

Vanhurskauttaminen jumalallistumisena
Gregorios Palamaksen ja Martti Lutherin
teologiassa Reinhard Flogausin mukaan



Vanhurskauttaminen jumalallistumisena Gregorios Palamaksen ja Martti Lutherin teologiassa Reinhard Flogausin mukaan

1. Johdanto

1.1. Flogausin teos *Theosis bei Palamas und Luther*

Kun valitsin seminaariesitelmäni lähteeksi Reinhard Flogausin kirjan *Theosis bei Palamas und Luther*, en oikein tiennyt, mihin ryhdyin. Mielessäni oli ennen lukuprosessin aloittamista kaksi kysymystä, joihin halusin saada vastauksen: Millainen on unio-ajattelun takana oleva metafyyminen järjestelmä¹ ja mikä on union tieto-opillinen asema? Flogausin kirjaa lukiessani keskityin erityisesti Lutherin teologiaan, mutta tutustuin myös Gregorios Palamaksen jumalallistumisoppiin käyttäen lähteenä itse Flogausin kirjan lisäksi Sammeli Juntusen sen pohjalta kirjoittamaa Teologisessa Aikakauskirjassa 6/1998 julkaistua artikkelia Reinhard Flogausin näkemys palamismista – haaste ortodoksiselle kirkolle.

Reinhard Flogausin vuonna 1997 julkaistu kirja *Theosis bei Palamas und Luther* on hänen väitöskirjansa. Siinä hän pyrkii tarkastelemaan kriittisesti ajankohtaisissa ekumeenisissa keskusteluissa nimenomaan suomalaisen Luther-tutkimuksen pohjalta noussutta ajatusta siitä, että käsitys vanhurskauttamisesta jumalallistumisena olisi ortodoksisen ja luterilaisen kristinuskontulkinnan leikkauspiste.² Tämän Flogaus toteuttaa analysoimalla perinpohjaisesti merkittävän keskiaikaisen ortodoksisen teologin Gregorios Palamaksen ja Martti Lutherin teologiaa ja vertailemalla niitä toisiinsa. Flogausin kirja on saksalaiseen tapaan hyvin perinpohjainen ja siksi vaikea ja raskas luettava. Perehtyminen Flogausin analyysiin Lutherin teologiasta oli huomattavasti suurempi ja pidempikestoisempi urakka kuin etukäteen olin odottanut, mutta kun siihen oli ryhtynyt, se tarjosi hyvin mielenkiintoisen, monella tavalla suomalaisesta tutkimuksesta poikkeavan ja siksi myös vähintäänkin kiistanalaisen näkemyksen Lutherin teologiasta.

1.2. Jumalallistumisopin historiallista taustaa

Puhetta jumalallistumisesta (kr. $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$) ei ole otettu protestanttisissa kirkkoissa kovin suopeasti vastaan. Päinvastoin ajatus tulemisesta Jumalan kaltaiseksi on nähty nimenomaan sinä, mistä syntiinlankeemuksessa on syvimmiltään kyse.³ Kumminkin puhe jumalallistumisesta on kuulunut eksplisiittisesti kristilliseen opetukseen kirkkoisien teologiasta lähtien ja siihen viittaavia ajatuksia voidaan löytää useasta Raamatun kohdasta.⁴ Näistä kohdista ehkä merkittävin on 2. Piet. 1:4.

¹ Ryhtyessäni selvittämään asiaa en olettanut, että Lutherilla olisi varsinaisesti jonkinlainen kokonaisvaltainen metafyyminen järjestelmä siinä mielessä kuin klassiset filosofit sellaisia esittävät, pikemminkin pyrin selvittämään, minkälaiseen ontologiaan Luther liittyy.

² Flogaus 1997, 5

³ Flogaus 1997, 13

⁴ Flogaus 1997, 19-20

Mitä jumalallistuminen sitten on? Lyhyesti sanottuna sillä tarkoitetaan, kuten tuo raamatunkohtakin sanoo, tulemista osalliseksi jumalallisesta luonnosta.⁵ Kirkkoisä Athanasiuksen teologiassa jumalallistuminen on vaihdannaiskäsite uusitamentillisen armon käsitteen kanssa. Jumalallistumisajatus käytettiin alun perin myös aseena areiolaista oppia vastaan: Jos Kristus saattoi tehdä meidät osalliseksi jumalallisesta luonnosta, hänen itse tuli olla tosi Jumala. Osallisuus jumalallisesta luonnosta taas ymmärrettiin ennen kaikkea muuttumattomaksi ja kuolemattomaksi tulemisena, jotka olivat jumalallisia ominaisuuksia. Kirkkoisä Irenaeuksen mukaan vain osallisuus jumalallisesta luonnosta saattoi tehdä meidät kuolemattomiksi. Kristus oli inkarnaatiossa yhdistänyt kuolemattomuutensa ja katoamattomuutensa inhimillisen luonnon kanssa ja siten mahdollistanut meidän ottamisemme Jumalan lapsiksi. Tästä kuolemattomuuden lääkkeestä kirkko teki jäsenensä osallisiksi ennen kaikkea sakramenttien kautta. Lännessä tapa ajatella vanhurskauttamista jumalallistumisena ei koskaan saanut niin keskeistä merkitystä kuin idässä, jossa se on aina ollut keskeisin tapa mieltää vanhurskauttaminen, vaan se katosi lännestä lähes täydellisesti 600-luvulla, kunnes pseudo-dionysiolaiset kirjoitukset herättivät tradition taas henkiin 1200-luvulla.

1.3. Pseudo-Dionysios ja mystinen teologia

Pseudo-Dionysiuksen on syytä tutustua esityksemme kannalta hieman tarkemmin. Pseudo-Dionysios Areiopagita oli joskus 400-500 –luvun vaihteessa elänyt kristitty uusplatonikko, jonka henkilöhistoriaa eikä edes oikeaa nimeä tunneta.⁶ Hän liittyy laajempaan, Euagrius Ponticuksen, Pseudo-Makariuksen, Simeon Uuden Teologin ja myöhemmin Gregorios Siinailaisen ja Gregorios Palamaksen edustamaan apofaattisen teologian traditioon, jolle oli yhteistä puhua Jumalasta valona.⁷ Pseudo-Dionysiuksen mukaan Jumala on kaikkien kvaliteettien, predikaattien, kaikkien myöntävien ja kieltävien ilmausten ja kaiken älyllisen käsittämisen ylittävä ykseys, jonka rakkaus virtaa maailmaan jumallista valoa, joka jatkuvasti ylläpitää maailman, mutta muuttuu sitä heikommaksi, mitä kauemmaksi se ontologisesti lähteestään joutuu. Kaikki luodut olennot maailmassa taas pyrkivät takaisin kohti tätä luojaansa ja täydellistä päämääräänsä.⁸

Tähän uusplatoniseen ideaan liittyy käsitys siitä, että luominen on *kausallinen* prosessi, minkä seurauksena kaikki luotu oleva sisältää Luojan ominaisuuksia (tai oikeammin formia) ja Luoja itse on kaikkien näiden formien ykseys. Luoja on suorittanut luomisensa Logoksen, viisautensa kautta. Tähän Jumalasta lähtemisen (luominen) ja palaamisen järjestelmään liittyy Pseudo-Dionysiuksen oppi kolmenlaisesta teologiasta. Ensiksikin on olemassa katafaattista teologiaa, joka operoi käsitteillä ja on puhtaasti sielun sisäistä toimintaa. Tämä katafaattinen teologia vaatii seurakseen symbolisen teologian,

⁵ Kirkkoisien jumalallistumiskäsityksestä Flogaus 1997, 22-26. Tässä yhteydessä ei ole ikävä kyllä tilaa käsitellä inkarnaatioon ja jumalallistumiseen liittyviä patristisen teologian erityiskysymyksiä. Flogauksen mukaan voidaan patristisessä teologiassa kuitenkin erottaa kolme eri linjaa käsittää jumalallistuminen: Platoniseen teologiaan pohjaava linja, jossa inhimillisen sielun ajateltiin jo olevan jumalallinen, raamatullisempi Kristuksen inkarnaatiota korostava linja ja mystiseen valaistumiseen tähtäävä apofaattista teologiaa edustava linja.

⁶ Stiglmayr, 1909, <http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm>

⁷ Flogaus 1997, 25

⁸ Stiglmayr, 1909, <http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm>

jonka kohteena ovat maailmassa ilmenevät format. Symbolisen teologian tavoitteena on oppia tuntemaan kaikki format ja tällä tavoin saavuttaa järjen täyteys, joka vastaa Jumalallista viisautta. Olioiden todellinen tunteminen on siten Logoksen täyteyteen kuuluvien formien soveltamista. Tähän liittyy kuitenkin eräs ongelma. Tieto Jumalasta on sillä tavoin rajoittunutta, että se voi tavoittaa vain erillisiä tietoja (λογoi), ei niiden ykseyttä (Λογος). Vain formien moninaisuus voi olla intellektin kohteena, ei niiden ykseys. Jumala, joka taas on formien ykseys, ei siten voi olla intellektin kohteena. Tämän vuoksi tarvitaan kolmatta teologian lajia, mystistä teologiaa.⁹

Kristillisessä uusplatonismissa tiedon tekee tiedoksi raja käsitteellisen ja ei-käsitteellisen välillä. Tietoa on se, jolle on käsite. Koska jokainen käsite rajaa olevaisesta osan, ei Jumalaa voida käsitteellisesti tavoittaa muuten kuin rajoitettuna. Koska jokaisella käsitteellä on uusplatonismin mukaan vastine todellisuudessa, meillä pitäisi tavoittaaksemme Jumala olla käsite, joka sisältäisi rajoittamatta kaiken. Tällaista käsitettä meillä ei voi olla käsitteenä, sillä se olisi on sisäisesti ristiriitaista. Tämä johtuu siitä, että koska Jumala sisältää kaikki format, esittäessä hänestä jokin väite pitää samalla esittää sen vastaväite, sillä kummatkin pätevät Jumalaan. Jumala voi kuitenkin olla intellektimme kohde ei-käsitteellisenä. Mystisen teologian tavoitteena on Jumalan tunteminen. Koska Jumalaa ei voida tuntea käsitteiden kautta, pyritään siihen apofaattisella metodilla, irtautumalla ja tyhjentyä käsitteistä. Jumala-kokemuksen saavuttaminen on prosessi. Alemmilla mystisen teologian tasoilla voidaan käyttää metaforia, mutta ei mitään täsmällisiä käsitteitä, ylemmillä tasoilla luovutaan kaikesta paitsi metaforasta Jumala on pimeys, joka ei itsessään ole mikään metafora vaan ilmaisee käsitteiden ulkopuolella koettua ykseyttä. Tämä ei-käsitteellinen ykseys on pimeyttä, pimeyden näkemistä. Siihen ei voida soveltaa mitään käsitteitä, mutta siitä voidaan olla *tietoinen*.¹⁰

2. Gregorios Palamas

2.1. Palamistisen kiistan kehityskulku

Idän ja lännen kirkkojen väliset monenlaiset erimielisyydet olivat 1000-luvulle tultaessa johtaneet entisen Rooman valtakunnan kirkon jakautumiseen kahteen osaan. Kirkkojen välillä oli monia eroavaisuuksia käytännöissä, opissa ja spiritualiteetissa, mutta eräs kirkkojen välisten kiistojen kulminaatiopisteistä oli filioque-riita eli kysymys siitä, lähteekö Pyhä Henki pelkästään Isästä vai Isästä ja pojasta. 1300-luvulla Bysantin valtio oli joutunut ahtaalle turkkilaisten uhan vuoksi. Idän ja lännen kirkkojen välille oli jo aiemmin useita kertoja yritetty palauttaa yhteys ja näitä yrityksiä jatkettiin.

Kreikkalaiset eivät kumminkaan mistään hinnasta suostuneet hyväksymään filioque-oppia. Vuonna 1335 Konstantinopolissa käydyissä unionineuvotteluissa kuuluista teologi, Barlaam Kalabrialainen, oli kirjoittanut traktaatin, jonka mukaan läntistä filioque-oppia tuli vastustaa todistamalla,

⁹ Kirjavainen 1983, 76-80

¹⁰ Kirjavainen 1983, 80-83

että Pyhää Kolminaisuutta koskevissa kysymyksissä syllogistinen päättely oli mahdotonta.¹¹ Tästä väitteestä puhkesi ortodoksien sisäinen kiista, joka tuli tunnetuksi palamistisen kiistan nimellä.

Gregorios Palamas (1296-1359) oli bysanttilaisen senaattorin poika. Nuoruusvuotensa hän vietti keisarin hovissa. Hänen isänsä kuoli varhain ja poika aloitti tämän jälkeen opintonsa keisarillisen ohjauksen alla. Opintoissaan hän joutui metropoliitta Theoleptoksen ohjaamana kosketuksiin mystiikan kanssa ja 20-vuotiaana hän ryhtyi munkiksi kuuluisan Athos-vuoren luostariin. Siellä hän tutustui munkkien harjoittaman hesykasmiin,¹² jota hän itse harjoitti myös erakkuudessa.¹³

Palamas joutui julkisuuteen julkaistuaan vuonna 1335 ns. Apodiktisen traktaatin Barlaam Kalabrialaisen esittämää filioquen kumoamista vastaan. Siinä hän väitti, että Barlaam halveksi Raamatun ja isien todistusta ryhtyessään kumoamaan filioquea *filosofian* keinoin, siinä missä edellä mainitut olisivat riittäneet. Palamaksen ja Barlaamin välillä puhkesi kirjeenvaihto, jossa Barlaam samalla tutustui hesykastien opetukseen. Näiden väitteistä, joiden mukaan rukouksella saavutettu valaistuminen oli Jumalan luomatonta valoa, hän löysi vastustajansa heikon kohdan ja siihen hän myös tarttui, syyttäen hesykasteja heresiasta. Mutta Palamasta ei helposti kumottukaan. Kiista kävi kiivaana vuodet 1338-41, kunnes Konstantinopolissa 10.6.1341 kokoontunut synodi kielsi Palamasta ja Barlaamia jatkamasta riitaansa, ottamatta kuitenkaan opillisesti kantaa kysymykseen.¹⁴ Barlaam palasi päätöksestä pettyneenä synnyinmaahansa Italiaan. Kiista ei kuitenkaan loppunut, sillä Palamaksen entinen tukija, Gregorios Akindynos, havaitsi Palamaksen tekemät teologiset ratkaisut erittäin epätyytyttäväiksi ja kääntyi niitä vastaan.¹⁵ Tämän jälkeen kiista heittelä Bysantin sisällissodan tähden puolelta toiselle, niin että välillä ekskommunikoitiin Palamas, välillä hänen vastustajansa. Akindynoksen tultua ekskommunikoiduksi ja kuoltua Palamaksen vastustajaksi nousi korkeasti oppinut bysanttilainen teologi Nikephoros Gregoras. Vaaka oli jo kallistumassa hänen puolelleen, mutta sisäpoliittisten juonittelujen jälkeen touko-kesäkuun 1351 synodi Konstantinopolissa vahvasti Palamaksen opin ja käytännössä¹⁶ kanonisoivat sen. Synodin päätökseen tyytymättömät piispat erotettiin ja asetettiin kotiarestiin. Seuraavana vuonna vuoden 1351 synodin päätökset sisällytettiin ortodoksian Synodikoniin. Oppi vakiintui suhteellisen nopeasti myös sellaisilla seuduilla, jotka eivät kuuluneet Bysantin valtakuntaan, vaikka muutamia sitä vastustaneita saarekkeita ortodoksiseen maailmaan vielä jäikin.¹⁷

2.2. Palamaksen teologia

Palamistisessa kiistassa oli syvimmitään kyse kahden toistensa kanssa jännitteisen teologisen ajatuksen, käsityksen Jumalan absoluuttisesta transsendenssista ja toisaalta käsityksen

¹¹ Flogaus 1997, 41-42

¹² Hesykasmilla tarkoitetaan jatkuvaa ns. Jeesuksen rukouksen, ”Herra Jeesus Kristus, Jumalan Poika, armahda minua”, toistamista, lopulta vuorokauden ympäri. Rukouksen päämääränä on mystinen kokemus jumalallisen valon näkemisestä, joka tulkitaan jumalallistumisen saavuttamisena eli partisipoimisena Kristuksen nimen kautta hänen jumalalliseen luontoonsa.

¹³ Flogaus 1997, 41

¹⁴ Flogaus 1997, 42-43

¹⁵ Juntunen 1998, 498

¹⁶ Koko kirkkoa velvoittavia opillisia päätöksiä voidaan periaatteessa tehdä vain ekumeenisissa kirkolliskokouksissa, ei paikallissynodeissa.

Jumalan partisipoitavuudesta ja tunnettavuudesta, vastakkainasettelusta. Palamas ratkaisi kysymyksen siitä, miten Jumala voi olla yhtä aikaa absoluuttisesti transsendentti ja kumminkin partisipoitavissa tekemällä erottelun Jumalan olemuksen (ουσια) ja Jumalan energieojen välillä. Jumalan energieioilla tarkoitetaan Jumalan (aktiivisia) vaikutuksia maailmaan.¹⁸

Palamaksen mukaan Jumala on kohdattavissa energieioissaan, ei koskaan iankaikkisessa olemuksessaan.¹⁹ Klassisen käsityksen mukaan luonto ja energieia voidaan erottaa toisistaan käsitteellisesti, muttei reaalisesti. Energieiat ovat luonnon attribuutteja.²⁰

Jumalallisten energieojen aseman Palamas johtaa luomisesta käsin. Energieiat ovat jumalallisia luomisvoimia ja siksi niiden tulee olla ikuisia. Energieiat perustuvat kausaalisesti jumalalliseen luontoon ja siksi ne ovat jumalallisia. Toisin kuin tuo luonto, joka on ykseys, ovat nämä energieiat moninaisia sillä ne edustavat jumalallisen luonnon eri ominaisuuksia. Juuri energieojen moninaisuuden tähden ne täytyykin erottaa jumalallisesta luonnosta.²¹ Energieiat ovat Jumalan vaikutuksia maailmassa ja niissä jumala voidaan maailmassa kohdata. Ne toimivat samalla eräänlaisina välittäjinä ikuisen ja ajallisen välillä. Jumala on partisipoitavissa ja tunnettavissa energieioissaan ja vain niissä. Nämä energieiat ovat ontologisesti erotettavissa jumalallisesta luonnosta, mutta myös niitä kutsutaan Jumalaksi, sillä ne ovat Jumala itse. Palamaksen opin mukaan Jumalassa on siis kaksi ontologista rakennetta tai tasoa: jumalallinen luonto ja jumalalliset energieiat. Nämä olemisen tasot vastaavat Jumalan olemista ad intra (luonto) ja ad extra (nergieiat).²² Mystisessä kokemuksessa tapahtuu partisipaatio Jumalan jumalallistavaan energieiaan, joka on luomaton valo, ei kumminkaan hypostaaseihin. Partisipaatio jumalalliseen energieiaan, joka ilmenee jumalallisen valon näkemisenä, yhdistää ihmisen tähän valoon ja tekee hänestä Jumalan armosta.²³ Kaikki Jumalalliseen luontoon viittaavat lauseen Raamatussa ja isillä tulee tulkita viittaavaksi tähän jumalallistavaan energieiaan.²⁴

Kuinka tämä jumalallistuminen sitten saavutetaan? Toisaalta jumalallinen energieia vastaa Palamaksella luomatonta armoa; se ei koskaan tule ihmisen ominaisuudeksi. Kumminkin ihmisessä on kyky ja pyrkimys kohota ylin oman luontonsa. Tämä kohoaminen tapahtuu puhdistautumisella, askeesilla ja rukoilemisella askel askeleelta, kunnes saavutetaan lopullinen päämäärä, jumalallistuminen. Palamas opettaakin Pseudo-Dionysiosta seuraten, että ihmisellä on omassa mielessään (νοους) energieia itsetranssendenssin ja yhdistymiseen Jumalan kanssa.²⁵

¹⁷ Flogaus 1997, 44-48, Juntunen 1998, 498-500

¹⁸ Juntunen 1998, 500

¹⁹ Flogaus 1997, 272

²⁰ Flogaus 1997, 124-126 vrt. Johannes Damaskolainen, Ortodoksisen uskon tarkka esitys II:XXIII ”Sillä enérgeia on jokaisen olemuksen luonnollinen voima ja liike. Ja vielä: Enérgeia on jokaisen olennon luonnollinen, synnynnäinen liike. Siitä käy ilmeiseksi, että niiden, joiden olemus on sama, enérgeiakin on sama, ja joiden luonnot ovat erilaisia, niiden enérgeiatkin ovat erilaisia.”

²¹ Flogaus 1997, 273

²² Flogaus 1997, 274

²³ Θεός κατά χάριν vs. Θεός κατά φύσιν; Jumala armosta ei omista Jumalallista luontoa ja on siten kuolematon vain armosta tapahtuvan partisipaation kautta.

²⁴ Flogaus 1997, 278

²⁵ Flogaus 1997, 279

Jumalallisia hypostaaseja, jotka ovat osallisia yhdestä jumalallisesta olemuksesta, ei voida erottaa jumalallisesta energiasta, mutta Jumalan transsendenttiseen olemukseen kuuluvina ne itse ovat partisipoimattomia ja transsendentteja eikä niitä voida täysin tuntea energieian kautta. Yhdistyminen jumalaan on siis mahdollista vain jumalallisen energieian merkityksessä, ei yhdistymisenä hypostaaseihin. Kaikki kirjoitusten viittaukset unioon Kristuksen kanssa tai Pyhän Hengen inhabitaatioon pitää siis tulkita viittaamaan energieiaan. Kun kirjoituksissa viitataan tiettyihin Kolminaisuuden persooniin, on tämä vain puhetapa ilman todellista merkityssisältöä.²⁶ Pelastushistoriassa ihmiset ovat kohdanneet vain yhden Jumalallisen energieian. Ainoa poikkeus tästä säännöstä on inkarnaatio, jossa on tapahtunut todellinen hypostaattinen unio. Kristologialla ei muuten näytä olevan Palamakselle erityisen suurta merkitystä varsinkaan jumalallistumisen kannalta.²⁷

2.3. Palamaksen teologian arviointia

Palamaksen teologian voidaan katsoa syntyneen ratkaisemaan kolme ongelmaa. Ensimmäinen näistä oli jo käsitelty kysymys Jumalan transsendenttisuuden ja tunnettavuuden suhteesta ja tällä tavalla oikeuttamaan apofaattisen teologian valossa harhaoppisilta vaikuttavat puhetavat mm. Jumalan näkemisestä.

Toisaalta Palamaksen teologia voidaan nähdä mitä voimakkaimpana yrityksenä torjua läntinen filioque-oppi. Kun kaikkien Jumalan tekojen maailmassa (ad extra) katsotaan viittaavan vain Jumalalliseen energieiaan, ei Pyhän Hengen lähtemistä Isästä ja Pojasta voida perustella millään raamatunlauseilla tai pelastushistorian tapahtumilla, sillä näissä kaikissa kohdataan vain jumalallinen energieia. Tässä piilee myös Palamaksen opin suurin ongelma niin kristinuskon yleensä kuin myös ortodoksian kannalta. Se rikkoo klassisen trinitaarisen dogman mukaisen ekonomisen triniteetin käsitteen, jonka mukaan Jumala toimii suhteessa maailmaan sellaisena, kuin hän on itsessään. Se tekee kaikki raamatulliset puhetavat Pyhästä Kolminaisuudesta mahdottomiksi. Intratrinitaarinen Kolminaisuus ja ilmoitettu Jumala eroavat toisistaan ja kristinuskon trinitaarinen ymmärrys hämärtyy ratkaisevasti. Palamaksen oppi on jyrkässä ristiriidassa kirkon liturgisen elämän kanssa. Erityisesti tämän vuoksi on hyvin vaikea ymmärtää, kuinka tuollainen oppi saattoi syntyä ja vieläpä saattaa kukoistaa – kadottuaan välillä lähes täydellisesti – juuri ortodoksisen kirkon piirissä.²⁸

Ajatukseen partisipaatiosta jumalalliseen luontoon liittyy myös eräs mielestäni hyvin merkittävä teologinen ongelma, johon Palamas pyrki ratkaisullaan vastaamaan: Jos tullaan osalliseksi (κοινωνία, 2. Piet. 1:4) suoraan jumalallisesta luonnosta, niin eikä silloin muututa jumalallisiksi hypostaaseiksi?²⁹ Tämä liittyy kysymykseen siitä, mitä unio ontologisesti on. Onko kyseessä todellinen

²⁶ Flogaus 1997, 279-280

²⁷ Flogaus 1997, 281

²⁸ Vertaa Juntunen 1998, 505 ”Jos Flogausin palamismmin tulkinta pitää paikkansa, näyttää siltä, että ortodoksisen kirkon olisi luovuttava ousia-energeia –jaottelusta ainakin sen palamistisessä muodossa. Kyseisenlaisena tuo distinktio heikentää ortodoksille itseymmärrykselle tärkeää pelastushistoriallista painotusta ja vähentää äärimmäisen tärkeänä pidetyn Kolminaisuus-dogmin soteriologista merkittävyyttä.”

²⁹ Flogaus 1997, 114

substanssin vaihtuminen, inhimillisen substanssin korvaaminen jumalallisella? Tuntuu siltä, että juuri tällainen tapa ymmärtää unio aiheuttaa ongelman jumalalliseksi hypostaasiksi muuttumisesta. Jos ei ole kyse tästä, niin onko unio sitten kahden substanssin simultaaninen esiintyminen? Tällainen tilanne olisi aristoteelisessa ontologiassa kontradiktio, mieleton käsittää. Jos kyseessä ei ole kumpikaan näistä, niin miten unio sitten tulee ymmärtää, jotta se kuitenkin säilyisi reaalisenä? Mitä unio on ontologisesti? Palamas yritti vastata tähän kysymykseen, mutta aiheutti vastauksellaan enemmän ongelmia kuin ratkaisi.

2.4. Palamistisen riidan vaikutus ortodoksiseen teologiaan

Ortodoksisten teologien parissa on vallinnut näkemys, että palamistisessa kiistassa oli kysymys läntisen rationaalisen augustinolaisen, tomistisen, nominalistisen, agnostisen tms. teologian ja aidon ortodoksisen raamatullisen, patristisen, mystisen teologian välisestä jo lähtökohdissaan sovittamattomasta vastakkainasettelusta.³⁰ Tätä vastoin Flogaus esittää erittäin mielenkiintoisen väitteen, että palamistisen kiistan ratkaisu merkitsi ortodoksisessa teologiassa painopisteen siirtymistä Gregorios Naziansialaisen edustamasta trinitaarista teologiasta Pseudo-Dionysioksen ja Palamaksen edustamaan mystis-traditionaaliseen teologiaan. Kyseessä oli Flogausin mielestä samanlainen kamppailu, jollainen käytiin lännessä 200 vuotta aikaisemmin ja joka johti siellä rationaalisen teologian voittoon. Niinpä palamistisen kiistan syynä ei ollut vastakkainasettelu läntisen ja itäisen teologian välillä, vaan sen ratkaisu itse aiheutti tuon vastakkainasettelun.³¹ Tätä väitettä Flogaus perustelee teologisen analyysin lisäksi myös sillä, että Palamaksen vastustajat olivat bysanttilaisia oppineita teologeja, osa jopa itse hesykasteja. Palamasta vastustettiin nimenomaan ousia-energeia-jaotuksen vääränlaisen ymmärtämisen vuoksi.³² Kiistassa ei siis voinut olla kyse itäisen ja läntisen teologian välienselvittelystä.

Palamistinen riita vaikutti siis hyvin merkittävästi ortodoksisen kirkon teologiaan ja spiritualiteettiin. Kuitenkin Palamaksen oppi joutui jo 1500-luvulla unohduksiin,³³ mutta löydettiin uudelleen ortodoksisen teologian etsiessä 1900-luvulla omaa identiteettiään ja välineitä vastustaa läntistä teologiaa. Nykyään uuspalamismi on saavuttanut ortodoksisen kirkon piirissä eräänlaisen standardiaseman.³⁴

³⁰ Flogaus 1997, 56

³¹ Flogaus 1997, 61-62 ”Bezeichnend hierfür war die Tatsache, daß für die byzantinischen Theologen in den Jahrzehnten nach dem Palamismus-Streit die höchste theologische Autorität nicht mehr Gregor v. Nazianz war, sondern der wichtigste Gewährsmann des Palamas, der Pseudo-Areiopagite. So läßt sich von jenen *innerbyzantinischen* theologischen Auseinandersetzungen um die Mitte des 14. Jh. in der tat eine direkte Linie zu dem heute klassischen Gegensatz von *westlicher* und *östlicher Tradition* ziehen – freilich nicht im Sinne einer Eruierung der *Ursachen* diesen Streites, sondern eben im Hinblick auf dessen *Resultat!*”

³² Juntunen 1998, 500

³³ Flogaus 1997, 62-64. Flogaus mainitsee myös erittäin mielenkiintoiset vuoden 1439 florentiinolaiskonsiilissa käydyt unionineuvottelut itäisen ja läntisen kirkon välillä, joissa onnistuttiin saavuttamaan paperilla yhteys, jonka toteutus kaatui yhden ainoan kreikkalaisen palamistisen piispan ankaraan vastustukseen.

³⁴ Flogaus 1997, 67

3. Martti Luther

3.1. Jumalan kätkeytyys

Flogaus aloittaa jumalallistumismotivin etsimisen uskonpuhdistaja Martti Lutherin teologiasta käsittelemällä hänen käsitystään Jumalan kätkeytydestä (Verborgenheit). Myös Martti Lutherin teologian taustalla on pseudo-dionysiolaisia vaikutteita. Pseudo-Dionysioksen tekstit olivat lännessä 1500-luvulla hyvin levinneitä ja tunnettuja, ja myös Luther oli tutustunut niihin ja suhtautui niihin nuoruudessaan positiivisesti. Vuodelta 1514 olevassa teoksessa Huomautuksia Psalmeihin (Dictata super Psalterium) hän puhuu Jumalasta saavuttamattomana pimeytenä.³⁵ Kumminkin Luther ymmärsi tämän idean aivan eri tavoin kuin Pseudo-Dionysios: Jumala on saavuttamaton pimeys, siksi me emme voi kohota hänen luoksensa. Jumala on kumminkin laskeutunut alas taivaasta (inkarnaatio); oppiaksemme tuntemaan hänet meidän tulee päinvastoin tulla nöyriksi. Oikea itsemme tunteminen on alku oikealle Jumalan tuntemiselle.³⁶

3.1.1. Kolme teologian lajia

Vuoden 1515/16 Roomalaiskirjeen luennoissa Luther erottaa kolme teologian lajia: symbolisen, varsinaisen ja mystisen. Pelkkä mystinen teologia ei yksin riitä, sillä se pyrkii tavoittamaan Jumalan luomattoman Sanan. Jumala tavoitetaan kuitenkin vain inkarnoituneen Sanan kautta. Samalta vuodelta olevissa kommentteissa Taulerin saarnoihin Luther on sitä mieltä, että myös theologia propria on hengellistä teologiaa, sillä se kiinnittyy lihaksitulleeseen sanaan. Myöhemmin Luther päätyy luopumaan kokonaan mystisestä teologiasta. Kirjassaan kirkon Baabelin vankeudesta hän hylkää Pseudo-Dionysioksen teokset, sillä ne ovat pikemminkin platonismia kuin kristinuskoa, jotka eivät opeta, kuten Paavali, Kristusta ristiinnaulittuna, vaan unohtavat hänet.³⁷ Näiden välillä vallitsee sovittamaton vastakkainasettelu ja siksi Pseudo-Dionysiosta on kartettava kuin ruttoa. Ainoa oikeaa Jumalan näkemistä on Kristuksen näkeminen ristiinnaulittuna.³⁸

3.1.2. Ristin teologia ja usko

Vuoden 1515/16 Roomalaiskirjeen luennoissa Luther käsittelee myös negatiivista (apofaattista) teologiaa. Oikeaa apofaattista teologiaa ei ole mystinen kohoaminen, vaan Jumala vastakohtaansa kätkeytyneenä (Deus absconditus sub contrario) eli Kristus ristillä. Tämä on oikean teologian conditio sine qua non, jota ilman Jumalaa ei opita tuntemaan. Näin negatiivisesta teologiasta tulee Lutherilla ristin teologiaa.³⁹ Eräässä psalminselityksessä Luther määrittelee negatiivisen teologian näin:

³⁵ Flogaus 1997, 285-286

³⁶ Flogaus 1997, 286-287

³⁷ Flogaus 1997, 288

³⁸ Flogaus 1997, 289-291

³⁹ Flogaus 1997, 292-293

Me taas [toisin kuin Pseudo-Dionysios], jos todella haluamme määritellä negatiivisen teologian, määritämme sen olevan Pyhän ristin ja kiusaukset/koettelemukset, joissa Jumalaa ei kuitenkaan havaita, ja juuri tämä vaikeroiminen, josta jo olen puhunut.⁴⁰

Ristin teologiaan kuuluu Lutherin mukaan oikeastaan kaikki, joka alentaa ihmisen ja tyhjentää hänet itsestään, niin että hän alkaa luottamaan vain Jumalan armoon. Myös predestinaatio on osa ristin teologiaa. Tähän liittyy myös Flogausin käsitys siitä, mikä on uskoa Lutherin mukaan: Jotta usko olisi todella uskoa, sen täytyy suuntautua siihen, mikä on kätkeytyä. Syvimmin kätkeytynyttä on se, joka on kätkeytynyt vastakohtaansa. Tämä vastakohtaansa kätkeytyminen ilmenee syvimmin juuri ristillä. Voisi ajatella, että tämä kätkeytyminen vastakohtiinsa ilmenee siinä, että usko uskoo ristiinnaulitun olevan Jumala, mutta Flogausin mukaan kätkeytyminen ilmeneekin siinä, että risti tuo ilmi Jumalan tuomion: Se näyttää vain Jumalan vihan, mutta usko uskoo huolimatta siitä armolliseen Jumalaan.⁴¹

Mielestäni Flogausin tulkinta ristikästä nimenomaan Jumalan vihan, ei armon, näyttämönä on erittäin kummallinen: Flogausin mukaan usko ei usko Jumalan armoon *ristin tähden*, vaan *siitä huolimatta*. Tässä menevät mielestäni laki ja evankeliumi kummallisella tavalla sekaisin. Tämä lain ja evankeliumin sekoittuminen on luonteenomaista Flogausin käsitykselle Lutherin teologiasta ja tulee ilmenemään vielä useassa kohtaa.

Myöskin Flogausin käsitykseen uskosta sisältyy ongelmia. Flogaus perustelee käsitystään etenkin seuraavalla Sidotun ratkaisuvallan (1525) kohdalla:

Toinen peruste on se, että usko kohdistuu niihin, mitkä eivät näy (Hepr. 11,1). Jotta siis uskolle olisi tilaa, täytyy kaiken, mitä uskotaan, olla salattua. Mutta sitä ei voida salata syvemmälle kuin siten, että se asetetaan meille näkyvän, tunnettavan ja koettavan täydelliseksi vastakohdaksi. Esimerkiksi kun Jumala tekee eläväksi, hän toteuttaa sen kuolettamalla, kun hän vanhurskauttaa, hän toteuttaa sen tekemällä vianalaiseksi, kun hän kuljettaa taivaaseen, hän toteuttaa sen johdattamalla helvettiin, niin kuin Raamattu sanoo: ”Herra kuolettaa ja tekee eläväksi, hän vie alas helvettiin ja tuo sieltä jälleen.” – 1 Samuelin kirja 2. luku (6. jae). ...

Hän salaa siis iankaikkisen lempeytensä ja laupeutensa iankaikkisen vihan alle, vanhurskautensa nurjamielisyyden alle. Tässä on uskon ylin aste: uskotaan laupeaaksi hänet, joka tekee niin harvat autuaiksi ja joka niin monet tuomitsee kadotukseen, uskotaan vanhurskaaksi hänet, joka oman tahtonsa mukaisesti meidät ehdottomasti tekee kadotukseen tuomittaviksi...⁴²

Kumminkin Lutherin teos Sidottu ratkaisuvallalta on mitä myös mitä pneumatologisista teoksista. Luther kuvaa siinä uskon syntyä myös näin:

Kuitenkaan ei yhden yksikään ihminen seuraa, ellei Isä sisimmässämme näytä muuta ja vedä toisin, jopa koko maailma vainoaa poikaa, jonka hän näyttää. Tuo vertaus [Joh. 6:45] soveltuu hyvin hurskaksiin, jotka jo ovat lampaita ja tuntevat paimenensa, Jumalan. Hengessä eläen ja hänen vaikutuksensa alaisina ollen he seuraavat, mihin ikinä Jumala tahtoo ja mitä hyvänsä hän näyttäneekin. Jumalaton sitä vastoin ei sanaa kuultuaankaan tule, ellei Isä häntä sisäisellä tavalla vedä ja opeta ja sen hän tekee lahjoittaessaan Hengen. Mutta silloin onkin kyse toisenlaisesta vetämisestä kuin on se, mitä ulkonaisesti tapahtuu: siinä näytetään Hengen valaisemisen välityksellä Kristus, jolla ihminen mitä suloisimmalla kiireellä kiidätetään Kristuksen tykö, ja silloin ihminen mielummin mukautuu opettajan puheeseen ja Jumalan vetämiseen kuin itse etsiskelee ja touhua.⁴³

Flogausille usko on siis pelkästään Jumalan vaikuttamaa sen totena pitämistä, mikä on vastoin kaikkea järkeä.⁴⁴ Kumminkin näyttää siltä, että Lutherille uskoon kuuluu myös sisäinen

⁴⁰ WA 40 III, 543, 11-13 (Enarratio Psalmi XC, 1534-35)

⁴¹ Flogaus 1997, 293-294

⁴² SA (De Servo Arbitrio 1525, suom. Sidottu ratkaisuvallalta 1982) 50 vrt. Flogaus 1997, 294 viite 30

⁴³ SA 318-319

⁴⁴ Flogaus 1997, 294 ”Der Glaube ist also nicht ein Sich-Stützen auf die sichtbaren Heilserweise Gottes, sondern eine gleichsam widersinnig erscheinende Zuversicht auf die göttliche Gnade angesichts des göttlichen Zorns, ein Hoffen auf seine

todellisuus, illuminaatio, kuten tuo lainaamani kohtakin puhuu Hengen valaisemisesta. Myös Tuomo Mannermaan mukaan Jumala itse eli Henki on Lutherilla sen tiedon periaate, jolla Jumala voidaan tuntea.⁴⁵ Toisin kuin Flogausilla, usko ei siis ole fideismiä, asioiden totena pitämistä vailla perusteita, vaan päinvastoin Jumalan todellista tuntemista. Siinä Flogaus on kuitenkin oikeassa, että nämä perusteet eivät ole mitään ulkoisia perusteita, sillä ne ovat itse Jumala.

3.1.3. Majesteettiinsa kätkeytynyt Jumala (*Deus absconditus in maiestate*)

Flogaus käsittelee myös Lutherin ajatusta majesteettisuuteensa kätkeytyneestä Jumalasta (*Deus absconditus in maiestate*). Tämä on vastakohta saarnatulle, ilmoitetulle Jumalalle. Vain ilmoitetun Jumalan kanssa voi olla suhteessa, Jumalan tunteminen luomisen puolesta on mahdottomuus. Kyse ei ole oikeastaan siitä, millaisena voimme havaita Jumalan, vaan siitä, millaisena Jumala haluaa ilmaista itsensä meille. Heidelbergin disputaatioissa (1518) Luther tekee seuraavan erottelun: Meille ilmoitettu Jumala (*Deus revelatus*) on kätkeytynyt kärsimyksiinsä (*Deus absconditus in passionibus*). Predestinaation Jumala, joka vaikuttaa kaiken kaikessa (*Deus manifestus in operibus*) taas on kätkeytynyt majesteettiinsa (*Deus absconditus in maiestate*). Häntä meitä ei ole tarkoitettu tuntemaan, sillä jos uskon kohteena olisi kaiken vaikuttava, predestinoiva Jumala, usko ei olisi enää uskoa, sillä siltä vietäisiin sen ominaisuus, epävarmuus. Uskomme kohdistuu siis vastakohtiinsa kätkeytyyn Jumalaan, jotta se olisi uskoa.⁴⁶

Ilmoitetun Jumalan ja majesteettiinsa kätkeytyneen Jumalan välillä näyttää olevan ristiriita: Toinen tahtoo kaikkien ihmisten pelastumista, toinen taas predestinoo osan kadotukseen. Tämä vastakohtaisuus kuuluu kumminkin vain uskovan eksistenssiin tässä elämässä. Pimeys, johon predestinoiva Jumala kätkeytyy, tulee muuttumaan valoksi, mutta vasta iankaikkisuudessa.⁴⁷

3.2. Iloinen vaihtokauppa

3.2.1. Luotu vai luomaton armo

Eräs keskeisistä käsitteistä, jolla Luther ymmärtää vanhurskauttamisen, on iloinen vaihtokauppa. Tämä aihe on erittäin pysyvä läpi koko uskonpuhdistajan tuotannon. Iloisessa vaihtokaupassa on kysymys siitä, että kristitty vaihtaa uskossa syntinsä Kristuksen vanhurskauteen.

Mutta mitä on tämä uskossa saatu vanhurskaus? Skolastisessa teologiassa oli useita eri tapoja ymmärtää vanhurskauttava armo. Oliko se luomatonta armoa eli Pyhä Henki, jokin luotu lahja (*gratia creata*) vai pelkästään forenssinen asia?⁴⁸

Gerechtigkeit angesichts dessen, daß er uns durch seinen Willen notwendigerweise verdammenswert macht, und ein Vertrauen auf seine Güte, obwohl er doch so viele verdammt und nur so wenige rettet.”

⁴⁵ Mannermaa 1993, 21-22 kirjoittaa puhuessaan Lutherin tietoteoriasta: ”On ilmeistä, että juuri uskovan ja Kristuksen välinen *unio* mahdollistaa platonisen periaatteen soveltamisen jumalasuhteeseen. Jumala itse eli Henki on sen tiedon periaate, jolla Jumala voidaan tuntea. Luther havainnollistaa asiaa vaikuttavasti myös valo-metaforan avulla. Ihminen näkee Jumalan vain, jos Jumala valona antaa itsensä ihmisen valoksi. *Ihminen näkee Jumalan vain ollessaan Jumalassa, joka on valo.*”

⁴⁶ Flogaus 1997, 295-299

⁴⁷ Flogaus 1997, 300

⁴⁸ Flogaus 1997, 301-303

Flogausin mukaan nuori Luther erotti luomattoman ja luodun armon toisistaan, mutta eri tavalla kuin skolastiikka. Lutherin mukaan Pyhä Henki (luomaton armo) vaikuttaa ihmisessä lähimmäisenrakkauden, joka oli luotua armoa. Tämän vaikuttamisen vaikuttaa Kristus, minkä tähden voidaan sanoa, että Kristus on meidän vanhurskaudemme.⁴⁹ Kuitenkin jo vuoden 1515/16 Roomalaiskirjeen luennoissa Luther horjuu tässä erottelussa ja lopullisesti hän luopuu siitä Bartholomeus Bernhardin promootiodisputaatiosta vuonna 1516 sanoessaan, että meissä vaikuttava rakkaus on itse Pyhä Henki, luomaton armo. Samaan aikaan Luther esittää useita muitakin teologisia teesejään, joissa hän tekee lopullisen eron skolastisen teologian kanssa. Luther hylkää nominalismin käsityksen vapaasta tahdosta, ”quod in se est” –periaatteen ja ajatuksen kohtuullisuusansioista (meritum de congruo).⁵⁰ ”Quod in se est” –periaatteesta hän lausuu Roomalaiskirjeen luennoissa, että se on ”absurdissima et pelagiano errori vehementer patrona.”⁵¹ ”Ihminen, kun tekee sen, mitä hänessä on [tai mikä on hänen vallassaan], tekee syntiä.”⁵² Luotua armoa ei voi olla olemassa. Lahja ja lahjan antaja ovat identtiset. Jeesus Kristus itse on meidät voimamme ja vanhurskaudemme.⁵³ Tämä on Lutherin reformatorinen löytö.⁵⁴

3.2.2. Unio

Vanhurskauttaminen ja Kristuksen läsnäolo uskovassa on siis sama asia. Uskossa uskova tulee uskottavan kanssa yhdeksi. Samaa merkitsee se, että uskoville annetaan Pyhä Henki, sillä Pyhä Henki on Kristuksen Henki ja yhdistää uskovan Isään ja Poikaan. Täten usko yhdistää uskovan koko Pyhään Kolminaisuuteen.⁵⁵

Näyttää siltä, että Luther sovittaa tällä tulkinnalla skolastisessa teologiassa vallinneen uskon ja rakkauden vastakkainasettelun. Hengen ja Pojan läsnäolo eivät ole toisilleen vastakkaisia, vaan saman todellisuuden kaksi puolta.

Kristus on siis uskon forma ja on itse läsnä uskossa. Tämä läsnäolo on kuitenkin kätkeytyä, sitä ei voida perustella mitenkään, sillä perustelu tuhoaa uskon. Tätä käsitystään Flogaus perustelee seuraavalla lainauksella Lutherin Galatalaiskirjeen kommentaarista (1535), jossa Luther sanoo Kristuksen olevan läsnä *pimeydessä*:

*...Sed si est vera fides, est quedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cogitatio quedam vel tenebra quae nihil videt, Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet, quemadmodum Deus in Sinai et in Templo sedebat in medio tenebrarum... Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi.*⁵⁶

On hyvin mielenkiintoista, että Luther saattaa toisaalta sanoa uskon olevan valaistumista, toisaalta taas pimeyttä. Onko Jumala uskossa siis tuntematon vai tunnettu? Nämä käsitykset tuntuvat

⁴⁹ Flogaus 1997, 304-305

⁵⁰ Flogaus 1997, 307-308

⁵¹ WA 56, 503, 1

⁵² StA 1, 159, 15f (2. Coroll. ad 2. Concl.)

⁵³ StA 1, 161, 18- (2. Coroll. ad 2. Concl.)

⁵⁴ Koko kappale Flogaus 1997, 308-310. Reformatorisesta löydöstä Flogaus kirjoittaa sivulla 310 ”... die Erkenntnis also, daß die *iustitia activa* Gottes im Rechtfertigungsgeschehen zur *iustitia passiva* des Glaubenden wird, ist die entscheidende Entdeckung Luthers, die ihn zum Reformator werden ließ”

⁵⁵ Flogaus 1997, 311

⁵⁶ WA 40, I, 228, 27 – 229, 28. Flogaus esittää lainauksen pidemmässä muodossa, itse tiivistin sitä.

olevan jyrkässä ristiriidassa keskenään. Onko siis niin, että Luther luopuu siitä platonisesta epistemologiasta, jota hän Tuomo Mannermaan mukaan⁵⁷ edustaa koko elämänsä? Vai ovatko nämä ilmaisut ymmärrettävissä ilman ristiriitaa? Kysymykseen vastaaminen vaatisi perusteellista Lutherin epistemologian selvittämistä.

Luther kuvaa uniota Kristuksen kanssa iloisena vaihtokauppana: Kristuksen mukana uskovaan läsnäoleviksi tulevat samalla kaikki Kristuksen lahjat. Lahja ja antaja ovat toisistaan erottamattomat. Union synnyttää Jumalan sana. Sitä ei siis saavuteta minkään mystisen kilvoittelun kautta. Tällä tavalla Luther ikään kuin demokratisoi unioajatuksen. Unio ei myöskään ole mikään hetkellinen tapahtuma, vaan se on kristityn elämässä jatkuva tila. Sitä ei vaikuta rakkaus, vaan usko. Jumalan puolelta union vaikuttava syy on kumminkin Jumalan rakkaus.⁵⁸

Luther käyttää union ja vaihtokaupan kuvaamiseksi useita Raamatusta ja kirkon traditiosta poimittuja malleja. Usko yhdistää sydämen Sanaan ja tekee niistä yhden hengen, kuten miehestä ja naisesta tulee yksi liha avioliitossa. Sana ja usko yhdistyvät uniossa kuin tuli yhdistyy rautaan. Union kanssa analogisia ilmiöitä ovat *communicatio idiomatum* ja ehtoollinen. Itse asiassa ehtoollisessa elementit ovat jumalallistuneet.⁵⁹ Samoin kaste tekee kastetuista jumalallisia ihmisiä.⁶⁰ Kasteen, ehtoollisen, uskon ja inkarnaation välillä vallitsee siis analogia: Jumala itse tulee Sanan kautta läsnäolevaksi aineeseen. Nämä muut eivät kuitenkaan ole yhtä ”korkeita” asioita kuin inkarnaatio.⁶¹

Unio on siis verrattavissa avioliittoon, kuten keskiaikaisessa mystiikassa, mutta Luther tuo tähän käsitykseen mukaan myös avioliiton juridisen merkityksen, syntien ja lahjojen yhteisomistuksen. Unio on kuitenkin vasta uskonelämän alku; tämän maallisen elämän aikana lahjat eivät tule kristityn omiksi eli hänen ominaisuuksikseen. Kristitystä ja Kristuksesta tulee erottamattomia, muttei identtisiä; vanhurskaus on meissä, mutta meidän ulkopuoleltamme (*extra nos*).⁶²

Vanhurskauttamista uniona voidaan tarkastella kahdelta kannalta, toisaalta pahan absorboimisena ja toisaalta hyvästä osaksi tulemisena. Absorbtiota voidaan kuvata kamppailuna, jossa Kristus taistelee puolestamme ja voittaa synnin. Inhabitaatioon kuuluu myös pyhitys. Kaikki tämä on kuitenkin vasta läsnä uskossa, ei näkemisenä.⁶³

Flogausin mukaan Luther opettaa tässä esitetyn mukaista oppia vuoteen 1532 saakka, jonka jälkeen hän erottaa vanhurskauttamisen ja pyhityksen toisistaan. Armo (*favor*) ja lahja (*donum*)

⁵⁷ Mannermaa 1992, 20-24

⁵⁸ Flogaus 1997, 313-314

⁵⁹ WA 33, 190, 37-42 ”... den gott sol man allein durch den glauben ergreifen undt kriegenn im fleisch undt blutt, undt das das fleisch undt blutt nicht fleischert noch blutttert undt doch fleisch undt blutt sei, Sondern beides vergöttert.” Tämä on niitä harvoja kohtia, joissa Luther käyttää sanaa ’jumalallistuminen.’

⁶⁰ WA 37, 642, 35 – 643, 6 ”Denn man mus nicht so gering ding sein lasse, wo Gottes namen ist, Denn der selbige ist das einige, das alle ding rein und heilig machet, dazu schaffet und thut alle ding, Summa: Gottes name ist nichts anders denn die allmechtige, Goetliche krafft, ewige reinigkeit, heiligkeit und leben, Und wo er aus Goetlichem befelh gebraucht wird, da kan er nicht on frucht und nutz sein, sondern mus gros, unaussprechlich ding wircken und solchs machen, wie er selbs ist, Darumb mus er auch jnn der Tauffe reine und heilige und eitel himlische, Goetliche menschen machen, wie wir hernach weiter sehen werden.”

⁶¹ Flogaus 1997, 315-316

⁶² Flogaus 1997, 316-318

⁶³ Flogaus 1997, 319

erotetaan. Mannermaan koulukunta on Flogausin mukaan väärässä, kun se torjuu tämän erotuksen ja ylikorostaa Lutherin ja Melanchthonin eroa. Inhabitaatio ei kuulu enää vanhurskauttamiseen, vaan pyhitykseen, ja paino siirtyy puheeseen Pyhästä Hengestä. Siitä pidetään kumminkin edelleen kiinni, että Pyhän Hengen kautta uskova tulee osalliseksi koko Pyhästä Kolminaisuudesta. Erityisesti taistelu hurmahenkiä ja antinomisteja vastaan aiheuttaa Flogausin mukaan tämän muutoksen Lutherin teologiassa.⁶⁴

3.2.3. Kristus suurimpana syntisenä

Flogaus nimittää Kristuksen viranhoidoksi (Stellvertretung Christi) käsitystä siitä, että Kristus ottaa syntimme omikseen. Tämä on Flogausin mielestä Kristuksen olemukselliseen vanhurskauteen perustuvan absorption vastakohta ja juuri se erottaa ristin teologian kunnian teologiasta. Kristus tulee suurimmaksi syntiseksi ja *ainoaksi* syntiseksi ottaessaan synnit kannettavakseen. Siten maailmassa ei ole enää syntiä. Ihminen on kuitenkin edelleen itsessään syntinen ja vain Kristuksessa pyhä. Tällä tavalla hän on simul iustus et peccator. Koska vanhurskaus koostuu (besteht) Flogausin mukaan vain uskosta Kristukseen, eikä tule ihmisen reaaliseksi omaisuudeksi, säilyttää tämä käsitys kristillisen uskon eksistentiaalisen perusparadoksin. Ihmisen pyhyys ei ole 'uutta olemista' vaan ennen kaikkea vanhurskaaksi ja pyhäksi tulemista (Gerechwerden und Heiligwerden), ei kuitenkaan minkäänlaista kehittymistä, vaan ainaista uudelleen vanhurskautetuksi ja pyhitetyksi tulemista. Iloinen vaihtokauppa on jatkuvaa tapahtumista. Tällä tavalla Luther luo uutta teologiaa, joka liittyy inkarnaation ja jumalallistumisen rakennelmaan olennaisesti myös ihmisen syntisyyden.⁶⁵

3.3. Uskovan jumalallistuminen

3.3.1. Mitä jumalallinen luonto merkitsee Lutherilla

Iloisessa vaihtokaupassa oli Flogausin mukaan siis kyse nimenomaan partisipaatiosta Kristuksen lahjoihin. Sen lisäksi Luther puhuu tuotannossaan myös osallisuudesta Jumalan nimeen (nomen), luontoon (natura) ja muotoon (forma). Jumalan nimi merkitsee Flogausin mukaan Jumalan itseilmoitusta ja siten Jumalan ominaisuuksia.⁶⁶ Jumalan nimen huutaminen uskossa saa aikaan sen, että uskova ja Jumalan nimi tulevat yhdeksi.⁶⁷ Tämä on sama asia kuin unio Kristuksen kanssa, sillä Kristus on identtinen ominaisuuksiensa kanssa.⁶⁸ Jeesus Kristus on Jumalan ilmoitettu nimi. Partisipaatiolla Kristukseen ei siis tarkoiteta mitään korkeampaa yhteyttä Jumalaan kuin osallisuutta hänen

⁶⁴ Flogaus 1997, 320-322

⁶⁵ Flogaus 1997, 322-325

⁶⁶ Flogaus 1997, 326 "In diesem Sinne sind für Luther Name und Eigenschaften Gottes identisch."

⁶⁷ WA 2, 490, 13-20 (Galataiskirjeen kommentaari 1519) "Nomen autem dei ist misericordia, veritas, iusticia, virtus, sapientia, suique nominis accusatio. Est autem nomen nostrum peccatum, mendacium, vanitas, stulticia, iuxta illud: Omnis homo mendax, vanitas omnis homo vivens etc. Invocatio autem nominis divini, si est in corde et ex corde vere facta, ostendit, quod cor et nomen domini sunt unum simul et sibi cohaerentia. Ideo impossibile est, ut cor non participet eiusdem virtutibus, quibus pollet nomen domini."

⁶⁸ Flogaus 1997, 326 "Auch Christus ist ja Luther zufolge mit seinen Eigenschaften identisch."

ominaisuuksiinsa. Ajatuksella Jumalan nimen huutamisesta korostetaan vain sitä seikkaa, että rukous ja oman syntisyyden tunnustaminen on vanhurskauttamisen tapahtumispaikka.⁶⁹

Aneiden kumoamuksessa (Ablaß-Resolutiones) vuodelta 1518 Luther puhuu Raamatunkohdan 2. Piet. 1:4 pohjalta osallisuudesta jumalalliseen luontoon. Tämä osallisuus toteutuu jo tässä elämässä, mutta on kätkeytyä. Osallisuus jumalallisesta luonnosta merkitsee osallisuutta Kristuksen perillisyydestä, kuninkuudesta, pappeudesta jne. Tarkoittaako osallisuus jumalalliseen luontoon jotakin enemmän kuin osallisuutta lahjoihin? Flogausin mukaan ei. Jumalallinen luonto on sama kuin (sen) ominaisuudet. Flogaus kritisoi tässä yhteydessä suomalaista Luther-tutkimusta. Simo Peuran väite, että uskova partisipoi sekä jumalallisiin ominaisuuksiin että jumalalliseen luontoon on harhaanjohtava, sillä se on tautologia. Jumalallisella luonnolla Luther ei Flogausin mukaan tarkoita mitään jumalallisista ominaisuuksista (idiomata) eroavaa suuretta. Tässä Luther omaksuu täysin skolastiselle teologialle vastakkaisen kannan. Sama pätee Flogausin mukaan Lutherilla myös muihin metafyyssisiin termeihin, mm. olemiseen, muotoon, substanssiin ja olemukseen. Luther ottaa nämä termit myöhäiskeskiaikaisesta traditiosta, mutta muuttaa ne niin, että ne eivät enää sisällä niiden aristoteelista merkitystä. Joskus Luther kumminkin Flogausin mukaan käyttää niitä myös niiden klassisessa merkityksessä, jopa saman tekstin sisällä. Tämä termien rinnakkaiselo saa Flogausin mukaan Lutherin näyttämään ristiriitaiselta, mikäli niitä ei erotella toisistaan seuraamalla Flogausin tulkintaa.⁷⁰

Flogaus on sitä mieltä, että Lutherin käsitys Jumalan olemuksesta vahvistaa hänen kantansa. Flogausin mukaan Luther erottaa Sidotussa ratkaisuvallassa toisistaan Jumalan olemisen itse itsessään eli hänen itseolevaisuutensa ja Jumalan partisipoitavan olemisen eli 'relaationaalisen olemisen.' Jumalan itseolevaisuus kuuluu hänen saavuttamattomaan jumalalliseen majesteettinsa, Jumalan partisipoitavissa oleva oleminen taas viittaa vain hänen ominaisuuksiinsa.⁷¹ Sanalla luonto on siis Lutherilla kaksi eri merkitystä, joiden välillä ei vallitse sisällöllistä ristiriitaa. Mikäli tätä erottelua ei seurata, näyttäytyy Luther Flogausin mukaan epäjohdonmukaisena teologina. Jumalan 'ilmoitetun' luonnon ymmärtäminen metafyyssisesti on hirveä väärinkäsitys. Flogaus kritisoikin tällaisesta väärinkäsityksestä Risto Saarisen väitöskirjaa Gottes Wirken auf uns. Lutherin metafyyssisiltä vaikuttavat termit pitää tulkita Flogausin relaationaalisen ontologian mukaan.⁷²

Flogaus on mielestäni vain osittain oikeassa. Luther erottaa toisistaan ilmoitetun Jumalan ja salatun Jumalan. Mutta Flogausin käsitys salatun Jumalan olemuksesta on virheellinen. Lutherin mukaan Jumalan salatun olemuksen määräävä piirre ei suinkaan ole itseolevaisuus vaan tahto:

Jumala on siis jätettävä hänen majesteettiseen olemukseensa, sillä siinä piirissä meidän on mahdotonta suhtautua häneen, eikä hän ole tahtonutkaan meitä siinä piirissä itseensä suhtautumaan. Sikäli taas kun hän on tarjoutunut meille sanallaan, johon hän on verhoutuneena ja jossa hän on antanut tiedon itsestään, me olemme tekemisissä sen kanssa, mikä on hänen kaunistuksensa ja kunniansa, ja sitä hänen verhonaan psalmintekijä kunnioittaen korottaa (Ps. 21:6). Minä siis väitän näin: Uskollinen Jumala ei murehdi sitä kansan kuolemaa, jonka hän siinä vaikuttaa, mutta sitä

⁶⁹ Koko tämä kappale Flogaus 1997, 326-327

⁷⁰ Flogaus 1997, 328

⁷¹ Flogaus 1997, 239 "Mit 'Gott in seiner Natur und Majestät' meint Luther nun aber den 'deus ipse', dh. Gott in seiner Aseität und seinem für sich seienden Sein, während er mit dem vom Menschen partizipierbaren göttlichen Natur Gottes Eigenschaften und Gaben für den Menschen, d.h. also sein *relationales Sein* in einem Begriff zusammenfassen möchte"

⁷² Flogaus 1997, 329-330

kuolemaa, jonka hän kansasta tapaa ja jota hän pyrkii siitä torjumaan, hän murehtii. Onhan julistetun Jumalan tarkoituksena tehdä meidät autuaiksi, sitten kun synty ja kuolema on poistettu. Sillä »hän lähetti sanansa ja paransi heidät» (Ps. 107:20). Mutta majesteettisuuteensa salautuva Jumala ei murehdi kuolemaa eikä sitä torju, vaan hän vaikuttaa elämän, kuoleman ja kaiken kaikessa (1. Kor. 12:6), sillä silloin hän ei ole rajoittanut itseään sanalla, vaan on pidättänyt itsensä vapaana, kaiken yläpuolella.⁷³

Hän on Jumala, jonka tahdolle ei voida mainita mitään sellaista perustetta, joka voitaisiin asettaa sen ohjeeksi tai mitaksi, koska ei ole olemassa mitään, mikä olisi sen tasolla tai sen yläpuolella: se itse on kaikille ohjeena.⁷⁴

Jumalan olemus siis on kyllä välttämätön, mutta se ei ole välttämättömyys vaan tahto, jolla hän vaikuttaa kaiken kaikissa. Tämä huomio muistuttaa suuresti Mannermaan eräässä esseessään esittämää käsitystä Jumalan olemuksesta. Mannermaan mukaan Jumalan olemuksessa yhdistyvät oleminen ja liike.⁷⁵ Jos Jumalan olemus ymmärretään tällä tavalla, tulemme osallisiksi Jumalan olemuksesta silloin, kun hän vaikuttaa meissä. Mutta tähänkin tulkitaan sisältyä ongelma: Emmekö tule osallisiksi Jumalan olemuksesta myös silloin, kun hän vaikuttaa meissä pahaa, sillä hänhän vaikuttaa kaiken kaikissa? Pitääkö asia ymmärtää niin, että vain silloin, kun Jumala vaikuttaa meissä ilmoitetun, pelastavan olemuksensa mukaan, joka on Kristus, tulemme osallisiksi Jumalan olemuksesta pelastavassa mielessä?

Oli miten oli, Lutherin esittämä Jumalan olemusten jaottelu on hyvin ongelmallinen siksi, että sen mukaan on olemassa ristiriita Jumalan ilmoitetun tahdon ja Jumalan salatun tahdon välillä. Se siis väittää, että on olemassa ristiriita ilmoitetun Jumalan ja olemuksellisen Jumalan välillä.

3.3.2. Lutherin relationaalinen ontologia

Flogausin perusväite on siis, että 'luonto' ei ole Lutherilla metafyyminen määre, vaan se viittaa vain pelastushistoriassa ilmenevän ekonomisen Triniteetin ominaisuuksiin.⁷⁶ Flogaus antaa myös muita esimerkkejä, jotka todistavat, että Lutherilla luonto ei ole metafyyminen suure: Synnistä tulee lankeemuksessa ihmisen toinen luonto, kun taas vanhurskautetun ihmisen luonto tulee hyväksi. Koska luonto muuttuu vanhurskauttamisessa, ei Luther voi tarkoittaa käsitteellä samaa kuin skolastiikka. Lutherilla ihmisen uudistuminen onkin merkittävämpää kuin skolastiikassa; koko ihmisen tulee uudistua.⁷⁷

Kaikkein vankimman perusteensa Flogaus saa Lutherin Psalmin 68. selityksestä (Dictata super Psalterium 1513-16):

Substantia in Scriptura metaphorice accipitur tam ex grammaticali quam physicali significatione. Et proprie, non ut philosophi de ea loquuntur, hic accipienda est. Sed pro substaculo seu subsidencia, in qua pedibus stari potest, ut non in profundum labantur et mergantur. Et sic Christus non habuit tale substaculum vite, quin caderet omnino mortem. Si autem passus solum, non usque mortum fuisset, substantiam utique habuisset et in quo constitisset.⁷⁸

Et sic substantia proprie magis est qualitas vel extrinsecum quam ipsa essentia rei. Quia Scriptura nihil curat quidditas rerum, sed qualitates tantum. Et sic qualiter unusquisque est et agit, secundum hoc habet substantiam: qua

⁷³ SA 138

⁷⁴ SA 189

⁷⁵ Mannermaa 1992, 12, 24

⁷⁶ Flogaus 1997, 330 "Die göttliche Natur als Objekt der Teilhabe ist für Luther also nicht die Natur im metaphysischen Sinn, sondern die Natur Gottes im Sinne der ökonomischen *idiomata* Christi oder *bona Christi*."

⁷⁷ Flogaus 1997, 330-331

⁷⁸ WA 3, 419, 25-31

*si caret, iam non subsistit ... Quare breviter quicquid est in mundo, quo aliquis potest secundum hanc vitam subsistere et florere, substantia dicitur.*⁷⁹

Lutherin mukaan siis käsitettä substanssi ei voi käyttää teologiassa kuten filosofiassa. Jos Kristuksella olisi ollut tällainen substanssi, hän ei olisi voinut kuolla.⁸⁰ Substanssi merkitsee siis teologiassa eräänlaista universaalia. Se on kvaliteetti, vastaa kysymykseen ”millainen”, ei ”mikä.” Substanssi on, millainen jokin on. Raamattu ei siis puhu siitä, mitä Jumala, maailma ja ihminen ovat itsessään (quidditas), vaan niiden suhteista.⁸¹

Flogausin mukaan ihmisen luonnollinen substanssi on Lutherilla ”syvyyden raja”, jonka Kristus tuhoaa, jotta uskova ei luottaisi itseensä, vaan Jumalan substanssiin. Se, että uskovalla samaan aikaan ei ole substanssia ja että hänellä on Jumalan substanssi, on identtinen sen väitteen kanssa, että hän on yhtä aikaa vanhurskas ja syntinen (simul iustus et peccator). Tämä jumalallinen substanssi ei ole se, mitä Jumala on (quidditas), vaan se merkitsee Jumalan ominaisuuksia. Ihmeellinen vaihtokauppa on ontologinen, mutta vain mitä tulee ominaisuuksiin.⁸² Tässä yhteydessä Flogaus kritisoi ankarasti suomalaista Luther-tutkimusta, erityisesti Simo Peuraa, siitä, että se ymmärtää jumalallisen luonnon merkitsevän myös Jumalan kvidditeettiä (quidditas). Tässä suomalainen Luther-tutkimus lankeaa Flogausin mielestä Osianderin harhaan.⁸³

Uskossa uskova tulee sellaiseksi, mihin hän uskoo. Tätä Flogaus nimittää paradoksiksi, joka on sellaisenaan tosi. Missä ei ole uskoa, siellä ei ole Jumalaa. Usko tekee Jumalan. Ilman uskoa ihminen ei tee Jumalaa Jumalaksi, vaan jumalallistaa itsensä. Jumala menettää tällöin jumaluutensa meissä, ei itsessään. Nämä Lutherin puhetavat valaisevat Flogausin mielestä uskon relationaalista luonnetta. Uskon synnyttämiseksi Jumala tappaa ihmisen järjen ja poistaa näin häneltä hänen epäjumalansa. Siten usko voi suuntautua Jumalan kätkeytyyn meidän-edestämme-olemiseen.⁸⁴

3.3.3. Jumalallistuminen Sanaksi tulemisena (Wortwerdung)

Flogaus kirjoittaa, että Lutherin mukaan usko voi suuntautua hypostaattiseen Sanaan vain ilmoitetun evankeliumin Sanan kautta. Pelastuksen kuvaaminen Sanaksi tulemisena painottaa sola verbo- ja sola fide –aspektia. Tämä käy ilmeiseksi jo siitä, kuinka jumalallistuminen ja Sanan kaltaiseksi tuleminen esiintyvät kummatkin Lutherin tuotannossa ensimmäisen kerran *samassa tekstissä*, vuoden 1514 joulusaarnassa. Tässä saarnassa, jonka pohjalta Mannermaa on kirjoittanut artikkelin Lutherin trinitaarista ontologiasta, johon olen kirjoituksessani viitannut, Luther sanoo, että Sana on tullut lihaksi, siksi lihan pitää tulla Sanaksi. Tämä merkitsee Flogausin tulkinnan valossa sitä, että emme itse tule Sanaksi tai Jumalaksi (quidditas), vaan hänen luonnostaan osalliseksi. Kuten Kristus vaihtoi

⁷⁹ WA 3, 419, 36 – 420,4

⁸⁰ Tämä herättää kysymyksen, kuinka Luther ymmärsi kuoleman: täydellisenä lakkaamisena?

⁸¹ Flogaus 1997, 332

⁸² Flogaus 1997, 332-333

⁸³ Flogaus 1997, 334-342. Flogaus käy läpi tutkimushistoriaa ja kritisoi suomalaista tutkimusta laajemminkin.

⁸⁴ Flogaus 1997, 337

substanssinsa inkarnaatiossa, vaihtaa ihminen substanssinsa tullessaan osalliseksi Jumalasta. Tässä mielessä Luther voi sanoa, että ihmisen pitää tulla Sanaksi tai Jumalaksi.⁸⁵

Lutherin joulusaarnaa leimaa kuitenkin vielä paljon skolastis-aristoteelinen ajattelu. Jäänteinä tästä ajattelusta Flogaus pitää mm. Lutherin käsitystä Jumalan olemuksesta liikkeenä sekä saarnassa käytettyä klassista reaalista tietoteoriaa. Tämän teorian mukaanhan intellektin aktin ja objektin yhteys ei ole olemuksellinen (sillä intellekti on puhdasta potentiaalisuutta), vaan vastaa aineen (materia) ja muodon (forma) suhdetta. Tällä tietoteorialla Luther pyrkii Flogausin mukaan ilmaisemaan, että vasta Sanassa olemalla ihmisestä tulee oleva, sitä ennen hän on ei-mitään, ilman olemusta. Flogaus kuitenkin kritisoi Mannermaan väitettä, että Luther ei myöhemmin luovu tästä tietoteoriasta, sillä Lutherin myöhemmissä kirjoituksissa on Flogausin mukaan vain yksi kohta, jossa hän yhtyy tähän tietoteoriaan. Päinvastoin Heidelbergin disputaatiossa 1518 Luther Flogausin mukaan hylkää tämän tietoteorian opettaessaan, että Jumalan rakkaus luo kohteensa, ei tule kohteensa kaltaiseksi.⁸⁶ Tämä Flogausin väite ei ole pätevä, sillä ensinnäkin rakkaus yleisessä mielessä on affekti, kuten Flogauskin myöntää, mutta hän ei silti tee eroa affektiteorian ja tietoteorian välillä. Toisekseen Jumalan rakkaus ei Lutherin mukaan ole affekti.⁸⁷ Koska se ei ole affekti, eivät Jumalan rakkaudesta lausutut väitteet kuulu affektiteorian piiriin eikä kyseistä väitettä voida siten käyttää todisteena sen puolesta, että Luther hylkäisi skolastisen affektiteorian.

Flogaus kritisoi Mannermaan artikkelia liiasta reaalisuudesta. Se ei Flogausin mukaan tee oikeutta Lutherin erottelulle *in spe* (toivossa) ja *in re* (asiallisesti, reaalisesti) välillä. Tämä erottelu on merkitsee sitä, että vanhurskaus on Jumalan edessä (*coram Deo*) todellisuutta (*in re*), mutta ihmisten edessä (*coram hominibus*) vasta toivoa (*in spe*). Tämä todistaa, että Luther ymmärtää vanhurskauden relationaalisesti. Luther puhuu vanhurskauttamisesta myös Sanan muotoiseksi tulemisena. Jotta voisimme tulla tällaisiksi, meidän täytyy ensin itse tulle ei-miksikään. Siten Sanan kaltaiseksi tuleminen tulee ymmärtää ristinteologisesti, se on kätkeytyä. Jumalallistuminen on lopulta eskatologinen tapahtuma, joka on vasta alkanut, mutta täytyy ja tulee ilmeiseksi viimeisenä päivänä.⁸⁸

3.4. Jumalallistuminen kristityn elämässä

3.4.1. Tempaaminen ja putoaminen

Pseudo-dionysiolaiseen ajatteluun kuuluu käsitys ihmisen kohoamisesta mystiikan tietä Jumalan luo. Luther kääntää teologiassaan tämän ajatuksen päinvastaiseksi: Me emme kohoa Jumalan luo, vaan Jumala kohooa meissä, kun rakastamme ja tunnustamme häntä. Tämä kohoaminen on aina Jumalan työtä, ihmisen näkökulmasta passiivista tempaamista. Usko ja kohoaminen liittyvät toisiinsa,

⁸⁵ Flogaus 1997, 342-344

⁸⁶ Flogaus 1997, 344-345

⁸⁷ WA 18, 724, 31-35 (De Servo Arbitrio) ”Deus amet et odiat, ac non potius, Cur amet et odiat? Quo merito nostro amet aut odiat, quaeritur. Pulchre scimus, quod Deus non amat aut odit quemadmodum nos, siquidem nos mutabiliter et amamus et odimus, ille aeterna et immutabili natura amat et odit, sic non cadunt in illum accidentia et affectus.” Samoin 725, 8-9 ”An hic etiam dices, Deum non velle quemadmodum nos, nec affectum volendi in illum cadere?” jne.

sillä Lutherin ajattelun mukaan usko luo meissä Jumaluuden. Usko kohottaa sydämemme ja asettaa ne Jumalaan niin, että sydämeistämme ja Jumalasta tulee yksi henki. Toisaalta Kristus itse on se taivas, johon sydämemme kohotetaan, ei mikään transsendenssi. Tempaaminen ei ole luomattomaan Sanaan kohottamista, vaan ristiinnaulitun kanssa ristiinnaulituksi tulemista. Se merkitsee elämistä kahden eri todellisuuden välillä, jotka kohtaavat ristillä. Tästä tilasta Luther käyttää termiä *excessus*, joka merkitsee hänellä sekä ”sielun viemistä selvään uskon tilaan” että ”kauhistumista ahdistuksissa.” Nämä yhdistyvät siinä, että maailma vainoaa jokaista uskovaa.⁸⁹

3.4.2. Osallisuus Kristuksen ristiin

Kun kristitty joutuu kärsimään uskossa vainoa, hän ottaa osaa Kristuksen kärsimyksiin. Osuus pelastuksesta ja kärsimyksistä on tässä elämässä sidottu toisiinsa. Uskovan autuus ja pelastus on kätkeyty kärsimysten alle. Kärsimykset ovat kuitenkin vain ajallisia, autuus jatkuu iankaikkisuuteen. Osa ristiin ei kuitenkaan missään nimessä merkitse osallistumista sovitukseseen vaan on vain ilmaus yhteydestämme Kristukseen. Tämä on ristin ulkoinen merkitys.⁹⁰

Kristuksen ristillä on uskoville myös sisäinen merkitys: Kristuksen ristiä tarkkaillessa ihminen näkee itsensä ja syntinsä eikä siksi aseta toivoaan itseensä, vaan vanhurskauttavaan Jumalaan. Siten hän tulee Kristuksen muovaamaksi/muotoiseksi. Tämä viittaa nimenomaan Kristuksen inhimillisen hahmon kaltaisuuteen, johon kuuluvat sekä kärsimys että lähimmäisenrakkaus. Mielestäni Flogaus erottaa tässä kumminkin virheellisesti Kristuksen inhimillisen muodon ja jumalallisen muodon toisistaan, sillä Kristuksen rakkaushan on nimenomaan jumalallista rakkautta, joka täyttää kultaisten säännön.⁹¹

Tässä yhteydessä Flogaus puhuu myös excessuksesta. Se on sekä ulkoista (vaino) että sisäistä (synnintunto) kärsimystä, jossa ihminen kohotetaan itsensä yli näkemään sekä itsensä että muut valehtelijoina, ja siten *sekä* nöyryytetään *että* saatetaan ekstaasiin *armosta*. Ihminen on ihminen, kunnes hän tulee Jumalaksi. Kun ihminen jumalallistuu, hän näkee olevansa ei-mitään ja näin hänet ajetaan Jumalaan. Jumalallistuminen on siis *excessus*, johon liittyy *redactio ad nihilum*.⁹²

Flogaus määrittelee, että *redactio ad nihilum* on *opus alienum Dei* (Jumalan vieras työ). Mutta siinä mielessä, missä se johtaa ihmisen Jumalan luo, se on myös *opus proprium* (varsinainen työ). Nämä on sidottu toisiinsa jopa niin, että vain kuolemalla pääsee iankaikkiseen elämään. Vieraalla työllä Jumala täyttää varsinaisen työnsä. Vastoin suomalaista Luther-tutkimusta Flogaus väittää, että *redactio ad nihilum* on täydellistä ja jatkuvasti tapahtuvaa (*simul*) eikä vain osittaista ja kerran tapahtuvaa (*partim-partim*). Jumalan vieras työ ei ole vain valmistautumista armoon ja sen edellytystä, vaan se on Jumalan varsinaisen työn toteuttamisen jatkuvasti läsnäoleva tapa; Jumala täyttää yhtä tekemällä toista. Ihmisen uusi todellisuus kätkeytyy aina ristin alle.⁹³ Mielestäni Flogaus ei tee tällä käsityksellään

⁸⁸ Flogaus 1997, 347-352

⁸⁹ Flogaus 1997, 353-356

⁹⁰ Flogaus 1997, 357-358

⁹¹ Flogaus 1997, 359-360

⁹² Flogaus 1997, 360-361

⁹³ Flogaus 1997, 362-363

riittävää eroa lain ja evankeliumin välillä eikä tee oikeutta kristityn kokemalle ilolle ja pelastusvarmuudelle.

Osallisuus ristiin merkitsee Flogausille myös sitä, että Kristus naulitsee ristiin meidät ylpeät jumalat ja tekee näin meistä ihmisiä eli syntisiä. Inkarnaatio ja risti liittyvät tällä tavoin yhteen. Kristuksen alentuminen ja ihmisten itsejumalallistuminen ovat toistensa vastakohtia. Kristuksen muotoiseksi tuleminen ristiinnaulitsee itsejumalallistumisen synnin ja saattaa ihmisen tunnustamaan, ettei hän ole Jumala vaan syntinen. Valtakunnassaan Kristus kumminkin antaa meille herruutensa, niin ettemme ole enää syntisiä vaan tulemme Jumalan pojiksi. Tämä kirkastuminen on kuitenkin vasta eskatologista. Siihen asti ihminen on vain ihminen⁹⁴ (tosin kuin Simo Peuran kirjan otsikko Mehr als ein Mensch antaa ymmärtää).

3.4.3. Kaikkien herra ja palvelija

Luther kirjoittaa kirjassaan Kristityn vapaudesta (1520), että kristitty on toisaalta kaiken herra, toisaalta rakkaudessa kaikkien palvelija. Kristityn täytyy kuin Kristuksen ottaa orjan muoto (forma servi) ja tehdä lähimmäiselle, mitä Jumala on tehnyt hänelle. Kristittyjen tulee olla toisilleen Kristuksia (forma servi = forma Christi). Jumalallistuminen ei ole sitä, että kristityt tehdään jumaliksi, vaan köyhien ja syntisten palvelijoiksi. Kristittyjen täytyy ottaa myös lähimmäisten synnit kannettavikseen. Jumalan ja orjan muodon ottaminen liittyvät yhteen: tempaamista Jumalaan seuraa pudottaminen lähimmäiseen.⁹⁵

On väärin ajatella, että Jumalan muodon ottaminen olisi ontologista, orjan muodon ottaminen eettistä. Rakkauden teot virtaavat uskosta, sillä Kristus on uskossa läsnä. On myös väärin ymmärtää (niin kuin Antti Raunio Flogausin mukaan tekee), että vapaus ja jumalallistuminen koskisivat vain sisäistä ihmistä ja orjuus ja synti olisivat ulkoisen ihmisen ominaisuuksia. Ei ole niin, että (syntinen) liha on vain ruumis, vaan myös sisin on syntinen ja ylösousemuksessa uudistetaan kumpikin. Tässä elämässä ihminen on uusi siinä määrin, kuin hän ei etsi omaansa.⁹⁶

Mitä sitten tarkoittaa, että meidän tulisi kantaa toistemme syntejä? Sitä, että tahraamme oman kunniamme lähimmäistemme hyväksi; Emme paljasta lähimmäistemme syntejä, vaan peitämme ne ja jopa otamme niistä syyn ja mahdollisen rangaistuksen niskoillemme. Lisäksi rukoilemme heidän puolestamme. Näin voimme osoittaa Kristuksen rakkautta lähimmäisillemme.

Tämä lähimmäisten syntien kantaminen ei tietenkään merkitse osuutta sovitukseen. Toisaalta kummikin kaikki tällaiset teot ovat Jumalan tekoja meissä, sillä jumalallinen luonto ei ole mitään muuta kuin hyviä tekoja. Kaikki kristillinen oppi sisältyy uskoon ja rakastamiseen. Kristittyjen tehtävä on olla toisilleen Jumalia. Näin siis usko on analoginen inkarnaatiolle: Kuten Kristus syntyy Isästä iankaikkisuudessa Jumalaksi ilman tekoja, siten kristitty syntyy uskosta Jumalaksi ilman tekoja. Mutta kuten Kristus on tullut rakkaudesta ihmiseksi, siten uskon tulee tulla lähimmäisenrakkaudeksi.⁹⁷

⁹⁴ Flogaus 1997, 364-365

⁹⁵ Flogaus 1997, 365-369

⁹⁶ Flogaus 1997, 370-371

⁹⁷ Flogaus 1997, 372-373

4. Yhteenveto ja arviointi

Flogausin johtopäätökset Lutherin ja Palamaksen teologian suhteesta ovat tyyliä: Lutherin ja Palamaksen erot ovat niin suuria ja merkittäviä, ettei jumalallistumisoppia voida pitää ortodoksisen ja luterilaisen kristinuskon käsityksen leikkauskohtana. Keskeisimmät erot Lutherin ja Palamaksen välillä ovat heidän suhteensa mystiikkaan ja käsityksensä metafysiikasta.⁹⁸ Vaikka en itse Flogausin relationaalista ontologiaa purematta niele, on myös minusta selvää, että Luther olisi tuominnut palamistisen teologian kunnian teologiana, joka ohittaa ristiinnaulitun Kristuksen.

Lutherin erottelu Jumalan salatun ja ilmoitetun luonnon välillä vaikuttaa yritykseltä vastata samaan kysymykseen, jonka pohjalta Palamas kehitti *energeia*-oppinsa: Miten on mahdollista, että Jumala samalla sekä tunnetaan että hän pysyy transsendenttina? Tämä Lutherin teologinen ratkaisu ei kuitenkaan ole mielestäni mitenkään erityisen onnistunut, vaan se tuntuu luovan intratrinitaarisen ja ekonomisen Triniteetin välille kestämättömän ristiriidan. Modernissa teologiassa on yleensä ajateltu niin, että Jumala itsessään (*ad intra*) on sellainen, jollaisena hän pelastushistoriassa itsensä meille ilmoittaa.

Flogausin kannattama relationaalinen ontologia vaikuttaa yritykseltä selittää, kuinka unio on mahdollinen ilman, että ihmisen substanssi (aristoteelisessa mielessä) korvataan jumalallisella substanssilla tai että joudutaan olettamaan kahden substanssin simultaaninen esiintyminen. Siihen liittyy kuitenkin myös merkittäviä ongelmia: Kuinka tulee tulkita sen valossa esimerkiksi lause ”Kristuksella on nämä ominaisuudet”? Onko se tautologia? Tulisiko sen sijaan sanoa ”Kristus on nämä ominaisuudet”? Mikä merkitys jää tällöin Kristuksen *persoonalle*? Unohtaako Flogaus, että unio ei ole pelkästään osallisuus jumalallisesta luonnosta (tai ominaisuuksista), vaan se on unio Kristuksen *persoonan* kanssa?

Flogausin relationaalinen ontologia olisi helppo ohittaa valistuksen metafysiikan kritiikkiin perustuvana kuriositeettina, mikäli hän ei perustelisi sitä niin hyvin lähteillään. Etenkin Lutherin lausumat Psalmin 68 selityksessä (WA 3, 419-420) tuntuvat osoittavan hänen kantansa oikeaksi ja haastavat suomalaisen Luther-tutkimuksen selvittämään omaansa ja Lutherin substanssikäsitystä.

Flogausin teos ja siitä tekemäni huomiot haastavat myös selvittämään Lutherin uskokäsitystä ja epistemologiaa. Kysymys siitä, miten valo- ja pimeysmetaforat liittyvät toisiinsa, ja luopuuko Luther klassisesta platonisesta tietoteoriasta ovat hyvin mielenkiintoisia. Flogausin oma käsitys uskosta järjenvastaisena tuntuisi pikemminkin viittaavan siihen, että Jumala synnyttää uskon potentia absolutan mukaan. Tällainen näkemys ei voi pitää paikkaansa, sillä Luther hylkää potentia absolutaan liittyvät spekulatiot Flogausinkin mukaan jo varhain.⁹⁹ Uskon varmuus¹⁰⁰ ei siis voi olla potentia absolutan mukaista välttämättömyyttä. Koska usko ei kuitenkaan perustu mihinkään muuhun kuin Jumalaan, sen tulee perustua inhabitaatioon ja illuminaatioon. Kun sanotaan, ettei usko perustu kokemuksiin, täytyy tämä ymmärtää niin, ettei illuminaatio ole kokemus sanan varsinaisessa mielessä.

⁹⁸ Flogaus 1997, 381

⁹⁹ Flogaus 1997, 304

¹⁰⁰ SA 11

5. Lähteet ja kirjallisuus

5.1. Lähteet

Johannes Damaskolainen

- Εκδοσις Ακριβης της Ορθοδοξου Πιστεως. Ortodoksisen uskon tarkka esitys. II osa. Suomentanut Johannes Seppälä. Joensuu. 1980.

Luther, Martti

- SA Sidottu ratkaisuvallalta. De Servo Arbitrio. 1525. Suomentanut A. E. Koskenniemi. Helsinki. 1982.
- StA 1, 155-162 Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata. 1516. Studienausgabe. Hg. v. Hans-Ulrich Delius. Berlin. 1979ff
- WA 2, 443-618 In epistolam Pauli ad Galatas commentarius. 1519. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883ff. (=WA)
- WA 3, 11-652 Dictata super Psalterium. 1513-16.
- WA 18, 600-787 De Servo Arbitrio. 1525.
- WA 33, 1-675 Wochenpredigten über Johannes 6-8. 1530-32
- WA 37 Predigten der Jahre 1533 und 1534.
- WA 40, I, 1-688 In epistolam S.Pauli ad Galatas Commentarius. 1531 [1535].
- WA 40, III, 476-594 Enarratio Psalmi XC. 1534-35.
- WA 56, 1-528 Römerbriefvorlesung. 1515-16.

5.2. Kirjallisuus

Flogaus, Reinhard

- 1997 Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78. Göttingen. Diss.

Juntunen, Sammeli

- 1998 Reinhard Flogausin näkemys palamismista – haaste ortodoksiselle kirkolle. TA 6/1998. Helsinki.

Kirjavainen, Heikki

- 1983 Uskon ja tiedon samanaikaisuus. Totuus-, perustelu- ja varmuusehdon esiintymisiä uskonnollisen uskon määrittelyssä antiikista korkeaskolastiikkaan. STKSJ 137. Helsinki.

Mannermaa, Tuomo

- 1992 Onko Lutherilla teologista ontologiaa? –Paralleleja. STKSJ 182. Helsinki.

Stiglmayr, Jos.

- 1909 Dionysius the Pseudo-Areiopagite. -The Catholic Encyclopedia, Volume V.
<http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm>