

Hän tekee kuolleet eläviksi ja kutsuu
olemattomat olemaan

Tuomo Mannermaan käsitys uskon kautta Kristuksen ja ihmisen
välille syntyvästä *uniosta* vanhurskauden perustana

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta	Laitos – Institution Systemaattinen teologia	
Tekijä – Författare Petri Mikael Repo		
Työn nimi – Arbetets titel Hän tekee kuolleet eläviksi ja kutsuu olemattomat olemaan - Tuomo Mannermaan käsitys uskon kautta Kristuksen ja ihmisen välille syntyvästä <i>uniosta</i> vanhurskauden perustana		
Oppiaine – Läroämne Dogmatiikka		
Työn laji – Arbetets art Pro Gradu -tutkielma	Aika – Datum Huhtikuu 2015	Sivumäärä – Sidoantal 103
Tiivistelmä – Referat <p>Tässä tutkimuksessa tarkastellaan Tuomo Mannermaan erityisesti <i>In ipsa fide Christus adest</i> -tutkielmassa esiin tulevaa ajatusta Kristuksen ja ihmisen välille syntyvästä <i>uniosta</i> vanhurskauden perustana. Tutkielmassa selvitetään millainen tämä <i>unio</i> Mannermaan mukaan on, sekä mikä sen merkitys on ihmisen vanhurskauttamiselle ja pyhitykselle. Myös uskon syntyminen ja olemus ovat keskeisiä selvitettäviä asioita, sillä juuri usko saa aikaan vanhurskauden ja pyhityksen perustana olevan <i>union</i>. <i>In ipsa fide Christus adest</i> -tutkielman lisäksi lähteinä käytetään myös muuta Mannermaan <i>unio</i> käsittelevää tuotantoa. Mannermaan ajattelu perustuu ensisijaisesti hänen Luther-tutkimuksissa tekemiinsä löytöihin ja erityisesti Lutherin Galatalaiskirjeen selityksen tulkintaan. Metodina tässä tutkielmassa käytetään systemaattista analyysiä.</p> <p>Taustaluvussa kaksi tarkastellaan luterilaisen, ortodoksisen ja katolisen kirkon vanhurskauttamis- ja pelastusoppeihin liittyviä kysymyksiä. Tarkastelun pääpaino on siinä, kuinka Kristuksen ja ihmisen välille syntyvä <i>unio</i> tai Jumalan läsnäolo ihmisessä niiden mukaan ymmärretään. Myös Mannermaan <i>unio</i>-ajatukseen liittyvä näkemys ihmisen jumalallistamisesta eli <i>theosiksesta</i> on erityisesti ortodoksisuutta käsittelevän taustaluvun keskeinen teema. Näiden teemojen käsittely auttaa hahmottamaan Mannermaan ajattelun ymmärtämisen kannalta olennaista forensin ja efektiivisen vanhurskauttamisopin eroa.</p> <p>Pääluvussa kolme käsitellään Mannermaan näkemystä uskon syntymisestä ja sen luonteesta. Siinä todetaan, että usko syntyy Jumalan ei-mihinkään kohdistuvan ja uutta luovan rakkauden vaikutuksesta. Jumalan sana sekä lakina että evankeliumina synnyttää uskon Pyhän Hengen vaikutuksesta. Usko on Jumalan lahja ja sen syntyminen jää loppujen lopuksi aina mysteeriksi. Jumalan antama uskon lahja ei ole ihmisen oman tahdon uudistuminen vaan läsnä oleva Kristus. Usko saa aikaan sen, että Kristus ja ihminen yhdistyvät ja muodostavat eräänlaisen uuden persoonan. Tämä uusi persoona eli uusi ihminen on uskon subjekti. Tämä voidaan ilmaista niin, että Kristus on uskon muoto. Uskon kautta ihminen jumalallistuu.</p> <p>Pääluvussa neljä käsitellään <i>union</i> luonnetta ja sen merkitystä vanhurskauttamiselle. Siinä todetaan, että <i>unio</i> ei tule käsittää ihmisen ja Jumalan substanssien yhtymiseksi, vaan eräänlaiseksi teologisesti tai hengellisesti ymmärrettäväksi Kristuksen läsnäoloksi ihmisessä. Tämä läsnäolo on kuitenkin todellinen ja reaalinen, vaikka sen syvintä olemusta tai luonnetta ei voidakaan määritellä. Kristuksen reaalinen läsnäolo ihmisessä on välttämätöntä siksi, että vain siten voidaan taata vanhurskauttamisen ja pelastuksen objektiivisuus ja Kristus-keskeisyys sekä pyhityselämän kannalta välttämätön ihmisen todellinen muutos.</p> <p>Pääluvussa viisi käsitellään uskossa alkanutta pyhityselämää ja uskon ja tekojen suhdetta ja vastataan tutkielman toiseen keskeiseen kysymykseen siitä, onko ihmisen teoilla eli pyhityksellä jokin osa vanhurskauttamisessa. Siinä todetaan, että pyhitys kuuluu vain ihmisen lähimmäissuhteeseen, eikä teoilla näin ollen ole mitään osaa ihmisen vanhurskauttamisessa ja pelastuksessa. Ihmisen Jumala-suhde ei perustu ihmisessä alkaneeseen pyhityselämään vaan ihmisessä läsnä olevan Kristuksen ja hänen työnsä tähden hyväksiluettavaan vanhurskauteen. Teoissa usko realisoituu ja tulee todelliseksi. Teot ovat aina uskon tekoja.</p>		
Avainsanat – Nyckelord vanhurskauttaminen, pyhitys, usko, yhdistyminen, jumalallistaminen, <i>unio</i> , <i>partisipaatio</i> , <i>theosis</i>		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	2
1.1 Tutkielman tehtävä, lähteet ja metodi	2
1.2 Mannermaan elämä ja kirjallinen tuotanto	4
1.3 Uusi suomalainen Luther-tutkimus	6
2. Vanhurskauttamisoppi.....	10
2.1 Yleistä vanhurskauttamisopista.....	10
2.2 Luterilainen vanhurskauttamisoppi.....	12
2.3 Ortodoksinen pelastusoppi.....	16
2.4 Katolinen vanhurskauttamisoppi	22
3. Usko.....	26
3.1 Uskon syntyminen	26
3.2 Uskon olemus ja mitä usko saa aikaan	32
4. Kristuksen reaalinäköalo ja vanhurskauttaminen.....	41
4.1 Kristologian merkitys vanhurskauttamisopille	41
4.2 Kristuksen reaalinäköalo	49
4.3 Kristus ja uskova yhtenä persoonana.....	57
4.4 Jumalallistaminen ja Kristuksen näköalo vanhurskauden perustana	66
4.5 Kristuksen näköalo ja vanhurskaaksi julistaminen	75
5. Vanhurskauttamisen ja pyhityksen suhde	81
5.1 Mitä on pyhitys	81
5.2 Kristillinen kilvoitus	86
5.3 Usko ja teot	93
6. Päätelmät.....	96
Lyhenteet, lähteet, kirjallisuus ja internet-sivuilla julkaistut artikkelit.....	100
Lyhenteet.....	100
Lähteet.....	100
Kirjallisuus.....	100
Internet-sivuilla julkaistut artikkelit.....	102

1. Johdanto

1.1 Tutkielman tehtävä, lähteet ja metodi

Kaikki uskonnot jakavat saman päämäärän tai sisällön – toiveen päästä yhteyteen jumalan kanssa. Näin väittää Veli-Matti Kärkkäinen kirjansa *One with God – Salvation as Deification and Justification* (2004) alkusanoissa. Vaikka kaikki uskonnot eivät hänen mukaansa olekaan teitä saman jumalan luo, on hänen tekemänsä huomio mielenkiintoinen ja merkittävä. Yhteys jumalaan, *unio* jumalan kanssa, on jotain sellaista, mikä yhdistää kaikkia uskontoja. Tästä näkökulmasta katsottuna tämä tutkimus tarttuu näin ollen kaikkia maailman uskontoja – siis käytännössä suurinta osaa maailman ihmisistä – koskettavaan teemaan.¹

Tässä tutkielmassa selvitän, mitä Tuomo Mannermaa tarkoittaa puhuessaan Kristuksen reaalisesta läsnäolosta uskovassa eli uskon kautta syntyvästä *uniosta* ihmisen ja Kristuksen välillä. Tämä ajatus perustuu hänen Luther-tutkimuksissaan tekemiinsä löytöihin. Näiden tutkimusten taustalla on ollut halu löytää jokin luterilaisuutta ja ortodoksisuutta yhdistävä tekijä, rajapinta, jonka valossa kahdenvälisiä ekumeenisia keskusteluja voitaisiin käydä. Hänen teesinsä perustana ovat ennen kaikkea hänen näkemyksensä Lutherin Galatalaiskirjeen selityksen sisältämästä *Unio cum Christo* -ajatuksesta. Mannermaa katsoo Lutherin opettaneen, että ihmisen ja Kristuksen reaalis-onttinen yhdistyminen on luterilaisen vanhurskauttamisopin perusta. Näin ihmisen vanhurskauttamisen perustana olisi uskon kautta ihmisessä asuvan Kristuksen mukanaan tuoma Jumalan vanhurskaus. Tätä yhdistymistä voidaan Mannermaan mukaan kutsua myös jumalallistamiseksi (*theosis*).

Mannermaan tutkimustulosten pohjalta on syntynyt paljon kansainvälistä huomiota saanut uutena suomalaisena Luther-tutkimuksena tunnettu tutkimussuuntaus, joka on herättänyt myös runsaasti vastaväitteitä ja erimielisyyttä. Sen on katsottu vaarantavan perinteisen luterilaisen yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden -periaatteen, ja tuovan teot osaksi ihmisen pelastuksen takeena olevaa vanhurskautta. Näiden vastaväitteiden mukaan vanhurskauttaminen tapahtuu silloin, kun ihminen julistetaan Jumalan edessä vanhurskaaksi Kristukseen kohdistuvan uskon tähden. Tätä kutsutaan forensiseksi vanhurskauttamisopiksi. Olennaista on, että vanhurskaaksi julistamisen täytyy tapahtua ennen Kristuksen reaalista läsnäoloa uskovassa ja sen

¹ Kärkkäinen 2004, 1–4.

mukanaan tuomaa pyhityselämää. Näin taattaisiin pelastuksen ulkopuolisuus, minkä katsotaan olevan välttämätöntä yksin uskosta -periaatteen säilyttämiseksi ja tekojen vanhurskaudelta välttymiseksi. Mannermaan tekemän tutkimuksen katsotaan myös ohittavan Lutherille tärkeän ristin teologian. Muun muassa näistä syistä sen on katsottu edustavan niin sanottua osianderilaista jo 1500-luvun lopulla harhaopiksi tuomittua vanhurskauttamisopin tulkintaa.²

Näiden näkökulmien valossa tämän tutkielman toiseksi keskeiseksi tutkimuskysymykseksi nousee vanhurskauttamisen ja pyhityksen suhde Mannermaan ajattelussa. Toisin sanoen tässä tutkielmassa selvitetään, mikä on vanhurskauttamisen syy ja mikä sen seuraus, ja mikä näiden kahden suhde on. Kristuksen läsnäolon luonteen ja merkityksen selvittäminen on tärkeää kummankin edellä esitetyn kysymyksen ymmärtämiseksi. Myös uskon syntyminen ja olemus ovat tärkeitä selvitettäviä asioita, sillä Mannermaan mukaan sekä vanhurskauttaminen että pyhitys ovat mahdollisia vain uskon kautta. Tutkimuskysymyksiin vastataan siinä järjestyksessä, että ensin selvitetään uskoon liittyvät kysymykset, sen jälkeen *union* luonne ja sen merkitys vanhurskauttamiselle ja kolmanneksi vanhurskauttamisen ja pyhityksen eli toisin sanoen uskon ja tekojen suhde. Päälähteenä käytän Mannermaan teosta *In ipsa fide Christus adest – Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskon käsityksen leikkauspiste* (1981), josta myöhemmin käytetään lyhennettä IFCA . Mannermaan ajattelun sekä sen mahdollisen kehittymisen paremmaksi ymmärtämiseksi käytän lähteinä myös muuta hänen Jumalan ja Kristuksen läsnäoloa ja niiden vaikutusta vanhurskauttamisoppiin käsittelevää tuotantoa.

Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi. Tässä tutkimuksessa se tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että analysoin Mannermaan käyttämiä Kristuksen läsnäolon tapaa kuvaavia sanoja ja niiden merkityksiä, ja vertaan niitä hänen lähdetekstiensä eli useimmiten Lutherin Galatalaiskirjeen selityksen käyttämiin sanoihin ja kielikuviin ja Lutherin niille antamiin merkityksiin. Näin selvitän, mitä Mannermaa tarkoittaa puhuessaan uskon kautta Kristuksen ja uskovien välille syntyvästä *uniosta*. Selvitettyäni uskon ja *union* luonteen tarkastelen sitä, millä tavoin Mannermaa katsoo vanhurskauden ja pyhityksen liittyvän toisiinsa. Pyhitystä käsittelevässä luvussa uskon ja tekojen suhde on keskeinen tutkittava teema.

² Mannermaan teologian herättämästä keskustelusta ja siihen kohdistetusta kritiikistä katso esimerkiksi Lehtonen 2000; Meinilä 2003; Peltola 2004 ja Väisänen 2008.

1.2 Mannermaan elämä ja kirjallinen tuotanto

Tuomo Mannermaa (1937–2015) syntyi Oulussa, mutta vaikutti suurimman osan elämästään pääkaupunkiseudulla. Hänet tunnetaan syvällisenä ja perusteellista tieteellistä työtä tehneenä tutkijana mutta myös aktiivisena kirkollisena vaikuttajana, joka osallistui useisiin ajankohtaisiin kirkollisiin projekteihin. Hänet vihittiin papiksi vuonna 1968. Hän teki elämäntyönsä Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan palveluksessa vuosien 1964–2000 välisenä aikana. Ekumeniikan professorina hän toimi vuosina 1980–2000. Vuosien 1984–2000 välisenä aikana hän johti Suomen akatemian rahoittamia Luther-tutkimusprojekteja, joiden aikaansaamat tutkimustulokset tunnetaan niin sanotun uuden suomalaisen Luther-tutkimuksen tai Luther-koulukunnan nimellä. Tämä uusi näkökulma on saanut laajaa kansainvälistäkin huomiota, mutta on samalla herättänyt paljon keskustelua ja saanut osakseen kritiikkiä sekä tiedemaailmalta että kirkolliselta, erityisesti herätyskristillisyyttä edustavalta taholta. Mannermaa ei ollut alun perin Luther-tutkija, vaan aloitti tieteellisen tutkimustyönsä muilla aiheilla tutkimalla muun muassa tšekkoslovakialaista teologiaa nimeltä Hromadka, Dietrich Bonhoefferia ja Albert Camus'ta. Väitöskirjansa *Lumen Fidei* hän teki Karl Rahnerin ajattelusta vuonna 1971. Luther-tutkijaksi Mannermaa profiloitui oikeastaan vasta ensimmäisen kerran vuonna 1979 julkaistun IFCA-tutkielmansa jälkeen. Muita hänen merkittävimpiä töitään ovat Lutherin rakkauskäsitystä tutkiva kirja *Kaksi rakkautta* (1983) sekä vuoden kristilliseksi kirjaksi valittu *Pieni kirja Jumalasta* (1995). Tämän lisäksi hän on julkaissut useita tieteellisiä tutkimuksia ja kirjoja. Hänen kirjallinen tuotantonsa ei ole erityisen laaja, mutta on saavuttanut merkittävän aseman sekä tieteellisessä että kirkollisessa keskustelussa ja julistuksessa. Elämäntyöllään hän on vaikuttanut merkittäväällä tavalla Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suhteiden elpymiseen ortodoksisen sekä katolisen kirkon kanssa. Hän toimi yhteistyössä muun muassa Mainzin Euroopan historian instituutin sekä amerikkalaisen Center for Catholic and Evangelical Theologyn kanssa. Kööpenhaminan yliopiston kunniatohtorin arvon hän sai vuonna 2000.³

Tässä tutkielmassa käsiteltävän aiheen näkökulmasta Mannermaa asettuu teologisessa henkilöhistoriassa mielenkiintoiseen jatkumoon. Hänen opiskellessaan teologiaa Helsingin yliopiston dogmatiikan professorina toimi Osmo Tiililä (1904–1972), joka tunnetaan parhaiten lopulta vuonna 1962 kirkosta eroamiseen johtaneesta vahvasta kirkkokritiikistään sekä herätyskristillisesti

³ Forsberg 2015; Koskenniemi 2015; Saarinen 2015a, 56; 2015b.

suuntautuneesta uskonvakaumuksestaan. Mannermaa toimi Tiililän assistenttina 1960-luvun puolivälissä ja teki tiivistä yhteistyötä hänen kanssaan. Mannermaan edeltäjänä Tiililän assistenttina toimi Seppo A. Teinonen. Tiililä vaikutti Mannermaan uraan muun muassa niin, että Mannermaa sai häneltä aiheen Rahnerin teologiaa käsittelevään väitöskirjaansa. Tiililän kiinnostus Rahneriin johtui hänen omasta kiinnostuksestaan roomalaiskatolista kirkkoa kohtaan sekä Rahnerin teologiaan sisältyvästä kädenojennuksesta protestantismin suuntaan. Näin Mannermaan kiinnostuksella ekumeniaan on nähtävissä kiinteä yhteys Tiililään.⁴

Mannermaan yhteys Tiililään tulee esille myös siinä, että he molemmat kritisoivat Albrecht Ritschlin teologiaa sekä sen vaikutuksia luterilaisuuteen ja Luther-tulkintaan. Tiililän kritiikki kohdistui ennen kaikkea Ruotsissa toisen maailmansodan jälkeen suosiota saaneeseen niin sanottuun lundilaiseen teologiaan, jonka keskeisiä nimiä oli Anders Nygren. Tiililä näki lundilaisen teologian perustuvan nimenomaan Ritschlin teologiaan. Nygrenin teologian keskeinen ajatus oli Lutherin teologiassa esille tuleva kahden erilaisen rakkauden, *agapen* ja *eroksen*, erottaminen. Yksi Mannermaan teologian keskeinen teema on juuri tämä kahden rakkauden erottaminen. Mannermaa ei tosin suoraan allekirjoita Nygrenin teesejä eikä käytä termejä *agape* ja *eros*, vaan puhuu Jumalan ja ihmisen rakkaudesta. Tiililän kritiikki kohdistui lundilaisen teologian tämänpuoleisuutta ja sosiaalisuutta hengellisten asioiden ja henkilökohtaisen Jumala-suhteen kustannuksella korostavaan tematiikkaan. Mannermaan Ritschliin kohdistunut kritiikki taas keskittyi ennen kaikkea siihen, että Ritschlin ajattelussa Jumala-suhde käsitettiin puhtaasti tahdon yhteydeksi eikä sisältänyt minkäänlaista ontologiaa. Tämän seurauksena Jumala-suhde muuttuu ennen kaikkea eettiseksi suhteeksi. Näin Mannermaan Ritschliin kohdistama kritiikki on hyvin lähellä Tiililän kritiikkiä.⁵

Tästä näkökulmasta on mielenkiintoista, että Mannermaan teologia on herättänyt kritiikkiä erityisesti herätyskristillisten teologien piirissä, joiden keskeisiä 1900-luvun vaikuttajia Tiililä oli. Mielenkiintoista on myös se, että Tiililä nimenomaan korosti sitä, että vanhurskauttamisoppia ei tule ymmärtää

⁴ Junkkaala 2004, 649–650.

⁵ Junkkaala 2004. Katso erityisesti Junkkaalan kirjan Anders Nygrenin teologiaa käsittelevät kohdat.

puhtaasti forensisesti, samoin kuin Mannermaa. Näin Tiililä ja Mannermaa jakavat ainakin jossain määrin saman ajatuksen myös vanhurskauttamisopissa.⁶

1.3 Uusi suomalainen Luther-tutkimus

Mannermaan mukaan suomalainen Luther-tutkimus lähti uusille urille 1970-luvun puolivälissä käynnissä olleiden luterilais-ortodoksisten ekumeenisten neuvottelujen vaikutuksesta. Tuolloin arkkipiispa Martti Simojoki pyysi Mannermaata ja muutamia muita teologian opiskelijoita tutkimaan Lutherin tekstejä siitä näkökulmasta, että voitaisiinko niistä löytää jokin luterilaisuutta ja ortodoksisuutta yhdistävä tekijä. Näin uuden suunnan saanut Luther-tutkimus lähti liikkeelle ikään kuin tilaustyönä. Ensimmäisenä kannanottona aiheeseen syntyi juuri Mannermaan IFCA-tutkielma. Tästä alkoi yhä edelleen jatkuva tutkimustyö, joka on saanut rahoitusta muun muassa Suomen tiedeakatemialta vuodesta 1984 alkaen. Merkittäviä suomalaisen Luther-koulukunnan piirissä tehtyjä tutkimuksia ovat Juhani Forsbergin *Das Abrahambild in der Theologie Luthers. Pater fidei Sanctissimus* (1984), Risto Saarisen *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung* (1989), Simo Peuran *Mehr al sein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 – 1519* (1994), Antti Raunion *Die Summe des christlichen Lebens. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527* (1993), Sammeli Juntusen *Der Begriff des Nichts bei Luther in der Jahren 1510 bis 1523* (1996) ja Olli-Pekka Vainion *Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista Yksimielisyyden ohjeeseen* (2004). Asian ajankohtaisuudesta ja suomalaisen Luther-tutkimuksen asemasta teologisen tutkimuksen kentällä kertoo Vainion aivan hiljattain vuonna 2014 kirjoittama vastine suomalaisen Luther-tutkimuksen saamaan kritiikkiin.⁷

Kirjansa *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (1998) johdannossa sen toimittajat kuvaavat selkeästi, kuinka Mannermaan ja hänen kollegojensa, muun muassa Helsingin silloisen piispan Eero Huovisen, esittämät ajatukset Lutherin vanhurskauttamisopin uusista, Kristuksen reaalista läsnäoloa vanhurskauden perustana korostavista tulkinnoista, olivat monelle tutkijalle uusia ja mullistavia niiden tultua laajempaa tietoisuuteen 1990-luvun alussa. He ottavat esille Mannermaan itsensä esittelemän lähtötilanteen ja Luther-tutkimuksen historian ja toteavat, että suomalaiseksi koulukunnaksi nimeämänsä,

⁶ Junkkaala 2004, 363; 697.

⁷ Mannermaa 1998, 1–3.

Mannermaan tutkimuksen pohjalta syntyneen uudenlaista tulkintaa kannattavan teologijoukon ajatukset poikkeavat selkeästi Luther-tutkimuksen perinteistä kantaa edustavasta 1900-luvun alun saksalaisesta tulkintahistoriasta. Kuten Mannermaa, hekin toteavat tämän suomalaisten kritikoiman saksalaisen tulkintahistorian edustavan uus-kantilaista, puhtaasti tahdonyhteyteen perustuvaa forensista vanhurskauttamisoppia.⁸

Myös Mannermaa itse aloittaa IFCA-tutkielmansa toteamalla, että patris-ortodoksisen jumalallistamisopin ja luterilaisen vanhurskauttamisopin välillä on vallinnut lähes selvittämättömän tuntuinen ristiriita. Tämän ristiriidan hän näkee olevan seurausta siitä, että teologian historiassa on erityisesti 1800- ja 1900-luvuilla korostettu Immanuel Kantin filosofiaan perustuvaa eettisen ja ontin radikaalia toisistaan erottamista. Kantin filosofian mukaan myös Jumalan olemuksen ja hänen vaikutustensa välillä on tehtävä ero. Keskeisiä Kantin filosofian pohjalta nousseita protestanttisia teologeja ja Luther-tutkijoita ovat Mannermaan mukaan Albrecht Ritschl ja Karl Holl. Ritschlin keskeinen ajatus oli siinä, että ”uskonnossa ei ole kysymys ”luontoa” koskevista olemisarvostelmista vaan ”persoonaa” ja ”arvoa” koskevista arvoasetelmista”. Ritschlin mukaan Jumala-suhde ei voi toteutua ihmisen luonnon ja Jumalan välisenä olemusten tai olemisen yhteytenä, sillä silloin Jumala neutralisoidaan ja tehdään osaksi luotua luontoa. Tämä olisi ”pakanallista” fyysistä uskonnollisuutta. Siksi Jumala-suhteen ja Jumalan läsnäolon ihmisessä tulee toteutua vain ihmisen ja Jumalan välisenä eettis-persoonallisena tahtojen relaationa. Tästä johtuen Ritschlin teologiassa Jumalan läsnäolo ihmisessä on sitä, että ihminen itse, Jumalan tahdon uudelleen herättämänä, elää moraalista elämää Kristukselle. Myös Hollin Luther-tulkinta voidaan kiteyttää niin, että Kristuksen läsnäolo uskovassa on Jumalan inspiroimaa ihmisen oman tahdon toimintaa. Näin Jumala-suhde on myös Hollille tahtojen eikä ”olemisen” suhde. Hollille Kristus on vain Jumalan suosio (*favor*) eli syntien anteeksiantamus (eli Jumalan tahdon vaikutus), mutta ei koskaan lahja (*donum*) eli reaalisesti läsnä oleva Kristus. Myös erityisesti nuoren Karl Barthin sekä eräiden eksistentiaalteologioiden niin sanottu keerygmateologia on korostanut pelastusopin perustuvan ennen kaikkea Jumalan ja ihmisen sanan (*keerygma*) kautta muodostuvaan suhteeseen. Myös heidän ajattelussaan Jumalan läsnäolo ihmisessä on ymmärrettävissä enemmän Jumalan vaikutuksen ja työn kuin hänen olemuksen tai olemisen läsnäoloksi. Kaikkien näiden edellä kuvattujen teologis-

⁸ Braaten & Jenson, 1998, vii–ix.

filosofisten relaatiota korostavien näkemysten johdosta Lutherin käsitys ihmisen ja Jumalan suhteesta on Mannermaan mukaan käsitetty ennen kaikkea tahdon eikä olemusten yhteydeksi.⁹

Mannermaa korostaa, että sillä, kuinka epistemologian ja ontologian luonne käsitetään, on keskeinen merkitys Lutherin ajattelun ymmärtämisessä. Tukeutuen Saarisen tutkimuksiin Mannermaa kirjoittaa, että saksalaisen filosofin Hermann Lotzen (1817–1881) käsityksellä ontologian luonteesta on ollut merkittävä vaikutus edellä kuvattuun 1900-luvun saksalaiseen Luther-tutkimukseen ja teologiaan ja niiden näkemyksiin Kristuksen läsnäolon luonteesta ihmisessä. Lotzen mukaan ei ole olemassa mitään tosiasiallista olemusta tai olemista (*being*) muuten kuin suhteessa johonkin toiseen. Ihmisen tiedon kohteena oleva tuntemattomaksi ja tuonpuoleiseksi jäävä todellisuus ei muutu tietäjän (*intellektin*) olemistodellisuudeksi, vaan saa muotonsa vain ihmisen persoonan kokemuksena. Näin Jumalan läsnäolokin on vain tahtojen mutta ei olemusten yhteyttä. Tämän takia kaikki uskonnolliset tosiasiat ja kokemukset kuuluvat vain ihmisen persoonan ja ajattelun, mutta eivät hänen luontonsa ja olemistodellisuutensa piiriin. Mannermaan mukaan Luther sen sijaan edustaa niin sanottua perinteistä epistemologiaa, jossa ajatellaan niin, että tiedon kohde muuttuu tietäjän olemistodellisuudeksi. Tästä johtuen Luther voi ajatella Kristuksen olevan läsnä ihmisessä olemuksellisesti eikä vain tiedollisesti. Ortodoksisen, lähes fyysiseltä näyttävän jumalallistamisopin, on ajateltu olevan edellä kuvatun, ihmisen ja Jumalan tahtojen yhteyttä korostavan ajattelutavan mukaisten ajattelumallien vastakohta. Sen takia myös Lutherin ajattelussa esiin tuleva Jumalan ja ihmisen Kristuksen kautta tapahtuva olemuksien yhteyttä korostava reaalio-onttisella tavalla käsitetty Jumala-suhde ei Mannermaan mukaan ole päässyt esille.¹⁰

Mannermaa muotoilee IFCA-tutkimuksensa tehtävän seuraavasti: ”Tehtävä on löytää luterilaisesta kristinuskokäsityksestä itsestään sellainen

⁹ Mannermaa 1981, 9–10; 1992, 55–61; Kärkkäinen 2004, 56. William W. Schumacher toteaa, että tällainen ihmisen tahdonyhteyttä korostava teologia liittyy kiinteästi valistuksen ajan jälkeiseen tieteellistä ja individualistista ihmiskuvaa korostavaan antropologiaan, jossa unohdetaan kokonaan ihmisen asema luomakunnassa Jumalan luomana, vaikkakin syntiin langenneena ja pelastettuna persoonana. Samaan aikaan Schumacher tosin kritikoit myös Mannermaan koulukunnan antropologiaa ja pitää sen käsitystä jumalallistamisesta ihmisen luomiseen perustuvaa arvokkuutta vähättelevänä ja liian ontologisena sekä syyttää heitä osianderismista. (Schumacher 2010, 1–17)

¹⁰ Mannermaa 1981, 9–10; 1998, 4–9. Kopperin mukaan Mannermaa on oikeassa kritisoidessaan 1900-luvun Luther-tutkimusta ja osoittaa, että sen esittämät näkemykset perustuvat suurelta osin Kantin ajatusten pohjalta syntyneisiin neo-protestanttisiin käsityksiin siitä, että Luther sanoutuu täydellisesti irti keskiaikaisesta metafysisestä ajattelusta ja aristoteelisesta ontologiasta ja kehittää kokonaan uuden ihmisen ja Jumalan tahdonyhteyden pohjalle perustuvan näkemyksen. Tällaisen koulukunnan edustajaksi Kopperi nostaa erityisesti Gerhard Ebelingin. (Kopperi 2010, 158–163) Mannermaan koulukunnan epistemologiasta puhuu myös Kärkkäinen. (Kärkkäinen 2004, 38–39)

liittymäkohdaksi tai leikkauspisteeksi soveltuva teologinen motiivi, joka olisi analoginen jumalallistamisajatuksen kanssa.” Tehtävän asettelun tausta on Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon välillä käydyt ekumeeniset neuvottelut. Näiden neuvottelujen tavoitteena on ollut avata kirkkojen välillä vallinneita erimielisyyksiä, sekä löytää sellainen yhteinen kosketuspinta, jonka varassa olisi hyvä jatkaa tulevia neuvotteluja. Tämä sama näkökulma hallitsee Mannermaan ajattelua monissa kohdin. Hän on ensisijaisesti ekumeenikko ja haluaa etsiä ja löytää sekä ortodoksisuutta että katolilaisuutta ja luterilaisuutta yhdistäviä tekijöitä. Toisaalta hänen työtään Luther-tutkijana ei voida palauttaa vain ekumeniikan tavoitteita palvelevaksi välineeksi.¹¹

Mannermaa katsoo Lutherin oman ajattelun olevan paras lähtökohta ekumeenisten keskustelujen sekä vanhurskauttamisopin ymmärtämisen lähtökohdaksi monestakin syystä. Ensinnäkin Tunnustuskirjoihin kuuluva FC viittaa Lutheriin ja erityisesti Lutherin Galatalaiskirjeen selitykseen, ja sanoo uskonvanhurskauden varsinaisen selityksen löytyvän niistä. Toisaalta Lutherin kirjoitukset ovat edelleen hyvin merkittävä auktoriteetti varsinkin kirkollisessa mielessä. Kolmanneksi ne ovat lähtökohta kaikelle luterilaisen opin kehitykselle, ja näin ollen kaikkea myöhempää luterilaista teologiaa on oikein tulkita niiden valossa.¹²

Mannermaa toteaa innostuksen omaan tutkimukseensa pohjautuvan Regin Prenterin ja Georg Kretschmarin teoksissaan esiin nostamiin jumalallistamisen ja vanhurskauttamisen sukulaisuutta korostaviin teemoihin.¹³ Myös Karl Hollin jälkeisen, hänen seuraajiensa edustaman koulukunnan huomiot siitä, että vanhurskauttamisen forensinen tulkinta oli ominaista nimenomaan Lutherin jälkeiselle luterilaisuudelle ja että Lutherin omassa ajattelussa uskonvanhurskaus

¹¹ Mannermaa 1981, 11–12. Schumacher korostaa, että Mannermaan näkemystä jumalallistamisesta ei tule pitää samana kuin ortodoksista *theosis*-oppia. Sen on tarkoitus toimiakin nimenomaan ”leikkauspisteinä” kahden erilaisen tradition välillä, kuten Mannermaa itse sanoo. Schumacher korostaa myös sitä, että moderni ortodoksinen teologia perustuu vahvasti 1300-luvulla eläneen Gregory Palamaksen ajatteluun. Palamas uudelleen tulkitsi ja palautti käyttöön kirkkoisien ajatuksen jumalallistamisesta. (Schumacher 2010, 22–24)

¹² Mannermaa 1981, 13–15.

¹³ Mannermaa lainaa Prenteriltä lausetta: ”Tämän oivalluksen ilmaisee nähdäkseni patristiselle perustalle nojaava ortodoksinen oppi ihmisen jumalallistamisesta (*theopoiesis*). Tämä oppi, joka protestantismissa on usein asetettu epäilyksenalaiseksi, ilmaisee saman intention kuin evankelinen oppi vanhurskauttamisesta yksin uskosta: vain Jumalan, so. Pyhän Hengen avulla ihminen voi uskoa Jumalaan ja rakastaa Jumalaa sekä siten tulla vanhurskaaksi. Jumala Kristuksessa on itse ihmisen vanhurskaus Jumalan edessä. Tämä taas sisältää sen, että uskossa vanhurskas ihminen otetaan mukaan Jumalan olemiseen”. (Mannermaa 1981, 15)

ja kristologia kuuluivat yhteen, ovat toimineet lähtökohtina Mannermaan tutkimukselle.¹⁴

Mannermaa ja koko uusi Luther-tutkimus liikkuu käsityksissään kirkkokuntia yhdistävällä maaperällä. Siksi Mannermaan ajattelun ymmärtämiseksi on syytä laajemmin perehtyä sekä luterilaiseen että ortodoksiseen ja katoliseen käsitykseen vanhurskauttamisesta ja pelastuksesta.

2. Vanhurskauttamisoppi

2.1 Yleistä vanhurskauttamisopista

Ennen siirtymistä tämän tutkimuksen kannalta välttämättömään luterilaisen, ortodoksisen ja katolisen pelastus- ja vanhurskauttamisopin yleiskatsaukseen, on mielenkiintoista todeta, että Veli-Matti Kärkkäisen mukaan oppi pelastuksesta yhdistää kristillisiä kirkkoja. Hänen mukaansa se voidaan jakaa kolmeen eri osaluueeseen. Ne ovat jumalallistaminen, vapautuminen ja vanhurskauttaminen. Katsoen asiaa ekumeenikon näkökulmasta Kärkkäinen toteaa, ettei mikään näistä kolmesta yksistään anna täyttä kuvaa raamatullisesta pelastuskäsityksestä, vaan että sen täyteen ymmärtämiseen tarvitaan nämä kaikki näkökulmat.

Huomionarvoista on myös se, että hänen mukaansa läntinen kirkko on aina tuntenut käsityksen jumalallistamisesta, vaikka onkin sanoittanut pelastusta oikeudellisempien termien ja feodaaliyhteiskunnan käyttämien käsitteiden kautta forensista vanhurskauttamisoppia korostaen. Samoin itäinen kirkko, vaikka onkin oman perintönsä ja ympäröivän itäisen kulttuurin vaikutuksesta korostanut jumalallistamisopin keskeisyyttä pelastuksessa, on aina kantanut huolta synnistä ja sen seurauksista ja pitänyt välttämättömänä sitä, että Jumalan Karitsan eli Kristuksen täytyi tulla uhratuksi, jotta synnit voidaan antaa anteeksi. Näin ortodoksinen kirkkokin tuntee tarpeen vanhurskauttamiselle, vaikka ei sanoitakaan sitä samoin kuin läntinen kirkko.¹⁵

Myös vanhurskaus-termin ymmärtäminen on välttämätöntä käsiteltävän aiheen kannalta. Alun perin vanhurskauttaminen on ollut ensisijaisesti oikeudellinen termi. Vanhassa testamentissa käytetty hepreankielinen ilmaus *zaadag* on käännetty sanalla vanhurskauttaa. Tämä tarkoittaa ennen kaikkea tuomarin tekemää ratkaisua eli oikeutta. Se voi tarkoittaa myös oikeuden

¹⁴ Mannermaa 1981, 15–17.

¹⁵ Kärkkäinen 2004, 7–8.

hankkimista tai syyttömäksi julistamista. Vanhan testamentin mukaan vanhurskaus on ennen kaikkea Jumalan ominaisuus. Tästä näkökulmasta vanhurskaus on sitä, että Jumalan tahto toteutuu kaikkialla. Keskeistä on Jumalan tahtoman pelastuksen toteutuminen. Vanhassa testamentissa, Jumalan kansan näkökulmasta, vanhurskaus oli Jumalan tahdon noudattamista. Koska kukaan ei siihen kuitenkaan täydellisesti yltänyt, Raamattu toteaa, että ”sinun edessäsi ei yksikään ole syytön (Vuoden 1938 käännös käyttää sanaa vanhurskas.)” (Ps. 143:2).¹⁶

Uudessa testamentissa vanhurskaudesta puhutaan kreikan kielen sanalla *dikaiosyne*. Paavali käytti tuota termiä kuvatessaan Kristuksen ristinkuolemalla ja ylösnousemuksella koko maailman puolesta suorittamaa pelastustekoa ja sitä, kuinka ihminen tulee osalliseksi Kristuksen hankkimasta pelastuksesta. Tämä pelastusteko vastaanotetaan uskolla. Uskon kautta ihminen saa synnit anteeksi ja pelastuu. Anteeksiantamus ja usko ovat aina lahjaa. Toisin sanoen uskon kautta ihminen vanhurskautetaan. Erityisesti Roomalaiskirjeen neljännessä luvussa (erityisesti vuoden 1938 käännöksen mukaan) Paavali puhuu vanhurskauden lukemisesta ihmisen hyväksi. Nykyinen kirkkoraamattu ilmaisee saman asian näin: ”- ja Jumala katsoi hänet vanhurskaaksi.” (Room. 4:3). Paavalin käyttämän ilmaisun ”lukea vanhurskaaksi” tai ”katsoa vanhurskaaksi” on katsottu edustavan forensista vanhurskauttamiskäsitystä, jossa Jumala lukee eli imputoi Jeesuksen vanhurskauden syntisen ihmisen hyväksi.¹⁷

Kärkkäisen mukaan viimeaikaisen, ennen kaikkea Jeesuksen ajan juutalaisuuden uudenlaisia tulkintoja sisältävän tutkimuksen pohjalta, vanhurskaus-käsitettä on arvioitu uudelleen. Sen mukaan vanhurskauttamisen voidaan ajatella tarkoittavan seuraavia asioita. Ensimmäiseksi vanhurskaus on vain yksi tapa ilmaista raamatullinen pelastuskäsitys. Se ei ole ainoa ”avain” pelastuksen ymmärtämiseen. Toiseksi Vanhan testamentin näkökulmasta *dikaiosyne* tarkoittaa Jumalan oikeudenmukaisuutta (*justice*). Siksi puhuessaan vanhurskaaksi julistamisesta (*imputatio*) Paavali ei tarkoita oikeudellisen vanhurskaaksi julistamisen selittävän hänen käsitystään pelastuksesta tyhjentävästi – se on vain yksi osa sitä. Kolmanneksi vanhurskauttamista ja pyhitystä ei voida erottaa toisistaan niin kuin reformaation jälkeinen läntinen teologia on tehnyt. Vanhurskaus tarkoittaa ennen kaikkea vanhurskaaksi tekemistä

¹⁶ Junkkaala 2013, 233–234.

¹⁷ Junkkaala 2013, 234–235.

ja sen kautta syntyvää oikeanlaista suhdetta Jumalan ja lähimmäisen kanssa. Neljänneksi perinteinen kristillinen käsitys juutalaisten tavasta ymmärtää lain merkitys, eli kysymys siitä, onko Jumala koskaan tarkoittanut lakia pelastustieksi, on ymmärrettävä niin, että Kristus on joka tapauksessa lain loppu (hän täytti sen mitä liiton lapsilta vaadittiin) ja on siksi ainoa tie pelastukseen myös juutalaisille. Viidenneksi vanhurskaus on uusi, Kristukseen kohdistuvan uskon ja Pyhän Hengen kautta syntyvä suhde ihmisen ja Jumalan välillä. Tämä suhde tarkoittaa *uniota* ihmisen ja hänen luojansa välillä. Kuudenneksi vanhurskaus vaatii ihmisen henkilökohtaista vastausta, mutta ei kuitenkaan ole ensisijaisesti yksilöllinen asia, vaan saa ilmenemismuotonsa aina Jumalan valtakunnan eli Jumalan liiton yhteisön eli seurakunnan piirissä.¹⁸

Sekä luterilaisen, katolisen että ortodoksisen vanhurskauttamisopin ymmärtämisen kannalta on tärkeää käsittää ero forensin ja efektiivisen vanhurskauttamisopin välillä. Lyhyesti sanottuna forensisella vanhurskauttamisopilla tarkoitetaan sitä, että Jumala julistaa tai lukee ihmisen vanhurskaaksi. Näin ymmärrettynä vanhurskauttaminen on Jumalan mielessä tapahtuva oikeustoimi. Efektiivisellä vanhurskauttamisopilla sen sijaan tarkoitetaan sitä, että Jumala tekee ihmisen vanhurskaaksi eli vaikuttaa ihmisessä tapahtuvan todellisen muutoksen. Forensiseen vanhurskauttamisoppiin kuuluu ensisijaisesti käsitys Jumalan armosta (*gratia, favor*) ja efektiiviseen vanhurskauttamisoppiin käsitys Jumalan lahjasta (*donum*). Efektiivinen vanhurskauttamisoppi liittyy olennaisesti pyhitykseen. Tämän tutkimuksen näkökulmasta keskeinen kysymys on, että tuleeko nämä kaksi pitää erillään toisistaan vai nähdä toisiinsa kuuluvaksi yhdeksi kokonaisuudeksi. Toinen keskeinen kysymys on se, tapahtuuko vanhurskaaksi julistaminen ja tekeminen samanaikaisesti vai onko jompikumpi seurausta jommastakummasta. Toisin sanoen tapahtuuko vanhurskauttaminen silmänräpäyksessä vai onko se prosessi?¹⁹

2.2 Luterilainen vanhurskauttamisoppi

Vanhurskauttamisoppia on pidetty luterilaisuuden kalleimpana aarteena. Jo Luther totesi, että

Tästä opinkohdasta ei voi yhtään väistyä tai antaa periksi, vaikka taivas, maa ja kaikki muu katoavainen sortuisivat. Tähän opinkohtaan perustuu koko oppimme ja elämämme, jolla me

¹⁸ Kärkkäinen 2004, 10–16.

¹⁹ Kärkkäinen 2004, 52. Forensin ja efektiivisen vanhurskauttamisopin eroista katso mm. Pöhlmann 1974, 202–206.

vastustamme paavia, Perkelettä ja maailmaa. Tästä meidän siis on oltava täysin varmoja, ilman mitään epäilyä. Muutoin on kaikki menetetty, ja paavi, Perkele ja kaikki vastustajamme ovat oikeassa ja voittavat meidät.

Jo Luther siis ajatteli, että vanhurskauttamisoppi oli kaikkein keskeisin asia kristinuskossa. Luterilaisen vanhurskauttamisopin kohdalla on kuitenkin kysyttävä, että mitä se on – ovatko kaikki luterilaiset samaa mieltä vanhurskauttamisopin sisällöstä? Olli-Pekka Vainio sanoo väitöskirjassaan *Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista Yksimielisyyden ohjeeseen* (2004) ettei näin ole. Hänen mukaansa näkemykset siitä, mitä vanhurskauttamisopilla tarkoitetaan, poikkesivat toisistaan jo ensimmäisten reformaattoreiden kesken. Kun tähän liitetään nykyaikainen moniulotteinen keskustelu ja teologinen tulkinta, niin joudumme toteamaan, ettei tilanne ole muuttunut ainakaan helpommaksi. Tästä huolimatta luterilaisesta vanhurskauttamisopista on löydettävissä selkeitä, lähes kaikkia yhdistäviä tekijöitä. Yksi tällainen kaikkia luterilaisia yhdistävä tekijä on lause "yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden" (*sola fide, sola gratia, propter Christum*). Vaikka tuo lause liittyykin koko luterilaiseen pelastuskäsitykseen, kuvaa se myös luterilaisen pelastusopin keskeisintä opinkohtaa eli vanhurskauttamisoppia. Luterilainen vanhurskauttamisoppi on kirjattu kaikkien luterilaisten yhteisesti hyväksymiin Luterilaisiin tunnustuskirjoihin. Tärkeimmät vanhurskauttamisoppia koskevat kohdat ovat CA:n artiklat IV, VI ja XX sekä Augsburgin tunnustuksen puolustuksen vastaavat kohdat. Vanhurskauttamisoppia käsitellään myös Schmalkaldenin opinkohdissa ja FC:ssa.²⁰

Koko luterilaisen teologian ja erityisesti vanhurskauttamisopin lähtökohtana voidaan pitää Lutherin niin sanottua ”reformatorista löytöä”. Kuvatessaan tätä Lutherin teologista läpimurtoa Alister McGrath kirjoittaa, kuinka Jumalan vanhurskaus -käsitteen oikea ymmärtäminen oli avain Lutherin teologian ja koko reformaation synnylle. Keskeistä tässä Lutherin Jumalan vanhurskauteen liittyvässä oivalluksessa oli se, kuinka hän ymmärsi, ettei vanhurskautta ansaita ihmisen omilla töillä, vaan että vanhurskaus on Jumalan rakastava asenne tai lahja ihmiselle. Luther oivalsi, ettei Jumalan vanhurskaus ole rankaisevaa vanhurskautta eli sitä, että Jumala on Pyhä ja tuomitsee syntisen. Lutherin mukaan

²⁰ Vainio 2004, 13–15.

Jumalan vanhurskaus on sitä, että Jumala rakastaa ja lahjoittaa vanhurskauden ihmiselle armosta uskon kautta.²¹

CA:n neljäs artikla kuvaa luterilaisen vanhurskauttamisopin seuraavasti:

Samaten seurakuntamme opettavat, että ihmiset eivät voi tulla vanhurskautetuiksi Jumalan edessä omin voimin, ansioin tai teoin, vaan että heille annetaan vanhurskaus lahjaksi Kristuksen tähden uskon kautta, kun he uskovat, että heidät otetaan armoon ja että synnit annetaan anteeksi Kristuksen tähden, joka kuolemallaan on antanut hyvityksen synneistämme. Tämän uskon Jumala lukee edessään kelpaavaksi vanhurskaudeksi. (Room. 3 ja 4)²²

Jo tuosta hyvin lyhyestä lausumasta käy ilmi aiemmin todettu yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden -lause. Se, että Jumala vanhurskauttaa yksin armosta tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että pelastus perustuu ainoastaan siihen, mitä Jumala saa aikaan. Ihminen ei voi vaikuttaa pelastukseensa millään tavoin. Siitä käy esille myös se, että luterilaisen teologian mukaan vanhurskauttaminen on kertakaikkinen Jumalan edessä (*coram Deo*) tapahtuva vanhurskaaksi lukeminen eikä prosessi. Pyhitys sen sijaan on prosessi joka tapahtuu ihmisten edessä (*coram hominibus*).²³ Junkkaalan mukaan oheisesta CA:n kohdasta selviää, että luterilaisen vanhurskauttamisopin keskeisimmät asiat ovat seuraavat: (1.) Ihminen ei voi tulla vanhurskaaksi omin avuin. (2.) Jumala lahjoittaa ihmiselle vanhurskauden, kun hän uskoo, että hän saa synnit anteeksi Jeesuksen sovitustyön tähden. (3.) Näin Jumala lukee syntisen hyväksi Jeesuksen sovitustyön armon ja ansion.²⁴

Toinen keskeinen teema luterilaisuudessa on, että pelastus (vanhurskaus) lahjoitetaan yksin uskon kautta. CA:n kohta VI sanoo: ”Jumala on määrännyt, että se, joka uskoo Kristukseen, pelastuu ilman tekoja, yksin uskosta, saaden lahjaksi syntien anteeksiantamuksen”. Artikla neljä sanoo uskosta, että ”Tämän uskon Jumala lukee edessään kelpaavaksi vanhurskaudeksi”.²⁵ Lutherin näkemys uskosta on luonnollisesti merkittävä luterilaiselle vanhurskauttamisopille. Lutherin mukaan usko on enemmän kuin historiallinen tieto. Jos usko rajoittuu vain tietämiseen, se ei hänen mukaansa ole vielä pelastavaa uskoa. Raamatussa kerrottujen tosiasioiden tiedollinen käsittäminen on mahdollista myös syntisille,

²¹ McGrath 2011, 507–509.

²² CA IV.

²³ Kärkkäinen 2004, 103.

²⁴ Junkkaala 2013, 237–238.

²⁵ CA IV, VI.

jotka ovat pelastuksen ulkopuolella. Uskon tulee olla henkilökohtaista luottamusta siihen, että se, mitä Kristus teki, kuuluu juuri minulle. Luottamusta usko on silloin, kun totena pitäminen ja historiallisten faktojen ymmärtäminen muuttuu Jumalan lupauksen varaan heittäytymiseksi. Usko on kuin laiva, jonka olemassaolon tietäminen tai ymmärtäminen ei pelasta ja kanna, vaan vasta sen kyytiin astuminen ja sen kantamaksi ja kelluttamaksi suostuminen. Usko on myös sitä, että se liittyy uskovon ja Kristuksen toisiinsa. Uskon kautta ihminen saa omakseen Kristuksen ja hänen mukanaan kaiken hyvän. Näitä Kristuksen mukanaan tuomia hyviä lahjoja ovat syntien anteeksiantamus, vanhurskauttaminen ja iankaikkisen elämän toivo. Olennaista Lutherin käsitykselle uskosta on sen korostaminen, ettei se koskaan ole ihmisen aikaansaamaa, vaan että se on aina Jumalan työtä. Lutherille usko ei siis ole ihmisen vaan Jumalan teko, hänen lahjansa. Näin ihminen pelastuu yksin armosta.²⁶

Lutherin uskonnäkemyksestä tulee esille myös se, että Jumala vanhurskauttaa yksin Kristuksen tähden. Tällöin on kysymys siitä, millä perusteella vanhurskaus luetaan ihmisen hyväksi. Luterilaisen vanhurskauttamisopin mukaan Kristuksen ansaitsema syntien anteeksiantamus on ainoa pelastuksen tae. Kristus on tehnyt sen, mitä ihminen ei koskaan kykene tekemään eli täyttänyt Jumalan lain ja sovittanut synnin. Kristus on ylösnousemuksellaan myös osoittanut sen, että hän on synnin aikaansaaman kuoleman voittaja. Siksi Jumalan ihmiselle lahjoittama pelastus ei voi perustua mihinkään muuhun kuin Kristuksen ristillä ja ylösnousemuksella ansaitsemaan vanhurskauteen. Vain Kristus on ihmisen vanhurskauden perusta. Edellä kuvattu yksin uskosta, yksin armosta yksin Kristuksen tähden tulee mainiosti kiteytettyä CA:n kohdassa XX:

Ensiksikin, että meidän tekomme eivät voi sovittaa Jumalaa tai ansaita syntien anteeksiantamusta ja armoa, vaan sen me saavutamme yksin uskon kautta, kun uskomme, että meidät otetaan armoon Kristuksen tähden, joka yksin on asetettu välittäjäksi ja sovituksen välineeksi, jonka kautta Isä sovitetaan. Sen takia se, joka luottaa siihen, että hän teoilla ansaitsee armon, hyljeksii Kristuksen ansiota ja armoa ja etsii tietä Jumalan luokse ilman Kristusta ihmisvoimin, vaikka Kristus on sanonut itsestään : ”Minä olen tie, totuus ja Elämä.”²⁷

²⁶ McGrath 2011, 509–510.

²⁷ CA XX, 9–10.

Luterilaista vanhurskauttamisoppia on edellä kuvatun valossa pidetty puhtaana forenssisena, jossa keskeistä on erottaa Jumalan edessä luettava vanhurskaus pyhityksestä. Augsburgin tunnustuksen puolustuksessa Melanchton kirjoittaa:

Vanhurskautus ei myöskään tässä tarkoita sitä, että jumalattomasta tehdään vanhurskas, vaan sitä, että hänet tuomioistuimessa julistetaan vanhurskaaksi. - - Näin me siis, sen mukaisesti mitä edellä olemme sanoneet, opetamme ihmisen tulevan vanhurskautetuksi silloin, kun katumussaarnan kauhistama omatunto rohkaistuu ja uskoo, että sillä Kristuksen tähden on leppynyt Jumala. Tämä usko luetaan Jumalan edessä vanhurskaudeksi, Room. 4.²⁸

Viimeaikaisissa tutkimuksissa tämä on kuitenkin kyseenalaistettu tai ainakin kysytty, että millaisia seurauksia sillä on. Puhtaan forenssinen vanhurskauttamisoppi nostaa Vainion mukaan esille ongelman uskon olemuksesta. Hänen mukaansa kokonaan ihmisen ulkopuolella tapahtuva forenssinen vanhurskaaksi lukeminen tarkoittaa välttämättä sitä, että uskon täytyy olla ihmisen oma teko tai ainakin yhteistyötä Jumalan kanssa eli synergiaa. Näin menetetään luterilaisuuden keskeinen käsitys siitä, että usko on "Pyhän Hengen sanalla ja sakramenteilla ihmiseen luoma jumalallinen todellisuus, johon ihminen ei voi omilla ansioillaan vaikuttaa". Vainion mukaan Jumalan läsnäolon erottaminen vanhurskaaksi julistamisen edellytyksestä sen seuraukseksi muuttaa uskon Jumalan teosta ihmisen teoksi. Näin forenssinen vanhurskauttamisoppi vaarantaisi pelastuksen objektiivisuuden ja tekisi siitä ihmisen työtä tai synergiaa.²⁹

2.3 Ortodoksinen pelastusoppi

Puhuttaessa ortodoksinen kirkon pelastusopista, on todettava, ettei ortodoksisuus varsinaisesti puhu vanhurskauttamisesta erillisenä opinkohtana samalla tavoin kuin luterilainen ja katolinen kirkko. Ortodoksinen käsitys vanhurskauttamisesta kuuluu kiinteästi osaksi pelastusta laajemmin käsittelevää kokonaisuutta. Kysymys ihmisen vanhurskauttamisesta on siis osa vastausta kysymykseen kuinka ihminen voi pelastua. Oppi pelastuksesta on laaja kokonaisuus, joka muodostuu

²⁸ AC IV, 252.

²⁹ Vainio 2004, 16–17.

dogmaattisista, historiallisista, raamattuargumentaatioon tukeutuvista sekä seurakuntaelämään liittyvistä opinkohdista.³⁰

Etsiessään vastausta tähän pelastusta koskevaan kysymykseen ortodoksinen piispa Kallistos Ware erittelee neljä tärkeää teemaa. Nämä ovat (1.) Kristuksen persoonan ja työn kokonaisvaltainen merkitys pelastukselle. (2.) Pelastuksen käsittäminen osallisuutena ja identifioitumisena. Tämä tarkoittaa sekä Kristuksen osallistumista ja identifioitumista ihmiselämään eli inkarnaatiota ja ristillä tapahtuvaa syntien sovitusta ja ylösnousemusta että ihmisen osallistumista jumalalliseen elämään Kristuksen kautta eli jumalallistamista (*theosis*). (3.) Ihminen pelastuu vain kirkon yhteydessä. (4.) Pelastus on kosminen tapahtuma, joka koskettaa koko luomakuntaa.³¹

Pelastuksen persoonallinen ulottuvuus tarkoittaa ennen kaikkea sitä, ettei Jumalaa tule ymmärtää käsitteiden kautta vaan persoonallisena ja toimivana ihmiselämään osallistuvana kolmiyhteisenä persoonana. Pelastusopillisessa viitekehyksessä tämä näkyy muun muassa niin, että pelastusopista puhumisen sijaan halutaan keskittyä pelastajaan eli Kristukseen. Näin kysymys, mitä pelastus on, voidaan muuttaa kysymykseksi kuka Kristus on. Vastaus kysymykseen kuinka ihminen voi pelastua on Kristus. Ihminen voi elää tämän todeksi ja saada pelastuksen omakseen vain elämällä yhteydessä Kristukseen. Pelastava usko ei ole uskoa Jumalan olemassaoloon tai muihin kristillisiin opinkohtiin, vaan uskoa Jumalaan ja Kristukseen – henkilökohtainen ja pelastava suhde kolmiyhteiseen Jumalaan.³²

Tämä suhde rikkoutui alun perin syntiinlankeemuksessa. Ortodoksinen käsitys lankeemuksen seurauksena maailmaan tulleesta synnistä poikkeaa protestanttisesta ja katolisesta perisyntikäsitelmästä jossain määrin. Ortodoksisuudessa synti käsitetään ihmisessä olevaksi turmeltuneisuudeksi tai sairaudeksi eikä niinkään syyllisyydeksi. Tästä näkökulmasta katsottuna syntiä ei ensisijaisesti anneta anteeksi eli ihmistä ei lueta vanhurskaaksi, vaan synnin sairautta poteva ihminen parannetaan tai uudistetaan niin, että hän on kykenevä elämään yhteydessä Jumalaan ja noudattamaan Jumalan tahtoa. Tämä ei tarkoita synnittömyyttä vaan vapautta synnin kahlitsevasta voimasta, synnin sairaudesta.

³⁰ Ware 1983, 167–168; Klimenko 2011.

³¹ Ware 1983, 167–168.

³² Ware 1983, 168–169.

Lopullinen parantuminen tapahtuu ihmisen yhdistyessä Jumalaan iankaikkisuudessa.³³

Pelastuksen persoonallisen ulottuvuuden kannalta sekä usko että kaste ovat välttämättömiä. Pelastus on kokonaisvaltainen prosessi, joka alkaa jo ennen kastetta. Ihmisen tulee etsiä Jumalaa, joka sitten auttaa häntä löytämään itsensä ja uskon. Kasteessa Jumalan vanhurskaus eli Kristus annetaan kastettavalle. Tämä ei kuitenkaan tarkoita syntien anteeksiantamista, vaan ihmisen tekemistä puhtaaksi synnistä ja sen orjuuttavasta voimasta. Tämä puhtaaksi tekeminen tapahtuu, kun ihminen yhdistyy Kristuksen kanssa. Kasteen jälkeen ihmisen tulee elää uutta, Kristityn arvon mukaista elämää, jottei hän menetä kasteessa saamaansa vanhurskauden armoa. Kaste ja siinä saatu uusi elämä ovat pelastusprosessin alku tai lähtökohta, josta matka kohti täydellistä pelastusta Jumalan luona alkaa. Ihmisessä olevan synnin tähden hänen tulee elää parannuksessa sekä pyrkiä kitkemään itsestään pois kaikki synnilliset piirteet ja tavat. Jos ihminen vain tyytyy kasteessa saatuun vanhurskauden armoon, hän ei pelastu. Ihmisen tulee elää käskyjä noudattaen. Tästä osoituksena on se, että viimeinen tuomio julistetaan tekojen mukaan. Teot eivät kuitenkaan ole ansioita, sillä käskyjen ja niiden noudattamiseen pyrkivän elämän tarkoitus on pakottaa ihminen huomaamaan oma syntinen tilansa ja kaipaamaan Kristusta ja turvautumaan häneen.³⁴

Pelastuksen käsittäminen ihmisen osallistumisena jumalalliseen elämään eli jumalallistamisena on mahdollista vain Kristuksessa tapahtuneen ihmisen ja Jumalan yhdistymisen takia. Jos Kristus on vain Jumala tai ihminen eikä molempia, pelastuksen käsittäminen Kristuksen kautta tapahtuvana osallistumisena jumalalliseen elämään ei ole mahdollinen. Tämä tulee esille erityisesti ristin ja ylösnousemuksen kautta tapahtuvassa syntien sovituksessa ja kuolemasta saadussa voitossa. Mikäli ristillä kuolisi vain Jumala eikä ihminen, ei ristin sovitus olisi meidän ihmisten puolesta kärsitty sijaisrangaistus eikä Kristuksen synnistä ja kuolemasta saama voitto olisi meidän voittomme. Mutta koska Kristus on myös ihminen, hänen kuolemansa on meidän kuolemamme ja hänen kuolemasta saamansa voitto on meidän voittomme. Edellä kuvatun valossa tulee hyvin esille se, miksi ihmisen vanhurskaaksi tekeminen ei ole vain oikeudellinen toimenpide, jossa Jumala lukee tai katsoo ihmisen vanhurskaaksi,

³³ Klimenko 2011.

³⁴ Klimenko 2011.

vaan osallistumista jumalalalliseen elämään Kristuksen kautta. Tämä Kristuksen kuolemaan ja voittoon osallistuminen lahjoitetaan kasteessa ja se konkretisoituu ja sitä ylläpidetään ehtoollisessa.³⁵

Ortodoksisessa pelastusopissa on tärkeää korostaa sitä, että vain Jumala voi pelastaa ihmisen. Toisaalta tärkeää on myös se, että pelastuksen tulee olla täydellinen ja kokonaisvaltainen, koskea koko ihmistä. Koska pelastus on sama asia kuin Kristus, tulee Kristuksen olla täydellisesti Jumala ja täydellisesti ihminen samalla tavoin kuin mekin. Näin Khalkedonin ekumeenisessa kirkolliskokouksessa vuonna 451 julkilausuttu Kristuksen kaksiluonto-oppi on välttämätön pelastuksen kannalta. Yhtymällä Kristukseen koko ihminen tulee Jumalan pelastamaksi.³⁶

Ihmisen yhdistyminen eli *unio* Kristuksen kanssa tulee ymmärtää mahdollisimman konkreettisesti. Kristus ei yhdisty meihin vain sanallisesti tai kuvainnollisesti vaan konkreettisesti. Hän on samaa lihaa ja verta meidän kanssamme. Yhdistyminen on ontologinen tai orgaaninen. Siksi ortodoksinen pelastusoppi ei korosta erityisellä tavalla ristin sovitusta vaan katsoo inkarnaation, ristin, ylösnousemuksen ja Kristuksen taivaaseen astumisen olevan yhtä lailla merkityksellisiä ihmisen pelastumisen kannalta. Ihmisen osan ottanut Jumala käy läpi kaiken tämän ihmisen puolesta konkreettisesti ja todellisesti ihmisenä ja yhtä lailla ihminen, yhdistyessään Kristukseen, on yhdessä hänen kanssaan konkreettisesti ja todellisesti osallinen Kristuksessa olevasta jumalallisesta elämästä ja pelastuksesta. Kristus on kuollut meidän kuolemamme ja on nyt meidän elämämme. Ihminen tulee vanhurskaaksi ja pelastuu olemalla Kristuksessa, yhdistymällä häneen.³⁷

Ortodoksisen käsityksen mukaan ihminen ei kuitenkaan voi yhdistyä suoraan Jumalan luontoon tai olemukseen (*nature, essence*), sillä ihmisestä ei voi tulla osa kolmiyhteistä Jumalaa sanan täydessä merkityksessä, sillä tällaisen yhdistymisen voidaan katsoa tarkoittavan panteismia. Siksi ortodoksinen teologia tekee eron Jumalan luonnon ja energioiden välillä. Luontonsa puolesta Jumala on tuonpuoleinen ja tavoittamattomissa mutta energioidensa kautta tämänpuoleinen ja lähellä ihmistä. Jumalan energiat eivät ole erillään Jumalasta, vaan kiinteä osa häntä, hänen luova, lunastava ja pyhittävä toimintansa maailmassa. Ne eivät ole myöskään luotuja vaan luomattomia. Ihminen ei yhdisty Jumalan luontoon vaan

³⁵ Ware 1983, 169–170.

³⁶ Ware 1983, 172–173.

³⁷ Ware 1983, 170–172.

hänen energioihinsa. Yhdistyessään energioihin, joita voidaan toisaalta kutsua Jumalan armoksi tai hänen persoonalliseksi toiminnakseen maailmassa, ihminen säilyttää oman persoonansa mutta on kuitenkin yhdistynyt Jumalaan ja on jumalallistunut suhteessa Jumalaan. Yhdistymisen kolme eri tasoa auttavat ymmärtämään tätä. Ensinnäkin vain Jumalan persoonien välillä vallitsee luontojen ykseys eli yhdistyminen. Toiseksi Kristuksessa tapahtuva ihmisen ja Jumalan yhdistyminen on persoonien (*hypostasis*) yhdistymistä. Kolmanneksi ihmisen ja Jumalan yhdistyminen ei ole kumpaakaan edellä mainittua laatua, vaan se on ihmisen yhdistymistä Jumalan energioihin eli hänen armoonsa, voimaansa ja kunniaansa. Näin ihminen säilyy ihmisenä ja säilyttää oman persoonansa, vaikka yhdistyykin Jumalaan ja jumalallistuu asemansa puolesta. Ihminen yhdistyy Kristukseen armon kautta ja Kristus on yhtä Jumalan kanssa luontojen yhdistymisen kautta. Näin ihminenkin on yhdistynyt Jumalaan Kristuksen kautta. Tämä voidaan kuvata vielä niin, että vain Kristus on Jumalan poika luontonsa puolesta kun sen sijaan ihminen on Jumalan poika armosta ja asemansa puolesta.³⁸

Yhdistyessään Kristukseen ihminen syntyy uudelleen tai muuttuu sellaiseksi joksi Jumala hänet oli alun perin tarkoittanut, sillä Kristus on sellainen ihminen, jollaiseksi Jumala alun perin ihmisen suunnitteli. Yhdistyessään Kristukseen ihminen paranee, ennallistuu tai jumalallistuu. Ennallistuminen on Kristuksen kuvan kaltaiseksi tulemistä. Tämä ennallistuminen tai jumalallistaminen ei ole yhdessä hetkessä tapahtuva tapahtuma (vanhurskaaksi julistaminen) vaan elämänmittainen prosessi, joka mahdollistaa lopullisen yhdistymisen Jumalaan, joka on pelastuksen päämäärä.³⁹

Ortodoksiseen pelastuskäsitykseen kuuluu olennaisesti oppi ihmisen vapaasta tahdosta. Pelastus on Jumalan työtä ja lähtöisin hänestä eikä ihminen voi omilla töillään lisätä siihen mitään. Tätä puolta pelastuksesta voidaan kutsua pelastuksen objektiiviseksi ulottuvuudeksi. Kuitenkaan Jumala ei pakota ketään pelastukseen. Pelastukseen ihmisen täytyy olla vapaaehtoisesti kuuliainen Jumalalle ja suostua hänen tahtoonsa tulla pelastetuksi. Tätä ihmisen omaa toimintaa voidaan kutsua pelastuksen subjektiiviseksi ulottuvuudeksi. Ortodoksisen käsityksen mukaan kaikki ihmiset pelastuisivat, mikäli pelastus riippuisi yksin Jumalan rakkaudesta. Jos pelastus taas olisi ihmisen tahdon ja toimien varassa, kukaan ei pelastuisi. Siksi pelastus on ihmisen ja Jumalan

³⁸ Ware 1983, 176–178; Saarinen 1997, 150.

³⁹ Ware 1983, 178–179; Saarinen 1997, 150–151; Klimenko 2011.

yhteistyötä, synergiaa. Jumala kutsuu ihmistä pelastukseen ja tekee aloitteen, mutta kutsu jää turhaksi jos ihminen ei vastaa siihen vapaasti oman tahtonsa mukaan. Näin ollen ihminen pelastuu vastaanottamalla Jumalan armon ja toimimalla niin, ettei syntien anteeksiantamus ja armo jää turhaksi. Ihmisen vastaus Jumalan kutsuun on usko. Ihmisen osa on toimia eräänlaisena uskon henkivartijana hyviä töitä tehden, Jumalan tahtoa noudattaen ja katumuksessa syntejään kauhistuen ja niitä anteeksi pyytäen. Voiman tähän työhön hän saa Jumalalta. Paras kuva tästä vapaaehtoisesta suostumisesta Jumalan armon kohteeksi on neitsyt Maria.⁴⁰

Jumalallistamisessa voidaan kuitenkin nähdä kaksi ulottuvuutta. Ensimmäinen on jumalallistamisen tämänpuoleisuuden liittyvä ulottuvuus, joka koskettaa elämää ennen kuolemaa. Tässä ajallisessa ulottuvuudessa jumalallistaminen on ihmisen ja Jumalan yhteistyötä. Lopullinen tuonpuoleisuudessa tapahtuva jumalallistaminen on kuitenkin kokonaan Jumalan työtä. Tästä näkökulmasta katsottuna lopullinen pelastus on vain Jumalan aikaansaamaa.⁴¹

Vaikka pelastus onkin ihmisen persoonallinen, vapaan tahdon pohjalle rakentuva suhde Kristukseen, kukaan ei voi pelastua ilman kirkkoa. Kirkko on Kristuksen ruumis. Tämän ruumiin jäsenenä ihminen on osallinen Kristuksesta ja yhdistyneenä häneen. Parhaiten tämä näkyy siinä, että yhdistymisen konkreettiset välineet eli kaste ja ehtoollinen nautitaan juuri seurakunnassa, osana yhteisöä. Pelastus koskee kuitenkin myös koko maailmaa ja on siinä mielessä kosminen. Ortodoksisen käsityksen mukaan kristitty ei pelastu maailmasta, vaan yhdessä maailman kanssa. Kristus on lunastanut koko maailman ja tahtoo, että kaikki pelastuisivat. Maailma ei kuitenkaan ole vielä lopullisesti pelastettu, vaan se kärsii synnin tähden, mutta odottaa Kristuksen paluuta ja ylösnousemusta, jolloin kaikki luodaan uudelleen. Pelastuksen kosminen ulottuvuus tarkoittaa näin ollen myös sitä, että Kristuksen kärsimys on vapauttanut ja vapauttaa koko maailman kärsimyksestä ja kuolemasta. Kristuksessa tapahtuneen inkarnaation ja kärsimyksen kautta kaikki ihmiset ja koko luomakunta ovat uudistuneet ja saaneet mahdollisuuden elää yhteydessä Jumalaan.⁴²

Ortodoksiselle pelastuskäsitykselle on keskeistä myös Pyhän Hengen merkitys. Ilman Pyhän Hengen työtä ihminen ei voi pelastua. Pyhä Henki tekee

⁴⁰ Ware 1983, 179–181; Klimenko 2011.

⁴¹ Saarinen 1997, 151–152.

⁴² Ware 1983, 181–182; Saarinen 1997, 147–148.

ihmisen ja Kristuksen yhdistymisestä totta. Jotta Pyhä Henki voi olla näin keskeinen pelastuksen kannalta, Hänen tulee ehdottomasti olla Jumala samalla tavoin kuin Isä ja Poika. Pyhän Hengen merkitys pelastukselle voidaan kuvata niin, että kirkon yhteydessä saatava Pyhä Henki on ensimmäinen kosketus Jumalaan. Hänen kauttaan ihminen yhdistyy Kristukseen ja Kristuksen kautta itse Jumalaan. Näin Pyhää Henkeä voidaankin kuvata lähes samoilla sanoilla kuin armoa. Loppujen lopuksi Pyhä Henki on se, joka saa aikaan jumalallistumisen, pyhityksen, Jumalan lapseksi ottamisen ja lopullisen täydellistymisen taivaassa.⁴³

2.4 Katolinen vanhurskauttamisoppi

Katolisen vanhurskauttamisopin selkeimmät määritelmät löytyvät vuonna 1547 pidetyn Trenton konsiilin asiakirjoista sekä vuonna 1997 julkaistusta Katolisen kirkon katekismuksesta. Luonnehtiessani tässä katolisen kirkon vanhurskauttamisoppia käytän sekä Veli-Matti Kärkkäisen että Alistér McGrathin tekemiä tiivistelmiä Trenton konsiilissa kirjatusta vanhurskauttamisopin määritelmistä sekä katekismusta.⁴⁴

Trenton konsiilin vanhurskauttamisoppia käsittelevissä julkilausumissa katolinen vanhurskauttamisoppi jaetaan kolmeen osa-alueeseen. Ensimmäinen vanhurskaus tarkoittaa sitä vaihetta, jossa perisyntin tähden Jumalasta vieraantunut ihminen siirtyy syntin tilasta vanhurskauden tilaan. Toinen vanhurskaus tarkoittaa vanhurskautetun ihmisen kasvamista vanhurskaudessa. Kolmannella vanhurskaudella tarkoitetaan sitä, kuinka epäuskon tai jonkun muun kuolemansyntin tähden vanhurskauden menettänyt ihminen saa sen takaisin katumuksessa.⁴⁵

Ensimmäiseen vanhurskauteen liittyy olennaisesti oppi ihmisestä. Katolinen kirkko opettaa, että perisyntin tähden syntin tilassa oleva ihminen ei voi saavuttaa vanhurskautta eikä kääntyä Jumalan puoleen omin voimin. Syntin tähden myöskään laki ja sen noudattaminen eivät voi tehdä ihmisestä vanhurskasta. Ihmisen turmeltuneisuuden tähden tarvitaan niin sanottua ennakoivaa armoa. Tämä ennakoiva armo saadaan Kristuksessa. Tullakseen osalliseksi ennakoivasta armosta ihmisen täytyy kääntyä Jumalan puoleen ja suostua vastaanottamaan se. Armon vastaanottaminen on ihmisen ja Jumalan

⁴³ Kärkkäinen 2004, 32–36.

⁴⁴ Kirjassaan *One with God* Kärkkäinen tekee yhteenvedon sekä katolisen että luterilaisen kirkon vanhurskauttamisoppien pääkohdista sekä kuvailee niiden eroja pyrkiessään hahmottamaan *Yhteinen Julistus Vanhurskauttamisesta* -asiakirjan sisältöä sekä *Unio cum Christo* -ajatuksen merkitystä sille.

⁴⁵ McGrath 2005, 339.

armon yhteistyötä. Katekismus tosin korostaa sitä, että juuri armo saa ihmisen kääntymään Jumalan puoleen. Olennaista on huomata se, että perisyynnistä huolimatta ihmisen vapaa tahto ei ole kokonaan turmeltunut vaikka se onkin heikentynyt. Vapaasta tahdosta ja ihmisen ja Jumalan yhteistyöstä huolimatta ennakoivan armon vastaanottaminen ei ole palkkio ihmisen ansioista vaan armoa. Kun ihminen kääntyy Jumalan puoleen, Jumala valaisee hänet Pyhän Henkensä kautta. Näin kääntyminen aikaansaa ensimmäisen vanhurskauden.⁴⁶

Oikea tie ennakoivan armon vastaanottamiseen on usko. Usko on sen totena pitämistä, mitä Jumala on ilmoittanut ja luvannut. Tämä Jumalan lupaus on parhaiten ilmaistu sanoissa ”Jumala vanhurskauttaa syntisen”. Katolinen käsitys uskosta on näin ollen ensisijaisesti älyllistä, Jumalan armon vaikuttamaa myöntymistä evankeliumin totuuteen. Tällaista uskoa voidaan kutsua historialliseksi uskoksi. Tässä mielessä usko on vasta vanhurskauden alkusyy ja perusta. Pyhän Hengen valaisemana, uskoessaan Jumalan lupauksiin, ihminen alkaa inhota syntejään ja voi katua niitä. Katuessaan syntejään ja uskoessaan Jumalan lupauksiin ihminen saa ensimmäisen vanhurskauden. Uskon kautta saatava ensimmäinen vanhurskaus on siirtymistä lankeemuksen aiheuttamasta synnin tilasta armon tilaan. Se on myös Jumalan lapseksi ottamista Jeesuksen tähden. Tämä uusi armon tila ja Jumalan lapseus saadaan kasteessa tai kaipaaksessa saada kaste. Vaikka kaste onkin ihmisen tunnustautumista Kristuksen seuraajaksi ja lupaus elää Kristityn arvon mukaista elämää Jumalan tahtoa noudattaen, kasteessa annettava vanhurskaus ei kuitenkaan ole palkkio ihmisen töistä vaan Jumalan vapaa lahja ihmiselle. Näin Trenton konsiilin lausumat sulkevat pois mahdollisuuden siitä, että ensimmäinen vanhurskaus olisi niin sanottu arvollisuusansio eli ihmisen omilla töillä ansaittu palkkio. Kysymys siitä, onko se kuitenkin niin sanottu kohtuullisuus-, tai vastaavuusansio jää jossain määrin avoimeksi.⁴⁷

Ensimmäisen vanhurskauden seurauksena ihmisen sydämeen lahjoitetaan Jumalan rakkaus. Rakkaus on Jumalan lahja (*donum*), joka varsinaisesti saa aikaan vanhurskaaksi tulemisen. ”Vanhurskauttaminen ei ole pelkkä syntien anteeksisaaminen; siihen kuuluu myös pyhittyminen ja ihmisen sisäinen uudistuminen”. Rakkaus ei ole vain ihmisen tahtotila vaan siitä tulee ihmisen ontologinen ominaisuus. Tämä rakkauden antaminen tapahtuu Pyhän Hengen

⁴⁶ g; Kärkkäinen 2004, 101–102; McGrath 2005, 339.

⁴⁷ Kärkkäinen 2004, 101–102; McGrath 2005, 339.

kautta ja sen myötä ihmiseen annetaan myös niin sanotut vuodatetut armot. Nämä ovat usko, toivo ja armeliaisuus eli rakkaus (*charity*). Rakkaus siis mahdollistaa toisen vanhurskauden.⁴⁸

Erityisesti ensimmäisen vanhurskauden kohdalla merkittävää on huomata, että katolisen kirkon mukaan vanhurskauttamiselle voidaan nähdä viisi syytä: (1.) Finaalinen eli tarkoitusta ilmaiseva syy on Jumalan kunnia ja iankaikkinen elämä. (2.) Vaikuttava syy on Jumalan armo. (3.) Ansiollinen syy on Kristus ja hänen kärsimyksensä. (4.) Instrumentaalinen syy on kaste. (5.) Formaalin syy on Jumalan vanhurskaus. Näiden syiden erittelyllä pyritään kuvaamaan kaikkia ihmisen vanhurskauttamiseen vaikuttavia syitä ymmärrettävällä tavalla. Keskeisin näistä on formaalinen syy. Sen tarkoitus ei ole korostaa sitä, että Jumala on vanhurskas vaan sitä, että Jumala tekee ihmisen vanhurskaaksi. Näin halutaan sulkea pois se mahdollisuus, että imputatiivinen, toisin sanoen forensinen vanhurskaus, kuuluisi millään tavalla ihmisen vanhurskauttamiseen. Tämä tulee esille myös Trenton konsiilin lausumiin kuuluvissa oppituomioissa, joista keskeisin on pelagiolaisuuden tuomitseva kaanon numero 11. Siinä todetaan seuraavaa:

If anyone says that people are justified, either by the sole imputation of the justice of Christ, or by the sole remission of sins, to the exclusion of the grace and the charity poured forth in their hearts by the Holy Spirit and inherent in them; or even that the grace, whereby we are justified, is only the favour of God: let him be condemned.⁴⁹

Ensimmäinen vanhurskaus ei siis ensisijaisesti ole syntien anteeksi saamista, vaan sisäisen ihmisen uudistumista ja vanhurskaaksi tekemistä, jota voidaan kutsua jumalallistamiseksi. Tämä uudistuminen tapahtuu jo kasteessa ihmisen halutessa vastaanottaa armo sekä Jumalan lahjat, joiden myötä ihminen muuttuu epävanhurskaasta vanhurskaaksi. Tämän vanhurskaaksi muuttumisen jälkeen ihminen voi kasvaa vanhurskaudessa. Tätä on toinen vanhurskaus. Vanhurskauttaminen ei siis ole forensinen vanhurskaaksi julistamisen toimenpide vaan tarkoittaa aina ihmisessä tapahtuvaa muutosta, vanhurskaaksi tekemistä ja sen aikaan saamaa vanhurskaudessa kasvamista. Katolinen käsitys toisesta vanhurskaudesta on näin ollen hyvin lähellä luterilaista käsitystä pyhityksestä. Siinä missä ensimmäisen vanhurskauden katsotaan olevan Jumalan työtä, toinen

⁴⁸ KKK, 1990–1991; 1995; Kärkkäinen 2004, 101.

⁴⁹ KKK, 1992; Kärkkäinen 2004, 101; McGrath 2005, 340–341; 343.

vanhurskaus on selvästi Jumalan ja ihmisen yhteistyötä eli synergiaa ja Jumalan käskyjen noudattaminen eli vanhurskaudessa kasvaminen välttämätöntä. Ihmisessä tapahtunut uudistuminen mahdollistaa sen, että käskyjen noudattaminen on mahdollista. Muutenhan Jumala vaatisi ihmiseltä jotain sellaista, mitä hän ei pysty toteuttamaan.⁵⁰

Koska vanhurskaus merkitsee todellista muutosta ihmisessä, se ei ole kertakaikkinen tapahtuma, vaan voi lisääntyä ja kasvaa ihmisessä. Siksi myös hyvät teot kuuluvat osaksi pelastusta. Jumala ei kuitenkaan vaadi jotain sellaista, mitä ihminen ei ole kykenevä tekemään. Tästä näkökulmasta usko yksin ei riitä pelastukseen ainakaan silloin, jos usko on vain itseriittoista tyytyväisyyttä Jumalan säädöksiin. Viimeisellä tuomiolla iankaikkinen elämä lahjoitetaan vanhurskaille Jumalan armosta palkkioksi uskollisesti tehdyistä hyvistä töistä. Kysymys ansion laadusta, eli siitä perustuuko palkkion saaminen yksin armoon vai Jumalan ja ihmisen yhteistyöhön ei ole yksiselitteinen. Palkkion perustumista yksin Jumalan armoon on perusteltu muun muassa sillä, että Kristus ja uskova muodostavat *union*. McGrathin mukaan palkkion saaminen on kuitenkin myös ihmisen vapaan tahdon aikaansaannosta.⁵¹

Viimeaikainen katolinen teologia on tässä suhteessa tarkastanut näkemyksiään jossain määrin. Paavi Benedictus XVI käsittelee vanhurskauttavaa uskoa kirjoituksessaan *The Doctrine of Justification: from Works to Faith* (2008). Hän katsoo, että Lutherin edustama yksin uskosta näkökulma vanhurskauden takeena voidaan hyväksyä, mikäli se ei johda niin sanottuun libertarismiin eli täydelliseen välinpitämättömyyteen tekojen merkityksestä. Hän kirjoittaa, että uskon kautta syntyvän Kristus-yhteyden täytyy aktualisoitua tekoina. Muuten usko ei ole oikeaa eli toimivaa uskoa. Tästä huolimatta hän korostaa sitä, että usko Kristukseen on vanhurskauden näkökulmasta ensisijainen ja määräävä tekijä.⁵²

Vanhurskautettu ihminen ei voi pitää pelastusta varmana Jumalan uskollisuudesta ja vanhurskauden mukana lahjoitetusta periksiantamattomuuden lahjasta huolimatta, sillä vanhurskauden voi myös menettää joko uskon

⁵⁰ Kärkkäinen 2004, 101; McGrath 2005, 342.

⁵¹ Kärkkäinen 2004, 101–102; McGrath 2005, 342–343.

⁵² Benedictus XVI, 2008. ”For this reason Luther’s phrase: *“faith alone”* is true, if it is not opposed to faith in charity, in love. Faith is looking at Christ, entrusting oneself to Christ, being united to Christ, conformed to Christ, to his life. And the form, the life of Christ, is love; hence to believe is to conform to Christ and to enter into his love. So it is that in the Letter to the Galatians in which he primarily developed his teaching on justification St Paul speaks of faith that works through love (cf. *Gal 5: 14*). Paul knows that in the twofold love of God and neighbour the whole of the Law is present and carried out. Thus in communion with Christ, in a faith that creates charity, the entire Law is fulfilled. We become just by entering into communion with Christ who is Love.”

loppumisen tai muiden kuoleman syntien tähden. Sen voi saada takaisin katumuksen sakramentin avulla. Tätä on kolmas vanhurskaus. Olennaista on huomata, että kuoleman synnin seurauksena ihminen ei menetä uskoaan vaan ainoastaan armon.⁵³

Keskeinen ero luterilaisen, ortodoksisen ja katolisen pelastusoppien kesken syntyy siinä, kuinka vanhurskauden aikaansaama muutos ihmisessä käsitetään. Lyhyesti sanottuna ortodoksinen ja katolinen pelastusoppi pitävät ihmisessä tapahtuvaa muutosta ja sen seurauksena tapahtuvaa pyhitystä välttämättömänä osana vanhurskauttamista. Luterilainen vanhurskauttamisoppi sen sijaan korostaa syntien anteeksisaamista ja sulkee ihmisessä tapahtuvan muutoksen kokonaan vanhurskauttamisopin ulkopuolelle ja katsoo sen kuuluvan vain pyhitykseen. Juuri tähän perustavaa laatua olevaan kristillisiin kirkkoja erottavaan opinkohtaan Mannermaan näkemys uskovassa läsnä olevasta Kristuksesta sekä vanhurskauden että pyhityksen välttämättömänä osana pureutuu.

3. Usko

3.1 Uskon syntyminen

Kuten koko kristillisessä uskossa, samoin Mannermaan ajattelussa, usko on pelastuksen kannalta keskeinen ja välttämätön asia. Hänen teologialleen keskeinen uskossa Kristus on läsnä -teesi pitää sisällään ajatuksen siitä, että usko on kaiken alkuun paneva voima. Siksi seuraavaksi käsitellään sitä, kuinka usko Mannermaa mukaan syntyy.

Puhuessaan uskon syntymisestä Mannermaa käsittelee Jumalan lain merkitystä uskon syntymiselle. Ensisijaisesti laki kuuluu tekojen alueelle, mutta sille on kuitenkin varattu tehtävä myös uskonelämän alueella. Tämä tarkoittaa sitä, että laki itsessään on kyllä hyvä ja tarpeellinen vaikkei se voikaan tuottaa pelastusta. Lain ensimmäinen tehtävä on osoittaa ihmisen syyllisyys ja syntisyys Jumalan edessä. Näin laki hoitaa kuoleman virkaa eli kuolettaa niin sanotun vanhan ihmisen. Lailla on siis merkittävä asema uskon syntymisessä, sillä se tyhjentää ihmisen hänen luulostaan pelastaa itse itsensä. Juuri tätä vanhan ihmisen kuolettaminen tarkoittaa. Tuomitessaan ihmisen syntiseksi juuri laki synnyttää pimeyden eli uskon, jonka keskellä Kristus on salatulla tavalla reaalisesti läsnä. Tämä kaikki lain tuottama itsetuntemus eli ”ei-miksikään” tuleminen ja sen

⁵³ Kärkkäinen 2004, 101.

aiheuttama pimeys ovat kuitenkin vielä maallisia asioita, sillä vasta Kristuksen mukanaan tuoma Jumalan vanhurskaus on taivaallista. Näin lain tehtävä on johtaa maallinen ihminen hengellisen todellisuuden eli uskon piiriin janoamaan Jumalan lupauksia ja katsomaan Kristukseen. Katsoessaan Kristukseen ihminen tulee osalliseksi Jumalasta ja hänen rakkaudestaan Kristuksen kautta. Mannermaa toteaa, että ”lain teologinen tehtävä on saattaa ihminen osalliseksi Kristuksen persoonasta ja hänessä olevasta jumalallisesta elämästä.” Hän tosin toteaa, että ”Lutherin mukaan vanhurskauttaminen Kristuksen työstä käsin katsottuna on ihmisen 'ulkopuolella' (vaikka se on hänessä) ja luetaan hänen hyväkseen, mutta Luther tarkastelee vanhurskauttamista olennaisesti vanhurskautettavan ihmisen persoonasta käsin”. Laki siis saa aikaan sen, että ihminen menettää uskon omiin kykyihinsä pelastaa itsensä ja alkaa kaivata Kristusta eli katsoa häneen.⁵⁴

Laki yksinään ei kuitenkaan voi synnyttää uskoa, vaikka sillä onkin merkittävä asema uskon syntymisessä. Mannermaa toteaa: ”Siksi usko ei voi kohdistua Jumalaan ainoastaan sikäli kuin hän on luoja ja lainantaja (eli ns. ensimmäiseen uskonkappaleeseen), vaan se suuntautuu ennen muuta Jumalaan, joka on antanut ihmiselle itsensä Kristuksessa.”⁵⁵ Laki yksin ei siis voi synnyttää Kristukseen kohdistuvaa uskoa. Mannermaa toteaa, että ”Osallisuus Kristuksesta syntyy Lutherin mukaan evankeliumin sanasta”. Evankeliumi on sanoma Kristuksesta, joka on Jumalan ulkoinen sana, johon sisäinen sana on kätkeyty. Toisin sanoen Kristus on Jumalan logos, joka pitää sisällään Jumalan, joka on logosta eli sanaa. Mannermaan mukaan Jumalan muoto (*esse*) on Sanan liikettä (katso kappale 4.2). Myös puhuttu tai kirjoitettu sana Kristuksesta eli evankeliumi kätkee sisäänsä Jumalan sanan eli Jumalan itsensä. Uskon syntymisen kannalta evankeliumi on siis lakia keskeisemmässä osassa. Evankeliumi on sanoma Jumalan rakkaudesta. Siksi Jumalan rakkaus on ensisijainen uskoa synnyttävä voima. Jumalan rakkauden ymmärtämisen kannalta on tärkeää ymmärtää ero ihmisen ja Jumalan rakkauden välillä.⁵⁶

Kirjassaan *Kaksi rakkautta* (1995) Mannermaa käsittelee Lutherin teologialle keskeistä Jumalan ja ihmisen rakkauden välillä tehtävää erottelua. Sen keskeinen ajatus on kiteytettävissä seuraavasti: Ihmisen rakkaus kohdistuu aina johonkin olemassa olevaan hyvään ja pyrkii saavuttamaan tai saamaan itselleen jotain sellaista mitä häneltä puuttuu. Ihminen rakastaa siis siksi, että hän katsoo

⁵⁴ Mannermaa 1981, 37–40.

⁵⁵ Mannermaa 1995a, 75.

⁵⁶ Mannermaa 1995a, 81.

voivansa hyötyä rakkautensa kohteesta jotenkin. Jumalan rakkaus on tämän ihmisen rakkauden vastakohta. Jumalan rakkaus on aina luovaa rakkautta – rakkautta "ei-mihinkään". Jumalan rakkaus ei etsi kohteestaan hyvää, vaan luo kohteensa ja kaiken sen hyvän mitä siinä on ja mitä se tarvitsee. Mannermaan omin sanoin:

Ihmisen rakkaus suuntautuu ylös eli suureen, viisaaseen, elävään, kauniiseen ja hyvään. Jumalan rakkaus taas kohdistuu alas halpa-arvoiseen, häpeälliseen, heikkoon, hulluun, pahaan ja kuolleeseen. Jumalan rakkaus merkitsee tämän vuoksi väistämättä tyhjentymistä, kärsimystä ja rakkautta ristiin ja on syntynyt rististä.

Luther puhuu samasta aiheesta seuraavasti: ”Tämä on ristin rakkaus, rististä syntynyt, joka etsiytyy sinne, missä se ei löydä hyvää, josta nauttisi, vaan missä se jakaa hyvää pahalle ja puutteelliselle.” Olennaista on huomata – kuten yllä on todettu – että laki tekee ihmisen tyhjäksi eli ”ei-miksikään” ja tekee tilaa Jumalan rakkaudelle ja mahdollistaa näin uskon syntymisen.⁵⁷

Jumalan rakkauden uutta luova voima tulee esille siinä, mitä rakkaus saa aikaan. Mannermaa kirjoittaa:

Jumalan rakkaus opettaa ihmistä rakastamaan toisaalta Jumalaa itseään eikä vain häneltä saatavaa hyvää ja toisaalta toista ihmistä itseään ja hänen persoonaansa eikä hänen arvokkaita ominaisuuksiaan rakastavan itsensä hyväksi ja hyödyksi.

Tämä tarkoittaa sitä, että Kristukseen uskova ihminen voi rakastaa Jumalan rakkaudella. Mannermaa kirjoittaa: ”Luther ei siis tarkoita, ettei ihminen milloinkaan voisi rakastaa Jumalan rakkaudella – tähänhän koko kristillinen usko tähtää -, eikä myöskään, että kaikki ihmisen rakkaus olisi samalla tavalla hänen kuvaamaansa Ihmisen rakkautta.” Uskon kannalta tämä on merkityksellistä siksi, että – kuten myöhemmin huomataan – usko on Jumalan pyyteetöntä rakastamista.⁵⁸

Mannermaan mukaan Lutherin uskokäsitys tulee ymmärrettäväksi vain edellä kuvatun kahden rakkauden ajatuksen kautta. Mikäli ihmisen ja Jumalan välinen suhde rakentuisi lain varassa olevan ihmisen rakkauden ja ihmisen toiminnan varaan, se ei olisi mahdollinen. Mikäli Jumala-suhde sen sijaan ymmärretään Jumalan rakkauden varaan rakentuvaksi, se on kokonaan Hänen

⁵⁷ Mannermaa 1995a, 9–12.

⁵⁸ Mannermaa 1995a, 12–16.

uutta luovan toimintansa ja itsensä antavan rakkauden varassa. Tällöin Jumala on Jumala-suhteen tekevä ja toimiva subjekti. Jumalan antava ja uutta luova rakkaus siis synnyttää uskon, joka on Mannermaan mukaan koko Jumala-suhteen perusta. Antaessaan Jumala antaa kaiken luomakunnassa olevan hyvän mutta ennen kaikkea itsensä. Näin tulee osaltaan ymmärretyksi se, miksi uskon ja vanhurskauden perustana on juuri läsnä oleva Kristus eikä vain Jumalan hyvä tahto. Uskon voidaan siis katsoa olevan Jumalan uutta luovan ja itsensä antavan rakkauden ansiosta tapahtuvan Kristuksen läsnäolon synnyttämää Jumalan itsensä rakastamista. Jumalan rakastaminen on toisaalta sitä, että ihminen odottaa Jumalalta kaikkea hyvää ja turvautuu ja luottaa häneen ja toisaalta (ja ennen kaikkea) sitä, että hän rakastaa Jumalaa ja turvautuu häneen vain sen tähden, että Hän on hyvä ja rakastava. Tällainen Jumalan rakkauden synnyttämä usko on rakkautta Jumalaan silloinkin, kun Jumala ottaa ihmiseltä pois kaikki näkyvät hyvät lahjat.⁵⁹ Uskon merkitys Jumala-suhteen perustavana rakenteena tulee hyvin esille seuraavasta Mannermaan tekstistä:

Lutherin reformatorisen ohjelman keskeisenä teemana voidaan pitää hänen lausettaan Jumala-suhteen olemuksesta: ”Tuon rakkauden sijaan panemme uskon.” Jumalaan korkeimpana hyvänä kohdistuvan ”ihmisen rakkauden” sijaan Luther haluaa sijoittaa uskon, joka on pahaan, puutteelliseen ja ”ei-mihinkään” suuntautuvan Jumalan rakkauden vastaanottamista. Jumala-suhde ei siis ole Lutherin mukaan aktiivisen, tavoittelevan rakkauden ja toiminnan suhde (*iustitia activa, iustitia operum*), vaan vastaanottavan, ”passiivisen” uskon suhde (*iustitia passiva, iustitia fidei*).⁶⁰

Jumalan sanalla on merkittävä rooli sekä uskon syntymisessä että myöhemmin käsiteltävän kristillisen kilvoituksen ylläpitäjänä. Mannermaa kirjoittaa, että ”sana – eikä ihminen itse – on näin ollen Lutherin mukaan aktiivinen tekijä. Sana synnyttää kristityn. Kysymyksessä on siis Jumalan toiminta ihmisessä.” Vaikkei Mannermaa suoraan puhukaan tässä uskon vaan kristityn syntymisestä, voidaan edellä kuvatusta tehdä se johtopäätös, että Jumalan sana synnyttää uskon, sillä juuri usko on se olennainen osa kristityssä tapahtuvaa uudistusta tai muutosta, jota ilman mitään uutta eli kristittyä ei voi olla olemassa. Toisin sanoen uutta, ihmisen ja Kristuksen yhdistymisessä syntyvää jumalallista ihmistä ja Jumala-suhdetta ei synny ilman että usko syntyy. Luther itse sanoo Mannermaan lainaamassa lauseessa, että ”Kristityn sielun muoto on usko eli

⁵⁹ Mannermaa 1992, 42–51; 1995a, 63–64.

⁶⁰ Mannermaa 1995a, 101.

sydämen luottamus, joka omistaa Kristuksen, pysyy häneen liittyneenä eikä mihinkään muuhun”. Tällä sielun muodolla Luther tarkoittaa juuri sanan kautta syntyneitä uutta hengellistä ihmistä, kristittyä. Lutherin käyttämää kielikuvaa lainaten Mannermaa kuvaa Jumalan sanaa kohduksi, jossa kristitty syntyy. Tämä täytyy ymmärtää niin, että ollessaan Jumalan sanan ympäröimänä ja sen sisään kätkeytyneenä ihminen on Jumalan sanan vaikutuspiirissä. Tässä vaikutuspiirissä kristitty eli usko ”siitetään” ja saa syntynsä.⁶¹

Mannermaan mukaan Sana ja Pyhä Henki liittyvät tiiviisti yhteen.

Puhuessaan Pyhän Hengen toiminnasta hän keskittyy ensisijaisesti siihen, kuinka kristitty voi kilvoitella uskossa. Hän kuitenkin toteaa, että ”Hengen toiminta on aina liittynyt sanaan ja sen huokaaminen tähtää siihen, että kiusattu ihminen kykenisi ”tarttumaan sanaan” ja omistamaan sen itselleen”. Koska sana sekä lain että evankeliumin (Jumalan rakkaus) kautta synnyttää uskon, on myös Pyhällä Hengellä näin ollen merkittävä osa uskon syntymisessä. Mannermaa kirjoittaa: ”Jumalan sanassa vaikuttava Henki kutsuu meitä uskomaan Jumalaan – uskomaan, että Jumala on Isä, kaiken hyvän jakaja.”⁶²

Myös kirkolla ja sen työntekijöillä eli sanan julistajilla on merkittävä osa uskon syntymisessä. Kuten aiemmin todettiin, kuullessaan Jumalan sanaa ihminen on sanan ympäröimä – hän on ikään kuin kohdussa, jossa hän sanan ja Pyhän Hengen voimasta syntyy kristityksi eli saa uskon lahjan. Kirkko on se orgaani, jonka yhteydessä sanan kohdussa syntyminen tapahtuu. Mannermaa toteaa, että kirkko on se äiti, ”joka synnyttää lapsia eli kristittyjä”. Tässäkin hän puhuu ensisijaisesti kristityn kilvoituksesta eli uskossa kasvamisesta. Hän toteaa: ”Juuri kirkko ”täydellistää” kristityt Kristuksen muodon mukaisiksi, kunnes heistä tulee täysikasvuisia.” Mutta, kuten aiemmin todettiin, kristityksi tuleminen ei tarkoita vain uskossa kasvamista vaan myös uskon syntymistä. Niinpä usko syntyy kirkon yhteydessä tapahtuvan sanan julistuksen voimasta. Käsitellessään uskoa Mannermaa ei tarkemmin kuvaile käsitystään kirkosta, mutta luterilaisen opin mukaisesti hän toteaa sen olennaiseksi tuntomerkeksi sanan julistamisen ja sakramenttien käytön.⁶³ Hän puhuukin sanan virasta kristityn isänä ja toteaa, että kirkko äitinä synnyttää nimenomaan sanan viran välityksellä. Näitä isiä ovat ensin olleet apostolit ja sen jälkeen kaikki sanan viran hoitajat eli kirkon piirissä

⁶¹ Mannermaa 1981, 69–72.

⁶² Mannermaa 1981, 69–70; 1995b, 73.

⁶³ CA:n mukaan ”Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan.” CA 7.

toimivat opettajat. Myös kasteella ja ehtoollisella on oma tärkeä merkityksensä uskon syntymiselle. Mannermaa kirjoittaa: ”Kirkon hoitamilla armonvälineillä, Jumalan sanalla ja sakramenteilla, on siis ratkaiseva merkitys kilvoitukseen. Ne ovat kristillisen pyhyiden varsinainen lähde.” Kristillistä pyhyyttä ei kuitenkaan ole ilman uskoa ja uskoa ei voi olla ilman, että se syntyy, joten sanalla ja sakramenteilla on siis keskeinen osa myös uskon syntymisessä.⁶⁴

Myös rukous liittyy uskoon ja uskon syntymiseen merkittävällä tavalla. Mannermaa toteaa:

Usko Jumalaan ja rukous läpäisevät toisensa. Jos ei ole rukousta, ei ole uskoa eikä myöskään Jumalan todellisuutta – ei myöskään rakkautta eikä toivoa. Uskon näkökulmasta erityisesti syntien tunnustaminen rukouksessa on merkittävää. - - Kaiken rukouksen ja samalla kaiken Jumalan tuntemisen olennainen edellytys on synnintunnustus. Synnintunnustus on mahdollinen vain, kun samalla uskomme evankeliumin eli olemme Jumalan armollisten kasvojen valossa.

Jumalan sana siis synnyttää ihmisessä tarpeen rukoilla ja kääntyä Jumalan puoleen. Silloin kun ihminen kääntyy Jumalan puoleen ja turvautuu häneen pyytäen syntejään anteeksi, voidaan uskon katsoa syntyneen.⁶⁵

Käsiteltäessä uskon syntymistä on kysyttävä, kumpi on ensin, usko vai Kristuksen läsnäolo, sillä Mannermaan katsoo, että uskon syntyminen ja usko on mahdollista vain läsnä olevan Kristuksen tähden. Tässä kohtaa on siis kysyttävä, että syntykö usko eli valtaako Kristus ihmisen ”lupaa kysymättä” eli ennen kuin usko tai ihminen antaa Kristukselle luvan tulla ihmiseen? Tätä kysymystä käsitellään tarkemmin seuraavassa luvussa, jossa todetaan, että Kristus on uskon muoto eli toisin sanoen myös uskon subjekti. Jo nyt voidaan kuitenkin todeta, että Mannermaan näkemys uskosta Kristuksen uskona takaa hienolla tavalla sen, että usko on yksin Jumalan työtä ja lahjaa – lahjaa, jossa ihminen on puhtaasti passiivinen vastaanottava osapuoli eikä ansaitse uskoa millään omilla ansioilla ja teoilla. Samalla se kuitenkin tekee ihmisestä jollain tavalla persoonattoman sivustakatsojan, joka vain toteaa kaiken sen mitä hänessä tapahtuu. On siis kysyttävä, edustaako Mannermaan näkemys puhdasta predestinaatio-oppia ainakin sen yksinkertaisessa muodossa, jossa Jumala valitsee oman tahtonsa mukaan ne, jotka pelastuvat eli ne, joihin Kristus tulee ja synnyttää uskon.

⁶⁴ Mannermaa 1981, 69–70.

⁶⁵ Mannermaa 1995b, 69; 72.

Eero Huovinen käsittelee Lutherin käsitystä uskon syntymisestä tutkimuksessaan *Fides infantium* (1991). Hän toteaa yksiselitteisesti, että Lutherin mukaan usko on Jumalan lahja (*donum*), jota ihminen ei voi ansaita millään omalla ansiolla tai teolla. Hän kiteyttää, ajatuksensa seuraavasti:

Lutherin tekstien äärellä onkin pakko usein todeta, ettei hän lainkaan vastaa sellaisiin kysymyksiin uskon syntymisestä, joita uuden ajan antropologisen käänteen jälkeen esimerkiksi pietismi tai jälkikantilaisen filosofian vaikutuksesta syntyneet teologiat ovat myöhemmin asettaneet. Lutherin teologiaa sävyttää juuri tällä kohdalla tietty antropologinen kiinnostumattomuus. Uskon syntyä kysyvä joutuu toistuvasti tyytymään siihen, että Luther tämän ongelman antropologiset edellytykset sivuuttaen puhuu ”vain” Kristuksesta ja Jumalasta tai sanasta ja sakramenteista. Taustalla on epäilemättä juuri se edellä mainittu näkemys, että usko on primaaristi lahjaa, jonka Jumala vaikuttaa *sine homine*, mutta silti *in homine*.⁶⁶

Edellä kuvatun pohjalta voidaan siis todeta, että usko on Jumalan ihmiselle antama lahja, jota ihminen ei koskaan voi itse saada aikaan, ja että sen syntyminen jää aina tietynlaiseksi mysteeriksi. Seuraavaksi käsitellään sitä, millaista usko on ja mitä se saa aikaan.

3.2 Uskon olemus ja mitä usko saa aikaan

Mannermaa kuvaa uskoa seuraavasti: ”Usko merkitsee Kristuksen persoonan ja työn reaalista läsnäoloa”. ”- - usko merkitsee Kristuksen läsnäoloa ja siten osallisuutta ”jumalallisesta elämästä.” ”Kristus on uskon muoto.” ”Täten usko on reformaattorin kuvauksen mukaan kuin vanhan liiton temppelin pyhimmässä oleva pilvi, jossa Jumala halusi asua (vrt. 1.Kun 8:12)”. Uskon tekee eläväksi läsnä oleva Kristus.” Luther itse sanoo, että usko on

- - jumalallinen teko meissä, joka muuttaa meidät ja synnyttää uudesti Jumalasta (Johannes 1) ja tappaa vanhan Aadamin, tekee meidät kokonaan toisiksi ihmisiksi sydämeltämme, mieleltämme, haluiltamme ja kaikilta voimiltamme sekä tuo Pyhän Hengen mukanaan. Oi, usko on elävä, toimiva ja mahtava asia. On mahdotonta, ettei se lakkaamatta vaikuttaisi hyvää - -.

Yllä olevista lainauksista voidaan huomata, että usko ei ole ihmisen omaa toimintaa. Mannermaan mukaan usko ei siis ole ihmisen aksidenssi tai kvaliteetti eli ominaisuus tai laatu. Tällä tavoin ajateltuna usko olisi Kristuksesta irrotettu

⁶⁶ Huovinen 1991, 50–51.

ihmisen ominaisuus, jonka avulla ihminen tavoittelisi taivaassa, kaukana ihmisestä olevaa, tuonpuoleista Kristusta, ja olisi ihmisen oma teko. Uskon olemus on ennen kaikkea läsnä oleva Kristus – usko on Jumalan teko ihmisessä.⁶⁷

Uskoon liittyy aina myös rakkaus. Tämä tuli esille jo käsiteltäessä uskon syntymistä. Niinpä uskon olemuksen ymmärtämiseksi on tärkeää ymmärtää rakkauden olemusta ja se, kuinka usko ja rakkaus eroavat toisistaan. Mannermaan mukaan Lutherin käsitys uskosta oli suunnattu ennen kaikkea katolista *fides charitate formata* -ohjelmaa vastaan. Luther vastusti katolista käsitystä vanhurskauttamisesta, jossa uskon tilalle oli tullut Hengen kohottama rakkaus, jonka avulla ihmisen tuli pyrkiä kohti ihmisestä kaukana olevaa Kristusta. Auttaakseen tämän rakkauden ja uskon eron ymmärtämistä ja Lutherin *fides charitate formata* -ohjelmaan kohdistamaa kritiikkiä Mannermaa kuvaa katolista ohjelmaa useissa eri kirjoituksissaan. Sen mukaan katolinen käsitys uskosta on älyn ja ymmärtämisen eli intellektin piiriin kuuluva asia, jossa ihminen saa omakseen tiedon kohteen, niin sanotun intelligiibelin aineksen. Tämä aines muodostuu uskon kautta intellektin eli ihmisen omaksi olemistodellisuudeksi. Jotta tietämistä voisi syntyä, täytyisi ihmisen ja tiedon kohteen, eli tässä tapauksessa Jumalan, muodostua yhdeksi. Koska ihminen ja Jumala eivät kuitenkaan voi tulla olemuksiltaan (substanssiltaan) yhdeksi, Jumalaa ei voida saavuttaa tiedon piiriin kuuluvan uskon avulla. Jumala-suhteen syntymiseen tarvitaan siksi Jumalaa kohti suuntautuvaa ja häntä etsivää rakkautta. Ihmisen oma rakkaus on kuitenkin voimaton tavoittamaan Jumalan ilman että se ”armitetaan”. Vuodatetun armon eli rakkauden avulla ihmisen rakkaus voi kuitenkin tavoittaa Jumalan, vaikka usko itsessään ei voi sitä tehdä. Mannermaa kirjoittaa:

Vuodatetun rakkauden avulla ihmisen rakkaus muuttuu väärästä maailmanrakkaudesta Jumalan rakastamiseksi. Näin hän voi löytää oikean rakkauden järjestyksen, tehdä vääränlaisesta maailman rakastamisesta vapaita ja Jumalan rakastamisen mukaisia tekoja, joiden avulla hän voi pelastua eli saavuttaa Jumalan.⁶⁸

Mannermaan mukaan Lutherin kritiikki ei kohdistu siihen, että katolilaisuudessa armo käsitetään ihmisen olemukseen liittyväksi olemistodellisuudeksi, koska hän itsekin nimittää uskonvanhurskautta formaaliseksi vanhurskaudeksi eli reaaliseksi olemistodellisuudeksi. Luther

⁶⁷ Mannermaa 1981, 30–33; 40; 45; 48.

⁶⁸ Mannermaa 1981, 27–29.

kritikoi ihmisen oman rakkauden käsittämistä pelastuksen aikaansaavaksi voimaksi. Tällöin Jumalan armolle jää vain ihmisen omaa rakkautta uudistavan ja voimistavan kvaliteetin asema. Lutherille armo sen sijaan on substanssi eli Kristuksen kautta läsnä oleva Jumala. Näin Kristus, eikä rakkaus, on todellinen läsnä oleva formaalinen vanhurskaus ”*formalis iustitia*” ja uskon muoto. Lutherille ihmisen rakkaus kuuluu aina lain piiriin, jolloin sen paikka on sosiaalisissa suhteissa.⁶⁹

Mannermaa kuvaa rakkauden olemusta erityisesti kirjassaan *Kaksi rakkautta*. Kuten yllä todettiin, rakkauden olemuksen ymmärtäminen liittyy olennaisesti siihen, miten ja miksi Luther korvaa rakkauden uskolla. Sen ymmärtäminen on kuitenkin olennaista myös uskon olemuksen ja sen kautta syntyvän Kristuksen läsnäolon ymmärtämiselle. Mannermaan mukaan rakkauden olemukseen kuuluu aina pyrkimys liittää rakkauden kohde rakastavaan persoonaan. Mannermaa kirjoittaa, että klassisen käsityksen mukaan rakkaus on yhdistävä voima (*vis unitiva*). Tämä yhdistävä voima voidaan kuvata ”liikkeenä, joka johtaa rakastavan ja rakastetun yhtymiseen (*unio*)”. Kun kyseessä on Lutherin teologian mukaisesti ymmärretty ihmisen rakkaus, tämä rakkauden kohteen ja rakastetun väliseen yhtymiseen johtava mekanismi toimii Mannermaan mukaan seuraavasti: ”Kyseinen rakkaushan syntyy siten, että rakkauden kohteen sisältämä hyvä sytyttää rakastavassa tavoittelevan liikkeen, jonka päämääränä on omaksua itseensä tämä hyvä eli toisin sanoen juuri yhdistää rakastava ja rakastettava toisiinsa.” Tällaisen ihmisen rakkauden mallin mukaan toimiva Jumala-suhde johtaisi ihmisen ja Jumalan yhtymiseen sellaisella tavalla, että Jumalan ja ihmisen, Luojan ja luodun, ero näyttäisi häviävän. Tämä taas johtaisi Mannermaan mukaan kristillisen uskon täydelliseen vääristymiseen.⁷⁰

Mannermaan mukaan myös Jumalan rakkaus sisältää ajatuksen rakastavan ja rakastetun yhdistymisestä ja näin myös Jumalan rakkauden varassa toimiva Jumala-suhde johtaa ihmisen ja Jumalan yhtymiseen ja ihmisen jumalallistamiseen. Mannermaa kirjoittaa:

Vaikka Luther opettaa ihmisen täydellistä vastaanottavuutta Jumala-suhteessa, hänen kristinuskonkäsityksensä ymmärretään loppuun saakka vasta otettaessa huomioon, että Jumalan rakkaus on yhdistävä voima, joka liittää Jumalan ja ihmisen toisiinsa. Tämä taas

⁶⁹ Mannermaa 1981, 29–30.

⁷⁰ Mannermaa 1995a, 17–18.

merkitsee sitä, että Luther edustaa – vanhakirkollisin käsittein ilmaistuna – tietynlaista jumalallistamisoppia.

Ero ihmisen ja Jumalan välisen rakkauden vaikutuksesta syntyvässä yhtymisessä on siinä, miten yhtyminen ymmärretään. Mannermaan mukaan ”-yhteyden sisältö muodostuu Jumalan rakkauden ajatuskokonaisuudessa aivan erilaiseksi kuin ihmisen rakkauden ajatuskokonaisuudessa. Kuitenkin molemmat rakkauden muodot sisältävät käsityksen rakastavan ja rakastetun yhdistymisestä.” Ero on siinä, että ihmisen rakkauden pohjalta ymmärretty yhdistyminen johtaisi Jumalan ja ihmisen *substanssin* yhdistymiseen. Jumalan rakkauden pohjalta ymmärretty yhtyminen on sen sijaan olemusten (*esse*) yhtymistä, joka ei johda ihmisen ja Jumalan eron häviämiseen eli ihmisen ja Jumalan olemuksen yhdistymiseen. Sen sijaan se on ”tietynlaista jumalallistamisoppia”, jota Mannermaa kuvaa muun muassa ihmisen muuttumisena sanaksi:

Luther opettaa kirkkokuntien yhteiseen perintöön liittyen Sanan tulleen lihaksi, että liha tulisi Sanaksi. Tämä koskee ensi sijassa Kristusta, mutta sikäli myös kristittyä, että Kristus on kristityn uskossa todellisesti läsnä. Kristuksen läsnäolo merkitsee siis eräänlaista ihmisen jumalallistamista. Tosin ihmisen olemus ei muutu Sanaksi, mutta sanan ja ihmisen yhdistymisen vuoksi ihmisen voidaan Lutherin mukaan sanoa myös olevan itse Sana.⁷¹

Jumalan uutta luova rakkaus saa siis aikaan sen, että ihminen ja Kristus yhdistyvät. Näin Kristuksesta tulee uskon muoto.

Uskon ja rakkauden ero tulee esille siis ennen kaikkea siinä, kuinka Luther kritikoii spiritualistien ja sofistien (skolastikot) näkemystä, jonka mukaan Kristus ei ole reaalisesti läsnä alhaalla, uskossa, vaan että hän on ylhäällä taivaassa. Yhteys ylhäällä taivaassa olevaan Kristukseen on aina osittaista ja keskeneräistä. Lutherin mukaan Kristus on tullut alas ja uskon kautta ihminen on reaalisesti ”taivaassa”, koska reaalisesti läsnä olevassa Kristuksessa myös Jumalan koko täyteys on läsnä. Luther kirjoittaa:

Kristuksen ja uskon on yhdistyttävä toisiinsa täydellisesti; meidän tulee olla kerta kaikkiaan taivaassa ja Kristuksen tulee olla, elää ja vaikuttaa meissä. Hän ei nimittäin elä ja vaikuta meissä ajatuksellisesti ja teoreettisesti, vaan reaalisesti, ja hän on läsnä mitä todellisimmin

⁷¹ Mannermaa 1992, 16–24; 1995a, 17–18; 85–86.

ja vaikuttavimmin. - - Kristus ei nimittäin istu joutilaana taivaassa, vaan hän on mitä läsnä olevin meissä vaikuttaen ja eläen meissä.⁷²

Aiemmin on todettu, että siinä missä katoliset puhuvat rakkaudesta vanhurskauden saamisen takeena, Luther puhuu uskosta. Luther siis korvaa katolisen *fides charitate formata* -ohjelman *fides Christo formata* -ohjelmalla. Mannermaan mukaan Luther ajattelee, että Kristus (eikä rakkaus) on uskon muoto (*Christus forma fidei*). Tämä tarkoittaa sitä, että Kristus ei ole vain uskon objekti vaan myös subjekti. Puhuessaan tästä Mannermaa lainaa Lutherilta samaa kohtaa kuin puhuessaan myöhemmin käsiteltävästä, uskon kautta syntyvän *union* luonteesta. Siinä Luther kirjoittaa uskon olevan kuin pimeys, jonka keskellä Kristus istuu. Usko tarrautuu tähän Kristukseen ja luottaa häneen. Luther kirjoittaa:

Kristus on nimittäin uskon kohde, mutta ei ainoastaan kohde, vaan niin sanoakseni itse uskossa on Kristus läsnä. - - Meidän formaalinen vanhurskautemme ei siis ole rakkaus, joka antaa muodon uskolle (*charitas informans fidem*), vaan se on itse usko ja sydämen pilvi, se on, luottamus asiaa, jota emme näe, Kristukseen, joka on täydellisesti ymmärryksen näkökyvyn saavuttamattomissa, mutta joka kuitenkin on läsnä. - - Millä tavalla taas Kristus on läsnä, on ajattelukyvyn saavuttamattomissa, koska tässä, kuten olen sanonut, vallitsee pimeys. - - uskossa omistettu ja sydämessä asuva Kristus on se kristillinen vanhurskaus, jonka tähden Jumala lukee meidät vanhurskaiksi ja lahjoittaa iankaikkisen elämän.

Toisessa kohdin Luther kirjoittaa myös: ”Kristus on minun muotoni (*forma*), joka kaunistaa uskoni kuten väri tai valo kaunistaa seinän.” Näin Luther tekee ainakin jonkinlaisen eron uskon ja Kristuksen välillä. Eihän Luther voine tarkoittaa, että Kristus kaunistaa itsensä, oman uskonsa?⁷³

Näyttää siis siltä, että on olemassa ikään kuin kaksi eri uskoa, joista toinen on Kristuksen usko ja toinen ihmisen oma usko. Jo aiemmin esille otetussa *Fides infantium* -teoksessaan Huovinen käsittelee mielenkiintoisella tavalla sitä, kuinka Lutherin käsitys uskosta liittyy olennaisella tavalla hänen käsitykseensä kahdesta vanhurskaudesta. Hänen mukaansa Jumalan edessä kelpaava, ihmisen Jumala-suhdetta määrittävä, ensimmäinen vanhurskaus eli Kristuksen vanhurskaus synnyttää uskon, joka on puhtaasti Jumalan teko – hänen lahjaansa, samoin kuin ensimmäinen vanhurskauskkin. Näin ensimmäinen vanhurskaus ja usko liittyvät

⁷² Mannermaa 1981, 32–34.

⁷³ Mannermaa 1981, 30–32; 40.

toisiinsa. Samoin toinen, eli ihmisen lähimmäissuhteeseen liittyvä vanhurskaus ja uskon teot liittyvät yhteen. Näitä uskossa tehtyjä tekoja voidaan kutsua ihmisen ”omaksi uskoksi”. Huovisen mukaan ihmisen oma usko eli uskossa tehdyt teot ovat toisen vanhurskauden teko, joka täydellistää ensimmäisen vanhurskauden. Toisen vanhurskauden näkökulmasta usko on siis ihmisen omaa uskoa, vaikkakin se on koko ajan yksin Jumalan lahjan eli ensimmäisen vanhurskauden eli Kristuksen ja sen kautta syntyneen ensimmäisen uskon aikaansaamaa. Tästä näkökulmasta edellisessä Luther-sitaatissa esiin tullut Kristus kaunistaa uskoni - ajatus tulee ymmärrettäväksi. Kristus, joka on Jumalan edessä kelpaavan vanhurskauden ja uskon muoto, kaunistaa ihmisen oman uskon eli uskossa tehdyt teot. Mielenkiintoista on myös huomata, kuinka Huovinen korostaa kastetta uskon syntymisen hetkenä. Samalla hän tekee kuitenkin eron ”sakramentaalisen kasteen” ja ”uskolla kastamisen” välillä tarkoittaen jälkimmäisellä koko elämän jatkuvaa katumusta ja uskoa.⁷⁴

Kun Mannermaa toteaa, että Kristus on uskon subjekti, syntyy eräänlainen jännite, joka säilyy siitäkin huolimatta, että uskossa voidaan tehdä ero ensimmäisen ja toisen uskon välillä. Ensimmäisen uskon ollessa kyseessä Kristus omistaa uskon ja näin ollen usko eli Kristus uskoo itseensä. Mannermaa sanoo tämän aivan suoraan käsitellessään Lutherin teologista ontologiaa ja sen vaikutusta ihmisen ja Kristuksen väliseen yhdistymiseen. Hän kirjoittaa: ”Sanan liike uskossa on Jumalan oleminen: Jumala on uskon objekti ja subjekti, uskon tekijä ja teko.” Oheisessa lauseessa hän tosin sanoo, että uskon subjekti on Jumala, mutta muun materiaalin valossa hänen täytyy tarkoittaa sillä Kristusta.⁷⁵ Samaan aikaan hän toteaa, että uskolla ihminen tarttuu Kristukseen eli omistaa sekä Kristuksen persoonan että hänen työnsä. Kristuksen ja ihmisen yhdistymisen (*unio*) näkökulmasta tämä jännite on kuvattavissa seuraavasti. Usko on Kristuksen uskoa. Uskolla ihminen tarttuu Kristukseen. Jotta näin voi tapahtua, ihmisellä tulee olla usko, ennen kuin hän tarttuu Kristukseen. Jotta näin voi käydä, Kristuksen (joka omistaa uskon, on uskon muoto) tulee tulla ihmiseen, asua hänessä, jo ennen kuin ihminen uskoo tai ainakin samanaikaisesti. Toinen vaihtoehto on, että Kristus lahjoittaa uskon ihmiselle ennen kuin hän tulee asumaan ihmiseen. Tällöin Pyhän Hengen läsnäolo ja osuus uskon synnyttäjänä korostuisi. Kun tähän vielä lisätään edellä oleva Lutherin lause, jossa hän toteaa,

⁷⁴ Huovinen 1991, 33–58.

⁷⁵ Mannermaa 1992, 24.

että Kristuksen läsnäolon tapa jää aina mysteeriksi, on ajattelukyvyyn saavuttamattomissa, tulee Kristuksen läsnäolon ja uskon suhteesta monimutkainen yhtälö.

Edelleen kysymys siitä, mitä Luther tarkoittaa Kristuksen läsnäololla, on olennainen ja tärkeä. Onko se Mannermaan tulkinnan mukaista Kristuksen ja ihmisen yhdistymistä vai jotain muuta läsnäoloa? Viitataan tässä edelleen Lutherin lauseeseen, jossa hän toteaa Kristuksen läsnäolon muodon tai tavan olevan mysteeri. Mannermaa puhuu itsekin Kristuksen läsnäolosta käyttäen termiä *asuminen*. Hän kirjoittaa: ”On helposti havaittavissa, että Lutherin teologiassa – kuten alustavasti on todettu – ei voi irrottaa vanhurskauttavan uskon ja Kristuksen uskossa asumisen ajatuksia toisistaan”. Oheisten kysymysten äärellä on näin ollen pitäydyttävä siihen, mitä Huovinen edellisen kappaleen lopussa lainatussa uskon syntymistä käsittelevässä sitaatissa toteaa ja suostuttava myöntämään, että uskon syntyminen ja näin ollen myös sen olemus jää ihmisen näkökulmasta avoimeksi. Puhuttaessa uskosta on keskityttävä Kristukseen, sanaan ja sakramenteihin eikä ihmisen subjektiiviseen kokemukseen.⁷⁶

Puhuessaan siitä, mitä usko saa aikaan, Mannermaa toteaa, että usko Kristukseen merkitsee ominaisuuksien kommunikointia (*communicatio idiomatum*). Kristitty tulee uskon kautta täyteen Jumalan täyteyttä. Jumalan täyteys tarkoittaa vanhurskautta, elämää, iloa ja rakkautta. Lyhyesti sanottuna uskova tulee täyteen Jumalaa. Tämä Jumalan täyteen läsnäolo tapahtuu Kristuksen, Jumalan pojan, läsnäolon kautta. Vanhurskauttaminen on tämän valossa Jumalan vanhurskauden ja hänen muiden ominaisuuksiensa ”asumista” ihmisessä uskossa tapahtuvan Kristuksen läsnäolon kautta eikä siis Jumalan olemuksen eli substanssin yhtymistä ihmiseen. Mannermaan sanoin ”vanhurskauttaminen ja ominaisuuksien kommunikoiminen ovat Lutherin teologiassa yhden tapahtuman ilmauksia ja eri puolia”. Tällä tavoin Luther ilmaisee vanhakirkollisen lunastuskäsityksen (*theopoeisis*-oppi) vanhurskauttamisopin avulla.⁷⁷

Mannermaan mukaan Lutherin uskonkäsityksen vahva yhteys kristologiaan tulee esille myös siinä, että ”Kristus ja usko kuuluvat ‘olemuksellisesti’ yhteen”. Näin on myös ymmärrettävissä Lutherin liittyminen vanhan kirkon kristologiaan, jossa ajatus siitä, että ”Kristuksen jumalallinen luonto on samaa olemusta kuin

⁷⁶ Mannermaa 1981, 26–27.

⁷⁷ Mannermaa 1981, 26–27.

Jumala (Isä)” oli keskeinen. Mannermaa jatkaa ajatuskulkuaan niin, että ihmisen yhdistyessä Kristukseen hän yhdistyy myös Isään Jumalaan, joka on samaa olemusta Kristuksen kanssa. Osallisuus Jumalan olemukseen tarkoittaa siis juuri osallisuutta hänen ominaisuuksiinsa. Kuvatessaan uskon luonnetta reaalisen yhteytenä Kristukseen Luther Mannermaan mukaan korostaa Kristusta nimenomaan lahjana (*donum*) eikä vain suosiona (*favor*).⁷⁸

Mannermaan mukaan Lutherin uskonkäsitteen keskeinen idea on siinä, että ”ihminen osallistuu uskossa reaalisesti Kristuksen persoonaan ja sen sisältämään jumalalliseen elämään ja voittoon” eikä vanhurskauttava usko näin ollen merkitse vain ”Kristuksen ansion perusteella luettavan anteeksiantamuksen vastaanottamista”. Tätä Kristukseen osallistumisen tapahtumaa Luther kuvaa ”iloisen vaihdon” ajatuksella. Mannermaan mukaan iloinen vaihto tarkoittaa sitä, että Kristus ottaa omakseen ihmisen syntisen persoonan ja lahjoittaa hänelle oman vanhurskaan persoonansa. Tällöin tapahtuu edellä kuvattu ominaisuuksien vaihto, jossa Kristus antaa itsensä uskovalle ja ottaa itseensä uskovan synnin, kuoleman ja kirouksen. Tämän vaihtokaupan seurauksena uskovalla ei ole elää syntiä eikä kuolemaa. Mannermaa jatkaa, että Lutherin mukaan skolastinen teologia opetti synnin olevan kvaliteetti, joka liittyy substanssiin, ihmisluontoon. Lutherin sen sijaan ajatteli, että ”maailmassa ei ole enää mitään syntiä”; sillä kaikki synty on ”koottu Kristukseen” ja hän on voittanut ne omassa persoonassaan. Iloisen vaihdon takia uskovassa ihmisessä ei näin ollen enää ole syntiä.⁷⁹

Synti on siis Mannermaan mukaan eräässä mielessä ihmisen olemus (substanssi) eikä kvaliteetti eli irrallinen ja pois pyyhittävä ominaisuus, eräänlainen ”tahra”, niin kuin skolastisessa teologiassa ajateltiin. Tästä seuraa loogisesti se, että synnin poistamiseksi jää vain kaksi vaihtoehtoa: Ihmisen täytyy muuttua olemukseltaan joksikin sellaiseksi mitä hän ei ennen ole ollut eli syntisestä pyhäksi. Toinen vaihtoehto on se, että ihminen täytyy hävittää kokonaan niin että persoonan (substanssin) tuhoutuessa syntikin häviää. Mannermaan Lutherin tulkinnan mukaan synty on siis niin kiinteä osa ihmistä, ettei sitä voida pyyhkiä pois ilman, että ihmisen olemus muuttuu. Tästä näkökulmasta ihmisen todellinen muutos eli vanhurskaaksi tekeminen on ainoa vaihtoehto

⁷⁸ Mannermaa 1981, 23–24. Myös Juntunen toteaa, että Lutherin ajattelussa merkittävää on hänen Augustinuksen teologian mukainen tapa ajatella Jumalan olemuksen ja ominaisuuksien olevan toisistaan erottamattomat. Näin yhdistyessään Kristukseen ihminen yhdistyy Jumalaan, koska Kristus on Jumala, sekä Jumalan ominaisuuksiin, koska Kristuksen ominaisuudet ovat Jumalan ominaisuuksia. (Juntunen 2004, 56)

⁷⁹ Mannermaa 1981, 22–23.

synnin poistamiseksi. Jos synti olisi ihmisen kvaliteetti, silloin synti voitaisiin pyyhkiä pois tai peittää niin ettei sitä enää näkyisi. Tällöin synnin anteeksi saaminen ilman muutosta olisi riittävä vanhurskauden tae.

Vaikka Luther Mannermaan mukaa korvaa katolisen *fides charitate formata* -ohjelman *fides Christo formata* -ohjelmalla, usko on kuitenkin rakkautta Jumalaan. Tällainen vain uskon kautta mahdolliseksi tuleva Jumalan rakastaminen on Jumalan itsensä rakastamista ja sitä voidaan kutsua myös ylistämiseksi. Tällöin ihminen on onnellinen siitä, mitä Jumala on, enemmän kuin siitä mitä Jumala antaa. Tämä voidaan ilmaista niin, että ihminen rakastaa enemmän Pelastajaa kuin pelastusta, Luojaa kuin luotua ja lahjojen antajaa kuin lahjoja. Tällainen rakkaus on mahdollista vain silloin, kun ihminen on uskon kautta saanut vastaanottaa Jumalan ei-mihinkään kohdistuvan rakkauden – rakkauden, joka rakastaa syntistä ja pahaa eli Kristuksen. Ihminen voi kuvitella rakastavansa Jumalaa myös silloin, kun hän ei ole saanut kohdata Jumalan pyyteetöntä rakkautta. Tällöin Jumalan rakastaminen ei ole kuitenkaan oikeaa Jumalan itsensä rakastamista, vaan Jumalan rakastamista vastarakkauden ja lahjojen toivossa. Tällainen vääränlainen Jumalan rakastaminen paljastuu epäaidoksi viimeistään silloin, kun ihminen kokee vastoinkäymisiä elämässään eikä saa nähdä Jumalan hyvyttä, vaan joutuu kokemaan pettymyksiä. Aito, uskon kautta syntyvä Jumalan rakastaminen voi kuitenkin kestää myös vastoinkäymisten keskellä, sillä sen käyttövoimana ei ole ihminen vaan Jumala itse ja hänen Kristuksessa lahjoittamansa pyyteetön rakkaus. Mannermaan omin sanoin: ”-uskossa lahjoitetaan spontaani, vapaa, pakoton rakkaus Jumalaan ja lähimmäiseen.”⁸⁰

Uskon olemus voidaan siis tiivistää niin, että läsnä oleva Kristus on uskon muoto ja olemus – uskon kautta Kristus on läsnä ihmisessä. Uskon kautta ihminen yhdistyy myös Jumalaan ja saa omakseen kaiken sen, mikä on Jumalan omaa, eli Jumalan koko olemuksen. Seuraavaksi siirrytäänkin tarkastelemaan sitä, millaista tämä uskon kautta syntynyt ihmisen ja Kristuksen yhdistyminen on.

⁸⁰ Mannermaa 1995a, 101–115.

4. Kristuksen reaalin läsnäolo ja vanhurskauttaminen

4.1 Kristologian merkitys vanhurskauttamisopille

Tässä kappaleessa selvitetään mitä Mannermaa ajattelee Kristuksen läsnäolon luonteesta ja sen merkityksestä vanhurskauttamiselle. Mannermaan perusteeksi voidaan muotoilla seuraavasti. Uskon kautta Kristus on reaalisesti läsnä uskovassa. Tämä voidaan kuvata niin, että uskon kautta ihminen ja Kristus muodostavat *union* eli yhdistyvät toisiinsa. *Uniota* voidaan kuvata myös partisipaatioksi tai jumalallistamiseksi. Kristuksen läsnäolo on välttämätöntä ihmisen vanhurskauttamiselle, sillä Mannermaan mukaan Lutherille juuri läsnä oleva Kristus on sama asia kuin uskonvanhurskaus. Kristuksen ja ihmisen *union* ymmärtämiseksi tarkastelemme ensimmäiseksi kristologian asemaa ihmisen vanhurskauttamisessa.

Mannermaan mukaan Luther käsittää uskonvanhurskauden kokonaan kristologisesti. Kristologian oikea käsittäminen sekä sen soveltaminen ovat vanhurskauttamisen näkökulmasta ensiarvoisen tärkeitä. Mannermaa kirjoittaa, että Lutherille – toisin kuin 1900-luvun saksalainen Luther-tutkimus väittää – uskonvanhurskaus perustuu yhtä aikaa Kristuksen persoonaan ja työhön eikä näitä kahta saa erottaa toisistaan. Näin Kristus itse sekä persoonansa että työnsä kautta on kristillinen uskonvanhurskaus. Mannermaan ajattelun keskeinen Lutherin Galatalaiskirjeen kommentaarista lainattu "itse uskossa Kristus on läsnä" eli *in ipsa fide Christus adest* -teesi tarkoittaa nimen omaan juuri tätä - sekä hänen persoonansa että työnsä uskon kautta tapahtuvaa läsnäoloa ihmisessä. Kristuksen työllä tarkoitetaan hänen hankkimaansa suosiota (*favor*) eli syntien anteeksiantamista. Kristus lahjana (*donum*) on Jumala itse koko olemuksensa täydydessä läsnä olevana. Mannermaan mukaan Lutherin teologiassa Kristus siis on yhtä aikaa sekä *favor* että *donum* erottamattomasti ja sekoittamattomasti. Vain siten uskossa läsnä oleva Kristus on identtinen uskonvanhurskauden kanssa. Koska Kristus on sekä lahja että suosio, se tarkoittaa Mannermaan mukaan Lutherin teologiassa sitä, että uskon kautta ihmisessä on läsnä koko jumalallinen elämä eli kaikki Jumalan ominaisuudet. Jumalan ominaisuuksia voidaan kutsua myös Jumalan nimiksi. Näitä ovat muun muassa vanhurskaus, ilo ja rakkaus. Näin

Luther pitäytyy ajattelussaan patristiseen jumalallistamisajatukseen eli edustaa vanha-kirkollista uskontraditiota.⁸¹

Suosion ja lahjan merkitys Mannermaan vanhurskauttamisteologialle ja niiden kiinteä yhteenkuuluvuus avautuvat Sammeli Juntusen käsitellessä Lutherin näkemystä lahjan (*donum*) ja suosion (*favor, gratia*) suhteesta kirjoituksessaan *The notion of "gift" (donum) in Luther's thinking*. Hän kuvaa selkeästi, että Lutherin näkemyksen mukaan molemmat ovat välttämättömiä ihmisen pelastuksen kannalta. Nämä kaksi ovat ikään kuin saman asian kaksi eri puolta ja niiden välillä on selkeä ero mutta samaan aikaan ne kuuluvat kiinteästi yhteen. Kristus Jumalan suosiona tarkoittaa samaa asiaa kuin Jumalan armo, joka tulee parhaiten esille Kristuksen ristinkuoleman ja ylösnousemuksen kautta saatavassa syntien anteeksiantamuksessa. Näin Kristus suosiona (*favor*) viittaa vanhurskauden forensiseen puoleen. Kristus lahjana (*donum*) viittaa taas vanhurskauden ontologiseen tai efektiiviseen puoleen. Lahjana Kristus on ihmisen "uusi elämä". Tämä uusi elämä on kuitenkin vajavaista ihmisessä edelleen asuvan synnin tähden.⁸²

Mannermaan mukaan myös myöhempi, Lutherin jälkeinen luterilaisuus, tuntee lahjan merkityksen ja käsityksen Jumalan olemuksellisesta asumisesta (*inhabitatio Dei*) uskovassa. Tämä on ilmaistu luterilaisiin Tunnustuskirjoihin kuuluvassa Sovinnonkaavassa (FC). FC:n ja myöhemmän luterilaisuuden edustaman yksipuolisen forensisen vanhurskauttamisopin ongelma on Mannermaan mukaan kuitenkin siinä, että ne erottavat toisistaan Kristuksen työn ja siitä seuraavan vanhurskauttamisen (vanhurskaaksi julistaminen) ja Jumalan reaalisien läsnäolon uskovassa eli Kristuksen lahjana.⁸³ FC:n ja koko sen jälkeisen luterilaisuuden ongelmaksi muodostuu se, että Lutherin ajattelusta poiketen FC määrittelee, että Jumalan koko olemuksen täytydessä tapahtuva läsnäolo uskovassa kuuluu vasta vanhurskaaksi lukemisen jälkeiseen todellisuuteen ja pyhitykseen. Toisin sanoen *Inhabitatio Dei* vasta seuraa vanhurskaaksi julistamista eikä ole osa vanhurskauttamistapahtumaa. Näin Kristus ei siis olisi

⁸¹ Mannermaa 1981, 13. Schumacher tekee mielenkiintoisen havainnon siitä, kuinka vanhaan patristiseen teologiaan nojautuminen on laajemminkin nähtävissä oleva trendi uudemmassa teologisessa ajattelussa. Tämä tulee esille muun muassa siinä, kuinka Katolisen kirkon katekismus puhuu jumalallistamisesta. (Schumacher 2010, 19–20)

⁸² Juntunen 2004, 53–55.

⁸³ Yksimielisyyden ohjeen Kristuksen persoonaa käsittelevässä luvussa todetaan: ”On totta, että Jumala on pyhissä jumaluutensa koko täytydessä, koska hän ei sitä ilman voi ollakaan. Mutta se ei asu heissä ruumiillisesti eikä ole heissä yhtynyt ihmisyyden kanssa yhdeksi persoonaksi niin kuin Kristuksessa.” (FC-SD 8.70)

yhtä aikaa *favor* ja *donum*. Mannermaan mukaan tämä virhe johtuu siitä, että FC, samoin kuin lähes kaikki muukin Lutherin jälkeinen teologia, nojaavat Melanchtonin myöhempään teologiaan, jossa vanhurskauttaminen käsitetään kokonaan forenssisesti.⁸⁴

Veli-Matti Kärkkäinen toteaa, että Lutherin jälkeinen luterilaisuus on kyllä puhunut lahjasta ja sen merkityksestä vanhurskauttamiselle. Lahjaa ei kuitenkaan ole käsitetty samalla tavoin kuin Luther sen teki. Lutherille lahja tarkoitti aina Kristusta kun taas myöhempi luterilaisuus ajatteli, että lahja on Jumalan antama tahdon uudistus, jota voidaan kutsua uskon lahjaksi. Tällainen lahja ei kuitenkaan ole ontologinen ja korostaa siksi uskoa tahdonyhteytenä ja vanhurskauttamisopin forenssisuutta. Samoin sillä on merkittävät vaikutukset ekumeeniseen ajatteluun.⁸⁵

Mannermaan mukaan Lutherin näkemys uskonvanhurskaudesta liittyy ennen kaikkea vanhan kirkon kristologiseen ajatteluun, vaikka hän tuokin siihen oman Kristuksen reaalista syntisyyttä korostavan piirteen. Vanhan kirkon kristologiassa Kristuksen inkarnaatio on keskeinen osa syntisen vanhurskauttamista. Mannermaa kirjoittaa, että tullessaan ihmiseksi Kristus omaksui ihmisluonnon. Hän ei kuitenkaan omaksunut "neutraalia" ihmisluontoa, vaan hän otti ja omaksui nimenomaan juuri syntisen ihmisen luonnon. Mannermaan mukaan tämä tulee ymmärtää niin, että ”Kristuksella on reaalisesti kaikkien ihmisten tekemät synnit omaksumassaan ihmisluonnossa”. Tämä taas tarkoittaa sitä, että Kristus on kaikkein suurin syntinen (*maximus peccator*). Tämä tulee Mannermaan mukaan hyvin esille seuraavassa Luther-sitaatissa. Luther kirjoittaa:

Kaikki profeetat näkivät Hengessä, että Kristus oli oleva kaikkein suurin rosvo, murhaaja, avionrikkoja, varas, pyhän häpäisijä, Jumalan pilkkaaja jne., jota suurempaa maailmassa ei koskaan ole ollut." - - Kristus ei enää edusta omaa persoonaansa, hän ei enää ole neitseestäsyntynyt Jumalan poika, vaan syntinen, joka omistaa ja joka kantaa Paavalin synnin, joka oli Jumalan rienaaja, vainooja ja väkivallantekijä - - Kristuksella on lyhyesti kaikkien ihmisten kaikki synnit ja hän kantaa ne ruumiissaan. Ei niin, että hän itse olisi ne tehnyt, vaan siten, että hän otti omaan ruumiiseensa meidän tekemämme synnit.⁸⁶

Kyseisessä patristista kristologiaa ja sen merkitystä uskonvanhurskaudella käsittelevässä kohdassa kysymys siitä, ovatko ihmisten synnit Kristuksen

⁸⁴ Mannermaa 1981, 12–13.

⁸⁵ Kärkkäinen 2004, 56–57.

⁸⁶ Mannermaa 1981, 19–20.

persoonassa vai luonnossa, jää hieman epäselväksi. Puhuessaan Kristuksesta suurimpana syntisenä Mannermaa käyttää yksinomaan luonto-sanaa ja toteaa Kristuksen omaksuneen ihmisen syntisen luonnon. Näin ihmisten synnit ovat Mannermaan mukaan Kristuksen ottamassa inhimillisessä luonnossa. Hän kirjoittaa: ”- Kristuksella on reaalisesti kaikkien ihmisten tekemät synnit omaksumassaan ihmisluonnossa.” Luther sen sijaan puhuu Kristuksen persoonasta ja korostaa sitä, että Kristus kantaa ihmisten synnit omassa ruumiissaan. Luther-sitaateista käy hyvin myös esille se, että Lutherin mukaan Kristus itse kuitenkin säilyy viattomana. Luther kirjoittaa: ” Ja niin hänet [Kristus] havaitaan sellaiseksi, joka on ryövärien joukossa, vaikkakin viattomana”. Samoin Luther kirjoittaa: ”Kristus oli ihminen, kaiken inhimillisen hän on omaksunut, paitsi syntiä.” Onko Kristus siis suurin syntinen luontonsa vai persoonansa puolesta? Omaksuiko Kristus syntisen vai neutraalin ihmisluonnon?⁸⁷

Juntunen käsittelee tätä kysymystä kirjoittaessaan Kristuksen tyhjentymisestä eli kenoosiksesta. Kenoosis merkitsee sitä, että Kristus tyhjensi itsensä jumalallisesta vallasta ja otti orjan muodon ja suostui ihmisen osaan. Hän toteaa, että juuri kenoosiksessa Kristuksesta tuli kaikin tavoin syntinen ja kurja ihminen, kun hän otti itseensä kaikki ihmiskunnan synnit. Inkarnaatiossa Kristus Juntusen mukaan kuitenkin otti synnittömän ja turmeltumattoman ihmisluonnon eikä synnillistä ihmisluontoa kuten Mannermaa kirjoittaa. Juntusen mukaan inkarnaatio ja kenoosis tulee siis erottaa toisistaan. Kristus on Juntusen mukaan syntinen kenoosiksen eikä inkarnaation tähden. Jumalallisesta vallasta riisutussa ruumiissaan hän kantoi ihmisten synnit ja kärsi Jumalan edessä ihmisten puolesta. Näin hän toteutti palvelutehtävänsä maailmassa.⁸⁸

Myös Schumacher katsoo, että Mannermaa tulkitsee Lutheria väärin. Hän kirjoittaa, että Lutherin mukaan Kristuksen ottama inhimillinen luonto oli täysin puhdas ja synnitön. Ihmisten synnit tulivat Kristuksen kannettavaksi imputaation kautta – Kristus ei omaksunut syntistä luontoa vaan ihmiskunnan synnit laitettiin hänen kannettavakseen ja luettiin hänen syykseen. Schumacherin mukaan tästä Mannermaan tekemästä erehdyksestä on merkittävät vaikutukset koko hänen muuhunkin teologiaansa, sillä juuri tällä – Kristuksen persoonassaan saamalla voitolla synnistä – perustellaan se, miksi vanhurskaus on osallisuutta Kristuksen voittoisaan persoonaan eli jumalallistamista eikä Kristuksen ristillä ansaitun

⁸⁷ Mannermaa 1981, 19–20; 1992, 32 (WA 9, 441, 31 – 442, 22).

⁸⁸ Juntunen 2010, 64–65.

sovituksen hyväksilukemista. Näin Schumacher viittaa myös tässä tutkimuksessa käsiteltävään kysymykseen siitä, voittiko Kristus synnin vallan persoonansa sisäisenä taisteluna vai ristillä.⁸⁹

Tätä Mannermaan ja Lutherin välistä termien käytöstä johtuvaa kenties näennäistä ristiriitaa voidaan ymmärtää paremmin Nikean ja Khalkedonin ekumeenisten kirkolliskokousten kaksiluonto-oppia käsitelleiden julkilausumien valossa. Niiden mukaan Kristuksessa oli yksi persoona ja kaksi toisistaan erillään pysyvää luontoa. Nämä ovat Kristuksen jumalallinen ja inhimillinen luonto. Kristuksen yhdessä persoonassa luonnot vaihtavat ominaisuuksia (*communicatio idiomatum*) niiden kuitenkin sekoittumatta keskenään. Tässä valossa Kristuksen jumalallinen luonto ottaa omakseen kaiken ihmisluonnossa kantamansa ja omaksumansa synnin Kristuksen persoonan kautta. Näin Kristus on omassa kaksi luontoa sisällään pitävässä persoonassaan edelleen itse oman jumalallisen luontonsa puolesta synnitön mutta omaksuu ja kantaa ihmissuvun synnin persoonassaan. Näin hän voi olla suurin syntinen reaalisesti Kristuksen persoonassa ja ruumiissa.⁹⁰

Mannermaan mukaan keskeistä vanhurskauttamisopin kannalta on joka tapauksessa se, että Kristus on suurin syntinen ja kantaa ihmiskunnan synnit. Tämä voidaan kuvata toisaalta niin, että suurimpana syntisenä hän on eräänlainen "kollektiivipersona" tai suurin persoona, jossa yhdistyvät kaikkien ihmisten persoonat. Kristuksen persoonaan on ikään kuin koottu kaikkien ihmisten persoonat. Lutherin sanoin tämä tarkoittaa sitä, että Kristus oli yhtä aikaa Pietari, Paavali, Daavid, Adam, Eeva ja näin ollen myös kaikki maailmassa ikinä olleet ja siihen myöhemmin syntyvät ihmiset. Toisin sanoen "Kristus on jokainen syntinen ihminen". Kollektiivipersonana hän on myös ainoa syntinen, eikä syntiä enää ole missään muualla kuin hänen persoonassaan. Tästä johtuen Kristuksen persoonassa on syvä ristiriita ja jännite. Hän on yhtä aikaa jumalallisena logoksena itse Pyhä ja vanhurskas Jumala ja ihmisenä suurin ja ainoa syntinen. Mannermaan mukaan synti ja pyhyys taistelevat Kristuksen persoonassa niin, että jumalalliset ominaisuudet voittavat synnin. Tämä taistelu tapahtuu nimenomaan Kristuksen persoonassa ikään kuin luontojen välisenä taisteluna. Mannermaa kirjoittaa:

Huomattakoon, että synnin ja turmion mahtien voittaminen tapahtuu nimenomaan

Kristuksen omassa persoonassa. Hän voitti ”itsessään” vanhurskauden ja synnin taistelun.

⁸⁹ Schumacher 2010, 40–42.

⁹⁰ Kaksiluonto-opista katso esim. McGrath 2012, 373–415.

Synti, kirous ja kuolema kukistetaan nimenomaan ensin Kristuksen persoonassa ja ”sen jälkeen” koko maailman on muututtava hänen persoonansa välityksellä.

Juuri tämän takia pelastus on Mannermaan mukaan juuri osallisuutta Kristuksen persoonaan.⁹¹

Ainakin IFCA-tutkielmasta välittyvä näkemys sovituksista Kristuksen sisäisenä taisteluna herättää kysymyksen siitä, miksi Lutherin teologiassa keskeisenä pidetty risti ja sen merkitys vanhurskauttamiselle loistavat poissaolollaan. Käsitellessään Lutherin kristologiaa Mannermaa ei puhu rististä oikeastaan ollenkaan. On totta, että Mannermaan käyttämässä sitaateissa Luther itsekin puhuu sovituksen tapahtuvan Kristuksessa itsessään, hänen persoonassaan. Luther kirjoittaa: "Sillä synnin voittaminen itsessään on mahdollista siinä tapauksessa, että Kristus on (samalla) ihminen. Hänen täytyy siis (myös) olla Jumala." Tämän pohjalta Mannermaa toteaa, että Kristuksen jumaluus on välttämätöntä siksi, että vain Jumalana hän voi voittaa synnin omassa ruumiissaan. Näin sekä Kristuksen ihmisyyttä että jumaluutta ovat välttämättömiä pelastuksen kannalta. On selvää, että Mannermaan käyttämässä Lutherin teksteissä juuri Kristuksen jumaluuden merkityksen korostaminen nousee ensisijaisen tärkeäksi teemaksi. Jos Kristus ei ole Jumala, hän ei voi myöskään voittaa synnin valtaa. Lutherille on tärkeää korostaa sitä, että Kristus on Jumalan poika, koska jos tämä kielletään, menetetään lunastuksen uskonkohta, samoin kuin Areios aikoinaan.⁹²

Luther ei kuitenkaan korosta synnin sovittamisen olevan Kristuksen sisäinen tapahtuma toisin kuin Mannermaa näyttää ajattelevan. Perustellusti voidaan siis kysyä, mihin ristiä tarvitaan, jos kuolema ja synti voitetaan jo Kristuksen persoonan sisällä käytävässä taistelussa.⁹³ Toisaalta Mannermaan näkemys voidaan tulkita niin, että hän katsoo ristin olevan automaattinen ja välttämätön osa

⁹¹ Mannermaa 1981, 21; 24.

⁹² Mannermaa 1981, 21, 24.

⁹³ Kari Kopperi toteaa, että ristin teologia on keskeinen osa Lutherin teologiaa. Tämä tulee esille Lutherin Heidelbergin disputaatiossa julkilausumassa lauseessa "yksin risti on meidän teologiamme" (*crux sola est nostra theologia*). Kopperin mukaan Lutherin ristin teologian neljä keskeistä teesiä ovat: 1. Ihminen ei voi saavuttaa eikä käsittää Jumalaa muutoin kuin Kristuksen ristin ja kärsimyksen kautta. 2. Pelastus on mahdollista vain Kristuksen ristin tähden. Ainoa tie todelliseen Jumalan tuntemiseen on ristiinnaulittu Kristus ja ristin saarnan hullutus (1. Kor. 1:18–31). 3. Jumalan työ (synnin paljastaminen ja evankeliumin ja armon kirkastaminen) jatkuu ihmisessä koko elämän ajan. Ihmisestä ei tule synnitöntä. 4. Jumala pysyy salattuna myös uskoviille. (Kopperi 2010, 163–175) Myös Schumacher katsoo Mannermaan koulukunnan keskittyvän liikaa inkarnaation merkitykseen pelastuksessa ja unohtavan sovituksen ja Kristuksen kuuliaisuuden merkityksen pelastukselle. (Schumacher 2010, 14)

sovitusta ja jättää sen näin ollen mainitsematta.⁹⁴ Tarkasteltaessa hänen aiempia, IFCA-tutkielmaa edeltäviä töitään, tulee risti ja sen merkitys syntien anteeksisaamisen takeena olevana sovitustyönä esille usein. Vuonna 1977 Kiovassa pitämässään esitelmässä Mannermaa kirjoittaa muun muassa seuraavasti:

On totuttu ajattelemaan, että luterilaisuus tähdentää niin voimakkaasti ristillä tapahtunutta syyllisyyden sovitusta, että ylösnousemus ja ylösnousseen Herran todellinen läsnäolo uskovassa tulisivat syrjäytetyiksi. - - Lutherin teologiassa Kristus on aina yhtä aikaa sekä ristillä meidän puolestamme kuollut sovittaja (*Christus pro nobis*) että ylösnousseena uskossa reaalisesti läsnä oleva ja vaikuttava persoona (*Cristus in nobis*). - - Olennaista on juuri se, että Hengen avulla – eli ristillä puolestamme kuolleen ja ylösnousseen läsnä olevan Kristuksen voimassa – asetetaan vastarintaan. - - Pyhitys merkitsee sitä, että keskellä lihan ja hengen taistelun – Pyhän Hengen voimasta – aina uudelleen alkaen käännymme itsestämme pois siihen meidän ulkopuolella olevaan objektiiviseen todellisuuteen, joka tekee meidät pyhiksi. Tämä todellisuus on ristillä syntiemme puolesta kuollut ja ylösnousseena läsnä oleva Kristus, joka kohtaa meidät kirkon hoitamissa armon välineissä, sanassa ja sakramenteissa.⁹⁵

Näin ristillä tapahtunut syntien sovitus kuuluu Mannermaan mukaan olennaisesti Kristuksen työhön ja siten vanhurskauttamiseen. Kenties hän jättää sen mainitsematta IFCA-tutkielmassaan siksi, että pyrkii välttämään Kristuksen työhön painottuvan forensin vanhurskauttamisopin korostusta. Toisaalta Kristuksen ristillä ansaitseman sovituksen mainitsematta jättäminen tai sen sisällyttäminen Kristuksen työhön sitä erikseen korostamatta voi selittyä myös sillä, että ortodoksisuudessa ei korosteta ristin kuoleman merkitystä Jumalan oikeudenmukaisuuden vaatimana hyvityksenä, vaan korostetaan ristin merkitystä

⁹⁴ Sama ristin mainitsematta jättämisen tendenssi tulee esille myös Vainion kuvaillessa Lutherin käsitystä vanhurskauttamisesta. Vainio kirjoittaa: "Lutherin mukaan kristityissä ei enää ole syntiä ja kuolemaa, vaan ainoastaan iankaikkista vanhurskautta ja elämää, koska Kristus on työnsä kautta täyttänyt lain sekä tuhonnut synnin ja kuoleman omassa persoonassaan." Vainion lauseesta käy kuitenkin ilmi, että juuri Kristuksen työ, jonka merkittävimpänä osana juuri ristiä on pidetty, on se, jonka kautta Kristus tuhoaa synnin ja kuoleman vallan. Mielenkiintoista on huomata, että Vainion lainaamassa Luther-sitaatissa Luther nimenomaan puhuu ristikistä. Luther kirjoittaa: "Minä (Kristus) olen siunattu niin inhimillisen kuin jumalallisen persoonani puolesta, eikä minulta puutu mitään. Mutta minä tyhjennän itseni, otan ylleni teidän vaatteenne ja hahmonne, vaellan ihmisenä ihmisten joukossa ja kärsin kuoleman päästääkseeni teidät kuoleman kidasta. - Kun hän näin ihmisenä kantoi koko maailman syntiä, hänet otettiin kiinni, hän kärsi, hänet naulittiin ristiin, hän kuoli ja tuli meidän sijastamme kiroukseksi. Mutta koska persoona oli jumalallinen ja iankaikkinen, ei kuolema pystynyt pitämään sitä vallassaan." (Vainio 2004, 42)

⁹⁵ Mannermaa 1980, 128; 130–131; 146; 152.

Jumalan ja ihmisen välisen rikkimenneen yhteyden palauttamisena.⁹⁶ Välttämällä ristillä tapahtuneen sovituksen korostamista Mannermaa ikään kuin tasoittaa kynnystä ortodoksisuuden ja luterilaisuuden välillä.

Myöhemmin kirjassaan *Kaksi rakkautta* hän toteaa, että ”Ristin teologia ei ole yksi opinkohta muiden joukossa, vaan olennainen sisältö kaikessa. Se on edellytetty silloinkin, kun sitä ei erikseen mainita.” ”Jumalan rakkauden luonteesta johtuu, että hänen kaikki toimintansa maailmassa on ristin muotoista.”⁹⁷ Näin Mannermaakin haluaa korostaa Lutherin tavoin juuri sitä, että ristillä kuoleva Jeesus voittaa synnin ja kuoleman juuri siksi, että hän on omaksunut kaikkien ihmisten synnit omaan persoonaansa ja kuolee ristillä niiden tähden ja niitä kantaen.

Mannermaa puhuu ristikästä ja ristin teologiasta myös silloin, kun hän kuvailee sitä, kuinka ihminen tyhjenetään omasta voimasta ja yrityksestä saavuttaa Jumala ja ansaita vanhurskaus. Tätä prosessia kuvatessaan hän sanoo, että kristityn täytyy kärsiä oma ristikänsä ja passionsa voidakseen tulla Jumalalle otolliseksi. Tämän passion saa aikaan Jumala itse sanallaan, joka riisuu ihmisen omasta voimasta.⁹⁸ Sanoessaan näin hän korostaa ristin teologian liittyvän uskon syntymiseen eli pelastuksen omakohtaiseksi tekemiseen. Hän kirjoittaa: ”Vain se, joka itse on heikko, käsittää Jumalan voimaa antavan heikkouden ristillä.”⁹⁹ Sekä Mannermaan lainaamien Luther-sitaattien että Mannermaan niistä tekemien kristologien johtopäätösten pääpaino on joka tapauksessa siinä, että ne korostavat sekä Kristuksen jumaluuden että ihmisyyden välttämättömyyttä Kristuksen kautta tapahtuvalle syntien sovitukselle ja Kristuksen läsnäololle ihmisessä ja korostavat näin ollen kristologian merkitystä vanhurskauttamiselle.

Kristologian merkitys vanhurskauttamiselle tulee esille myös siinä, kuinka uskon ja rakkauden suhde tulee ymmärtää. Mannermaa ajattelee, että Kristus, Jumalan sana, syntyy jatkuvasti Isästä Jumalasta ikuisuudessa. Näin Kristus on Jumala luontonsa puolesta eikä maan päällä ansaitun kuuliaisuuden tähden. Kristus ei siis ansaitse jumaluuttaan ja asemaansa Jumalan poikana, vaan saa sen

⁹⁶ Kärkkäinen 2004, 21–22. ”In the East, the cross of Christ is envisaged not so much as the punishment of the just one, which “satisfies” transcendent Justice requiring a retribution for human beings’ sin. Rather, “the death of the Cross was effective, not as the death of an Innocent One, but as the death of the Incarnate Lord”. The point was not to satisfy a legal requirement, but to vanquish death. God alone is able to vanquish death, because he “alone has immortality” (1. Tim. 6:16).” Samaa teemaa käsittelee myös Schumacher. (Schumacher 2010, 22–27)

⁹⁷ Mannermaa 1995a, 41, 47.

⁹⁸ Mannermaa 1998, 10.

⁹⁹ Mannermaa 1995a, 46.

lahjaksi, koska on Jumala jo syntyperänsä tähden. Maan päällä, rakastaessaan ihmisiä ja alentaessaan itsensä ihmisten kaltaiseksi ja tyhjentyyssään jumalallisesta voimasta, hän toimii sen mukaan millainen hän on. Toisin sanoen koska hän on jumalallisen luontonsa puolesta Jumalasta syntynyt eli rakkaus, hän toimii niin kuin Jumala. Koska Jumala on rakkaus, Kristuskin siis rakastaa, ei ansaitakseen jumaluuden, vaan toteuttaakseen sitä.¹⁰⁰

Tämä sama mekanismi toimii myös ihmisessä. Kuten Kristus on syntynyt ja syntyy Isästä jatkuvasti, samoin kristitty on syntynyt ja syntyy uskon kautta Jumalan lapseksi ja Jumalaksi. Tämä syntyminen tapahtuu Kristus-sanan kautta silloin, kun Kristus syntyy uskovassa. Kristuksen ja ihmisen uskon kautta syntyneen *union* tähden myös ihmisestä tulee kykenevä rakastamaan Jumalan rakkaudella. Kuten Kristus ei ansainnut jumaluutta hyvillä töillään ja kuuliaisuudellaan, samoin kristittykään ei ansaitse uskoa ja vanhurskautta rakkaudella vaan saa sen lahjaksi. Usko kuitenkin toimii ja näkyy rakkautena. Rakkauden tähden ihmisen tulee asettua toisen ihmisen asemaan ja rakastaa häntä niin kuin Kristus rakastaa ihmistä. Tämä kristologian kautta ymmärrettäväksi tuleva uskon ja rakkauden suhde on keskeistä kaikissa kristityn elämän vaiheissa. Se tulee näkyviin sekä vanhurskauttamisessa, jumalallistamisessa että pyhityksessä, jotka kaikki ovat omalla tavallaan Kristuksen läsnäolon seurausta. Tätä kautta tulee ymmärrettäväksi monet tässä tutkimuksessa esille tulevat teemat muun muassa Kristuksesta uskon muotona ja se, kuinka rakkaus täydellistää uskon.¹⁰¹

4.2 Kristuksen reaalis-onttinen läsnäolo

Ennen syventymistä Mannermaan käsitykseen Kristuksen läsnäolon luonteesta ihmisessä on syytä avata sitä, mitä hän tarkoittaa sanaparilla reaalis-onttinen. Hän toteaa heti IFCA-tutkielman johdannossa, että sanaa ontinen ei hänen tutkimuksessaan käytetä minkään filosofisen koulukunnan erityismerkityksessä. Tällä Mannermaa haluaa korostaa sitä, ettei Luther hänen mielestään liity ajattelussaan sisällöllisesti mihinkään filosofisen ontologian muotoon. Kuvatessaan sanaparin merkitystä hän rajaa pois merkityksiä, joita siihen ei sisälly. Mannermaa kirjoittaa, että hänen käytössään sana ontinen ei tarkoita

¹⁰⁰ Mannermaa 1998, 13–17.

¹⁰¹ Mannermaa 1998, 13–17.

samaa kuin ontinen Heideggerin tekemässä ontisen ja ontologisen erottelussa.¹⁰² Se ei myöskään tarkoita olevaa (*seiende, ens*) samalla tavoin kuin skolastisessa terminologiassa. Sanaparilla reaalio-ontinen Mannermaa haluaa ennen kaikkea kuvata ihmisen Jumala-suhteen luonnetta ihmisen ja Jumalan olemisen yhteytenä, olemisenä, joka ei ole staattista ja pysähtynyttä vaan sisältää vuorovaikutusta. Mannermaan mukaan Jumalan tapaan olla kuuluu samanaikaisesti sekä suhde (*relatio*) että oleminen (*esse*). Olemisen ja relaation samanaikaisuus ja sisäkkäisyys on merkittävää juuri ihmisen ja Kristuksen välille syntyvän *union* syntymisen kannalta. Mannermaan mukaan Lutherin ajattelusta on löydettävissä eräänlainen teologisen ontologian muoto, joka perustuu toisaalta Aristoteleen ja toisaalta Platonin ontologiseen ajatteluun, mutta tulee ymmärtää nimenomaan teologisesti. Mannermaan omin sanoin: ”Luther näyttää hahmotelleen trinitaarisen ontologian, jonka mukaan Jumalan *esse* on samanaikaisesti relationaalista ja ontista ja jossa liike (Sanan liike) on Jumalan *essentia*.” Tällainen teologinen ontologia on avain siihen, kuinka Luther ymmärtää Kristuksen läsnäolon ihmisessä.¹⁰³

Tämä on merkittävää siksi, että sanoessaan näin Mannermaa haluaa tehdä pesäeroa erityisesti aiemmin kuvattuihin Immanuel Kantin filosofiaan nojautuviin käsityksiin siitä, että ihmisen ja Jumalan suhde on vain tahdonyhteys. Sanoilla reaalio-ontinen Mannermaa haluaa näin osoittaa, että ihmisen ja Kristuksen välinen, uskon kautta tapahtuvan yhdistymisen seurauksena syntyvä suhde on hyvin todellinen, reaalinen ja koskettaa koko ihmistä eikä vain hänen henkistä tai hengellistä puoltaan. Reaalisuuden ja fyysisyyden ohella siihen voi kuitenkin liittyä jotain tuonpuoleista ja jumalallista eikä se näin ollen kosketa vain tämänpuoleista todellisuutta.¹⁰⁴

Eräs Kristuksen reaalio-ontisen läsnäolon keskeinen perustelu tulee esille silloin, kun Mannermaa kuvailee jo esille tullutta Kristuksen merkitystä suosiona ja lahjana. Kristus suosiona (*favor*) merkitsee vihan poisottamista ja anteeksiantamusta, eli Jumalan asennetta tai tekoa ihmistä kohtaan. Kristus lahjana (*donum*) eli Kristus itse koko persoonassaan merkitsee Mannermaan mukaan ennen kaikkea sitä, että ”Jumala antaa itsensä reaalisesti ihmiselle”. Tämä

¹⁰² Mannermaan mukaan ontinen on Heideggerille jotain sellaista mikä kuuluu maailmansisäiseen todellisuuteen. Sanoessaan, ettei hän ole Heideggerin kanssa tarkalleen samaa mieltä ontologisen ja ontisen erosta, hän näin ollen ajattelee, että ontinen voi tarkoittaa myös jotain jumalallista tai tuonpuoleista. (Mannermaa 1971, 42)

¹⁰³ Mannermaa 1981, 9–10; 1992, 11–24.

¹⁰⁴ Mannermaa 1981, 9–10.

Jumalan reaalisesti itsensä antaminen tapahtuu Kristuksen kautta ja tarkoittaa Kristuksen reaalista läsnäoloa ihmisessä. Mannermaan lainaamassa Luther-sitaatissa Luther kirjoittaa, että "usko, tuo suuri ja käsittämätön aarre eli kuten Paavali sanoo "sanomaton lahja" läpäisee, koristaa ja rikastuttaa ihmisen omantunnon". Samassa kirjoituksessa Luther jatkaa, että tuo lahja on Kristus itse. Näin Luther samaistaa uskon ja Kristuksen ja toteaa, että uskon kautta Kristus läpäisee ihmisen kokonaan. Mannermaan mukaan juuri tämä osoittaa sen, kuinka reaalisesti Luther käsittää Kristuksen läsnä olemisen ihmisessä. Lutheria siteeraten ja liittyen hänen käsitykseensä kristologian merkityksestä vanhurskauttamiselle Mannermaa toteaa, että ”Kristuksen läsnäolo merkitsee sitä, että uskova on osallinen ”jumalallisesta luonnosta””. Kuvaillessaan tätä Luther viittaa kohtaan 2. Piet. 1:4 samoin kuin patristinen *theopoiesis*-oppi. Tässä kohtaa on syytä huomioida myös se, että Mannermaa korostaa sitä, että Lutherin mukaan Jumalaa eli Jumalan luontoa ei voida erottaa siitä mitä hän antaa. Antaessaan sanansa, oikeutensa, totuutensa, viisautensa, rakkautensa, hyvyytensä ja ikuisen elämän hän antaa aina samalla itsensä. Jumala on siis sitä mitä hän antaa. Puhuessaan uskon kautta tapahtuvasta Kristuksen reaalista läsnäolosta Mannermaa haluaa korostaa sitä, että uskossa läsnä olevan Kristuksen tähden Jumalan koko täyteys on läsnä ihmisen elämässä. Jumala ei jää tuonpuoleisuuteen vaan on aina ”mitä läsnä olevin” ihmisen elämässä.¹⁰⁵

Kuvaillessaan Kristuksen läsnäolon luonnetta ja Kristuksen ja uskovan suhdetta Mannermaa käyttää vuoronperään sanoja läsnäolo, reaalinen yhteys, osallisuus ja yhdistyminen. Tämä pakottaa lukijan kysymään, tarkoittaako Mannermaa reaaliosittisella läsnäololla ja yhdistymisellä samaa asiaa. Mannermaa kirjoittaa: "- uskova on osallinen 'jumalallisesta luonnosta' -", ”Uskossa Kristus on läsnä reaalisesti kaikkine ominaisuuksineen -”, ”- usko merkitsee reaalista yhteyttä Kristukseen -”, ”Missä tahansa ihminen uskossa yhdistyy Kristukseen -”, ”Usko merkitsee osallisuutta Kristukseen -”, ”Uskovan ja Kristuksen persoonat muodostuvat uskossa yhteydeksi, jota pelastuksen menettämisen uhalla ei saa erottaa. ”, ”- usko merkitsee Kristuksen läsnäoloa ja siten osallisuutta 'jumalallisesta elämästä””. Sanat läsnäolo, osallisuus, partisipointi, *unio* tai yhdistyminen vuorottelevat muuallakin hänen

¹⁰⁵ Mannermaa 1981, 24–26; 1998, 10.

käsitellessään ihmisen ja Kristuksen suhdetta. Ovatko läsnä oleminen, osallisuus (partisipaatio) ja yhdistyminen (*unio*) siis synonyymejä?¹⁰⁶

Ennen tähän kysymykseen vastaamista on tarpeen määritellä sanojen *unio* ja *partisipaatio* merkitysero. Teinosen mukaan *Uniolla* tarkoitetaan ykseyttä, yhteyttä, yhtymistä tai yhtymystä. Mannermaan käyttämällä, tässä työssä myöhemmin esille tulevalla, *unio personalis* -termillä tarkoitetaan hypostaattista eli persoonallista yhtymystä eli kahden luonnon ykseyttä, joka toteutuu ennen kaikkea Kristuksen persoonassa. *Partisipaatio* tarkoittaa osallistumista, osanottoa ja osallisuutta ja sen johdannainen *partisipoida* tarkoittaa olla osallinen.¹⁰⁷ Näiden kahden sanan merkitysero tulee vastaan myös kappaleessa 4.4 käsiteltäessä jumalallistamisen erilaisia tulkintamalleja.

Vastaus edellä esitettyyn kysymykseen löytyy Mannermaan sanoille reaalis-onttinen antamasta sisällöstä. Hänen mukaansa Kristuksen läsnäolo on luonteeltaan sellaista (reaalis-onttista), että sitä voidaan kutsua yhdistymiseksi tai *unioksi*. Mannermaan käyttämistä Luther-sitaateista voi kuitenkin tehdä myös toisenlaisen johtopäätöksen. Niissä Luther puhuu uskovan ja Kristuksen suhteesta seuraavasti:

- Kristuksen tulee olla, elää ja vaikuttaa meissä. Hän ei nimittäin elä ja vaikuta meissä ajatuksellisesti ja teoreettisesti, vaan reaalisesti, ja hän on läsnä mitä todellisimmin ja vaikuttavimmin.
- Usko nimittäin pitää hallussaan Kristuksen; sillä on Kristus läsnä olevana ja se sulkee Kristuksen itseensä niin kuin sinettisormus sulkee itseensä jalokiven.
- Usko on siis vanhurskautta, koska se käsittää ja omistaa aarteen, nimittäin läsnä olevan Kristuksen. Tapa, jolla hän on läsnä, on ajattelukykyimme ulkopuolella, sillä tässä, niin kuin sanoin, vallitsee pimeys. Missä siis on todellinen sydämen luottamus, siinä on Kristus läsnä itse tuossa hämärässä ja uskossa. Tämä on se olemistodellisuuteen liittyvä reaalin vanhurskaus, jonka tähden ihminen vanhurskautetaan.
- Me tulemme osallisiksi myös jumalallisesta luonnosta ja saamme niin ylhäisen aateluuden, ettemme tule ainoastaan Jumalan rakastamiksi Kristuksen kautta emmekä vain saa hänen suosiotaan korkeimmaksi ja arvokkaimmaksi pyhäköksemme, vaan että saamme hänet, Herran itsensä, kokonaan itseemme asuvaksi.¹⁰⁸

Ylläolevista Luther-sitaateista käy esille, että Luther käyttää Kristuksen ja ihmisen välisestä yhteenliittymästä sanoja asuminen ja läsnäolo eikä *unio*. Hän myös

¹⁰⁶ Mannermaa 1981, 22; 24; 25; 26; 40; 43.

¹⁰⁷ Teinonen 1999, 246; 345.

¹⁰⁸ Mannermaa 1981, 25–26; 33; 54.

toteaa, että usko pitää hallussaan eli omistaa Kristuksen. Näin ajatukset ohjautuvat *union* edellyttämästä ykseydestä kohti jotain väljempää läsnäolon tapaa.

Kuvatessaan Kristuksen läsnäolon luonnetta Mannermaa lainaa Lutherin käyttämää kielikuvaa morsiuskammioista. Tätä kielikuvaa Luther käyttää kuvatessaan sitä, kuinka laki ei voi enää olla läsnä samassa huoneessa Kristuksen ja uskovan kanssa. Tämä huone (morsiuskammio) on ihmisen omatunto, jossa Kristuksen läsnäolo tämän kielikuvan mukaan tapahtuu. Myöskään tämä kuvaus reaalis-onttisen läsnäolon symbolina ei välttämättä tarkoita yhdistymistä siinä mielessä, että morsiuspareista tulee yksi persoona (persoonien yhtymistä käsitellään tarkemmin luvussa 4.3), sillä voihan kaksi persoona olla samassa huoneessa (morsiuskammio) ja säilyä silti erillisinä persoonina yhdistymättä toisiinsa. Tosin on myös todettava, että mikä olisi parempi ja intiimimpi tapa kuvata kahden ihmisen yhdeksi tulemistä kuin morsiuskammioon kiinteästi liittyvä aviovuode. Luther itse toteaa myös, että "- -tämä usko liittyy yhteen Kristuksen ja minut paljon lujemmin kuin aviomies on liittynään vaimoonsa."¹⁰⁹

Yllä olevissa Mannermaan lainaamisissa Luther-sitaateissa Luther kirjoittaa Kristuksen läsnäolosta ja asumisesta ihmisessä kuvaten sitä hyvin reaalisesti ja todelliseksi. Ne osoittavat selvästi, että Luther sanoo Kristuksen asuvan ihmisessä, ihmisen omassatunnossa, ja ne kuvaavat ihmisen ja Kristuksen uskon kautta syntyvää suhdetta hyvin intiimiksi. Mannermaa kuitenkin ohittaa sen, että Luther jättää Kristuksen läsnäolon ja asumisen muodon tarkemmin kuvaamatta ja sanoo läsnäolon tavan olevan meidän käsityskykymme ulkopuolella. Mannermaa korostaa sitä, että Kristuksen läsnäolo ihmisessä on sama asia kuin *unio* eli yhdistyminen, vaikka läsnäolon muoto ja tapa jäävät Lutherille jossain määrin avoimemmaksi kuin mitä Mannermaa tulkitsee. Tosin on lisättävä, että Mannermaa käyttää aikaisemmissa töissään Kristuksen läsnäolosta varovaisempia ilmaisuja ja sanoo, että ”Jumala on läsnä 'salatulla tavalla' syntisessä uskovassa.”¹¹⁰ Sillä, onko Kristuksen läsnäolo *unio* vai Kristuksen asuminen ihmisessä ilman yhdistymistä, ei ole välttämättä merkitystä Mannermaan perusteiden kannalta. Uskon kautta läsnä oleva Kristus voi olla ihmisen vanhurskauden perusta, olipa Kristuksen läsnäolon tapa ihmisessä sitten millainen hyvänsä. Myöhemmin esille tuleva ajatus siitä, että *unio* ihmisen ja Kristuksen välillä voi purkautua, olisi kylläkin helpommin ymmärrettävissä, mikäli

¹⁰⁹ Mannermaa 1981, 37; 42.

¹¹⁰ Mannermaa 1980, 157.

Kristuksen läsnäolo ei olisi tiivis yhdistyminen (*unio*), vaan Kristuksen asumista ihmisessä. Kristuksen läsnäolon ymmärtäminen asumisena tulee esille vielä seuraavassa Mannermaan Lutherin Kesäpostillan pohjalta muotoilemassa ajatuksessa:

On kuitenkin jälleen huomattava, että Kristuksen ja hänen voimansa todellinen ja vaikuttava läsnäolo on koettavissa ristin teologian mukaisesti keskellä päinvastaisuuden ei-mitään ja pimeyttä. Jumala asuu ihmisessä, joka tuntee itsessään olevansa kauimpana Jumalasta ja lähimpänä saatanaa. Juuri tällainen ihminen on ihana asunto, linna, sali ja paratiisi, jossa Jumala asuu maan päällä.¹¹¹

Myös Juntunen tuo mielenkiintoisen näkökulman tähän Kristuksen reaalisen läsnäolon luonteeseen todetessaan, että vaikka se Lutherin mukaan on osallisuutta Jumalan olemukseen ja hänen ominaisuuksiinsa, sitä on kuitenkin vaikeaa kuvailla. Hänen mukaansa on selvää, ettei Luther hyväksy armon ja Jumalan lahjan olevan luotu todellisuus samalla tavoin kuin katolinen käsitys habituualisesta armosta, jossa armo käsitettiin ihmisen persoonaan vuodatetuksi aksidenssiksi eli ominaisuudeksi. Juntunen toteaa, että Kristus lahjana on Lutherille ontologinen ja reaalinen. Vaikka se onkin tässä mielessä todellista yhdistymistä Kristukseen, se ei kuitenkaan ole empiirisesti havainnoitavissa oleva todellisuus. Juntunen mukaan Kristus on läsnä uskovassa ulkoisen sanan kautta eikä uskovan sisäisissä tunteissa. Sanan merkitys tulee esille myös Lutherin kirjassa *Kristityn vapaudesta*. Siinä hän sanoo, että ihmisen sielussa voivat vallita yhtä aikaa vain sana ja usko. Myös Mannermaan mukaan Jumala antaa itsensä ihmiselle nimenomaan juuri Sanassaan eli Kristuksessa.¹¹²

Tämän Sanan kautta tapahtuvan itsensä antamisen luonne tulee hyvin esille seuraavassa Mannermaan Lutherin joulusaarnaa siteeraavassa ajatuksessa:

¹¹¹ Mannermaa 1995, 82. (Crucigerin Kesäpostilla (1544). WA 21, 457, 11–28)

¹¹² Mannermaa 1998, 10; Juntunen 2004, 55–56. Luther puhuu sanan merkityksestä uskolle kirjassaan *Kristityn vapaudesta* seuraavasti: ”Tämän perusteella on helposti käsitettävissä, miksi usko saa aikaan niin paljon, ja etteivät mitkään hyvät teot voi olla sen vertaisia. Sillä mikään hyvä teko ei uskon tavoin riipu Jumalan sanassa eikä se myöskään voi olla sielussa; sielussa voivat vallita ainoastaan sana ja usko. Millainen sana on, sellaiseksi tulee siitä sielu, aivan niin kuin rauta yhdistyessään tulen kanssa muuttuu hehkuvan punaiseksi kuin tuli. Näemme siis, että uskossaan kristityllä on kylliksi; hän ei tarvitse mitään tekoja tullakseen hurskaaksi. Mutta jos hän ei enää tarvitse mitään tekoja, niin hän on todella vapautunut kaikista käskyistä ja laeista. Jos taas hän ei ole niiden sitoma, hän on todella vapaa. Yksin usko on kristillinen vapaus. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että saisimme kulkea joutilaina tai tehdä pahaa, vaan että me emme tarvitse mitään tekoja tullaksemme hurskaiksi ja autuaiksi. Tästä puhumme myöhemmin enemmän.” (Luther: *Kristityn vapaudesta*, WA 7, 26)

Kristus-sana yhtyy uskossa ihmiseen, jotta ihminen yhtyisi Kristus-sanaan. Näin myös uskossa Sana tulee tietyllä tavalla ihmisen kaltaiseksi, sen vuoksi että ihminen tulisi Sanan kaltaiseksi. Viisautta tulee hulluudeksi, että hulluus tulisi viisaudeksi, voima tulisi heikkoudeksi, että heikkous tulisi voimaksi jne. Sana ei kuitenkaan muutu ihmiseksi, vaan ihmisen kaltaiseksi; eikä ihminen muutu Sanaksi, vaan sanan kaltaiseksi.¹¹³

Kirjassaan *Paralleleja* Mannermaa käsittelee ihmisen yhtymistä sanaan puhuessaan synnin olemuksesta ja siitä kuinka ihmisestä voi tulla uskon kautta puhdas. Hän kirjoittaa: ”Vain Jumalan sana ja usko partisipaationa Jumalan sanaan puhdistaa ihmisen eli vapauttaa ihmisen itseään etsivästä rakkaudesta.” Usko on siis reaalisesti tapahtuvaa partisipaatiota Jumalan sanaan. Korostaessaan sanan kautta tapahtuvaa partisipaatiota Mannermaa tähdentää sitä, että Jumalan sana on Jumala itse, koska Kristus on Jumala. Tämän takia uskon kautta tapahtuva Jumalan sanaan partisipoiminen on partisipoimista itse Jumalaan ja hänen ominaisuuksiinsa. Tämän takia ”usko on sydämen puhtaus, koska se tekee sielun ja Jumalan yhdeksi”. Mannermaa korostaa sitä, että sana on Lutherille sakramentaalinen väline. Tämä tarkoittaa sitä, että sana välittää ihmiselle siinä kerrotun todellisuuden konkreettisella tavalla. Sana ei siis välitä vain tietoa vaan jotain todellista ja reaalista. Joko luetun tai kuullun sanan eli evankeliumin kautta annettu kuva Kristuksesta ihmistä rakastavana ja ihmisen osan ottaneena Kristuslapsena muuttuu ihmisessä olevaksi todellisuudeksi – läsnä olevaksi Jumalaksi. Sana on siis merkki, joka vaikuttaa siihen kätkeyn todellisuuden sanaa kuulevassa ihmisessä. Myös tässä on syytä kiinnittää huomiota siihen, että Mannermaa puhuu *partisipaatiosta* eli osallisena olemisesta eikä *uniosta* eli yhtymisestä.¹¹⁴

Kirjassaan *Pieni kirja Jumalasta* Mannermaa antaa ajatukselle uskon kautta reaalisesti läsnä olevasta Kristuksesta myös hiukan toisenlaisen sisällön. Tällöin hän puhuu siitä, kuinka ”pään tiedosta” täytyy tulla ”sydämen asia” eli siitä kuinka tiedolliset asiat muuttuvat todeksi ihmisen elämän arjessa. Tällä hän tarkoittaa muun muassa sitä, että on eri asia tietää Jumalan luoneen maailman kuin elää se todeksi omassa elämässään ja jäsentää omaa maailmankatsomustaan sen kautta. Samoin on eri asia tietää, että rukous kuuluu kristityn elämään kuin

¹¹³Mannermaa 1995a, 82. (Lutherin Joulusaarna (1525), WA 1, 28)

¹¹⁴Mannermaa 1992, 26–33. Kriittikoidessaan Mannermaan teologiaa Schumacher katsoo, että Mannermaa ohittaa sanan merkityksen ihmisen ja Jumalan välisen suhteen keskeisenä tekijänä. Schumacherin mukaan uskovan elämä tulisi ymmärtää ”reaalis-sanallisesti” eikä ”reaalis-onttisesti” kuten Mannermaa asian näkee. (Schumacher 2010, 48–49)

rukoilla ja tuoda itsensä ja lähimmäisensä rukouksessa Jumalan eteen. Jumalan reaalin läsnäolo on siis myös sitä, että Jumalan hyvät lahjat vaikuttavat ihmisen ja hänen lähimmäistensä elämässä. ”Rukouksen asenteessa käsitteellisestä merkistä ”Jumalasta” tulee elävä, kohdattava todellisuus.”¹¹⁵

Käsitellessään suomalaisen Luther-koulukunnan käsitystä ihmisen ja Kristuksen välisen uskon kautta syntyvän *union* luonteesta Dennis Bielfeldt kirjoittaa seuraavasti:

A final point concerns the Finnish penchant to place the category of *participation* at the conceptual center of their project. While Luther undoubtedly employs the notion, it seems to me that it must nonetheless be ontologically distinguished from the relation of being *present in*. It is not that the infinite can be predicated of the substance of the finite, but rather that the infinite is present in, permeating the substance of the finite in a nonaccidental way. The gift of Christ’s person is present in the subject such that there is in the Christian an ontic unity of subjects. Perhaps *perichoresis* is the better image because it does not suggest that the finite person participates in the substance of the infinite. We say, after all, that Christ’s body is *present in* the bread, not that the bread *participates* in Christ’s body.

Näin hänkin ottaa esille kysymyksen uskon kautta tapahtuvan *union* luonteesta ja pitää perikoreesia eli persoonien toinen toisensa läpäisemistä ilman niiden yhtymistä parhaana kuvana uskovon ja Kristuksen väliselle *uniolle*. Samassa kirjoituksessaan hän viittaa myös Klaus Schwarzwallerin suomalaiselle Luther-koulukunnalle esittämiin kysymyksiin. Schwarzwaller kysyy muun muassa: ”Do the Finns sometimes interpret Luther’s idiomatic expressions too literally? For instance, 'Greta gives herself in love to Hans' would not normally be interpreted as 'Greta gives to Hans her being,' or 'Greta participates in the being of Hans'.” Näin siis myös Schwarzwald kysyy tuleeko Lutherin näkemys Kristuksen asumisesta ihmisessä tulkita edes *partisipaatioksi* saatikka sitten *unioksi* vai jotenkin toisin.¹¹⁶

Tässä kohtaa on syytä pitää mielessä se, millaista Lutherin teologinen ontologia Mannermaan mukaan on. Se ei ole minkäänlaista perinteisessä mielessä ymmärrettyä filosofista ontologiaa vaan erityistä teologista ontologiaa, joka tapahtuu yhtä aikaa sekä suhteen että olemisen kautta. Tämän pohjalta Mannermaan tapa käyttää sanaa *unio* ei siis välttämättä tarkoita yhtymistä ainakaan siinä mielessä, että yhtyminen tarkoittaisi Jumalan ja ihmisen substanssien yhtymistä. Mannermaan käsitys reaalisen läsnäolon luonteesta

¹¹⁵Mannermaa 1995a, 79–82.

¹¹⁶Bielfeldt 1998, 165–166.

selkenee tarkasteltaessa hänen kuvaustaan ihmisen ja Kristuksen yhdistymisestä yhdeksi persoonaksi muuttumisena.

4.3 Kristus ja uskova yhtenä persoona

Tehdessään ymmärrettäväksi Lutherin ajatusta siitä, kuinka Kristus ja uskova muodostavat yhdistyessään uskon kautta yhden persoonan, Mannermaa tarkastelee Lutherin selitystä Galatalaiskirjeen kohtaan ”Minä elän, en enää minä, vaan Kristus elää minussa” (Gal. 2:20). Mannermaan mukaan Lutherin tälle kohdalle antama selitys paljastaa, että Luther ajattelee Kristuksen olevan uskovissa ja jäävän heihin niin, että heistä muodostuu yksi persoona. Tätä persoonien yhteenliittymistä Mannermaa kuvaa *unio personalis* -ajatukseksi. Tämä persoonien yhteenliittyminen tarkoittaa sitä, että Luther käsittää Kristuksen läsnäolon ontittisen laadun täysin reaalisiksi. Persoonien yhteenliittyminen on Mannermaan sanoin sitä, että ”Kristityn vanha minä kuolee ja sen tilalle tulee Kristuksen persoona”. Tätä ei saa ymmärtää vain hengellisellä tavalla vaan nimenomaan konkreettisesti. Kristuksen reaalinäkölä haihduttaa ja karkottaa uskovassa olevan synnin, kirouksen ja kuoleman ja ikään kuin työntää syrjään uskovan oman persoonan. Tämän seurauksena uskova ei yhdistymisen jälkeen enää itse elä omaa elämäänsä vaan se elämä, jolla uskova elää, on reaalisontittisesti itse Kristus. Näin *union* kautta tapahtuva yhdeksi persoonaksi tuleminen liittyy sekä vanhurskauttamiseen että pyhitykseen. Ilman läsnä olevaa Kristusta ihminen ei voi tehdä mitään, mikä liittyy Jumala-suhteeseen eli ei voi uskoa eikä myöskään kasvaa uskossa eli pyhittyä. Mannermaa korostaa, että erityisen merkittävää se on juuri Lutherin vanhurskauttamiskäsityksen ymmärtämisen kannalta. Mannermaan omin sanoin: ”Uskonpuhdistaja väittää, että mikäli vanhurskauttamisopissa erotetaan Kristuksen ja uskovan persoonat toisistaan, pelastus ajatellaan vielä lain järjestyksen puitteissa, mikä merkitsee 'kuolleena olemista Jumalan edessä’”. Sanoessaan näin hän siteeraa Lutheria lähes sanatarkasti.¹¹⁷

Ennen *unio personalis* -ajatuksen syvempää tarkastelua on olennaista kuitenkin huomata, että Lutherin mukaan uskovan oma persoona ei kuole tässä yhdistymisessä. Luther sanoo: ”En enää elä omassa persoonassani, vaan Kristus elää minussa. Persoona tosin elää, mutta ei itsessään eikä omassa persoonassaan.” Persoonien yhtyminen ei siis Lutherille tarkoita ihmisen oman persoonan

¹¹⁷ Mannermaa 1981, 40–42.

katoamista tai tuhoutumista. Myös Mannermaa kirjoittaa, että ihmisen oman persoonan syrjäyttäminen ei tarkoita sen tuhoutumista vaan sen tyhjentämistä omasta yrityksestä tulla jumalalliseksi ja vanhurskauttaa itsensä.¹¹⁸

Tämä omasta yrityksestä tyhjentäminen tapahtuu Jumalan antamien koettelemusten kautta. Koska ihmisen oma tahto on kieroutunut suhteessa Jumalaan ja lähimmäiseen, Jumalan täytyy osoittaa ihmiselle millainen hän on. Tehdessään tätä Jumala antaa ihmisen joutua koettelemuksiin, jotta hän niiden kautta huomaisi, ettei hän omassa voimassaan voi rakastaa pyyteettömästi sen enempää lähimmäistä kuin Jumalaakaan. Tätä kuvatessaan Mannermaa ottaa esille Lutherin vertauksen siitä, kuinka Jumala toimii ikään kuin kuvanveistäjänä, joka tekee vielä muotoa vailla olevasta aineksesta tahtonsa mukaisen teoksen. Tässä työssä kuvanveistäjän on käytettävä talttaa ja poistettava aineksesta ylimääräinen osa. Näin hän muuttaa muotoa vailla olevan aineksen mielensä mukaiseksi taideteokseksi. Toimiessaan ihmisen elämässä Jumala joutuu käyttämään talttaansa poistaakseen ihmisestä sen, mikä estää Jumalan mielen mukaisen muodon olemassaolon. Tuntiessaan taltan iskut ihminen ei ymmärrä vielä sitä, että Jumala toimii rakkaudessaan, sillä ihminen ei vielä näe ja ymmärrä mikä on Jumalan tahto. Nämä taltan iskut ovat niitä ihmisen elämän koettelemuksia ja vastoinkäymisiä, joilla Jumala riisuu ihmistä hänen väärästä luulostaan olla itse itsensä Jumala. Toisin sanoen Jumala työntää syrjään ihmisen omaa persoonaa ja tekee tilaa Kristukselle. Parhaiten tämä avautuu kahden rakkauden tematiikan kautta: Ihmisen oman persoonan mukainen ja ihmiselle luontainen, hyvää itselleen tavoitteleva ja itsekeskeinen rakkaus täytyy ”hakata pois”, jotta Jumalan uutta luova ja ei-mihinkään kohdistuva anteeksiantava ja armahtava rakkaus – Kristus – voidaan omistaa lahjaksi saatavan uskon kautta.¹¹⁹

Mitä persoonien yhtyminen sitten tarkoittaa – kuinka syvää ja minkä luonteista se on? Mannermaan mukaan *unio personalis* -ajatus tulee esille muun muassa seuraavassa Lutherin tekstissä. Luther kirjoittaa:

¹¹⁸ Mannermaa 1981, 40–43; 1998, 10. Myös Juntusen mukaan ihmisen (uskovan) oma persoona säilyy yhdistymisen jälkeinkin. Hän kuvaa ihmisen ja Kristuksen yhdistymisen jälkeistä olemisen muotoa uudeksi olemiseksi (*new being*) tai armon olemiseksi (*being of grace*) (*novum esse, esse gratiae*). (Juntunen 2004, 55–56)

¹¹⁹ Mannermaa 1995b, 85–91. Yllä kuvattuun kahden rakkauden teemaan ja sen merkitykseen liittyen Kärkkäinen toteaa, että Lutherin teologiaa ei voida ymmärtää muuten kuin edellä kuvatun ihmisen rakkauden ja Jumalan rakkauden välillä tehtävän erottelun avulla. Tähän Lutherin rakkauden teologiaksi kutsuttuun teemaan liittyy olennaisesti myös Lutherin ristin teologia. Näin kaikkea Lutherin teologiaa, myös vanhurskauttamisoppia, tulee tarkastella ennen kaikkea rakkauden ja ristin teologian näkökulmasta. (Kärkkäinen 2004, 40–45)

En enää elä omassa persoonassani, vaan Kristus ”elää minussa”. Persoonaa tosin elää, mutta ei itsessään eikä omassa persoonassaan. Mutta kuka on tuo ”minä”, josta hän sanoo: ”en enää minä”? Tämä ”minä” on se, jolla on laki ja jonka on tehtävä tekoja ja joka on Kristuksesta erotettu. Tämän ”minän” Paavali hylkää, koska ”minä” Kristuksesta erotettuna persoonana kuuluu kuoleman ja kadotuksen piiriin. Sen vuoksi hän sanoo: ”en enää minä, vaan Kristus elää minussa”. Kristus on minun muotoni (*forma*), joka kaunistaa uskoni kuten väri tai valo kaunistaa seinän. Näin kömpelösti ja kouriintuntuvasti tämä asia on selitettävä; emme nimittäin kykene hengellisellä tavalla (*spiritualiter*) käsittämään, kuinka läheisesti ja sisäisesti Kristus liittyy meihin ja pysyy meissä, kuten valo ja valkoisuus liittyy seinään. Paavali sanoo siis, että Kristus, joka näin on minussa ja minuun sidottuna ja pysyy minussa, elää minussa sitä elämää, jota minä elän; vieläpä se elämä, jolla näin elän, on itse Kristus. Kristus ja minä olemme tässä suhteessa yhtä.¹²⁰

Oheisen sitaatin valossa on selvää, että Mannermaa tulkitsee Lutheria oikein sanoessaan, että uskovassa läsnä oleva Kristus on uskovan ihmisen elämässä ja – kuten tässä kohtaa on olennaista – myös vanhurskauttamisessa keskeisessä ja luovuttamattoman tärkeässä osassa. Mannermaa sanoo: ”Kristus on vapaus, vanhurskaus ja elämä, joka ikään kuin ”karkottaa” tai ”haihduttaa” läsnäolollaan uskovassa olevan synnin, kirouksen ja kuoleman.” Tässä hän puhuu lähes samoin sanoin kuin Luther, joka kirjoittaa, että ”- minussa elävä Kristus hävittää lain, tuomitsee synnin, kuolettaa kuoleman, koska ne eivät voi olla haihtumatta hänen läsnä ollessaan - -”. Luther kirjoittaa myös näin: ”Kuitenkin mikäli on kysymys vanhurskauttamisesta, Kristuksen ja minun on oltava mitä läheisimmin toisiimme yhdistyneinä” ja jatkaa

Koska siis Kristus elää minussa, on välttämätöntä, että hänen kanssaan on läsnä armo, vanhurskaus, elämä ja iankaikkinen pelastus, sekä että laki, synty ja kuolema ovat poissa. Laki ristiinnaulitsee, nielee ja hävittää lain, synty synnin, kuolema kuoleman, perkele perkeleen. Näin Paavali pyrkii irrottamaan meidät kokonaan itsestämme ja siirtämään meidät itse Kristukseen ja Kristuksen uskoon, niin ettemme vanhurskauttamisopin kysymyksessä ollen ottaisi huomioon muuta kuin armon ja että erottaisimme sen mahdollisimman kauaksi laista ja teoista, joiden tässä tulee olla loitolla.

Yllä olevassa Luther-sitaatissa jää kuitenkin askarruttamaan kysymys siitä, mitä Luther tarkoittaa minällä? Tarkoittaako Luther ihmisen ”omalla minällä” persoonaa vai luontoa? Tämä kysymys osoittautuu tärkeäksi, sillä myös

¹²⁰ Mannermaa 1981, 40.

Mannermaa käyttää minä-sanaa sanoessaan, että ”Kristityn ”vanha minä” kuolee ja sen sijalle tulee Kristuksen persoona”.¹²¹

Graham White toteaa kirjassaan *Luther as Nominalist* (1994), ettei Luther tee eroa ihmisen persoonan ja luonnon välillä. Hänelle nuo kaksi ovat toisistaan erottamattomat silloin, kun kysymyksessä on ihminen ja niin sanottu filosofinen puhetapa. Ihmisen persoona eli minä on Lutherille nominalistien ajattelun mukaisesti sama asia kuin ihmisen luonto. Kristuksen kyseessä ollen nämä kaksi kuitenkin tulee ehdottomasti erottaa toisistaan, sillä muutoin joudutaan toteamaan, että Kristuksessa oli kaksi persoonaa. Tällöin kyseessä on niin sanottu teologinen puhetapa.¹²² Koska Luther ei tee eroa ihmisen luonnon ja persoonan välillä, hän ei voi myöskään ajatella, että ihmisen ja Kristuksen persoonien yhdistyessä ihmisen oma syntinen luonto jää jäljelle ikään kuin persoonan ulkopuolelle persoonan yhtyessä Kristukseen. Ei siis voida ajatella, että ihmisessä olisi yksi uusi Kristuksen ja ihmisen yhdistymisestä syntynyt persoona ja kaksi toisiinsa sekoittumatonta luontoa kuten Kristuksella. Mannermaan mukaan näin kuitenkin eräässä mielessä on. Puhuessaan uskon ja rakkauden suhteesta hän kirjoittaa: ”Koska Kristus on uskossa todellisesti läsnä, myös kristityllä on tietyssä mielessä ”kaksi luontoa”, uusi ja vanha ihminen. Uskovan ”jumalallinen luonto” on itse Kristus.” Tämä tulee kuitenkin ymmärtää teologisessa eikä niinkään kirjaimellisessa mielessä. Kristus ihmisen jumalallisena luontona tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että uskova ihminen ei enää itse elä omaa elämäänsä vaan Kristus elää ihmisessä, on ihmisen elämä.¹²³ Whiten näkemyksen mukaan synnin täytyisi jäädä ihmisen persoonaan, kuitenkin niin, ettei sillä ole enää merkitystä ihmisen Jumala-suhteelle. Mitä Mannermaa ja Luther tarkoittavat sillä, kun he kuvaavat Kristuksen läsnäolon työntävän syrjään ihmisen synnin? Missä synti tällöin on? Peitetäänkö se Kristuksen vanhurskaudella eli Kristuksella niin ettei Jumala sitä enää näe? Samoin on tarpeen kysyä, mitä ihmisen paraneminen eli vanhurskaaksi tekeminen sitten on synnin jäädessä ihmisen persoonaan. Se ei voi olla täydellistä ainakaan suhteessa Jumalaan. Mannermaa ratkaisee tämän ongelman sanomalla, että ihmisellä on ”tietyssä mielessä” kaksi luontoa.

Aiemmin esiin tullut Lutherin käyttämä valo liittyy seinään -kielikuva Kristuksen ja ihmisen persoonien yhtymistä kuvaavana vertauksena on

¹²¹ Mannermaa 1981, 40–41.

¹²² ”As with Luther’s nominalist predecessors, in the normal case ”man” and ”human nature” signify exactly the same thing.” (White 1994, 281–282)

¹²³ Mannermaa 1980, 162; 1998, 18–19.

verrattavissa kappaleessa 4.1 käsiteltyyn läsnäolo- ja *unio* -termien väliseen problematiikkaan. On selvää, että Lutherin mukaan ihmisen ja Kristuksen persoonien tulee olla ”läheisiä” toisilleen. Ilman tätä yhteyttä ja yhteenliittymistä vanhurskauttamisopin objektiivisuus vaarantuu. Jälleen voidaan kuitenkin kysyä, että minkä luonteinen tämä persoonien yhteenliittymä on. Mannermaa kuvaa sen olevan *unio*. Lutherin käyttämät kuvaukset taas jättävät yhteenliittymisen luonteen ikään kuin avoimemmaksi samalla tavoin kuin aiemmassa kappaleessa kuvattiin. Tämä tulee hyvin esille seuraavissa persoonien yhteyttä kuvaavissa Luther-sitaateissa. Luther kirjoittaa:

Tästä syystä Kristuksen minussa asuminen saa aikaan sen, että vapaudun lain ja synnin kauhusta, minut riisutaan vanhasta olostani ja minut siirretään Kristukseen ja hänen valtakuntaansa - - Koska hän elää minussa, kaikki se mikä minussa on armoa, vanhurskautta, elämää, rauhaa, pelastusta, on Kristuksen itsensä omaa, ja kuitenkin se on minun omaani uskossa tapahtuvan kiinteän yhdeksiliittymisen ja kiinnipysymisen välityksellä, jossa meistä tulee ikään kuin yksi ruumis Hengessä. - - Uskosta sitävastoin on opetettava oikein; uskosi välityksellä yhdyt Kristukseen siten, että sinusta ja hänestä tulee ikään kuin yksi persoona, jota ei voida jakaa, vaan joka alituisesti häneen liittyneenä lausuu; olen niin kuin Kristus, ja että Kristus vuorostaan lausuu; minä olen kuin tuo syntinen, koska hän riippuu minussa kiinni ja minä hänessä. Sillä me olemme yhdistyneinä uskon välityksellä yhdeksi lihaksi ja luuksi, niin kuin sanotaan Efesolaiskirjeen 5. luvussa: ”Me olemme hänen ruumiinsa jäseniä, hänen lihastansa ja hänen luistansa”, joten tämä usko liittää yhteen Kristuksen ja minut paljon lujemmin kuin aviomies on liittyneenä vaimoonsa.¹²⁴

Oheisessa sitaatissa huomio kiinnittyy sanoihin: ”Kristuksen minussa asuminen”, ”kiinteä yhdeksiliittyminen”, ”meistä tulee ikään kuin yksi ruumis”, ”sinusta ja hänestä tulee ikään kuin yksi persoona”, ”koska hän riippuu kiinni minussa ja minä hänessä”. Sanat ”ikään kuin”, ”minussa asuminen” ja ”Kristuksessa kiinni riippuminen” eivät tässäkään johda ajatusta *unioon* vaan Kristuksen asumiseen ihmisessä. Myös Mannermaa näyttää tunnistavan tämän Lutherin teksteistä nousevan epäselvyyden tai moniulotteisuuden ja sanoo, että *unio personalis* -ajatus lähestyy mystiikkaa. Päättyessään *unio personalis* -ajatusta käsittelevän kappaleen hän kirjoittaa näin: ”Uskovan ja Kristuksen persoonat muodostuvat uskossa yhteydeksi, jota pelastuksen uhalla ei saa erottaa.” Huomio kiinnittyy sanaan yhteys. Mannermaa itsekään ei käytä sanaa ykseys tai *unio*.

¹²⁴Mannermaa 1981, 40–41.

Ehkä hän ei itsekään ole osannut päättää millainen *union* luonne loppujen lopuksi on – onko se *unio* eli yhdistyminen vai *partisipaatio* eli yhteys vai Kristuksen ihmisessä asuminen. Näin *union* mystinen luonne säilyy myös Mannermaan kuvauksessa persoonien yhtymisestä.

Tässä kohtaa on vielä syytä ottaa esiin Lutherin sekä myös FC:n tapa kuvata Kristuksen kaksiluonto-oppia, sillä onhan kristologialla merkittävä osa Mannermaan ajattelussa. Vaikkei Mannermaa sitä tässä kohtaa suoraan sanokaan, niin ihmisen ja Kristuksen välinen *unio* kuvataan lähes analogiseksi Kristuksessa tapahtuvan persoonien yhtymisen kanssa, kuitenkin sillä erotuksella, ettei ihmisen persoonan ja luonnon välillä voida tehdä eroa. Toisaalla hän toteaa ihmisen ja Kristuksen yhtymisen sekä Kristuksen persoonassa tapahtuvan yhtymisen olevan eräässä mielessä analogisia käsitellessään ihmisen muuttumista Kristuksen kuvan kaltaiseksi (katso kappale 4.4). Kuvatessaan Kristuksessa tapahtuvaa ihmis-Jeesuksen ja Jumala-Jeesuksen yhteenliittymistä, eli sitä, että Kristus on yksi persoona, sekä Luther että FC käyttävät kuvaa raudasta ja tulesta, jotka yhdistyessään tulevat yhdeksi niin, että tulta ja rautaa ei voida erottaa toisistaan. Tässä kielikuvassa tulella tarkoitetaan Kristuksen jumalallista luontoa, joka Kristuksessa tapahtuvan persoonien yhtymisen kautta vaikuttaa koko persoonaan eli rautaan niin, että Kristus ihmisenä eli näkyvänä persoonana saa jumalallisia ominaisuuksia ja pystyy tekemään tekoja, jotka muuten olisivat mahdottomia ihmiselle. Näin tuli ja rauta -vertauskuvalla kuvataan Kristuksessa tapahtuvaa ominaisuuksien vaihtoa, joka tapahtuu luontojen sekoittumatta toisiinsa niin, että Kristuksessa on vain yksi persoona ja kaksi luontoa.¹²⁵

¹²⁵Luther kirjoittaa galatalaiskirjeen selityksessä: ” Sallikaamme siis Pyhän Hengen puhua Raamatussa milloin pelkämästä uskosta, uskosta sinänsä ja sellaisenaan, milloin taas konkreettisesta, johonkin muuhun liittyneestä, lihaksi tulleesta uskosta. Kaikki se, mikä omistetaan teoille, kuuluu oikeastaan uskolle. Eihän tekoja tällä kertaa kuulu tarkastella moraalin vaan teologian ja uskon kannalta. Olkoon teologiassa usko aina tekojen jumalallinen luonto; sen läpitunkemia teot ovat, niin kuin Kristuksessa ihmisyyden on jumaluuden läpäisemä. Ken koskettaa tulisessa raudassa tulta, koskettaa myös rautaa. Se, joka on koskettanut Kristuksen ihoa, on todella koskettanut Jumalaa. Usko on niin sanoakseni tekojen factotum, kaikki kaikessa. Abrahamia sanotaan uskovaiseksi, koska usko on läpäissyt koko Abrahamin. Kun siis näen Abrahamin toimivan, en näe sittenkään luonnollista eli toimivaa, vaan ainoastaan uskovan miehen. (WA 40, 2, 298) - - Yksimielisyyden ohjeessa persoonien yhtymystä kuvataan seuraavasti: ” Yhdessä vanhan oikeauskoisen kirkon kanssa me uskomme ja opetamme Pyhän Raamatun pohjalta laaditun selvityksen mukaisesti, että inhimillinen luonto on Kristuksessa tullut osalliseksi majesteetista persoonallisessa yhtymyksessä. Koska Kristuksessa asuu jumaluuden koko täyteys (Kol. 2:9) - ei niin kuin muissa pyhissä ihmisissä tai enkeleissä vaan - ruumiillisesti, omassa ruumiissaan, jumaluus loistaa omaksumassaan inhimillisessä luonnossa kaikessa majesteettisuudessaan, voimassaan, kirkkaudessaan ja vaikuttavuudessaan tahtonsa mukaan eli milloin ja miten tahtoo. Inhimillisessä luonnossaan, sen myötä ja kautta Kristus todistaa, osoittaa ja toteuttaa jumalallista voimaansa, kirkkauttaan ja vaikutustaan niin kuin sielu ruumissa tai tuli hehkuvassa raudassa. Koko vanha kirkko on selventänyt tätä oppia tämälapsilla vertauksilla, niin kuin aikaisemmin olemme

Myös Mannermaa käyttää tuli ja rauta -vertausta. Hänen käytössään se kuuluu pyhitykseen liittyvään Kristuksen läsnäolon aikaansaamaan ihmisen syntisyyden karkottamiseen ja ihmisen kykyyn tehdä hyvää. Mannermaa kirjoittaa:

Pyhityksessä Kristuksen armahtava läsnäolo tulee todelliseksi meissä. Ensinnäkin Kristuksen armahtava läsnäolo todellistuu meidän kohdallamme. Kristus, Jumalan Sana, on tullut lihaksi, jotta liha tulisi sanaksi. Jumalan ominaisuudet, jotka ovat hänen olemuksensa, läpäisevät Pyhän Hengen välityksellä olemistamme kuten tuli hehkuttaa rautaa. Jumalan voima, Jumala itse läsnä olevana, tekee heikkouttamme vahvaksi. Jumalan valo, Jumala itse läsnä olevana, saattaa pimeyttämme valoisaksi. Jumalan viisaus, Jumala itse läsnä olevana, tekee hulluuttamme viisaaksi. Jumalan ilo, Jumala itse läsnä olevana, muuntaa suruamme iloiseksi. Jumalan iankaikkinen, voittoisa elämä, Jumala itse läsnä olevana, kamppailee meissä kuolemaa vastaan. Jumalan rakkaus, Jumala itse läsnä olevana, alkaa oikaista käretyneisyyttämme itsemme ympärille.¹²⁶

Sama tulee esille myös seuraavassa:

Uskossa Jumalan elämä taistelee ihmisessä tuhon voimia vastaan. Niin kuin tuli hehkuttaa rautaa, niin Jumalan elämä uudistaa ihmistä ja tekee häntä eläväksi. Jumalan vanhurskaus karkottaa ihmisen epävanhurskautta, Jumalan pyhyys hävittää syntiä, Jumalan ilo saa surun ja masennuksen kaikkoamaan, Jumalan rakkaus ajaa pois vihaa ja itsekkyyttä, Jumalan kuolemattomuus häätää kuolemaa.¹²⁷

Käyttäessään tuli ja rauta -vertausta tällä tavalla Mannermaa yhtyy sekä Lutherin että FC:n tapaan käyttää kyseistä vertausta, vaikka siirtääkin sen ihmisen ja Kristuksen väliseen kontekstiin. Toisin sanoen samoin kuin Kristus ihmisenä, eli näkyvänä persoonana, on kykenevä tekemään jumalallisia tekoja hänessä läsnä olevan jumalallisen luonnon tähden, on ihminen kykenevä hyvään – rakastamaan

todenneet. Alentumisen aikana majesteettisuus pysyi salattuna, mutta nyt, kun Kristus on luopunut orjan muodosta, se loistaa täydellisenä, väkevänä ja julkisena kaikille taivaan ja maan pyhille. Iankaikkisessa elämässä mekin saamme katsella hänen kirkkauttaan kasvoista kasvoihin (Joh. 17:24 1 Kor. 13:12). Kristuksella on siis muuttumatta ainutlaatuinen jumalallinen kaikkivaltius, voima, majesteetti ja kirkkaus, se joka on yksinomaan jumalalliselle luonnolle ominainen. Se loistaa, näkyy ja ilmenee täydellisenä, mutta vain milloin tahtoo, Kristuksen omaksumassa, sitten korotetussa luonnossa, sen myötä ja kautta. Ei hehkuvalla raudalla ole kahdenlaista valaisemisen ja polttamisen kykyä, vaan valaisemis- ja polttamiskyky ovat yksin tulen ominaisuuksia. Mutta rautaan yhtyneenä tuli näyttää ja osoittaa valaisemis- ja polttamiskykynsä hehkuvassa raudassa, sen myötä ja välityksellä. Niinpä on hehkuvalla raudallakin yhtymyksen johdosta kyky valaista ja polttaa. Silti eivät tulen ja raudan luonnolliset ominaisuudet ja olemus ole muuttuneet miksiäkään. (FC 8.65;66)

¹²⁶Mannermaa 1995a, 42.

¹²⁷Mannermaa 1995a, 82.

jumalallisella ja pyyteettömällä rakkaudella – hänessä asuvan Kristuksen tähden. Näin tuli ja rauta -vertaus ei puhu *unio personalis* -ajatuksen vanhurskauttavasta luonteesta, vaan siitä, mitä ihmisessä läsnä oleva Kristus saa aikaan pyhityksessä.

Jo aiemmin esille tullut *unio personalis* -ajatuksen selventämiseen käytetty kielikuva Kristuksesta valona, joka koristaa ihmisen uskon niin kuin valo koristaa seinän, ei ole verrattavissa edellä käsiteltyyn kielikuvaan tulesta ja raudasta. Valohan ei ikään kuin mene sekaisin seinän kanssa, tule yhdeksi, samalla tavoin kuin tuli ja rauta, joita ei voida enää erottaa toisistaan niiden yhdyttyä toisiinsa. Ihmisen ja Kristuksen persoonien yhtyminen ei tästäkään näkökulmasta olisi samanlaatuista kuin Kristuksessa tapahtuva ihmisen ja Kristuksen yhdeksi persoonaksi tuleminen. Oheisissa, jo esille tulleissa sitaateissa, Luther tosin toteaa, että ihminen ja Kristus ovat ikään kuin yksi ruumis hengessä. Hän sanoo myös, että ”Kristus ja minä olemme yhtä”, ja että ”-minussa elävä Kristus hävittää lain-”. Ajatus yhdestä ruumiista on hyvin konkreettinen, mutta siinäkin sanat ”ikään kuin” jättävät asian luonteen avoimeksi.

Yhden näkökulman *unio personalis* -ajatuksen luonteeseen tuo Mannermaan IFCA-tutkielman ihmisen ja Kristuksen persoonien yhtymistä käsittelevän kappaleen otsikointi. Kappaleen otsikko on seuraava: ”Kristus ja uskova yhtenä persoonana (*quaedam una persona*)”. Latinan sana *quaedam* käännetään yleensä sanoilla ”muuan”, ”eräs” tai ”eräänlainen”. Sitä voidaan käyttää myös lieventämään epätavallisia sanoja tai sanontoja. Tällöin se voidaan kääntää ”niin sanoakseni” tai ”tavallansa”. Vuonna 1977 pitämässään luennossa Mannermaa kääntää *quaedam una persona* -lauseen jälkimmäisen kääntämismuutoksen mukaisesti. Hän kirjoittaa: ”Kristus ja uskova muodostavat ”ikäänkuin yhden persoonan””.¹²⁸ Mielenkiintoista on myös se, ettei Lutherin latinankielisestä Galatalaiskirjeen selityksestä löydy vastaavaa Mannermaan otsikossa käyttämää sanayhdistelmää *quaedam una persona*. Sen sijaan kaikki sieltä löytyvät yhdestä persoonasta puhuvat ilmaisut pitävät sisällään etuliitteen *quasi*. Se tulee kääntää (ja on käännetty Mannermaankin käyttämissä Luther-sitaateissa) sanoilla ikään kuin. Tämä tulee esille Mannermaan käyttämissä Luther-sitaateissa, joissa puhutaan ”ikään kuin yhdestä persoonasta”. Näin otsikon sisältämä ajatus yhdestä ”erästä” persoonasta ei suoraan löydy korrelaatiota Lutherin Galatalaiskirjeen selityksestä. Sen voidaan kuitenkin ajatella olevan sisällöltään sama kuin Lutherin käyttämät *quasi*-etuliittellä varustetut lauseet. Näin ollen jo Mannermaan otsikko

¹²⁸ Mannermaa 1980, 136–137.

puoltaisi edellä esitettyä näkemystä siitä, että persoonien yhtymys on jossain määrin avointa ”ikään kuin” -yhtymystä. Todettakoon vielä, että käsitellessään Lutherin näkemystä uskon kautta syntyvästä yhdestä persoonasta Vainio lainaa Lutherilta kohtaa, jossa Luther käyttää nimenomaan tuota *quasi*-sanaa.¹²⁹

Ennen jumalallistamisajatuksen käsittelyä on todettava vielä se, että puhuessaan ihmisen ja Kristuksen muodostamasta uudesta persoonasta ja sen myötä tapahtuvasta jumalallistamisesta Mannermaa korostaa sitä, että Luther ymmärtää tämän persoonien yhteenliittymisen koskevan nimenomaan vanhurskauttamisen eikä vain pyhittymisen uskonkohtaa. Mannermaa lainaa Lutherilta seuraavan kohdan: ”Jos siis vanhurskauttamisen uskonkohdan kyseessä ollen erotat Kristuksen persoonan omasta persoonastasi, niin olet laissa, pysyt lain piirissä ja elät itsessäsi, mikä on kuolleena olemista Jumalan edessä ja lain tuomion alaisena olemista...”¹³⁰ Luther jatkaa: ”Kuitenkin mikäli on kysymys vanhurskauttamisesta, Kristuksen ja minun on oltava mitä läheisimmin toisiimme yhdistyneinä niin, että hän elää minussa ja minä hänessä. - - Koska siis Kristus elää minussa, on välttämätöntä, että hänen kansaan on läsnä armo, vanhurskaus, elämä ja iankaikkinen pelastus, sekä että laki, synty ja kuolema ovat poissa.”¹³¹ Luther kirjoittaa myös, että ”tästä seuraa, että uskossa omistettu ja sydämessä asuva Kristus on se kristillinen vanhurskaus, jonka tähden Jumala lukee meidät vanhurskaiksi ja lahjoittaa iankaikkisen elämän”. Näiden perusteella Mannermaa toteaa, ettei ”ole epäilystäkään siitä, etteikö ajatus reaalisesta osallisuudesta Kristukseen (eli jumalallistaminen) kuuluisi Lutherin vanhurskauttamiskäsityksen olemukseen”. Näin ollen Lutherin jälkeisen luterilaisuuden tekemä ero vanhurskauttamisen ja Jumalan uskovassa asumisen välillä on Lutherin ajattelusta poikkeava tulkinta. Lutherin mukaan vanhurskaus on ihmisessä reaalisesti läsnä olevaa vierasta vanhurskautta, josta ihminen ei voi ottaa kunniaa itselleen. Tämä vanhurskaus on Kristus itse.¹³²

Ajatus Kristuksesta ja ihmisestä yhtenä persoonana johtaa siihen, että Mannermaan mukaan voidaan puhua ihmisen jumalallistamisesta.

¹²⁹ Vainio 2010, 143.

¹³⁰ WA 40, 1, 285, 24–286, 20.

¹³¹ WA 40, 1, 284, 20–33.

¹³² Mannermaa 1981, 30–32; 40–43.

4.4 Jumalallistaminen ja Kristuksen läsnäolo vanhurskauden perustana

Kuten aiemmin on todettu, ajatus jumalallistamisesta on merkittävässä asemassa erityisesti ortodoksisuudessa. Mannermaan mukaan ortodoksisen jumalallistamisopin ydin voidaan kiteyttää kolmeen pääkohtaan. Ne ovat 1. Kristuksessa on ilmestynyt jumalallinen elämä. 2. Siitä tullaan osallisiksi kirkon, Kristuksen ruumiin yhteydessä. Näin ihminen tulee osalliseksi ”jumallisesta luonnosta” (2. Piet. 1:4). 3. Tämä ”luonto” eli jumalallinen elämä läpäisee hapatuksen tavoin ihmisyyden olemuksen ja palauttaa sen alkuperäiseen luonnolliseen tilaansa. Tällainen *theosis*-oppi perustuu Mannermaan mukaan patristiseen ajatteluun, jossa ei tehty eroa ”eettisen” ja ”onttisen” välillä samoin kuin modernissa ajattelussa. Siksi jumalallistamisoppi voi perustua ajatukseen, jonka mukaan ihminen voi reaalisesti partisipoida Jumalassa olevaan elämän täyteyteen. Tällainen ajattelu on saanut varhaisimmat ilmaisumuotonsa jo Athanasioksen kirjoituksissa.¹³³

Koska ihminen on Mannermaan mukaan uskon kautta yksi persoona Kristuksen kanssa, hänestä tulee uskon kautta myös Jumala. Juuri tämä Jumalaksi tuleminen kuvataan ajatuksella jumalallistamisesta (*theopoeisis, deificatio*). Lutherin teologiassa sana jumalallistaminen sen eri muodoissa ilmenee yhteensä kolmekymmentä kertaa.¹³⁴ Mannermaan teologiassa sillä tarkoitetaan sitä, että uskova ihminen on täysin jumalallinen ihminen, eli että hän tulee täyteen Jumalaa. Käytännössä jumalallistaminen tarkoittaa Mannermaan mukaan sitä, että uskon kautta kristitystä tulee Jumalan kuvan kaltainen, eli että hänellä on Kristuksen muoto ja kaltaisuus, hän tulee samanmuotoiseksi Kristuksen kanssa. Jumalaksi tuleminen on siis Jumalan kuvan kaltaiseksi tulemista. Tämä Jumalan kuvan eli Kristuksen kaltaiseksi tuleminen tapahtuu nimenomaan juuri uskon kautta, sillä usko saa aikaan Kristuksen asumisen ihmisessä. Usko merkitsee sitä, että ihminen saa Kristuksen muodon (*forma*) ja kaltaisuuden (*similitudo*). Uskon kautta ihminen saa myös jumalalliset ominaisuudet. Tässä kohtaa todettakoon, että myöhemmin Mannermaa käyttää myös Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttumisen käsitettä. Oletettavasti hän tarkoittaa Jumalan kuvan ja Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttumisella samaa asiaa eli sitä, että ihmisen päämäärä on tulla samanmuotoiseksi Kristuksen kanssa.¹³⁵

¹³³ Mannermaa 1981, 10–11.

¹³⁴ Kärkkäinen 2004, 47.

¹³⁵ Mannermaa 1981, 43–44.

Jumalallistamisajatus perustuu ensisijaisesti Raamatun kohtaan 2. Piet. 1:4. Siinä sanotaan: ”- ja tulisitte osallisiksi jumalallisesta luonnosta”. Tähän samaan raamatunkohtaan perustuu myös patristinen jumalallistamisoppi. Mannermaan mukaan käsityksellään kokonaisvaltaisesta uskon kautta jo maan päällä tapahtuvasta jumalallistamisesta Luther tekee ennen kaikkea pesäeron katoliseen vanhurskauttamisoppiin, jossa ihmisen jumalallistaminen on epätäydellistä ja ihmisen Jumala-suhde jatkuvaa liikettä kohti Jumalaa.¹³⁶ Katolinen vanhurskauttamisoppi piti kyllä sisällään ajatuksen Jumalan armon reaalista läsnäolosta ihmisessä eli jumalallistamisesta, eikä Lutherin kritiikki Mannermaan mukaan kohdistukaan tätä Jumalan armon reaalista läsnäoloa kohtaan. Lutherin kritiikki kohdistuu siihen, että katolisen käsityksen mukaan ihmisessä läsnä oleva armon todellisuus ei ole Kristus vaan ihmiseen vuodatettu rakkaus. Tällöin ongelmaksi muodostuu se, että rakkaus on kuitenkin aina ihmisen rakkautta, vaikka se onkin armon kohottamaa ja jumalallistamaa. Tällainen rakkauden varassa oleva vanhurskaus on aina lain piiriin kuuluvaa vanhurskautta ja siksi mahdoton tie pelastukseen. Tätä kutsutaan jo aiemmin kuvatuksi *fides charitate formata* -ohjelmaksi. Lutherin käsitystä uskosta voidaan sen sijaan kuvata *fides Christo formata* -ohjelmaksi.¹³⁷

Jumalallistamisajatus selvenee tarkasteltaessa Mannermaan käsitystä siitä, mitä Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttuminen tarkemmin tarkoittaa. Hän toteaa, että Lutherin teologiassa vanhurskauttava usko ja Kristuksen kuvan kaltaisuuden muuttuminen kuuluvat erottamattomasti yhteen. Näin uskon kautta syntyvän ihmisen ja Kristuksen välisen *union* luonteen ja sen merkityksen vanhurskauttamiselle ymmärtäminen selventää myös sitä, mitä Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttuminen on. Mannermaan mukaan ”Lutherin teologiassa yhdistävä side ”vanhurskauttavan uskon” ja ”Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttumisen” välillä on juuri ajatus, että Kristus on uskossa reaalisesti läsnä”. Olennaista on jälleen kerran huomata myös se, ettei Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttuminen kuulu vain vanhurskauttamisen jälkeiseen todellisuuteen, niin kuin Melanchtonin ja myöhemmän luterilaisuuden uskonkäsityksessä, vaan nimenomaan myös vanhurskauttamiseen.¹³⁸

Puhuttaessa Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttumisesta on huomioitava, että se ei ole kertakaikkinen tapahtuma vaan kuolemaan asti jatkuva prosessi.

¹³⁶ Mannermaa 1981, 43–44.

¹³⁷ Mannermaa 1980, 131–132.

¹³⁸ Mannermaa 2002, 320–324.

Myös tässä kohtaa tulee esille erottelu Kristuksesta suosiona (*favor*) ja lahjana (*donum*). Kristus suosiona eli anteeksiantamuksena on aina muuttumaton ja sama, ja on siksi riittävä ja ehdoton pelastuksen perusta sekä kristityn elämän alussa että lopussa. Lahjana Kristuksen läsnäolo voi olla kuitenkin eriasteista kristityn elämän eri vaiheissa. Anteeksiantamuksen eli vanhurskaaksi julistamisen (*imputaation*) tähden synnin syyllisyys on poissa ja ihminen on varmasti pelastettu (katso kappale 4.5). Anteeksiantamuksen jälkeenkin ihmiseen jää kuitenkin syntiä. Siksi Jumalan täytyy jatkuvasti siivota ihmisessä jäljellä olevaa syntiä. Näin Kristuksen kuvan kaltaiseksi tuleminen on siirtymistä synnistä armoon eli Kristuksen läsnäolon kasvamista kristityssä. Tätä kuvataan vertauskuvalla, jossa Kristus on ”hapate”, joka hapattaa taikinaa eli Kristittyä vähitellen. (Lutherin vertausta hapatteesta käsitellään tarkemmin luvussa 5.1) Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttumisen raamatullinen perusta on kohdissa Gal. 4:19 ja 2. Kor. 3:18.¹³⁹

Se, että ihminen muuttuu asteittain enemmän Kristuksen kuvan kaltaiseksi Kristuksen läsnäolon siivotessa tilaa kristityssä ja työntäessä kristityn syntiä syrjään, ei tarkoita sitä, että kristitty itse muuttuisi paremmaksi. Kristityn oma olemusmuoto ei siis muutu paremmaksi, vaan Kristus elää ihmisessä, saa muodon hänessä. Toisin sanoen ”Kristityn minä ei enää elä itse, vaan Kristus elää hänessä”. Tähän liittyy jo aiemmin esille tullut Jumalan toiminta kuvanveistäjänä, joka rikkoo ihmisen oman muodon, jotta Kristus voisi saada muodon hänessä. Kristityn näkökulmasta tämä tarkoittaa kärsimystä (*passiota*). Kristitty on tässä prosessissa passiivinen, vaikutuksen kohteena oleva. Hänessä alkava uusi elämä on kristityn omasta näkökulmasta passiivista elämää, sitä että Kristus elää hänessä.¹⁴⁰

Passion näkökulmasta Kristuksen kaltaiseksi tuleminen on tulemista samanmuotoiseksi Kristuksen inhimillisen luonnon kanssa. Ihminen alennetaan samalla tavoin kuin Kristus alennettiin ja joutui Jumalan hylkäämäksi. Jumala ottaa ihmiseltä pois antamansa lahjat ja erityisesti osoittaa ihmisen omat hyvät teot arvottomiksi, jotta ihmiselle ei jäisi muuta kuin ”puhdas toivo puhtaaseen Jumalaan”. Kristuksen kuvan kaltaiseksi tuleminen on kuitenkin myös osallisuutta Kristuksen voittoon ja ylösnousemista hänen kanssaan. Näin se on myös osallisuutta Kristuksen jumalalliseen persoonaan. Huomionarvoista on, että

¹³⁹ Mannermaa 2002, 323–325.

¹⁴⁰ Mannermaa 2002, 325–326.

puhuessaan Kristuksen inhimillisestä luonnosta Mannermaa käyttää nimenomaan sanaa luonto. Sen sijaan puhuessaan ihmisen osallisuudesta Kristuksen voittoon ja ylösnousemukseen hän sanoo ihmisen osallistuvan Kristuksen jumalalliseen persoonaan eikä luontoon. Tehdessään eroa näiden kahden välillä Mannermaa pyrkii kenties välttämään sen teologiassa perinteisesti esiin tuodun ongelman, jonka mukaan ihminen ei voi yhdistyä suoraan jumalalliseen. Näin hän pyrkii sanomaan sen, että ihminen ei osallistu jumalalliseen luontoon suoraan, vaan Kristuksen inhimillisen luonnon ja persoonan kautta. Näin Kristuksen inhimillinen luonto olisi ikään kuin puskuri ihmisen ja puhtaan jumalallisen luonnon, Jumalan pyhyiden, välissä.¹⁴¹

Kuten aiemmin on jo todettu, Mannermaa näkee Kristuksen persoonassa tapahtuneen ihmisen ja Jumalan yhtymisen (*unio*) olevan lähes analoginen sen kanssa mitä ihmisessä tapahtuu silloin, kun hänestä tulee Kristuksen kuvan kaltainen. Mannermaa kirjoittaa:

Lutherin mukaan kristitty saa uskossa – siis alkavasti jo tässä maailmanajassa – Kristuksen persoonan kanssa eräässä mielessä analogisen konstituution. Usko kohottaa ihmisen sydämen pois itsestään ja siirtää sen Jumalaan, niin että ”sydämeistä ja Jumalasta tulee yksi Henki”. Täten jumalallinen vanhurskaus itse, joka on Kristus, on ”tietyissä mielessä kristityn sydämen vanhurskaus”. Jumalan vanhurskaus ja sydän yhdistetään kuten Kristuksessa ihmisyyys yhdistetään *union* välityksellä jumalallisen luonnon kanssa yhdeksi persoonaksi.

Tämä Kristuksen ja kristityn samankaltaisuus tulee esille kolmella tapaa. Ensinnäkin kristityt syntyvät uskossa ”Jumalan lapsiksi ja jumaliksi, herroiksi ja kuninkaiksi” samalla tavoin kuin Kristus syntyy jatkuvasti Jumalasta ikuisuudessa. Toiseksi kristityn tulee toimia samalla tavoin kuin Kristus, joka astui alas maailmaan puhtaasta rakkaudesta ihmisiä kohtaan ja asettui ihmisen asemaan. Samalla tavoin kristityn tulee asettua rakkaudessa lähimmäisen asemaan ja palvella häntä hänen syntinsä ja puutteenalaisuutensa omakseen ottaen. Kolmanneksi samankaltaisuus näkyy siinä, että samoin kuin Kristus ei alentumisellaan ansainnut jumaluuttaan, joka hänellä oli jo ennen maailmaan tuloa, samoin ihminen ei voi ansaita vanhurskautta lähimmäistään palvelemalla eli

¹⁴¹ Mannermaa 2002, 326.

rakkaudella, vaan on vanhurskas yksin uskosta, koska hän on Kristuksen kautta osallinen Jumalasta.¹⁴²

Kristuksen kuvan kaltaisuuteen muuttuminen eli jumalallistaminen tapahtuu Mannermaan mukaan sekä uskossa että rakkaudessa. Mannermaan mukaan se tulee ymmärtää kokonaisvaltaisesti. Sen ymmärtäminen on mahdollista vain silloin, kun sen tajutaan liittyvän ristin teologiaan, vanhurskauttamisoppiin, rakkauden teologiaan ja kirkko-oppiin. Uskon ja rakkauden merkitys Kristuksen kuvan kaltaiseksi tulemisessa avautuu sen kautta, että ymmärtää mikä on uskon ja mikä rakkauden asema Lutherin teologiassa. Uskon kautta ihminen on reaalisesti osallinen Jumalasta ja hänen rakkaudestaan. Tämä tarkoittaa osallisuutta Kristuksen jumalalliseen luontoon. Usko on siis vanhurskauttamisen kannalta ensisijainen ja määräävä tekijä. Rakastaessaan kristitty antaa itsensä lähimmäiselleen samoin kuin Kristus antoi itsensä meille. Lähimmäisen osaan asettuminen vastaa Kristuksen inhimillistä luontoa ja osallisuutta siihen. Konkreettisesti se tarkoittaa sitä, että rakastaessaan kristitty on lähimmäiselleen Kristus. Muuttuakseen Kristuksen kuvan kaltaiseksi ihmisen tulee siis ensisijaisesti uskoa mutta myös toimia rakkaudessa Kristuksen mallin mukaisesti. Rakastaessaankin ihminen on kuitenkin koko ajan ”Jumalassa ja Jumalan rakkaudessa”. Rakkaudessa tapahtuva Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttuminenkin on siis Kristuksen toimintaa ihmisessä. ”Enää en elä minä vaan Kristus minussa.” Näin rakkaus ei ole omavanhurskautta, vaikka ilman sitä Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttuminen ei olekaan mahdollista.¹⁴³ Tätä edellä kuvattua selventää osuvasti Mannermaan lause: ”Lutherin teologiassa uskon passiivisuus eli hyvän vastaanottaminen Jumalalta ja rakkauden aktiivisuus eli hyvän antaminen lähimmäiselle kuuluvat yhteen ja niitä sitoo Kristuksen läsnäolo eli jumalallistamisen ajatus.”¹⁴⁴

Edellä kuvatun Kristuksen kuvan kaltaiseksi tulemisen -ajatuksen valossa on kysyttävä liittyykö ajatus jumalallistamisesta kuitenkin enemmän pyhitykseen kuin vanhurskauttamiseen? Mannermaa on useaan otteeseen edellä kuvatuissa *union* ja yhdeksi persoonaksi tulemisen eli *unio personalis* -ajatuksen yhteydessä korostanut sitä, että Kristuksen reaalinen läsnäolo liittyy kyseenalaistamatta vanhurskauttamisoppiin. Mutta kuuluuko jumalallistaminen eli jumalalliseksi ihmiseksi tuleminen yhtä välttämättömästi vanhurskauttamiseen vai voidaanko

¹⁴² Mannermaa 2002, 326.

¹⁴³ Mannermaa 2002, 326.

¹⁴⁴ Mannermaa 1995a, 87.

sen katsoa kuuluvan ensisijaisesti pyhitykseen? Tämä ajatus tulee esille ennen kaikkea siinä, kuinka Luther tekee eron Jumalan lapseksi ja ikään kuin jumalaksi tulemisen välillä. Mannermaa ei tätä eroa tee, vaan rinnastaa Jumalan lapseuden ja jumalaksi tulemisen. On syytä huomata myös se, että puhuessaan ihmisen jumalaksi tulemisesta Luther kirjoittaa sanan Jumala välillä isolla ja välillä pienellä kirjaimella.

Puhuessaan ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta Luther sanoo, että ihminen on Jumalan lapsi. Sen sijaan puhuessaan ihmisen suhteesta toiseen ihmiseen Luther sanoo, että kristityt ovat uskon kautta saavutetun Jumalan lapseuden tähden jumalia toisilleen. Puhuttaessa Lutherin käsityksestä ihmisen jumalaksi tulemisesta on huomioitava myös se, että Luther käyttää etuliitteenä sanoja ikään kuin. Mannermaan lainaama Lutherin teksti kuuluu seuraavasti:

Katso millaisia ovat todella jumalanmuotoiset ihmiset, jotka vastaanottavat Jumalalta kaiken, mitä Hänellä on Kristuksessa ja puolestaan osoittautuvat hyvillä teoilla ikään kuin toisten ihmisten jumaliksi. Näin toteutuu Psalmin 81 sana: Minä olen sanonut, että te olette Jumalia ja korkeimman lapsia kaikki tyynni. Jumalan lapsia me olemme uskon kautta, joka tekee meidät kaikkien jumalallisten hyvien perillisiksi. Jumalia me taas olemme rakkauden välityksellä, joka tekee meidät hyvää tekeviksi lähimmäisiämme kohtaan; sillä jumalallinen luonto ei ole mitään muuta kuin pelkkää hyvän tekemistä ja – kuten P. Paavali tässä sanoo – ystävyyttä ja ihmisrakkautta, joka vuodattaa ylenpalttisen runsaasti hyvyksiään kaikille luoduille päivittäin, kuten näemme.¹⁴⁵

Oheisen Lutherin tekemän Jumalan lapseksi ja jumalaksi tulemisen erottelun voi ymmärtää myös niin, että uskon kautta Kristus asuu ihmisessä (on yhdistynyt ihmiseen reaalis-onttisesti) ja tämän Kristuksen meissä asumisen eli jumallistamisen tähden ihminen julistetaan eli luetaan Jumalan lapseksi (katso kappale 4.5). Tästä Kristuksen reaalisesta läsnäolosta ja sen tähden tapahtuneesta vanhurskaaksi julistamisesta alkaa jumalallinen eli jumalallistettu elämä. Näin Mannermaan ajatus sekä uskon että tekojen merkityksestä Kristuksen kuvan kaltaiseksi tulemisessa eli jumalallistumisessa tulisi jossain määrin paremmin ymmärrettäväksi. Sen perusteellahan jumalalliseksi ihmiseksi tuleminen on toisaalta uskon kautta tapahtuvaa kertaluonteista Jumalan lapseutta ja toisaalta rakkauden lisääntymisen myötä kasvavaa ”parempaa” jumalallista elämää eli ihmisen suhteessa lähimmäiseen tapahtuvaa ”jumaluutta”. Mannermaa toteaaakin:

¹⁴⁵ Mannermaa 1995a, 87–88. (Kirkkopostilla (1522) WA 10, I, 100, 7–101, 2)

”-rakkaudessa hänestä (ihmisestä) tulee kaikkien ihmisten palvelija eli toisten ihmisten ”Jumala”.¹⁴⁶ Tämä tulee esille myös siinä kuinka Simo Peura kuvaa jumalallistamista.

Peuran mukaan ihminen jumalallistuu niin, että Kristuksen vanhurskaus eli Kristus itse vuodatetaan ihmiseen. Peura korostaa, että jumalallistamisessa ihminen ei ainoastaan palaudu niin sanottuun alkuvanhurskauteen, joka ihmisellä oli ennen syntiinlankeemusta eli häneen ei vain palauteta turmeltumatonta inhimillistä luontoa. Jumalallistamisella tarkoitetaan sitä, että ihmiseen vuodatettu Kristuksen vanhurskaus – Kristus itse – tekee ihmisestä jotain enemmän, osallisen jumalallisesta luonnosta eli jumalallisen. Kristuksen vanhurskautta ei kuitenkaan vuodateta ihmiseen kerralla vaan pikku hiljaa. Näin vanhurskaaksi tuleminen on Peuran mukaan prosessi, jossa kristityn synty häviää hänestä vähitellen Kristuksen vanhurskauden läsnäolon lisääntyessä. Tämä tulee ymmärrettäväksi vasta Lutherin opetuksessa kahdenlaisesta vanhurskaudesta, sillä pelastuksen takeena oleva, Jumalalle kelpaava vanhurskaus ei voi olla kasvavaa ja lisääntyvää vanhurskautta. Ensimmäinen, ihmiseen vuodatettu vanhurskaus, on Kristus itse. Tämä vanhurskaus on ihmisen näkökulmasta ulkoista. Toinen vanhurskaus on ihmisen oma vanhurskaus. Sen saa aikaan ihmisessä reaalisesti läsnä oleva Kristus. Toinen vanhurskaus on sama asia kuin hyvät teot. Hyvissä teoissa ihminen toimii itse yhteistyössä Kristuksen kanssa kuitenkin niin, että Kristus eli ensimmäinen vanhurskaus saa aikaan kaiken. Näin Peuran mukaan vältetään synergian vaara. Hyvät teot suuntautuvat aina lähimmäiseen. Hyvät teot, eli toinen vanhurskaus, täydentävät ensimmäisen vanhurskauden, kuitenkin niin, että pelastus on yksin Kristuksen eli ensimmäisen vanhurskauden ansiota.¹⁴⁷ Näin ensimmäinen eli Jumalan edessä kelpaava vanhurskaus ei lisääny mutta toinen, ihmisten edessä toteutuva vanhurskaus sen sijaan lisääntyy.

Edellä kuvattu ajatus jumalalliseksi tai jumalaksi tulemisesta liittyy Mannermaan mukaan siihen, mitä kristitty uskova ihminen on kykenevä tekemään eli toiseen vanhurskauteen. Jumalallisena ihmisenä ihminen on Kristuksen eli ensimmäisen vanhurskauden tähden kaikkien turmiovaltojen eli kuoleman, synnin, maailman ja perkeleen voittaja. Samoin kristitystä tulee myös ihmeteltävä luoja, joka voi muuttaa surun iloksi, pelon lohdutukseksi, synnin vanhurskaudeksi ja kuoleman elämäksi. Lutherin sanoin uskovan koko elämä on täysin jumalallista.

¹⁴⁶ Mannermaa 1992, 69.

¹⁴⁷ Peura, 1987, 9–23. Lutherin käsityksestä kahdenlaisesta vanhurskaudesta ja sen merkityksestä uskolle katso Huovinen 1991, 33–59.

Uskossa läsnä oleva Kristus saa aikaan sen, että ihmisen teot ovat jumalallisia. Selittääkseen tätä Mannermaa siteeraa Lutherin vertausta sinettisormuksesta uskon vertauskuvana: ”Uskolla on Kristus omanaan kuin ”kallis jalokivi sinettisormuksessa.”” Jalokivi ihmisen omassatunnossa asuva Kristus. Tämän jalokiven tähden uskova on ”suurempi kuin taivas ja maa, laki, perkele ja kuolema” eli kaikkien turmiovaltojen voittaja, kuten aiemmin todettiin. Tämäkin näkökulma johtaa ajatukset siihen, että jumalalliseksi tuleminen eli jumalallistaminen liittyisi enemmän pyhitykseen.¹⁴⁸

Myös jumalallistamisajatuksen kohdalla tulee esiin kysymys siitä, millainen Kristuksen läsnäoloon perustuva ihmisen ja Jumalan välinen suhde on. Toisin sanoen onko jumalallistamisen puheen ollen kyseessä *unio* vai jokin *uniota* löyhempi yhteenliittymä? Tämä selkeytyy sillä, kuinka McGrath tekee eron kahdenlaisen jumalallistamiskäsityksen välillä. Kirjassaan *Kristillisen uskon perusteet* (2012) hän kirjoittaa: ”Meidän on tehtävä ero kahden ajatuksen välillä: yhtäältä jumalallistaminen ”Jumalaksi tulemisena” (*theosis*) ja toisaalta jumallistaminen ”Jumalan kaltaiseksi tulemisena” (*homoiosis theoi*). Tämä ero tulee esille siinä, että kristinuskon niin sanottu Aleksandrialainen koulukunta on käsittänyt jumallistamisen yhtymiseksi Jumalan olemukseen. Tällöin ihmisen voidaan katsoa tulevan Jumalaksi. Tätä yhtymistä kuvataan termillä *unio*. Antiokialainen koulukunta tulkitsee jumalallistamisen sen sijaan osallistumisena jumalalliseen. Tällä tarkoitetaan Jumalan kaltaiseksi tulemistä. Tätä osallistumista kuvataan termillä *partisipaatio*. Sen on katsottu tarkoittavan eettistä täydelliseksi tulemistä. Ero näiden kahden tulkintatavan välillä on McGrathin mukaan pieni ja on tulkittavissa erilaisten kristologien ajatusmallien valossa.¹⁴⁹

Kuvatessaan Antiokian koulukunnan kristologiaa McGrath ottaa esille Theodoros Mopsuestialaisen käyttämän vertauksen. Kuvatessaan Kristuksessa tapahtunutta persoonien yhtymistä, jossa Kristuksen luonnot eivät yhdy toisiinsa, Mopsuestialainen käyttää kielikuvaa miehen ja naisen välisestä liitosta samoin kuin Luther kuvatessaan uskon kautta tapahtuvaa ihmisen ja Kristuksen välistä yhdistymistä. Tällä kielikuvalla Mopsuestialainen haluaa McGrathin mukaan korostaa sitä, etteivät Kristuksen jumalallinen ja inhimillinen luonto sekoittuneet toisiinsa. Tämä kuvaus johtaa siihen, että Kristuksen jumalallisen ja inhimillisen luonnon välinen liitto oli puhtaasti moraalinen liitto eikä ensisijaisesti fyysinen

¹⁴⁸ Mannermaa 1981, 43–46.

¹⁴⁹ McGrath 2012, 480.

liitto samalla tavoin kuin aviomiehen ja aviovaimon välinen liitto. McGrathin sanoin tämä tuntuu aiheuttavan epäilyksen siitä, että ”Logos pukee ylleen ihmislunnon samaan tapaan kuin takki puetaan päälle: toiminta on väliaikaista ja peruutettavissa olevaa, eikä siinä mukana oleville tapahdu mitään olennaista muutosta”. Vaikka oheinen kuvaus liittyy kristologiaan ja sen mahdolliseen virhetulkintaan, se on mielenkiintoinen siinä mielessä, että Mannermaa kuvaa Kristuksen ja ihmisen välisen *union* olevan eräässä mielessä Kristuksessa tapahtuneen *union* kaltainen. Näin Antiokian koulukunnan ja Mopsuestialaisen kuvauksen mukainen malli kävisi yhteen sen kanssa, että Mannermaa kuvaa ihmisen ja Kristuksen välisen *union* voivan purkautua uskon loppuessa. Samoin se antaisi mahdollisuuden ymmärtää Mannermaan käsityksen jumalallistamisesta olevan enemmän *partisipaation* kuin *union* mukainen.¹⁵⁰

Edellä kuvatun kaltainen eroavaisuus tulee esille myös Peuralla. Hän toteaa:

Jumalallistamis-ajatuksen suhteen on tässä yhteydessä syytä tehdä täsmennys. Osallisuus jumalliseen luontoon ja Jumalan forman ominaisuuksiin ei johda Luojan ja luodun eron häviämiseen. Luther näet erottaa toisistaan *substantia Dein* ja *forma Dein*. Luopuessaan Jumalan muodostaan (*forma Dei*) Kristus säilytti koko ajan jumaluutensa (*substantia Dei*). Niinpä ihmeellinen vaihto, minkä seurauksena uskova tulee osalliseksi jumalallisesta luonnosta, koskee ennen kaikkea edellä mainittuja Jumalan muotoon kuuluvia ominaisuuksia (*sapientia, virtus, iusticia, bonitas, libertas etc.*). *Substantia Dei* jää siinä mielessä vaihdon ulkopuolelle, että Jumalan ja jumalallistetun ihmisen ero pysyy voimassa¹⁵¹

Sanoessaan näin Peura sanoo seuraavansa Lutherin Jumalan muodon ja Jumalan substanssin välillä tekemää erottelua. Tämä näkemys on mielenkiintoisella tavalla yhteneväinen ortodoksisessa pelastusopissa tehdyn Jumalan olemuksen ja Jumalan energioiden erottelun kanssa (ks. luku 2). Myös Mannermaa yhtyy tähän näkemykseen todetessaan:

Jumalan ihmiseksitulo ei luonnollisestikaan tarkoita sitä, että Jumala lakkaisi olemasta Jumala. Sen sijaan hän omaksuu lihan ja yhdistää sen itseensä. Tämän yhdistymisen seurauksena ei sanota ainoastaan, että Jumala omaa (*habet*) lihan, vaan hän myös on (*est*) liha. Vastaavasti myöskään ihminen eli liha ei tule Sanaksi siten, että hän muuttuisi Sanaksi. Sen sijaan ihminen omaksuu Sanan ja usko yhdistää hänet Sanassa Kristuksen kanssa. Vastaavasti tämänkin yhdistymisen seurauksena ei ainoastaan sanota, että ihminen

¹⁵⁰ McGrath 2012, 392–395.

¹⁵¹ Peura 1987, 19.

omistaa (*habet*) Sanan, vaan että hän myös on (*est*) Sana. Tästä huolimatta ihmisestä ei tule Jumalaa, vaan hän tulee jumalalliseksi ja osalliseksi jumalallisesta luonnosta.

Toisin sanoen ihminen ei Mannermaan mukaan muutu substanssiltaan Jumalaksi eikä Jumala ihmiseksi. Jumalallistamisen jälkeenkin ihminen säilyy substanssiltaan ihmisenä.¹⁵²

4.5 Kristuksen läsnäolo ja vanhurskaaksi julistaminen

Edellä on kuvattu kuinka vanhurskaus perustuu Mannermaan mukaan Kristuksen uskon kautta tapahtuvaan läsnäoloon ihmisessä ja sen kautta tapahtuvaan jumalallistamiseen. Mannermaan ajatteluun kuuluu kuitenkin olennaisesti myös käsitys vanhurskaaksi julistamisesta. Mannermaa kysyy, missä määrin Luther ajattelee vanhurskauttamisen olevan vanhurskaaksi tekemistä ja toisaalta itsessään syntisen ihmisen vanhurskaaksi julistamista. Hän kirjoittaa, että Lutherin mukaan kristillinen vanhurskaus muodostuu kahdesta tekijästä. Nämä ovat sydämen usko ja Jumalan suorittama vanhurskaaksi lukeminen. Uskon kautta ihmisessä asuva Kristus on uskovan reaalin vanhurskaus, jonka tähden Jumala lukee ihmisen vanhurskaaksi.¹⁵³

Ihmisessä oleva reaalin vanhurskaus on kuitenkin vasta alkavaa vanhurskautta. Tämä johtuu siitä, että usko on heikko. Uskon heikkouden tähden ihmisessä on vielä syntiä. Hän ei siis ole tullut synnittömäksi eli kokonaan vanhurskaaksi. Tämän jäljellä olevan synnin tähden reaalin vanhurskaus ei yksin riitä, vaan Jumalan täytyy lukea tai julistaa kristitty vanhurskaaksi. Tämä vanhurskaaksi julistaminen tapahtuu ihmisessä asuvan Kristuksen tähden. Mannermaa lainaa Lutherilta seuraavaa kohtaa:

Jumalan hyväksyminen eli hyväksemme lukeminen on varsin välttämätöntä ensiksikin siitä syystä, että me emme ole läpikotaisin vanhurskaita tässä elämässä, kun synti vielä on lihaan piintyneenä. Jumala perkaa pois lihassamme jäljellä olevaa syntiä. Edelleen Pyhä Henki joskus jättää meidät ja me lankeamme synteihin, niin kuin Pietari, Daavid ja muut pyhät. Mutta me saamme kuitenkin palata tähän oppiin: syntimme ovat peitetty eikä Jumala tahdo niitä viaksemme lukea, Roomalaiskirjeen 4. luku; ei niin ajatellen, ettei syntiä olisi olemassa – niinhän sofistit ovat opettaneet; hyviä tekoja on tehtävä, kunnes emme enää ole tietoisia ainoastakaan synnistä –, vaan niin että synti tosiasiallisesti on olemassa ja että pyhät sen tuntevat, mutta että se on Jumalan puolelta unohdettu ja peitetty, kun siinä välillä

¹⁵² Mannermaa 1992, 16–17; 62.

¹⁵³ Mannermaa 1981, 52.

on Kristus, välittäjä ja häntä uskossa omistaessamme lankeaa luonnostaan, että mitkään synnit eivät ole syntejä.¹⁵⁴

Mannermaa kiteyttää tämän ajatuksen seuraavasti: ”Lutherin ajatus voidaan ilmaista siten, että usko on reaalisien vanhurskauden alku, mutta vanhurskaaksi julistaminen joutuu ”täydellistämään” tämän alkaneen vanhurskauden niin kauan kuin ihminen elää tässä maailmanajassa.” Mannermaa lainaa vielä Lutheria perustellakseen uskon epätäydellisyyttä ja sen vaatimaa vanhurskaaksi julistamista. Luther kirjoittaa:

Tee nyt tämä erotus: usko luettiin hänelle vanhurskaudeksi Kristuksen tähden. 1. Usko on jumalallinen lahja, jolla uskon Kristukseen. 2. osa. Jumala lukee tuon epätäydellisen uskon täydelliseksi vanhurskaudeksi. Jumala panee silmiensä eteen kärsivän Kristuksen, johon olen alkanut uskoa. Niin kauan kuin elän lihassa, minussa on syntiä, mutta Jumala ei sitä näe, koska uskon Kristukseen: välissä on katto, jota kutsutaan syntien anteeksiantamukseksi, niin että Jumala ei voi nähdä. Olen syntinen, lihani kiivastuu, en iloitse Jumalassa, vaan suutun häneen, mutta näistä synneistä Jumala ei tiedä mitään. Olen synneissä ikään kuin ne eivät olisi syntejä. Tämän aikaansaa vanhurskaaksi julistaminen (*reputatio*).¹⁵⁵

Oheisten sitaattien valossa on palattava kysymykseen uskon syntymisestä ja siitä mitä ja kenen se on – kuka on uskon subjekti? Aiemmin on käynyt ilmi, että usko on Kristuksen eikä ihmisen uskoa. Uskosta on tullut ihmisen ”omaisuutta” vasta Kristuksen läsnäolon kautta. Tällöin on kuitenkin kysyttävä kuinka Kristuksen usko voi olla heikkoa ja epätäydellistä.¹⁵⁶

Mannermaa toteaa, että Luther tuntee vanhurskauttamisen forenssisen ulottuvuuden, mutta sanoo, ettei Lutherin käsitys ole kokonaan forenssinen. Forenssisen ulottuvuuden näkökulmasta usko on peruste vanhurskaaksi lukemiselle. Mannermaan mukaan tästä nousee ongelma: Eikö yksin Kristus olekaan vanhurskauttamisen perusta, jos sen lisäksi tarvitaan ihmisessä itsessään oleva usko? Tässä kohtaa on palautettava mieleen reformaation perustaksi kuvailtu yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden -kiteytys. Sen mukaan tarvitaan kaikki nämä kolme. Toki voidaan kysyä, että tarkoitetaanko niillä kaikille yhtä ja samaa asiaa eli Kristusta, joka on armon ruumiillistuma eli armo itse ja jonka uskolla ihminen uskoo, niin kuin on aiemmin todettu.

¹⁵⁴ WA 40, I, 233, 25–234, 17.

¹⁵⁵ WA 40, I, 366, 7–367, 6.

¹⁵⁶ Mannermaa 1981, 52–53.

Mannermaa vastaa kuitenkin itse esittämäänsä ongelmaan ja toteaa vastauksen löytyvän siitä, että Kristus itse on sekä Jumalan suosio (*favor*) että lahja (*donum*). Suosiona Kristus tarkoittaa Jumalan suosiollista sydäntä ihmistä kohtaan, eli anteeksiantamusta ja Jumalan vihan poisottamista. Lahjana Kristus on ihmisessä läsnä oleva ja välittää näin uskovalle osallisuuden ”jumalalliseen luontoon”. Näin ihmistä ei vanhurskauteta minkään meistä lähtöisin olevan tähden, vaan Kristuksen tähden, sillä usko, joka merkitsee Kristuksen läsnäoloa uskovassa, on vanhurskauttamisen peruste. Mannermaan omin sanoin: ”Uskossa kristityssä asuva Kristus on se kristillinen vanhurskaus, jonka takia Jumala lukee vanhurskaaksi.” Usko ei siis ole ihmisen oma teko. Mannermaan lainaamassa Luther-sitaatissa Luther toteaa myös, että Jumala lukee vaillinaisen uskon täydelliseksi vanhurskaudeksi – uskon, joka on Jumalan Pojan omistamista ja hänet Jumalan lahjaksi uskomista. Tästä käy ilmi, ettei ihmisen usko voi koskaan olla täydellistä. Olennaista ei ole uskon määrä vaan sen kohde eli Kristus. Edelleen Mannermaa välttää kuitenkin kysymyksen siitä, kuinka Kristuksen usko voi olla heikkoa.¹⁵⁷

Puhuttaessa ihmisen vanhurskaudesta ja erityisesti vanhurskaaksi julistamisesta tulee Mannermaan mukaan tehdä ero ihmisen totaalisen ja partiaalisen vanhurskauden välillä. Nämä molemmat selittyvät Kristuksen reaalisonttisen läsnäolon kautta. Vanhurskauden totaalisisessa näkökulmassa puhutaan ihmisen suhteesta Jumalaan. Suhteessa Jumalaan ihminen on itsessään eli ilman Kristusta kokonaan syntinen mutta Kristuksen tähden eli Kristuksessa kokonaan vanhurskas. Partiaalinen näkökulma taas liittyy hänessä käynnissä olevaan sisäiseen uuden ja vanhan minän taisteluun eli pyhitykseen. Partiaalinen näkökulma tarkoittaa sitä, että ihminen on itsessään osittain syntinen ja osittain vanhurskas. Partiaalista näkökulmaa käsitellään tarkemmin kappaleessa 5.2. Totaalinen Jumalan edessä tapahtuva vanhurskaus on mahdollista vain syntien anteeksisaamisen eli vanhurskaaksi julistamisen tähden. Totaalinen Jumalan edessä hyväksi luettava vanhurskaus perustuu siis yksin Kristukseen ja ennen kaikkea syntien anteeksisaamiseen. Mannermaan lainaamassa sitaatissa Luther kirjoittaa: ”Kristus on meidän edestämme kuollut ja tätä uskoessamme meitä pidetään vanhurskaina, siitä huolimatta että meihin jää olemaan vielä suuriakin syntejä.” Mielenkiintoista on huomata, että Mannermaa puhuu tässä kohtaa Kristuksesta täysin ihmisen ulkopuolisena todellisuutena. Hän kirjoittaa: ”Tässä

¹⁵⁷ Mannermaa 1981, 53–55; 57.

ihmistä ei tarkastella – kuten sanottu – uuden ja vanhan ihmisen taistelun näkökulmasta, vaan silmämäärä on ihmisen suhde hänen ulkopuolelleen, Kristukseen.” Heti perään hän kuitenkin kirjoittaa: ”Jumala ei lue kristityssä jäljellä olevia syntejä viaksi, vaan antaa ne anteeksi Kristuksen tähden, johon kristitty uskoo ja joka on hänessä läsnä.” Kristityn Jumala-suhteen kannalta vanhurskaus on siis samaan aikaan ihmisen ulkopuolella Kristuksessa, joka on kuitenkin hänessä sisäpuolisesti läsnä.¹⁵⁸

Vanhurskauden totaalisen ja partiaalisen näkökulman erottaminen herättää kysymyksen siitä, missä vaiheessa ihminen on täydellisesti syntinen ja täydellisesti pyhä. Toteutuuko tämä luterilaisuudelle tärkeä *simul iustus et peccator* -näkökulma vain ihmisen uskon syntymisen hetkellä? Jos uskossa kasvaminen on sitä, että ihmisessä oleva synty pikkuhiljaa häviää tai työnnetään syrjään Kristuksen hapattaessa ihmistä yhä enemmän, eikö se tarkoita sitä, että kasvetuuaan uskossa jo jonkin aikaa ihminen on Jumalan edessä täydellisesti pyhä ja ”ei ihan täydellisesti” syntinen? Tämä tulee esille Mannermaan puhuessa siitä, kuinka vanhurskauden totaalinen ja partiaalinen aspekti liittyvät toisiinsa. Hän toteaa, että Kristuksen aloittama hapattamisen työ on aina Kristuksen työtä eikä ihmisellä ole siinä mitään osaa. Tämä näkyy ennen kaikkea siinä, että jos Kristuksen henki poistuisi ihmisestä, ihminen palaisi uskoa edeltäneeseen täydellisen synnilliseen tilaan. Ilman Kristusta ihminen on siis kokonaan syntinen. Näyttää kuitenkin siltä, että hapattamisen työn seurauksena uskova voi Mannermaan mukaan olla hiukan vähemmän syntinen. (Ihmisen mahdollisuutta tulla edes jossain määrin synnittömäksi käsitellään enemmän luvussa 5.1). Kristuksen tähden ihmiselle hyväksi luettu vanhurskaus sen sijaan takaa sen, että suhteessa Jumalaan ihminen on kokonaan vanhurskas. Mannermaa ilmaisee tämän asian näin: ”Jumala ei lue kristityssä jäljellä olevia syntejä viaksi, vaan antaa ne anteeksi Kristuksen tähden, johon Kristitty uskoo ja joka on hänessä läsnä. Luther johtaakin totaalisen aspektin usein juuri *imputatio*-ajatuksesta.”¹⁵⁹

Myös Timo Junkkaala käsittelee vanhurskaaksi tekemisen ja lukemisen eroa kirjoittaessaan uuden suomalaisen Luther-tutkimuksen merkityksestä roomalaiskatolisen ja luterilaisen kirkon *Yhteiselle julistukselle vanhurskauttamisesta*. Todettuaan sekä Mannermaan että Vainion Lutherin teologiasta tekemien Kristuksen reaalista läsnäolosta tekemien tulkintojen

¹⁵⁸ Mannermaa 1981, 57–58.

¹⁵⁹ Mannermaa 1981, 57–58.

olevan Lutherin teologian ja Galatalaiskirjeen selityksen mukaisia, hän korostaa kuitenkin sitä, että forensinen vanhurskauttamisoppi on Lutherin vanhurskauttamisopin keskuksessa. Vanhurskauttamisopin forensin puolen korostaminen on perusteltua ennen kaikkea sielunhoidon ja julistuksen näkökulmasta. Hän toteaa Mannermaan tavoin, ettei Kristuksen läsnäolo ihmisessä ole koskaan ihmisen havaittavissa. Hän toteaa myös, että ”uskonpuhdistajien mukaan evankeliumi on julistettu oikein silloin kun Jumala saa kunnian ja ihmisen omatunto saa rauhan”. Tästä näkökulmasta katsottuna kristillisen julistuksen tulee hänen mukaansa pitää kiinni FC:n forensista vanhurskauttamista korostavasta linjasta, sillä vain Jumalan sanan lupauksiin, eikä ihmisessä tapahtuvaan muutokseen luottava usko, voi antaa omalletunnolle rauhan.¹⁶⁰

Myös Pöhlmannin näkökulma tuo mielenkiintoista lisävaloa vanhurskaaksi tekemisen ja julistamisen väliseen jännitteeseen. Hänen mukaansa ”Ihminen tehdään vanhurskaaksi, koska hänet julistetaan vanhurskaaksi, mutta häntä ei päinvastoin julisteta vanhurskaaksi, koska hänet on tehty vanhurskaaksi”. Jumalan näkökulmasta vanhurskauttaminen tapahtuu kuitenkin silmänräpäyksessä, kun taas ihmisen näkökulmasta se on tietynlaista kehitystä eli pyhitystä. Toisin sanoen vanhurskaaksi julistaminen on kertakaikkinen akti ja pyhitys on prosessi.¹⁶¹

Mielenkiintoista on myös huomata sekin seikka, että uuden Luther-tutkimuksen tekemät löydöt ovat olleet suomalaisen teologisen keskustelun aiheena jo ennen Mannermaata. Vuosina 1939 - 1967 Helsingin yliopiston dogmatiikan professorina toiminut Osmo Tiililä pohti usein forensin ja efektiivisen vanhurskauttamisopin kysymyksiä. Eräässä kirjoituksessaan hän sanoo näin:

Forensiset näkökohdat ovat luovuttamattomia siitä syystä, että ihminen kestää tuomiolla vain Kristuksen tähden, ei sen uuden tähden, mitä hänen sydämessään syntyy. - - Mutta kun Jumala vanhurskauttaa, hän ei suorita suinkaan vain jotakin näytelmää, jossa musta tehtäisiin valkoiseksi kääntämällä näkökulmaa, vaan hän ottaa samalla hetkellä ihmisen niihin käsiin, joissa musta myös tehdään valkoiseksi, sillä hän toteuttaa tahtoaan.

¹⁶⁰ Junkkaala 2013, 240–244.

¹⁶¹ Pöhlmann 1974, 205.

Oheisen tekstin anti on siinä, että se sanoo vanhurskaaksi julistamisen ja tekemisen tapahtuvan samalla hetkellä. Kysymystä siitä, kumpi tapahtuu ensin, ei siis voitane koskaan ratkaista.¹⁶²

Tässä ja edellisissä luvun neljä alaluvuissa käsitellyt Luther-sitaatit sekä muu esille nostettu aineisto ja sen ympärillä käyty keskustelu osoittavat sen, että Mannermaan mukaan Kristus asuu tai on läsnä uskovassa ihmisessä ja ettei ihmisen oma persoona omien töidensä ja saavutustensa varassa voi olla määräävä tekijä vanhurskauttamisessa sen enempää kuin pyhityksessäkään. Samaan aikaan ne kuitenkin jättävät avoimeksi sen, millainen tarkkaan ottaen persoonien yhteenliittymä luonteeltaan on. Ajatusta ihmisen ja Kristuksen välillä syntyvästä *uniosta* voisi kuvata perinteistä katolisen ja luterilaisen ehtoollisopin eroa kuvaavilla lauseilla. *Unio* ei ole substanssitasolla tapahtuvaa yhtymistä eli ihmisen muuttumista substanssiltaan Jumalaksi samoin kuin ehtoollisleipä ei luterilaisen teologian mukaan muutu Kristuksen ruumiiksi. *Unio* on sen sijaan sitä, että ihminen on yhtä Kristuksen kanssa, vaikka ei muutukaan substanssiltaan häneksi.¹⁶³ *Unio personalis* -ajatukseen pohjautuvan jumalallistamisen keskeinen viesti taas on siinä, ettei ihmisen syntinen minä voi ansaita vanhurskautta eikä toimia Jumalan tahdon mukaisesti, vaan että vanhurskaus on aina ihmisessä läsnä olevan Kristuksen vanhurskautta. Jumalan edessä ihmisessä oleva reaalinen eli läsnä oleva vanhurskaus ei kuitenkaan riitä. Siksi, tullakseen vanhurskaaksi Jumalan edessä, ihmisen ainoa toivo on siinä, että Jumala julistaa hänet vanhurskaaksi Kristuksen tähden. Mielenkiintoista on huomata myös se, että ainakin IFCA-tutkielmassa Mannermaa kirjoittaa vanhurskaaksi julistamisesta vasta ihmisen pyhyyttä eli pyhitystä käsittelevässä kappaleessa, mutta katsoo sen kuuluvan kuitenkin ensisijaisesti ihmisen Jumala-suhteeseen eli siihen, kuinka ihmisestä tulee vanhurskas Jumalan edessä. Huomionarvoista on myös se, että käsitys totaalista ja partiaalisesta vanhurskaudesta on sisällöllisesti sama kuin Peuran esittämä Lutherin kahden vanhurskauden ajatus.

Edellä kuvatun jumalallistamisopin takia Mannermaa katsoo, että vanhurskauttamisoppi ja pyhitys liittyvät yhteen. Tähän perehdytään seuraavaksi.

¹⁶² Junkkaala 2004, 506–507.

¹⁶³ Schumacher käsittelee Mannermaan käsitystä ihmisen ja Kristuksen *union* luonteesta. Hän toteaa, että Mannermaan käsitys *uniosta* voidaan käsittää sakramentaalisesti. Näin hän tekee lainaten Dennis Bielfeldtiä, jonka mukaan Mannermaan käsitystä *uniosta* voidaan kutsua ”mystiseksi personaaliseksi *unioksi*”. Tällä Bielfedt tarkoittaa sitä, että kristityssä on kaksi persoona yhdessä yksilössä. Sakramentaalisuus tulee *union* luonteen lisäksi esille siinä, mitä *unio* saa aikaan – ihminen on lähimmäisen Kristus. (Schumacher 2010, 32–33)

5. Vanhurskauttamisen ja pyhityksen suhde

5.1 Mitä on pyhitys

Siirryttäessä käsittelemään tämän tutkimuksen toista keskeistä kysymystä vanhurskauttamisen ja pyhityksen (*sanctificatio*) suhteesta Mannermaan teologiassa, on tarpeen tehdä lyhyt katsaus kristilliseen käsitykseen pyhityksestä. Pyhityksellä tarkoitetaan uskovassa alkunsa saanutta uutta elämää. Ensinnäkin sitä voidaan kuvata pyhäksi tekemisenä. Synnin tähden ihminen on epäpyhä ja siksi kykenemätön tekemään Jumalan tahdon mukaisia tekoja. Voidakseen elää Jumalan tahdon mukaista elämää ihminen täytyy tehdä pyhäksi. Pyhitys eli pyhittyminen on näin ollen armon kautta tapahtuvaa puhdistumista synnistä eli vanhan ihmisen kuolettamista (*mortificatio*). Toisaalta pyhitys on myös hyvässä kasvamista ja uudestisyntymisen kautta syntyneen uuden ihmisen jatkuvaa eläväksi tekemistä (*vivificatio*). Näin pyhityksen voidaan katsoa olevan moraalista kehittymistä, joka näkyy ihmisessä olevan vanhan ja uuden minän välisenä kamppailuna eli kilvoituksena. Pyhittymisellä on kristillisen teologian mukaan aina kiinteä yhteys kirkkoon ja sakramentteihin. Myös Kristuksen ja Pyhän Hengen läsnäololla tai asumisella ihmisessä on aina keskeinen rooli pyhittymisessä.¹⁶⁴

Samoin on palautettava mieleen jo edellisissä luvuissa todettu tosiseikka siitä, että Mannermaan mukaan Lutherin jälkeisessä luterilaisuudessa tehtiin selkeä ero vanhurskauttamisen ja pyhityksen välillä. Sen mukaan Kristuksen läsnäolon ja sen aikaansaaman pyhityksen katsottiin olevan vasta vanhurskaaksi julistamisen jälkeinen ja sitä seuraava todellisuus. Tähän vaikutti ennen kaikkea se, että Melancthonin jälkeistä luterilaisuutta ohjasi Andreas Osianderin teologian herättämä ja sitä vastaan käyty kiistakeskustelu. Osiander ajatteli, että Kristuksen läsnäolo on vanhurskauttamisopin näkökulmasta välttämätön. Tämä ei kuitenkaan ollut suoranaisesti se syy, miksi Osianderin teologia julistettiin vääräksi. Osianderin teologian suurimmaksi ongelmaksi nähtiin hänen kristologiansa. Hänen mukaansa Kristuksen jumalallinen luonto oli inhimillistä luontoa merkittävämmässä osassa. Näin inhimillisellä luonnolla ei ollut kuin instrumentaalinen tai avustava osa Kristuksen sovitustyössä. Tämän johdosta myös hänen näkemyksensä Kristuksen läsnäolon merkityksestä vanhurskauttamiselle tuomittiin.¹⁶⁵ Muun muassa tästä syystä myöhemmässä

¹⁶⁴ Teinonen 2003, 212–214.

¹⁶⁵ Kärkkäinen 2004, 56.

luterilaisuudessa korostettiin sitä, että vanhurskauttaminen on sama asia kuin syntien anteeksiantamus, ja vasta tätä seuraa Jumalan asuminen ihmisessä (*inhabitatio Dei*) ja sen aikaansaamat uudistuminen, pyhitys ja hyvät teot. Luther ei Mannermaan mielestä tällaista eroa tee. Hänen mukaansa sekä vanhurskauttaminen että pyhitys ovat seurausta Jumalan asumisesta ihmisessä eli läsnä olevasta Kristuksesta.¹⁶⁶

Tarkasteltaessa Mannermaan käsitystä pyhityksestä on ensimmäiseksi todettava, että Mannermaan mukaan Luther ajattelee pyhittymisen olevan yksinomaan Kristuksen ihmisessä asumisen tulosta. Niinpä Kristus on aina ihmisen tekemien hyvien töiden ja ihmisessä tapahtuvan pyhittymisen subjekti. Kun ihminen tekee jotain hyvää ja Jumalan tahdon mukaista, on se aina Kristuksen omaa toimintaa. Näin siis oikeastaan kaikki hyvä, mitä ihmisen sydämessä tapahtuu, on Kristuksen aikaansaamaa ja tulee taivaasta. Tässä hyvien töiden syntymisessä on kuitenkin myös Pyhällä Hengellä merkittävä rooli, vaikkei Mannermaa sitä korostuneesti nostakaan esille. Hänen esille ottamissaan Luther-sitaateissa Luther nostaa Pyhän Hengen Kristuksen rinnalle ja sanoo, että jokainen sana, jonka kristitty puhuu, on Pyhän Hengen ja Kristuksen sana. Myös Mannermaa itse sanoo saman kirjoittaessaan:

Niinpä uskonpuhdistaja ajattelee, että ”sana”, jonka uskova puhuu, ei ole ”lihan sana”, vaan ”Pyhän Hengen ja Kristuksen sana”; ”näkö” kristityn ottaessa vastaan silmillään havaintoja ”ei ole alkuisin lihasta, vaan Pyhä Henki ohjaa sitä”. Samaten ei myöskään ”kuulo” ole ”lähtöisin lihasta”, vaan se on ”Pyhässä Hengessä ja lähtöisin hänestä”.

Näin hyvien töiden subjekti on samaan aikaan Kristus ja Pyhä Henki. Tämä havainto on mielenkiintoinen siinä mielessä, että Vainio kuvaa Lutherin ja Melanchtonin vanhurskauttamisoppien eroa niin, että Luther on hänen näkemyksensä mukaan Kristus-keskeinen (Kristus asuu ihmisessä ja on sekä vanhurskauden, että pyhityksen aikaansaava *donum*) ja Melanchton taas Pyhä Henki-keskeinen (Pyhä Henki asuu ihmisessä ja on pyhityksen, mutta ei vanhurskauden aikaansaava *donum*). Edellä kuvatun perusteella ainakin pyhitys näyttää Lutherin teologiassa olevan yhtäläillä sekä Kristuksen että Pyhän Hengen aikaansaamaa työtä. Näin myös Luther katsoo Pyhän Hengen asumisen ihmisessä olevan merkittävää pyhityksen kannalta. Luther kirjoittaa:

¹⁶⁶ Mannermaa 1981, 47–49.

- - elämä on sydämessä uskon kautta; siellä lihan tultua sammutetuksi hallitsee Pyhän Henkensä kanssa Kristus, joka nyt näkee, kuulee, puhuu, toimii, kärsii ja sanoen saa aikaan kaiken hänessä, vaikka liha rimpuilee vastaan.

Näyttää siis siltä, että Mannermaa haluaa korostaa Kristuksen merkitystä pyhityksen subjektina. Kenties hän näin haluaa korostaa sekä Lutherin Kristuskeskeisyyttä että Lutherin ja myöhemmän luterilaisuuden, erityisesti Melancthonin, välillä nähtyä eroa.¹⁶⁷

Selittäessään Lutherin näkemystä Kristuksesta hyvien töiden ja pyhittymisen subjektina Mannermaa ottaa esille Lutherin puu-vertauksen. Sen keskeinen sanoma on, ettei puu voi tuottaa hyviä hedelmiä ellei se ole hyvä ja elävä puu. Kuollut tai huono puu ei kerta kaikkiaan voi saada mitään hedelmää aikaiseksi. Koska ihminen ilman Jumalan armoa ja Kristusta on tällainen kuollut puu, ei ihminen voi saada aikaan mitään hyvää ilman Kristusta. Tämä tarkoittaa sitä, että ihmisen täytyy muuttua hyväksi. Mannermaan mukaan ihminen tulee hyväksi puuksi vanhurskauttavan uskon kautta, silloin kun Kristus tulee ihmiseen ja ihmisen ja Kristuksen persoonat yhdistyvät ja syntyy uusi persoona. Uskon ja tekojen suhde voidaan kuvata Kristuksen kaksiluonto-opin avulla. Luther ilmaisee asian näin:

Usko ei ole lakia, mutta siitä huolimatta usko tekee tekoja. Usko ja teot liittyvät konkreettiseksi yhdistymäksi, mutta siitä huolimatta kummallakin on oma luontonsa ja tehtävänsä ja kumpikin noudattaa omaa luontoansa ja tehtävänsä.

Tässä Luther osoittaa, että usko ja teko kuuluvat eri kategorioihin siinä mielessä, että niillä on eri tehtävät ja oma luontonsa. Tämä tulee ymmärtää niin, ettei teoilla ole mitään tekemistä vanhurskauttamisen kanssa, vaikka ihmisessä läsnä oleva Kristus, joka on työnsä ja persoonansa tähden ihmisen vanhurskaus, aikaansaa hyvät teot ja pyhityksen. Mannermaan mukaan Lutherin ajatuskulku voidaan kiteyttää näin: ”Usko siis luo uuden ”puun” eli uuden ”persoonan”, joka kantaa hyviä hedelmiä.” Huomionarvoista on, että tässäkin Luther sanoo Pyhän Hengen olevan keskeisessä roolissa. Luther toteaa: ”Lain todellinen tekijä on se, joka vastaanotettuaan Pyhän Hengen Kristuksen uskossa, alkaa rakastaa Jumalaa ja tehdä hyvää lähimmäisilleen.” Näin vanhurskauttaminen ja pyhitys liittyvät Mannermaan mukaan kiinteästi yhteen, koska molemmat saa aikaan ihmisessä

¹⁶⁷ Mannermaa 1981, 47–49; Vainio 2004, 107–109; 268–269.

asuva Kristus ja Pyhä Henki. Mannermaa kirjoittaa: ”Koska usko on se ”jumaluus”, joka inkarnoituu teoissa - - , pyhitys on sekä tahdon että järjen alalla yksin uskossa vaikuttavan Kristuksen työtä.”¹⁶⁸

Pyhittymiseen liittyy olennaisesti myös kysymys siitä, missä määrin ja millä tavalla ihminen tehdään pyhäksi. Tämä voidaan muotoilla kysymykseksi onko pyhitys ihmisen oman olemuksen synnittömyyttä vai ihmisen tahdon uudistumista niin, että hän on kykenevä välttämään niin sanottuja tekosyntejä. Perinteisesti ihmisen mahdollisuutta tulla olemukseltaan synnittömäksi edes vähäisessä määrin on pidetty kyseenalaisena ja suorastaan vaarallisena ja johtavan siihen, että ihmisen omasta synnittömyydestä tulee myös vanhurskauden tae. Juuri tässä luterilaisuudessa keskeisen Jumala vanhurskauttaa jumalattoman -ajatuksen voidaan katsoa vaarantuvan.

Mannermaa toteaa, että perinteisesti Luther-tutkimuksen mielenkiinto on kohdistunut Lutherin ajatukseen kristitystä yhtä aikaa kokonaan syntisenä ja kokonaan vanhurskaana (*simul iustus et peccator*). Lutherin ajatus ihmisestä osittain syntisenä ja osittain vanhurskaana on sen sijaan jäänyt hänen mukaansa vähemmälle huomiolle. Näitä kahta näkökulmaa Mannermaa nimittää vanhurskauden partiaaliseksi ja totaaliseksi aspektiksi. Totaalisessa aspektissa Luther tarkastelee ihmisen suhdetta hänen ulkopuolelleen olevaan Kristukseen. Suhteessa häneen ja hänen kauttaan Jumalaan ihminen on kokonaan vanhurskas. Itsessään, Kristuksen persoonasta irrotettuna, ihminen tai hänessä edelleen oleva ”vanha Adam” on kokonaan syntinen. Tässä kohtaa on palattava kappaleessa 4.3 kuvattuun yksi persoona -ajatuksen ja kysyttävä: Jos ihminen on yksi persoona yhdessä Kristuksen kanssa, kuinka ihmisen vanhaa persoonaa voidaan edes tarkkailla? Ratkeako tämä ongelma sillä, että persoonien yhdistyessä luonnot kuitenkin säilyvät? Onko ihmisessä asuva vanha Adam siis ikään kuin ihmisen luonto eikä persoona?¹⁶⁹

Partiaalisen vanhurskauden näkökulmasta ihmisessä on käynnissä uuden ja vanhan ihmisen taistelu eli kilvoittelu. Luther kuvaa tätä puhumalla lihan ja hengen taistelusta. Ihmisessä oleva liha eli vanha ihminen (vanha Adam) ei ole kuollut, vaan on jatkuvassa taistelussa Henkeä vastaan. Mannermaa katsoo tämän tarkoittavan sitä, että ihminen on osaksi syntinen ja osaksi vanhurskas. Tämä vanhurskauden partiaalinen näkökulma tulee Mannermaan mukaan esille Lutherin

¹⁶⁸ Mannermaa 1981, 47–51.

¹⁶⁹ Mannermaa 1981, 55–56.

vertauksessa hapatteesta, jossa hapate on Kristus ja taikina on ihminen. Hapate tekee työtään ihmisessä vallaten tilaa itselleen ja samalla poistaa tai työntää syrjään ihmisessä olevaa syntiä. Katsoessaan Kristukseen eli hapatteeseen ihminen näkee vain pyhyyttä. Katsoessaan taikinaa hän näkee kuitenkin vielä syntiä, sillä hapate on sekoittuneena taikinaan ja jatkaa työtään sen hapattamiseksi. Luther toteaa, että tämän synnin kuriin laittamiseksi tarvitaan lakia, joka harjoittaa ja kurittaa ”raisua aasia” eli lihaa. Kurituksen tavoitteena on, että synnit vähenisivät ja Kristukselle valmistettaisiin tie, eli että ihminen pyhittyisi pikku hiljaa enemmän.¹⁷⁰

Hapate-vertauksessa Luther toteaa mielenkiintoisella tavalla, että synnin läsnäolo taikinassa merkitsee Kristuksen poissaoloa tai hänen heikkoa läsnäoloaan. Tämän nojalla Mannermaa toteaa, että Kristus voi olla ihmisessä vain osittain läsnä. Hän sanoo: ”- - siinä määrin kuin uskovassa on syntiä, siinä määrin Kristus ei ole vielä läsnä”. Tästä Kristuksen osittaisesta läsnäolosta johtuen hapattaminen eli pyhitys on prosessi, joka tulee päätökseensä vasta sitten, kun ihminen herätetään kuolleista yhdessä Kristuksen kanssa. Hän sanoo myös, että juuri tämä synnin osittainen läsnäolo todistaa Kristuksen konkreettisesti-realisesta läsnäolosta. Tätä hän perustelee sillä, että Lutherin mukaan Kristus saapuu lakkaamatta hengellisesti uskovan luo tappaen hänessä jäljellä olevaa syntiä ja kaikkia sen seurauksia samalla tavoin kuin Hän kerran todellisesti tuli maailmaan voittaen synnin ja kuoleman.¹⁷¹

Mannermaa käyttää hapate-vertausta myös kuvatessaan ihmisen muuttumista Kristuksen kuvan kaltaiseksi eli jumalallistamista. Kuten jo jumalallistamista käsitelleessä kappaleessa todettiin, voidaan jumalallistamisen katsoa liittyvän ensisijaisesti pyhitykseen.

Edelliseen liittyen voidaan kysyä, että selittykö hengen ja lihan eli Kristuksen ja vanhan Adamin kamppailu sillä, kuinka Mannermaa näkee ihmisen ja Kristuksen muodostavan eräänlaisen yhden persoonan, jolla on kaksi luontoa. Yksi persoona olisi tässä tapauksessa ihmisen ja Kristuksen luontoja yhdistävä tekijä. Kristuksen luonto olisi Henki tai Kristus ja ihmisen luonto olisi liha eli vanha Adam. Molemmat luonnot olisivat yhtä aikaa (sekoittumatta ja yhdistymättä) läsnä. Hapate eli Kristus (eli Henki) vaikuttaisi yhteisen persoonan

¹⁷⁰ Mannermaa 1981, 55–56.

¹⁷¹ Mannermaa 1981, 55–56.

kautta ihmisen luontoon eli lihaan. Vaikutuksen kautta liha muuttuisi vähä vähää paremmaksi. Luther kirjoittaa:

Hengen esikoislahja omanamme, olemme alkaneet hapattua ja tulemme kokonaan hapatetuiksi silloin, kun tämä synnin ruumis kukistetaan ja nousemme kuolleista uusina Kristuksen kanssa. Amen.¹⁷²

Kristuksen aikaan saama pyhittyminen ei ole kuitenkaan automaatio vaan sen toteutuminen vaatii kilvoittelua. Seuraavaksi perehdytään Mannermaan käsitykseen kilvoittelusta.

5.2 Kristillinen kilvoitus

Mannermaa toteaa, että uskovassa ihmisessä asuvan lihan eli vanhan ihmisen tähden ihmisen sisällä on jatkuvasti käynnissä Kristuksen Hengen ja lihan välinen taistelu. Tämä lihan asuminen ihmisessä selittyy sillä, että ihminen on itsessään osittain vanhurskas ja osittain syntinen. Tämä taistelu saa aikaan sen, että ihmisen tulee kilvoitella eli pyrkiä elämään niin, ettei liha saa voittoa Hengestä.

Puhuttaessa kilvoittelusta ja sen merkityksestä pyhittymiselle Mannermaa käyttää tuttua raamatullista ”lihan himo” -käsitettä. Lihan himo on ihmisessä asuvan synnin eli lihan eli vanhan ihmisen aikaansaama Jumalan tahdon vastaista kapinaa ja toimintaa. Tämä kapina ilmenee kahdella tavalla. Ensimmäiseksi liha haluaa taistella uskoa vastaan pyrkien rikkomaan ihmisen ja Jumalan uskon kautta syntyneen suhteen. Tällöin lihan himo ilmenee ennen kaikkea epäuskona. Toiseksi lihan himo pyrkii rikkomaan ihmisen suhteen toisiin ihmisiin. Tällöin lihan himo saa ihmisen toimimaan kultaisen säännön vastaisesti eli toimimaan väärin lähimmäistä kohtaan.¹⁷³

Puhuessaan kilvoittelusta Mannermaa toteaa, että uskovan ihmisen elämä koostuu kahdesta asiasta. Nämä ovat usko ja rakkaus. Näistä usko kuuluu ihmisen Jumala-suhteeseen ja rakkaus ihmisen lähimmäissuhteisiin. Hän toteaa niiden kuuluvan erottamattomasti yhteen, mutta sanoo uskon olevan perusta kaikelle, sillä uskossa ihmiseen ”istutetaan” uusi persoona, joka on hyvien töiden aikaansaaja ja subjekti. Mannermaa toteaa: ”Kun kristityn ei tarvitse enää pelastumisekseen ”tehdä tekoja”, teot vapautuvat yksinomaan lähimmäisen palvelemiseen”. Sanoessaan näin hän ilmaisee selkeästi sen, että vanhurskaus ja

¹⁷² Mannermaa 1981, 56.

¹⁷³ Mannermaa 1981, 58–60.

pyhitys ovat eri kategorioihin kuuluvia asioita. Samaan aikaan niitä yhdistää yhteinen liikkeelle paneva voima eli ihmisessä asuva Kristus, joka on sekä vanhurskauden kannalta välttämättömän uskon että ihmisten välisen elämän kannalta välttämättömän rakkauden subjekti.¹⁷⁴

Yllä kuvattu uskon ja rakkauden yhteenkuuluminen selittyy myös sillä mitä Mannermaa ajattelee synnistä. Hänen mukaansa synti on sekä Jumalan tahdon vastaisia tekoja että sydämen vääränlaista asennetta Jumalaa kohtaan eli epäuskoa. Näistä merkittävintä on juuri sydämen asenne eli epäusko. Epäuskon tähden myös ihmisen teot eli rakkaus on vääristynyttä ja muuttuu synniksi suhteessa Jumalaan. Kun ihmiseen Jumalan sanan eli Kristuksen läsnäolon kautta syntyy usko, ihminen uskon kautta partisipoi Jumalan ominaisuuksiin eli myös Jumalan ei-himoitsevaan rakkauteen. Uskon kautta ihmisen rakkauskin siis uudistuu. Näin usko ja rakkaus siis kuuluvat erottamattomasti yhteen, mutta toisaalta ne tulee pitää tarkasti erillään.¹⁷⁵

Tässä kohtaa voidaan kysyä, että mikä on ihmisen rooli sekä uskossa että rakkauden teoissa Kristuksen ollessa näiden molempien aikaansaaja ja subjekti. Onko ihminen vain Kristuksen töiden vierestä seuraaja? Mannermaa kirjoittaa, että ”Kristityn on valvottava omaa 'vanhaa minäänsä' juuri sen tähden, että hän voisi uskoa ja rakastaa”. Tässä uskovalla näyttää olevan oma tahto, joka valvoo, uskoo ja rakastaa. Epäselväksi jää, mitä Mannermaa tarkoittaa sanoessaan, että kristitty on itsessään ”osittain vanhurskas” ja ”osittain syntinen”? Tarkoittaako Mannermaa tällä ”itsellä” ihmisen luontoa vai persoonaa? Tässä kohtaa yhtymäkohta ortodoksisuuden ajatukseen ihmisestä uskon henkivartijana on kuitenkin ilmeinen. Mannermaa kirjoittaa: ”- - usko ja rakkaus yhdessä taistelevat epäuskoa ja rakkaudettomuutta vastaan”. Sekä uskominen että rakastaminen on kuitenkin mahdollista vain Kristuksen Hengen voimassa.¹⁷⁶

Kilvoittelu eli lihan ja Hengen taistelu jatkuu ihmisessä koko maanpäällisen elämän ajan. Mannermaa toteaa, ettei kenestäkään ihmisestä tule koskaan synnitöntä. Synti ja sen aikaan saama lihan himo pysyvät ihmisessä loppuun asti. Samaan aikaan ihmisessä käynnissä oleva hapatuksen prosessi menee kuitenkin eteenpäin ja edistyy. Tämä näkyy muun muassa siinä, että kristittyjen välillä on nähtävissä eroja heidän edistymisessään lihan ja Hengen kamppailussa. Tässäkin Mannermaa tekee eron ihmisessä itsessään käytävän prosessin ja Jumala-suhteen

¹⁷⁴ Mannermaa 1981, 58–60.

¹⁷⁵ Mannermaa 1992, 26–29.

¹⁷⁶ Mannermaa 1981, 58–60.

välillä. Jumalan edessä kaikki ovat samassa asemassa, sillä kaikki pelastuvat yksin armosta. Ero ihmisten välillä tulee esille siinä, kuinka he käyttäytyvät eli toteuttavat rakkautta maailmassa. Ihmisestä tämä edistyminen näyttää hitaalta, sillä hän tuntee ja näkee aina syntinsä ja sen seuraukset. Mannermaa toteaa tämän olevan omalla tavallaan lohdullista, sillä kristityn ei tarvitse ajatellakaan tulevansa synnittömäksi. Tässä kohtaa on hyvä huomata, että lihan himo ja synnin läsnäolo ihmisen elämässä tarkoittaa epäuskon lisäksi lähes kaikkea inhimillisen elämän tunteita kuten surua, huolta, vihaa jne. Nämä tunteet kuuluvat aina kristityn elämään niin kauan kuin hän elää tässä maailmassa. Kristityn lohdutuksena on myös se, että Jumalan näkökulmasta ihmisen hidas eteneminen kilvoituksessa ja pyhittymisessä näyttävät Jumalan silmissä juoksemiselta eli nopealta ja sovelialta edistymiseltä Kristuksen pyhyiden tähden. Mannermaa toteaa: ”Luther edellyttää koko ajan, että Jumala myös ”lukee” hitaan kilvoituksen nopeaksi juoksuksi”. Näin Kristus on tässäkin kohtaa ihmiselle sekä lahja että suosio. Lahjana Kristus on se, joka on Pyhä, vanhurskas ja iloinen. Suosiona Kristus luetaan ihmisen ”nopeaksi juoksuksi” eli etenemiseksi kilvoituksessa.¹⁷⁷

Kilvoittelun näkökulmasta on olennaista tehdä ero lihan himon tuntemisen ja sen täyttämisen eli tekoihin ryhtymisen välillä. Kristitty ihminen tuntee aina väistämättä houkutuksen täyttää hänessä jäljellä olevan synnin aiheuttama lihan himon tahto. Hän ei kuitenkaan saa ryhtyä houkutuksesta tekoihin, vaan hänen tulee Kristuksen Hengen avulla taistella lihan himoa vastaan. Mannermaa toteaa, että kristityssä läsnä oleva Kristuksen Henki ehkäisee lihan himon täyttämisen, eikä synti näin ollen enää hallitse uskovassa. Ihmisessä oleva synti on Kristuksen Hengen hallitsemaa. Ihmisessä vaikuttaa ”Kristuksen Hengen hallitus”. Vaikka Kristus hallitseekin ihmisessä jäljellä olevaa syntiä, jokaisella uskovalla on kuitenkin oma hänelle luonteenomainen vikansa. Se voi olla periaatteessa mikä vaan. Tämä tulee hyvin esille muun muassa Daavidin langetessa aviorikokseen. Tässä kohtaa jää epäselväksi se, kuinka tämä erityinen ihmisen omaleimainen synti suhteutuu Kristuksen Hengen hallitsemaan syntiin. Eikö Kristuksen Henki hallitse tätä omaleimaista syntiä samalla tavoin kuin muita syntejä? Onko tämä omaleimainen synti Kristuksen Hengen hallinnan ulkopuolella?¹⁷⁸

Kristuksen Henki ei kuitenkaan automaattisesti estä kristittyä lankeamasta syntiin. Mannermaa toteaa, että ”myös pyhät lankeavat ja ”täyttävät” lihan

¹⁷⁷ Mannermaa 1981, 60–63.

¹⁷⁸ Mannermaa 1981, 63–65.

himoja”. Siksi on olennaista tehdä ero tahallisen ja tahattoman lankeamisen välillä. Tahaton, ihmisen heikkoudesta johtuva lankeaminen, annetaan anteeksi. Mannermaa toteaa kuitenkin, että ”- lihan himon ”tahallinen” ja ”huoleton” täyttämisen merkitsee, että vilpistellään eikä enää pidetäkään syntiä syntinä”. Tästä seuraa, ettei enää huudeta Kristukselta armahdusta, ja niin menetetään Kristuksen Henki ja ”kuollaan”. Koska tahaton lankeaminen johtuu Mannermaan mukaan ihmisen heikkoudesta, heikkous ja sen aiheuttama mahdollisuus lankeamiseen asettavat kyseenalaiseksi sen, että Kristus on hyvien töiden subjektiksi, sillä Kristuksessa ei ole heikkoutta. Hyvien töiden subjektin tulee näin ollen olla ihminen tai ihmisen heikko ja syntinen luonto. Myöhemmin Mannermaa toteaaakin, että pyhittämisen ja kilvoittelun varsinainen subjektiksi on Kristuksen Pyhä Henki. Tässä hän tekee eron siihen, mitä hän on aiemmin puhunut uskon subjektista. Uskon subjektiksi on Kristus ja pyhityksen subjektiksi Kristuksen Pyhä Henki. Edelleen avoimeksi jää ihmisen persoonallinen osuus kumpaankin. Sitä, että ihmisen ja Jumalan välinen vuorovaikutus on kuitenkin jollain tavalla persoonallinen suhde, jossa myös ihmisellä on oma aktiivinen roolinsa, puoltaa Mannermaan lause: ”ratkaisevaa uskossa pysymisen ja kristillisen elämän jatkuvuuden kannalta on se, että keskellä lihan kamppailua – ja myös lankeemuksia – jatkuvasti huudetaan Kristuksen armahdusta”. Tässä ihminen itse on huutamisen subjektiksi.¹⁷⁹

Kristuksen avuksi huutaminen ei ole mahdollista ilman Hengen voimaa tai apua. Henki, joka Mannermaan mukaan on ennen kaikkea Kristuksen Henki, on lahjoitettu jo kasteessa. Kristuksen Henki on ihmisessä ikään kuin toinen todellisuus. Mannermaan mukaan ”se 'huutaa taukoamatta yötä päivää' kristityssä Kristuksen puoleen”. Näin Henki toimii subjektina ihmisessä, on ihmisessä reaalis-onttisesti läsnä oleva ”toinen todellisuus”. Mannermaan sanoin: ”Kristitty ei siis varsinaisesti itse huokaa, vaan hänessä 'huoataan’”. Hengellä on kuitenkin muitakin tehtäviä. Ensinnäkin se todistaa ihmisen hengelle, että ihminen heikkoudestaan on Jumalan lapsi. Toiseksi se rohkaisee ihmistä huutamaan Jumalan puoleen. Kolmanneksi se rohkaisee ihmistä tarttumaan Jumalan sanaan, jossa ihminen kuulee Jumalan äänen, sillä Hengen ääntä ihminen ei voi kuulla. Jumalan sanan ja Hengen avulla ihminen siis itsekin rohkaistuu huutamaan Jumalan puoleen.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Mannermaa 1981, 63–65.

¹⁸⁰ Mannermaa 1981, 66.

Vaikka Mannermaa korostaa Hengen huokausten ensisijaisuutta kristillisen kilvoituksen takeena, Hengen toimintaa subjektina, hänen lainaamansa Luther-sitaatit antavat ymmärtää, että ihminen itsekin voi huutaa. Juuri tähän Hengen toinen tehtävä tähtää. Vaikka ihmisen oma huuto on heikkoa ja jää synnin ja maailman äänien jalkoihin, Hengen huuto ikään kuin luetaan ihmisen huudoksi. Näin ihmisen hiljainen huokaus on Jumalan korvissa kaikkia muita ääniä mahtavampi. Mannermaan lainaamat Luther-sitaatit kuuluvat näin:

- - lain, synnin, kuoleman, perkeleen ja helvetin mahtavin ja kauhistuttavin karjunta on lähes ei-mitään eikä sitä voida kuulla. Paavali ei siis suotta kutsu ahdistuneen hurskaan sydämen huokausta Hengen huudoksi ja sanoin kuvaamattomaksi Hengen huokaukseksi: se täyttää koko taivaan ja huutaa niin kovaa, etteivät enkelit käsitä koskaan muuta kuulevansakaan kuin tuon huudon. - - Me aistimme täysin vastakkaista. Meistä näyttää, että tuo vähäpätöinen huokauksemme ei sillä tavalla läpäisekään pilviä, että Jumala ja enkelit taivaassa kuulisivat pelkästään sen. - - me olemme niin sanoakseni täysheikkoja siinä määrin, että tuskin voimme huokausta päästää. Mutta Paavali sanoo tällaisen huokauksen olevan Jumalan korvissa mitä kovin huuto, joka täyttää koko taivaan ja maan.

Merkillepantavaa oheisissa lainauksissa on se, että Lutherin mukaan huokaaja, vaikkakin hyvin hiljainen ja vaatimaton sellainen, on aina ihminen itse. Pyhän Hengen ansiosta tämä huokaus muuttuu Jumalan korvissa voimakkaaksi huudoksi. Mannermaa sen sijaan – vastoin tätä näkemystä – korostaa Kristuksen Henkeä huudon subjektina. Hän sanoo: ”Pyhä Henki huutaa lakkaamatta yötä päivää uskovassa”, ja jatkaa: ”Hengen huokaaminen on näin ollen ihmisessä tavallaan itsenäisenä toimintona, jonka varsinainen subjekti on Kristuksen Henki”. Tämä korostaa ihmisen persoonattomuutta turhan voimakkaalla tavalla. Mannermaa itsekin toteaa, että ”Henki toimii siten, että se ”auttaa” hänen (kristityn) heikkoutta, joka hänessä vielä on”. Toisaalta Mannermaan näkemys siitä, että myös Henki on reaalio-onttisesti läsnä ihmisessä vaikkakin ”toisena todellisuutena”, voidaan ymmärtää niin, että ihmisen vähäpätöinen huuto on juuri ihmisen uuden persoonan huuto. Näin ihmisen huuto on yhtä aikaa hänen omansa ja Pyhän Hengen huuto – ihmisen ja Jumalan yhteistyötä eli synergiaa.¹⁸¹

Edellä kuvattu ongelma siitä, kuka on uskon ja uskossa tehtävien hyvien töiden ja ihmisessä tapahtuvan Jumalan puoleen kääntymisen eli Jumalan puoleen huokaamisen subjekti aukenee Huovisen kuvatessa Lutherin käsitystä uskosta. Kuten uskon syntymistä käsittelevässä luvussa 3.1 jo todettiin, Huovisen mukaan

¹⁸¹ Mannermaa 1981, 66–69.

usko on ensisijaisesti Jumalan lahja ja teko, jonka saa aikaan yksin Kristus ja hänen ansionsa eli ensimmäinen vanhurskaus. Tällöin Kristus on myös uskon subjekti. Toisaalta usko on myös ihmisen oma usko ja oma teko. Tämä tulee esille muun muassa silloin, kun Luther käsittelee sitä kuinka messu voi hyödyttää ihmistä. Luther kirjoittaa: ”Messu on jumalallinen lupaus, joka ei voi hyödyttää ketään, ei olla kenellekään avuksi ja josta ei kukaan voi tulla osalliseksi – paitsi yksin se, joka itse uskoo omalla uskollaan (*propria fide*).” Tällainen ihmisen oma usko on Huovisen mukaan ennen kaikkea luottamusta Jumalan lupaukseen.

Huovinen kirjoittaa:

Usko ihmisen ”omana tekona” on siis esimerkiksi ”luottamusta”; se syntyy ensimmäisen vanhurskauden eli Kristuksen vaikutuksesta. Kun usko Jumalan tekona ja lahjana on yhdistymistä Kristukseen, on se ihmisen ”tekona” elämää katumuksessa ja luottamuksessa.

Tästä näkökulmasta voidaan sanoa, että ihminen itse on hyvinä töinä ja luottamuksena vaikuttavan oman uskonsa subjekti. Ihmisen oma usko ei kuitenkaan koskaan voi toimia tai olla olemassa ilman Jumalaa. Se toimii aina yhteistyössä Kristuksen vanhurskauden kanssa, on Kristuksen aikaansaamaa. Näin tulee ymmärretyksi edellä kuvattu Mannermaan ajatus siitä, että ihmisen Jumalan puoleen kohdistama huuto on samaan aikaan sekä hänen omansa että Pyhän Hengen huuto.¹⁸²

Käsiteltäessä uskon syntymistä todettiin, että usko syntyy ”sanan kohdussa”. Tämä sama sanan kohtu on myös se vaikutinpiiri, jossa kristittyä kannetaan ja kasvatetaan. Näin sanalla on merkittävä rooli myös pyhityksessä ja kilvoittelussa. Mannermaa kirjoittaa: ”Sanaa omistaessaan kristitty saa epätoivoonsa hieman lohdutusta, niin että hän alkaa 'itsekin huokailla' Jumalan puoleen.” Myös kirkolla on merkittävä rooli tässä syntyneen uuden ihmisen eli kristityn kasvatustilanteissa. Mannermaa toteaa: ”Juuri kirkko 'täydellistää' kristityt Kristuksen muodon mukaisiksi, kunnes heistä tulee täysikasvuisia”. Tämä tapahtuu niin, että kirkossa toimivat apostolit ja opettajat hoitavat ”sanan virkaa” eli levittävät ja opettavat evankeliumia eli Jumalan sanaa. Mannermaan lainaamassa sitaatissa Luther kirjoittaa:

Sana nimittäin lähtee apostolin suusta ja saapua kuulijan sydämeen; siellä Pyhä Henki on läsnä ja painaa tuon sanan sydämeen, niin että se soi siellä. Tällä tavalla kaikki opettajat

¹⁸² Huovinen 1991, 51–54.

ovat hurskaita vanhempia, jotka sanan viran välityksellä synnyttävät ja muovaavat kristillisen sielun todellisen muodon.

Puhuessaan sanan merkityksestä Mannermaa kirjoittaa, että ”- - sanaa omistaessaan ihminen pääsee osalliseksi itse ’jumalallisesta elämästä’”. Osallisuus jumalalliseen elämään on osallisuutta uutta elämää synnyttävään Jumalan sanaan. Mannermaan mukaan ”Jumalan sanalla ja sakramenteilla, on siis ratkaiseva merkitys kilvoituksessa. Ne ovat kristillisen pyhyiden varsinainen lähde.”¹⁸³

Mannermaa toteaa, ettei ihmisen pyhyys ole koskaan riippuvainen ihmisen teoista. Hän ottaa esille muutaman esimerkin korostaakseen tätä. Hän toteaa, ettei ankara, kieltäytyksiin ja maailmasta erottautumiseen perustuva elämäntapa tee ihmisestä pyhää. Tässä hän lainaa Lutheria, joka piti tavallista, muiden kunnan ihmisten elämäntavan mukaista elämää eläneiden kirkkoisien, kuten Ambrosius ja Augustinus, elämää parempana esimerkkinä kristityille kuin ankaraa ja vaatimatonta elämäntapaa korostaneiden ”pyhien” miesten, kuten esimerkiksi Franciscus Assisilainen. Kristityn pyhyys ei siis johdu siitä, että he ovat erehtymättömiä elämässä ja opissa. Päinvastoin monet kristityt ovat tehneet pahoja opillisia virheitä siitä huolimatta, että he ovat samaan aikaan olleet pyhiä Jumalan miehiä. Tämä johtuu siitä, että lihan himo säilyy kaikissa ihmisissä, myös uskovissa kristityissä. Erehtyneinäkin kristittyjen toivo on Mannermaan mukaan siinä, että ”Jumala jättää lukematta nämä hairahdukset heille syyksi”. Myös kirkko näyttää tästä syystä epäpyhältä. Sen pyhyys onkin kätkeytyä pyhyyttä, joka on ”nähtävissä” vain uskon kautta. Tässä näkeminen tulee käsittää uskomisena, sillä puhdas näkeminen veisi ajatukset ihmiseen pyhyiden lähteenä. Usko taas kiinnittää katseensa Kristuksen, kirkon pyhyyteen. Mannermaa kirjoittaa:

Todellinen pyhyys on lahjavanhurskautta, jossa ihminen vapautuu tekemästä tekoja pelastumistaan varten ja voi sen sijaan suunnata toimintansa lähimmäisen palvelemiseen. Pyhyys merkitsee sitä, että keskellä lihan ja Hengen taistelua aina uudelleen käännetään Hengen itsensä antamin voimin ja anteeksiantamusta anoen siihen ihmisen ulkopuolella olevaan objektiiviseen todellisuuteen, joka tekee ihmisen pyhäksi. Tämä todellisuus on itse Kristus, Jumalan suosio ja lahja. Hän on pyhyiden objektiivinen, mutta samalla myös sen subjektiivinen perusta.¹⁸⁴

¹⁸³ Mannermaa 1981, 69–72.

¹⁸⁴ Mannermaa 1981, 72–74.

5.3 Usko ja teot

Kuinka siis on? Onko ihmisen omilla teoilla eli pyhityksellä Mannermaan mukaan jokin osa ihmisen vanhurskauttamisessa? Vastaus tähän kysymykseen löytyy siitä, kuinka jumalallistaminen Mannermaan mukaan tulee ymmärtää.

Vanhurskattamisteologian kannalta keskeisen jumalallistamisajatuksen merkitys uskon ja tekojen suhteelle voidaan kiteyttää niin, että se tulee käsittää analogisena Kristuksen jumalallisen ja inhimillisen luonnon väliselle suhteelle. Uskossa läsnä oleva Kristus on uskon muoto (*forma*), joka in-formoi teot eli inkarnoituu niissä samoin kuin Kristuksen jumalallinen luonto mahdollistaa sen, että Kristus voi tehdä jumalallisia tekoja. Mannermaa toteaa, että ”- Uskonpuhdistajan mukaan usko on 'muoto' ja teko taas 'aines'.” Tämä tarkoittaa sitä, että Kristus uskon muotona aikaansaa ihmisen hyvät teot. Mannermaa toteaa yksiselitteisesti, että

Vain usko pätee ihmisen Jumala-suhteessa (*coram Deo*) eli kysyttäessä, miten ihminen pelastuu. Toisin sanoen vain usko on voimassa tarkasteltaessa vanhurskauttamisen opinkohtaa. Sen sijaan rakkaus ja laki ovat voimassa ”maan päällä” eli suhteessa toisiin ihmisiin (*coram hominibus*).

Usko ja teot siis kuuluvat selvästi eri kategorioihin. Suhteessa Jumalaan ratkaisevaa on usko. Tekojen paikka on taas yksin ihmisen suhteessa hänen lähimmäisiinsä.¹⁸⁵

Uskon ja tekojen suhteeseen liittyy myös laki ja sen merkitys niille molemmille. Mannermaan mukaan Lutherin teologiassa lailla ja sen piirin kuuluvilla teoilla ja uskolla on erilaiset tehtävät, eikä niitä tule koskaan sekoittaa toisiinsa. Usko kuuluu vain Jumala-suhteeseen, eli kysymykseen ihmisen pelastuksesta ja vanhurskauttamisesta. Uskoon laki liittyy vain siinä mielessä, että sen vaikutuksesta ihminen tyhjenetään kaikesta omasta yrityksestä pelastaa itse itsensä. Laki ja teot sen sijaan kuuluvat ihmisen ja lähimmäisen välisiin suhteisiin. Lain piiriin kuuluu myös kaikki, mikä liittyy inhimilliseen eli ihmisen rakkauteen. Sanoessaan näin Luther Mannermaan mukaan opettaa, ettei teoilla ole minkäänlaista asemaa ihmisen pelastumista koskevissa asioissa. Pelastus tulee yksin uskon kautta. Ihminen, joka pyrkii vanhurskautumaan tekojen avulla, on tekopyhä. Tällainen tekopyhä ihminen on syntisiä ja sellaiseksi itsensä tajuavia ihmisiä huonommassa asemassa, sillä hän luulee, että hän voi Jumalan edessä

¹⁸⁵ Mannermaa 1981, 34; 45.

turvautua omiin saavutuksiinsa ja omaan hyvyyteensä ja niin saavuttaa ja ansaita vanhurskauden. Tällaisen tekopyhyyden rinnalla usko ei voi menestyä. Syntinsä tunnustava ja tunnustava ihminen ei sen sijaan voi antaa Jumalalle mitään vanhurskauden saamiseksi, ja on siksi onnellisemmassa asemassa. Tehdessään eroa lain ja uskon tehtävistä Mannermaa ottaa esille Lutherin ajatuksen omastatunnosta morsiuskammiona, jossa on varattuna vuode sulhaselle ja morsiamelle, eli Kristukselle ja uskovalle. Morsiuskammioon ei heidän lisäksi mahdu ketään muita, ja tällä Luther tarkoittaa tekoja. Laille ja sen piiriin kuuluville hyville teoille on varattu paikka omantunnon ulkopuolella keittiössä, jossa ne auttavat morsianta hänen huolehtiessa lähimmäisistään. Näin laki ja hyvät teot kuuluvat lähimmäisenrakkauden piiriin, eikä niillä ole sijaa pelastuksessa.¹⁸⁶

Luvussa viisi käsiteltyjen näkökohtien pohjalta voidaan todeta, että Mannermaa haluaa pitää uskon ja teot lujasti erossa toisistaan, vaikka Kristus aikaansaa ne molemmat. Näin myös vastaus tämän tutkimuksen toiseen keskeiseen kysymykseen on kielteinen: Mannermaa ei anna pyhitykselle minkäänlaista osaa ihmisen vanhurskauttamistapahtumassa. Ihmisen vanhurskaaksi lukemisen ja tekemisen aikaansaava todellisuus on kokonaan ihmisen ulkopuolella, Kristuksessa. Se on Kristuksen työn ja persoonan aikaansaama vanhurskaus. Pelastuksen näkökulmasta vanhurskaus siirtyy ihmisen omaisuudeksi, ihmistä hyödyttäväksi todellisuudeksi niin, että Jumala katsoo tai lukee ihmisessä läsnä olevan Kristuksen ihmisen vanhurskaudeksi. Ihmisen näkökulmasta ihmisessä reaalisesti läsnä oleva Kristus on kuitenkin ulkoinen ja tietyssä mielessä ihmisestä erillinen todellisuus, vaikka onkin samaan aikaan ihmisessä. Pyhitys sen sijaan kuuluu pelkästään ihmisten välisiin suhteisiin, vaikka onkin saman ihmisessä reaalisesti läsnä olevan Kristuksen ja hänen Henkensä aikaansaamaa toimintaa. Vaikka tämä toiminta on eräällä tavalla ihmisen omaa toimintaa ja tapahtuu ihmisen ja Kristuksen yhteistyönä, sen paikka on kuitenkin aina vain ihmisen lähimmäissuhteessa, eikä se liity ihmisen ja Jumalan pelastustapahtumaan eli vanhurskauttamiseen muutoin kuin niin, että niiden molempien perustana on Kristus työnsä ja persoonansa kautta. Myös pyhityksen kohdalla voidaan puhua hyväksi lukemisesta siinä mielessä, että ihmisen omien vajavaisten tekojen todelliseksi pyhyudeksi luetaan Kristuksen pyhyys. Näin Kristus on kaikki kaikessa sekä pelastuksessa että ihmisen

¹⁸⁶ Mannermaa 1981, 34–37.

kilvoittelussa kohti lähimmäistä ja Jumalan tahtoa paremmin kunnioittavaa elämää.

Vaikkei tämän tutkimuksen tarkoituksena ole tutkia muiden Mannermaan koulukuntaan kuuluvien teologien ajattelua, otan kuitenkin esille yhden Sammeli Juntusen uskon ja tekojen problematiikka käsittelevän ajatuskokonaisuuden, sillä se kuvastaa hyvin Mannermaan käsitystä uskon ja tekojen suhteesta. Jo kristologiaa käsittelevässä kappaleessa käsittelin Juntusen näkemyksiä Kristuksesta lahjana. Tätä aihetta käsittelevässä kirjoituksessaan Juntunen ottaa esille kysymyksen siitä, voiko lahja olla täydellinen lahja edes silloin kun se on Jumalan lahja. Hän toteaa, että inhimillisestä näkökulmasta lahjaan liittyy aina ajatus vastalahjan tarpeellisuudesta. Hän toteaa, että myös Lutherin tekstejä voidaan tulkita niin, että Jumalan Kristuksessa antama lahja vaatii ihmiseltä tekoja vastalahjaksi. Tällaisen näkökulman on nostanut esille muun muassa tanskalainen Luther-tutkija Bo-Kristian Holm. Hänen näkemyksensä perustuu niihin Lutherin teksteihin, joissa Luther korostaa sitä, että vanhurskautetussa ihmisessä syntyy väistämätön halu ja tarve rakastaa lähimmäistä.¹⁸⁷

Juntunen kiistää tämän väitteen ja tulkitsee Lutheria niin, että Jumalan lahja ei koskaan vaadi vastalahjaa. Tämä tulee esille ennen kaikkea siinä, että kun Jumala luo jotain uutta, Hän luo aina tyhjästä (*ex nihilo*). Tämä tulee esille jo ensimmäisessä luomisessa. Näin tapahtuu myös silloin, kun Jumala luo ihmisen uudeksi Kristuksessa. Jumala ei uudista ihmisessä olevaa rakkautta, vaan tekee ensin ihmisen täysin tyhjäksi (*annihilaatio*) kaikesta siitä, jonka varassa ihminen voi edes kuvitella olevansa rakastava ja hyvä ja ansaitsevansa pelastuksen. Sitten Jumala Kristuksen läsnäolon kautta luo uuden ihmisen ikään kuin tyhjästä samoin kuin ensimmäisen luomisen hetkellä. Näin Jumala ei anna ihmiselle vain motivaatiota hyvän tekemiseen, vaan tekee ihmisestä uuden luomuksen, joka kykenee hyvän tekemiseen, olemaan Kristus lähimmäiselle. Näin Jumalan lahja on täydellisesti lahja, eikä Jumala vaadi lahjasta mitään vastalahjaa.¹⁸⁸

Jumalan rakkauden lahjaluonne tulee Juntusen mukaan esille jo siinä, kuinka rakkaus toteutuu kolminaisuuden sisäisenä asiana. Jumala rakastaa, koska Hän on rakkaus. Samoin Poika ja Pyhä Henki rakastavat Isää, koska he rakastavat ovat osa yhtä Jumalaa, joka on rakkaus eikä siksi, että Isä rakastaa heitä. Tullessaan liitettyksi tähän Jumalaan Kristuksessa ihminenkin tulee omalta

¹⁸⁷ Juntunen 2004, 57–67.

¹⁸⁸ Juntunen 2004, 57–67.

osaltaan rakastavaksi ja voi rakastaa ilman toivetta vastarakkaudesta. Siksi kristillisen seurakunnan piirissä tapahtuvaa rakkautta ei tule tutkia filosofisten tai antropologisten lainalaisuuksien valossa. Vastoin näitä lainalaisuuksia kristillisen yhteisön piirissä voi Jumalan rakkauden varassa ja uskon kautta olla niin sanotusti ”ilmaisia lounaita”. Jumalan vanhurskaus on ”ilmainen lounas”, josta ei voi maksaa mitään.¹⁸⁹

6. Päätelmät

Tämän tutkielman ensimmäisenä tavoitteena oli selvittää Tuomo Mannermaan käsitys ihmisen ja Kristuksen välillä uskon kautta syntyvän *union* luonteesta. Toisena tavoitteena tälle tutkimukselle asetettiin *union* perusteella tapahtuvan vanhurskauttamisen ja kristityn elämän eli pyhittymisen suhteen selvittäminen. Pyhittymisen osalta keskeinen kysymys oli selvittää se, onko pyhittymisellä eli ihmisen teoilla jokin osa vanhurskauttamisessa ja näin ollen ihmisen pelastuksessa. Näiden molempien näkökulmien ymmärtämiseksi on ollut välttämätöntä selvittää myös Mannermaan käsitys uskon syntymisestä ja luonteesta, sillä ilman uskoa Kristukseen ihminen ei voi tulla vanhurskaaksi eikä pyhittyä.

Jumalan sana sekä lakina että evankeliumina muodostavat ihmistä ympäröivän ”kohdun”, joka synnyttää uskon. Lain tehtävä on tyhjentää ihminen omasta yrityksestä pelastaa itse itsensä ja tehdä ihminen ”ei-miksikään”. Tällä tarkoitetaan ennen kaikkea sitä, että ihminen ymmärtää kyvyttömyytensä rakastaa Jumalaa pyyteettömästi ja saavuttaa vanhurskaus omin voimin. Laki ei kuitenkaan vielä synnytä uskoa, vaan luo tilan tai oikeastaan tyhjiön, jossa usko voi syntyä. Vasta evankeliumi, eli sanoma Jumalan uutta luovasta ja ”ei-mihinkään” kohdistuvasta rakkaudesta synnyttää uskon. Evankeliumin keskus on Kristus, joka on Jumalan sana sen varsinaisessa merkityksessä. Kristus-sana toimii ja on läsnä sekä kirjoitetussa että puhutussa sanassa ja sakramenteissa. Kristus on Jumalan rakkauden kuva. Usko syntyy katsomalla Kristukseen eli kuulemalla Jumalan sanaa. Uskon kautta ihminen liitetään Jumalan rakkauden eli koko Jumalan kolminaisuuden piiriin. Näin myös ihminen on osallinen Jumalan rakkaudesta Kristukseen kohdistuvan uskon kautta. Siksi voidaan myös sanoa, että usko on Jumalan pyyteetöntä rakastamista Jumalan itsensä tähden. Näin usko toteuttaa

¹⁸⁹ Juntunen 2004, 57–67.

myös ensimmäisen käskyn vaatimuksen rakastaa Jumalaa yli kaiken odottamatta häneltä mitään hyvää.

Usko ei ensisijaisesti ole ihmisen omaa toimintaa, vaan Jumalan lahja Kristuksessa. Tai toisin sanoen Kristus on Jumalan lahja ja Kristus on uskon muoto. Tämän seurauksena uskon objektiivisuus ja subjektiivisuus muodostavat eräänlaisen jännitteen, jossa usko on ensisijaisesti Kristuksen uskoa, mutta ihmisessä tapahtuneen *union* kautta se on jossain mielessä myös ihmisen omaa uskoa. Uskossa voidaan nähdä kaksi ulottuvuutta. Jumalaan kohdistuva usko ja toisiin ihmisiin ja luomakuntaan kohdistuvat uskon teot. Vasta uskon teoissa usko realisoituu ihmisen elämän todellisuudeksi. Suhteessa Jumalaan ihminen on aina passiivinen ja vastaanottava. Suhteessa lähimmäisiin eli uskon teoissa ihminen sen sijaan voi olla aktiivinen kuitenkin niin, että tekojen pyhyys on aina Kristuksen pyhyyttä. Ihmisen tekemien tekojen pyhyys on siis eräässä mielessä niiden hyväksi luettua Kristuksen pyhyyttä. Kristuksen tähden Jumala näkee ihmisen vajavaiset teot täydellisinä ja itselleen kelpaavina.

Uskon syntyminen jää mysteeriksi. Näin ei voida tarkkaan määritellä uskon syntymiseen ja olemukseen vaikuttavien tekijöiden syy-seuraus-suhteita. Uskon syntymisen ja olemuksen voidaan katsoa olevan kertakaikkinen tapahtuma, jossa vanhurskaaksi tekeminen ja lukeminen tapahtuvat samalla hetkellä. Näin kysymys vanhurskauden forensisuuden ja efektiivisyyden suhteesta oikeastaan raukeaa. Olennaista on huomata, että Jumalan lahja eli Kristus on työnsä ja persoonansa kautta sekä kristityn vanhurskaus että pyhitys ilman ajallista eroa tai syy-seuraus-suhdetta. Uskon syntymisen hetkellä ihminen luetaan ja tehdään vanhurskaaksi samanaikaisesti. Jumalan edessä ratkaisevaa on vanhurskaaksi lukeminen ja pyhityksessä eli kristityn elämässä ja kilvoituksessa ratkaisevaa on vanhurskaaksi tekeminen eli lisääntyvä pyhyys ja jumalallinen elämä.

Usko näkee Kristuksen eli ymmärtää Jumalan tulleen maailmaan Kristuksessa. Usko näkee ja ymmärtää myös sen, että Kristus on kantanut ja sovittanut ihmisen synnin. Katsomalla Kristusta eli uskomalla häneen ihminen saa saman muodon kuin Kristuksella on eli Kristus tulee asumaan ihmiseen. Tätä kutsutaan yhdistymiseksi eli *unioksi* Kristuksen kanssa. Samoin sitä voidaan kutsua jumalallistamiseksi, sillä ihmisessä todellisesti läsnä oleva Kristus jumalallistaa ihmisen jo uskon syntymisen hetkellä. *Union* seurauksena syntyy ihmisen ja Kristuksen muodostama uusi persoona, jota kutsutaan jumalalliseksi ihmiseksi. Jumalallisena ihmisenä tai jumalana (voidaan kirjoittaa myös isolla

kirjaimella) ihminen on kykenevä tekemään jumalallisia tekoja ja rakastamaan Jumalan pyyteettömällä "ei-mihinkään" kohdistuvalla rakkaudella.

Jumalallistaminen eli Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttuminen on elämän mittainen prosessi.

Ihmisen ja Kristuksen ja sitä kautta ihmisen ja Jumalan yhdistyminen ei kuitenkaan tapahdu ihmisen ja Jumalan olemusten (substanssin) tasolla vaan olemisen ja läsnäolon tasolla. Yhdistyminen tulee siis ymmärtää teologisesti tai hengellisesti mutta kuitenkin täysin reaalisesti. Koska Jumalan olemus toteutuu ensisijaisesti Jumalan olemisena eli sanan kautta tapahtuvana yhteytenä, voidaan kuitenkin puhua myös olemuksen tasolla tapahtuvasta yhdistymisestä.

Yhdistyessään Kristukseen ihminen ei toisin sanoen muutu Jumalaksi, mutta hänen uusi, uskon kautta syntynyt todellisuus, uusi persoona, on jumalallinen.

Paras vertailukohta tämän kuvaamiseksi on katolisen ja luterilaisen ehtoollisteologian *transsubstantiaation* ja reaali-presensin välinen ero. Kristuksen läsnäolo ihmisessä on reaali-presensia. Ihminen ja Kristus ovat yksi persoona, vaikka eivät muutukaan sellaiseksi todelliselta olemukseltaan. Siksi *unio* tulee parhaiten ymmärretyksi Kristuksen läsnäolona tai asumisena ihmisessä eikä olemukset sekoittavana tai yhdistävänä ykseytenä. Mannermaan lähde Lutheria lainaten Kristuksen läsnäolon luonne jää aina avoimeksi ja kätkeytyy uskon pimeyteen.

Yhdistymisessä ihmisen oma persoona ei katoa minnekään. Ihmisen uuden persoonan todellisuutta voidaan tietyin varauksin tai ainakin vertauskuvallisesti kuvata Kristuksen kaksiluonto-opin avulla, vaikka ihmisen uusi todellisuus ei täysin vastaakaan Kristuksessa vaikuttavaa todellisuutta. Niin kuin Kristuksen persoona toimii jumalallista ja inhimillistä luontoa yhdistävänä tekijänä, samoin ihmiseen Kristuksen ja ihmisen yhdistymisessä syntynyt uusi persoona toimii Kristuksen jumalallisen luonnon ja ihmisen oman luonnon eli vanhan minän yhdistävänä linkkinä. Uuden persoonan kautta ihminen yhdistyy itse Jumalaan ja Jumalan ominaisuuksiin. Näin ihminen tulee osalliseksi jumalallisesta elämästä. Tämän seurauksena kaikki Jumalan ominaisuudet tulevat ihmisen ominaisuuksiksi. Niiden tähden ihminen on kykenevä elämään jumalallistettua elämää.

Union syntymisen ja sen reaalinen luonne selittyy sillä, että Jumalan pelastava toiminta tapahtuu aina ulkonaisen merkin eli sanan ja sakramenttien välityksellä. Nämä merkit pitävät aina sisällään myös kuvaamansa asian

olemuksen. Näin merkin kautta ihminen yhtyy itse Jumalan olemukseen eli sanan kautta tapahtuvaan olemiseen Kristuksessa, ja on näin ollen osallinen pelastuksesta. Yhdistymisen yhteydessä tapahtuu iloinen vaihtokauppa. Se, mikä on Kristuksen jumalallisen luonnon omaa (pyhyys, vanhurskaus, ilo ja autuus), tulee ihmisen omaisuudeksi ja olemistodellisuudeksi, ja sen, mikä on ihmisen (synti ja kuolevaisuus), Kristus ottaa omakseen. Yhdistymisen tähden ihmisestä tulee vanhurskas. Koska tämä kaikki tapahtuu uskon tähden, voidaan edelleen puhua uskonvanhurskaudesta. Ihmisessä vanhurskaaksi tekemisen jälkeenkin asuvan synnin tähden tämä olemuksellinen vanhurskaus ei ole kuitenkaan riittävää. Siksi tarvitaan vanhurskaaksi lukeminen, jossa Kristuksen vanhurskaus luetaan ihmisen vanhurskaudeksi. Tämä vanhurskaaksi lukeminen täydentää sen, mitä olemuksellisesta vanhurskaudesta puuttuu.

Pelastuksen eli Jumala-suhteen kannalta vanhurskaaksi lukeminen ratkaisee kaiken, sillä vain vanhurskaaksi lukemisen tähden ihminen on suhteessa Jumalaan täydellisesti vanhurskas ja voi pelastua. Tätä kutsutaan vanhurskauden totaaliseksi aspektiksi. Suhteessa lähimmäisiin ihminen on kuitenkin vain osittain vanhurskas, sillä myös vanhurskautetussa ihmisessä asuu loppuun asti niin sanottu vanha ihminen ja lihan himo. Lihan himon tähden kilvoittelu syntiä vastaan eli pyhittyminen Pyhän Hengen voimassa on välttämätöntä. Kristuksen ja Pyhän Hengen reaalin läsnäolo saa aikaan sen, että ihminen on kykenevä tekemään Jumalan tahdon mukaisia tekoja eli kilvoittelemaan uskossa. Kristillisen pyhyiden varsinainen lähde on kuitenkin Jumalan sana ja sakramentit ja niiden kautta läsnä oleva Kristus ja Pyhä Henki. Näin siis vastaus tämän tutkimuksen toiseen kysymykseen vanhurskauttamisen ja pyhityksen suhteesta on se, että teoilla ei ole mitään osaa pelastumisessa, vaan ne kuuluvat yksinomaan lähimmäisen palvelemiseen. Uskon tähden ihminen voi olla, ja hänen tulee olla, Kristus lähimmäisilleen. Tämä tarkoittaa sitä, että kristityn tulee kantaa lähimmäisen taakkoja, asettua hänen osaansa, kärsiä hänen kärsimyksensä, aivan niin kuin Kristus kärsi ihmisten puolesta ja rakasti ihmisiä kuolemaan saakka.

Kristillinen usko saavuttaa lopullisen päämääränsä vasta ikuisuudessa. Niin kuin Kristus nousi kuolleista, on uskova kerran nouseva kuolleista hänen kanssaan. Silloin usko muuttuu näkemiseksi ja ihminen on perillä eli pelastettu ja näkee Jumalan kasvoista kasvoihin. Siihen saakka elämä on kilvoittelua lähimmäisen parasta etsien, syntiä karttaen – katse kiinnittyneenä Kristukseen.

Lyhenteet, lähteet, kirjallisuus ja internet-sivuilla julkaistut artikkelit

Lyhenteet

CA	Augsburgin tunnustus (Confessio Augustana)
FC	Yksimielisyyden ohje (Formula Concordiae)
IFCA	In ipsa fide Christus adest.
WA	D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.

Lähteet

Mannermaa, Tuomo

Karl Rahnerin varhainen filosofinen antropologia. MESJ 21. Helsinki 1971.

Kontrapunkteja. Teologisia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista. STKSJ 122. Helsinki 1980.

In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen uskonkäsityksen leikkauspiste. MESJ 30. Toinen painos. Helsinki 1981.

Paralleleleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 182. Helsinki 1992.

Kaksi rakkautta – johdatus Lutherin uskonmaailmaan. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 194. Toinen, täydennetty painos. Helsinki 1995a.

Pieni kirja Jumalasta. Kirjapaja, Helsinki 1995b.

Why is Luther so fascinating? Modern Finnish Luther research. Union with Christ – The new finnish interpretation of Luther. Edit. Carl E. Braaten ja Robert W. Jenson. William. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 1998.

Kristuksen kuvan kaltaisuuteen muuttuminen. Jäähyväisluento ekumeniikan professorin virasta 15.9.2000. Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Gummerus kirjapaino. Jyväskylä 2002.

Kirjallisuus

Bielfeldt, Dennis

1998 Response to Sammeli Juntunen, “Luther and Metaphysics”. Union with Christ – The new finnish interpretation of Luther. Edit. Carl E. Braaten ja Robert W. Jenson. William. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K..

Braaten, Carl E. & Jenson, Robert W.

1998 Preface. Union with Christ – The new finnish interpretation of Luther. Edit. Carl E. Braaten ja Robert W. Jenson William. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.

1990 Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki: Sley-kirjat. Huovinen, Eero

- 1991 Fides infantium. Martti Lutherin käsitys lapsen uskosta. Helsinki: Suomen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 175.
- Junkkaala, Timo
- 2004 Osmo Tiililä – Protestantti. Kauniainen: Perussanoma Oy.
- 2013 Löytyikö yhteys vanhurskauttamisopissa? Euangelium Benedictum. Toim. Timo Junkkaala. Kauniainen: Perussanoma.
- Juntunen, Sammeli
- 2004 The notion of “Gift” (donum) in Luther’s Theology: Luther between present and past – studies in Luther and Lutheranism. Edit. Ulrik Nissen, Anna Vind, Bo Holm & Olli-Pekka Vainio. Helsinki: Luther-Agricola-Society.
- 2010 Christ: Engaging Luther: A (new) theological assessment. Toim. Olli-Pekka Vainio. Eugene, OR: Cascade Books.
- 1997 Katolisen kirkon katekismus (KKK). Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Kopperi, Kari
- 1997 Paradoksien teologia: Lutherin disputaatio Heidelbergissä 1518 Helsinki : Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Kärkkäinen, Veli-Matti
- 2004 One with god – salvation as deification and justification. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- McGrath, Alister
- 2005 Iustitia Dei – a history of the christian doctrine of justification. UK: Cambridge University press.
- 2012 Kristillisen uskon perusteet – Johdatus teologiaan. Kirjapaja, Helsinki.
- Peura, Simo
- 1987 Jumalallistamis-ajatus Lutherin teologiassa. Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta. Toim. Ghiselli Anja ja Peura Simo. Helsinki: Suomalainen teologisen kirjallisuusseura.
- Pöhlmann, Horst Georg
- 1974 Dogmatiikan pääkohdat. Kirjaneliö, Helsinki.
- Saarinen, Risto
- 1997 Faith and holiness: Lutheran-Orthodox dialogue 1959-1994. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- 2015a Tuomo Mannermaa ja Suomen Akatemian Luther-projektit 1984–1997. Teologinen aikakauskirja 1/2015, 55-68.
- Schumacher, William W.
- 2010 Who do I say that you are? Anthropology and the theology of theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa. Wipf & Stock, Oregon, USA.
- Teinonen, Seppo A. ja Teinonen, Riitta

2003 Ajasta ylösousemukseen – sata sanaa teologiaa. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Vainio, Olli-Pekka

2004 Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista Yksimielisyyden ohjeeseen. STK 2004

2010 Faith. Engaging Luther: A (new) theological assessment. Toim. Olli-Pekka Vainio. Eugene, OR: Cascade Books.

Ware, Kallistos

1983 Salvation and Theosis in Orthodox Theology. Luther et la Réforme allemande dans une perspective oecuménique. Études théologiques de Chambésy; 3. Geneve: Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecumenique.

White, Graham

1994 Luther as Nominalist. A study of the Logical Methods used in Martin Luther's disputations in the Light of their medieval background. Helsinki: Luther-Agricola-Society.

Internet-sivuilla julkaistut artikkelit

Benedictus XVI

2008 The Doctrine of Justification: from Works to Faith.
http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081119.html
(katsottu 31.3.2015)

Forsberg, Juhani

2015 <http://www.hs.fi/muistot/a1305923587296> (katsottu 25.3.2015)

Klimenko, Victor E.

2011 The Orthodox Teaching on Personal Salvation.
<http://www.pravoslavie.ru/english/46463.htm> (katsottu 1.12.2014)

Koskenniemi, Erkki

2015 <http://sley.fi/tiedote/27628/professori-tuomo-mannermaa-sai-kotikutsun>
(katsottu 25.3.2015)

Lehtonen, Hannu

2000 Luther ja vanhurskauttamisoppi - muutamia kriittisiä huomioita professori Tuomo Mannermaan kirjasta In ipsa fide Christus adest.
<http://www.concordia.fi/lehti/2000/42000/3.htm> (katsottu 16.4.2015)

Meinilä, Sakari

2003 Rakkaus ja usko Mannermaan teologiassa.
<http://www.concordia.fi/lehti/2003/32003/2.htm> (katsottu 16.4.2015)

Peltola, Olavi

2004 Luterilainen spiritualiteetti. Raamattuopisto, Teologiset opintopäivät, työpaja su 11.1.2004.
http://www.kolumbus.fi/rov.o.peltola/teemat/lut_spirit.htm (katsottu 16.4.2015)

Saarinen, Risto

2015b http://www.helsinki.fi/teol/tdk/tiedotteet/Tuomo_Mannermaa.htm.
(katsottu 25.3.2015)

Väisänen, Matti

2008 Luther tämän päivän polttopisteessä: Mitä sanoa
vanhurskauttamisopista: forensinen näkökulma. STI 24.9.2008.
<http://www.sti.fi/luennot/files/MV240908.htm> (katsottu 16.4.2015)