyksessä Ritschl on Steffenin mielestä raamattuteologi, sillä puhtaasti individuaalista kristillisyyttä ei voida Raamatulla perustella. R. Steffen, Die Lehre etc., s. 216. Vanhemman polven tutkijoista Conrad katsoo Ritschlin löytäneen harmoonisen vuorovaikutussuhteen yksilön ja yhteisön välille. Ne eivät ole vastakohtia. Vieläpä yksityinen persoona saa Ritschlin teologiassa korostuneemman sijan kuin Schleiermacherilla: ”Ritschl hat es vor allem erreicht und zwar durch seine Gemeindelehre, dass die bleiden Gedanken des Wertes der Persönlichkeit und der Bedeutung der Gemeinschaft, Gedanken, die sehr leicht divergieren können und sich dann gegenseitig beeinträchtigen und einschränken, vielmehr eng und harmonisch verbunden sind und sich gegenseitug sttitzen.” Conrad, Bergriff und Bedeutung der Gemeinde in Ritschls Theologie ThStKr 84 1911, s. 271. Uusimmista tutkijoista H. Grewel ei pidä Ritschlin seurakuntakeskeisyyttä rajoituksena yksityisen kristityn elämässä. Päinvastoin seurakunnan kautta välitetyn pelastuksen omaksumisessa sekä pelastettuna elämisessä yksityinen kristitty voi osoittaa henkisen vapautensa ja yksilöllisen vastuunsa. Grewelin mielestä Ritschl pikemminkin ravisteli aikalaisiaan hereille uskonnollisesta välinpitämättömyydestä. Kristityn uskonelämää kuvatessaan Grewel päätyy arvioon: "Es ist ja nicht zu übersehen, dass Ritschl die Frage der individuellen Heilsgewissheit wirklich durch das Individuum beantwortet, nämlich durch seine individuelle

Usko syntyy seurakunnassa ja sen tekee mahdolliseksi vanhurskauttamisessa avautunut uusi yhteys Jumalaan.[51] Usko ei ole historiallista tietoa (*fides historica*) tai yleisen teoreettisen totuuden tunnustamista ja totenapitämistä, vaan tahdon liikettä.[52] Ritschl kuvaa uskoa ennen kaikkea luottamuksena (*fiducia cum certitudine salutis*) Jumalaan ja hänen lupauksiinsa.[53] Pietistissä liikkeissä tuli uudestisyntymisestä usein kristityn peruskokemus. Ritschl puolestaan korostaa luottamusta uskon syvimpänä kokemuksena. Tähdentäessään luottamusta uskon oleellisena määreenä Ritschl tahtoo tietoisesti nojautua uskonpuhdistajien ja tunnustuskirjojen ajatuksiin.

Ritschl pitää uskon kohteina Jumalan lupauksia ja Jeesusta Kristusta. Jeesus eli alituisessa tahdon yhteydessä Isäänsä. Hän omaksui Jumalan päämäärän omaksi päämääräkseen, jonka puolesta hän eli ja kuoli. Uskossa Kristukseen kristitty tunnustaa Jeesuksen jumaluuden. Usko Kristukseen antaa ihmiselle rauhan, autuuden ja ilon.[54]

Uskossa kristitty omaa saman maailmankatsomuksen kuin Jeesuksella oli. Uskosta aukeava elämännäky antaa kristitylle persoonallisen varmuuden siitä, ettei hän ole maailmankaikkeuden merkityksetön osa, vaan hänellä on sovituksen perusteella maailmassa asema, johon liittyy sellainen henkinen "herruus", jonka avulla hän kykenee hallitsemaan maailmaa.[55] Syntien anteeksiantamus l. vanhurskauttaminen ja sovitus voivat tulla ihmisen omaisuudeksi vain Kristuksen elämäntyön kautta. Yksityinen ihminen voi arvioida asemansa maailmaan ja Jumalaan nähden vain Jumalan Jeesuksessa sovittaman seurakunnan

---

[51] RuV III_3, s. 133.."Die Rechtfertigung und Versöhnung bezeichnet die Stellung zu Gott in welche die Sünder durch die Vermittlung Christi innerhalb seiner Gemeinde versetzt werden. Man gehört Gott wie ein Kind zu seinem Vater.."

[52] RuV III_1, s. 87.."Diese neue Richtung des Willens auf Gott, welche durch die Versöhnung hervorgerufen wird, ist nun nach evangelischer Auffassung der Glaube." Ks. myös RuV III_3, s. 558.

[53] RuV III_1, s. 87.."Diese ist nun Glaube, sofern derselbe von dem Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott geleitet und bereit zur Unterordnung unter demselben, in Gott die zweckmässige, leitende Macht anerkennt, also als Vertrauen." Ks. myös RuV III_3, s. 135, 558-559. Etiikan luennoissaan Ritschl korostaa luterilaisen uskon ominaisuutena lujaa luottamusta Jumalan lupauksiin, mihin liittyy hengellinen ilo (laetitia spiritualis) ja omantunnon rauha (pax conscientiae). Jumalan lupauksiin pitäytymisessä on persoonallinen pelastus (heil). Theologische Ethik/1878, s. 126.

[54] RuV III_3, s. 135.."Der Glaube, welcher in der Beziehung auf die an Christi Wirken geknüpfte Verheissung sich die Sündenvergebung aneignet, ist zu verstehen als das Vertrauen auf Gott und Christus, mit den Merkmalen der Beruhigung, der innern Befriedigung, des Trostes. Ks. myös RuV III_3, s. 103, 588.

[55] RuV III_3, s. 559.

yhteydessä.[56] Uskon yhteys Kristukseen on aina persoonallinen. Se ei ole mikään teoreettisen tiedon akti. Ritschl palaa toistuvasti oppiinsa teoreettisen ja uskonnollisen tiedon välillä vallitsevasta kuilusta. Uskonelämään liittyvät asiat ovat arvoarvostelmia, joissa ihminen on kokonaisvaltaisesti mukana. Hänen sielunkykynsä, tunne, tieto ja tahto ovat orgaaneina sovitukseen perustuvassa uskossa. Tällä tavalla Ritschl kuvaa uskoa persoonallisena ja individuaalisena vakaumuksena.[57]

Persoonallisen itsetajun ilmauksena uskoon sisältyy sovitukseen nojaava arvostelma, ettei ihminen ole epäitsenäinen maailmaan nähden. Päinvastoin hänellä on kokonaisuuden arvo, jota leimaa henkinen riippumattomuus maailmassa tapahtuvista muutoksista.[58]

Uskonelämä on kaksisuuntaista liikettä. Jumalasta lähtevä liike kulkee kolmen välittäjän kautta yksityiselle ihmiselle: JumalaKristus-Pyhä Henki-seurakunta-ihminen. Suoraa yhteyttä Jumalasta ihmiseen ei ole. Mutta uskossa ihmisestä lähtevä liike tavoittaa Jumalan ja Kristuksen. Tätä Ritschlin luonnostelemaa uskonelämän struktuuria on paljon arvosteltu elämälle vieraaksi, keinotekoiseksi. Vaikka Ritschlin uskokäsitteeseen jää ristiriitaisuuksia pysyy hän omalle systemaattiselle näkemykselleen uskollisena. Hänen systeemissään on saurakunnalla prioriteettiasema ja vasta seurakunnan jäsenyys tekee mahdolliseksi yksilöllisen uskonelämän.[59] Persoonallisen uskon syntymisen ja kasvun maaperänä Ritschl näkee seurakunnan. Kysymykseen, miten persoonalliseen uskoon tullaan, Ritschl vastaa, että seurakunnan saarna- ja opetusviran piirissä kasvetaan uskoon. Ritschl kuuluu selvästi kasvatuskristillisyyden edustajiin. Us-

---

[56] RuV III_3, s. 511-512. Myös RuV III_1, s. 524.

[57] RuV III_1, s. 525.

[58] RuV III_1, s. 525-526…"Aber der religiöse Glaube ist auch in Beziehung auf seinen Erkenntnissinhalt nothwendig affectvolle Überzeugung und Ausdruck des persönlichen Selbstgefühls..., dass man auf Grund der Versöhnung mit Gott nicht die Bedeutung eines unselbständigen Teils der Welt, sondern den Werth eines Ganzen hat, welcher sich in der geistigen Unabhängigkeit von allen Veränderungen in der Welt bewährt." Ritschlin kristityn uskossaan kokemaa vapauden ja maailman voittavan herruuden tunteen sävyttämää teologiaa on terävästi arvosteltu. Franz Courth näkee koko Jumala-suhteen Ritschlin teologiassa välineenä, joka auttaa ihmistä luonnonhallinnassa ja itsensä kehittämisessä. Franz Courth, Das Wesen etc., s. 460. Ks. myös Chr. Senft, Wahrhaftigkeit etc., s. 164.

[59] Franz Courth arvostelee Ritschliä siitä, että hän joutuu vastoin periaatettaan korostamaan uskonelämän subjektiivisuutta, kuin hän sitoo sen ahtaasti ihmisen hengenelämän orgaaneihin tietoon, tunteeseen ja tahtoon. F. Courth, Das Wesen etc., s. 446-447. Kirjoittaapa Courth, että Ritschl on eristänyt yksilön Jumala-suhteessa yksinäiseksi monadiksi: "Der Christ bleibt also trotz Einbindung in der Gemeinde im religiösen Gottesverhältnis wie in seiner Selbstverwirklichhung eine einsame Monadi." F. Courth, Das Wesen etc., s. 449.

kon kasvuprosessi vaatii pitkän ajan ja siksi vasta kypsässä iässä uskonelämä on kehittynyt hedelmää kantavaksi.[60]

Miten usko, kunkin yksityisen seurakunnan jäsenen elämässä syntyy ja kehittyy? Tähän kysymykseen Ritschl ei anna tarkkaa vastausta, koska systemaatikon tehtävä on selvittää peruslinjat, joista yksityiset tapaukset nousevat. Ritschlin perusnäkökulma on uskoon nähden, että se on henkinen ja persoonallinen tapahtuma, jota ei voi ollenkaan verrata kausaaliseen luonnontapahtumaan. Mitkään mekaaniset lait eivät voi vaikuttaa uskon syntymiseen. Henkisenä ilmiönä usko seuraa vapauden lakia (Die Entstehung des Glaubens erfolgt gemäss dem Gesetze der Freiheit).[61]

Uskonkäsitteeseen nivoutuu läheisesti kysymys pelastusvarmuudesta. Ritschl arvostelee katolista kirkkoa, pietismiä ja mystiikkaa siitä, että nämä perustavat pelastusvarmuuden yksilöllisiin kokemuksiin. Tällöin huomio keskittyy liiaksi katumus- ja kääntymiskokemuksiin, ja sen seurauksena ihminen elää alituisessa ja kuluttavassa epävarmuudessa pelastuksestaan. Tosin Ritschl myöntää, että ihminen tekee uskossakin ollessaan syntiä ja kokee kiusauksia, minkä johdosta varsinkin uskonelämän alkaessa syyllisyyden tunteet ja sisäinen epävarmuus voivat heikentää uskoon liittyvää luottamusta Jumalaan. Mutta tällaiset sisäiset tilan vaihtelut ovat ylimenokausia, kun taas turvallinen luottamus Jumalan lupauksiin ja varmuus anteeksiantamuksesta kuuluu normaalisti kehittyneeseen uskonelämään.[62] Uskoon liittyvän pelastusvarmuuden perustana Ritschl pitää Jumalan lupauksia, joiden osallisuuteen kristitty on tullut seurakunnan yhteydessä.[63]

---

[60] RuV III_3, s. 565-566. Ritschlin on vaikea ymmärtää akuutteja kääntymistapahtumia, joille esim. pietismin piirissä annetaan hänen mielestään aivan liian suuri merkitys. Äkillisen kääntymyksen Ritschl näkee poikkeustapauksena. Ks. RuV III_3, s. 148.

[61] RuV III_3, s. 545, 573: "Wie dieser Zustand bewirkt wird, entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwicklung des individuellen Geisteslebens überhaupt. Es lassen sich auch für die objective Wirkung der göttlichen Gnade auf die Einzelnen um so weniger Regeln finden, als die Beziehungen zwishen den Menschen und Gott immer nur in der Form des subjectiven Selbstbewusstsein zur Erfahrung kommen." RuV III_3, s. 573.

[62] RuV III_3, s. 136-137, 152-156, 562-564, 559. Lutherin omantunnon ahdistukset Ritschl selittää johtuvan tämän sidonnaisuudesta katolisen kirkon käsityksiin, joista Luther ei voinut täysin irrottautua.

[63] RuV III_3, s. 159-160. "Das Vertrauen auf Gottes Gnade, welche die affectvolle d.h. persönliche Überzeugung von diesem ihrem Zusammenhang in sich schliesst, und an die Stelle des Misstrauens in dem. Schuldgefühl tritt, ist bei jedem Einzelnen demgemäss möglich, dass er sich durch diesem Glauben der Gemeinde Christi einreiht, welche die Verheissung de Sündenvergebung unter sen bezeichneten Bedingungen als den nächsten Grund ihres eigenen Bestandes allen ihren Angehörigen gegenwärtig hält, und um deren Seeligkeit willen darbietet."

Yksilöllistä pelastusvarmuutta ei Ritschlin mielestä takaa mikään katumuskamppailu ja sitä seuraava siveellinen toiminta[64], vaan henkilökohtainen pelastusvarmuus perustuu seurakuntayhteydelle, missä voidaan kokea turvallinen luottamus Jumalan kaitselmukseen kaikissa elämän olosuhteissa.[65]

Usko kuuluu Ritschlin teologiassa kristinuskon uskonnolliseen alueeseen. Uskon yhteydessä Ritschl käsittelee kysymystä rakkauden suhteesta siihen. Hän erottaa toisistaan uskon asenteena Jumalaan ja rakkauden asenteena ihmisiin. Rakkaus so. hyvät teot ja usko ovat vuorovaikutussuhteessa toisiinsa siten, että usko on omaksunut Jumalan valtakunnan omaksi päämääräkseen.[66] Hyvät teot kumpuavat uskosta ja Ritschl näkee niissä iankaikkisen elämän ilmiöitä.[67]

Uskonelämän edellytysten analysointi osoitti vääjäämättömästi Ritschlin hermeneuttisen periaatteen johdonmukaisuutta "naulata" yksilöä koskeva hengellinen elämä seurakunnan antamaan perustaan. Tässäkin piilee taustalla hänen intentionsa pelastaa ihmisen arvo ja nostaa se mahdollisimman "kestävälle kalliolle". Persoonallisen uskonelämän tarkoitushan on kohottaa ihmisen arvoa, nostaa se luonnon kausaliteetin yli vapauden hallitsemaan hengen maailmaan. Ritschl ulottaa henki-luonto-teeman koskemaan persoonallista uskonelämää. Ritschl käyttää myös uskonelämän yhteydessä hänelle ominaista ajattelumuotoa nähdä tahdossa ydinihminen: synnin hän eksplikoi tahdon vääristymäksi, sovituksen tahdon muutokseksi ja uskonelämä on tahdon liikettä. Uskonelämä on tahdon yhteyttä Jeesuksen ja Jumalan kanssa. Tahdon korostamisessa näkyy Ritschlin eettinen ansatsi. Tahtona usko suuntautuu Jumalaan, mutta samalla myös maailmaan, jota ihmisen uudistunut tahto muuttaa omalta osalta Jumalan valtakunnaksi. Tämä on tietysti yksipuolinen arviointi, mutta trendi on näkyvä Ritschlin teologiassa.

Uskonelämä on hyvä esimerkki teologiseen antropologiaan käyvänä sovellutuksena Ritschlin perusintentiosta kuvata täydellistä uskontoa kolmen pisteen kautta kulkevana kehänä: ihminen-Jumala-maailma. Edellisissä luvuissa on ollut esillä, miten Ritschl käyttää seurakuntaan hermeneuttisena perustana, josta synti, vanhurskauttaminen, sovitus ja usko on ymmärrettävä. Miksi juuri seurakunta on tämä perusta ja yhteinen nimittäjä? Ritschl on ilmeisesti paljon ajatellut tätä koko systeeminsä yhtä peruskiveä. Vastauksen hän löytää Pyhän Hengen työstä.

---

[64] RuV III_3, s. 184.

[65] RuV III_3, s. 181-183.

[66] RuV III_1, s. 454, 489. "Also die Menschenliebe und die guten Werke folgen nicht direkt aus dem Glauben, weil derselbe die Versöhnung mit Gott als individuelle und gemeinschaftliche Bestimmung erlebt, sondern sie folgen aus dem Glauben insofern, als derselbe den Endzweck der Reiches Gottes dem eigenen Zweck des Gottes aneignet, mit dem man sich versöhnt weiss."

[67] RuV $III_{1, 3}$, s. 453.455, 488-490.

10.Ihminen Pyhän hengen työn kohteena

10.1.Pyhä Henki Jumala-tietouden välittäjänä

Ritschlin systematiikassa vallitsee selväpiirteinen johtoajatus, että niin Jumalan kuin Jeesuksenkin toiminta tähtää samaan tavoitteeseen Jumalan valtakunnan perustamiseen. Tähän samaan päämäärään suuntautuu myös Pyhän Hengen työ, Ritschl ei sano mitään Jumalan persoonasta *unius substantia*, joka kolmessa persoonassa ilmenee, jos perustaksi otetaan vanhan kirkon kehittämä kristologia ja trinteettioppi. Koska näissä Ritschlin mielestä on lausuttu ja edellytetty sellaista, mistä meillä ei voi olla kokemusperäistä tietoutta. Mutta Ritschlin katsomuksen mukaan Jumalan nimeen Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä sisältyy koko ilmoitustapahtuma.[1]

Tässä ilmoitustapahtumassa, jonka kohteena on ensisijaisesti seurakunta, Pyhä Henki on Jumalan voima, joka tekee seurakunnan kykeneväksi ottamaan vastaan Jeesuksen välittämän ilmoituksen Jumalasta Isänä.[2] Näin Pyhällä Hengellä on tärkeä tehtävä oikean Jumala-tietouden välittäjänä. Tässä välittäjän tehtävässä Ritschl näkee kaksi peruselementtiä: a) Pyhä Henki omaa sen tietouden Jumalasta (Gotteserkenntnis), mikä Jumalalla on itsestään ja b) Pyhä Henki on Jumalan Henki, sikäli kuin Hän on seurakunnan Jumala-tietouden perustana sekä c) Pyhän Hengen välittämä Jumala-tietous sisältää ajatuksen Jumalan omasta itselleen asettamasta päämäärästä, Jumalan valtakunnasta.[3]

Pyhän Hengen välittämässä Jumala-tietoudessa seurakunta tiedostaa oman tehtävänsä ja päämääränsä Jumalan valtakunnan luomisessa, mikä on samalla Jumalan oma päämäärä. Näin ajateltuna Jumalan oma itsetietoisuus (Gottes Selbsterkenntnis) ja seurakunnan Jumala-tietoisuus (Gotteserkenntnis) tähtäävät samaan maaliin.[4] Ritschl pitää Pyhää Henkeä täydellisen Jumala-tietoisuuden

---

[1] Unterricht, § 2, RuV III_3, s. 260-261.

[2] RuV III_3, s. 260, 444.

[3] RuV III_3, s. 444. Dogmatik 1881/2 ks. Rolf Schäfer, Ritschl etc. s. 205, Biblische Theologie 1877/8 s. 424, Theologische Ethik 1878 s. 47. Aufsätze, s. 116-117, Unterricht, § 46.

[4] Unterricht, § 55 .. "Die Überstimmung dieser Antriebe mit dem Zwecke Gottes und die Gleichheit derselben in allen Einzelnen wird begründet und verbürgt durch den heiligen Geist in der Gemeinde... Die aus der abschliessenden Offenbarung entspringende, also die christliche Gotteserkenntnis deckt sich aber mit der Selbsterkenntnis Gottes.", RuV III_3, s. 572 ja s. 502. "So wie Paulus die Vorstellung gebraucht, identificiert er die den Christgläubigen gemeinsame Erkenntnis Gottes als ihres Vaters, der durch Christus seine Liebe an ihnen bewährt und die Erkenntnis seines Sohnes als unseres Herrn mit det Gott selbst eigentümlichen Function der Selbsterkenntnis, weil die den Christen mögliche Erkenntnis Gottes mit derjenigen übereinstimmt, die Gott von sich selbst hat."

perustana, jonka saavuttaminen on vain kristinuskon vaikutuspiirissä mahdollista.[5] Pyhän Hengen välittämän Jumala-tietoisuuden perusteella saa ihminen halun oikeaan vaellukseen so. Jumalan valtakunnan tehtävän täyttämiseen.[6]

Pyhä Henki välittää tiedon Jumalasta ennen kaikkea rakkautena ja rakkaustahtona (Liebeswille), joka hänen Poikansa välityksellä iäti kohdistuu seurakuntaan. Tämän rakkaustahdon perusteella Jumala tahtoo suunnata henkensä iäisesti Pyhänä Henkenä seurakuntaansa.[7]

10.2.Pyhä Henki voimana

Pyhää Henkeä Ritschl pitää koko kristillisen toiminnan ja elämän motiiviperustana, mistä versoo toiminta Jumalan valtakunnnan rakentamiseksi

---

[5] Unterricht, § 2.

[6] Unterricht, § 55.

[7] RuV III_3, s. 260-265. Juuri positiivisessa ilmoitustapahtumassa Ritschl näkee kolminaisuuden tärkeyden ja mielekkyyden. Isä on siinä ilmoituksen antaja, Poika on Isästä erottuva ilmoituksen orgaani ja Pyhä Henki jatkuvan ilmoituksen Kantaja seurakunnassa aina iäisyyteen asti. Tästä Dogmatik-Kolleg 18 81/82. “Wenn Gott uns als Vater offenbar sein will, so ist der Sohn als das direkte Organ seiner Offenbarung nicht zufällig von ihin untersechieden, sondern in fester Abgrenzung, und ebenso in die Gemeinde.” Rolf Schäfer, Ritschl etc., s. 205.

(Beweggrund des Lebens aller Christen).[8] Hengen vaikutus tämän päämäärän saavuttamiseksi on ilman seurakuntaa ja sen suorittamaa välitystehtävää mahdoton. Pyhään Henkeen perustuu täydellisen Jumala-tietouden voima kaikkien yksityisten yhteistoimintana seurakunnassa.[9] Pyhä Henki, Jumalan voimana, mahdollistaa kristittyjen keskinäisen rakkauden ja vahvistaa heidän luottamustaan Jumalaan.

Tähän luottamukseen yhdistyy tietoisuus Jumalan lapseudesta seurakunnan kaikkien jäsenten yhteisenä tietoisuutena, mikä voi Ritschlin käsityksen mukaan perustua vain Pyhään Henkeen.[10] Tämä osoittaa, että vaikka Ritschl ei anna Pyhälle Hengelle omaa lokusta teologiassaan ja vaikka hän samalla vain maininnalla sivuuttaa kirkon kehittämän triniteettidogman, pitää hän Pyhän Hengen toimintaa perustana, jolta niin seurakunnan kuin yksityisen kristitynkin hengellinen elämä voi nousta.

Erittäin tärkeänä kristityn määreenä hänen suhteessaan Jumalaan Ritschl pitää Jumalan-lapseutta. Tästä asemasta seuraa, että me luottamuksella voimme jättäytyä Pyhässä Hengessä Jumalan huolenpidon ja kaitselmuksen varaan.[11]

---

[8] RuV III_3, s. 572, Dogmatik Kolleg 1881/82.."und der Heilige Geist ist von Gotteserkenntnis als auch das Motiv einer Lebensführung der Gemeindeglieder, in welcher die Liebe Gottes, wie Johannes im Briefe sagt, vollendet wird". Schäfer, Ritschl etc., s. 205. H. Grewel on väitöskirjassaan Die Bedeutung des heiligen Geistes in der Theologie Albrecht Ritschl korostanut kaikkialla Pyhän Hengen "ansatsia" seurakunnan ja sen yksityisten jäsenten elämässä. Ks. erityisesti Grewel Die Bedeutung etc., s. 44-48. Myös artikkelissaan NZThR 1969, s. 292-298, Kirche und Gemeinde in der Theologie Albrecht Ritschl hän kirjoittaa samasta kysymyksestä. Grewel katsoo Ritschlin muuttaneen skolastiikan tekemän Pyhää Henkeä koskevan kysymyksen "Wie" kaiken seurakuntaelämän taustaa luovaksi edellytykseksi "Dass". "Wenn der heilige Geist nur an seinen Wirkungen begriffen werden kann, daran, dass in der Gemeinde Antriebe zum christlichen Leben tatsächlich erfahren werden, dann gilt dies auch umgekehrt: Wo in der Gemeinde dies das christlichen Leben bestimmenden religiössittlichen Funktionen ausgeübt werden-dass dies der Fall sei, ist das Grunddatum, von dem aus Ritschl Theologie in Angriff nimmt, da ist in ihnen (als Antrieb) der heilige Geist wirksam und wirklich.” Ritschl ei suinkaan tahtonut rationalistien tapaan väheksyä Pyhän Hengen merkitystä. Tästä Grewel kirjoittaa: "...sondern durch die Interpretation des heiligen Geistes als Gemeinsgeist der christlichen Gemeinde und durch die Forderung, die Theologie musse aus dem Standpunkt oder Glauben dieser durch den Geist reagierten Gemeinde unternommen werden, hat Ritschl sein gesamtes theologisches System unter dem Vorbehalt des heiligen Geistes gestellt…er hat die Wirklichkeit des heiligen Geistes in der Voraussetzung im Ansatz seiner Theologie verankert". Grewel die Bedeutung etc. s. 308-309.

[9] Biblische Theologie 1877/78, s. 412-413. Ritschl arvostelee Pietismin historiassaan Zinzendorfin käsitystä Pyhästä Hengestä, mutta myöntää oikeaksi tämän näkemyksen sijoittaa Pyhä Henki seurakunnan yhteyteen. GP III, s. 429.

[10] TuM_2, s. 42, RuV III_3, s. 569.

[11] RuV III_3, s. 502-503.

10.3.Pyhä Henki yhteyttä luovana henkenä

Pyhä Henki vaikuttaa siveellisen toiminnan virittäjänä. Pyhä Henki välittää täydellisen Jumala-tietouden, mikä motivoi ihmismielet toimintaan. Näin Pyhä Henki luo etiikan perustuksen.[12] Eri yhteyksissä ovat tutkijat yrittäneet nähdä Ritschlin ennen kaikkea eetikkona, jonka uskonkäsitys on lähellä Kantia, joka myös piti uskontoa jonkinlaisena etiikan jatkeena ja liitännäisenä. Ritschlin käsitys Pyhän Hengen toiminnasta sekä uskonnollisen että eetillisen elämän perustana kumoaa tällaiset väitteet.[13]

Pyhä Henki elävöittää kristillisen rakkauden. Liittyihän kristilliseen Jumalatietoisuuteen käsitys Jumalasta rakkautena, joka on valinnut Pojassaan Jeesuksessa seurakunnan rakkautensa iäiseksi kohteeksi. Tämän rakkauden seurakunnan kulloisessakin historiallisessa tilanteessa virittää Pyhä Henki eläväksi, niin että rakkauden osallisuus koetaan yhteisenä. Sellaisena se myös kannustaa seurakuntalaisia rakkauden tekoihin. Tällaisena yhteyttä luovana ja kaikkiin kristittyihin vaikuttavana voimana nimittää Ritschl Pyhää Henkeä "yhteisöhengeksi" (Gemeingeist). Tämän Pyhän Hengen synonyymin hän on lainannut Schleiermacherilta.[14] Käsite "yhteisöhenki" kuvaa kaikkia kristittyjä yhdistävää ja kaikille yhteistä. Pyhä Henki, yhteisöhenkenä sisältää ajatuksen, että kaikilla Kristukseen uskovilla seurakunnan jäsenillä on samanlainen Jumalatietous, mutta myös sama Pyhän Hengen välittämä motivaatioperusta ja samat eettiset tavoitteet.

Tästä kasvaa subjektiivinen yhteismieli (Gemeinsinn). Jokainen seurakunnan jäsen tahtoo olla mukana vahvistamassa seurakuntayhteyttä ja osallistua yhteisten tavoitteiden saavuttamiseksi tehtäviin ponnistuksiin. Kaikki toiminta kirkkoa hajoittavissa kiistoissa on vastoin Pyhää Henkeä.[15]

Pyhä Henki on Ritschlillä tärkeä kriteeri kirkon käytännön työssä. Missä kristityt toimivat yhdessä ja hoitavat yhteyttä, siellä toimii Pyhä Henki. Missä on riitoja ja "puoluemieltä" siellä ei ole Pyhää Henkeä. Läheisenä esimerkkinä puoluemielestä on Ritschlillä ollut luterilaisten hyökkäykset Preussin unionia vastaan. Hän kärsi tavattomasti luterilaisen kirkon hajaannuksesta. Monet hänen

---

[12] RuV III_3, s. 22-23.

[13] Dogmatiikkahan käsitti Ritschlin teologiassa kristinuskon edellytykset, jotka perustuvat Jumalan vaikutukseen, mihin myös Pyhä Henki palautuu. Etiikan alueena taas oli persoonallinen ihmisen itsetoiminto (Selbsthätigkeit). Näitä molempia yhdisti lunastusajatus, johon etiikkakin perustuu, mutta myös Jumalan valtakunta-ajatus. Kolmantena osasena samassa yhdistävässä ketjussa on Pyhän Hengen toiminta. Ks. RuV III_3, s. 13-14.

[14] Unterricht, § 46. Myöhemmässä teologisessa keskustelussa kolminaisuudesta tulee esim. Paul Althaus lähelle Ritschlin ajatuksia. Althaushan lähtee kehittelemään kolminaisuusoppiaan juuri Jumalan rakkaudesta. Paul Althaus, Die Christliche Warheit 7. Aufl., s. 691-692.

[15] RuV III_3, s. 572-573.

kärkevät arvostelunsa pietismistä pohjautuvat hänen käsitykseensä pietismin lahkolaisluonteesta, mikä hänen mielestään hajoitti kirkon yhteyttä. Ei ihme, että Ritschl koetti etsiä eri konfessioista sitä, mikä yhdistää kirkkoja.[16]

10.4.Uudestisyntyminen

Kristillinen elämä, joka alituisesti suuntautuu Jumalan valtakuntaa kohti, on Jumalan uusi luomus, jonka vastakohtana on vanha elämä synnissä.[17] Ritschl nimittää seminaariluennoissaan 1878 kristittyä eettisen toiminnan subjektina uudestisyntyneeksi (*regeneratus*). Tämä termi kuvaa hänen mielestään kristillisen elämän uutta laatua entiseen verrattuna. Se ei ole synnynnäinen kvaliteetti (angeborene Qualität) eikä ihmisen itsetuottama, vaan Jumalasta syntynyt. Ja siksi uudestisyntyneen elämällä on yhteistä (Ähnlichkeit) Jumalan kanssa siinä, että hän on omaksunut Jumalan oman päämäärän omaksi tavoitteekseen, johon hänen tahtonsa ja toimintansa suuntautuu.[18] Tämän uudestiluomisen eli uudestisyntymisen aiheuttaa Pyhän Hengen vaikuttama muutos ihmisessä. Pohjimmiltaan se on Jumalan arvostelma ihmisestä. Asiallisesti merkitsevät Ritschlin teologiassa samaa uudestisyntyminen, adoptio eli Jumalan lapseksi ottaminen ja vanhurskauttaminen. Tähän samaan tapahtumasarjaan liittyy Pyhän Hengen antaminen ja seurakunnan yhteyteen ottaminen. Vielä Ritschl huomauttaa, ettei Pyhää Henkeä saa aineelliseksi (Stofflich) käsittää eikä Häntä voida pitää Ut:ssa yksilön uudestisyntymisen välineenä sillä tavalla, että Pyhän Hengen toiminta rajoitetaan uuden uskonnollisen elämän alkuun. Tämä siksi, koska Ritschlin mielestä seurakunnan yhteyteen ottaminen merkitsee samalla Pyhän Hengen

---

[16] Esim. Schleiermachers Reden, s. 75."Alle Vereinigung von Menschen ist nur da dann etwas werth. Wenn man sich gemeinsam über das Gewöhnliche und Gemeine zu erheben strebt, und jede heilsame Wirkung auf die Masse kan nur aus einem berechtigten, aristokratischen Selbstgefühl hervorgehen." Ritschl valittaa usein ajan levottomuutta ja puoluemieltä. O. Ritschl, Leben II, s. 329-330. Vieläpä ns. Innere Mission liikkeeseen Ritschl suhtautui kielteisesti, koska hänen mielestään kirkon oli vaikutettava ennen kaikkea julistuksen kautta. O. Ritschl, Leben I, s. 198 Ks. myös Poul Nikolaisen, socialt ansvar, men inspireret af Guds ord skulle den medlemmer lade Guds åndvirke i samfundets institutioner."

[17] Unterricht 47 § mit Anmerkung, RuV III_3, s. 566-567.

[18] Theologische Ethik 1878, s. 43-44.

vaikutuspiiriin joutumista. Seurakunnan ulkopuolellahan ei ole Pyhän Hengen työtä.[19]

Vanha teologinen kysymys on armovälineiden sanan ja sakramenttien suhteesta Pyhään Henkeen. Tässä kysymyksessä Ritschl liittyy niihin, jotka torjuvat jyrkästi Pyhän Hengen sananjulistuksesta erillään olevan toiminnan. Ritschlillä sana ja Pyhä Henki toimivat yhdessä; vieläpä hän tässä laajentaa sanan piiriä koko seurakunnan ja kirkon opetus- ja kasvatusfunktiota koskevaksi. Uudestisyntyminen tapahtuu aina uskovien seurakunnassa saarnatun evankeliumin vaikuttamana. Tämän seurauksena syntyy yksityisissä ihmisissä luottamus Jumalaan. Miten uudestisyntyminen yksilön kohdalla tapahtuu ja voidaanko siitä objektiivisesti opettaa? Tähän kysymykseen voidaan vastata vain, että uudestisyntyminen tapahtuu seurakunnan yhteydessä evankeliumin julistamisen ja Kristuksen jatkuvan vaikutuksen piirissä. Mutta miten tämä yksityiskohtaisesti tapahtuu, siitä meillä ei Ritschlin mielestä ole objektiivista tieteellistä tietoa kuten ei hengenelämästä yleensäkään. Pyhän Hengen toimintaa voidaa yhtä vähän sulkea kaavoihin kuin Jumalan ja ihmisen välistä suhdetta. Tosin Pyhän Hengen vaikutukset voidaan subjektiivisesti kokea. Tämähän on Ritschlin teologian perusväite ("In der Form des subjectiven Selbstbewusstseins zur Erfahrung kommen"). Mutta dogmatiikan on käsiteltävä vain subjektiivisen kokemuksen yleisiä edellytyksiä eikä yksityiskohtia.[20]

---

[19] RuV III_3, s. 566-568, 571. "Indessen ist der heilige Geist weder als ein Stoff verständlich, noch ist derselbe im Neuen Testament als das göttliche Mittel der Wiedergeburt des Einzelnen in der Abgrenzung auf den Beginn des neuen religiösen Lebens vorgestellt ... Der Geist Gottes oder der heilige Geist, der in Beziehung auf Gott selbst die Erkenntnis ist, welche Gott von sich selbst hat, ist zugleich Attribut der christlichen Gemeinde, weil dieselbe gemäss der vollendeten Offenbarung Gottes durch Christus diejenige Erkenntnis von Gott und seinem Ratschluss mit den Menschen in der Welt hat, welche mit der Selbsterkenntnis Gottes übereinstimmt." RuV III_3, s. 571-572.

[20] RuV III_3, s. 573. "Über die Rechtfertigung und die Wiedergeburt des Einzelnen kann also objectiv nichts weiter gelehrt werden, als dass die innerhalb der Gemeinde der Gläubigen gemäss der Fortpflanzung des Evangeliums und der specifischen Fortwiekung der persönlichen Eigenthümlichkeit Christi in der Gemeinde erfolgt, indem in dem Einzelnen der Glaube an Christus als das Vertrauen zu Gott als dem Väter und der im heiligen Geiste wurzelnde Gemeinsinn hervorgerufen wird, wodurch die gesammte Weltanschauung und Selstbeurtheilung bei der Fortdauer des Schuldgefühls über die Sünde beherrscht wird. Wie dieser Zustand bewirkt wird, entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwickelung des individuellen Geisteslebens überhaupt.” Saman sivun alanootissa Ritschl kirjoittaa persoonallisista uskonelämän salaisuuksista, joista hän tahtoo vaieta, koska niiden paikka ei ole dogmatiikassa: "Ich erlaube mir gewisse Leser darauf aufmerksam zu machen, dass ich auch Geheimnisse im religiösen Leben anerkenne, dass ich aber eben, darliber, was Geheimnisse ist und bleibt, schweige." Yksilölliset uskonelämän ilmaukset ja tunteet Ritschl jättää salaisuuksiksi, joita ei voida ottaa dogmatiikkaan, joka käsittelee uskonelämän kaikille yhteisiä tekijöitä ja niiden edellytyksiä.

Vaikka Paavali asettaa uuden elämän ja uudestisyntymisen välittömään yhteyteen Pyhän Hengen kanssa, niin se ei Ritschlin mielestä merkitse, että jokainen yksityinen henkilö saisi Pyhän Hengen luonnon voiman tavoin. Pyhä Henki ei voi pysyä piilossa eikä sen toiminta voi olla satunnaista, vaan näkyvää ja tavoitteeseen pyrkivää. Pyhän Hengen näkyvinä tuntomerkkeinä Ritschl esittää Paavaliin nojaten nöyryyden ja kärsivällisyyden sekä kaikkien kristittyjen yhteisen luottamuksen Jumalaan Jeesuksen Kristuksen Isänä. Pyhä Henki ajaa kantajansa siveelliseen toimintaan Jumalan valtakunnan palveluksessa (im Dienste des Reiches Gottes).

Näin Pyhän Hengen toiminnalle on vierasta kaikki mekanismi, koska Ritschl lukee Hengen toiminnon henkisiin liikkeisiin, jotka noudattavat vapauden lakia. Johonkin Ut:n kuvaamaan Hengen toimintaan liittyy Ritschlin mielestä ekstaattisia piirteitä, näin esim. Room. 8 luku ja 1 Kor. 14 luku, vaikka niissäkin Paavali tekee tarkan eron mekaanisten välityssuhteiden ja Pyhän Hengen ja ihmisen hengen vuorovaikutussuhteiden välillä. Hurmokselliset hengen ilmentymät Ritschl jättää lahkojen osuudeksi. Teologian tulee keskittyä ja rajoittua tutkimaan Pyhää Henkeä täydellisen Jumala-tietouden voimana, kaikkien kristittyjen yhteisenä luottamuksena Jumalaan Isänä sekä Jumalan valtakunnan rakentamiseen.[21] Ritschl pitää entusiastien ja fanaatikkojen virheenä sitä, että nämä haluavat tehdä omista yksilöllisistä lahjoista Pyhän Hengen lahjoja. Tämä johtuu väärästä yksilöllisyyden korostuksesta; kun taas Ritschl näkee Pyhän Hengen liittyvän yhteisölliseen toimintaan.[22]

Kristityn vapaudenkin Ritschl katsoo perustuvan Pyhään Henkeen. Mutta tätä yhteyttä ei saa käsittää determinoivan luonnonvoiman tapaisena. Sillä vapauden saavuttamiseen maailmasta liittyy jatkuvaa oppimista, ponnistelua ja kamppailua (erlernt, erworben, erkämpft). Toisaalta meidän vapautemme maailmassa perustuu Jumalan arvostelmaan. Siihen, että Hän on vanhurskauttanut meidät ja ottanut meidät lapsikseen. Ritschl päättelee tästä edelleen, että kristityn vapaus maailmassa samoin kuin hänen Jumala-tietoutensa ovat saman asian eri puolia, nimittäin Jumalan lapseudesta riippuvia ("die Erkenntniss Gottes als unseres Vaters und unsere Freiheit über die verschiedenen Seiten desselben Zustandes zu einander verhalten.Und da doch die Freiheit über die Welt von unserer Verbin-

---

[21] RuV III_3, s. 573, O. Ritschl, Leben I s. 239, RuV III_3, s. 501.

[22] Theologische Ethik 1878 s. 52-53.."Dies eine mangelhafte Erkenntnis waltet eben darin dass man den h. IIV Heiligen Geist in einzelnen zu den psychologisch besonderen antriebe meisten, aufzeigen durfen, warend dieses attribut bewarl. werden muss, doch den ganzen zuhang des demütigen aufopfernden geimeinnutzigen lebens." Ritschl korostaa jatkuvasti niin vanhurskauttamisen kuin Pyhän Hengen tuottamaa näkyvää hedelmää. Tämä so. elämän vaellus ja hyvät työt ovat vanhurskauttamisen ja Pyhän Hengen puutumattcmia merkkejä. Näin esim. Biblische Theologie 1877/78 s. 429. Tässä yhteydessä Ritschl vetoaa erityisesti Paavaliin (Gal. 5:4, 22 Room. 7:4, Ef. 5:3, 1. Kor. 10, 12, Fil. 3:18-19).

dung mit Gott in der Gotteskindschaft abhängen wird (Röm. 8, 21), so wurde die füglich auch im heiligen Geiste begründet, werden dürfen. ")[23].

10.5.Pyhittyminen

Pyhän Hengen vaikutusten yhteydessä Ritschl puhuu myös pyhittymisestä. Tämä ihmisen asteittainen pyhittyminen saa useissa yhteyksissä toisen nimen "kristillinen täydellisyys" (die christliche Vollkommenheit), mikä sisällöllisesti vastaa perinteisen dogmatiikan pyhittymiskäsitettä.[24] Kristilliseen täydellisyyteen liittyviin asioihin palaamme myöhemmin. Tässä yhteydessä suoritamme pyhittymiskäsitteeseen sisältyvien perusajatusten analysoinnin. Pyhä Henki aiheuttaa Ritschlin mielestä täydellisen Jumala-tietouden. Tämä taas motivoi uuden mielialan- ja mielensuunnan, mikä merkitsee pyhittymistä, edistymistä vanhurskauden ja Hengen hedelmien tuottamisessa.[25] Ritschl huomauttaa, että aikaisemmin on korostettu teologiassa pyhittymisen ns. negatiivisia seurauksia so. ihmisen kääntymistä pois maailmasta ja synnistä. Mutta tällöin on vähemmän huomattu pyhittymiseen kuuluvaa aktiivista osuutta, mikä juuri on asteittaista edistymistä hyvissä teoissa.[26] Ritschl seuraa Pyhän Hengen työtä käsitellessään myös omaa intentiotaan. Hän ekplikoi Pyhän Hengen työtä Jumalan valtakunta -ajatus lähtökohtanaan.

Ns. vanhaprotestanttinen teologia asetti pyhittymisen renovation yhteyteen ja piti tätä prosessia ennen kaikkea Jumalan vaikuttamana, niin että Jumala armollaan yhä enemmän vierottaa ihmistä synnistä ja voimistaa hänen taipumustaan hyvään.[27] Tämän pyhittymiseen liittyvän Jumalan vaikutuksen rinnalle asettaa Ritschl Paavaliin (Room. 6:9) tukeutuvan "itsepyhittymiskäsitteen" (Selbstheiligung).[28]

Itsepyhittyminen, mikä on yhteneväinen Ritschlin käyttämän termin "siveellisen luonteenmuodostuksen" (sittliche Charakterbildung) kanssa, rakentuu Jumalan armovaikutukseen, mutta samalla se on oman siveellisen aktiivisuuden tulos. Tämä jatkuva itsepyhittyminen tapahtuu yhteisen siveellisten velvollisuuksien täyttämisen myötä. Nämä velvollisuudet ovat Ritschlin teologiassa lähinnä kut-

---

[23] RuV III_3, s. 503.

[24] RuV III_3, s. 503.

[25] RuV III_3, s. 502, RuV II_2, s. 287, 289.

[26] RuV III_3, s. 539.

[27] Esim. H. Schmidt, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1893, s. 355-356.

[28] RuV II_2, s. 286-289.

sumusvelvollisuuksia ja niiden avulla taas kehkeytyy Jumalan valtakunta. Näin Ritschl kytkee myös pyhittymisen Jumalan valtakunta-ajatukseen. Ihmisen aktiivinen toiminta siveellisten velvollisuuksien täyttämisessä täydentää hänen luonnettaan jatkuvasti. Itsekkäät taipumukset vähenevät ja yhteisten tavoitteiden puolesta ponnisteleminen lisää veljellistä rakkautta. Askeesi ja munkkilaisuus ovat Ritschlin mielestä ehdottomasti vääriä teitä itsepyhittymiseen ja luonteenmuodostukseen. Kuta enemmän kristitty seurakunnan jäsenenä omalla panoksellaan edistää yhteistä päämäärää Jumalan valtakuntaa sitä pidemmälle hän pääsee pyhittymisessä. Samalla, kun pyhittyminen lisääntyy, kasvaa myös oikea synnintunto ja katumus ("in der steten Bereitschaft zur echten Reue wird die von Jesus vorgeschriebene Sinnesänderung zum Gepräge des ganzen Lebens").[29] Tässä Ritschl liittyy läheisesti Lutheriin.[30] Kysymykseen tuleeko pyhittymisessä ihmiseen jotakin uutta, millä ei ole kosketuskohtaa ihmisen olemuksessa, näyttää Ritschl vastaavan kieltävästi. Pikemminkin hän tähdentää, miten Pyhä Henki muuttaa luonnolliset lahjat ja kyvyt "karismoiksi". Mutta Ritschl puhuu kyllä muutoksesta, joka tapahtuu tahdon alueella ja ulottuu sieltä koko ihmisen viettiperustaan.[31] Seminaarissaan vuonna 1878 Ritschl käsitteli teologisen etiikan kysymyksiä. Tässä yhteydessä hän usein korosti pyhittymisen liittymistä tahdon alueelle, niin että tahto kääntyy itsekkyydestä ja omaksuu päämääräkseen Jumalan oman päämäärän, hänen valtakuntansa.[32]

Ritschl on uskollinen näylleen liittämällä jälleen tahdon ja etiikan yhteen. Vaikka Ritschl ei synnille ja sen tuomille esteille ihmisen pyhittymisessä pannut kovinkaan paljon painoa, niin ei hän myöskään opeta perfektionismia. Ihminen on tosin jatkuvan pyhittymisen (Im Werden) tilassa, mutta ei saavuta vielä täydellisyyttä. Niinpä hänen elämänsä Pyhässä Hengessä ei vielä ole empiirisesti yksityiskohtaisesti havaittu kvaliteetti, vaan se kantaa ideaalista ja transsendentaalista leimaa.[33]

Vaikka Ritschlin opetus Pyhästä Hengestä rajoittuu muutamaan sivuun hänen painetussa tuotannossaan (painamattomissa luento- ja seminaarimuistiinpanoissa käsittelee hän Pyhän Hengen toimintaa laajemmin), muodostaa se kuitenkin hänen dogmatiikkansa erään peruspylvään. Pyhän Hengen toiminta on nimittäin kaiken seurakuntaelämän, sen uskonnollisen alueen, mikä merkitsee Jumalan tiedostamista Isäksi ja Hänen avuksihuutamista että ulospäin suuntautuvan Jumalan valtakuntaa rakentavan toiminnan edellytyksenä (Uskonnon eetillinen alue). Tämän voidaan ilmaista myös toisin: missä uskovat kääntyvät Jumalan

---

[29] Unterricht § 49.

[30] Unterricht § 49 alanootti e.

[31] O. Ritschl, Leben I s. 241.

[32] Theologische Ethik/1878 s. 410-425.

[33] Theologische Ethik 1878 s. 51

puoleen ja kunnioittavat häntä Isänä sekä elävät keskenään rakkaudessa ja ystävällisyydessä, siellä on Pyhä Henki työssä.

Pyhän Hengen työn tavoite on yksityisen kristityn kohdalla kristillistä täydellisyyttä kohti kehittynyt persoonallisuus. Tämän lisäksi elämä Hengessä pyrkii Ritschlin teologian kaikki osittaispäämäärät itseensä sulkevaan telokseen Jumalan valtakunnan täydelliseen toteuttamiseen. Ritschl katsoo Pyhän Hengen työtä pelastusekonomian kannalta. Siinä hän seuraa vanhassa kirkossa luotua traditiota. Mutta poikkeaa siitä Pyhän Hengen olemusta (substanssia) ja sen yhteyttä muihin triniteetin persooniin koskevissa näkemyksissä.

Edellä suoritettu analyysi osoitti, miten ongelmallinen Ritschlin Pyhää Henkeä koskeva opetuksensa on. Hän sivuuttaa tietoteoriansa mukaisesti kaikki reflektoinnit kolminaisuuden substantiaalisesta olemuksesta ja eri persoonien välisistä suhteista. Tosin hän tähdentää Pyhän Hengen merkitystä, koska se on koko seurakuntaelämän perusta sine qua non. Peter Widemann selittäessään Pyhän Hengen merkitystä Ritschlin teologiassa käyttää havainnollistavaa kuvaa; hän samaistaa Ritschlin merenkulkijaan, joka myrskyssä tarttuu ankkuriin ja heittää sen toivoen löytävänsä ankkurille pitävän pohjan. Ritschl etsi Widemannin mielestä pohjaa systeemilleen ja löysi sen Pyhästä Hengestä.[34]

Ritschlin oppi Pyhästä Hengestä on terminologisesti hiomatonta ja epäyhtenäistä. Vanhurskauttamisopin kohdalla hän pyrki palauttamaan alkuperäisen Lutheriin perustuvan näkemyksen, jonka hänen mielestään jo ortodoksia puhumattakaan pietismistä särkivät ja osittain korvasivat opilla uudestisyntymisestä ja pyhityksestä. Opissaan Pyhän Hengen työstä Ritschl käyttää samoja termejä tosin tulkiten niitä eri tavalla, mm. että pyhittyminen ja uudestisyntyminen merkitsee samaa kuin vanhurskauttaminen ja sovitus. Myös teologista antropologiaa koskevat intentiot ovat samat. Pyhän Hengen kautta vuotaa Ritschlin kehittämä ontologia Jumalasta seurakuntaan ja sitä kanavana käyttäen yksityisiin ihmisiin. Pyhän Hengen työllä on selvä tavoite. Ritschl katsoo sitä teleologisesta aspektista. Se varustaa ja valmistaa yksityisen kristityn ponnistelemaan ja edistymään Jumalan valtakunnan rakennustyössä, poistaen synnin tuomia esteitä ja uudistaen ihmisen tahdon. Mitä tämä edistyminen on, sitä Ritschl kuvaa käsitteellä kristillinen täydellisyys.

---

[34] Peter Widemann, Albrecht Ritschls Dogmatik - ein unvollendete Trinitatstheologie, Marburg, 1968, s.

11.Kristillinen täydellisyys

Vanhurskauttaminen, sovitus ja Pyhän Hengen jatkuva vaikutus ovat kristillisen elämän tasonalusta seurakunnan yhteydessä, vaikka Ritschl systemaatikkona nuodattaa periaatetta, jonka mukaan systemaattisen teologian on tutkittava ja tulkittava kristillisen elämän edellytyksiä ja horisonttia, mihin kehitys tähtää, on hän kuvannut melko tarkkaan ihmisen hengellistä kasvua nimikkeen kristillinen täydellisyys puitteissa. Nimitys tarkoittaa samaa, mitä perinteisesti kutsutaan pyhitykseksi. Esitelmässään Die christiliche Vollkommenheit Ritschl huomauttaa, että luterilaisen opin kannalta vaikuttaa hyvin vieraalta ja häiritsevältä kristillisestä täydellisyydestä puhuminen, koska kaikkialla nähdään vain vajavuutta ja epätäydellisyyttä.[1] Ritschl pitääkin luterilaisuuden suurena vaarana sitä, että siinä jo edeltäpäin lamautetaan ihmisen tahto ja mahdollisuudet tehdä hyvää. Hänen mielestään täydellisyyden tavoittaminen kristillisyydessä on tärkeää siksi, että siihen pyrkimällä ihminen toteuttaa varsinaista tarkoitustaan.[2] Kristillisen täydellisyyden aatteen Ritschl on löytänyt Raamatusta. Tässä yhteydessä hän viittaa ennen kaikkea Paavalin kirjeisiin.[3]

---

[1] Die christliche Vollkommenheit. Ein Vortrag. Bonn 1874, s. 3.

[2] Vollkommenheit, s. 4. "Die Vorstellung sittlicher Vollkommenheit im Handeln wie in der eigenen Charakterbildung ist eins also nicht blos dazu nothwendig, um unsere Unvollkommenheit festzustellen, sondern sie hat ihren Wert für uns darin, dass wir an unsere Bestimmung zu derselben glauben.” RuV III_3, s. 615 "Die Bestimmung der Menschen zur Vollkommenheit im Christenthum ist auch an der Aufforderung zur Freude im Wechsel aller Lebenszustände zu erkennen, welche die Anleitung zur christlichen Religion in den neutestamentlichen Briefen begleitet. Dann die Freunde ist das Gefühl der Vollkommenheit." Ks. myös RuV II_3, s. 350.

[3] 1 Kor. 2:6, 3:21-23; Room. 8:38-39; Filip. 3:12-15. Vollkommenheit, s. 14; RuV III_1, s. 573. Paavalista hän kirjoittaa: "Paulus selbst reflectirt gar nicht auf die Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Gläubigen, um die Ergänzung derselben in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen. Allein er bezeichnet diejenigen als Vollkommene, welche wie er dabei in dem Streben nach der Vollendung begriffen sind." RuV II_3, s. 365.

Toiseksi hän perustelee kristillisen täydellisyyden ajatusta Augsburgin tunnustuksen ja Lutherin lausunnoilla.[4] Tosin hän arvostelee myös Lutheria siitä, että tämä katsoi liian pessimistisesti ihmisen mahdollisuuksiin edistyä pyrittäessä täydellisyyteen.[5] Kolmanneksi Ritschl vetoaa Kantiin moraalisen täydellisyyden idean kehittäjänä. Kanthan piti moraalisen täydellisyyden ihannetta yleisenä inhimillisenä velvollisuutena. Tämän ihanteen esikuva ei ole ihmisessä, vaan Jumalassa, ja niin se on tullut taivaasta meidän luoksemme, että ihmiset omaksuisivat sen. Huolimatta siitä erosta, mikä vallitsee täydellisyyden ihanteen ja ihmisen suoritusten välillä, Jumala hyväksyy ihmisen epätäydellisenkin suorituksen Kristuksen kautta, jota Kant pitää ihmiskunnan esikuvana. Kristuksen persoona on esimerkkinä siitä, että me olemme tulossa ihmisiksi, jotka ovat Jumalalle otollisia, vaikka emme voi vielä täydellisyyttä saavuttaakaan.[6] Kun ihminen näin on vielä vailla täydellisyyttä, voi Jumala Kantin mielestä ihmisen vajavuudesta huolimatta ”vanhurskauttaa" hänet, koska Jumala näkee kokonaisuuden, toisin sanoen sen, että uusi mieliala johtaa entistä täydellisempään elämään.[7]

Täten Kant johtaa vanhurskauttamisen etiikasta, ja samalla tavalla hänen uskonnonfilosofiansa on ymmärrettävä etiikan perustuksella.[8] On myös sanottu, että Ritschl yhtyy Kantin tulkintaan uskonnollisen ja siveellisen suhteesta, pitä-

---

[4] C. A. XXVII 49: "Praeterea obscurantur praecepta Dei ett verus cultus Dei, cum audiunt homines solos monachos esse in statu perfectionis. Nam perfectico christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnum fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vere perfectio et verus cultus Dei; non est in caelibatu aut mendicitate aut sordid veste.” Ks. myös Vollkommenheit, s. 8; RuV III_1, s. 573; Otto Ritschl, Leben II, s. 325. De votis monasticis Lutheri iudicium 1522 p.254: "Perfectionis satatus est, esse animosa fide contemtorem mortis, vitae, gloriae et totius mundi et fervente caritate omnium rerum.” p. 261 "Haec est vera via salutis subdi deo, in fide ei cedere er silere, ponere tumultum praesumtionis operum, quibes quaerunt impii eum invenire, et sese ductilem praebere, ut ipse in nobis operetur, non nos operemur.”

[5] RuV II_2, s, 378.

[6] Kant, Religion etc., s. 75-78.; RuV I_3, s. 451: "Denn wenn es allgemeine Menschenpflicht ist, sich zum Ideal der moralischen Vollkommenheit, d.h. zum Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterheit zu erheben, so gesteht Kant ferner zu, dass wir nicht Urheber dieser Idee sind, dass jenes Urbild sittlicher Vollkommenheit in welchem Gott ewig des Zweckes der Welt gewiss ist, von Himmel zu uns herabgekommen sei, und dass es die Menschheit angenommen habe.”

[7] Kant, Religion etc., s. 77, 93.

[8] Paul Wrzecionko, Die Wurzeln etc., s. 166, 170.

mällä eetillistä primaarisena ja uskonnollista sekundaarisenä.[9] Tällöin ei kuitenkaan ole riittävästi otettu huomioon Ritschlin teologian elliptistä luonnetta. Ritschlhän sisällyttää teologisiin käsitteisiin sekä uskonnollisen että eetillisen aspektin. Ritschlin teologian yhteys Kantin uskonnonfilosofiaan näkyy ennen kaikkea siinä, että hän tähdentää teologisten käsitteiden eetillistä sisältöä. Tämä Ritschlin mieltymys korostaa kristinuskon eetillistä luonnetta, ei suinkaan merkitse sitä, että hän on teologina moralisti. Sillä aina on huomattava, että Ritschlin lähtökohtana on kristinuskon uskonnollinen/dogmaattinen tulkinta, jonka mukaan koko uskonelämä nähdään Jumalan vaikuttamana, ja vasta tällä perusteella on siveellinen toiminta mahdollista.[10] Kristikunnassa tavattavia monia täydellisyyden ihanteita Ritschl pitää vääristyneinä. Mystiikan, kuten jo aikaisemmin on sanottu, Ritschl näkee harhatienä täydellisyyteen pyrittäessä. Mutta myös munkkilaisuuteen liittynyt askeettinen maailmanpako on hänen mielestään väärään suuntaan kulkeutunutta täydellisyyden etsintää, joka muistuttaa buddalaista maailman kieltämistä.[11] Katolinen kirkko taas rajoitti täydellisyyden luostarilaitokseen. Tälle maailmasta eristäytyneelle elämäntavalle on ominaista alituinen pelko pelastuksen menettämisestä.[12] Tämä on täysin vastakkainen Ritsch-

[9] Paul Wrzecionko, Die Wurzeln etc., s. 143-146, 206, 258-259.

[10] RuV III_3, s. 13.

[11] Vollkommenheit, s. 5; RuV III_1, s. 540-541.

[12] RuV III_1, s. 574-575.

lin hahmottamalle kristillisen täydellisyyden ajatukselle, jolle on luonteenomaista avoimuus maailmaan nähden ja jossa ilo on keskeisenä sisältönä.[13]

Kysymykseen, onko täydellisyys saavutettavissa, Ritschl vastaa, ettei ihminen voi täällä ajassa päästä absoluuttiseen täydellisyyden tilaan, koska hän on rajoitettu olento. Hän on vasta täydellistymisen tiellä (im Werden), mutta ei vielä perillä. Hänessä on tosin aina jotain Jumalan kaltaista[14], mutta samalla hän on tässä ajallisessa olemassaolossaan lukemattomin sitein kiinni luonnossa ja maailmassa, ja siten ei hänen empiirinen täydellistymisensä voi tulla kysymykseen.[15]

Ritschl näkee yksilön mahdollisuuden kehittyä kohti täydellisyyttä ennen kaikkea siinä, että tämä on osallinen seurakunnan yhteydestä. Kuulumalla seurakuntaan yksilö pääsee vanhurskauttamisen ja sovituksen avulla uuteen yhteyteen Jumalan kanssa. Ilman evankeliumin julistusta ja sovitususkoa olisi kristinusko Ritschlin mielestä vain yritys toteuttaa mahdollisimman täydellistä siveel-

---

[13] RuV III_1, s. 578: "Denn die Freude ist das Gefühl des Vollkommenheit." Ks. myös Unterricht, § 47. Ritschl antaa kristilliselle täydellisyydelle kvalitatiivisen merkityksen. Ihminen on tarkoitettu kristinuskossa henkisessä lajissaan kokonaisuudeksi, mikä on Ritschlillä tärkeä kristillinen täydellisyyden mittayksikkö. Ritschl mainitsee moniakin kvantitatiivisia puutteita täydellisyyteen pyrkivissä. Tällainen este on ihmisen luontainen hidastelu antautua kaitselmususkossa Jumalan huomaan. Karl Hammer analysoi artikkelissaan Albrecht Ritschls Lutherbild ThZ 1970, s. 122 Ritschlin tapaa käyttää Lutherin ajatuksia. Hammerin mielestä Ritschl antoi suuren merkityksen ns. nuoren Lutherin maailmaa kohtaan avoimille ja elämänmyönteisille lausunnoille, mutta työnsi sivuun epäreformatoorisena Lutherin ajatukset salatusta Jumalasta, Jumalan vihasta ja ahdistuksista. Hammer päättää arviointinsa: "Er (Ritschl) operiert auch hier von einem selbst festgesetzten Kanon im Kanon aus. Dieses Verfahren ist bewusst Programm und dient dem Versuch, Luther seiner eigenen Zeit und seinem eigenen theologischen Programm einer weltzugewandten Christergemeinde dienstbar zu machen." Tanskalainen tutkija Poul Nicolaisen korostaa Ritschlin teologian avoimuutta maailmaa, sen järjestyksiä ja kulttuurielämää kohtaan. Tässä avoimuudessa täydellisyyteen pyrkivä kristitty persoonallisuus voi antaa parhaan panoksen Jumalan valtakunnan rakentamisessa. Nicolaisen kirjoittaa: "Og den personlighed, som han talte om i sine skrifter, var de kristne menneske, son skulle ruste sig til sin opgava for Guds rige. Uden detta afgjorte forbehold når man ikke fram til en objektib bobø melse af R:s kristlige personlighedsbegreb." Paul Nicolaisen, Samfund og individi Albrecht Ritschl theologi, s. 71-72.

[14] Vollkommenheit, s. 8: "Jedenfalls etwas, was mit dem Wesen des Menschen verträglich ist, nämlich damit, dass derselbe geschaffen beschränkt, dass im Werden, dass er nie fertig ist, dass er wie Gott gleich kommt, aber doch auch etwas, was der Vollkommenheit in Gott vergleichbar ist." Ks. myös RuV III_3, s. 615, Theologische Ethik/1878, s. 111-116.

[15] RuV III_1, s. 537-538; Unterricht, § 48.

lisyyttä.[16] Tällöin yksityisen kristityn hengellinen kasvaminen voi tapahtua vain seurakunnan yhteydessä, jota Jumala Kristuksen kautta hallitsee.[17]

Näin yksityinen kristitty tulee seurakunnan täydellisyydestä osalliseksi. Tästä seurakunnan yhteydestä versoo sitten siveellinen toiminta, joka on merkkinä Jumalan hallinnasta. Ilman rakkauden motivoimaa siveellistä toimintaa olisi Ritschlin mielestä käsitetty väärin sovituksen olemus, jota ei suinkaan saa käsittää puuttuvan siveellisen toiminnan täydennyksenä, vaan joka ilmenee luottamuksena Jumalaan ja jonka päämääränä on ylimaailmallinen Jumalan valtakunta.[18]

11.1.Uskonnollinen täydellisyys

Ritschlin kristillisen täydellisyyden erittelyjen taustana on hänen perusnäkemyksenä teologian elliptisyydestä. Siten myös hänen käyttämänsä kristillisen täydellisyyden käsite sisältää sekä uskonnollisen että eetillisen ulottuvuuden. Uskonnollisen täydellisyyden päätuntomerkki on kaitselmususko. Siihin liittyy ihmisen uskonnollinen arvostelma siitä, että kaikki asiat ja tapahtumat kääntyvät kristityn parhaaksi, koska hän. tietää olevansa Jumalan lapsena erityisen huolenpidon ja rakkauden kohteena.[19] Tätä kristillisyyteen liittyvää kaitselmususkoa Jumalan hyvyyteen ei voi maailmassa tavattava paha (Übel) eikä edes kuolemakaan järkyttää, koska paha on usein annettu meidän uskollisuutemme koetukseksi Jumalaa kohtaan ja sen voittaminen on mahdollista ja se itsekin kääntyy lopuksi kristityn parhaaksi.[20]

Kristityn uskonnollinen täydellisyys ilmenee uutena asenteena maailmaa (Welt) kohtaan. Suhtautumisessa maailmaan muut uskonnot eroavat selvästi kristinuskosta siinä, että niissä ihminen ei kykene henkisesti voittamaan ja hallitsemaan maailmaa: seurauksena tästä on joko maailmasta vetäytyminen tai

---

[16] RuV III_3, s. 11-13.

[17] RuV III_3, s. 29-30.

[18] Unterricht, § 37; RuV III_3, s. 10.

[19] RuV III_1, s. 545; Unterricht, § 47. Vollkommenheit, s. 14. Tässä yhteydessä Ritschl vetoaa Lutherin ajatukseen: "Denn in dem Vertrauen auf seine Beheissungen zweifelt man nicht, dass der wahrhafte gerechte und weise Gott alles am besten leiten und besorgen wird. Ks. myös C.A. IXX 24. "Und der nun weiss, dass er ein gnädigen Gott durch Christum hat, kennet also Gott, rufet ihn an und ist nicht ohn Gott wie die Heiden."

[20] RuV III_1, s. 545, 556.

alistuminen tai turvattomuudesta johtuva alituinen pelko tai maailman tarjoamien katoavien aarteiden saalistaminen.[21]

Kristillisestä näkökulmasta katsottuna maailma ei ole ihmisen pelottava vihollinen; Jumala on luonut sen korkeinta päämääräänsä, valtakuntaansa varten. Siten maailma on Jumalan suunnitelmissa väline, joka palvelee myös ihmisen lopullista tarkoitusta. Juuri tästä maailman teleologisesta tulkitsemistavasta lähtien voi Ritschl yhtyen Paavaliin sanoa, että kaikki esteet ja rajoitukset, jotka maailman taholta kohtaavat ihmistä, kääntyvät lopulta hänen parhaakseen.[22] Tosin hän myöntää, että maailma teologiseen etiikkaan kuuluvana käsitteenä tarjoaa ihmiselle mahdollisuuden langeta syntiin siten, että tämä korkeimman hyvän sijasta kääntyy katoavien aarteiden puoleen.[23]

Mutta kristitty voi voittaa maailman. Hänen 'maailman herruutensa' perustuu Kristuksen asemaan maailmassa. Kristus hallitsee maailmaa, koska Jumala oli antanut hänen haltuunsa kaiken (Ef. 1:22-23, Hebr. 1:3). Kristilliseen uskoon liittyvä maailmanhallinta tekee mahdolliseksi kulttuurin ja samoin myös luonnontutkimisen harjoittamisen, koska kristinusko korostaa hengen vapautta ja ylevyyttä luontoon ja maailmaan nähden. Tosin Ritschl huomauttaa, ettei ns. teknillistä kulttuuria voida pitää kristinuskon täyttymyksenä, koska siihen ei välttämättömästi yhdisty siveellinen täydellisyys. Pikemminkin kokemus Ritschlin mielestä osoittaa, että yksipuolinen teknillisen kulttuurin edistyminen johtaa helposti tapojen raaistumiseen. Kristityn maailman herruus tarkoittaa taas sitä, että luonnonhallintaan liittyy aina korkea siveellisyys.[24]

Maailman voittaminen ja hallitseminen on mahdollista vasta kristinuskossa, jossa ihminen kokee, että hänellä on uskossa Jumalaan henkisen persoonallisuuden arvo, joka on luontoa ja maailmaa kalliimpi. Ihmisen persoonallisuuden

---

[21] Drei akademische Reden etc., s. 10. Ks. myös Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. 16. Ritschlin art. Die Welt, s. 748.

[22] Real-Encyklopädie etc. die Welt, s. 747. Ks. myös Drei akademische Reden etc., s. 11. "Das Vertrauen auf Gott nämlich ist in der christlichen Religion durch den Gedanken bestimmt, dass die Menschen in ihrer Verbindung zum Reiche Gottes der Zweck der Welt sind, dass die Weltordnung und der Weltlauf von Gottes wegen jenem Zwecke untergeordnet sind, und dass, was Paulus ausspricht, denen, welche Gott lieben und von Gott geliebt sind, alle Dinge, auch alle Hemmungen und Einschränkungen durch den Weltlauf, zum Besten dienen."

[23] Real-Encyklopädie etc. die Welt, s. 748.

[24] Dogmatik-kolleg 1881/82 R. Schäferin teoksessa Ritschl etc., s. 200. Ritschl näkee ennen kaikkea Lutherin korostavan kristityn maailmanhallintaa, ja hänen mielestään Lutherin täydentämä kristityn vapaus onkin luonnontutkimuksen välttämätön edellytys. Drei akademische Reden etc., s. 14-15, 17. Kristityn maailmanhallinnalla ei ole Ritschlin mielestä mitää tekemistä poliittisten voimakeinojen avulla hankitun vallan kanssa.

arvo ja toisaalta "koko maailma" eivät ole yhteismitallisia suureita, vaan niiden välillä on kvalitatiivinen ero.[25]

Ritschlin lausunnot kristityn maailmanhallinnasta on usein tulkittu siten, että hän tahtoo puolustaa ihmisen itsenäisyyttä ja riippumattomuutta siinä määrin, että Jumalastakin tulee ihmisen palvelija. Tällöin on unohdettu hänen teologiansa teosentrinen korostus. Ritschl näkee ihmisen arvon siinä, että Jumala on kutsunut tämän persoonallisuudeksi.[26]

Ritschl on väärinymmärretty, kun hänestä on tehty humanistien tavoin ihmisen arvon puolustaja ottamatta huomioon, että hänen teologiassaan ihminen on persoona vain suhteessa Jumalaan.[27] Täten ihmisen arvo määräytyy Jumalasta. Sen tähden Ritschl tarkastelee ihmistä aina tämän suhteessa Jumalaan, minkä ulkopuolella ihmisellä ei ole arvoa. Ilman yhteyttä Jumalaan ihminen on vain yksi "maailman koneen" murtuva osanen.[28] Tässä yhteydessä Ritschl kääntyy erityisesti alkavaa materialismia vastaan ja syyttää mm. D. Straussia siitä, että tämä pitää ihmistä takoituksettomana aivan kuin koneen kuluvana ja korvattavissa olevana osana.[29] Myöskään panteismiin ei sisälly käsitystä ihmisen persoonallisuuden arvosta.[30]

Kristilliseen täydellisyyteen kuuluva sovitukseen perustuva kaitselmususko syntyy aina seurakunnan yhteydessä. Yksityinen kristitty kokee kaitselmususkon järkkymättömänä luottamuksena Jumalaan elämän kaikissa olosuhteissa.[31] Tässä uskossa Jumalan kaitselmukseen ei ole mitään sijaa elämän vaikeuksiin kohdistuvalla pelolla. Mutta kaitselmususko ei ole myöskään välinpitämättömyyttä elämää kohtaan, vaan rakkauden motiivista nousevaa toimintaa lähimmäisen

---

[25] RuV III_1, s. 547. "..., dass der Werth seiner geistigen Persönlichkeit den des ganzen Naturzusammenhangen überbiete." RuV III_1, s. 579. "…, dass dein Leben mehr werth ist als die ganze Welt." Vollkommenheit, s. 15. "Es ist kein anderer Ausweg für den Menschen, der sich durch seine Gottähnlichkeit über die Welt erheben fühlt, als mit derselben Ernst zu machen. Man muss sich in die Abhängigkeit von Gott begeben um die bleibende Abhängigkeit unseres natürlichen Daseins auf zuwägen, um uns unsere Bestimmung zu sichern, dass die ganze Welt kein Aqvivalent für unsere Leben ist, dass wie also geistigen Personen jeder ein Ganzes über der Welt sind."

[26] Vollkommenheit, s. 9-10.

[27] RuV III_3, s. 224-225.

[28] Vollkommenheit, s. 15.

[29] RuV III_1, s. 548-549.

[30] RuV III_1, s. 549-550.

[31] Unterricht, § 46; RuV III_1, s. 598.

hyväksi.[32] Ritschl valittaa sitä, ettei luterilaisuudessa ole riittävästi tuotu esiin vanhurskauttamisen ja sovituksen yhteyttä kristillisen täydellisyyteen.[33]

Ritschl pitää Lutherin rajoittuneisuutena myös sitä, ettei tämä tiedostanut riittävän selvästi, että hänen reformatoorinen perusnäkemyksensä vaatisi toisenlaisen käsityksen autuudesta, kuin ennen häntä on esitetty. Tässä yhteydessä Ritschl analysoi ennen reformaatiota vallitsevia käsityksiä autuudesta. Ensiksi hän kiinnittää huomionsa siihen eroon, mikä tavataan idän ja lännen kirkkojen käsityksissä autuudesta: edellinen kirkko pitää kuolemattomuutta korkeimpana autuutena, kun taas jälkimmäinen kirkko näkee suurimman autuuden Jumalan tuntemisessa. Tämä on mahdollista vain täydelliseksi tulleille, jollaisiksi voidaan päästä rakastamalla Jumalaa. Tähän Jumalan tuntemiseen liittyy myös Jumalan katseleminen (*visio Dei*). Täten on avattu ovi mystiikalle, missä Jumalan ja sielun välinen yhteys ajatellaan niin läheiseksi, ikään kuin kaikkeudessa ei olisi muuta kuin Jumala ja sielu. Tällainen tila voidaan Ritschlin mielestä saavuttaa vain munkkilaisuudessa.[34]

Tällaisen elämänihanteen sijasta edellyttää luterilaisuus Ritschlin mielestä sellaista kristillistä täydellisyyttä, mikä ilmenee nöyryydessä ja kärsivällisyydessä, kiitoksessa ja rukouksessa sekä maallisen kutsumuksen täyttämisessä.[35] Kaitselmususkoon liittyvän uskonnollisen täydellisyyden osatekijöinä Ritschl esittää kristillisiä hyveitä (Tugende), joista hän korostaa kärsivällisyyttä (Geduld), nöyryyttä (Demuth) ja kiitosrukousta (Dankgebet).[36]

Kärsivällisyys tulee esille silloin, kun uskoa koetellaan. Kärsimykset, vastoinkäymiset ja tuska asettavat uskon koetukselle. Sen tähden kristityn onkin jatkuvasti harkoitettava kärsivällisyyden hyvettä. Tässä asiassa kristityllä on Jeesus suurena esikuvana. Kärsivällisyyden hyvettä ei Ritschlin mielestä voida hankkia toimettomuudessa eikä meditaatiossa, vaan siihen harjaannutaan kutsumustyössä.[37]

Toinen kaitselmususkon tuntomerkki on nöyryys. Ritschl perustelee nöyryyttä kristillisenä hyveenä vetoamalla Jeesukseen ja Paavaliin. Nöyryys merkitsee Ritschlin mielestä ennen kaikkea turvallista jättäytymistä Jumalan hallintaan kaikissa olosuhteissa.[38] Se ei liity vain joihinkin sielullisiin ahdistustiloihin vaan

---

[32] Unterricht, § 51.

[33] RuV III_1, s. 583-584.

[34] Dogmatik-Kolleg 1881/82, R. Schäferin teoksessa Ritschl etc., 201.

[35] Dogmatik-Kolleg 1881/82, R. Schäferin teoksessa Ritschl etc., 202.

[36] Vollkommenheit, s. 14; Unterricht, § 45; RuV III_1, s. 598.

[37] RuV III_1, s. 555, 557; Drei akademische etc., s. 12. Vollkommenheit, s. 17.

[38] RuV III_1, s. 562.

kaikkeen inhimilliseen elämään.[39] Ritschl torjuu jyrkästi ns. askeettisen nöyryyden ihanteen, mikä hänen mielestään on tunkenut hellenismistä kristinuskoon. Tähän ihanteeseen liittyy rigoristinen asenne "maallisia hyvyyksiä" kohtaan: monet luopuivat kaikesta omaisuudesta sekä kieltäytyivät avioliitosta. Kaiken tämän tarkoituksena on Ritschlin mielestä pyrkimys nousta inhimillisen elämän tasolta jumalallisen elämän tasolle. Ritschl pitää tällaista käsitystä kristillisen nöyryyden ihanteen vastakohtana. Hän yhtyy Scriverin nöyryydestä antamaan lausuntoon: "Nöyryys on kuin silmä, joka näkee kaiken, mutta ei itseään."[40]

Kolmantena merkkinä kaitselmususkosta on kiitosrukous. Pyyntörukous on aina tämän rinnalla Ritschlin mielestä toisarvoinen: kristityn tehtävä on kaikissa olosuhteissa kiittää Jumalaa.[41]

Kristillisen täydellisyyden kuvaaminen uskonnollisilla ja siveellisillä hyveillä on eräs Ritschlin antropologian ominainen piirre. Hyveet syntyvät armon vaikutuksesta. Ne tulevat taas näkyviin yksilön kristillisessä elämässä. Ritschl tietää, että usko ja sivellisyys muuttuvat jatkuvasti yksilön elämässä. Sen tähden hän käyttää hyve-käsitettä kuvaamaan yksilön uskonelämän jatkuvaa muovautumista. Luterilaisuudessa uskonelämän kasvaminen ilmaistaan synnin ja armon yhä syvenevänä tuntemisena.[42] Tästä poiketen Ritschl näkee uskon kasvamisen kristillisissä hyveissä ja niissä edistymisessä.

Kun Ritschl puhuu kristillisestä täydellisyydestä ja kuvaa sen tuntomerkkejä, ei hän suinkaan tahdo väittää, että ihminen tulisi jo täällä ajassa lopullisesti täydelliseksi. Sitä osoittavat hänen sanansa siitä, että pyyntö: "Minä uskon, auta minun epäuskoani", kuvastaa jo täydellistä uskoa.[43] Lopullinen täydellisyys on mahdollista vasta kuoleman jälkeen, jolloin ihmistä eivät enää kahlitse synnin eivätkä muutkaan tähän ajalliseen olemassaoloon liittyvät siteet.[44]

---

[39] RuV III_1, s. 564.

[40] RuV III_1, s. 565-566. Ritschl arvostelee tässä yhteydessä pietismiä ja rigoristista kalvinismia siitä, että ne asennoituvat kielteisesti seuraelämään ja taidenautintoihin. Ks. myös Vollkommenheit, s. 17.

[41] RuV III_1, s. 608; Vollkommenheit, s. 17.

[42] L. Pinomaa, Voittava usko, s. 105-107; Manfred Schloenbach, Heiligung als Fortschreiten und Wachstum des Glaubens in Luthers Theologie, s. 61-62.

[43] Vollkommenheit, s. 19. "Dann wird aber das Vertrauen auf Gottes Hilfe, die demüthige Ergebung in sein Welten, die Guduld gegen alle Hemmungen des Lebens die Möglichkeit und den Antrieb zu ihrer Steigerung Gottesvertrauens, auch eine momentane Unsicherheit im Entschluss der Ergebung und Geduld entbehrt nicht des Gepräges der chrislichen Vollkommenheit--. Aber es ist doch nur der in sich Vollkommenen religiöse Glaube, welcher in der Noth des Lebens in die Bitte ausbricht. Ich glaube, Herr; hilf meinem Unglauben." Ks. myös RuV III_1, s. 579-580.

[44] Unterricht, § 77; Dogmatik-Kolleg 1881/82 R. Schäferin teoksessa Ritschl etc., s. 200-201.

Ritschl ei voi ymmärtää sitä tapaa, jolla pietistit kiinnittyvät huomionsa menneisyydessä tehtyihin synteihin. Hänen mielestään ennen tehtyjen syntien inhoaminen ei suinkaan anna voimaa taistelussa nykyisyyden syntejä vastaan, vaan sovituksesta ja anteeksiantamuksesta nousee voima synnin vastustamiseen.[45] Synninvallasta huolimatta Ritschl kuvaa iloa kristityn perustunnelmana ja kristillisen täydellisyyden välittömänä ilmauksena.[46]

Mielenkiintoinen on tässä yhteydessä kysymys: Millaisena Ritschl ajatteli synnin vaikutuksen armontilassa? Ritschlin ja Lutherin käsitysten vastakkaisuus näkyy siinä, että jälkimmäisen teologiassa säilyttävät ahdistukset uskontilassakin tärkeän sijan, kun edellisen käsityksen mukaan ne kuuluvat pääasiassa uskoontuloa edeltäneeseen aikaan. Lutherin mielestä kristitty ei vapaudu koskaan tässä elämässä lain ja evankeliumin välisestä jännityksestä. Laki sen teologisessa käytössä (*usus theologicus*) saa aina aikaan ahdistusta, mika ajaa alati ihmistä entistä syvempään synnintuntoon, mutta samalla myös evankeliumin omistamiseen. Näin Lutherin teologiassa ahdistukset ovat "välineitä", joiden avulla Jumala johtaa ihmistä oman suunnitelmansa mukaan.[47] Ritschlin mielestä taas ahdistuksia voidaan tavata ennen uskoon tulemista ja uskonelämän alussa, mutta ne ovat ohimeneviä, eikä niillä ole mitään suurempaa merkitystä uskonnolliselle tietoisuudelle.[48]

Kristilliseen täydellisyyteen Ritschlin teologiassa eivät enää kuulu ahdistukset, koska kristitty tulee seurakunnan yhteydessä osalliseksi anteeksiantamuksesta, minkä perusteella hänen asenteensa Jumalaa kohtaan muuttuu luottamukseksi. Tällöin hän oppii tuntemaan Jumalan rakkautena, jonka tahto ihmistä kohtaan ei vaihtele vihasta rakkauteen, vaan pysyy samana. Tosin kristitty kohtaa maailmassa kärsimyksiä ja vastoinkäymisiä, mutta kun hän elää luottamussuhteessa Jumalaan, ne eivät enää herätä ahdistusta, vaan hän pitää niitä Jumalan kasvatuskeinoina hänen parhaakseen.

---

[45] RuV III_3, s. 488, 523; Unterricht, § 49.

[46] RuV III_3, s. 615; Vollkommenheit, s. 18. Ritschlin teologian yhteyttä ortodoksiaan kuvastaa se, että hän pitää kristityn armontilan tuntomerkkeinä iloa, luottamusta ja omantunnon rauhaa.

[47] Rudolf Hermann, Gesammelte, Studien zur Theologie Luthers und der Reformation 1960, s. 483-484; L. Pinomaa, Lutherin kilvoitteleva usko 1952, s. 130-138, 143-153; M. Schloenbach, Heiligung etc., s. 29-30. Schäfer selittää Lutherin ja Ritschlin erilaisen asennoitumisen ahdistuksiin johtuvan siitä, että edellinen näki Jumalan ja ihmisen välisen suhteen yksityissuhteena (Privatbeziehung), kun taas jälkimmäinen korosti seurakunnan välittävää merkitystä tuolle suhteelle; Jumala kohtelee siis kaikkia liittoon (seurakuntaan) kuuluvia samalla tavalla. Schäferin mielestä ei myöskään lain teologisella käytöllä ole sijaa Ritschlin teologiassa. R. Schäfer, Ritschl etc., s. 149-150. Ks. myös Paul Jersild, Natural Theology and the Doctrine of God in Albrecht Ritschl and Karls Barth, LQ 1962, s. 246.

[48] Vollkommenheit, s. 19; RuV III_3, s. 542, 615-616.

11.2.Eetillinen täydellisyys

Seurakunnan jäsenenä yksityinen kristitty on osallinen Jumalan anteeksiantamuksesta; tästä yhteydestä kasvaa luottamus Jumalan isälliseen huolenpitoon, johon kristitty kiitollisena suostuu. Tämä turvallinen luottamus Jumalan kaitselmukseen antaa hänelle vapauden maailmasta, niin että hän kantaa kaikki kärsimykset ja vastoinkäymiset sävyisästi. Tämä kaikki kuuluu kristinuskon ns. uskonnolliseen alueeseen.[49] Mutta samalla kristitty on Jumalan valtakunnan jäsen.[50] Tämä valtakunta on "korkein hyvä" (das höchste Gut)[51], ja samalla se on maailman lopullinen päämäärä (Endzweck der Welt).[52]

Se yhdistää ihmiset rakkauden siteellä toisiinsa.[53] Jumalan valtakunta on jo läsnäolevaa todellisuutta, mutta samalla se on kehittymässä kohti lopullista täyteyttä.[54] Ritschl katsoo Jumalan valtakuntaa kahdesta näkökulmasta: ensiksi sen perusta on Jumalan rakkaudessa[55], toiseksi se edellyttää ihmisen siveellistä toimintaa.[56] Tähän ihminen tulee kykeneväksi vanhurskauttamisen ja sovituksen avulla.[57]

Jumalan valtakunnan rakentamisessa kristinuskon uskonnollinen ja eetillinen alue ovat läheisessä vuorovaikutussuhteessa toisiinsa. Yksityisen kristityn elämässä uskonnollisen ja eetillisen alueen yhteys ilmenee siinä, että sovitukseen ja

---

[49] Vollkommenheit, s. 14; RuV III_3, s. 616.

[50] RuV III_3, s. 489, 491.

[51] RuV III_3, s. 288.

[52] Unterricht, § 23.

[53] RuV III_3, s. 242. "Diese Idee der sittlichen Vereinigung des menschlichen Geschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstensliebe stellt eine Einheit der Vielen dar, welche dem Gebiet des durchaus bestimmten, nämlich des guten Willens angehört. Es ist ein wesentliches Merkmal des Gottes, dass es als der Endzweck in der Welt und als das höchste Gut für die geschaffenen Geister ebenso über die Welt hinausgereift, wie Gott überweltlich ist. Also weil die Idee des Reiches Gottes… alle natürlichen und particularen Motive menschlicher Vereiningung sowohl überbiete als auch ergänzt..."

[54] RuV II_3, s. 294. "..., so hat das Reich Gottes nicht eher eine seinem Wesen entsprechende Erscheinung, als bis es vollendet, und durch das göttliche Endgericht, inbesondere durch das Wiederscheinen Christ von der Verflechtung mit den Merkmalen der vergänglichen Welt und der wieder eingetretenen Verflechtung mit dem Gemeinwesen der Sünde freigestellt sein wird." RuV III_3, s. 40-41. Ks. myös Christian Walther, Typen des Reich-Gottes Verständnisses etc., s. 149.

[55] Unterricht, § 13, RuV III_3, s. 286.

[56] RuV III_3, s. 30.

[57] RuV III_3, s. 34-35.

vanhurskauttamiseen perustava luottamus Jumalaan sisältää vapauden maailmasta, mikä tekee mahdolliseksi siveellisen toiminnan rakkauden motiivista, koska turvautuminen Jumalan kaitselmukseen ja alistuminen hänen tahtoonsa estää toiminnan itsekkäiden pyyteiden mukaan.[58] Juuri siveellisessä toiminnassa kristitty voi koetella luottamuksensa Jumalaan.[59] Ritschl tahtoo sanoa tällä, että missä ei ole uskoa, siellä ei ole rakkauttakaan. Sillä, jos ihminen ei luota Jumalaan, ei hän voi myöskään toimia Jumalan tahdon mukaan. Näin usko koetellaan rakkauden teoissa. Ritschl kirjoittaakin, että kutsumuksessa suoritettu rakkauden työ on takeena ja merkkinä pelastusvarmuudesta ja syntienanteeksiantamuksesta.[60]

Kun Jumala antaa sovituksen perusteella ihmiselle kokonaisuuden arvon, niin tämä Ritschlin mielestä merkitsee, että Jumala arvostaa ihmisen siveellistä toimintaa kokonaisuutena sen sisältämistä kvantitatiivisistä puutteista huolimatta.[61]

Eetillisen täydellisyyden alue liittyy yksityisen kristityn toimintaan Jumalan valtakunnan hyväksi. Pyrittäessä eetilliseen täydellisyyteen tulee tärkeäksi luonteen kehittäminen. Siinä on kysymys ihmisen erilaisten halujen ja viehtymysten jalostamisesta (Veredelung) ja puhdistamisesta siveellisten periaatteiden mukaisesti. Tämä ei voi tapahtua Ritschlin näkemyksen mukaan harjoittamalla askeesia.[62]

Luonteen jalostuminen edistyy pidemmälle, kun kristitty toimii lähimmäisenrakkauden motivoimana luonnollisissa "järjestyksissä", kuten perheessä ja valtiossa.[63] Nämä yhteisöt palvelevat "välineinä" siveellisyyden kehittämisessä ja

---

[58] RuV III_3, s. 488.

[59] RuV III_3, s. 155, 488.

[60] RuV III_1, s. 596. Tässä yhteydessä Ritschl osoittaa uskonnollisen välisen korrelaation.

[61] Vollkommenheit, s. 16, RuV III_1, s. 590-591, RuV III_1, s. 593. "Der Begriff der sittlichen Vollkommenheit im christlichen Leben darf aber keinen Preis mit dem vergeblichen Hanschen nach effectiver Unsündlichkeit des Handelns in allen Einzelheiten in Verbindung gesetzt werden. Vielmehr hat er nur den Sinne, dass der sittliche Leistung oder das Lebenswerk im Zusammenhange des Reiches Gottes bei aller quantitativ en Beschränktheit unter die Qualität eines Ganzen in seiner Art begriffen werde..” Kokonaisuudella Ritschl tarkoittaa ihmisen kokonaisuutta. Tähän suuntaan kehittivät Ritschlin ajatuksia edelleen W. Herrmann ja A. von Harnack.

[62] Unterricht, § 49.

[63] Unterricht, § 56, Vollkommenheit, s. 7. Ritschl huomauttaa, ettemme kristittyinä rakasta lähimmäisiämme vain sukulaisina ja saman kansan jäseninä, vaan ennen kaikkea arvostamme ja rakastamme heitä ihmisinä. Vollkommenheit, s. 12. Näin Ritschl haluaa tähdentää kristillisen rakkauden universaalista luonnetta.

avartamisessa ja siten ne edistävät Jumalan valtakunnan toteutumista.[64] Jumalan valtakunnan siveellinen tehtävä (Die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes) on samalla kirkon ja seurakunnan yhteinen tehtävä, minkä perustana on rakkauden panostama toiminta lähimmäisen hyväksi. Tämän toiminnan alueena ovat järjestykset: perhe, yhteiskunta, valtio, mutta sen tavoitteena on universaalinen Jumalan valtakunnan lopullisen päämäärän saavuttaminen. Tavoiteltaessa tähän päämäärään siveellisillä kutsumuksilla on ensiarvoinen merkitys. Kutsumustyöhönkin tosin liittyy itsekkyyttä ja oman taloudellisen edun hankkimista, mutta siinä on ainutlaatuinen mahdollisuus asettaa kaikki voimavarat korkeimman hyvän Jumalan valtakunnan käyttöön.[65] Ritshcl näkee kutsumukset Jumalan rakkauden virtoina ja kanavina tässä maailmassa.[66] Kutsumukset solmiutuvat verkostoksi, joka on ääretön sekä pitkittäis- että poikittaissuuntaan. Kutsumuksissa avautuvista monivivahteisista tehtävistä Ritschl aivan oikein huomauttaa, että niissä suoritettu työ jää aina määrällisesti vajaamittaiseksi.[67]

Mutta aivan niinkuin kristitty saavuttaa henkisessä maailmanhallinnassa kokonaisuuden arvon, sama pätee analogisesti myös siveellisen elämän alueella.[68] Kutsumuksilla on eri järjestyksissä ja yhteisöissä omat rajansa, mutta rajoitettunakin tulee niissä suoritettu työ rakentamaan Jumalan valtakuntaa.[69] Siveellinen toiminta on muoto (Form), jossa elämäntyön kokonaisuus (eine Totalität des Lebenswerkes) karttuu Jumalan valtakunnan "tilille". Samalla toimiessaan kutsumuksessaan kristitty saavuttaa henkiselle persoonallisuudelle asetetun päämäärän (Bestimmung) tulla kokonaisuudeksi lajissaan (zu einem Ganzen in ihrer

---

[64] RuV III_1, s. 596 ja RuV III_3, s. 275.

[65] Unterricht, s. 53-54. Kutsumusajatustaan Ritschl perustelee laajasti Raamatun aineistolla, mutta myös Lutherin lausumilla esim. an den Adel deutscher Nation sekä tunnustuskirjoilla esim. nootti siv. 54 Apol. Conf. Augustana XIII. 48-50. "Perfection est in hoc quod addit Christus: seguere me. Ecemplum obedientae in vocatione propositum est. Vocationes personales sunt, sed ecemplum obedientiae est generale. Perfectico erat futura illi juveni, si huc vocationi credidisset et obedivisset, ita perfectio nobis est, obedire unumquemque vera fide suae vocationi." Ritschl pitää katolisen kirkon virheenä sen pyrkimystä nähdä oikeana hengellisenä elämäntapana luopuminen avioliitosta, perheestä ja maallisesta kutsumuksesta. Teoksessaan Pietismus Ritschl pitää pietismin heikkoutena sen pyrkimystä kohdistaa ihmisten huomio synnintuntoon siinä määrin, että työnteon arvo (der fundamentale Wert der bürgerlichen Arbeit) menettää merkityksensä kristityn elämässä. Tässä yhteydessä Ritschl tähdentää iustitia civilis -käsitteen merkitystä kristityn elämässä. GP II, s. 78, ks. myös RuV III_3, s. 140, Theol. Ethik/1878, s. 283-290, 308-311. Täällä Ritschl loytää kutsumusajatuksen juuria Tuomas Kemppiläisen, Taulerin ja Pyhän Bernhardin ajatuksista.

[66] Theol. Ethik/1878, s. 321, Vollkommenheit, s. 12.

[67] RuV III_3, s. 626-627.

[68] RuV III_3, s. 292, 371, RuV III_3, s. 627-628.

[69] Unterricht, s. 53.

Art). Kutsumuksessaan kristitty kokee henkisen vapautensa laista, luonnosta ja maailmasta. Ritschl ei jätä siveellistä toimintaa irralliseksi saarekkeeksi, vaan yhdistää sen kaitselmususkon uskonnollisiin funktioihin kärsivällisyyteen, nöyryyteen ja rukoukseen, joissa sovitukseen nojaava inhimillisen persoonallisuuden arvo kokonaisuutena varmistuu. Ritschl ei lakkaa tähdentämästä siveellisten ja uskonnollisten funktioiden välistä vuorovaikutusta. Jos toinen niistä vaikuttaa, ei toinenkaan voi puuttua. Selventääkseen sanottavansa Ritschl käyttää dialektiikkaa: ei voi olla siveellisen subjektin toiminnan vapautta, jos ei ole uskonnollista vapautta maailmasta. Ei ole myöskään syntien anteeksiantamusta, ellei samalla puhkea esille rakkauden tekoja.[70] Kutsumuksessa kristitty kokee elämäntyönsä kokonaisuutena. Elämän eri ulottuvuuksien näkeminen yhtenä ehyenä kokonaisuutena on Ritschl antropologian olennainen osa.

Ritschlin mielestä juuri kristinuskon vaikutuspiirissä on mahdollista kokea elämä kokonaisuutena. Erityisesti Jumalan valtakunta on se lopullinen ethos, jota vasten Ritschl peilaa kunkin yksilön elämäntyötä. Kutsumuksen kautta tuo kukin oman osuutensa Jumalan valtakunnan "rakennuspuita". Näistä yksityisistä osuuksista kasvaa Jumalan valtakunnan universaalinen kokonaisuus. Yksityisen

---

[70] RuV III_3, s. 632. "Das sittliche Handeln in dem Beruf ist also die Form, in welcher eine Totalität des Lebenswerkes als der Beitrag zu dem Reiche Gottes hervorgebraht und zugleich die Bestimmung der geistigen Persönlichkeit zu einem Ganzen in ihrer Art erreicht wird. Dadurch wird die Freiheit im Gesetze verwirklicht. Diese aber ist gleichartig mit den religiösen Funktionen des Vorsehungsglaubens, der Geduld und Demuth, und des Gebetes, in denen man sich auf Grund der Versöhnung den Werth eines Ganzen im Vergleich mit der Welt sichert. Diese Reihen bedingen sich in der Art gegenseitig, dass keine ohne die andere in authentischer Weise vorkommen kann. Man kann nicht die Handlungsweise aus dem Gesetze der Freiheit üben, ohne in den religiösen Functionen sowie Freiheit über die Welt zu erproben, und man kann nicht der Sündenvergebung versichern ohne im Werk und in der Wahrheit Liebe zu tiben (1 Joh. 3:18-19, RuV III_3, s. 348). Wie dieses aber den Umfang der christlichen Freiheit ausfüllt, so ist es auch der Inhalt der christlichen Vollkommenheit." Esitelmässään Die christliche Vollkommenheit Ritschl korostaa kutsumuksen uskollista hoitamista kristillisen täydellisyyden tuntomerkkinä. s. 16. Lebenswerk on P. Hefnerin mielestä käsite, joka osoittaa, miten ihminen on onnistunut siveellisessä elämänkutsumuksessaan. Philip Hefner, Vitalities etc., s. 107.

kristityn elämäntyössä on aina kvantitatiivisiä puutteita, mutta kvalitatiivisesti kunkin työpanos on nähtävä ainutlaatuisena kokonaisuutena.[71]

Ritschl nosti arkisen työn luterilaiseksi "jumalanpalvelukseksi". Kutsumustyöstä hän teki luterilaisen hurskauselämän näkyvimmän tuntomerkin. Tässä kaikessa hän halusi palauttaa työlle sen merkityksen, jonka Luther oli sille aikanaan antanut. Suhtautuminen työhön erotti Ritschl mielestä luterilaisen ja katolisen hurskauselämän toisistaan. Myös pietismin Ritschl näki omaksuneen arkista työtä uskonelämän kannalta väheksyvän asenteen. Tämä näkyi Ritschlin mielestä esim. pietistien saarnoissa, joissa kiinnitettiin - Ritschlin tulkinnan mukaan - erityisesti huomiota ihmisen syntisyyteen, mutta ei juuri ollenkaan arkiseen työelämään. Tosin Ritschl ei langeta samaa tuomiota kaikkiin pietisteihin, vaan hän huomauttaa esim. Spenerin pitäneen uskossa suoritettua kutsumustyötä kristityn todellisena jumalanpalveluksena.[72]

---

[71] RuV III$_3$, s. 632-633. Ritschl viittaa Lutherin teokseen "an den Adel deutsche Nation" "…, dass jeder Christ in seinem wie immer beschaffenen bürgerlichen Berufe die Qualität einer geistlichen Person ausübe, und dass die Thätigkeit im Berufe zu Vollkommenheit des Christen gerechnet wird, ist ein übereinstimmender Gedanke." RuV III$_3$, s. 629. Ks. myös RuV III$_3$, s. 631. "Unter diesen Bedingungen wird auch die sittliche Leistung des Einzelnen zu einem Ganzen. Die Verwirklichung des allgemein Guten in dem besondem begrenzten Gebiete des Berufes uns so dass alle ausserordentlichen Handlungen in der Analogie zum Berufe als nothwendig beurtheilt werden, begründet es, dass die vielen guten Werke, in denen das Handeln erscheint, eine innerlich begrenzte Einheit, also ein Ganzes bilden."

[72] GP II, s. 101. Ritschl kirjoittaa Speneristä..". erklärt er mit ausdrücklicher Berufung auf Luther, dass alle äusserliche Berufsgeschäfte, welche dem gemeinsamen Nutzen dienen im Glauben geübt und zu einem eigentlichen Gottesdienst gemacht werden sollen, in dem der allgemeine Christenberuf jenen Geschäften ihr Mass verleiht ihre Regel vorschreibt." Pietismin vähäistä kiinnostusta työelämän kristilliseen arviointiin Ritschl kritikoi useissa yhteyksissä. Ks. RuV III3, s. 632. GP II, s. 78.

Työn kristillisen arvostuksen vähenemisen seurauksena Ritschl näkee laajojen kansankerrosten kirkosta vieraantumisen.[73] Ritschl katsoo, että siveellinen täydellisyys ja siihen liittyvä elämäntyön kokonaisuus ovat mittapuita, joihin verrataan yksityisen kristityn edistymistä pyhityksessä so. Jumalan valtakunnan rakentamisessa.

Edellä jo totesimme, että Ritschl pyrki määrittelemään hyve-käsitteellä uskonnollista täydellisyyttä. Samaa käsitettä hän käyttää kuvatessaan edistymistä eetillisessä toiminnassa. Eettiset hyveet kuvaavat eri näkökulmia, joista Ritschl katsoo Jumalan valtakuntaa rakentavan ja siihen suuntautuvan tahdon toimintaa. Tällaisina eettiseen täydellisyyteen kuuluvina osatekijöinä Ritschl mainitsee itsensähallitsemisen (Selbstbeherrschung), jolla Ritschl tarkoittaa tahdon taipumusten alistamista toimimaan ja palvelemaan lopullista tarkoitusta (Endzweck). Siveellisissä kutsumuksissa ihminen hankkii tärkeän omantunnontarkkuuden (Gewissenhaftigkeit) hyveet. Kun kristitty suunnittelee toimintansa tarkoituksenmukaiseksi, tarvitsee hän viisauden (Weisheit), maltillisuuden (Besonnenheit), päättäväisyyden (Entschlossenheit) ja kestävyyden (Beharrlichkeit) hyvettä. Kohdistamalla lähimmäisiin rakkauden motiivista nousevaa hyvää mieltä tahto hankkii hyvyyden (Gute), kiitollisuuden (Dankbarkeit) ja oikeudenmukaisuuden (Gerechtigkeit) hyveet.[74]

Näistä hyveistä koostuu kristillinen luonne, joka Ritschlillä merkitsee uudistunutta Jumalan valtakuntaan suuntautunutta tahtoa. Ritschlin hyveiden taulua hallitsee hänen teologista antropologiaa lävistävä ajattelumuoto kuvata tahtoa "ydinihmisenä". Sen mukaisesti eettinen täydellistyminen on juuri tahdon jalostumista, jota myös hyveissä edistyminen eksplikoi. Ritschlin hyveopin takana näyttäytyy Ritschlin henki-luonto teema. Hyveissä edistyminen vahvistaa ihmisen itsenäisyyttä (Selbständigkeit) luontoa ja maailmaa kohtaan. Ritschl käyttää

---

[73] GP II, s. 79. Työn arvon korostamista Ritschl pitää eräänä tärkeänä Lutherin reformatorisena löytönä. Tästä hän kirjoittaa: ”Denn die persönliche Selbständigkeit in allen möglichen Beziehungen des Lebens, welche sich zunächst auf den Werth der Arbeit für den Einzelnen wie für die Gemeinschafts stüzt, welche auch in dem Gefühl erworbener Kraft die Concurrenz in dem Arbeitsverkehr nicht scheut, sondern sucht, diese Selbständigkeit, welche den liberalen Mann macht, ist im Grunde eine folgerechte Anwendung des von Luther entdeckten Grundsatzes, dass die Erfüllung des gemeinnützigen Berufes ein Hauptglied der christlichen Lebensaufgabe bildet.” Drei Akademische etc., s. 61. Ernst Troeltsch arvostelee Ritschlin kutsumusetiikkaa: “Das ist beste altpreussische Moral, aber weder eigentlich chrisliche noch humane.” Ernst Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften II, s. 287. Poul Nicolaisen puolestaan kysyy, eikö juuri tämä anakronistinen aines rajoita Ritschlin teologian avoimesti maailmaan suuntautuvaa luonnetta. Itse hän vastaa, että Ritschlin kutsumusajatuksen takana on käsitys siitä, miten Jumala huolehtii kutsumusten avulla ihmisistä. Näin ymmärrettyinä kutsumukset ovat Jumalan kaikkialle ulottuvan huolenpidon kanavia. Poul Nicolaisen, Samfund og individ, s. 123.

[74] Unterricht, § 65.

usein näitä käsitteitä synonymisesti. Koko Ritschlin teologiaa leimaava teleologien näkemystapa koskettaa kristillistä täydellisyyttä niin uskonnollisella kuin eetillisellä alueella. Täydellistyminen on kasvua ja edistystä kohti ihmisen, Jumalan ja maailman yhteistä päämäärää. Tähän yhteyteen Ritschl liittää yhteisöllisen formaaliprinssiippinsä. Ihminen ei ole yksinäinen monadi maailmankaikkeudessa, vaan myös ydinihmisen siveellisen tahdon kehitys on yhteyttä yhteisöön ja toisiin persooniin.[75]

Empiirinen ihminen ei ole vielä täydellinen, hän on Ritschlin mielestä vielä tulemisen tilassa, tiellä, joka johtaa päämäärään. Tästä johtuen ei voi kaikkia siveyslain vaateita täyttää. Sen tähden erityinen kutsumus tajoaa kristitylle rajoitetun toiminta-alueen, jolla suoritettu työ tulee Jumalan valtakunnan hyväksi. Näin yksilön toiminnan säätelijänä on kutsumus; ilman kutsumusta on ihminen Ritschlin mielestä hyödytön.[76]

Tällä kohdalla Ritschlin esityksessä on epäjohdonmukaisuus. Toisaalta hän sanoo, että Jumala antaa ihmiselle arvon, mikä on maailmaa kalliimpi. Mutta tästä taas hän perustaa ihmisarvon tämän siveelliseen suoritukseen. Tässä voidaan nähdä jälleen yhtymäkohta Kantiin, joka arvosti ihmistä ennen kaikkea siveellisesti toimivana olentona. Kaikkia kutsumuksia Ritschl ei pidä siveellisinä. Ihminen voi suorittaa työnsä itsekkäistä vaikuttimista, joista lähtevää kutsumustyötä Ritschl ei näe siveellisenä, koska se ei perustu lähimmäisen rakkauteen eikä siten palvele Jumalan valtakunnan päämääriä.[77]

Korostaessaan kutsumuksessa suoritettavan työn merkitystä Jumalan valtakunnan rakentamiseksi Ritschl tahtoo torjua Feuerbachin väitteen kristinuskon egoistisesta luonteesta. Toisaalta hän kääntyy jyrkästi katolisuudessa tavattavaa maailmaa pakenevaa kristillisyyttää vastaan. Päinvastoin on kristityn oltava Ritschlin mielestä maailmassa, sen "järjestyksissä", yhteistä tehtävää suorittamassa.[78]

Kutsumusta Ritschl pitää "järjestyksenä", mikä edistää yksityisen ihmisen kasvua kohti täydellisyyttä. Eetillisiin hyveisiin kuuluvaa "omantunnontarkkuutta" ei Ritschlin mielestä tavata lapsissa. Se kehittyy vähitellen kutsumuksessa

---

[75] Unterricht, § 64: "Denn eine sittliche Entwickelung des einzelnen Willens in seiner Art ist ausserhalb des Gemeinschaftsverkehrs mit anderen Personen überhaupt nicht denkbar."

[76] Über das Gewissen, s. 22.

[77] Unterricht, 57 §; Über das Gewissen, s. 25.

[78] Unterricht, 57 §; "Das Handeln in den engeren und natürlichen bedingten Gemeinschaften wird dadurch dem allgemeinsten Endzweck des Reiches Gottes untergeordnet und direct auf denselben bezogen, wenn die in jenen Gebieten Jedem obliegende regelmässige Arbeitsthätigkeit in der Form des sittlichen Berufes zum Gemeinen Nützen aufgeübt wird." Ks. myös RuV III_1, s. 596.

suoritettujen tehtävien kera.[79] Ritschl panee erittäin suuren arvon kutsumukselle ihmisen siveellisen luonteen muovaajana.[80] Kutsumustyön tunnollisesta suorittamisesta kasvaa yksityisen ihmisen siveellinen elämäntyö kokonaisuudeksi, mikä samalla jäsentyy tärkeänä osana Jumalan valtakunnan laajaan toiminta-alueeseen. Näin Ritschl pitää siveellistä toimintaa kutsumuksessa muotona, missä elämäntyön kokonaisuus koituu Jumalan valtakunnan hyväksi ja missä samalla henkisen persoonallisuuden määritys kokonaisuudeksi toteutuu.[81] Liittäessään yksityisen ihmisen elämäntyön Jumalan valtakunnan kokonaisuuden yhteyteen Ritschl haluaa korostaa yksilön osallisuutta Jumalan sekä itselleen että maailmalle ja ihmiskunnalle asettamasta lopullisesta päämäärästä, joka tuohon valtakuntaan sen täyttymyksessä sisältyy.[82]

Tällä ajatuskululla Ritschl tahtoo käsitellä kysymystä siveellisen toiminnan ja iankaikkisen elämä välisestä yhteydestä. Jos kristityn eettisestä toiminnasta seuraa "palkkiona" autuuden nauttiminen iankaikkisessa elämässä, niin tällöin Ritschlin mielestä on väärällä tavalla erotettu toisistaan kristillinen kilvoitus rakkauden teoista ja iankaikkinen autuus. Näin tehtäessä joudutaan helposti eudaimonismiin ja tekojen vanhurskauteen.

Siveellisen toiminnan ja iankaikkisen elämän välisen yhteyden oikean ymmärtämisen avaimena Ritschl pitää uustestamentillista kuvaa siemenestä ja hedelmästä, joita yhdistää toisiinsa sisäinen samankaltaisuus.[83] Tämä tarjoittaa Ritschlin mielestä sitä, että kutsumukseen liittyvään elämäntyöhön sisältyy jo se, mikä saavuttaa täyttymyksensä iankaikkisessa elämässä. Sitä, että kristitty saa jo täällä kokea autuutta rakentaessaan eettisellä toiminnallaan Jumalan valtakuntaa,

---

[79] Über das Gewissen, s. 31: "Diese innere Ordnung der Vorsätze und Handlungen, deren Spannkraft und deren Selbstbescheidung der Stellung des sittlichen Berufes in dem Ganzen der sittlicher Gesellschaft entsprechen, lässt sich nur auf der Stufe des reifen, tungendhaften Charakters erwarten." Ks. myös RuV III$_3$, s. 632; Über das Gewissen, s. 22.

[80] Vollkommenheit, s. 13; Unterricht, § 48 RuV III$_3$, s. 629.

[81] RuV III$_1$, s. 596: "Das sittliche Handeln in dem Beruf ist also die Form, in welcher eine Totalität des Lebenswerkes als der Beitrag zu geistigen Persönlichkeit zu einem Ganzen in ihrer Art wird". Ks. myös Vollkommenheit, s. 13. H. Timm esittää, että Ritschlin mukaan ihmiskunnan kristillistäminen tapahtuu juuri kutsumuksessa suoritettavien siveellisten toimintojen välityksellä: "Die Verchristlichung des natürlichen zusammenlebens der Menschheit lässt Ritschl durch die religiössittliche Funktion des Berufes erfolgen... Der bürgerliche Beruf läutert die natürliche Welt zur christlichen und lässt sie zum Medium der Machtdemonstration der überweltlichen Seistesreiches werden.” H. Timm, Theorie und Praxis etc., s. 73. Ks. myös E. Haenchen, Albrecht Ritschl als etc., s. 463-464.

[82] RuV III$_3$, s. 286, 633; Unterricht, § 8, 76; Dogmatik-Kolleg 1881/82 R. Schäferin teoksessa Ritschl etc., s. 202.

[83] Unterricht, § 5 Anm. d.d., RuV III$_3$, s. 633.

osoittavat Ritschlin mielestä Jaakobin kirjeen sanat: "…täydellinen tekijä, hän on oleva autuas tekemisessään." (Jaakobin kirje 1:25).[84]

Ritschliä on usein syytetty pelagianismista ja synergismistä. Tämä on hyvin ymmärrettävää, kun otetaan huomioon ensiksi se, että hän ei näe synninturmelusta ihmisluonnossa niin perusteellisena kuin esim. Luther ja toiseksi se että hän jatkuvasti kehottaa kristittyjä siveellisten velvollisuuksiensa täyttämiseen. Ihmisen siveellisen toiminnan merkitystä autuuden saavuttamiseksi Ritschl korostaa vieläpä niinkin voimakkaasti, että hänen mielestään kristitty eettisillä suorituksillaan varmistaa asemansa Jumalan valtakunnassa.[85]

Mutta hän ei näe ristiriitaa siinä, että iankaikkinen elämä avautuu sovituksessa Kristuksen kautta, kun taas pelastuksen täyteys varmennetaan kutsumuksessa suoritetun siveellisen elämän tehtävän avulla. Voidaan mielekkäästi kysyä, eikö tämä ole synergismiä. Tähän vastattaessa on pidettävä mielessä Ritschlin tapa katsoa teologisia kysymyksiä kahdesta näkökulmasta: Jumalan kannalta nähtynä kaikki on hänen aikaansaamaansa; inhimilliseltä tasolta katsottuna kaikessa on mukana ihmisen oma aktiivisuus vastauksena Jumalan toimintaan.[86] Missään tapauksessa hän ei esitä sitä, että iankaikkinen elämä on "palkkio" ajassa suoritetuista hyvistä teoista: päinvastoin täällä ajassa Jumalan valtakunnan osallisuudessa alkava iankaikkinen elämä, joka saavuttaa täydellisyyden iäisyydessä, nojautuu Jumalan armoon.[87] Kristityn siveellisestä toiminnasta versovat rakkauden teot eivät ole Ritschlin mielestä ansioita, vaan merkkejä iankaikkisesta elämästä.[88] Siveellisen elämän alueelle liittyvät myös kysymykset: rajottaako Ritschl kristityn siveelliset velvollisuudet yhteen kutsumukseen? Mikä on kristityn oma osuus kutsumuksen valinnassa? Mitä on sanottava yhteiskunnallisesta ja teollisesta muutoksesta, jonka seurauksena entinen kutsumusajattelulle perustuva elämänkuva särkyy? Ritschl huomauttaa aivan oikein, että kristitty joutuu varsinaisen ammattinsa ohella toimimaan esim. perheen isän kutsumuksessa. Näin kristitty joutuu ylittämään usein ammattiin sisältyvän kutsumuksen rajat. Missä määrin hän sen tekee, se jää kunkin oman harkinnan varaan. Tärkeää kui-

---

[84] RuV III_3, s. 479, 487, 491-494; Unterricht, § 47. Ritschl kuvaa autuuden käsiteitä kahdesta näkökulmasta; ensiksi se on yhteyttä Jumalan kanssa, mutta samalla se on sitä kaikkien toisten autuaitten kanssa. RuV III_1, s. 597. Über das Gewissen, s. 22.

[85] RuV III_1, s. 597: "Denn in dem Thun des Guten wird man selig und die sittliche erufleistung sichert dem Menschen seine Stellung im Gottesreich, auch sofern dieses die Gemeinschaft der Seligkeit ist."

[86] Esittäessään yksilön pelastuksen ja siveellisen toiminnan välistä suhdetta Ritschl tahtoo torjua katoliseen teologiaan liittyvän ansio-opin. Mutta samalla hän tähdentää sitä, että luterilaiseen oppiin uskosta vanhurskauttamiseen sisältyvät aina uskon hedelminä teot.

[87] RuV III_3, s. 633; Dogmatik-Kolleg 1881/82 R. Schäferin teoksessa Ritschl etc., s. 200-201.

[88] RuV III_1, s. 454.

tenkin on, että kristityn toiminnan tulee lähteä rakkauden motiivista sekä varsinaisessa kutsumuksessa että sen ulkopuolella.[89]

Yksityisen kristityn mahdollisuuksia valita kutsumuksensa Ritschl pitää vähäisinä. Tätä hän perustelee sillä, että kutsumuksen valinta on aina omantunnon ratkaisu. Mutta omatunto on aina vain kutakin yksilöä koskeva auktoriteetti (die Spesialauktorität), jonka perusteella tehdyillä ratkaisuilla ei ole yleispätevää merkitystä. Saavuttaakseen yleisen merkittävyyden yksilön omantunnon ratkaisu vaatii siveyslain tuen. Koska nyt eettiseen kutsumukseen liittyvät velvoitteet perustuvat yleiseen siveyslakiin, jää yksilölle varsin vähän liikkuma-alaa kutsumuksen valinnassa.[90] Niinpä Ritschl ei voinut ollenkaan ymmärtää Zinzendorfia joka jätti ns. porvarillisen kutsumuksensa siirtyäkseen tehtäviin, jotka hänen mielestään paremmin palvelivat Jumalan valtakunnan asiaa kuin entiset.[91]

Ritschlin aikana alkavasta sosiaalisesta ja teollisesta muutoksesta ei näy sanottavia merkkejä hänen siveellistä toimintaa käsittelevässä tuotannossaan. Syvien yhteiskunnallisten ja taloudellisten rakenteiden muutosten vaikutukset tulevat näkyviin vasta Ritschlin oppilaiden ajattelussa.

---

[89] Über das Gewissen, s. 23-24; Vollkommenheit, s. 13.

[90] Über das Gewissen, s. 26-30.

[91] Geschichte des Pietismus III, s. 208-209. Schäfer esittää, että Ritschl rajoittaa yksilön persoonallisten ratkaisujen merkitystä kutsumuksen valinnassa sen takia, koska tämä näkee yksilön ennen kaikkea yhteisön osana. R. Schäfer Ritschl etc., s. 128.

12.Tulokset

Tämän tutkimuksen tehtävänä oli lähestyä Ritschlin teologista systeemiä antropologiasta avautuvasta näkökulmasta. Tutkimus osoitti teeman keskeisyyden Ritschlin teologisessa reflektoinissa. Ritschlin aikana tapahtumassa oleva idealismin murtuminen ja toisaalla luonnontieteisiin ja vasemmistohegeliläiseen uskontokritiikkiin perustuva maailmankatsomus siirsi ihmisen ontologista paikkaa monta astetta alemmas. Jumalallisesta kipinästä ihmisessä vaiettiin. Jumalan olemassaolokin tehtiin kyseenalaiseksi. Tämä ihmisarvoa kohtaava uhka ja jo tapahtunut lasku huolestutti Albrecht Ritschliä. Hän lähti pelastamaan, mitä pelastettavissa oli, etsimään ihmiselle ontologista paikkaa, mikä takaa hänen ihmisarvonsa. Kysymys ihmisarvosta nousi tutkimuksen edistyessä koko systeemiä kannattavaksi perusnäkemykseksi.

Ritschlin teologian tietoteoreettisia edellytyksiä koskeva analyysi toi esille koko hänen teologiaansa niin myös teologista antropologiaa strukturoivia ajattelumuotoja, jotka pitkälle eksplikoivat tutkittavaa materiaalia. Kolme ajattelumallia kulkee loimen tavoin läpi koko systeemin, mutta niillä on tärkeää sanottavaa myös teologista antropologiaa hahmotettaessa. Ritschl valitsi ellipsin kuvaamaan teologiansa intentiota. Ellipsi merkitsi teologian jakamista kahteen alueeseen; toiseen polttopisteseen keskittyy Jumalan lunastava toiminta (kristinuskon uskonnollinen alue), toiseen taas siveellinen toiminta so. Jumalan valtakunta, jota kristityt ja Jumala yhdessä rakentavat. Ritschl käytti myös kolmen pisteen kautta kulkevaa ympyrää havainnollistamaan teologista näkemystään. Jumala, ihminen ja maailma, kaikki nämä kolme suuretta edellyttävät toisiaan ja niillä on perusta ja yhtymäkohta Jumalassa. Kolmanneksi Ritschl korostaa inhimillisen elämän yhteisöluonnetta. Teologiassa tämä merkitsee seurakunnan prioriteettia yksilöön nähden. Ihminen tulee tuntemaan Jumalan, Jeesuksen, synnin, syntien anteeksiantamuksen, sovituksen sekä uskonnollisen ja eetillisen täydellisyyden seurakunnan yhteydessä.

Seurakunta on kanava, jota myöten Jumalan määräämä ontologia, vuotaa maailmaan. Analyysi toi esiin Ritschlin torjuvan asenteen ns. platonisviritteiseen metafysiikkaan, jonka ontologian perustana on yleinen oleminen, jossakin kokemustason ja aika-tilaulotteisen maailman takana. Ritschlin hahmottaman ontologian perusta on Jumalassa, josta se purkautuu seurakunnan välityksellä yksityisen ihmisen kokemukseksi.

Ritschlin teologian seurakuntakeskeisyyteen liittyi antropologian kannalta tärkeä intentio kiinnittää yksityisen ihmisen pelastusvarmuus, hengellinen elämä ja kasvu mahdollisimman objektiiviseen perustaan. Tämä perusta taas vahvistaa

ihmisen arvoa luontoon ja maailmaan nähden, koska seurakunnan yhteydessä kristitty tulee osalliseksi Kristuksen ”maailmanherruudesta”.

Teologisen antropologian alueella analyysi paljasti neljä aineistoa jäsentävää ajattelumuotoa, jota kulkivat rinnakkain teologian eri lokuksissa. Ensimmäinen koskee kysymystä, miten ilmoitukseen sisältyvät uskonnolliset totuudet ja Jumalan aivoitukset ihmiseen nähden välittyvät henkilökohtaiseksi kokemukseksi, mikä Ritschlillä merkitsee "olioiden sinänsä" maailmaa. Ritschlin kehittämä psykologia eksplikoi kokemuksen edellytyksiä. Valokeilaan astuu ihminen sielunkykyineen, alati aktiivisena, Jumalan vaikutuksia vastaan ottaessaankin. Ritschlille tärkeä uskonnollisen tiedon näkeminen arvostelmissa kuvaa hyvin ihmisen osuutta maailmankuvan muovaamisessa.

Toinen Ritschlin antropologiaa hallitseva teema on katsoa ihmistä hengen ja luonnon välisessä jännitekentässä. Kamppailu koskee ihmisarvoa ja ihmisen ontologista paikaa. Tämä ikuinen taistelu kääntyy Ritschlin tulkitsemana hengen voitoksi vain kristinuskossa Jumalan yhteydessä. Ritschl solmii ihmisen arvon Jumalaan; ilman Jumalaa hän on arvoton ”maailman koneen osa”. Ritschl on usein asetettu samaan riviin ihmisarvon puolustajana kuin kaikki humanistit. Tällöin ei ole huomattu Ritschlin humanismiin liittyvää teologista ansatsia; ihmisellä on persoonallisuuden arvo vain suhteessa Jumalaan, tämän suhteen ulkopuolella ei voida puhua ihmisarvosta.

Kolmanneksi ihmisen ytimen Ritschl löytää Jumalan tahdosta. Tahto antaa ihmiselle itsenäisyyden. Synnin oka piilee tahdossa. Vanhurskauttaminen, sovitus ja pyhitys merkitsevät tahdon uudistumista ja suuntaamista korkeinta hyvää (*summum bonum*) Jumalan valtakuntaa kohti. Ihmisen suhde Jumalaan ja Vapahtajaan on tahtojen yhteyttä. Tämä paljastaa Ritschlin teologian voimakkaan eettisen ansatsin. Tahtoon perustuva eettinen kategoria syrjäyttää onttisen. Tahdon toiminta ja siihen liittyvä vapaus kohottaa ihmisen yli luontoa hallitsevan kausaliteetin.

Neljänneksi Ritschl eksplikoi ihmistä teologisesta näkökulmasta. Ritschl korostaa, ettei teologinen reflektointi saa olla vain johonkin tilanteeseen ja olosuhteisiin kohdistunutta, vaan sen pitää katsoa kohdettaan *sub specie aeternitatis*. Siksi ihminen on tulemisen tilassa kulkemassa kohti täydellisyyttä, jota edistyminen uskonnollisissa ja eetillisissä hyveissä merkitsee.

Kristityn elämänihanteena ei voi Ritschlin mielestä olla maailmasta vetäytynyt munkki tai erakko, vaan elämän keskellä toimiva lähimmäisen rakkautta harjoittava ihminen. Lutherin tavoin Ritschl pitää kutsumuksia jumalallisina järjestyksinä, joissa kristitty palvelee ja suorittaa työtään Jumalan valtakunnan hyväksi.

Edellämainituista seitsemästä ajattelumallista nousee Ritschl arvostelu, jonka hän suuntaa dogmihistorian henkilöiden, kirkkojen ja kristillisten liikkeiden oppikäsityksiin.

Analyysi osoitti, että Kantin, Schleiermacherin ja Lotzen merkitys Ritschlin antropologiaan ja ajattelumuotoihin on ollut syvällekäyvä. Lotzelta hän omaksui

käsityksensä arvoarvostelmista, samoin kuin sen, että oliot ovat havaittuina todellisia. Kantilta taas hän omaksui vapaus-luonto-asetelman, jossa vapaus on ihmisen atribuutti ja siksi ihmistä ei koskaan saa ajatella välineenä, vaan päämääränä. Schleiermacherin ansioksi Ritschl lukee tämän näkemyksen uskonnon ja hengellisen elämän yhteisöllisyydestä. Metodisesti Schleiermacher auttoi Ritschliä ymmärtämään, että uskonnollisilla totuuksilla on paikkansa ihmisen itsetunnossa ja -tietoisuudessa.

Ritschl arvosti Lutherin reformatiivisen työn hyvin korkealle. Hän halusi kääntää aikansa luterilaisen teologian suuntaa takaisin Lutheriin. Hän halusi näin palauttaa vanhurskauttamisopin sille kuuluvaan alkuperäiseen kunniaan, jonka se oli menettänyt pirstoutumalla vanhurskauttamiseksi ja pyhitykseksi. Mutta Lutherille tärkeä lain ja evankeliumin ajatus ei saa enää sijaa Ritschlin ajattelussa, koska Jumala on rakkaus. Näin menettää luterilainen periaate *usus legis theologicus* -merkityksensä. Ajatus ihmisestä *simul iustus et peccator* ei sovi Ritschlin teologiaan, koska kristitty vanhurskautettuna on armon eikä enää synnin hallinnassa. Tosin jännitys luonnon ja hengen välillä korvaa Ritschlin antropologiassa jollain tavoin *simul iustus et peccator* -käsityksen. Lutherin opetus kristityn vapaudesta ja avoimuudesta maailmaa kohtaan saa paljon tunnustusta. Tähän liittyy Ritschlin intentio uudistaa Lutherin kutsumusajatus.

Kriittisiä loppuhuomioita

Ritschlin teologian taloa, samoin kuin teologista antropologiaa kannattivat analyysissa löydetyt kulmakivet. Kuitenkin talo horjuu. Ritschl keräsi aineksia liian monelta taholta. Seurauksena oli epäselvyyksiä, epäjohdonmukaisuuksia, asioiden poisselittämistä.

Ritschl korosti aivan oikein ilmoitusta kaiken uskonnollisen elämän ja tietouden perustana. Tästä syystä hän kääntyi kaikkea spekulaatiota, luonnollista teologiaa ja metafysiikkaa vastaan. Mutta analyysi osoitti, ettei ilmoitus riittänytkään. Jumala-ajatuksen välttämättömyyttä piti perustella idealismiin liittyvällä ”sydämen tarpeella". Jumalan olemassaolon takaamiseksi hän tarvitsi Kantin filosofian apua. Ritschlin syntioppi on niin ohut, ettei sen perustalle hän oikein voinut lunastustarvetta eikä siten myös Jumalan ja Jeesuksen olemassaolon välttämättömyyttä rakentaa. Paljon tärkeämpää Ritschlille olikin pelastaa ihmisen arvo ja vapaus luontoon ja maailmaan nähden ja tähän hän tarvitsi Jumalaa, Jeesusta ja lunastusta.