

TUOMAS AKVINOLAISEN KÄSITYS SAKRAMENTTIEN JAKAMISESTA HULLUUDESTA KÄRSIVILLE

Mariella Asikanius
Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2014

Sisällys

| | |
|--|----|
| Johdanto | 3 |
| I Sakramentit keskiajalla | 7 |
| 1.1. Keskiaikaisesta sakramenttikäsityksestä | 7 |
| 1.2. Sakramentit osana pelastushistoriaa | 11 |
| 1.3. Kaste hengellisenä syntymänä | 13 |
| 1.4. Pyhä Henki taisteluvälineeksi konfirmaatiossa | 15 |
| 1.5. Eukaristia – Kristuksen yliluonnollisen läsnäolon ateria..... | 16 |
| 1.6. Conditio, confessio ja satisfactio – katumuksen sakramentti..... | 20 |
| 1.7. Extrema unctio – viimeiseksi tarvittava sakramentti | 24 |
| 1.8. Viran sakramentti ja pappisviran vaativat tehtävät | 26 |
| 1.9. Suostumus ja sukupuolinen kanssakäyminen avioliiton sakramentin aktivaattoreina..... | 29 |
| II Hulluus keskiajalla | 31 |
| 2.1. Hulluuskäsityksen lääketieteelliset taustat..... | 32 |
| 2.2. Hulluuden periytyvyys | 38 |
| 2.3. Miten hulluus ilmeni keskiajalla? | 40 |
| 2.4. Hulluuteen liittyviä käsitteitä | 41 |
| 2.5. Hullun oikeustoimikelpoisuus kirkossa ja yhteiskunnassa..... | 43 |
| 2.6. Demonit, henget ja hulluus keskiajalla..... | 46 |
| III Akvinolaisen ihmiskäsitys | 50 |
| 3.1. Ihmisen erityisyydestä | 50 |
| 3.2. Rationaalisen sielun osan, intellektin, rakenne ja toiminta..... | 53 |
| 3.3. Hulluuden kannalta merkittävät mielen toiminnot..... | 56 |
| IV Sakramentit ja hulluus Akvinolaisella | 60 |
| 4.1. Hullutkin tarvitsevat kasteen pelastukseen | 61 |
| 4.2. Tarvitsivatko hullut konfirmaatiota täydentämään kasteen vaikutukset?... | 64 |
| 4.3. Hyötyivätkö hullutkin hengellisestä ravinnosta, ehtoollisesta? | 70 |
| 4.4. Tekosyntisyydestä vapaat hullut eivät tarvinneet rippiä..... | 72 |
| 4.5. Extrema unctio – riittävätkö hullujen devotio ja ymmärrys? | 76 |
| 4.6. Hullujen vihkimisestä kirkon virkoihin | 78 |
| 4.7. Avioliiton vaatimukset liikaa hulluille | 81 |
| 4.8. Eroja ja samankaltaisuuksia sakramenttien jakamisessa hulluille | 83 |
| V Lopuksi | 85 |
| Lyhenteet | 89 |
| Lähteet ja apuneuvot | 90 |
| Kirjallisuus..... | 91 |

Johdanto

Esittelen ja analysoin tässä pro gradu -tutkielmassa Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) käsityksiä hullujen mahdollisuuksista vastaanottaa sakramenteja. Vaikka sakramenttiteologiaa oli harjoitettu aktiivisesti jo ennen Akvinolaista, tulivat nimenomaan Akvinolaisen käsitykset vaikuttamaan pitkäkestoisesti katolisen kirkon ymmärrykseen uskonelämän harjoittamisesta. Akvinolaiselle annettiin arvonimi *doctor angelicus* (kuoleman jälkeen) ja hänen kirjoituksensa saivat auktoriteettiaseman katolisen kirkon opetuksessa. Sen takia myös Akvinolaisen ihmiskäsityksellä on ollut kauaskantoinen merkitys läntisen Euroopan ajattelussa.¹

Symbolikeskeinen ajattelutapa oli tyypillistä keskiajalle, ja moni oppinut käsitti juuri sakramentit luonnollisen ja yliluonnollisen todellisuuden kohtaamis-pintana. Sakramentit nousivat uskonelämän keskiöön 1200-lukuun mennessä,² ja ne ymmärrettiin osana Jumalan valitsemaa pelastussuunnitelmaa. Niiden tehtävänä oli auttaa ihmistä selviytymään maallisen elämän taivalluksesta niin, että lopulta aukeaisi taivaspaikka.³ Sakramentteihin osallistuminen oli luovuttamaton osa katolisen kirkon jäsenen elämää keskiajalla, ja poisjääminen (tai poissulkeminen, *excommunicatio*) sakramenttien yhteydestä oli yhteisön näkökulmasta raju toimenpide.⁴

Tutkimukseni pyrkiikin selvittämään olivatko hullut osa sakramenttiyhteisöä, tarvitsivatko hullut sakramenteja ja millä edellytyksillä niitä voitiin heille toimittaa. Tutkimuksen rajallisuuden takia keskityn oppineiden näkemyksiin, mutta jatkotutkimuksen kannalta olisi kiinnostavaa tutkia, miten oppineiden ajatukset toteutuivat käytännössä. Pääasiallinen tutkimustehtäväni on siis analysoida, mitä Akvinolainen tarkoittaa hulluudella ja voiko hänen mielestään hulluudesta kärsiville toimittaa sakramenteja.

Avatakseni Akvinolaisen käsitysten taustoja esittelen tutkimuksessani myös sakramenttien historiaa ja keskiaikaista keskustelua hulluudesta. Sakramenttien syntyhistorian ja merkityssisällön lisäksi tarkastelen hulluutta erityisesti rationaalisten kykyjen käytön osalta. Moniin sakramentteihin osallistuminen näyttää vaativan osallistujalta kykyä ymmärtää, mistä sakramentissa oli kysymys. Tarkoitukseni on selvittää toisaalta se, mitä oppineet ajattelivat hullujen kyvystä käyttää

¹ Lisää Tuomas Akvinolaisen elämästä ja teoista ks. Weisheipl 1983.

² Saarinen 2008, 191–192.

³ Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4 d. 1, cap. 5.*

⁴ Levy 2012, 399, 415.

rationaalisia kykyjään, ja toisaalta se, mitä edellytyksiä sakramenteihin osallistujalta vaadittiin.

Tutkimukseni lähteenä käytän Tuomas Akvinolaisen *Summa theologiae* -teosta, joka jäi hänen viimeiseksi suureksi kokoomateoksekseen. Akvinolainen käsittelee sakramenteja *Summa theologiae* -teoksen viimeisessä (kolmannessa) osassa. Kirjoitustyö on kuitenkin jäänyt kesken, ja siitä syystä käytän Akvinolaisen muuta tuotantoa täydentämään käsitystä sakramenteista niiltä osin kuin *Summa theologiae* on puutteellinen. Avioliiton, viran ja *extrema unctio* -sakramentin osalta käsitys täytyy erityisesti muodostaa muiden teosten avulla. *Summa theologiae* sisältää kvestioita ainoastaan kasteesta, konfirmaatiosta, eukaristiasta, ripistä sekä sakramenteista yleensä. Ripin sakramenttia Akvinolainen ehti tosin käsitellä vain osittain.

Summa theologiae -teoksen puuttuvista osista on olemassa Akvinolaisen kuoleman jälkeen koottu versio, joka tunnetaan *Supplementum* -nimellä. *Supplementum* on koottu pääasiallisesti Akvinolaisen varhaisen, Petrus Lombarduksen *Sententiae* kommentoivan *Scriptum super sententiis* -teoksen pohjalta.⁵ Akvinolainen käsittelee sakramenteja perusteellisesti myös tässä varhaisessa teoksessaan, ja koska se on ollut *Supplementum* -osan perustana, käytän sitä pääasiallisena täydentävänä lähteenä myös omassa tutkimuksessani. Tutkimuksen menetelmänä käytän systemaattista analyysia.

Tutkimukseni etenee niin, että ensimmäisessä luvussa esittelen Akvinolaisen ajattelun taustaksi sakramenttien kehitystä ja sisältöä niiltä osin kuin se oli yleisesti omaksuttua keskiajalla. Tutkimuskirjallisuuden lisäksi käytän lähteenäni myös Petrus Lombarduksen (n. 1100–1160) *Sententiae*, sillä Lombarduksen kirjoitukset saavuttivat keskiajalla aseman kommentoitavina perusteksteinä, ja niitä opetettiin kaikkialla läntisessä Euroopassa.⁶ Keskityn ensisijaisesti kuvaamaan 1000-luvun jälkeistä kehitystä, sillä varsinkin 1100-luku oli sakramenttien määrittelyn ja muotoilun kannalta aktiivista ja kauaskantoista aikaa.⁷

Esittelen ensimmäisessä taustaluvussa myös sisällöllisesti, mitä sakramenteilla tarkoitettiin keskiajalla. Sakramentit ymmärrettiin erityisesti armoa välittävänä merkkeinä ja niitä tarvittiin pelastuksen näkökulmasta.⁸ Sakramenteja ku-

⁵ Luijten 2003, 22–24.

⁶ Goering 2008, 221.

⁷ Brooke 1991, 273–274.

⁸ Adams 2010, 51.

vattiin myös lääkkeenä sielun sairauteen (syntiin),⁹ ja siksi käsittelen myös hullujen syntisyyttä myöhemmissä luvuissa. Tarkastelen tässä taustaluvussa myös kunkin sakramenttia erikseen ja selvitän, millä tavoin kunkin sakramentin oli tarkoitus edistää ihmisen vaellusta kohti taivasta. Varsinkin eukaristian sakramentti symboleineen on herättänyt paljon kiinnostusta myöhäiskeskiajan ajatteliijoissa.¹⁰ Eukaristiasta löytyykin runsaasti tutkimuskirjallisuutta, kun esimerkiksi *extrema unctio* -sakramenttia on puolestaan tutkittu vähemmän.

Toisessa luvussa taustoitan keskiaikaista ymmärrystä hulluudesta. Tarkastelen oppineiden ajatuksia siitä, minkä ajateltiin aiheuttavan hulluutta, miten hulluuden nähtiin ilmenevän ja millaisia vaikutuksia sillä oli ihmisten elämään. Tarkoitukseni on selvittää oppineiden keskuudessa hyväksytyt käsitykset hulluudesta ja verrata niitä Akvinolaisen ajatteluun. Esittelen myös uudemman ja vanhemman tutkimuskirjallisuuden painopiste-eroja keskiaikaisen hulluuden selittämisessä.

Uudempi tutkimus esittää, että keskiaikaiset oppineet selittivät hulluuden johtuvan pääasiallisesti luonnollisista syistä. Aikaisempi tutkimus on painottanut enemmän yliluonnollisiin syihin ja varsinkin demoneihin perustuvaa selitysmallia. Teologit toisaalta suhteuttivat hulluuskäsityksensä Raamattuun ja kirkon auktoriteettien opetuksiin, ja tästä syystä myös demoniperustelulla on ollut merkitystä keskiajan oppineiden kirjoituksissa. Uuden keskiaikatutkimuksen valossa, kuten Vesa Hirvonen esittää, näyttää kuitenkin siltä, että demonitulkinnan sijasta oppineet suosivat enemmän luonnollisia syitä.¹¹ Hulluuden luonnolliset syyt puolestaan tarkoittivat keskiajalla ensisijaisesti lääketieteellisiä seikkoja, ja siksi esittelen tutkimuksessani keskiaikaista ymmärrystä lääketieteestä ja sen itämaisia lähtökohtia.¹² Hulluus nähtiin erityisesti mielikuvituskyvyn toiminnan häiriönä, ja lääketieteestä etsittiin selitystä häiriöille.¹³

Oppineet pohtivat hulluutta keskiajalla myös kirkollisten ja yhteiskunnallisten sopimusten sekä moraalisen vastuun näkökulmista. Sopimuksen solmijan piti ymmärtää, mitä hän oli sopimassa, ja vapaasti tahtoa tehdä sopimus.¹⁴ Sopimusten tekeminen liittyi myös avioliiton sakramenttiin, jossa puolisoitten välinen suostumus oli oleellinen osa sakramenttia.¹⁵ Esittelen siis toisessa luvussa myös oppi-

⁹ Mazza 199, 106–107.

¹⁰ Rubin 1991, 52.

¹¹ Parlopiano 2013, 23–24. Ks. myös; Hirvonen 2006, 171.

¹² Hirvonen 2014, 605. Ks. myös; Dols 1992, 18–19. Ks. myös; Siraisi 1990, 104–106.

¹³ Hirvonen 2006, 175–176.

¹⁴ Trenchard-Smith 2010, 39–41.

¹⁵ Lawler 1993, 64–65.

neiden käsityksiä hullujen oikeustoimikelpoisuudesta. Lisäksi tutkimukseeni liittyy kysymys tekovastuullisuudesta. Ihminen syntisenä tarvitsee synnistä puhdistumisen voidakseen tulla Jumalan pelastamaksi. Perisyntisen syyllisyys koskettaa kaikkia syntymästä saakka, mutta syntisen tekeminen edellyttää, että ihmistä voidaan pitää vastuullisena teoistaan.¹⁶ Tutkimukseni pyrkiikin vastaamaan kysymyksiin, oliko hullu syntinen ja tarvitsiko hän sakramenteja syntisyydestä puhdistumiseen. Esittelen samassa yhteydessä myös oppineiden käsityksiä hullujen tekovastuullisuudesta sekulaarissa mielessä, sillä kanoninen oikeus ja sekulaari oikeus kulkivat keskiajalla käsi kädessä.¹⁷

Kolmannen pääluvun tehtävä on johdattaa neljänteen, varsinaiseen analyysilukuun. Esittelen lyhyesti Akvinolaisen ihmiskäsitystä niiltä osin, kuin se hulluuden ja sakramenttien kannalta on oleellista. Tärkeimmät teemat kolmannessa luvussa ovat Akvinolainen käsitys ihmisen metafysisestä luonteesta sekä ihmisen rationaaliset kyvyt ja niiden toiminta. Kiinnitän erityistä huomiota mielikuvituskyvyn toimintaan sekä tahdon ja intellektin väliseen suhteeseen, sillä suurin osa oppineista sijoitti hulluuden nimenomaan mielikuvituskyvyn häiriöksi. Esittelen oleellisimpien mielen toimintojen kautta, mitä Akvinolainen ymmärsi hulluudella, ja miten se vaikutti ihmisen mahdollisuuksiin tehdä asioita, jotka edellyttivät järjenkäyttöä.

Neljännessä luvussa esittelen ja analysoin Akvinolaisen näkemyksiä siitä, voiko hulluille toimittaa sakramenteja. Akvinolaisen mukaan sakramenteja oli seitsemän, ja tutkimukseni tarkastelee hulluuden suhdetta niihin kaikkiin. Akvinolaisen mukaan kaikkia sakramenteja ei tarvita pelastukseen absoluuttisessa mielessä, vaikka kaikki ovat ainakin täydellistävässä mielessä välttämättömiä. Kaste on sakramenteista välttämättömin, sillä se antaa ihmiselle hengellisen elämän, ja mahdollistaa muihin sakramentteihin osallistumisen.¹⁸ Näyttää siis siltä, että hullut tarvitsevat ainakin kasteen sakramentin päästäkseen taivaaseen. Analysoinkin neljännessä luvussa, miten kunkin sakramentin asettamat edellytykset vastaanottajalle erosivat Akvinolaisen mukaan.

Erittelen myös Akvinolaisen käsitystä hulluudesta. Keskiajalle oli tyypillistä jaotella hulluus sen mukaan, oliko hulluus synnynnäistä vai myöhemmässä elämänvaiheessa ilmennyt, ja tarkoitukseni on selvittää, ajatteliko myös Akvinolai-

¹⁶ Tuomas Akvinolainen, *Super sent. lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 3.*

¹⁷ Parlopiano 2013, 4–5. Ks. myös; Pfau 2010a, 109–110.

¹⁸ Tuomas Akvinolainen, *S.th. III^a q. 65 a. 4 co.*

nen niin.¹⁹ Käsitteet *furiosus* (raivohullu) ja *amens* (mieletön), joita tarkastelen hulluutta käsittelevässä taustaluvussa, näyttävät esiintyvän Akvinolaisella hänen puhuessaan hullujen mahdollisuuksista vastaanottaa sakramenteja. Devotion käsite on myös tärkeä, sillä asianmukainen devotio (omistautuminen hurskaudelle) oli yksi keskeisimmistä vaatimuksista moniin sakramentteihin osallistumiselle.²⁰

Analyysiluvun jälkeen tiivistän tutkimustulokset loppuyhteenvedoon. Esitän yhteenvedossa tutkimuksen edetessä vahvistuneen käsityksen keskiaikaisista sakramentti- ja hulluuskäsityksistä. Kokoan myös tulokset siitä, millainen oli Akvinolaisen käsitys hulluudesta ja miten se vertautui muiden oppineiden ajatuksiin. Lopulta arvioin tutkimustulosten valossa, voidaanko kaikkien sakramenttien kohdalla päätyä varmaan tulokseen hullujen mahdollisuuksista osallistua niihin vai jääkö jatkotutkimukselle selvittävää. Esitän myös päätelmäni mahdollisista säännönmukaisuuksista sakramenttien välillä, toisin sanoen Akvinolaisen käsityksen siitä, missä määrin hullut täyttivät sakramentteihin osallistumiselle asetetut edellytykset, ja millä tavoin edellytykset erosivat tai yhtenivät eri sakramenttien osalta.

I Sakramentit keskiajalla

1.1. Keskiakaisesta sakramenttikäsityksestä

Marilyn Mccord Adams esittää, että ihminen on pyrkinyt kautta aikojen kehittämään materiaalikultteja, joilla aktivoidaan tuonpuoleisen todellisuuden voimat suojelemaan ihmisen elämää pelottavassa tämänpuoleisessa maailmassa. Kristilliset sakramentit voidaan nähdä yhtenä materiaalikultin muotona. Toisaalta kristillisille teologeille oli tärkeää korostaa, että kristinuskon Jumala oli kiinnostunut ihmisen henkisestä puolesta, ei materiaalisista uhrauksista.²¹ Silti Aristoteleen perintö keskiaikaisessa ihmiskäsityksessä edellytti materiaallisen ulottuvuuden mukanaoloa yliluonnollisessa kanssakäymisessä Jumalan kanssa. Niinpä keskiaikainen sakramenttiteologia kehittyi materialistisen ja henkisen ymmärryksen ristivedossa ja siihen yhdistyi osioita molemmista.

Luonnollisen ja yliluonnollisen todellisuuden kohtaaminen oli keskiajan ihmisen elämässä ja erityisesti uskonnollisuudessa luovuttamatonta. 1100-luvulta

¹⁹ Thomas F. Graham esittää, että Akvinolainen jaotteli hulluuden neljään luokkaan. Jaottelevina tekijöinä olivat toisaalta hulluuden alkamisajankohta (syntymä tai myöhempi) sekä hulluuteen mahdollisesti sisältyvät selväjärkiset jaksot. Ks. Graham 1967, 72.

²⁰ Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 12 co. Juridiselta kannalta on kiinnostavaa, kuten Parlopiano esittää, että *furiosus* (myös *furor* ja *furere*) oli myös roomalaisen lain kokoelmisissa ylivoimaisesti käytetyin käsite hulluudelle. Ks. Parlopiano 2013, 54–55.

²¹ Adams 2010, 31–33.

lähtien näiden kahden todellisuuden kohtaamispisteenä nähtiin sakramentit, mistä syystä sakramenttien merkitys yliluonnollisena linkkinä Jumalan ja ihmisen välillä korostui.²² Sakramenttien olemukselliseen ymmärtämiseen vaikutti keskiajalla myös se, mitä merkin ja asian, johon merkki viittaa, välisellä suhteella tarkoitettiin. Koko maailma oli hahmotettavissa merkkijärjestelminä, joita tulkitsemalla saatettiin tavoittaa asioiden todellisuus. Keskiaikaisten sakramenttikäsitysten ymmärtämisen kannalta on tärkeää huomioida, että sakramentti oli samanaikaisesti sekä asia (*res*) että symbolinen merkki (*signum*), joka viittasi näkyvässä olevan tapahtuman ulkopuolelle, jumalalliseen todellisuuteen.²³

Sakramentti ymmärrettiin keskiajalla niin, että se oli näkyvässä muodossa oleva merkki näkymättömästä Jumalan armosta.²⁴ Näin asian muotoili jo aikanaan Petrus Abelard (1079–1142)²⁵ Berengarin (n.999–1088)²⁶ pohjalta.²⁷ Näkyvän ja näkymättömän merkin yhdistelmä tarkoitti esimerkiksi kasteen sakramentissa sitä, että vedellä peseminen ja tiettyjen kastamissanojen sanominen oikeassa muodossa oli näkyvää ja samanaikaisesti näkymätöntä oli se, että Pyhän Hengen vaikutuksesta ihmisen sielu puhdistui synneistä ja ihminen liittyi Kristuksen seurakuntaan.

Petrus Lombarduksen (n.1100–1160) vaikutus sakramenttiteologian muotoiluun 1100-luvulla oli kauaskantoinen ja merkittävä. Hän esitti Augustinukseen pohjaten, että sakramentti oli merkki pyhästä asiasta.²⁸ Sitä voitiin myös kutsua pyhäksi salaisuudeksi (*sacramentum secretum*). Joka tapauksessa Lombardus kirjoitti, että sakramenttien tarkoitus oli merkitsemisen lisäksi vaikuttaa se näkymättömän armo, jonka muotoja sakramentit olivat. Sakramentit siis vaikuttivat todellisesti asian, johon viittasivat. Lombardus määritteli myös, että vaikka kaikki sakramentit olivat merkkejä, kaikki merkit eivät kuitenkaan olleet sakramentteja (*sacramentum-signum*). Sen takia esimerkiksi Vanhan lain merkit eivät olleet sakramentteja, vaikka ne olivat merkkejä pyhistä asioista.²⁹ Ne eivät kuitenkaan välittäneet armoa tai olleet Kristuksen asettamia. Lombarduksen kirjoituksia luettiin ja kommentoitiin ahkerasti myös Akvinolaisen aikana ja erityisesti *sacramentum-signum* ja *sacramentum-causa* käsitteet näkyvät myös Akvinolaisen sakramentti-

²² Rubin 1991, 12–13.

²³ Saarinen 2008, 191–192.

²⁴ Akvinolainen laajensi määritelmää niin, että hänellä näkyvyys korvautui aistittavuuden käsitteellä. Ks. Adams 2010, 34.

²⁵ Spitzig 1947, 38.

²⁶ Rubin 1991, 17.

²⁷ Schillebeeckx 2004, 97–98.

²⁸ Adams 2010, 33.

²⁹ Petrus Lombardus, Sent. lib.4 d. 1, cap. 2-4.

teologiassa.³⁰ Myös Akvinolaiselle oli tärkeää, että sakramentit eivät pelkästään merkinneet jotakin asiaa, vaan ne myös vaikuttivat ja välittivät armoa.³¹

Symbolikeskeinen mentaliteetti ilmeni keskiajalla myös kiinnostuksena numeromystiikkaan ja sen takia ei ole sattumaa, että sakramenttien lukumääräksi vakiintui seitsemän.³² Kuten muiden symbolien, myös lukujen ajateltiin olevan salattuja koodeja, jotka ratkaisemalla näkymätön hengellinen merkitys voitiin löytää.³³ Koodiajattelu ilmeni keskiajalla myös niin, että vanhoja tekstejä tulkittiin salattuina koodistoina. Teologit lukivat innokkaasti muun muassa Vanhaa testamenttia tulkiten monet Vanhan testamentin tapahtumat merkkeinä Uuden testamentin tapahtumista. Myös sakramenteille löydettiin pohja Vanhasta testamentista ja sitä kautta jatkumo Uuden testamentin tapahtumiin.³⁴

Miri Rubin esittää, että varsinaisessa tiukan määrittelyssä muodossa nämä Uuden testamentin sakramentit muotoutuivat 1000-luvun ja 1200-luvun aikana, sillä vasta näinä aikoina syntyi tarve yhtenäistää käytäntöjä. Aiemmin, varhaiskeskiajalla, kristikunnan käytännöt olivat vaihdelleet paikallisten tottumusten mukaan, ja vasta hajanaisuuden aiheuttama kysyntä yhdistävälle kulttuurille aiheutti sakramenttiteologian terävöittämisen. Nyt pappien toimittamat sakramentit asetettiin uskonelämän keskiöön ja pyhimysten ja pyhien miesten rooli ihmisen ja ylluonnollisen todellisuuden välittäjinä väheni. Erityisesti ehtoollisen vietosta muodostui merkittävin tapa harjoittaa hengellistä elämää.³⁵

Keskiaikaiset teologit suosivat vertauskuvaa, jossa ruumiillisen elämän elementit rinnastettiin hengelliseen elämään. Kasteesta puhuttiin hengellisenä syntyjänä, ehtoollista nautittiin hengelliseksi ravinnoksi ja hengellistä elämää elävä saattoi sairastua synnin sairauteen. Sairastunut ihminen tarvitsi lääkettä, oli kyse sitten kuumeesta tai synnistä. Synti parannettiin sakramenteilla ja siksi eräs tärkeä

³⁰ Schillebeeckx 2004, 101–102. Lombarduksen sentenssejä opetettiin ja kommentoitiin paljon 1100–1500-luvuilla Euroopan oppikeskuksissa. Saarisen mukaan Lombarduksen sentensseistä noin kolme neljäsosaa on suoraan kirkkoisä Augustinuksen (354–430) kirjoituksista. Saarinen 2008, 195.

³¹ Tuomas Akvinolainen S.th. III^a q. 60 a. 2 co. ”Respondeo dicendum quod signa dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines.” Ks. myös; Luijten 2003, 156–159.

³² Petrus Lombardus, Sent. lib.4 d. 2, cap. 1. ”Iam ad sacramenta novae Legis accedamus: quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictionis, id est eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium.” Petrus Lombardus vakiinnutti sakramenttien lukumäärän. Ks. Spitzig 1947, 68.

³³ Chenu 1968, 106–107.

³⁴ Chenu 1968, 110–111.

³⁵ Rubin 1991, 13–14. Ks. myös; Brooke 1991, 273–274. Skolastiset muotoilut sakramenteista kestivät lähes muuttumattomina vuosisatoja. Ks. myös; Cooke 1976, 574–575.

sakramenteihin liittyvä käsite oli *sacramentum remedium*, joka esiintyy myös Akvinolaisella.³⁶ Käsite on ollut kristillisessä käytössä jo Ignatius Antiokialaisella (98–117), joka kutsui eukaristiaa kuolemattomuuden lääkkeeksi.³⁷

Keskiajalla eroteltiin Uuden testamentin ja Vanhan testamentin sakramentit toisistaan. Oikeat, Uuden testamentin sakramentit olivat Kristuksen asettamia ja niissä yhdistyi pyhä merkki ja pyhä asia. Seitsemäksi viralliseksi sakramentiksi vakiintuivat kaste, konfirmaatio, ehtoollinen, rippi, viimeinen voitelu, pappisvihkimys ja avioliitto.³⁸ Kristuksen lunastustyön jälkeen vain näillä Uuden testamentin sakramenteilla katsottiin olevan pelastava eli armoa välittävä vaikutus. Petrus Lombarduksen mukaan kaikki Uuden lain sakramentit eivät kuitenkaan välittäneet armoa. Esimerkiksi avioliiton sakramentti oli yksinomaan lääke syntisyyttä vastaan.³⁹ Myöhemmät teologit omaksuivat kuitenkin näkemyksen, jonka mukaan jokaisen sakramentin piti myös välittää armoa ollakseen oikea sakramentti.⁴⁰

1200-luvun skolastikoille oli myös tärkeää Augustinuksen ajattelun pohjalta kehittynyt jaottelu vaikuttavaan ja myötävaikuttavaan armoon. Jako määritteli ihmisen hyvän tahdon ja Jumalan vaikutuksen rajat. Jumala yksin vaikutti ihmisessä syntien poispyyhkimisen muuttaessaan sielun suuntautumisen pois synnistä ja kääntäessään sen kohti Jumalaa. Siksi tätä Jumalan yksisuuntaista armoaikutusta on nimitettävä vaikuttavaksi armoksi. Ihmisellä ei ole sen toteutumisessa minkäänlaista aktiivisuutta. Sitä vastoin myöhemmässä vaiheessa, kun ihmisen sielu oli vapautunut tahtomaan myös hyvää ja lähemmäksi Jumalaa vieviä asioita, Jumala toimii yhteistyössä ihmisen vapaan tahdon kanssa. Ja tästä yhteistyöstä seuraa ihmisen hyviä tekoja. Ihminen tarvitsee siis ensin Jumalan armon yhteen

³⁶ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 61 a. 1 co. ”Respondeo dicendum quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. Quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur. Pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis. Et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quaedam corporalia signa hominibus spiritualemente medicinam adhiberet, nam, si spiritualia nuda ei proponerentur, eius animus applicari non posset, corporalibus deditus.”

³⁷ Mazza 1999, 106–107.

³⁸ Seitsemän sakramentin lista tuli valmiiksi kun avioliitto lisättiin muiden joukkoon Lyonin kon-siilissa vuonna 1274. Ks. Lawler 1993, 63.

³⁹ Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 2, cap. 1. ”Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adiutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut coniugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo.”

⁴⁰ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 62 a. 1 co. ”Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant, adhibentur enim ex divina ordinatione ad gratiam in eis causandam...”

suuntaan vaikuttavana pelastustapahtumana syntyäkseen uudelleen hengelliseen elämään (kaste). Tämän jälkeen Jumala toimii ihmisessä jatkuvasti armon yhteistyökumppanina (myötävaikuttava armo), jotta ihminen pystyy tuomaan hengellisen syntymisen hedelmät käytäntöön hyvinä tekoina.⁴¹

Tutkimukseni kannalta on tärkeää perehtyä sakramenttien tehtävään ja merkitykseen pelastuksen välineinä. Keskityn sakramenteja koskevassa taustaluvussa nimenomaan selvittämään, mitkä sakramentit katsottiin yleisimmin välttämättömiksi ihmiselle pelastuksen takia ja mitä vaatimuksia ihmiseltä edellytettiin vastaanottaakseen sakramenteja. Kasteen välttämättömyys esimerkiksi yhdistetään Raamatun kohtaan, jossa Kristus sanoo, ettei kukaan pääse taivasten valtakuntaan ilman, että syntyy uudestaan kasteessa. Tätä näkökulmaa vasten on vaikea nähdä, miten kastamaton voisi pelastua. Toisaalta keskiajan teologit (erityisesti Akvinolainen) usein katsoivat, ettei Jumalan voima rajoittunut sakramentteihin. Jumala itse valitsee rajoittaa toimintansa sakramentteihin.⁴²

1.2. Sakramentit osana pelastushistoriaa

Käsitys sakramenteista liitettiin hellenistisellä kaudella vahvasti Vanhan testamentin kohtiin, joissa puhutaan ”mysteristä”. Vanha testamentti viittaa mysteeriiin ensinnäkin osana juutalaista eskatologista järjestelmää, jonka mukaan Jumalalla on pelastussuunnitelma ihmisen varalle aikojen lopussa (tuleva messias). Toisaalta mysteeri tarkoitti myös symbolista tuonpuoleisuuden paljastusta tässä ajassa.⁴³

Kristinuskon alkuaikoina erityisesti Paavali yhdisti kirjoituksissaan juutalais-kristillistä ajatteluperinnettä hellenistiseen kulttuuriin. Hän myös vahvisti retoriikassaan Uuden ja Vanhan liiton yhteyttä toisiinsa. Kristuksessa paljastuu ihmisille Jumalan jo aikojen alussa luoma salattu vapaavalintainen pelastussuunnitelma, josta jo Vanhan liiton profeetat puhuivat.⁴⁴ Ja tämän Kristuksessa ilmenvän salaisuuden paljastumiseen tarvitaan Kristuksen ylösnousemuksen jälkeisi-

⁴¹ Luijten 2003, 66–69.

⁴² Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 64 a. 7 co. “Sciendum tamen quod, sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiae ministris, quin etiam Angelis possit virtutem tribuere ministrandi in sacramentis. Et quia boni Angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis Angelis perficeretur, esset ratum habendum, quia deberet constare hoc fieri voluntate divina, sicut quaedam templa dicuntur angelico ministerio consecrata. Si vero Daemones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.” Ks. myös; Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 1 cap. 5. “Cum igitur absque sacramentis, quibus non alligavit potentiam suam Deus, homini gratiam donare posset, praedictis de causis sacramenta instituit.”

⁴³ Schillebeeckx 2004, 36–37.

⁴⁴ Schillebeeckx 2004, 38–44.

nä aikoina Pyhää Henkeä. Kirkkoisät tulkitsivat Paavalin pelastusmysteeriajatusta niin, että se tarkoitti sakramenteja.⁴⁵

Ihmissuvulle annettiin sakramentit välittämään armoa ja pelastusta Kristuksen kautta, jotta Kristuksen palatessa maailmaan aikojen lopussa, ihmiset eivät tuhoutuisi, vaan pääsisivät nauttimaan uudesta ja suuremmasta taivaallisesta ilosta. Keskiaikaiset teologit muistuttivat, että aikojen lopussa sakramentit lakkaavat ja on liian myöhäistä välttää ikuiselta kadotukselta. Sen takia ihmisellä oli vain oma elinikänsä aikaa turvautua sakramenteihin ja huolehtia omasta pääsystä yhteyteen Jumalan kanssa. Kiirastulesa saattoi suorittaa keskenjääneet rangais-
tukset, mutta siellä ei voinut enää katua tekojaan ja saada armoa. Sakramenteja ei jaettu kiirastulesa.⁴⁶ Tutkimukseni kannalta edellä mainittu näkökulma on oleellinen. Kuolleelle ei voinut toimittaa sen enempää kastetta kuin viimeistä voittoa. Siksi kirkko kehitti sääntöjä hätätilanteita varten. Kastamisen materiaalivalinnassa voitiin joustaa, ja mikäli aikaa oli vähän, rituaalitoimituksia voitiin monen sakramentin osalta lyhentää tai soveltaa.

Keskiajan teologit ajattelivat, että Jumalalla oli erillinen pelastussuunnitelma ihmisille, jotka olivat eläneet ennen Kristuksen ylösnousemista. Nämä ihmiset eivät päässeet osallisiksi Jumalan armosta, sillä Pyhä Henki ei ollut vielä maailmassa, eikä Uuden lain sakramenteja ollut asetettu. Vanhan lain sakramentit toimivat rajatussa mielessä pelastuksen välittäjinä niille, jotka eivät tunteneet muita välineitä.⁴⁷ Tutkimukseni käsittelee kuitenkin Kristuksen jälkeistä aikaa ja jätän siksi vanhan lain sakramenttien syvemmän tarkastelun tutkimukseni ulkopuolelle.

Olellista on sen sijaan, että Akvinolainen oli omaksunut näkemyksen, että ihminen syntisenä ei kestä Jumalan kasvojen edessä ilman Jumalan erityisen ilmoituksen kautta antamia sakramenteja ja niiden välittämää vapautumista synneistä ja syyllisyydestä. Ja nimenomaan tästä pelastusvälinenäkökulmasta aion tarkastella 1200-luvun katolisen kirkon seitsemää sakramenttia ja hullujen mahdollisuutta osallistua niihin. Esittelen seuraavaksi keskiaikaisia näkemyksiä kustakin seitsemästä sakramentista siinä järjestyksessä kuin ne yleensä esitetään aikakauden kirjallisuudessa.⁴⁸

⁴⁵ Schillebeeckx 2004, 43–47.

⁴⁶ Adams 2010, 277–280.

⁴⁷ Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4 d. 1, cap. 7, 8.*

⁴⁸ Akvinolaisella (*Summa theologiae*) ja Petrus Lombarduksella (*Sententiae*) sakramenttien järjestys on sama; kaste, konfirmaatio, eukaristia, rippi, virka ja viimeisenä avioliitto. Radulfus Ardens (*Speculum uniuersale*), joka ajoittuu Lombarduksen ja Akvinolaisen väliin, sen sijaan sijoittaa ehtoollisen kasteen ja konfirmaation väliin.

1.3. Kaste hengellisenä syntymänä

Kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina, varsinkin toisella vuosisadalla vaikuttaneen Hippolytus Roomalaisen mukaan, kaste tarkoitti suurta elämänmuutosta, jossa kastettava kääntyi pakanasta kristityksi ja luopui entisestä syntisestä elämästään. Siksi varhaiskirkon aikana kastetapahtumaa edelsi pitkä koettelujakso, jonka aikana varmistettiin, että kasteelle tulija oli toisaalta vapaa pahoista hengistä ja toisaalta varma vapaasta valinnastaan liittyä Kristuksen kirkkoon ja luopua synnin tekemisestä. Alkukirkko ajatteli myös, että kasteelle tultiin kerran ja päätöksessä piti pysyä.⁴⁹ Nämä varhaiset käytännöt vaikuttivat myöhempisiin käytäntöihin ja käsityksiin sakramenteista. Esimerkiksi ripin sakramentti tarjosi mahdollisuuden pelastukseen myös niille kastetuille, jotka eivät pystyneet noudattamaan lupautaan pysyä erossa synnistä. Keskiajalla ymmärrettiin, ettei kastettu ihminen vapautunut taipumuksesta syntiin, vaikka perisyntin syyllisyys poistui.⁵⁰

Sisällöllisesti kasteen sakramentille löytyy esikuva Vanhasta testamentista. Ympärileikkaus poisti synnin samoin kuin kaste, vaikka ympärileikkaus ei ollut siinä mielessä sakramentti, että se olisi välittänyt armoa.⁵¹ Kristuksen jälkeen Vanhan lain merkit eivät riittäneet pelastukseen, ja kasteen sakramentti asetettiin tätä tehtävää varten. Petrus Lombardus kertoo, että asettamiskohdasta on ollut teologien kesken epäselvyyttä. Toisten mielestä Jeesus asetti kasteen sanoessaan ”...jos ihminen ei synny vedestä ja Hengestä, hän ei pääse Jumalan valtakuntaan.” Toiset taas kallistuivat Jeesuksen antaman kaste- ja lähetyskäskyn kannalle.⁵² Akvinolainen ratkaisee ristiriidan toteamalla, että kaste asetettiin Jeesuksen eläessä, mutta siitä tuli ihmisille pakollinen vasta ylösnousseen Kristuksen julistaman kaste- ja lähetyskäskyn jälkeen.⁵³

⁴⁹ Cramer 1993, 9–16.

⁵⁰ Tuomas Akvinolainen, *Summa contra gentiles* lib. 4 cap. 71 n. 7. “Praeterea. Ostensum est supra quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum iustitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere. Quod patet esse inconveniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur.”

⁵¹ Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4 d. 1 cap. 9*. “Ideo autem mutata est circumcisio per baptismum, quia sacramentum baptismi et communius est et perfectius, quia pleniori gratia accumulatum. Ibi enim peccata solum dimittebantur, sed nec gratia ad bene operandum adiutrix, nec virtutum possessio vel augmentum ibi praestabatur, ut in baptismo, ubi non modo abolentur peccata, sed etiam gratia adiutrix confertur et virtutes augentur...”

⁵² Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4 d. 3 cap. 5*. “De institutione baptismi, quando coeperit, variae sunt aestimationes. – Alii dicunt baptismum tunc institutum, cum Nicodemo Christus ait: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto*. – Alii dicunt institutionem baptismi factam cum Apostolis dixit: *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.”

⁵³ Tuomas Akvinolainen, *S.th. III^a q. 66 a. 2 co.* “Hanc autem virtutem accepit Baptismus quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere Baptismus institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem...” *Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 66 a. 2 ad 2.* “Post passionem vero et resurrectionem,

Keskiajan teologit ajattelivat, että kasteen sakramentti koostui vedellä pesemisestä (aine), Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen kastamisesta (muoto) sekä intentiosta kastaa (ja tulla kastetuksi) ja uskosta kasteen vaikutuksiin.⁵⁴ Kasteen piti myös olla katolisen kirkon viranhaltijan, papin, toimittama, vaikka yleensä muun tahon suorittamaa kastetta ei uusittu.⁵⁵ Kasteen osalta oli myös merkittävää, että keskiajalla ajateltiin sakramenttien vaikuttavan itsessään (*ex opere operato*) riippumatta siitä, millainen oli henkilö, joka sakramentin toimitti. Kaste oli siis vaikuttava ja puhdas aina, kun se oli toimitettu oikean muotoisesti kolminaisuuden nimeen ja ainakin kastettavalla oli oikea aikomus ja halu liittyä Kristuksen seurakuntaan. Epärehellisen papin toimittama kaste kelpasi siinä missä hyveellisenkin.⁵⁶ Aika useasta kasteen kriteeristä voitiin myös luopua hätätilassa, esimerkiksi äkillisen kuoleman uhatessa. Tarvittaessa jopa kastamaton nainen saattoi kastaa ja silti sakramentti toimi.⁵⁷

Kasteessa ihmisen sielu pestiin puhtaaksi synneistä ja ihminen sai pääsyn taivasten valtakuntaan. Mikäli aikuinen ihminen ei ollut vilpitön uskossaan ja uuden elämän aloittamisessa kasteessa, kaste ei vaikuttanut hänessä ennen kuin hän

non solum Iudaeis, sed etiam gentilibus suo praecepto necessitatem Baptismi imposuit, dicens, *euntes, docete omnes gentes.*”

⁵⁴ Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 3 cap. 1, cap.2. 1100-luvulla väiteltiin kuumeisesti kasteen sakramentin luovuttamattomista elementeistä, kunnes kolme (elementum, verbum et intentio) vakiintuivat. Kasteanojen poisjättämisestä hätätilanteissa oli varsinkin käyty kuumaa debattia. Aiheesta lisää; Schillebeeckx 2004, 211–214.

⁵⁵ Esimerkiksi Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 6 cap. 2. ”Ex his aperte colligitur quod qui etiam ab haereticis baptizati sunt servato caractere Christi, rebaptizandi non sunt, sed tantum manus impositione reconciliandi, ut Spiritum Sanctum accipiant, et in signum detestationis haereticorum.” Ks. myös; Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 6, cap. 1. ”Nunc quibus liceat baptizare addamus. – In libro De officiis. De hoc Isidorus ait: Constat baptisma solis sacerdotibus esse traditum; eiusque ministerium nec ipsis diaconibus implere est licitum absque episcopo vel presbytero, nisi his procul absentibus et ultima languoris cogat necessitas; quod et laicis fidelibus permittitur. – Ex Concilio Carthaginensi quinto: Item: Mulier, quamvis sancta, baptizare non praesumat, nisi necessitate cogente.” Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 67 a. 4 ad 3. ”Sed in generatione spirituali neuter operatur virtute propria, sed instrumentaliter tantum per virtutem Christi. Et ideo eodem modo potest et vir et mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebaptizandus, sicut et de laico dictum est. Peccaret tamen ipsa baptizans, et alii qui ad hoc cooperarentur, vel Baptismum ab ea suscipiendo, vel ei baptizandum aliquem offerendo.”

⁵⁶ Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 5, cap. 1. ”Post haec sciendum est sacramentum baptismi a bonis et a malis ministris dari, sicut a bonis et a malis sumitur. Nec melior est baptismus qui per meliorem datur, nec minus bonus qui per minus bonum datur, nec malus qui per malum datur. Nec maius munus datur in baptismo a bono dato, nec minus in baptismo dato a malo, sed aequale, quia non est hominis, sed Dei munus.”

⁵⁷ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 67 a. 4 ad 1. ”Ad primum ergo dicendum quod, sicut mulieri non permittitur publice docere, potest tamen privata doctrina vel monitione aliquem instruere; ita non permittitur publice et solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo.” Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 67 a. 5 ad 2. ”Ad secundum dicendum quod ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, in quantum scilicet intendit facere quod facit Ecclesia, et formam Ecclesiae servat in baptizando, et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.”

kääntyi ja uskoi. Kastetta ei kuitenkaan tarvinnut toistaa, sillä kerran kastettu oli saanut osakseen sakramentin, jonka vaikutus aktivoitui uskon täyttäessä kastetun sydämen.⁵⁸

Tärkeänä elementtinä oli myös vuoropuhelu, jossa kastettavan kuului äänen lausuen paljastaa intentionsa vastaanottaa kaste.⁵⁹ Kaikilla kastetapahtumaan osallistuvilla ei kuitenkaan tarvinnut olla oikeaa uskoa tai intentiota kasta. Riitti, että joko kastettava tai kastaja ymmärsi, mitä oli tekemässä. Esimerkiksi lapsen kastamisen yhteydessä riitti, että kummit sekä kirkko uskoivat lapsen puolesta.⁶⁰ Tutkimukseni kannalta käytäntö, joka sallii kastettavan puolesta puhumisen, on tärkeä.

1.4. Pyhä Henki taisteluvastukseksi konfirmaatioissa

Konfirmaation sakramentin tarkoituksena oli vahvistaa kristittyä siinä uskossa, jonka hän oli vastaanottanut kasteessa. Näkymättömänä vaikutuksena ihmiselle annettiin konfirmaatioissa Pyhä Henki vahvistukseksi taisteluun Jumalan valtakunnan puolesta. Konfirmaatio täydellistää kasteessa alkaneen kristittyinä elämisen. Siksi jokaisen kastetun olisi hyvä myös hakeutua konfirmoitavaksi.

Konfirmoitava sai siis Pyhän Hengen taistelukumppanikseen, jotta voisi aloittaa julkisen tunnustuselämänsä kristittyinä.⁶¹

Akvinolaisen aikana konfirmaation sakramentin aine oli piispan konsekroi- ma öljy (*chrisma*), jolla piispa piirsi ristinmerkin konfirmoitavan otsaan. Vain hätätilassa konfirmaation saattoi toimittaa tavallinen pappi, mutta silloinkin ai- neen piti olla piispan konsekroi- ma.⁶² Öljynä käytettiin oliiviöljyä, johon lisättiin balsamia. Apostolien aikaan konfirmaation aine oli kuitenkin käten päälle pane- minen. Keskiajalle tultaessa öljyllä voitelemisen syrjäytti käten päälle panemi- sen. Voitelemisperinne pohjaa sekä juutalaiseen traditioon voidella kuninkaat että

⁵⁸ Radulfus Ardens, *Speculum* 8.45–47.

⁵⁹ Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4 d. 6 cap. 6*. Lombardus määrittelee kasteen vuoropuheluksi seuraavaa: ”Unde et a baptizando quaeritur: Quid venisti ad ecclesiam petere? Qui, si adultus est, pro se respondet: Fidem, id est sacramentum fidei et doctrinam. Ita etiam per singula interrogatus, respondet se credere in Patrem et Filium etc. Si autem parvulus est, non valens credere vel loqui, alius pro eo respondet.”

⁶⁰ Radulfus Ardens, *Speculum* 8.38–43. Esimerkkejä lasten kastamisesta ja lasten puolesta puhumisesta löytyy jo alkukirkon ajoilta. Ks. esim. Cramer 1993, 9–10.

⁶¹ *Decretum* pars 3 d. 5 c. 2. ”Et quia in hoc mundo tota etate uicturis inter inuisibiles hostes et pericula gradiendum est, in baptismo regeneramur ad uitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur. Et quamuis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, uicturis tamen necessaria sunt confirmationis auxilia. Regeneratio per se saluat mox in pace beati seculi recipiendos; confirmatio armat et instruit ad agones mundi huius et prelia reseruandos.”

⁶² Radulfus Ardens, *Speculum* 8.67. ”*In gestibus quoque pontificalibus legitur Siluestrum Papam instituisse ut presbyter baptizatum crismate liniret, ne preueniretur.*”

kreikkalais-roomalaiseen perinteeseen käyttää öljyä sekä arkisesti kylvyn jälkeen että uskonnollisiin tarkoituksiin magian välineenä.⁶³

Konfirmaation sakramentissa oli aineen lisäksi toinen osa, piispan sanomat sanat.⁶⁴ Jo Tertullianuksen ja Cyprianuksen sanotaan liittäneen käten päälle panemiseen tietyt sanat, mutta varsinaisesti vasta keskiaikainen voitelemiskäytäntö paneutui konfirmoimissanojen määrittelemiseen. Keskiaikaiset oppineet eivät kuitenkaan löytäneet konsensusta asiassa ennen Akvinolaista.⁶⁵

1.5. Eukaristia – Kristuksen yliluonnollisen läsnäolon ateria

Ehtoollinen, eli eukaristia tarkoitti Lombarduksen mukaan ”hyvää armoa”⁶⁶. Nimi viittasi siihen, että eukaristialla oli armoa ja hyveitä lisäävä vaikutus sen vastaanottajiin.⁶⁷ Ehtoollisen sakramentista käytettiin myös muita nimiä⁶⁸, mutta koska Akvinolainen käyttää käsitteitä *eucharistia* ja *communio*, jätän muut käsitteet tutkimukseni ulkopuolelle.

Ehtoolliseen kuului neljä osaa, aine eli leipä ja viini⁶⁹, toimituksen muoto, tehtävään vihitty viranhaltija sekä intentio. Radulfuksen mukaan aineeksi tarvittiin sekä viinin että leivän *species*, sillä leipä merkitsee ruumiin ja viini sielun ja vasta nämä yhdessä antavat Kristuksen täydellisesti merkiksi.⁷⁰

Ehtoollisen sakramentin taustalla voidaan nähdä vanhatestamentillisiä esikuvia esimerkiksi vapautettujen juutalaisten nauttimassa taivaallisessa mannassa.

⁶³ Voitelemisperinteen kehityksen historiasta lisää ks. Schillebeeckx 2004, 234–238.

⁶⁴ Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d.7, cap. 1. ”Forma enim aperta est, scilicet verba quae dicit episcopus, cum baptizatos in frontibus sacro chrismate.”

⁶⁵ Schillebeeckx 2004, 249–250. Ensimmäiset muotoilut voitelemisen yhteydessä löytyvät 300-luvulta. Akvinolainen päätyi Bonaventuraan pohjaten seuraavaan muotoon: ”Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.”

⁶⁶ Radulfus Ardens, Speculum 8.53. Radulfus Ardens lainaa edeltäjiltään (lähinnä Lombardukselta) kohdan: ”Dicitur eciam eucharistia, id est bona gracia, quia in hoc sacramento sumitur ille, qui est fons et origo totius graciae.” Kääntäjä on kääntänyt ”bona gracia”:n termillä ”hyvä kiitollisuus” (a good thanksgiving).

⁶⁷ Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 8, cap. 1. ”Baptismus aestus vitiorum extinguit; eucharistia spiritualiter reficit. Unde excellenter dicitur eucharistia, id est bona gratia, quia in hoc sacramento non modo est augmentum virtutis et gratiae, sed ille totus sumitur, qui est fons et origo totius gratiae.”

⁶⁸ Chazelle 2012, 212. Eukaristiasta käytettiin muun muassa nimiä ”uhri, Herran ruumis ja veri jne.). Myös ”viaticum” oli yleisesti käytössä oleva nimitys, sillä se kuvasi ehtoollisen merkitystä hengellisen elämän kehittäjänä. Radulfus Ardens, Speculum 8.37. ”Eucharistia uero est sacramentum progrediencium, unde et viaticum dicitur...”

⁶⁹ Chazelle 2012, 212–213. Toisinaan viini korvattiin käytännössä muilla aineilla. Mutta viini oli Akvinolaisen aikaan mennessä virallistettu ainoaksi oikeaksi kumppaniksi leivälle.

⁷⁰ Radulfus Ardens, Speculum 8.57 ”Licet sub utraque totus sumatur, non tamen utraque totus significatur. Panis enim significat tantum corpus Christi, uinum uero, quia sanguinem operatur in quo sedes est anime, tantum animam.”

Silti keskeisin tapahtuma liittyy Uuden testamentin kuvaukseen viimeisestä aterista, jonka Jeesus nautti opetuslastensa kanssa.⁷¹

Varhaiskeskiajalla Kristuksen läsnäoloa ehtoollisleivässä ja viinissä alettiin tutkia intensiivisesti. Vastakkaiset näkemykset reaalisesta läsnäolosta ja toisaalta pelkästä symbolisesta läsnäolosta kilpailivat ennen 1000-lukua ja Aristoteleen nousevaa suosiota, kunnes Lanfranc Paviaalaisen (1005–1089) väitetään esittäneen ensimmäistä kertaa, että yksilöolion substanssi saattoi olla olemassa erillään aksidensseistaan.⁷²

Lanfrancin muotoilun jälkeen asiasta väiteltiin vielä pitkään ennen kuin transsubstantiaatio-oppi sai lopullisen muotoilunsa 1200-luvulla.⁷³ Transsubstantiaatio-oppi esiteltiin ensimmäisen kerran 1100-luvun ensimmäisellä puoliskolla, ja keskeisin opin kannattaja oli Petrus Lombardus. Lombardus kuitenkin esitteli myös kaksi muuta mahdollista teoriaa. Vaihtoehtoisten teorioiden mukaan leivän ja viinin substanssi joko sulautui materiaan tai hupeni, kunnes katosi kokonaan. Lombardus kannatti itse transsubstantiaatio-oppia, silti vaihtoehtoteorioilla oli myös vaikutusta opin tuleviin muotoiluihin.⁷⁴

Kirkko ei voinut hyväksyä sen enempää käsitystä, jonka mukaan ehtoollisessa suuhun laitettaisiin oikeaa Kristuksen lihaa kuin käsitystä, jonka mukaan leipä ja viini vain muistuttivat ehtoollisella kävijöitä symbolisesti Kristuksen lunastustyöstä. Niinpä oppi muodostui välimaastoon. Jeesuksen sanat ”Tämä on minun ruumiini.” tarkoitti teologeille Kristuksen todellista läsnäoloa alttarin sakramentissa. Ja koska teologia kulki keskiajalla käsi kädessä filosofian kanssa, haluttiin Kristuksen läsnäolo selittää ihmisjärjelle ymmärrettävästi. Päänvaivaa tuotti kuitenkin 1200-luvulle tultaessa suosiota kasvattavan Aristoteleen filosofian yhdistäminen ehtoollisen sakramentissa tapahtuvaan muutokseen. Aristoteleen filosofiassa muutos tapahtuu aina niin, että muutoksen molemmat vastakkaiset päät jakavat jotain keskenään (esimerkiksi materian) ja taas konsekraation muutokses-

⁷¹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 73 a. 5 co. “Respondeo dicendum quod convenienter hoc sacramentum institutum fuit in cena, in qua scilicet Christus ultimo cum discipulis suis fuit conversatus...”

⁷² Rubin 1991, 15–21. Tutkijoiden kesken on kuitenkin erimielisyyttä Lanfrancin osuudesta. Vrt. Holopainen 1996, 67–76.

⁷³ Opin muotoilua edelsivät kiivaat keskustelut muun muassa siitä, miten Kristuksen ruumis voi rajoittua itseään pienempään ruumiiseen (leipään), ja voiko yhdessä oliossa olla kaksi substanssia samanaikaisesti. Pohdintaa aiheutti myös kysymys, voiko Kristuksen ruumiin jäsenet olla päällekkäin ehtoollisleivässä ja mitä tapahtuu kun leipä murretaan, onko Kristus kokonaisuudessaan joko osassa leivän osassa, vai vain osa jäsenistä. Suuri kysymys oli myös, miten konsekraation muutos sijoittuu Aristoteleen muutostyyppeihin. Ks. lisää; Bakker 1999, 21–34, 164–177.

⁷⁴ Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 11, cap. 2. “Illi dicunt vel in praeiacentem materiam resolvi, vel in nihilum redigi.” Ks. myös; Bakker 1999, 155.

sa leipä ei jaa mitään Kristuksen ruumiin kanssa.⁷⁵ Siksi transsubstantiaatio-opin muotoilu ei tapahtunut helposti eikä yksiselitteisesti.

Esitän transsubstantiaatio-opin lyhyesti siinä muodossa, kuin valtaosa 1200-luvun lopun teologeista sen hyväksyi. Suurin osa oli valmis sanomaan, että konsekraation yhteydessä leivän ja viinin substanssi katoaa⁷⁶ ja Kristuksen ruumis ja veri tulevat läsnä oleviksi ehtoollisvälineisiin. Suurin osa oli myös yhtä mieltä siitä, että leivän ja viinin aksidenssit (kuten koko, maku jne.) säilyvät konsekraation jälkeen.⁷⁷ Ajateltiin myös, että esimerkiksi ehtoollisleivässä ylösnoukseen Kristuksen ruumis oli läsnä kokonaisuudessaan, aksidensseineen. Silti Kristuksen substanssi ei määritä leivän ja viinin aksidensseja, ja siksi ei voitu ajatella, että leivän ja viinin substanssi korvautuisi Kristuksen ruumiin ja veren substansseilla.⁷⁸

Aristoteleen hengessä moni (myös Akvinolainen) ajatteli, että vain substanssi eksistoi itsessään ja aksidenssit olivat siitä riippuvaisia vaikutuksia. Siksi jokaiseen aksidenssiin, joka voidaan havaita, sisältyy implisiittisesti määritelmä substanssista. Aksidenssit eivät siis voi olla ilman niitä määrittävää substanssia. Ja koska edellä esitetty aristoteelinen näkemys oli Akvinolaisenkin mielestä ristiriidassa transsubstantiaatio-opin kanssa, hän perusteli näkemyksiään sillä, että Jumala ensimmäisenä syynä voi vaikuttaa yliluonnollisella vaikutuksellaan myös aksidenssien olemassaolon ilman substanssia, vaikka luonnon lakien alaisuudessa aksidenssit aina vaativat niitä määrittävän substanssin ollakseen olemassa.⁷⁹

Tutkimukseni kannalta ei kuitenkaan ole oleellista syventyä kyseisen opin muotoiluihin vaan todeta, että Akvinolainen ajatteli, kuten myös muut aikalaisensa, että Kristus on jollakin yliluonnollisella tavalla läsnä ehtoollisvälineissä, ja tästä syystä ehtoolliselle tulijan tulee ymmärtää nauttivansa todellisesti itsensä Kristuksen.⁸⁰

⁷⁵ Bakker 1999, 160.

⁷⁶ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 75 a. 2 co. “Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet. Unde relinquitur quod, salva veritate huius sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit.”

⁷⁷ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 75 a. 5 co. “Respondeo dicendum quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem, quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere et sanguinem bibere, proponitur nobis caro et sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum quae frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundo, ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria dominum nostrum manducemus. Tertio ut, dum invisibiliter corpus et sanguinem domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.”

⁷⁸ Adams 2010, 93–97.

⁷⁹ Bakker 1999, 295–299.

⁸⁰ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 75 a. 1 co. “Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur. Unde super illud Luc. XXII, *hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur*, dicit

Tärkein vaatimus ehtoolliselle osallistujalle oli kyky erottaa eukaristian nauttiminen muusta syömisestä. Kirkon traditio määräsi jäsenensä paastoamaan ennen ehtoolliselle tulemista helpottaakseen tämän eron tekemistä.⁸¹ Ymmärryksen lisäksi ehtoolliselle tulijan täytyi olla armon tilassa, sillä hän, joka nautti ehtoollista kuolemansynnin tilassa, nautti sitä turmiokseen. Jo varhais-keskiajan auktoriteetit, kuten Mainin arkkipiispa Rabanus Maurus (n. 780–856), varoittivat syntisiä tulemasta ehtoolliselle.⁸² Sama näkökulma esiintyy sekä Lombarduksella että Akvinolaisella. He esittivät, että sekä hyvät että pahat saattoivat nauttia ehtoollisen sakramentaalisesti, mutta vain uskossa ja kirkon yhteydessä olevat nauttivat sen hengellisesti.⁸³ Itse asiassa syömisestä oli kolme. Sakramentaalinen ja hengellinen syöminen koskivat henkilöitä, jotka jo erottivat eukaristian muista aterioista. Erotuksena heidän välillään oli mahdollinen armon tila. Hengelliseen nauttimiseen ei riittänyt ymmärrys eukaristian merkityksestä vaan piti lisäksi olla kastettu kristitty, jolla ei ollut tilillään katumattomia kuolemansyntejä. Edellä mainittujen kahden syömistavan lisäksi teologit erottivat vielä lihallisen syömisestä, joka tarkoitti niitä, jotka söivät eukaristiaa kuin eläimet, tekemättä eroa muuhun ruokaan.⁸⁴

Myöhäiskeskiajalla vallitsi myös ehtoollisen sakramentin osalta näkemys, etteivät ”eläimet, uskottomat ja järjettömät tai ajattelemattomat voineet kokea ehtoollisen sakramenttia sen yliluonnollisen tarkoituksen mukaisesti.”⁸⁵ Keski-ajalla ehtoollinen nähtiin erityisesti syntien anteeksiannon ateriana ja tapana päästä osalliseksi Jumalan armosta riittävän usein. Varhaiskeskiajalla suositeltiin osallistumista ehtoolliselle vähintään kolme kertaa vuodessa, vaikka todellisuudessa kehotusta ei aina noudatettu täsmällisesti.⁸⁶

Maallikot osallistuivat ehtoolliselle monesti muualla kuin messussa, sillä jo varhais-keskiajalla ehtoollista jaettiin messun lisäksi kasteen ja viimeisen voitelun riittien yhteydessä. Kastetoimitukset pyrittiin kuitenkin pitämään messupäivinä. Tosin lasten ja ”heikkojen” kastaminen tuli tavaksi sijoittaa perinteisen pääsiäis-

Cyryllus, *non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba salvatoris in fide, cum enim sit veritas, non mentitur...*

⁸¹ Radulfus Ardens, *Speculum* 8.64.

⁸² Chazelle 2012, 222–226.

⁸³ Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4 d. 9.* ”...Augustinus, *De blasphemia Spiritus sancti. Et sicut duae sunt res illius sacramenti, ita etiam et duo modi manducandi: unus sacramentalis scilicet, quo boni et mali edunt; alter spiritualis, quo soli boni manducant.*”

⁸⁴ Adams 2010, 265–266.

⁸⁵ Metzler 2006, 217. Ks. myös; Rubin 1991, 67.

⁸⁶ Chazelle 2012, 222. Vrt. Rubin 1991, 64. Neljäs lateraanikonsiili (1215) määräsi, että eukaristia piti nauttia ainakin kerran vuodessa.

messun sijaan muille kirkkovuoden päiville, ja heille annettiin ehtoollinen vasta voitelemisen, eli konfirmaation jälkeen. Kuoleville, tai ainakin kuoleville, jotka pysyivät sakramenttia, annettiin aiemmin messussa konsekroitua leipää.⁸⁷

1.6. *Contritio, confessio ja satisfactio* – katumuksen sakramentti

Rippi eli ”katumuksen sakramentti”⁸⁸ kehittyi 1200-lukulaiseen muotoonsa yhdistelmänä alkukirkon aikaisesta ”julkisesta ripistä” ja Irlannin luostareista peräisin olevasta ”hyvitysharjoituslista” -käytännöstä. Katumuksen sakramentti tarkoitti yksityistä syntien tunnustamista omalle papille ja tätä seuraavaa välitöntä absoluutiota.⁸⁹ Merkittävimmät teokset, jotka vaikuttivat katumuksen sakramentin (kuten kaikkien sakramenttien) muotoiluun olivat 1100-luvulla kirjoitetut Petrus Lombarduksen *Sententiae* ja Gratianuksen *Decretum*.⁹⁰ Lombarduksen mukaan oikeaoppinen katuminen sisälsi ripille tulevan kannalta kolme osaa, synnintunnon ja syntien katumisen (*contritio*), syntien tunnustamisen (*confessio*) sekä hyvityksen (*satisfactio*).⁹¹ Ripin sakramentissa oli kyse kahdentasoisesta puhdistumisesta, toisaalta syyllisyydestä ikuisen elämän näkökulmasta ja toisaalta rangaistuksesta joko tässä ajassa tai kiirastulessa.⁹²

Alkukirkon tuntema julkinen rippi (*poenitentia secunda*)⁹³ tarkoitti, että kuolemansynnin tehnyt seurakuntalainen ilmoittautui ja hänet erotettiin uskon yhteisöstä julkisesti. Erottamista seurasi liittyminen ”katuvien” joukkoon ja irtaantuminen aiemmasta elämästä. Käytännössä tämä tarkoitti yleensä ikään kuin hengelliseen säätyyn astumista. Vaikka katumusaikaa, papin määrittelemän jakson jälkeen, seurasi julkinen anteeksianto (*reconsiliatio*) ja liittäminen takaisin uskon yhteisöön, oli usein seurauksena elinikäinen leima ja erotus katumusaikaa edeltävästä elämästä. Alkukirkon aikaiselle katumusriitille oli ominaista myös ainutker-

⁸⁷ Chazelle 2012, 224.

⁸⁸ Lombardus sanoo, että nimi ”poenitentia” tulee rangaistuksesta. Käytän kuitenkin käsitettä katumuksen sakramentti kuvaamaan rippää, sillä se sisältää myös rangaistuksen merkityksen, ja kuvaa paremmin sakramenttia kokonaisuutena. Sisäisellä katumisella oli hyvin keskeinen merkitys. Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4 d. 14, cap. 2*. ”Poenitentia dicitur a puniendo, qua quis punit illicita quae commisit...”

⁸⁹ Luijten, 9–10.

⁹⁰ Goering 2008, 221.

⁹¹ Spitzig 1947, 68–69. Radulfus Ardens yhtyi Lombarduksen käsitykseen. Ks. Radulfus Ardens, *Speculum* 8.76.

⁹² Radulfus Ardens, *Speculum* 8.88. ”Sed sciendum quod peccata duobus modis dimittuntur: uel quantum ad reatum, id est debitum eterne pene, uel quantum ad debitum purgatorie pene...”

⁹³ Luijten 2003, 8–9. Käsite ”toinen katuminen” perustuu alkukirkon näkemykseen, että kaste tarkoitti ensimmäistä katumista, jonka seurauksena ihminen luopui synnistä. Ripille tulija oli ajautunut kasteen jälkeen takaisin synnin tilaan, ja tarvitsi toisen mahdollisuuden katumukselle.

taisuus. Ihminen saattoi saada kasteen jälkeisistä vakavista synneistään synninpäästön, mutta vain kerran elämässään.⁹⁴

Kertaluontoisuuden ja pysyvän leimaavuuden takia julkisen ripin rinnalle kehittyi käytäntöjä, jotka sallivat syntisyyden tunnustamisen yksityisesti ja niin monta kertaa kuin tarve vaati. Uudet käytännöt toivat katumusmahdollisuuden myös maallikoiden ulottuville, sillä aiemmin katuminen ja absoluutio olivat eksklusiivisesti luostareiden asukkaita koskevia asioita. Idän kristikunnassa suosiota keräsi käytäntö etsiä pyhiä miehiä, ja anoa heiltä syntien anteeksiantoa. Läntiseen Eurooppaan kulkeutui 600-luvulta peräisin oleva irlantilainen hyvitysharjoituslista-käytäntö.⁹⁵ Irlannin käytännön mukaan rippi toteutettiin niin, että syntinen etsiytyi papin puheille ja tunnusti hänelle syntinsä. Tämän jälkeen pappi valitsi vakiintuneesta hyvitysharjoituslistasta synteihin sopivan rangaistusmenetelmän ja syntinsä tunnustanut poistui suorittamaan määrätyt harjoitukset (usein paastoamista). Ajatuksena oli, että jumalallinen anteeksianto seurasi automaattisesti heti, kun harjoitteet tulivat tehtyä. Erillistä absoluutiota ei tarvinnut hakea, vaikka moni kuitenkin kävi ilmoittautumassa rippipapille suoritusten jälkeen.⁹⁶

Akvinolaisen aikaan mennessä vakiintunut katumuksen sakramentti jalostui suurelta osin ”hyvitysharjoituslista” -käytännön pohjalle. Syntien tunnustaminen suoritettiin yksityisesti omalle papille, ja se voitiin toistaa kuinka monta kertaa tahansa. Erotuksena tähän käytäntöön oli syntien tunnustamisen ymmärtäminen uudella tavalla. Aiemman käytännön mukaan synnit piti luetella, jotta pappi osasi valita hyvitysharjoituslistasta oikean harjoitteen tekojen hyvittämiseksi. Uusi katumuksen sakramentti ymmärsi tunnustustapahtuman jo itsessään sovituksena taivaallisessa mielessä, ja siksi uuden käytännön mukaan absoluutio seurasi tunnustusta välittömästi, ennen katumusharjoitusten suorittamista.⁹⁷

Rippikäytäntöjen osalta jako kolmeen ei ollut kuitenkaan kronologinen, vaan oikeastaan kaikki muodot elivät rinnakkain. Julkinen rippi muutti muotoaan

⁹⁴ Luijten 2003, 12–14. Ks. myös; Brown 1996, 148, 157. Tutkijoiden keskuudessa on kuitenkin erimielisyyttä, oliko erottautuminen muusta elämästä täydellinen vai osittainen. Uudempi tutkimus esittää myös, että käytännössä ”katumisen” kertaluontoisuudestakin poikettiin. Vrt. Uhalde 2008, 103–104.

⁹⁵ Brown 1996, 157–159.

⁹⁶ Luijten 2003, 16–18.

⁹⁷ Luijten 2003, 18–19. Myös Radulfus Ardens kehotti ripittäytymään yksityisesti papille. Näkökulma oli kuitenkin muuttunut antiikin ajoista. Papille tunnustamista pidettiin parempana kuin salaa itsekseen tunnustamista. Julkinen, koko yhteisön edessä tapahtuva tunnustaminen ei ollut enää kritiikin suurimpana kohteena. Ks. Radulfus Ardens, *Speculum* 8.83. ”Ex misericordia enim precepit Dominus ut nemo peniteret in occulto. In hoc enim quod per seipsum dicit sacerdoti, erubescenciam uincit timore offendendi, fit uenia criminalis. Fit enim ueniale per confessionem, quod erat criminale per operacionem.”

katuvien pyhiinvaellukseksi, ja yksityisen ripin osalta ”katumuksen sakramentti” vakiintui vähitellen eläen pitkään rinnakkain hyvitysharjoituslistakäytännön kanssa.⁹⁸

Vielä 1100-lukuun mennessä ei ollut määrätty ripillä käymiseen tarkkaa aikataulua, mutta suositeltiin vahvasti ripittäytymistä hyvissä ajoin ennen kuolemaa. Kuolinvuoteellakin toimitettu katumuksen sakramentti saattoi riittää täydelliseen synneistä puhdistumiseen, mikäli katumus (*contritio*) oli riittävän syvä ja aito. Silti teologit pitivät todennäköisempänä, että viime hetkellä suoritettu katumus ei yltänyt täydellisyyteen, vaan suoritettavaa jäisi kiirastuleen. Kiirastulen kauhut puolestaan olivat hurjempia kuin yksikään maanpäällinen rangaistus, ja siksi kannatti ehdottomasti huolehtia rippiasioista hyvissä ajoin.⁹⁹

Teologit ja juristit käsitelivät myös kysymystä, riittikö syntien anteeksiantamiseen sisäinen ja salainen tunnustaminen Jumalalle vai tarvittiinko aina katumuksen sakramenttia. Gratianus paneutui kysymyksen käsittelyyn ja esitti, että vastaus voi olla sekä että. Periaatteessa Jumala antoi synnit anteeksi, mikäli *contritio* oli suurin mahdollinen, kuten useat Raamatun kohdat osoittavat. Silti katumuksen sakramentti oli välttämätön, mikäli *contritio* ei ollut riittävä ja mikäli sakramentin toimittamiseen oli aikaa.¹⁰⁰

Tutkimukseni kannalta on kiinnostavaa, että neljännessä lateraanikonsiilissa (1215)¹⁰¹ päätettiin, että jokaisen seurakuntalaisen oli jatkossa käytävä ripittäytymässä vähintään kerran vuodessa voidakseen osallistua ehtoolliselle ja pelastuakseen. Samassa määräyksessä mainittiin myös, että ripittäytyminen tuli tehdä oman seurakunnan papille.¹⁰² Katumuksen sakramentin aineena pidettiin osallistujan aktiivista toimintaa.¹⁰³ Ripittäytyminen vaati siis syntien tunnustamista, tunnustamista ja katumusta.

⁹⁸ Luijten 2003, 20–22.

⁹⁹ Radulfus Ardens, Speculum 8.74. ”Uix quoniam uix contingere potest quod in tam arcto mortis articulo habere incipiat quis simul et peccatorum suorum memoriam et ueram contricionem et cum timore caritatem...Dure quoniam qui tantum in extremis penitet omnem penam non euadet. Purgabitur quippe purgatorio igne, qui licet non sit eternus, est tamen nimis acerbus, excedens omnium temporalium penarum acerbitatem...”

¹⁰⁰ Goering 2008, 222–225. Tunnustamisen tarpeellisuudesta käytiin kiivasta debattia ja molempien vaihtoehtojen kannattajista löytyi arvostettuja oppineita. Ks. myös; Radulfus Ardens, Speculum 8.82. ”Ad quod respondetur quod utrumque uerum est, quod et confessio necessaria est, si habeat tempus et locum, et tamen in sola cordis contricione dimittuntur peccata, si copia confitendi et satisfaciendi non fuerit subsequata.”

¹⁰¹ Caciola 2003, 2.

¹⁰² Luijten 2003, 18–19. Akvinolainen yhtyy kirkolliskokouksen määräykseen. Ks. Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 co. Kirkolliskokouksessa kehoitettiin sairastuneita kristittyjä tunnustamaan syntinsä papille ennen kuin konsultoivat lääkäreitä. Ks. Metzler 2006, 67.

¹⁰³ Luijten 2003, 166.

Sisällöllisesti rippi ymmärrettiin keskiajalla puhdistautumisena kaikista synneistä sekä vakaasta aikomuksesta olla tekemättä syntiä jatkossa.¹⁰⁴ Kaikki synnit oli tunnustettava, jotta Jumalan anteeksiunto tehoisi.¹⁰⁵ Ja koska ripin sakramentilla nähtiin myös tämänpuoleinen ulottuvuus parannuksen tekemisessä, suositeltiin ripittäytymisen kohdentamista sellaiselle papille, jolla oli hyvä harkintakyky. Papin kuului neuvoa, kuinka jatkossa syntejä vältetään, ja tästä syystä viisas pappi oli parempi kuin harkintakyvytön. Jumala yksin kuitenkin vaikuttaa syntien sovittamisen ripin sakramentissa, ja siksi sakramentti vaikuttaa yhtä hyvin kaikenlaisten pappien toimittamana. Elämänohjeiden kannalta kokenut ja viisas pappi oli kuitenkin paras. Silti ripittäytyjä ohjeistettiin ensisijaisesti kääntymään oman seurakunnan papin puoleen.¹⁰⁶

Rippikäytäntöön kuului sekä sisäinen että ulkoinen ulottuvuus, mutta ulkoinen hyvitys oli vain merkki sisäisestä katumuksesta. Varsinainen ripin sakramentti tarkoitti sisäistä intentiota vapautua synneistä tunnustamisen ja katumuksen kautta, toisin sanoen sisäistä halua asettautua rangaistuksen alaisuuteen, ja suorittaa rangaistuksen sisältämät hyvitystoimet.¹⁰⁷

Juridisen käsittelytavan lisäksi katumuksen sakramentista puhuttiin lääkkeenä synnin sairauteen. Keskiaikaiset teologit, varsinkin Akvinolainen, vertasivat hengellistä elämää ruumiilliseen, kuten yllä mainitsin, ja siksi parantamis- ja hoitamiskuvaukset olivat yleisiä käsiteltäessä myös ripin sakramenttia. Synti sairastutti hengellisen ruumiin ja lääkettä tarvittiin, jotta hengellinen ruumis parani sairastilastaan.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4 d. 14, cap. 3.* "Et ideo sane ita definiri potest: Poenitentia est virtus, qua commissa mala cum emendationis proposito plangimus et odimus, et plangenda ulterius committere nolumus. Quia sic poenitentia vera est in animo dolere et odire vitia."

¹⁰⁵ Radulfus Ardens, *Speculum 8.70.* "Ex predictis habemus quod predicta penitencie diffinico non sit intelligenda particulariter. Probatum quippe est quod penitencia particularis est inutilis."

¹⁰⁶ Radulfus Ardens, *Speculum 8.85.* "Sed cum merita ministrorum nec augeant nec minuant uim sacramentorum, quare in confessione discreior est exquirendus? Quoniam huic sacramento adnexum est consilium, et ideo discreior est expetendus, non quia merito eius melius peccatum remittatur, sed quia discretius satisfactionem iniungit et de cauendo peccato melius consulit. Sed nonne subditus tenetur ei sacerdoti confiteri, cui commissus est? Utique, nisi ex consensu eius discreiosem requirat."

¹⁰⁷ Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4 d. 16, cap. 3.* "Cum sit poenitentia interior et exterior, de utraque per praemissa satis apparet quae sit vera, et quae sit falsa." Ks. myös; Radulfus Ardens, *Speculum 8.72.* "Dicitur autem penitencia a puniendo, uel, ut ait Augustinus, a tenendo penam. Peniteo quippe dicitur quasi penam teneo, penam scilicet spontaneus assumendo... Dicitur autem penitencia dupliciter: et interior et exterior, id est contritio et satisfactio. Sed interior proprie, quoniam tantum mentis est penitere. Exterior uero improprie, quoniam tantum est signum penitencie."

¹⁰⁸ Luijten 2003, 54–55. Myös Lombardus kuvaa pappeja "sielun lääkäreinä". Petrus Lombardus, *Sent. lib. 4. d.18, cap. 8.* "...quod sacerdotes nequeunt, qui tamen sunt medici animarum". Ks. myös; Radulfus Ardens, *Speculum 8.78.* "medico spirituali".

1.7. *Extrema unctio* – viimeiseksi tarvittava sakramentti

Jaakobin kirjeessä kehoitetaan sairaita kutsumaan kirkon vanhimmat rukoilemaan puolestaan ja luvataan, että Herra tulee parantamaan sairaat, jotka voidellaan öljyllä ja joiden puolesta rukoillaan. Kohdassa mainitaan myös, että mahdolliset synnit annetaan voitelun yhteydessä anteeksi (Jaak.5:14–15.).¹⁰⁹ Varhaiskristityille tämä Uuteen testamenttiin perustuva sairaan voitelu tarkoitti toisaalta ripin sakramenttia täydentävää, synneistä vapauttavaa sakramenttia, ja toisaalta ruumiin sairauksia parantavaa toimenpidettä. Synneistä puhdistaminen, ja sielun viimeiselle matkalle varustaminen olivat kuitenkin keskeisimpiä vaikutuksia, sillä ruumiin sairauksista ei voinut kaikissa tapauksissa parantua, mutta synneistä puhdistuminen kosketti jokaista sakramentin vastaanottajaa.¹¹⁰

Piispan konsekroimalla öljyllä voiteleminen auttoi saattamaan kuolevan sielun matkalleen tuonpuoleiseen. Alkukirkon ajattelijoilla oli vaihteleva näkemys siitä, missä määrin *extrema unctio* voitiin ymmärtää ruumiin terveyden palauttamisoperaationa, ja missä määrin kyse oli sielun parantamisesta. Joka tapauksessa molemmat lähestymistavat säilyivät keskustelussa ja viimeisen voitelun perusvaiikutuksina.¹¹¹ Viimeisen voitelun sakramentti ei ollut välttämätön pelastuksen kannalta (ellei siitä kieltäydytty tietoen tahtoen). Se oli kuitenkin suuresti hyödyllinen ja se voitiin myös tarvittaessa toistaa.¹¹² Kieltäytymisen mahdollisuus viittaa siihen, että sakramentti edellyttäisi intellektuaalisten kykyjen toimintaa ja vapaata valintaa.

Varhais-keskiajan edetessä *extrema unctio* -sakramentin kehityksessä näkyi kaksi suuntaa. Toisaalta se irrottautui ripin sakramentista 1000-luvulle tultaessa ja tästä aiheutui tarve toimittaa ripin sakramentti ennen kuin vakavasti sairaalle voi-

¹⁰⁹ Myös Akvinolainen mainitsee kyseisen Raamatun kohdan viimeisen voitelun pohjana. Ks. esimerkiksi; Tuomas Akvinolainen, *Summa contra gentiles* lib. 4 cap. 73 n. 1. “Et ad hoc ordinatum est sacramentum extremae unctionis, de quo dicitur Iacob. 5-14 *infirmatur quis in vobis: inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine domini; et oratio fidei sanabit infirmum.*”

¹¹⁰ Kryger 1949, 1–6.

¹¹¹ Radulfus Ardens, *Speculum*, 8.92. Ks. myös; Kryger 1949, 1–6.

¹¹² Ardens esittää, että sakramentti voitiin toistaa kerran vuodessa. Radulfus Ardens, *Speculum* 8.92. “Dicebat quoque quod iterari poterat semel in anno, si necessitas infirmitatis exigeret.” Tuomas Akvinolainen, *Super sent. lib. 4 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1 co.* “Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nullum sacramentale nec sacramentum quod habet effectum perpetuum, debet iterari: quia ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur. Et quia sanitas corporis et mentis, quae sunt effectus hujus sacramenti, possunt amitti postquam fuerunt per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.” Guido de Monte Rochen puolestaan esittää, että tarvittaessa useamminkin. Ks. Guido de Monte Rochen 2011, 122–123.

tiin antaa viimeinen voitelu.¹¹³ Toisaalta viimeisen voitelun yhteydessä käytiin keskustelua siitä, mitä sielun ja ruumiin parantavalla vaikutuksella tarkoitettiin. Vapauttiko sakramentti sairaan tekosynneistä vai kuolemansynneistä ja pitikö synnit tunnustaa erikseen ääneen vai tapahtuiko vapautus ilman ääneen tunnustamista?

Ruumiin parantamisen osalta pohdittiin, pitikö sairauden olla synnin aiheuttamaa, jotta siitä voi parantua viimeisen voitelun avulla, vai johtuiko ruumiin tervehtyminen siitä, ettei sielu ollut vielä valmis siirtymään ikuisuuteen. Itse asiassa Hugh Pyhä-Viktorilaisen (n. 1096–1141) ja Petrus Lombarduksen näkemyksillä oli keskeinen merkitys tulevan aikakauden muotoiluille, jotka pysyivät viimeisen voitelun sakramentin virallisena muotona pitkään. Molemmat esittivät, että sairas parani niissä tapauksissa, joissa sielu hyötyi enemmän tervehtymisestä kuin kuolemasta.¹¹⁴ Keskustelu kuitenkin jatkui, mutta 1200-lukua lähestyttäessä oltiin yhtä mieltä siitä, että viimeiseen voiteluun yhdistettiin sekä sielua että ruumista parantava vaikutus.¹¹⁵

1200-luvun aikana fransiskaanit ja dominikaanit toivat merkittävän lisän viimeisen voitelun vaikutusten määrittelylle. Myös he näkivät *extrema unctio* -sakramentilla sekä sielua että ruumista parantavan vaikutuksen, mutta olivat pääosin kiinnostuneita tarkastelemaan sakramenttia syntien puhdistamisen näkökulmasta. Alexander Haleslainen (n. 1185–1245) ajatteli, että koska kaste poisti perisyntien ja rippi kuolemansynnit, oli viimeisen voitelun tehtävänä poistaa vähemmän vakavat tekosynnit, jotta sielu voisi jättää tämän maailman vielä täydellisempänä. Bonaventura (1221–1274) puolestaan määritteli, että viimeinen voitelu poisti välillisesti ne tekosynnit, joita kuoleva ei ollut ehtinyt muulla tavalla hyvittää elinaikanaan.¹¹⁶

Edellä mainittu tekosyntien poistaminen ei ollut kuitenkaan ainoa skolastikojen suosima näkemys 1200-luvulla, vaan sille esitettiin myös kilpailevia näkemyksiä. Eräät dominikaanit esittivät, että viimeisen voitelun ensisijainen vaikutus on ”sielun riemastuminen”. Albertus Magnus (n. 1193/1206–1280) ja Tuomas

¹¹³ Ripin ja viimeisen voitelun eriytyminen mainitaan myös myöhäis-keskiajan ohjekirjassa papeille. Ks. Guido de Monte Rochen, 120–121.

¹¹⁴ Kryger 1949, 7–11. Kehitys näkyy myös myöhäis-keskiajalla esimerkiksi Guido de Monte Rochen kirjoittamassa, kirkon viranhaltijoille tarkoitettussa ohjekirjassa. Viimeinen voitelu esitetään sakramenttina, joka hoitaa sekä ruumista että sielua, mutta ruumista vain siinä tapauksessa, että sielu hyötyy ruumiin tervehtymisestä. Ks. Guido de Monte Rochen 2011, 121.

¹¹⁵ Radulfus Ardens, Speculum 8.92. “Ecce ualet ad duo et ad infirmitatis releuacionem et ad peccati remissionem, si tamen expedit infirmitatem releuari.”

¹¹⁶ Kryger 1949, 12–14.

Akvinolainen puolestaan esittivät, että *extrema unctio* -sakramentin ensisijainen tarkoitus oli poistaa tekosynnin jäänteet, ei itse syntejä. Kasteen ja ripin sakramentit riittivät syntien ja syyllisyyden poistamiseksi, ja sen takia viimeistä voitelua ei tarvittu synnin, vaan synnin jättämän ”sielun heikkouden” poistamiseen. Silti viimeinen voitelu vaikutti myös syntien poistamisen, mikäli niitä oli jäljellä. Armo ja kuolemansynti eivät voineet olla samanaikaisesti läsnä, ja siksi sakramentti vaikutti välillisesti myös kaikkien jäljellä olevien syntien poistamisen.¹¹⁷

Trenton kirkolliskokous määrittäi 1500-luvulla, että yksi *extrema unctio* -sakramentin vaikutuksista oli kuolevan sielun vahvistaminen Paholaisen kiusauksia varten. Sielunvihollinen hyökkäsi kaikella voimallaan viimeisillä hetkillä, ja siksi maallisesta elämästä irtaantuva sielu tarvitsee vahvistamista.¹¹⁸ Akvinolainen ei kuitenkaan näytä puhuvan viimeisten kiusausten helpottamisesta mitään, vaikka mainitseekin sakramentin valmistavan sielua viimeistä matkaa varten.¹¹⁹

1.8. Viran sakramentti ja pappisviran vaativat tehtävät

Kirkko instituutiona koki intensiivisen kehitysvaiheen 1000-luvun jälkeen. Sakramenttitoimitusten korostuminen hengellisen elämän ydinasiana lisäsi tarvetta määritellä ja systematisoida kirkon virkajärjestelmä. Kehitykseen vaikutti myös vilkas oikeustieteen harrastaminen Italian oppikeskuksissa, jonka seurauksena muun muassa Gratianus kirjoitti kuuluisan *Decretum* -teoksensa. *Decretum*in ympärille muodostui oma traditionsa, joka tulkitsi ja yhtenäisti kanonisen oikeuden sisältöjä keskiajalla.¹²⁰ Gratianuksen *Decretum* sai vahvan aseman myöhempien teologioiden kirjoituksissa ja myös Akvinolainen viittaa siihen usein kirkko-oikeudellisena lähteenä. Kanoninen oikeus määrittäi tarkat rajat kirkon viran haltijalle.

¹¹⁷ Kryger 1949, 15–18. Näkemys jatkui myöhäis-keskiajalla. Ks. Guido de Monte Rochen, 120–121.

¹¹⁸ Catechismus ex decreto concilii Tridentini pars 2. cap. 6 q. 14. ”Praeterea aliud etiam, quod merito omnium maximum videri potest, ex eo consequimur. Nam etsi humani generis hostis, quoad vivimus, nunquam desinit de interitu et exitio nostro cogitare: nullo tamen tempore, ut nos omnino perdat, ac, si fieri possit, spem nobis divinae misericordiae eripiat, vehementius omnes nervos contendit, quam quum supremum vitae diem appropinquare animadverterit. Quamobrem fidelibus arma et vires hoc sacramento subministrantur, quibus adversarii vim et impetum frangere et illi fortiter repugnare possint; allevatur enim et erigitur animus divinae bonitatis spe, eaque confirmatus morbi incommoda omnia fert levius, ac ipsius daemonis calcaneo insidiantis artificium et calliditatem facilius eludit.”

¹¹⁹ Tuomas Akvinolainen, *Super sent. lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 co.* ”Ad secundam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam; et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quod aegritudo nata est mortem inducere, et de periculo timetur.” Ks. myös; *Super sent. lib. 4 d. 23 q. 1 a. 2 qc. 1 co.*

¹²⁰ Cooke 1976, 113–114.

joille keskiajalla. Esimerkiksi selibaatti ja rippisalaisuus vaikuttivat kirkon viranhaltijoiden elämään ja virantoimitukseen.¹²¹

Kirkon virkajärjestelmän muotoiluihin vaikutti myös idän ja lännen kirkon välinen skisma sekä paavin kasvattama auktoriteettiasema lännessä. Paavi ja muu ylin johto kiristi otettaan koko viranhaltijoiden joukosta myös ulkoisten uhkien takia. Kirkollinen ja maallinen hallinto olivat monessa asiassa kietoutuneet toisiinsa, ja kirkollinen johto taisteli maallisten hallitsijoiden kanssa auktoriteettiasemasta.¹²² Kirkkoa puhututti myös niin sanottu simonia -ongelma. Kirkon virkojen jakoon liittyi väärinkäytöksiä ja raha. Teologit ja kanoninen oikeus käyttivät paljon kirjoitustilaa sanoutuakseen irti arveluttavista viranjakoperusteista.¹²³

Käytännön tasolla tämä 1100-luvulta alkanut virkakehitys tarkoitti kirkon korkeampien virkojen yhä suurempaa eriytymistä tavallisesta väestöstä sekä hengelliseen säätyyn kuuluvien määrän lisääntymistä. Kirkon palveluksessa olevien lisäksi sääntökunnat vetivät puoleensa suuren joukon nunnia ja munkkeja. Alempiarvoiset maalaispappit jatkoivat kuitenkin elämäänsä tiiviissä yhteydessä seurakuntansa kanssa, ja sen takia viranhaltijoiden kirkkolaissa määritellyt toimintatavat eivät olleet aivan niin yhtenevät kuin oppineet olisivat toivoneet.¹²⁴ Jätän käytännön tilanteiden tutkimuksen kuitenkin jatkotutkimusaiheeksi, ja keskityn sen sijaan teologiin ja kirkon tradition muotoilemiin periaatteisiin.

Petrus Lombarduksen mukaan kirkossa oli seitsemän hengellistä virkaa muistuttamassa Pyhän Hengen seitsenosaisesta armosta.¹²⁵ Kaksi viroista oli korkeampiarvoisia (diakoni, pappi) kuin toiset.¹²⁶ Keskityn tutkimuksessani erityisesti pappisvirkaan, sillä sakramentit kuuluivat papin viran tehtäviin.

Pappi (*sacerdos*)¹²⁷, oli jo nimensä puolesta määrätty sakramenttien toimitamiseen (*sacrum dans*). Pappi toimi Jumalan instrumenttina, näkymättömän armon välittäjänä esimerkiksi konsekroimalla eukaristian välineet. Piispat olivat

¹²¹ Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 21 cap. 9. Ks. myös ; Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 34 cap. 1. Ks. myös ; Cooke 1976, 115.

¹²² Cooke 1976, 118–119. Myös Lombardus mainitsee Rooman piispan arvokkaimpana piispojen joukossa. Petrus Lombardus, Sent. lib.4 d. 24, cap.17. ”...Patriarcha, graece, summus patrum interpretatur, quia primum, id est apostolicum tenet locum: ut Romanus, Antiochenus, Alexandrinus; sed omnium summus est Romanus...”

¹²³ Decretum pars 2 causa 1. Ks. myös; Petrus Lombardus, Sent. lib.4 d. 25 cap. 2–6. Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 co.

¹²⁴ Cooke 1976, 113–114.

¹²⁵ Petrus Lombardus, Sent. lib.4 d. 24, cap.2. “Septem autem sunt propter septiformem gratiam Spiritus Sancti...” Lombarduksen mukaan virat olivat: ”ovenvartija (ostiarii), lehtori (lectoris), manaaja (exorcistae), avustaja (acolythi), alidiakoni (subdiaconi), diakoni (diaconi) ja pappi (sacerdos)”.

¹²⁶ Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 24 cap. 12.

¹²⁷ Kreikankielinen termi ”presbyter” tarkoitti myös pappia.

myös pappeja, mutta korkea-arvoisempia ja osa sakramenteista kuului heidän tehtäviinsä. Esimerkiksi *chrisma* kuului piispan konsekroimiin asioihin.¹²⁸

Pappisvirkaan haluttiin vihkiä henkilöitä, jotka kykenivät kunniallisesti toimittamaan Herran sakramentit. Kunniallinen toimittaminen piti sisällään sekä sisäisen intention että ulkoisen rituaalien tuntemisen. Vaikka sakramentin toimittava pappi oli vain Jumalan vaikutusten välittäjä, oli sakramentin oikeamuotoinen toimittaminen luovuttamaton osa sakramenttia.¹²⁹ Papin piti sanoa oikeat sanat ja tehdä oikeat liikkeet oikeassa kohdassa. Ripin sakramentti puolestaan edellytti papilta aktiivista oman järjen käyttöä, sillä tunnustajalle tuli määrätä sopiva hyvitysharjoitus.¹³⁰

Oikeutus pappisviralle perustuu avainten valtaan, joka Raamatun mukaan annettiin Pietarille. Kirkon traditio tulkitsee evankeliumikohtaa niin, että Pietarin kautta kaikki kirkon viranhaltijat käyttävät samaa avainten valtaa ja voivat sen oikeuttamina sekä toimittaa sakramentteja että päättää, ketkä ovat kelvollisia kirkon yhteyteen ja ketkä eivät.¹³¹ Akvinolaisella pappisviran oikeutus sakramentteihin liittyi toisaalta Pyhään Henkeen ja toisaalta edellä mainittuun avainten valtaan. Akvinolaiselle oli tärkeää, että esimerkiksi absoluution valtaa ei käyttänyt pappi vaan välillisesti Jumala. Viran sakramentin yhteydessä vihittävä sai Pyhän Hengen vaikutuksen pysyvästi avukseen ja tämä tarkoitti sitä, että avainten vallan käyttö perustui virkaan, ei papin persoonaan. Kuten Akvinolainen toteaa, syntisen papin toimittamat sakramentit olivat valideja nimenomaan viran antaman vallan takia.¹³² Virkaan vihitty sai sisäisen hengellisen merkin ja näin ollen pysyvän avustajan tehtävänsä. Jumala ei jättänyt instrumenttiaan toimimaan yksin.¹³³

Varhaisskolastisella ajalla määriteltiinkin sakramenttien elementeiksi ”materia, muoto ja papin intentio”. Intention sisällöstä käytiin kuitenkin paljon keskus-

¹²⁸ Petrus Lombardus, Sent. lib.4 d. 24 cap.11.

¹²⁹ Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 24 cap. 3.

¹³⁰ Radulfus Ardens, Speculum 8.85.

¹³¹ Petrus Lombardus, Sent. lib.4 d. 18 cap. 3. ”Claves istae sunt non corporales, sed spirituales, scilicet ”discernendi scientia et potentia” iudicandi, id est ligandi et solvendi, ”qua dignos recipere, indignos debet excludere a regno” ecclesiasticus iudex.”. Evankeliumikohta, josta Lombardus puhuu, on Matt.18:18: ”Totisesti minä sanon teille: kaikki, minkä te sidotte maan päällä, on oleva sidottu taivaassa, ja kaikki, minkä te päästätte maan päällä, on oleva päästetty taivaassa.”

¹³² Luijten 2003, 184–186.

¹³³ Petrus Lombardus, Sent. lib.4 d. 24 cap.13. ”Si autem quaeritur quid sit quod hic vocatur ordo, sane dici potest signaculum quoddam esse, id est sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium. Character igitur spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur.” Vrt. Tuomas Akvinolainen käyttää käsitettä ”Character imprimatur/imprimatur”. Ks. esim. Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 24 q. 2 a. 3 co. ”Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet; et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimatur.”

telua. Sakramentit haluttiin säilyttää Jumalan vaikuttamina ja moni teologi totesi-kin niiden toimivan papin sisäisestä intentiosta riippumatta. Eräs ratkaisuehdotus esitti, että intentiolla tarkoitettiin ulkoista intentiota. Sakramentin toimittamiseen riittäisi, että tekee oikeamuotoisesti niin kuin kirkko opettaa, sisäisestä suuntautumisesta riippumatta. Selitys ei kuitenkaan tarjonnut tyydyttävää ratkaisua, ja esimerkiksi Akvinolainen korosti, että jollakin sakramenttiin osallistujista tuli olla oikea sisäinen intentio (papilla tai esimerkiksi kastettavalla).¹³⁴

1.9. Suostumus ja sukupuolinen kanssakäyminen avioliiton sakramentin aktivaattoreina

Kristillisen avioliittokäsityksen syntyhistoriaa värittää taistelu harhaoppeja vastaan. Se, miksi seksuaalisuus ja avioliitto ovat herättäneet ristiriitoja kirkon tulkinnassa, johtuu suurelta osin varhaisista muotoiluista, joissa puolustettiin kristinuskoa voimakkaita harhaoppikäsitteitä vastaan. Toisella vuosisadalla kirkon virallinen oppi törmäsi kahdenlaiseen gnostilaisuuteen. Toinen suuntaus väitti, että avioliitto oli itsessään paha ja pelastuksesta osallisten tuli välttää sitä yhtä lailla kuin muuta sukupuolista kanssakäymistä. Toinen gnostilaisuuden suuntaus esitti puolestaan, että koska predestinaatio määräiti välttämättä, kuka pelastui ja kuka ei, oli yhdentekevää noudattiko ihminen minkäänlaisia moraalisääntöjä. Kirkkoisien tehtäväksi tuli torjua kumpikin hyökkäys, ja lopputuloksena muotoutui näkemys, että avioliitto oli Jumalan luoma ja itsessään hyvä, mutta tarkoitettu vain ja ainoastaan jälkeläisten tuotantoon. Näin pystyttiin torjumaan toisaalta ajatus miehen ja naisen välisestä yhtymisestä pahuutena ja toisaalta poistamaan siitä moraaliton himokkuus.¹³⁵

Augustinus (354–430) puolustautui omana aikanaan manikealaisia ja pelagiolaisia vastaan ja toisti edeltäjiensä tulkinnan, että avioliitto oli Jumalan luoma asia ja siksi myös hyvä. Hyvää oli myös aviopuolisoiden välinen yhdyntä, mutta edelleen vain jo aiemmin mainitussa hillityssä ja pidättyvässä muodossa, jossa tarkoituksena oli siittää jälkikasvua, ei tyydyttää omia itsekkäitä himoja. Augustinus toi kuitenkin avioliittokeskusteluun uuden vivahteen pohtimalla avioparien keskinäistä ystävyyttä ja sen merkitystä. Augustinus piti avioliittoa kolmijakoisena. Hänen mielestään avioliitossa tärkeitä elementtejä olivat jälkeläisten tuotto,

¹³⁴ Schillebeeckx 2004, 370–375, 383.

¹³⁵ Lawler 1993, 54–56. Teologien kesken jatkui erimielisyys siitä, miten seksuaalinen toiminta avioliitossa piti tulkita. Kiista kulmineitui kysymykseen intellektin osuudesta yhdynnän aikana ja ennen sitä. 1277 tuomittiin väite, että intellekti voisi toimia seksuaalisen kanssakäymisen aikana. Ks. Jacquart 2001, 39.

hajoamattomuus ja sakramentti. Nimenomaan ajatus avioliiton hajoamattomuudesta toi uuden vireen keskusteluun, sillä se tarkoitti, ettei puolisoa saanut hylätä, vaikka jälkikasvua ei saataisi aikaiseksi.¹³⁶

Kirkon avioliittokäsityksen kannalta on kiinnostavaa, että vaikka avioliiton ulkopuolinen sukupuolielämä (ja toisinaan myös avioliiton sisäinen sukupuolielämä) oli tuomittavaa, sekä roomalainen oikeus että kanoninen oikeus hyväksyivät jalkavaimokäytännön aina 1100-luvulle asti.¹³⁷ Avioliittoa pidettiin kuitenkin paljon korkeammassa asemassa kuin miehen ja jalkavaimon liittoa, vaikka nämä olisivat toisilleen uskollisia.¹³⁸ Jalkavaimokäytännön tunnustaminen korosti myös tarvetta rituaaliselle avioliiton sakramentille, jossa puolisoitten välinen suostumus nousi keskiöön. Miehen ja naisen yhtyminen toisiinsa ei merkinnyt Jumalan tahdon mukaista liittoa, ellei yhteyttä edeltänyt virallinen sitoutuminen avioliittoon.¹³⁹

Augustinuksen kirjoitukset hallitsivat avioliittokäsityksiä läntisessä kirkossa, ja myös Tuomas Akvinolainen seurasi Augustinuksen näkemystä avioliiton kolmesta hyveestä korvaten ainoastaan hyveen käsitteen aristoteelisella päämäärän käsitteellä. Avioliiton ensimmäinen päämäärä oli tuottaa ja kouluttaa jälkikasvua. Toiseksi avioliiton tuli johtaa uskollisuuteen puolisoitten kesken ja kolmantena päämääränä oli avioliitto sakramenttina. Toisaalta teologeja arvelutti avioliiton liittäminen muiden sakramenttien joukkoon tasa-arvoisena, sillä sakramentti ymmärrettiin sekä armon merkinä että armon vaikuttajana ja avioliitto oli vaikea nähdä armoa vaikuttavana.¹⁴⁰ Lombardus varsinkin erotti avioliiton armoa vaikuttavista sakramenteista ja piti sitä vain symbolisena merkinä Jumalan armosta. Albertus Magnus ja Akvinolainen pitivät avioliittoa myös armoa vaikuttavana sakramenttina. Kirkon virallisessa opetuksessa avioliitto mainittiin sakramenttina ensimmäisen kerran Veronan konsiilissa 1184 ja myöhemmin Lyonissa 1274 se sijoitettiin seitsemän vakiintuneen sakramentin joukkoon.¹⁴¹

Avioliiton sakramentin kehitykseen vaikutti myös historiallinen kulttuuri-konteksti. Avioliitto tunnettiin instituutiona jo ennen kristinuskoa ja alkukristillisuus omaksui tapoja Rooman valtakunnasta. Antiikin Roomassa naisen ja miehen

¹³⁶ Lawler 1993, 57–60. Ks. myös; Brooke 1991, 71–72.

¹³⁷ Brooke 1991, 66–67.

¹³⁸ Brooke 1991, 64.

¹³⁹ Ks. esim. Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 27 cap. 3.

¹⁴⁰ Schillebeeckx, 101. ”Yksi vaikeus jäi ilman ratkaisua: avioliittoa oli pidetty sakramenttina, mutta ei armon syynä (causa gratiae), sillä 1100-luvulla useimmat teologit ajattelivat, että tämä sakramentti ei välittänyt armoa vaan oli ainoastaan lääke syntiin (remedium peccati).”

¹⁴¹ Lawler 1993, 60–63.

välinen liitto (*coniunctio*) astui voimaan heidän annettuaan häissä suullisen suostumuksensa liitolle.¹⁴²

Avioliiton sakramentti tarkoitti sitä, että kaksi uskovaa katolisen kirkon jäsentä menivät naimisiin keskenään ja antoivat suostumuksensa liitolle hääsereuniassa.¹⁴³ Keskiajan teologit pohtivat kuitenkin, millä hetkellä avioliitto todellisuudessa aktivoitui sakramenttina. Toiset esittivät, että aktivoitumiseen riitti puolisoitten keskinäinen suostumus, mutta toisten mukaan sakramentin vaikutus alkoi vasta aviopuolisoiden yhdyttyä toisiinsa seksuaalisesti. Gratianus yhdisti näkemykset ja esitti, että aktivoitumisessa oli kaksi vaihetta. Suostumus panee sakramentin alulle ja seksuaalinen kanssakäyminen täydellistää sen. Näin ollen vasta sekä aloitettu että täydellistetty avioliitto oli merkki Kristuksen ja Kirkon liitosta ja siksi hajottamaton.¹⁴⁴

1000-luvulta lähtien on virallisista messukirjoista löydettävissä kokonaisia kuvauksia avioliiton rituaalista. Avioliiton merkitys kristillisenä käytäntönä kuitenkin vahvistui vähitellen, ja 1100-luvulle tultaessa kirkosta oli tullut hallitseva auktoriteetti avioliittokäytännöissä.¹⁴⁵

II Hulluus keskiajalla

Aiempi keskiaikatutkimus on yleensä esitellyt keskiaikaisen hulluuden kahdesta näkökulmasta. Toiset tutkijat ovat päätyneet olettamaan, ettei keskiajalla eroteltu mieleen liittyviä sairauksia fyysisistä sairauksista, ja toiset ovat liittäneet hulluuden pahoihin henkiin. Uudempi tutkimus pitää molempia aiemmin esitettyjä teorioita liian yksioikoisina. Hulluudella nähtiin kyllä lääketieteellinen tausta, ja toisaalta pahoja henkiä pidettiin todellisina vaikuttajina, mutta kokonaiskuvan hahmottamiseen tarvitaan muutakin.¹⁴⁶ Kirjalliset lähteet osoittavat, että mielen häiriöllä on ollut selkeästi oma painoarvonsa keskiaikaisessa ymmärryksessä ihmisen toiminnasta, eikä se ole palautettavissa ajatukseen, että mielen häiriöt olisivat tasalaatuisia ruumiillisten sairauksien oireiden kanssa.¹⁴⁷

Oppineet eivät kuitenkaan olleet valmiita selittämään hulluutta ensisijaisesti pahoilla hengillä, vaikka hyväksyivätkin niiden vaikutusmahdollisuuden. Useimmat keskiaikaiset oppineet esittivät, että useimmissa tapauksissa hulluuden taust-

¹⁴² Lawler 1993, 8–9.

¹⁴³ Lawler 1993, 12.

¹⁴⁴ Lawler 1993,

¹⁴⁵ Brooke 1991, 56–58.

¹⁴⁶ Hirvonen 2006, 171. Ks. myös; Kendell 2001, 490–493.

¹⁴⁷ Ahonen 2014, 142–144.

talla oli joku ruumiiseen liittyvä lääketieteellinen syy. Silti hulluus oli eri asia kuin muut sairaudet. Mielen häiriö vaikutti ihmisen rationaalisten kykyjen toimintaan, mitä muut sairaudet eivät tehneet, ja sillä oli tästä syystä erityisasema sekä teologisissa että juridisissa käsityksissä ihmisyydestä.¹⁴⁸ Esitän seuraavaksi keskiaikaisia hulluuskäsityksiä lääketieteellisestä, juridisesta ja kirkollisteologisesta näkökulmasta, sillä nämä kaikki katsantokannat muodostivat yhdessä kokonaisuuden, josta käsin Tuomas Akvinolainen lähestyi hullujen mahdollisuuksia vastaanottaen sakramenteja.

2.1. Hulluuskäsityksen lääketieteelliset taustat

Kreikkalaisessa ja islamilaisessa perinteessä mielen häiriöiden ajateltiin johtuvan ruumiinnesteiden epätasapainosta.¹⁴⁹ Eurooppalaiset filosofit yhtyivät keskiajalla itäisiin edeltäjiinsä, ja selittivät monet hulluuden oireet juuri ruumiinnesteiden epätasapainolla. Ruumiinnesteoppi pohjautuu n. 100-luvulla eläneen lääkäri Galenoksen¹⁵⁰ humoraalioppiin, joka Galenoksen seuraajien kehittämänä tuli tunnetuksi myös läntisessä maailmassa.¹⁵¹ Galenos käytti teoriansa pohjana kokoelmaa lääketieteellisistä kirjoituksista, joiden uskottiin olevan Hippokrateen kirjoittamia.¹⁵² Galenos hyödynsi myös Platonin ajatuksia, ja yhdisti ne Aristoteleen fyysiikkaan.¹⁵³

Vaikka Hippokratesta pidetään lääketieteen isänä, juuri Galenoksen opit ovat muokanneet erityisesti keskiaikaista käsitystä lääketieteestä. Monia islamilaisia ja kreikkalaisia lääketieteellisiä teoksia käännettiin latinaksi 1000-luvun molemmin puolin, ja käännökset kiersivät ympäri Eurooppaa.¹⁵⁴ Sen takia läntisen Euroopan keskiaikainen lääketiede ja sitä kautta myös käsitys hulluudesta pohjasi pääosin islamilaiseen ja antiikin kreikan kirjallisuuteen.¹⁵⁵

¹⁴⁸ Hirvonen 2014, 605.

¹⁴⁹ Hirvonen 2014, 605. Myös juridiset tekstit näkivät hulluuden taustalla neljän humorin epätasapainon. Ks. McGrath 2010, 125–126. Humoraalioppi oli vain yksi antiikin aikana esiintyneistä lääketieteellisistä selityksistä sairauksille, mutta se on vallinnut myöhempää käsitystä mielen häiriöiden selittämisessä. Antiikin lääketieteellisten näkemysten variaatioista lisää ks. Nutton 2004.

¹⁵⁰ Nutton 2004, 216–229. Galenoksen elämästä.

¹⁵¹ Ks. Dols 1992, 18. Ks. myös; Porter 1987, 12. Nykytutkimus kyseenalaistaa historiallisen Hippokrateen uskomukset, sillä kaikki hänen nimissään kirjoitetut tekstit eivät olleet Hippokrateen kirjoittamia. Kirjoitukset ovat myös joiltain osin ristiriitaisia. Ks. Nutton 2004, 57–61.

¹⁵² Dols 1992, 17.

¹⁵³ Nutton 2004, 120.

¹⁵⁴ Ks. Siraisi 1990, 11–12. Keskiaikainen läntinen Eurooppa tutustui antiikin kreikan ja hellenistisen kauden lääketieteellisiin teksteihin pääasiassa islamilaiden kirjoittajien kautta. Nämä kirjoittajat käänsivät paljon mm. Galenoksen tekstejä latinaksi, ja lisäsivät omia näkemyksiään joukkoon. Vrt. Hirvonen 2014, 605. Latinankielisiä käännöksiä arabiankielisistä teksteistä ilmestyi vasta 1000-luvulta alkaen Ks. myös; Nutton 2004, 301.

¹⁵⁵ Siraisi 1990, 1.

Vaikka vasta 1000-luvun jälkeinen kehitys toi läntisen Euroopan oppineille tärkeimmät lääketieteelliset kirjat käyttöön, ei uusi rikas lääketieteen harjoitus alkanut tyhjiössä. Ennen 1000-lukua akateemista lääketiedettä opiskeltiin ja harjoitettiin pääosin luostarien ja kirkon piirissä. Munkit ja kirkon viranhaltijat pohjasivat lääketieteelliset oppinsa myös Galenokseen ja muuhun antiikin perintöön, ja harjoittivat oppejaan myös käytännössä. Sekulaari lääketiede kulki rinnakkain hengellisen parantamisen kanssa, ja vaikka varhaiskeskiajalla korostui sielun sairauden ensisijainen hoitaminen, tunnustivat varhaiskeskiaikaiset kirkonmiehetkin, että sairauksilla oli myös luonnollisia aiheuttajia. Varhaiskeskiaikainen munkki tai kirkonmies hoiti potilaitaan usein kahdella rintamalla, lääkitsemällä samanaikaisesti ruumista ja sielua. Sielun parantamistarve ei estänyt oppineita pitämästä sekulaaria lääketiedettä tarpeellisenä, ja itse asiassa lääketieteen keskiö siirtyi pois luostareista 1100-luvun kuluessa. Lääketiede sekularisoitui ja sitä harjoittivat kirkon miesten lisäksi oppikeskusten asiantuntijat sekä käsityöläiset.¹⁵⁶

Pariisin yliopistossa esimerkiksi opetettiin teologian lisäksi lääketiedettä Akvinolaisen aikana.¹⁵⁷ Hengellinen hoitaminen säilyi kuitenkin sekä oppineiden käsityksissä että kansan käytäntöinä läpi keskiajan. Sakramentit ymmärrettiin usein hengellisenä lääkkeenä synnin sairauteen.¹⁵⁸ Keskityn tässä luvussa kuvaamaan hulluutta nimenomaan keskiaikaisen sekulaarin lääketieteen näkökulmasta.

Ymmärtääkseen hulluutta keskiajalla täytyy kuitenkin huomioida, että lääketieteellisen lähestymistavan lisäksi oppineiden näkemyksiin vaikutti vallalla oleva ihmiskäsitys ja maailmankuva. Astronomia (ja myös astrologia) vaikutti keskiaikaiseen maailmankuvaan, ja kuten Nancy Siraisi esittää, sillä oli myös keskeinen yhteys lääketieteeseen. Hyvän lääkärin odotettiin ottavan huomioon kuunallisen maailman lisäksi kuunylisen maailman vaikutukset arvioidessaan potilaansa tilaa ja ennustetta.¹⁵⁹

Potilaan arvioinnissa oli myös tärkeää selvittää, mihin tyyppiluokkaan potilas kuului. Keskiaikaisen lääketieteellisen ihmiskäsityksen mukaan jokaisella ihmisellä oli yksilöllinen ja synnynnäinen temperamentti (tai *complexio*). Temperamentti tarkoitti kylmän, kuuman, kuivan ja kostean laadun tasapainoa ihmiskehossa, ja se määrittyi aristoteelisten peruselementtien (tuli, vesi, ilma, maa) sekoituksesta ihmiskehossa. Temperamenttiin vaikuttivat muun muassa ikä, sukupuoli,

¹⁵⁶ Siraisi 1990, 10–16. Ks. myös; Thiher 1996, 44–45. Lisää tietoa keskiaikaisista lääkärin tehtävän harjoittajista ks. Siraisi 1990, 17–47.

¹⁵⁷ Siraisi 1990, 65.

¹⁵⁸ Ks. 1.1.

¹⁵⁹ Siraisi 1990, 67.

asuinseutu (etelä vai pohjoinen), ympäristötekijät ja ihon väri, mutta pääosin se säilyi ihmisellä samana koko elämän ajan. Ihmiselämän ajateltiin kuitenkin jakautuvan neljään eri vaiheeseen, joiden mukaan myös temperamentti muuttui asteittain. Nuoruuden kuumuus kului elämän aikana vähitellen, joten vanhuksilla sitä oli jäljellä enää vähän. Temperamentin muutos tapahtui kuitenkin suhteessa jokaisen yksilölliseen peruskoostumukseen, joten erityisen kuuma ihminen oli viimeisinä vuosinaanakin kuumempi kuin ikätoverinsa.¹⁶⁰

Yleisesti ottaen ajateltiin, että esimerkiksi naiset olivat keskimäärin kosteampia ja kylmempiä kuin miehet (poikkeuksia tunnettiin myös).¹⁶¹ Vallalla oli myös käsitys siitä, millainen temperamentti olisi ideaalinen.¹⁶² Temperamenttiopin tarkoituksena oli auttaa lääkäreitä tunnistamaan koskettamalla ja tarkkailemalla jokaisen potilaan tunnusomainen temperamentti, ja toisaalta myös sairauden aiheuttamat temperamentin poikkeamat. Myös ihmisruumiin osille oli määritetty ominainen temperamentti (esimerkiksi aivot olivat kylmemmät kuin sydän), ja tunnustelemalla potilasta pyrittiin päättämään, mikä elimistä mahdollisesti oli sairastunut. Sisäinen laatu ei ollut kuitenkaan aina havaittavissa ulkoisesti tarkkailemalla, sillä temperamentti saattoi olla potentiaalisesti jonkin laatuinen. Lääketieteellisen hoidon tavoitteena oli kuitenkin tavoitella yleistä ideaalia temperamentista koostumusta tai ainakin palauttaa ja ylläpitää potilaan normaali temperamenttinen koostumus.¹⁶³

Temperamenttioppi nivoutuu yhteen humoraaliopin kanssa, sillä nimenomaan ruumiinnesteiden ajateltiin pitävän temperamenttista tasapainoa yllä ihmiskehossa. Ennen kuin esittelen tarkemmin humoraalioppia ja siihen liittyvää fysiologista teoriaa, jatkan hieman ihmisten luokittelusta tietyn temperamentin mukaan. Vaikka jokaisella oli yksilöllinen koostumus, oltiin keskiajalla kiinnostuneempia jaottelemaan ihmisiä karkeasti tyyppiluokkiin. Tyyppiluokkia oli neljä pääasiallista, joiden lisäksi oli vielä sekoituksia. Tyyppiluokat tarkoittivat tiettyä kuumaa, kylmää, kostea ja kuiva sekoitusta, ja jokainen kuului johonkin näistä luokista. Tyyppiluokka määritteli toisaalta lääketieteellisesti katsottuna potentiaaliset sairaudet, joihin kunkin luokan ihmiset olivat taipuvaisia sairastumaan, ja toi-

¹⁶⁰ Ahonen 2014, 146–147. Ks. myös; Nutton 2004, 75, 145. Ks. myös; Siraisi 1990, 79, 101–102.

¹⁶¹ Caciola 2003, 143–144.

¹⁶² Teologit esimerkiksi pohtivat keskiajalla, voiko ihminen ylipäättään saavuttaa täydellisen temperamenttisen koostumuksen, ja jos voi niin milloin. Kysymyksenasettelu liittyi Aatamin koostumukseen ennen syntiinlankeemusta, ja toisaalta ihmisen tulevaan ylösnousemuskoostumukseen. Ks. lisää; Ziegler 2001, 224–228.

¹⁶³ Siraisi 1990, 101–103.

saalta sen, millainen ihminen oli luonteeltaan. Temperamenttityyppien nimiksi vakiintuivat ruumiinnesteiden mukaiset termit sangviinikko, koleerikko, flegmaatikko ja melankolikko.¹⁶⁴

Keskiaikainen lääketiede hoiti myös ihmisten terveyttä, ja siksi temperamenttisen tyyppiluokan määrittäminen oli aina tärkeää. Lääkärin tehtävänä oli huolehtia sairauksien lisäksi terveiden potilaiden dieeteistä ja muista terveyttä ylläpitävistä hoitotoiminnoista. Temperamentti ja tyyppiluokka määrittivät, millainen ruokavalio ihmiselle sopi ja millaisia elämäntapoja kannatti välttää.¹⁶⁵ Tutkimukseni kannalta tyyppiluokittelu on tärkeä myös siksi, että esimerkiksi melankoliasta puhuttaessa ei aina tarkoitettu hulluutta, vaan toisinaan keskiaikaiset kirjoittajat puhuivat tyyppijaottelun mukaisista melankolikoista ja heille tyypillisestä käyttäytymisestä.

Tyyppiluokittelu oli itse asiassa niin suosittua keskiajalla, että osa oppineista kehitti sitä antiikin fysiognomian hengessä pidemmälle, ja väitti, että ihmisen ulkoisia ominaisuuksia tarkkailemalla pystyttäisiin hyvinkin tarkasti analysoimaan se, millainen ihminen oli esimerkiksi moraaliselta luonteeltaan ja millaisia kykyjä hänellä oli. Fysiognomia ammensi aineksia keskiaikaisesta tavasta tulkita maailmaa salattuna koodistona, kuten mainitsen aiemmin. Ihmisen ulkomuodosta (erityisesti kasvoista) etsittiin merkkejä, jotka paljastaisivat ihmisen sielun. Fysiognomiolla oli myös arvostettuja ja oppineita kannattajia, vaikka se tieteenä jäikin marginaaliseksi ilmiöksi.¹⁶⁶ Kansan parissa fysiognomian suosio jatkui kuitenkin pitkään, ja kiertelevien ennustajien lisäksi Euroopassa kulki fysiognomian harjoittajia vielä varhaismodernina aikana.¹⁶⁷

Vaikka suurin osa oppineista piti fysiognomiaa harhaoppina, oli rajanveto hyväksytyyn lääketieteen ja fysiognomian välillä joskus vaikeaa. Lääkärit kuitenkin

¹⁶⁴ Siraisi 1990, 106. Ks. myös; Pietikäinen 2013, 29. Myös Akvinolainen jaotteli ihmisiä temperamentin mukaan. Hän myös käytti neljään ruumiinnesteeseen viittaavia termejä näistä luokista, esimerkiksi käsitellessään eri ihmisten taipumuksia paheisiin. Ks. Tuomas Akvinolainen, S.th. II^a-II^ae, q. 156 a. 1 ad 2. “Ad secundum dicendum quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur, ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflamantur. Sicut et e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhaeret, propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere, propter eandem causam sicut etiam in mulieribus. Haec autem accidunt in quantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiae occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est.”

¹⁶⁵ Siraisi 1990, 117–118.

¹⁶⁶ Porter 2005, 76–77. Tutkimukseni kannalta on kiinnostavaa, että eräs keskiaikaisista fysiognomian kannattajista oli Akvinolaisen opettaja Albertus Magnus. Lisää tietoa antiikin fysiognomiasta ks. Boys-Stones 2007.

¹⁶⁷ Porter 2005, 130–131.

kin uskoivat, että ihmisten luokittelu oli tärkeää, jotta voitiin arvioida, miten heitä tulisi hoitaa.

Esittelen seuraavaksi tarkemmin Galenokseen (ja Avicennan (980–1037) muotoiluun) pohjaavaa humoraalioppia ja siihen liittyvää kolmen systeemin teoriaa. Aivot, sydän ja maksa edustivat kolmea elämälle välttämätöntä elintä ihmiskehossa, ja niihin liittyvät kanavat (hermot, valtimot ja suonet) välittivät kehonsisäisiä viestejä joka puolelle, jotta erilaiset kyvyt pystyivät toimimaan.¹⁶⁸ Kanavista hermot ja valtimot sisälsivät ”spiritusta”¹⁶⁹, joka muodostui sisäänhengityksessä. Suonet puolestaan täyttyivät punaisella verellä, joka ravitsi ihmiskehoa. Spiritusta kuljettavissa valtimoissa liikkui myös verta, mutta pääasiassa veri kehossa oli peräisin maksasta ja liikkui suonia pitkin. Galenos ei ajatellut veren kiertävän kehossa, vaan se liikkui yksisuuntaisesti.¹⁷⁰

Galenoksen mainitsemista elimistä aivot ovat tutkimukseni kannalta kiinnostavimmat, sillä sekä Galenos että keskiaikaiset oppineet ymmärsivät hulluuden nimenomaan päähän ja aivoihin liittyvänä ongelmana. Muista ihmiskehon elimistä kiinnostavin on perna, sillä Galenoksen mukaan sen tehtävänä oli huolehtia, ettei mustaa sappea päässyt muodostumaan liikaa.¹⁷¹

Musta sappi puolestaan oli yksi neljästä ruumiinnesteestä.¹⁷² Ruumiinnesteoppi palautuu antiikin aikaan, ja aluksi nesteiden lukumäärä ei ollut vakiintunut. Keskiajalle tultaessa ruumiinnesteiden lukumääräksi vakiintui neljä (veri, lima, keltainen sappi ja musta sappi) Aristoteleen neljän elementin periaatetta kunnioittaen. Veri oli ensisijainen neste, johon sekoittui kolmea muuta nestettä ja tämä sekoitus kulki suonia pitkin huolehtien ensisijaisesti ruumiin ravitsemustoimista. Nesteiden tasapaino määritteli sekä fysiologisen että mentaalisen disposition, ja oli siksi vastuussa mahdollisista häiriötiloista. Liian suuri määrä jotakin nestettä tai puutetila toisesta aiheuttivat sairauksia ja mielen häiriöitä.¹⁷³

Hulluus liittyi kuitenkin ensisijaisesti aivojohtoiseen systeemiin, joka välitti aivokanavia (hermoja) pitkin aisti-impulsseja aivokammioihin ja hermostoon. Systeemiä kutsuttiin ”animaalisten henkien” järjestelmäksi. Animaaliset henget

¹⁶⁸ Ahonen 2014, 140–141. Galenos kehitti kolmen systeemin teoriansa omien havaintojensa pohjalta. Ks. myös; Nutton 2004, 232–233.

¹⁶⁹ Siraisi 1990, 107. Spiritus on kreikaksi pneuma.

¹⁷⁰ Nutton 2004, 233.

¹⁷¹ Ahonen 2014, 145. Ks. myös; Siraisi 1990, 105–108. Aristoteleen mukaan sydän hallitsee koko kehoa, ja siksi keskiajan oppineet kipuivat monesti yrittäessään yhdistää Galenoksen aivojohtoisin opin Aristoteleen filosofiaan.

¹⁷² Boy-Stones 2007, 99–100.

¹⁷³ Siraisi 1990, 104–106. Ks. myös; Nutton 2004, 80–81. Taustalla antiikin Kreikan ajatus, että tasapaino ja harmonia tuovat terveyttä ja vastaavasti näiden puute sairautta.

liikkuivat aivokanavia pitkin ja välittivät aistielinten aistikokemukset ensin yhteisaistiin etummaiseen aivolohkoon, ja sieltä eteenpäin keskimmaisessä aivolohkossa sijaitsevaan mielikuvitukseen.¹⁷⁴ Ihmisen intellektuaaliset kyvyt tarvitsivat mielikuvituskykyä voidakseen toimia. Hulluustila tarkoitti, että mielikuvituskyvyn toiminta oli häiriintynyt, ja syystä tai toisesta ihminen ei pystynyt itse huomaamaan sitä. Tukos, joka esti animaalisia henkiä liikkumasta vapaasti, saattoi aiheuttaa häiriötilan. Mielikuvitus ei saanutkaan ulkoisten aistielinten kokemuksia käyttöönsä, ja sen toiminta häiriintyi. Toisaalta animaaliset henget liikkuivat myös unitilassa huonosti, ja aiheuttivat mielikuvituskyvylle omituista toimintaa. Muuten tasapainossa oleva ihminen pystyi kuitenkin erottamaan unitilan sellaisesta tilasta, jossa intellektuaaliset kyvyt toimivat normaalisti.¹⁷⁵

Pelkkä animaalisten henkien liikkumattomuus ei siis riittänyt selittämään hulluutta. Hulluuden (kuten myös fyysisten sairauksien) ajateltiin johtuvan ensisijaisesti ruumiinnesteiden epätasapainosta, joka kyllä aiheutti tukkeumia animaalisten henkien kanavissa. Varsinkin mustan sapen liian suuri määrä aivoissa aiheutti hulluutta. Toisinaan kyse oli luonnollisen mustan sapen (kreikaksi *melaina chole*, latinaksi *atra bilis*) liian suuresta määrästä, ja toisinaan ihmisruumiiseen saattoi erittyä muiden ruumiinnesteiden palamisen kautta epäluonnollista mustaa sappea (*melancholia adusta*).¹⁷⁶ Näiden myrkyllisten humoorien vallatessa aivot animaalisten henkien ja mielikuvituskyvyn toiminta sekoittui, minkä seurauksena rationaalinen kyky menetti välttämättömän avustajansa, sisäisten aistien toiminnan. Häiriötilassa ihminen saattoi harhautua kuvittelemaan mielikuvituksen aktioita jonkin toisen aistikyvyn aktioiksi. Ihminen esimerkiksi luuli näkevänsä ja kuulevansa sellaista, mitä muut ihmiset eivät nähneet tai kuulleet. Ihminen saattoi siis tehdä aistihavainnoistaan vääriä kognitiivisia tulkintoja mielikuvituksen toimintahäiriön vuoksi.¹⁷⁷ Palaan sisäisten aistien ja intellektuaalisten kykyjen toimintaan tarkemmin luvussa 3.

Animaalisten henkien systeemi tuli myös ymmärtää linkkinä ruumiin ja sielun välillä. Linkkinä, joka selitti, miksi mielen tasapainoon vaikutti toisinaan

¹⁷⁴ Knuuttila & Kärkkäinen 2014, 132–133.

¹⁷⁵ Ahonen 2014, 150–154. Ks. myös; Siraisi 1990, 107–109.

¹⁷⁶ Dols 1992, 18–19. Ks. myös Ahonen 2014, 146. Galenos esittelee monta eri mallia siitä, miten vaarallisia humooreja voi päätyä aivoihin. Toisinaan ne levisivät yhtäaikaaisesti koko kehoon, toisinaan taas nousivat aivoihin vatsasta. Tutkimukseni kannalta ei kuitenkaan ole oleellista tarkastella malleja tarkemmin, sillä teologit ja filosofit olivat kiinnostuneempia pohtimaan, mitä tapahtui rationaalisille kyvyille humoorien vaikutuksesta.

¹⁷⁷ Hirvonen 2014, 607–609.

ruumiillinen epätasapaino.¹⁷⁸ Linkki toimi kahteen suuntaan, ja siksi psykologisilla tekijöillä saattoi olla myös fyysisiä vaikutuksia. Suuri suru tai muu henkisesti kuormittava asia saattoi vahingoittaa ruumista sen lisäksi, että joskus johti myös vakavaan mielen häiriötilaan.¹⁷⁹ Myös ankara asketismi saattoi olla vaaraksi mielelle ja aiheuttaa melankolista hulluutta.¹⁸⁰

Joka tapauksessa lääketiede neuvoi yleensä kaikissa tapauksissa hoitamaan mielen häiriöistä kärsiviä ruumiinnesteiden tasapainon palauttavilla menetelmillä. Suositut hoitotapojat olivat muun muassa dieetit, musiikki, verenlaskeminen ja runous. Sairaalahoidossa mielen häiriöt huomioitiin 1200-luvulta lähtien perustamalla mielisairausrakennuksia. Varsinaiset mielisairaalat yleistyivät vasta 1400-luvun jälkeen.¹⁸¹

2.2. Hulluuden periytyvyys

Hulluus tunnettiin myös synnynnäisenä ilmiönä keskiajalla, ja siitä syystä esitteen lyhyesti keskiaikaista käsitystä perinnöllisyydestä. Keskiaikaisia teologeja ja filosofiakin kiinnosti perinnöllisyyteen liittyvistä kysymyksistä erityisesti vanha antiikinaikainen mysteerineroista ja nerojen lapsista. Jo antiikin filosofit olivat pohtineet, miksi neroille ei syntynyt yhtä älykkäitä ja lahjakkaita lapsia. Keskiaikaiset ajattelijat antoivat kysymykseen kahdenlaisia vastauksia. Ensimmäinen synnä saattoi olla huippuälykkään isän liiallinen itsensä rasittaminen (esimerkiksi liiallisen opiskelun muodossa), jonka takia siemenen laatu huononi, ja syntyvä jälkikasvu ei tästä syystä yltänyt isänsä älykkyyden tasolle.¹⁸²

Toinen tapa selittää nerouden periytymättömyys oli kiinnittää huomio naisen raskausaikaan. Yleisesti ajateltiin, että raskausaikana sikiö oli altis raskaana olevan äidin kokemusten aiheuttamille vaikutuksille. Äidin mielikuvituksen kokemat järkytykset vaikuttivat sikiöön, ja siksi raskaana olevia naisia piti suojella järkytyksiltä. Naisen herkän, syntymättömään lapseen suoraan vaikuttavan mielikuvituksen, katsottiin olevan erityisen altis vaikutuksille siirtämishetkellä. Mikäli

¹⁷⁸ Nutton 2004, 234.

¹⁷⁹ Nutton 2004, 236. Ks. myös; Ahonen 2014, 169. Myös Akvinolainen piti mahdollisena, että suru vahingoitti ruumista ja saattoi ajaa ihmisen hulluksi. Ks. Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a-II^ae q. 37 a. 4 ad 3. ”Ad tertium dicendum quod ex leviori causa impeditur usus rationis quam corrumpatur vita, cum videamus multas aegritudines usum rationis tollere, quae nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocentur corporale afferunt ex permixtione tristitiae, propter absentiam eius quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt.”

¹⁸⁰ Hirvonen 2014, 609.

¹⁸¹ Lisää aiheesta ks. Porter 2004.

¹⁸² Ziegler 2008, 245–247. Vrt. Siraisi 1990, 110. Galenistisessä perinteessä, toisin kuin Aristotelisessä, molempien vanhempien ajateltiin siirtävän piirteitä jälkikasvuun.

nainen siittämishetkellä koki jotakin voimakkaasti mielikuvitukseen vaikuttavaa, saattoi tästä seurata syntymättömälle lapselle vakaviakin muodonmuutoksia.¹⁸³

Mielestäni on kiinnostavaa, että perinnöllisyyteen on keskiaikaisessa pohdinnassa liitetty toisen vanhemman mielikuvituksen vaikutukset. Hulluuden ajateltiin myös johtuvan mielikuvituksen häiriintyneestä toiminnasta. Mikäli uskotaan, että naisen mielikuvituksen häiriöt siittämishetkellä tai raskauden aikana muokkaavat sikiötä, voidaan johtaa ajatus, että hulluus voi myös siirtyä jälkikasvuun tilanteessa, jossa tuleva äiti on hulluuden tilassa joko siittämishetkellä tai raskauden aikana.

Toisaalta muutokset, joita äidin aistimat voimakkaat mielikuvat aiheuttivat, olivat keskiaikaisten filosofien mielestä ainakin pääosin ulkomuodollisia, eivät intellektuaalisia. Samoin ajateltiin myös yleisemmin perinnöllisyydestä. Vanhemmilta, toisin sanoen isältä, siirtyi lapsiin todennäköisemmin biologisia ominaisuuksia kuin intellektuaalisia.¹⁸⁴

Perinnöllisyyskäsitteen taustalta löytyy keskiaikainen käsitys Jumalan vaikutuksesta ihmisen syntymiseen ihmiseksi. Akvinolainen esimerkiksi toteaa, että ihmisen syntyminen ihmiseksi edellytti biologisen lisääntymisprosessin lisäksi jumalallista avustusta intellektin osalta. Biologisesti lapsi sai äidiltään ikään kuin raaka-aineet (*materia*), joista isän muotoilevan voiman (*virtus formativa*) vaikutuksesta muodostui ihmisalkio ja lopulta ihmisyksilö biologisessa muodossaan. Aineeton sielunosa, intellekti, sitä vastoin tuli Jumalalta, sillä aineellinen ei voinut vaikuttaa aineettoman olemassaoloon. Isältä tuleva muoto ja äidiltä tuleva materia vaikuttivat ihmisyksilön alemmat sielunosat, ja ylimmän, rationaalisen sielunosan loi Jumala.¹⁸⁵

¹⁸³ Ziegler 2008, 247–250. Eräs kiinnostava esimerkki mielikuvituksen kokemista häiriötekijöistä, oli kysymys valkoihoisille vanhemmille syntyvästä tummaihoisesta lapsesta. Ilmiö selitettiin sillä, että raskaaksi tullut nainen oli nähnyt maalauksen tummaihoisesta miehestä siittämishetkellä, ja tämä mielikuvituksen piirtyvä kuva oli siirtynyt naisen kantamaan syntymättömään lapseen tummana ihonvärinä.

¹⁸⁴ Ziegler 2008, 248–249.

¹⁸⁵ Pasnau 2002, 108–113. Kiinnostavaa on myös aborttikeskustelun kannalta, että juuri tästä sielun rationaalisen osan Jumalaperäisyydestä johtuen Akvinolainen ajatteli, että ihmiselämä alkaa vasta siinä vaiheessa kun sikiön aivot ja aistielimet olivat kehittyneet. Intellektuaaliset toiminnot edellyttivät toimintakykyisiä aistielimiä, ja siksi Jumala yhdisti intellektin biologiseen sikiöön vasta tarvittavien elinten kehityttyä. Raskauden alkuvaiheessa tehtävä abortti ei siis ollut Akvinolaisen mukaan murha, vaikka muista syistä tuomittavaa. Ks. myös; Siraisi 1990, 110–111. Myös muut oppineet pohtivat keskiajalla sielun lisäämisajankohtaa, ja vanhemmilta siirtyviä ominaisuuksia.

2.3. Miten hulluus ilmeni keskiajalla?

Hulluus oli keskiajalla niin poikkeava tila, että muut ihmiset pystyivät havaitsemaan sen selkeästi. Ihmistä ei pidetty hulluna yksittäisen omituisen tavan tai intohimon takia, vaan tilan täytyi olla vakava ja läpitunkevan häiritsevä ollakseen hulluutta. Hullut käyttäytyivät poikkeavasti, mikä johtui usein sisäisistä harhakuvitelmistä. Harhakuvitelmat estivät hullua elämästä yleisten käyttäytymisnormien mukaista elämää. Hullut kokivat tosina omat harhakuvansa todellisuudesta, ja käyttäytyivät sen takia muiden ihmisten näkökulmasta oudosti.¹⁸⁶

Keskiaikaiset tekstit kuvaavat konkreettisia hulluuden oireita suurelta osalta yhdenmukaisesti. Tämä johtuu Vesa Hirvosen mukaan osaltaan siitä, että Galenoksen aikaiset oirelistat olivat säilyneet keskiajalle asti ja moni kirjoittaja käytti niitä sellaisenaan kuvatessaan mielen häiriöitä.¹⁸⁷ Marke Ahonen esittää, että näitä Galenoksen listaamia mielen häiriöiden oireita olivat: ”harhakuvitelmat, hallusinaatiot, ahdistuneisuus, omituiset ja jatkuvat pelkotilat sekä muut sopimattomat tunnetilat ja tunnereaktiot”.¹⁸⁸ Osaltaan asiaan vaikutti myös filosofien puuttuva kiinnostus perehtyä varsinaisiin oire-eroihin. Filosofit ajattelivat kaikkien hulluuden oireiden taustalta löytyvän pääosin samoja lääketieteellisiä ja ruumiillisia selettäviä tekijöitä, kuten liiallinen musta sappi aivoissa. Tästä syystä oireiden erittelyä ei nähty hedelmällisenä tutkimuskohteena, vaan huomio kannatti suunnata suoraan siihen, miten häiriöt vaikuttivat mielen (sielun) toimintaan, ja mitä hulluus tarkoitti filosofin näkökulmasta.¹⁸⁹

Monissa keskiaikaisissa teksteissä mainitaan esimerkkinä harhojen aiheuttamasta poikkeavuudesta tapauksia, joissa hullut käyttäytyivät kuin eläimet ja varsinkin pedot.¹⁹⁰ Keskiajalta tunnetaan kertomuksia, joissa hullut syövät heinää tai kiekuvat kuin kukko. Hulluudeksi laskettiin myös hillitsemättömyys tunneilmauksissa sekä tilanneristiriitainen tunneilmaisuus. Esimerkkinä näistä voidaan mainita lakkaamatta, päiväkausia kestävä nyhkiminen ilman suurempaa surun aiheuttajaa sekä tragedian keskellä nauraminen.¹⁹¹ Esimerkkinä voimakkaista pelkotiloista, jotka usein johtuivat harhaisesta maailmankuvasta, kerrotaan eräässä keskiajalla tunnetussa hulluuskuvauksessa, että jotkut hullut pelkäsivät taivaan

¹⁸⁶ Hirvonen 2006, 173.

¹⁸⁷ Hirvonen 2014, 605.

¹⁸⁸ Ahonen 2014, 140.

¹⁸⁹ Hirvonen 2006, 173. Ks. Dols 1992, 62.

¹⁹⁰ Hirvonen 2014, 605. Ks. myös; Caciola 2003, 45.

¹⁹¹ Turner 2010, 81–82, 89.

putoavan heidän niskaansa, ja tämä pelko sai heidät kulkemaan kädet ylhäällä, ikään kuin taivaankantta kannatellen.¹⁹²

2.4. Hulluuteen liittyviä käsitteitä

Keskiajan filosofisissa teksteissä käytettiin hulluudeksi laskettavista mielen häiriöistä useita eri käsitteitä, mutta käsitteiden määritelmät eivät olleet yksiselitteisiä ja vakiintuneita. Sama käsite saatettiin yhdistää eri tavoin oireileviin mielen häiriöihin. Vesa Hirvonen erittelee yleisimpiä käsitteitä seuraavasti:

Keskiaikaisissa filosofisissa kirjoituksissa käytettiin perinteisesti seuraavia termejä kuvaamaan mielen häiriöitä: ”amentia, dementia, epilepsia, fatuitas, furor, insania, lethargia, lunatia, mania, melancholia, phrenesis ja stultitia.” Osa näistä, kuten ”amentia, dementia, insania ja fatuitas”, viittasi usein passiiviseen ja negatiiviseen hulluuteen, järjen puutteeseen. Sen sijaan ”phrenesis, furor, lethargia, mania ja melancholia” viittasivat usein aktiiviseen, harmia aiheuttavaan hulluuteen.¹⁹³

Keskiaikaisissa juridisissa teksteissä esiintyy suurimmaksi osaksi samoja hulluuskäsitteitä kuin teologioiden ja filosofien kirjoituksissa, ja myös juridisten käsitteiden luotettava ja systemaattinen yhdistäminen aina tiettyyn ja samaan oirekuvaukseen on mahdotonta.¹⁹⁴

Hulluuden todentaminen ei ollut keskiajalla tieteellisen tarkkaa. Esimerkiksi rikoksesta epäillyn mielentilaa arvioitaessa ei käytetty spesialistia, vaan ajateltiin, että arvion pystyi tekemään kuka tahansa ”normaaliksi” katsottu henkilö. Epäillylle esitettiin kysymyksiä, joihin vastaaminen edellytti muistin ja järjen kunnollista toimintaa. Näin ollen oireiden ja hulluustilojen luokitteluun ei muodostunut erillistä ammattikuntaa, joka olisi perehtynyt nimenomaan tähän. Aihealue jäikin kehittymättömäksi keskiajalla.¹⁹⁵ Juridisesti kiinnostus keskittyi hullun oikeustoimikelpoisuuden ja sen puutteesta seuraavien toimenpiteiden pohdinnan ympärille. Juridisissa teksteissä (kuten myös teologisissa) erotellaan syntymästä saakka jatkunut hulluus myöhemmässä vaiheessa ilmenneestä hulluudesta. Hulluutta määriteltäessä mainitaan usein, että hullulla oli puutoksia joko järjen, muistin tai mieleen palauttamisen kykyjen toiminnoissa.¹⁹⁶

Käytän tutkimuksessani käsitteitä hulluus ja mielen häiriö synonyymeinä kuvaamaan mielentilaa, jossa ihmisen mieli on häiriintynyt niin vakavasti, että

¹⁹² Hirvonen 2014, 607–608.

¹⁹³ Hirvonen 2014, 606.

¹⁹⁴ Trenchard-Smith 2010, 41–43. Tutkija mainitsee seuraavat yleisimpinä hulluuskäsitteinä juridisissa teksteissä: ”furiosus (saeuissimus furor), melancholicus, demens, amens, mente captus, non sane mentis, sanitatis non spes, adversa valetudine tentus, fatuus, morus”

¹⁹⁵ Trenchard-Smith 2010, 51. Ks. myös; Pfau 2010b, 94. Ks. myös; Sesto 1956, 33.

¹⁹⁶ Turner 2010, 82.

hänen kykynsä käyttää tervettä järkeä on estynyt kokonaan tai heikentynyt merkittävästi. Tämän lisäksi tutkimuksessani esiintyvät käsitteet mieletön (*amens*) ja raivohullu (*furiosus*)¹⁹⁷, sillä Tuomas Akvinolainen käyttää molempia käsitteitä sakramenttien yhteydessä. Akvinolaisella esiintyy myös muita hulluutta tarkoittavia käsitteitä (kuten *fatuitas*, *phrenesis*, *melancholia ja mania*), mutta hän ei käytä niitä tarkastellessaan sakramentteja.¹⁹⁸

Robert Kendell esittää artikkelissaan ”The Distinction Between Mental and Physical Illness”, että käsitteenä mielen sairaus olisi keksitty vasta 1800-luvulla, ja että sitä aiemmat käsitykset mielen sairauksista rinnastaisivat hulluuden fyysiisiin ruumiin sairauksiin. Kendellin mukaan 1800-lukua edeltävät vuosisadat tunsivat sairaudet ainoastaan ruumiillisina, tosin eri tavoin ilmenevinä. Toiset sairaudet aiheuttivat ruumiin vaivoja, kuten kuumetta ja nuhaa ja toiset kummallista käyttäytymistä tai harhoja. Kaikilla sairauksilla nähtiin olevan ruumiissa elimellinen vastine, ikään kuin sairauden sijainti. Vasta ruumiinavausten yleistyminen osoitti, ettei kaikissa tapauksissa löytynyt sairasta elintä. Hulluutena kuvatut ilmiöt eivät sairastuttaneet elimiä, ja tästä syystä päädyttiin erottelemaan mielen sairaudet ruumiillisista sairauksista.¹⁹⁹

Akvinolaisen mukaan rationaaliset sielun kyvyt eivät sijainneet yhdessäkään ruumiin elimessä, vaikka tarvitsivat ruumiin aistillista ulottuvuutta toimiakseen.²⁰⁰ Mielen häiriöille voitiin silti löytää ruumiillinen ja jopa elimellinen alkuperä, sillä nimenomaan aistikykyjen häiriintyminen aiheutti sinänsä aineettoman sielunosan, intellektin toimimattomuuden.²⁰¹ Aivoja pidettiin keskiajalla monien hulluutena kuvattujen ilmiöiden elimellisenä sijaintina, ja tästä näkökulmasta voidaan ajatella Kendellin esittämän näkemyksen pitävän paikkansa

Toisaalta Kendellin esitys ei mielestäni anna koko kuvaa mielen sairauksien ymmärtämisestä ennen 1800-lukua. Vaikka sekä ruumiin että mielen sairauksien aiheuttajina nähtiin samat ruumiintoimintoihin liittyvät syyt, olivat mielen häiriöi-

¹⁹⁷ Strengin latinalais-suomalainen sanakirja kääntää *amens* sanan sanoilla mieletön, hullu ja *furiosus* sanan raivokas, hurja, mieletön.

¹⁹⁸ Ks. esim. Tuomas Akvinolainen, S.th. Summa Theologiae I-II, q. 37 a. 4 ad 3.

¹⁹⁹ Kendell 2001, 490–493.

²⁰⁰ Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 78 a. 1 co. “Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis.” Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 77 a. 5 co. ”Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle.”

²⁰¹ Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 84 a. 7 co. ”Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit.”

nä ilmenevät oireilut kuitenkin monen keskiaikaisen ajattelijan teksteissä luokiteltu erilliseksi kokonaisuudekseen.²⁰² Hulluus aiheutti ihmisen rationaalisen osan toimintahäiriön, ja oli siitä syystä eri ilmiö kuin muut sairaudet. Toisaalta lääkärien ei tarvinnut miettiä sairauksien luonne-eroja, sillä ruumiinnesteiden tasapainon palauttamisella hoidettiin sekä mielen että ruumiin ongelmia. Erottelun tekeminen oli tärkeämpää teologeille, joiden piti pohtia ihmistä Jumalan luomistyön ja pelastuslupausten valossa.

2.5. Hullun oikeustoimikelpoisuus kirkossa ja yhteiskunnassa

Petrus Olivista (1248–1298) alkanut fransiskaani-perinne pohti myöhäiskeskiajalla hulluutta nimenomaan intellektin ja vapaan tahdon (*liberum arbitrium*) toiminnan näkökulmasta. Olivi määritteli tahdon vapauden edellyttävän erityisesti kykyä itsetietoisuuteen ja itsekontrolliin. Se, että suuntautuu objektiin, ei vielä tarkoittanut, että tahtominen ja sitä seuraavat teot olisivat vapaita. Ollakseen vapaa, tahdon täytyi myös olla se liikuttava voima, joka sai tahdon suuntautumaan objektiin. Ja kaiken lisäksi tahdon piti vielä tietoisesti haluta olla liikuttava voima ja suuntautua objektiin. Vapaasti valittu teko ei kaduttanut. Olivin mukaan hullulta puuttui nimenomaan kyky itsetietoisuuteen ja itsekontrolliin. Hullun tahto siis kyllä toimi, ja tahtoi asioita, mutta hullu ei erottanut tahtoiko hän tahtoa näitä asioita itse.²⁰³

William Ockham (s.1287-k.1347) jatkoi Olivin aloittamaa keskustelua hullujen tahtomisesta, ja esitti myös, ettei hullun tahto ollut vapaa tekemään valintoja. Hullua ei tästä syystä voitu pitää syyntakeellisena. Sekä Olivi että Ockham ajattelivat myös, etteivät hullun muutenkaan intellektuaaliset kyvyt toimineet niin kuin piti. Intellekti joutui operoimaan häiriintyneen mielikuvituksen kanssa, joka tuotti tahdolle sekoittuneita mielikuvia, ja näin ollen tahto ei pystynyt toimimaan vapaasti.²⁰⁴ Vapaan tahdon toimimattomuus hankaloitti hullujen asemaa yhteiskunnan ja kristillisen kirkon täysivaltaisina jäseninä. Yhteiskunnan jäsenen tuli pystyä solmimaan juridisia sopimuksia, kuten avioliitto, ja todistaa tarvittaessa oikeudessa. Ollakseen oikeustoimikelpoinen, ihmisen tuli pystyä solmimaan sopimukset omasta vapaasta tahdostaan.²⁰⁵

²⁰² Ahonen 2014, 142–144. Jo Galenos luokitteli mentaaliset oireet erilleen muista ruumiillisista oireista, vaikka ei nimennytkään niitä selkeästi erillisiksi sairauksiksi.

²⁰³ Yrjönsuuri 2002, 118–121. Olivin käsitys, ettei hulluilla, lapsilla ja nukkuvilla ollut vapaata tahtoa, oli merkittävä keskustelun avaus myöhäiskeskiajalla. Ks. myös; Holopainen Taina 2014, 550.

²⁰⁴ Hirvonen 2006, 182–183.

²⁰⁵ Hirvonen 2014, 606.

1100-lukulainen Radulfus Ardens mainitsee myös mielen häiriön (*perturbacio*) yhtenä kuolemansynnin lievityksenä. Hän myös sanoo, että: ”Personan laatu lieventää synnin kokonaan toisissa ja osittain toisissa.”²⁰⁶, mikä viittaa siihen, että myös hänen mielestään on ollut mahdollista olla kokonaan vapaa tekosyntien painolastista.

Akvinolaisen mukaan ihmisen tekoja voi arvioida moraalisesti vain silloin, kun mikään ei ole estänyt intellektuaalisten kykyjen moitteetonta toimintaa. Tällöin ihmisellä oli mahdollisuus käyttää vapaata tahtoaan ja intellektiään niin, että valinta tehdä tai jättää tekemättä jotakin oli todella vapaa. Siksi Akvinolainen huomauttaa, että esimerkiksi Saatanan riivaamana ihminen ei itse tee valintojaan vapaasti, vaan Saatanan vaikutuksesta. Myös hullu, joka ei pystynyt käyttämään intellektuaalisia kykyjään moitteettomasti, tulee jättää moraalisen arvostelun ulkopuolelle.²⁰⁷ Vaikka Akvinolaisen käsitys tahdon vapaudesta poikkesi fransiskaaniperinteen näkemyksistä (esimerkiksi Ockhamin)²⁰⁸, johtaa se silti samaan lopputulokseen. Hullut eivät kyenneet tekemään yhteiskunnan kannalta pitäviä ja sitovia sopimuksia. Akvinolainen esittää jopa suoraan, ettei hullu voinut vanhoa valaa niin kauan kuin hulluuden tila jatkui.²⁰⁹

Useissa yhteiskunnissa hullut eivät voineet solmia avioliittoa ollenkaan, ellei heidän hulluuden tilaansa sisältynyt selväjärkisiä jaksoja. Avioliitto oli mahdollista solmia selväjärkisen jakson aikana, mutta hulluuden tilassa se oli mahdotonta. Silti kertaalleen selväjärkisyyden jakson aikana solmittu liitto pysyi voimassa, vaikka toinen osapuoli ajautuisi myöhemmin hulluuden tilaan.²¹⁰

Kirkon näkökulmasta tärkein kysymys oli, voitiinko hullulle toimittaa sakramenteja, joista useat edellyttivät järjenkäyttöä ja vapaata valintaa. Esittelen seuraavaksi suosituimpia keskiaikaisia näkemyksiä hulluudesta kirkon ja yhteiskunnan näkökulmista.

Tieteenä oikeustiede alkoi kehittyä yliopisto-opetuksen yhteydessä 1000-luvulta alkaen. Silti oikeusjärjestyksien kirjo säilyi moninaisena koko keski-

²⁰⁶ Radulfus Ardens, *Speculum* 8.81. ”Persone quoque qualitas in quibusdam de toto in quibusdam in parte peccatum.”

²⁰⁷ Stump 2003, 284–286.

²⁰⁸ Holopainen Taina 2014, 551.

²⁰⁹ Tuomas Akvinolainen, *S.th. II^a-II^ee q. 88 a. 9 co.* “Uno quidem modo, propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia.” Akvinolaisen näkemys edustaa myös monen muun keskiaikaisen ajattelijan näkemystä. Ks. Hirvonen 2014, 606.

²¹⁰ Hirvonen 2014, 613. Vrt. Tuomas Akvinolainen, *Super sent. lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 co.* Akvinolainen on sitä mieltä, että jos avioliiton solmimisen jälkeen toinen puolisoista tulee pysyvästi hulluksi (ilman selväjärkisiä jaksoja), on se syy avioliiton mitätöinnille.

ajan.²¹¹ Läntisessä Euroopassa opiskeltiin 1100-luvulla sekä sekulaaria roomalais-ta lakia että kanonista kirkko-oikeutta. Brandon Parlopiano esittää, että nämä molemmat lakikokoelmat ja niiden ympärille muodostunut kommentaarikirjallisuus muodostivat niin sanotun *ius commune* -perinteen.²¹² Sekä kirkollinen että sekulaari laki otti kantaa ensinnäkin siihen, mitä hulluus oli, ja toiseksi siihen, miten hullua pitäisi kohdella juridisesti. Lakien mukaan hullut eivät välttämättä ymmärtäneet tekojensa seurauksia, ja tästä syystä heitä ei voitu pitää juridisesti vastuussa teoistaan. Juridisesti oli myös tärkeää selvittää, missä määrin hullu pystyi täyttämään velvollisuutensa yhteisön aktiivisena jäsenenä, eli solmimaan esimerkiksi sopimuksia. Lakitekstit tarkastelivat hulluutta siis kahdesta suunnasta, toisaalta jokapäiväiseen elämään liittyvien sopimusten tekemisen, ja toisaalta tekovastuullisuuden näkökulmasta.²¹³

Ihmistä ei siis rangaistu tehdystä rikoksesta, mikäli hänen todettiin olleen tekohetkellä merkittävässä määrin järkeä vailla, hullu. Käytännössä tämä tarkoitti, että hulluksi epäiltyä usein haastateltiin ja tarvittaessa myös hänen lähipiiriltään kysyttiin todistuksia epäillyn käyttäytymisestä. Hulluuden merkkien täytyi näkyä joko epäillyn haastattelukäyttäytymisessä tai kanssakäymisessä lähipiirin kanssa.²¹⁴

Ihmisarvoa hullulta ei voitu viedä, mutta toimintamahdollisuudet yhteisön jäsenenä olivat rajatut. Sylvia Huot esimerkiksi esittää, että oikeustoimikelvottomuus saattoi asettaa hullut lainsuojattomaan asemaan. Se, ettei heitä voinut rangaista tekemistään lainrikkomuksista ja se, että useat mielen häiriöt ilmenivät arvaamattomana väkivaltaisena käyttäytymisenä, sai toisinaan kanssaihmiset ottamaan lain omiin käsiin. Hullun väkivaltaiseen kohtelemiseen saatettiin jopa suhtautua viranomaistahon suunnalta hyväksyvästi, eikä siitä aina seurannut oikeudessa rangaistusta. Myös ajan kirjallisuus tukee kuvaa siitä, että hullujen väkivaltainen kohtelemine oli toisinaan yleisesti hyväksyttävää.²¹⁵ Rangaistuksesta vapauttamisella oli siis toisinaan ikävä kääntöpuoli. Toisaalta keskiajalla tunnettiin myös niin sanottuja ”pyhiä hulluja”, joita arvostettiin nimenomaan heidän hulluutensa takia.²¹⁶ Jatkotutkimuksen kannalta olisikin kiinnostavaa selvittää, millainen

²¹¹ Mäkinen 2008, 171.

²¹² Parlopiano 2013, 4–5.

²¹³ Pfau 2010a, 109–110.

²¹⁴ Turner 2010, 83–84.

²¹⁵ Huot 2003, 67–68.

²¹⁶ Caciola 2003, 33.

kokonaiskuva keskiaikaisesta hulluudesta muodostuu käytännön ja arjen näkökulmasta.

Ennen 1400-lukua hulluja ei yleensä eristetty laitoksiin vaan heidät yritettiin säilyttää mahdollisimman hyvin toimivina yhteisön jäseninä. Tämä tarkoitti joko perhehoitoa tai ulkopuolisen holhoojan määräämistä. Esimerkiksi Englannissa sekä piispat että kruunun palvelijat määräsivät hulluiksi todetuille viranhaltijoilleen avustajia huolehtimaan viran velvollisuuksien hoidosta. Hulluja ei siis irtisannottu vaan heille määrättiin avustaja, holhooja (*coadjutor*).²¹⁷

2.6. Demonit, henget ja hulluus keskiajalla

Moni keskiaikainen teologi mainitsee demonit mahdollisina hulluuden aiheuttajina, sillä Raamatussa on kohtia, jotka osoittavat demonien toisinaan valtaavan ihmisiä ja aiheuttavan heille hulluuden kaltaisia tiloja.²¹⁸ Raamatun arvovaltaa ja totuutta ei ollut syytä vähätellä. Kirkon auktoriteetit opettivat myös demonipossessiosta, ja varmasti harhaoppisyytöksiltä välttyminen on myös motivoinut pitämään demonit mukana kirjoituksissa hulluudesta. Silti suurin osa keskeisimmistä yliopistojen oppineista suositteli etsimään ensin lääketieteellistä selitystä hulluudelle, ja epäilemään vasta sen jälkeen demoneja. Itse asiassa demoneille, joita jotkut hullut kertoivat nähneensä, löytyi muita lääketieteellisiä selityksiä. Esimerkiksi liiallisen sapsen vaikutus aivoissa sai ihmisen näkemään kaiken mustana, minkä takia ihminen tulkitsi näkemänsä normaalit asiat pelottaviksi demoneiksi.²¹⁹

Keskiajalla hyväksyttiin myös oppineiden kesken, että henget saattoivat valata ihmisen sekä jumalallisena että saatanallisena ilmiönä. Näyttää kuitenkin siltä, että demonipossessio on ollut yliopistollisen keskustelun kannalta marginaalinen ilmiö, ja koskettanut oikeastaan kiistaa siitä, kenelle uskonnollinen valta kuuluu. Sen sijaan kirkon arjessa ja maallikoiden keskuudessa demonipossessiolla on ollut tilaa keskiaikaisessa yhteiskunnassa. Kirkoissa harjoitettiin exorsismia aktiivisesti jo kristinuskon ensimmäisiltä vuosisadoilta lähtien. Keskiaika jatkoi vanhaa perinnettä ajaa kasteelle tulevista aikuisista pahat henget ulos ennen kastetta,

²¹⁷ King 2010, 69–70.

²¹⁸ Caciola 2003, 228.

²¹⁹ Hirvonen 2014, 606. Galenos perusteli myös melankolista pelkotilaa sillä, että melankolisten humorien takia potilas kuljetti mukanaan ikään kuin ”sisäistä pimeyttä” Ks. Ahonen 2014, 148.

ja manaaja kirkon virkana mainitaan myös 1100-luvulla Petrus Lombarduksella.²²⁰

Keskiajalta löytyy kuitenkin myös merkittäviä demonipossessioon keskittyviä kirjoituksia. Kirjoittajat käsittelivät myös jumalallista possessiota kuvatessaan demonien valtaamia ihmisiä, sillä molemmat tilat saattoivat näyttää samanlaiselta. Siksi piti myös kehittää hengen alkuperän selvittämiseen tarkoitettuja menetelmiä.²²¹ Kirjoitusten taustalla on kuitenkin nähtävissä enemmän Kirkon ”poliittinen” tarve puolustautua harhaopeilta kuin yritys luoda yleinen selitysmalli kaikille mielen häiriöille. 1000-luvulle tultaessa uskonnolliset maallikkoliikkeet alkoivat vallata tilaa kasvavissa Euroopan kaupungeissa. Liikkeiden johtohahmot esiintyivät usein Hengen vallassa olevina, ja väittivät oikeutuksensa tulevan suoraan Jumalalta. Uudet liikkeet haastoivat katolisen kirkon auktoriteetin, ja kirkolle tuli tarve osoittaa kirkon ulkopuoliset karismaattiset liikkeet harhaopeiksi. Kirkko vetosikin Uuden testamentin varoituksiin vääristä profeetoista ja vääristä Kristuksesta, ja kehitti aiempina aikoina huonosti määriteltyjä tapoja testata, oliko possesion vallassa olevan henkilön possessio lähtöisin Jumalasta vai Saatanasta.²²²

Demonien ja Saatanan mainitsemisella keskiaikaisten teologioiden kirjoituksissa oli kuitenkin pitkäkestoinen vaikutus. Vielä 1980-luvulla väitettiin monissa tutkimuksissa, että demonit ja Saataka olivat keskeisimmät selitykset mielen häiriöille keskiajan teologeilla, vaikka nykyaikaista maltillista tutkimusta oli tehty jo 1930-luvulta lähtien.²²³ Vuonna 1960 julkaistussa Lyyli Kinnusen kirjassa ”Mielisairaanhoito” todettiin keskiajan olleen mielen häiriöiden ymmärtämisen osalta taantumuksellista aikaa. Mielisairaiden ajateltiin olevan Saatanan asialla tai kärsivän Jumalan rangaistusta.²²⁴

Myös Allen Thiher esittää vuonna 1999 julkaistussa teoksessaan ”Revels in Madness, Insanity in Medicine and Literature”, että keskiaikaiset oppineet olisivat aina nähneet hulluuden taustalla myös Jumalan puuttumisen asiaan (esimerkiksi

²²⁰ Caciola 2003, 228–231. Ks. myös; Petrus Lombardus, Sent. lib.4 d. 24 cap.7. ”Hi cum ordinantur, accipiunt de manu episcopi librum exorcismorum, et dicitur eis: Accipite, et habetote potestatem imponendi manus super energumenos vel catechumenos.”

²²¹ Caciola 2003, 57, 75.

²²² Caciola 2003, 9–14. Caciola esittää myös, että erityisesti naisten keskuudessa tällaista ”Jumalan transsitilaa” esiintyi paljon. Selityksinä esitettiin sekä heikomman sukupuolen huono vastustuskyky henkiä vastaan että naisten pyrkimys parempaan yhteiskunnalliseen asemaan. Mikäli muu yhteisö hyväksyi ”pyhän hullun” Jumalan viestien välittäjäksi, vankka yhteiskunnallinen arvoasema oli taattu sukupuolesta riippumatta.

²²³ Hirvonen 2006, 171. Myös uudempi oikeustieteen tutkimus katsoo, että keskiajan hulluuskäsitys on ollut vähemmän yliluonnollinen kuin aiempi tutkimus on esittänyt. Ks. myös; Parlopiano 2013, 23–24.

²²⁴ Kinnunen 1960, 9–12.

rangaistuksena), vaikka välillisenä aiheuttajana olisikin humoraalinen epätasapaino. Thiher jatkaa myös, että tulkinta jumalallisesta rangaistuksesta hulluuden taustalla oli niin läpitunkeva, että kaikki osapuolet, myös hullut itse, olisivat tulkinneet hulluuden rangaistuksena.²²⁵ Thiherin esimerkki on kuitenkin 1300-luvun kirjallisuudesta, ja siksi tutkimukseni kannalta epärelevantti.

Toisaalta Vesa Hirvonen esittää myös vuonna 2014 kirjoittamassaan artikkelissa, että keskiaikaisten oppineiden keskuudessa luonnolliset syyt riittivät selitykseksi hulluudelle, ja vain erityistapauksissa otettiin kantaa demonipossession tai Jumalalliseen rangaistukseen.²²⁶ Aleksandra Pfaun tutkimus puolestaan osoittaa, että myös oikeuslaitoksen rekistereistä löytyy 1300-luvulta hulluuskertomuksia, joissa ei anneta sijaa jumalalliselle rangaistukselle sen enempää viranomaisien, hullun lähipiirin kuin hullun itsensä taholta. Pfaun tutkimat armahduksen anomiskirjeet pyrkivät nimenomaisesti esittämään tapahtumat hullun näkökulmasta, ja tuomaan tehtyihin rikoksiin lieventäviä asianhaaroja.²²⁷

Thiherin näkemys saa kuitenkin myös kannatusta. Nancy Caciolalla esiintyy vuonna 2003 julkaistussa kirjassaan ”Discerning Spirits” käsitys demoneista yleisenä keskiaikaisena perusteluna hulluudelle. Toisaalta Caciola tutkii hulluutta nimenomaan henkipossession näkökulmasta, ja siksi tutkimuksen tarkoituksena ei välttämättä olekaan edustaa kokonaiskuvaa keskiaikaisesta hulluudesta. Henkipossession tapauksissa demonit katsottiin kuitenkin useammin syyllisiksi kuin Pyhä Henki, vaikka possession kohteet väittivät toisin.²²⁸

Kirkko ja teologit kohtasivat siis myös maallikoita, jotka väittivät (tai joiden väitettiin) hulluutensa johtuvan Jumalan tai enkelien vaikutuksesta. Ihminen, joka kommunikoi yliluonnollisesti Jumalan kanssa, saattoi saavuttaa sekä katolisen kirkon että sekulaarin yhteisön keskuudessa arvovaltaisen aseman, ja siksi moni maallikko vetosi nimenomaan jumalalliseen inspiraatioon ja näkyihin opetuksensa taustaperusteluna.²²⁹ Kirkko (ja usein possessiosta kärsivän lähipiiri²³⁰) suhtautui yleensä epäilevästi näihin pyhimyksiksi pyrkiviin, jotka väittivät viestiensä tulevan suoraan Jumalalta.²³¹ Sen sijaan hullut, jotka eivät julistaneet kirkon opetusta vastaan tai kiihottaneet kansaa liittymään kirkon ulkopuoliseen liikkeeseen, saivat

²²⁵ Thiher 1999, 46–48.

²²⁶ Hirvonen 2014, 606.

²²⁷ Pfaun 2010a, 97–122.

²²⁸ Caciola 2003, 32–33.

²²⁹ Caciola 2003, 83–86, 90–95. Joskus hulluuden väitettiin jo alun perin johtuvan demoneista, sillä demonipossessionakin kärsivällä saattoi olla vaikuttava rooli yhteisönsä jäsenenä.

²³⁰ Caciola 2003, 69–71.

²³¹ Caciola 2003, 96.

olla demonipossessiosyytöksiltä suhteellisen turvassa.²³² Toisaalta kaikkia, jotka esiintyivät hengen valtaamina, ei pidetty hulluina. Jotkut tapaukset paljastuivat petoksiksi ja jotkut hulluuskohtaukset johtuivat esimerkiksi itse aiheutetusta ruumiinkurituksesta.²³³

Ilmiönä pyhät hullut oli peräisin jo alkukirkon ajoilta. Pyhien hullujen ajateltiin olevan yhteydessä Jumalaan jollakin yliluonnollisella tavalla. Ilmiö palautuu Vanhan testamentin profeettoihin, jotka julistivat Jumalan sanomaa ja käyttäytyivät aikalaisten näkökulmasta kuin hullut. Keskiajallakin pohdittiin, voisiko hulluudesta johtuva ruumiin ja sielun yhteyden katkeaminen aikaansaada mystisen yhteyden näkymättömään Jumalaan. Jos näin olisi, voitaisiin hullun ”hallusinaatiot” tulkita jumalallisiksi ilmestyksiksi, joita vain pyhä hullu pystyi näkemään.²³⁴ Keskiajalta tunnetaan sekä aitoja mystikkoja että epäaidoiksi osoittautuneita tapauksia.²³⁵ Jätän kaiken kaikkiaan ”pyhät hullut” kuitenkin tutkimukseni ulkopuolelle, sillä aiheella ei ole merkitystä Akvinolaisen näkemykselle sakramenteista. Akvinolainen näytti muutenkin ajattelevan, etteivät hullut kyenneet profetoimaan, vaan heidän näkemänsä ilmestykset kumpusivat heistä itsestään, eivät Jumalasta.²³⁶

Nykytutkimuksen valossa taantumuksellinen demoniperustelu ei siis ollut ainakaan akateemisten ajattelijoiden keskuudessa aivan niin tyypillistä kuin aiempi keskiaikatutkimus on esittänyt.²³⁷ Esimerkiksi Akvinolainen esittää hulluudelle kolme taustasyitä käsitellessään muun muassa ekstaattista kokemusta. Akvinolainen kyllä hyväksyy luonnollisten syiden lisäksi hyvien ja pahojen henkien aiheuttaman hulluuden, mutta luonnolliset syyt ovat hänen mielestään tavanomaisin selitys hulluudelle.²³⁸

Toisaalta demoniseen selitysmalliin päätyvä tutkimus on usein pitänyt Tuomas Akvinolaista vedenjakajana niin, että keskiaikaiset akateemikot Ak-

²³² Caciola 2003, 4, 8-9.

²³³ Caciola 2003, 125, 148.

²³⁴ Dols 1992, 366–371.

²³⁵ Lisätietoa keskiaikaisista mystikoista ja heidän mielen toiminnasta ks. Kroll & Bachrach 2005.

²³⁶ Tuomas Akvinolainen, S.th. II^a-IIae, q. 171 a. 1 ad 3. “Ad tertium dicendum quod illi qui dicuntur prophetae insani et stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Ierem. XXIII, *nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis et decipiunt vos, visionem cordis sui loquuntur, non de ore domini*; et Ezech. XIII, *haec dicit dominus, vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.*” Kiinnostavaa, että profetoimisen yhteydessä Akvinolainen käyttää hulluista käsitteitä “insani” ja “stulti” (hullut ja hölmöt).

²³⁷ Parlopiano 2013, 23–24.

²³⁸ Tuomas Akvinolainen, S.th. II^a-IIae, q. 175 a. 1 co. “Huiusmodi autem abstractio, ad quaecumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo, ex causa corporali, sicut patet in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute Daemonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio, ex virtute divina. Et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia, cum abstractione a sensibus...”

vinolaiseen asti ovat nähneet hulluuden taustalla pääasiassa luonnollisia syitä ja vastaavasti Akvinolaisen jälkeen pääasiassa demoneja.²³⁹ Tästä syystä oma tutkimuskohteeni on välttynyt hulluuden demonisointisyytöksiltä valtaosassa tutkimuskirjallisuutta.

III Akvinolaisen ihmiskäsitys

Esitän seuraavaksi johdantona viimeiselle luvulle Akvinolaisen ihmiskäsityksestä ne osat, jotka auttavat analysoimaan Akvinolaisen näkemyksiä hulluista ja sakramenteista. Lääketieteellisesti Akvinolainen yhtyi luvussa 2.1. esitettyihin keskiaikaisiin näkemyksiin ruumiillisista seikoista, jotka aiheuttivat hulluutta.²⁴⁰ Keski-tyn sen takia tässä luvussa Akvinolaisen ihmiskäsityksen filosofiseen puoleen.

3.1. Ihmisen erityisyydestä

Akvinolaisen mukaan kaikki kuun alisen maailman yksilöoliot (elolliset ja elottomat) koostuvat metafysisesti muodosta ja materiasta. Muoto määrittää, millainen valmis kokonaisuus materiasta ja muodosta koostuu. Elollisilla yksilöolioilla, kuten kasveilla, eläimillä ja ihmisillä, tämä määrittävä (substantiaalinen) muoto on sielu.²⁴¹ Akvinolainen pitää sielua elämän ensimmäisenä periaatteena, ja se nimenomaan erottaa elollisen yksilöolion elottomasta yksilöoliosta. Akvinolainen ei kuitenkaan selitä tarkemmin, mitä hän tarkoittaa väittämällään, mutta Robert Pasnau esittää Akvinolaisen tarkoittavan, että elämän ensimmäinen periaate pitää käsittää kausaalisuutena elävälle ruumiille.²⁴²

Akvinolaisen mukaan ihmisyyksilön sielu on olemuksellisesti yksi kokonaisuus, mutta sen voi jaotella Aristoteleen mukaisesti kolmeen sielun kykyyn. Näitä ovat vegetatiivinen, animaallinen sekä rationaalinen kyky.²⁴³ Ihmisestä teki ihmisen nimenomaan hänen rationaalinen sielun kykynsä. Norman Kretzmann esittää Akvinolaisen halunneen hyväksyä Aristoteleen ajatuksen, että ihmisen sielu on substantiaalinen muoto ruumiille.²⁴⁴ Akvinolaisen käsitys sielusta substanssina on kuitenkin monimutkaisempi. Itse asiassa Akvinolainen ajatteli, ettei sielu ollut substanssi reaalisessa mielessä. Intellektuaalisesti sielusta voitiin kyllä puhua sub-

²³⁹ Hirvonen 2006, 172. Vrt. Kendell 2001, 490. Kendell esittää Akvinolaisen pitäneen demoneja pääasiallisena syynä hulluuteen.

²⁴⁰ Ks. esim. Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 84 a. 7 co. Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, S.th. II^a-IIae, q. 156 a. 1 ad 2.

²⁴¹ Stump 2003, 194–195. Ks. myös; Kretzmann 1993, 130.

²⁴² Pasnau 2002, 26–29. Pasnau esittää, että Akvinolainen tarkoitti väittämällään (sielu on elämän ensimmäinen periaate) yksinkertaisesti yleisesti hyväksyttävää lähtökohtaa teorialle ihmisestä, eikä siksi käyttänyt väittämän tarkastelemiseen enempää energiaa.

²⁴³ Kitanov 2008, 58–60.

²⁴⁴ Kretzmann 1993, 133–134.

stanssina (*hoc aliquid*), mutta tällä tarkoitettiin vain käsitteellisesti sielua hylomorfinen komposiitin aktualisoivana syynä. Ihminen oli aina materian ja muodon yhdistelmä, eli hylomorfinen komposiitti. Kuoleman jälkeenkään aineettomasta sielunosasta ei pitänyt puhua substanssina vaan ”erotettuna muotona”, kuten B. Carlos Bazán esittää.²⁴⁵

Vaikka kaikilla elollisilla olioilla oli sielu (muoto), se ei kuitenkaan ollut kaikilla samanlainen. Sielun rakenne vaihteli sen mukaan, kuuluiko elollinen olio kasvi- ja eläinkuntaan, enkeleihin vai ihmisiin. Akvinolaisen mukaan eläviä olioita oli kolmenlaisia. Aineettomia, aineellisia ja olioita, joissa yhdistyivät molemmat. Eläimet ja kasvit kuuluivat aineellisiin olioihin, ja täysin aineettomiin kuuluivat esimerkiksi enkelit. Ihminen oli erityinen siksi, että se ainoana oliona oli samanaikaisesti aineellinen ja aineeton, siis sekä ruumiillinen että hengellinen.²⁴⁶ Pasnau esittää, että tämä aineettoman osan tuoma lisä ilmenee ihmisillä erityisesti potentiaalisena kykynä käsitteelliseen ajatteluun.²⁴⁷

Ruumiillista ja hengellistä yhteyttä tarkasteltaessa on huomattava, että Akvinolainen ei ollut dualisti eikä materialisti. Akvinolainen torjui Platonin dualistisen ajatuksen, että sielu olisi yhdessä ruumiin kanssa vain käyttäjän roolissa. Akvinolaisen mukaan yhteys oli tiiviimpi. Havaitsemiseen ja kognitiiviseen toimintaan tarvittiin ruumiillinen ulottuvuus, ja tästä syystä ruumiin täytyi olla muutakin kuin sielun ulkopuolinen väline. Toisaalta Akvinolainen ei kuitenkaan kannattanut materialistista näkemystä, jonka mukaan kokonaisuus, esimerkiksi ihmisolio, olisi ainoastaan osiensa summa. Kokonaisuudella oli aina ominaisuuksia, jotka eivät olleet palautettavissa kokonaisuudesta irrotettujen osien ominaisuuksiin. Esimerkiksi ihmisen kuollessa sielu irtaantui ruumiista, eikä kuolleella ruumiilla ollut enää univookkisesti ajateltuna samoja ominaisuuksia kuin aiemmin elävällä ihmisoliolla.²⁴⁸

Kasvien ja eläinten sielu oli sidoksissa materiaan niin tiukasti, että kasvin ja eläimen ruumiillisen elämän loppuessa loppui myös sielun olemassaolo. Ihmisen sielun elämä ei lakannut ruumiin kuollessa. Tämä johtui siitä, että ihmisen sielus-

²⁴⁵ Bazán 1997, 100. Myös Pasnau esittää, että Akvinolaisen käsitys substansseista on ongelmallinen, ja että Akvinolainen itsekin mainitsee sielun substanssina vain harvoin. Hän käyttää useammin käsitettä ”soul as subsistent” Ks. Pasnau 2003, 48.

²⁴⁶ Kretzmann 1993, 128–129.

²⁴⁷ Pasnau 2002, 118.

²⁴⁸ Stump 2003, 192–197. Ks. myös; Kretzmann 1993, 133–136. Ks. myös; Pasnau 2003, 45–48. Pasnau esittelee syitä, miksi Akvinolainen on monesti tulkittu dualistiksi, vaikka ei ole. Päällimmäisin syy on Akvinolaisen väite, että ihminen koostuu ruumiillisesta ja hengellisestä substanssista. Akvinolainen kuitenkin jatkaa, ettei ihminen ole pelkkä sielu vaan ruumiin ja sielun yhdistelmä (komposiitti), minkä takia Akvinolainen ei ollut dualisti.

sa oli osa, joka oli henkinen ja kykenevä itsenäiseen olemassaoloon. Ihmisen sielun materiaan sidottu osa kuitenkin kuoli kasvi- ja eläinsielun tavoin, kun hylomorfinen komposiitti lakkasi elämästä.²⁴⁹

Akvinolaisen sielukäsitystä tarkasteltaessa on hyvä verrata hänen ihmiskäsitystään enkelien ja Jumalan muotoon ja olemassaoloon. Akvinolaisen mukaan enkelit ja Jumala eivät tarvitse materiaa ollakseen olemassa, toisin kuin kaikki muut elävät oliot.²⁵⁰ Jumalassa ja enkeleissä oli vain muoto, toisin sanoen sielu. Tämä ajatus selittää myös Akvinolaisen näkemyksen ihmissielun kohtalosta kuoleman jälkeen. Useat muut teologit ajattelivat keskiajalla, että kuoleman jälkeen sielu liittyi väliaikaiseen henkiseen ruumiiseen odotellakseen lopullista ylösnousemusruumista. Akvinolaisen mukaan mitään väliaikaisruumista ei tarvittu, sillä ihmissielun henkinen osa pystyi elämään enkelien muodon tavoin, ilman materiaalista ulottuvuutta. Ylösnousemuksessa ihmisestä kuitenkin muodostui jälleen hylomorfinen komposiitti.²⁵¹

Akvinolainen ei kuitenkaan yhtynyt Averroesin (1126–1198) näkemykseen yhteissielusta (monopsykismi) sen enempää kuin ajatukseen väliaikaisesta henkisestä ruumiista. Akvinolaisen mukaan ihmisen sielu pystyi eksistoimaan myös ilman materiaa, koska se oli arvojärjestyksessä ylin materiaalisista olioista, ja alin ylemmistä immateriaalisista olioista. Ihminen oli siis ylemmän ja alemman järjestyksen rajalla, ja tästä syystä kosketuksissa sekä ylimpien olioiden immateriaaliin ominaisuuksiin että alemman tason materiaaliin puoliin.²⁵²

Akvinolainen perustelee rationaalisen sielun osan aineettomuutta myös vertaamalla sen kykyjä ruumiillisiin kykyihin. Rationaalinen sielunkyky pystyi havaitsemaan ja muodostamaan kognition itsestään muiden yksilöolioiden lisäksi. Sitä vastoin aistikyvyillä ei voinut havaita havaitsevaa aistia. Esimerkiksi silmät eivät nähneet itseään (ilman apuvälineitä) tai kieli maistanut itseään. Aistikyvut olivat tämän lisäksi alttiita rajoittaville vaikutuksille (ja vaurioille), esimerkiksi roska silmässä saattoi rampauttaa näköaistin moitteettoman toiminnan. Rationaalinen sielun kyky puolestaan ei voinut vaurioitua fyysisesti. Siksi rationaaliset sielun kyvyn toiminnot erosivat aistielinten kyvyistä ja toiminnoista.²⁵³

²⁴⁹ Stump 2003, 201–202.

²⁵⁰ Kretzmann 1993, 128.

²⁵¹ Stump 2003, 197–200.

²⁵² Stump 2003, 205. Myös Severin Kitanov esittää, ettei Akvinolainen kannattanut yhteissielua.

Ks. Kitanov 2008, 58–59.

²⁵³ Kretzmann 1993, 131–133.

3.2. Rationaalisen sielun osan, intellektin, rakenne ja toiminta

Keskiajan filosofien mukaan ihmisellä oli ulkoisia ja sisäisiä aisteja. Ulkoisia aisteja oli Akvinolaisen mukaan viisi; näkö, tunto, kuulo, haju ja maku. Ulkoiset aistit ottivat vastaan ulkopuolisten objektien lähettämiä aistimuksia (kuten objektin väri).²⁵⁴ Jokaisella ulkoisella aistilla oli toisaalta sille ominaisia aktivaattoreita, ja toisaalta useammalle aistille yhteisiä aktivaattoreita, jotka aktualisoivat aistielinten potentiaaliset kyvyt. Aktivaattorit tarkoittivat havaittavien objektien ominaisuuksia (*species sensibilis*), joihin sisältyi potentiaalisuutena kyky aktivoida aistivan kyvyn passiivinen kyky aistia. Havaitseminen joka tapauksessa tarkoitti, että havaitsemispari oli vuorovaikutuksessa keskenään, ja molempien potentiaaliset kyvyt aktualisoituivat. Aistikyky ei voinut passiivisena kyynä aktivoida itseään, ja toisaalta myös objektin havaittavuus saattoi aktualisoitua vasta havaitsevan kyvyn aktivoiduttua.²⁵⁵ Esimerkiksi kilpikonnalla on monia ominaisuuksia, joista väri ja kilven materiaali ovat näkö- ja tuntoaistin aktivaattoreita. Kun kilpikonna ilmestyy silmän ja käden ulottuville, aistielimien potentiaaliset kyvyt nähdä värejä ja tuntea erilaisia materiaaleja aktualisoituvat, ja kilpikongan väri tulee nähdyksi ja kilven luumaisuus tunnetuksi.

Akvinolaisen ja muiden Aristoteleen kannattajien selitysmalliin havaintoprosessista sisältyi kuitenkin ongelmia näköaistin osalta. Aktivoivan objektin piti olla suoraan kosketuksissa aktivoituvaan aistielimeen, ja tämän takia Akvinolainenkin joutui kehittelemään lisäselityksen, miksi asiat tulivat nähdyiksi ilman välitöntä kosketusta silmän ja nähtävän objektin välillä. Ongelma selitettiin välittäjäaineella (kuten ilma), joka näkymättömästi muuttui aktivaattorin vaikutuksesta, ja johti aktivaattorin lopulta koskettamaan näköaistielintä. Ilmiötä kutsuttiin spirituaaliseksi muutokseksi.²⁵⁶

Lopullisen havainnon muodostumiseen tarvittiin keskiaikaisten filosofien mukaan myös sisäisiä aisteja. Sisäisten aistien lukumäärästä käytiin keskustelua, mutta suurin osa kuitenkin katsoi, että yhteisaistin (*sensus communis*) lisäksi tarvittiin kolme tai neljä muuta aistia.²⁵⁷ Akvinolaisella sisäisiä aisteja oli neljä; yh-

²⁵⁴ Stump 2003, 247.

²⁵⁵ Knuuttila 2008, 4–5.

²⁵⁶ Knuuttila 2008, 5–6, 13–14.

²⁵⁷ Knuuttila 2008, 15. Avicennan muotoilema teoria oli suosittu varhaiskeskiajalla ja moni filosofi jatkoi hänen linjoillaan ja laski sisäisten aistien joukkoon myös viidennen aistin, ”harkitsemiskyvyn”.

teisaisti, mielikuvitus, harkintakyky sekä muistikyky.²⁵⁸ Sisäiset aistit kuuluivat ulkoisten aistien tavoin sensoriseen sielun kykyyn, ja ne käyttivät aistineliminään aivokammioita (joita oli kolme). Sisäisillä aisteilla oli myös linkki rationaaliseen sielun kykyyn, sillä intellekti tarvitsi sisäisten aistien tuottamaa materiaalia toimintaan.²⁵⁹

Intellekti, eli ihmisen rationaalinen kyky, sai materiaalia käyttöönsä niin, että ensin ulkoisten aistien saamat aistimukset kerääntyivät aivojen etummaisessa kammiossa sijaitsevaan yhteisaistiin. Sen jälkeen yhteisaisti yhdisteli aistimuksia niin, että esimerkiksi havaittuun objektiin liitettiin sekä sen koko että väri. Mielikuvituskyky sijaitsi keskimmäisessä aivokammiossa, ja sen yhtenä tehtävänä oli ”kuvittaa” aistihavaintoja ihmisen intellektin käyttöön. Tämän lisäksi mielikuvitus tuotti representaatioita asioista, jotka eivät olleet aistien havaittavissa. Eläimillä mielikuvitus toimi vain tässä jälkimmäisenä mainitussa mielessä, sillä eläimillä ei ollut intellektiä. Eläintä liikutti mielikuvitus, ihmistä tahtokoneisto.²⁶⁰

²⁵⁸ Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 78 a. 4 co. “Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.” Ks. myös; Knuutila 2008, 15. Ks. myös; Pasnau 2002, 113, 253.

²⁵⁹ Kärkkäinen 2008, 123–124.

²⁶⁰ Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 78 a. 4 co. ”Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet. Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod

Arviointikyky puolestaan operoi ensisijaisesti muistikyvyn materiaalin kanssa, ja muodosti niistä laadullisia arvioita esimerkiksi asioiden uhkaavuudesta.²⁶¹ Eläimilläkin oli arviointikyky, mutta se tarkoitti enemmän vaistoa kuin varsinaista arviointitoimintoa. Akvinolainen kutsuukin ihmisen arviointikykyä kognitiiviseksi kyvyksi, ja eläinten vastaavaa estimatiiviseksi kyvyksi.²⁶² Ulkoisten ja sisäisten aistien prosessoinnin jälkeen ihmisen intellektin toiminnot (tahto ja järki) käyttivät sensorisen sielun kyvyn tuottamaa ja työstämää materiaalia toimintaansa.

Akvinolainen esittää (Aristoteleen hengessä), ettei ihminen kyennyt ollenkaan ajattelemaan ilman samanaikaisesti muodostuvia mielikuvia ajateltavasta asiasta. Ainoastaan enkelit ja muut aineettomat oliot pystyivät ajattelemaan ilman materiaalista ulottuvuutta. Ihmiselle objektien olemassaolo oli aina suhteessa yksittäiseen aistein havaittavissa olevaan yksilöolioon, ja siksi aistien (sisäisten ja ulkoisten) toimintakyky oli välttämätön osa ajattelu- ja käsittämisprosessia. Akvinolainen jopa toteaa, ettei aistikuvien tallentaminen kertaalleen riittänyt, vaan aistikuvia piti pystyä aktiivisesti käyttämään, jotta intellektin toiminta oli mahdollista.²⁶³

Intellektin Akvinolainen puolestaan jakoi Aristoteleen ja arabiperinteen mukaisesti passiiviseen ja aktiiviseen intellektiin. Yksilöolioiden havaitsemisen lisäksi ihminen tarvitsi myös käsitteellistä ajattelua voidakseen puhua asioista yle-

principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.”

²⁶¹ Knuuttila & Kärkkäinen 2014, 131.

²⁶² Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 78 a. 4 co. ”Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit.”

²⁶³ Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 84 a. 7 co. ”Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requiretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeacceptit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspicat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.”

sellä tasolla. Akvinolainen selittää, että yleiskäsite muodostuu niin, että aktiivinen intellekti ensin valaisee sensorisen osan prosessoimia ja muistiin tallentamia mielikuvia yksilöolioista. Sen jälkeen kuvamateriaalista paljastuu yksittäisten olioiden intelligiibeli muoto, ja tämä intelligiibeli muoto painetaan aineettomana kuvana passiiviseen intellektiin, jonka jälkeen intellekti ymmärtää intelligiibelin muodon ja muodostaa siitä lopputuotoksena käsitteen intellektuaalisten kykyjen käyttöön.²⁶⁴

3.3. Hulluuden kannalta merkittävät mielen toiminnot

Tarkastelen ensin tutkimukseni kannalta merkittävintä sisäistä aistia, mielikuvitusta. Akvinolainen yhtyi aiemmin esittämäni oppineiden näkemykseen, että hulluus tarkoitti yleensä mielikuvituksen toiminnan häiriötä. Akvinolaisen mukaan mielikuvituksella oli kaksi toimintaa. Toisaalta mielikuvitus (*imaginatio*) oli potentiaalinen kyky, joka aktualisoituessaan tuotti ulkoisin aistein havaittavasta asiasta aineettoman kuvan mieleen. Se oli toiminto, joka loi ihmiselle kuvallisen vastineen kognitiivisen tarkastelun kohteena olevasta olemassa olevasta objektista. Toisaalta mielikuvitus oli potentiaalinen kyky, joka loi ulkoisten aistien havaitsemattomissa olevista objekteista ikään kuin toistokuvia ihmisen mieleen. Tällöin kysymys oli aiemman havaintomateriaalin käyttämisestä ja yhdistelemisestä mielikuvituksen keinoin (unet ovat muun muassa esimerkki tämänkaltaisesta mielikuvituksen toiminnasta). Ero kahdenlaisen mielikuvitustoiminnan välillä oli yksinkertaistettuna se, olivatko ulkoiset aistielimet kytkettyinä kuvitusprosessiin vai katseliko ihminen muistin ja mielikuvituskyvyn yhteistoiminnan vaikutuksesta ikään kuin ”sisäistä elokuvaa”.²⁶⁵

Akvinolaisen mukaan ihmisen mielikuvitus ei voinut kuitenkaan kuvitella asioita, joita muut ihmisen aistit eivät olleet koskaan havainneet (ellei enkeli vaikuttanut mielikuvitukseen yliluonnollisesti). Akvinolainen käyttää tästä esimerkkinä synnynnäisesti sokeaa, joka ei voinut kuvitella mielikuvituksellaan värejä, koska ei ollut silmillään niitä koskaan aistinut.²⁶⁶ Toisin sanoen myös ”sisäisiä elokuvia” katseleva mielikuvitus (*imaginatio*) perustui ihmisen aiempiin ulkoisten

²⁶⁴ Holopainen Toivo 2014, 263–265.

²⁶⁵ Stump 2003, 256–260.

²⁶⁶ Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 111 a. 3 ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod primum principium phantasie est a sensu secundum actum, non enim possumus imaginari quae nullo modo sensimus, vel secundum totum vel secundum partem; sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat, ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est.”

aistien havaintoihin.²⁶⁷ Toisin sanoen hullulla saattoi olla intellektuaaliselta vaikuttavaa mielen toimintaa, vaikka toiminta ei vastannut todellisuutta. Hullun harhakuvat muodostuivat asioista, joita hullu oli kokenut aiemmin elämässään (ellei mielikuvitukseen vaikutettu yliluonnollisesti).

Mielikuvituksen toiminnan lisäksi Akvinolaisen käsitykseen hulluuden vaikutuksista liittyy järjen ja tahdon välinen suhde. Tutkijat eivät ole yksimielisiä siitä, kuinka vapaa tahto todellisuudessa oli Akvinolaisella, mutta periaatetasolla Akvinolainen kyllä korostaa, että ihmisyyteen kuului vapaus valita.²⁶⁸ Esitän lyhyesti Akvinolaisen käsityksen tahdon ja järjen suhteesta niiltä osin kuin on hulluuden kannalta oleellista. Eleonore Stump esittää, että tahdon vapauden ristiriidan voi selittää sillä, että *liberum arbitrium* ei tarkoittanut Akvinolaisella tahdon vaan valinnan vapautta. Tilanteessa, jossa järki esitti useita keinoja edetä päämäärää kohti, ihminen saattoi vapaasti valita minkä tahansa esitetyistä keinoista. Päämäärän tahtominen ja valitseminen sen sijaan eivät olleet samassa mielessä (jos ollenkaan) vapaita.²⁶⁹ Kaikilla olioilla oli sisäänrakennettuna rationaalinen taipumus tavoitella lopullista ja täydellistä päämäärää, joka ihmisolioilla tarkoitti autuutta.²⁷⁰ Taina Holopainen esittää, että sisäinen taipumus autuuteen oli ikään kuin taustatila, joka vaikutti luonnostaan ilman, että ihminen joka tilanteessa keskittyi siihen aktiivisesti. Toisinaan tahdon aktit olivat enemmän luontaisia reaktioita kuin tiedostettuja valintoja. Luontaisia reaktioita voidaan nimittää myös käytännön järjeksi Akvinolaisen mukaan.²⁷¹

Holopaisen mukaan Akvinolainen piti tahtoa myös intellektuaalisten kykyjen toimeenpanevana voimana, joka suuntautui sellaiseen, mitä intellekti piti hyvänä. Valintoja tehdessä tahtominen siis tapahtui vasta sen jälkeen, kun järki oli ensin esittänyt tahdolle arvion tilanteesta, ja parhaista keinoista tavoitella hyvää. Ja koska tahto valitsi sen, mitä järki suositti, olivat valinnat tahdon tekemiä vain materiaalisessa mielessä. Formaalisesti valinnat olivat järjen aktioita.²⁷² Tahtokoneiston vapaus siis edellytti, että intellektin toimintaa ei häiritty.²⁷³ Akvinolainen ei selvästi ollut libertarianisti, sillä hänen mukaansa tahto tahtoi sisäisen tai-

²⁶⁷ Stump 2003, 260.

²⁶⁸ Stump 2003, 277.

²⁶⁹ Stump 2003, 294–295.

²⁷⁰ Kretzmann 1993, 146. Myös Stump esittää Akvinolaisen ajattelevan, että tahdolla oli sisäänrakennettu taipumus hyvään, minkä takia ihminen tahtoi asioita myös välttämättä. Ks. Stump 2003, 298–299.

²⁷¹ Holopainen Taina 2014, 560–561.

²⁷² Holopainen Taina 2014, 561. Ks. myös; Kretzmann 1993, 148.

²⁷³ Holopainen Taina 2014, 550.

pumuksen vaatimia päämääriä välttämättä. Silti Akvinolaista ei voi lukea deterministiksikään, sillä ihmisen tuli tehdä valinnat itsensä liikuttamina, ei ulkoisen pakotteen takia. Stump varsinkin puolustaa valinnan vapautta Akvinolaisella. Hän esittää, että järki ohjaa tahtoa ikään kuin neuvonantajana, ja siitä syystä ihminen voi tahtoa myös ristiriitaisesti.²⁷⁴ Taina Holopainen esittää, ettei Akvinolainen ajatellut ihmisen tahdon voivan kääntyä pahaan. Pahantekijä ei siis ollut moraaliselta rakenteeltaan paha, vaikka yksittäinen teko saattoi olla.²⁷⁵

Toisaalta Taina Holopainen esittää, että Akvinolaisen mukaan niin sanotut ”huonot” valinnat eivät oikeastaan olleet valintoja ollenkaan. Ihminen ei voinut tietoisesti valita järjen vastaisesti, vaan kyse oli joko tietämättömyydestä tai siitä, ettei ihminen käyttänyt tahtokykyään valintatilanteessa. Tahto oli aina suuntautunut lopulliseen hyvään, eli onnellisuuteen, mutta yksittäisessä tilanteessa saattoi käydä niin, ettei tahtokyky ollut käytössä tai se harhautui tavoittelemaan jotakin pienempää päämäärää passioiden vaikutusten takia. Taina Holopainen esittää, että Akvinolainen selitti akrasian (heikkoluonteisuuden) mukaiset valinnat joko hetkittäisillä irrationaalisilla kimmokkeilla tai sillä, että intellekti erehtyi pitämään voimakkaiden passioiden takia hyvänä jotakin sellaista, joka häiriöttömässä tilassa ei olisi näyttäytynyt hyvänä.²⁷⁶ Passiot (vaikka olivat ruumiillisia) saattoivat siis estää järjen moitteettoman toiminnan vaikuttamalla joko mielikuvituskykyyn tai arviointikykyyn, ja siinä mielessä myös tahdon aktioihin. Passiot saattoivat siis myös liikuttaa ihmistä, jos tahtokontrolli ei ollut estämässä.²⁷⁷

Tutkimukseni kannalta on kuitenkin oleellista, että yksityiskohtien ristiriidoista huolimatta, tutkijat ovat yhtä mieltä siitä, että tahto ja järki toimivat tiiviissä yhteistyössä, ja tähän vuorovaikutukseen kohdistuvat häiriöt vaarantavat tahdon ja valintojen vapauden.²⁷⁸ Hulluilla intellektin toimintaa saattoivat häiritä yllä mainittujen passioiden lisäksi sisäisten aistien häiriöt. Intellekti sinänsä ei voinut vaurioitua ruumiillisen vamman (tai fysiologisten syiden) takia, mutta sisäiset aistit voivat. Sisäiset aistit käyttivät aistieliminään aivokammioita, ja siksi aivokammioiden vammat häiritsivät esimerkiksi mielikuvituskyvyn ja muistin toiminnan

²⁷⁴ Stump 2003, 288.

²⁷⁵ Holopainen Taina 2014, 550–551.

²⁷⁶ Holopainen Taina 2014, 567–568. Stump esittää, että akrasia (incontinence) johtui siitä, että järki ei kyennyt esittämään yhtä ainoaa hyvää vaihtoehtoa tietyissä tilanteissa, ja siksi tahdon täytyi valita useammasta tasa-arvoiseksi esitellystä vaihtoehdosta. Stump on toisaalta yhtä mieltä Holopaisen kanssa siitä, että ulkoisen vaikutteen aiheuttama akti ei ole oikea tahdon akti. Ks. Stump 2003, 283–285.

²⁷⁷ Pasnau 2002, 252–253.

²⁷⁸ Stump 2003, 285. ”Aquinas makes the same point another way by saying that the root of freedom is in the will as subject but in the reason as the cause.”

aktuaalisuutta. Intellekti puolestaan käytti sekä mielikuvituksen että muistin tuottamaa aineistoa toimintaansa, ja siksi intellektikin saattoi häiriintyä välillisesti aivojen vaurion takia.²⁷⁹

Toimintahäiriö ilmeni siten, että aiemmin mainitsemani passiivinen ja aktiivinen intellekti joutuivat toimimaan häiriintyneen mielikuvituskyvyn kanssa. Häiriintynyt mielikuvituskyky tuotti epärelevanttia aineistoa, ja sekä aktiivinen että passiivinen intellekti joutuivat muodostamaan käsitteitä ja päätelmiä sen pohjalta. Ei ole ihme, että lopputulos oli vähintäänkin omituinen. Ja jos järki tältä pohjalta yritti esitellä tahdolle tilanteiden olosuhteita, ja laskea parhaan mahdollisen tavan saavuttaa haluttu päämäärä, on ymmärrettävää, ettei tahdolla ollut mahdollisuutta toimia asiallisesti.

Itse asiassa Akvinolainen näyttää ajattelevan, ettei intellekti reagoinut ollenkaan häiriintyneen mielikuvituksen esittämiin sekoittuneisiin kuviin, sillä se oli ohjelmoitu tunnistamaan vain oikeita fantasmaja.²⁸⁰ Niinpä hulluja liikuttivat tahtokontrollin sijaan passiot.²⁸¹ Hullun intellektissä ja tahtokoneistossa ei siis sinänsä ollut mitään vikaa, mutta ne työskentelivät viallisen aineiston kanssa. Toisin sanoen toimimaton tahto tarkoitti häiriintynyttä intellektiä, ja tästä syystä Akvino-

²⁷⁹ Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 84 a. 7 co. ”Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit.” Ks. myös; Hirvonen 2014, 606.

²⁸⁰ Pasnau 2002, 284–285. Akvinolainen vertaa hulluutta monesti unitilaan, ja siksi on kiinnostavaa, että unitilassakin fantasmata voivat häiriintyä (tai kokonaan lakata) ruumiillisista syistä ja häiritä järjenkäyttöä. Ks. Tuomas Akvinolainen, S.th. I^a q. 84 a. 8 ad 2 Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro de Somn. et Vig. Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.”

²⁸¹ Kuten Kretzmann esittää, passiot liikuttaisivat ihmistä, ellei tahto käskisi toisin. Ks. Kretzmann 1993, 145.

lainen puhuu nimenomaan järjenkäytön heikentymisestä tai estymisestä käsitellessään hullujen mahdollisuuksia osallistua sakramentteihin.

IV Sakramentit ja hulluus Akvinolaisella

Akvinolaisen mukaan sakramenteja on seitsemän, mutta niiden välttämättömyydessä on eroja. Kaste ainoana on absoluuttisesti välttämätön armon välittäjänä. Akvinolainen erottelee myös yksilön ja kirkon kannalta välttämättömät sakramentit. Pappisvihkimys esimerkiksi ei ole välttämätön yksilölle, mutta se on välttämätön kirkolle. Kaikki sakramentit ovat kuitenkin välttämättömiä joko absoluuttisessa tai täydellistävässä mielessä. Mikäli kastettu ei ole syylistynyt kuoleman syntiin, ei rippiä ja viimeistä voittoa tarvita absoluuttisesti välttämättä. Ne ovat ehdollisesti tarvittavia sakramenteja ja siinä mielessä hyödyllisiä.²⁸² Käytännössä ja poikkeusolosuhteissa (kuten kuolinhetkellä) Akvinolainen oli valmis joustamaan myös välttämättömyyden edellytyksistä.

Akvinolaisen mukaan sakramenteilla on myös looginen järjestys, joka on seuraavanlainen: kaste, konfirmaatio, ehtoollinen, rippi ja viimeinen voitto, pappisvihkimys ja viimeisenä avioliitto. Avioliitto ja pappisvihkimys ovat viimeisiä siksi, että ne koskevat ryhmää, eivät yksilöä. Akvinolainen asettaa yksilön ryhmän edelle. Kaste, konfirmaatio ja ehtoollinen puolestaan edeltävät rippiä ja viimeistä voittoa. Ensimmäiseksi sakramentiksi Akvinolainen nimeää kasteen, sillä se antaa hengellisen uudelleensyntymän (*spiritualis regeneratio*). Konfirmaation ja ehtoollisen keskinäisestä järjestyksestä Akvinolainen ei ole yhtä tarkka kuin muiden sakramenttien suhteen, mutta ehdottaa, että konfirmaation olisi hyvä seurata kastetta, sillä se täydellistää kasteen vaikutukset.²⁸³

²⁸² Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 65 a. 4 co. "Respondeo dicendum quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest esse finis, sicut cibus est necessarius vitae humanae. Et hoc est simpliciter necessarium ad finem. Alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad iter. Hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria. Duo quidem personae singulari, Baptismus quidem simpliciter et absolute; poenitentia autem, supposito peccato mortali post Baptismum. Sacramentum autem ordinis est necessarium Ecclesiae, quia, *ubi non est gubernator, populus corruet*, ut dicitur Proverb. XI. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta. Nam confirmatio perficit Baptismum quodammodo; extrema unctio poenitentiam; matrimonium vero Ecclesiae multitudinem per propagationem conservat."

²⁸³ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 65 a. 2 co. "Respondeo dicendum quod ratio ordinis sacramentorum apparet ex his quae supra dicta sunt. Nam sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea quae ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quae ordinantur ad multitudinis perfectionem, matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitae, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea vero quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter sunt priora illa quae per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitae, quam illa quae ordinantur per accidens, scilicet ad removendum

Käsitellessään hulluutta sakramenttien yhteydessä Akvinolainen käyttää jo-ko käsitteitä *amens* ja *furiosus* (mieletön ja raivohullu)²⁸⁴ tai puhuu henkilöistä, joiden järki ei toimi.²⁸⁵ Konfirmaatio ja rippi poikkeavat muista sakramenteista, sillä niiden osalta Akvinolainen ei käsittele hulluutta ollenkaan.

Akvinolaisen käsitykseen näyttää vaikuttaneen myös se, pitikö sakramentin vastaanottajan osoittaa devotiota sakramenttia kohtaan vai riittikö intentio. Devotiolla tarkoitetaan omistautumista hurskaudelle, toisin sanoen aktiivista (ja näkyvää) hengellisyyden harjoittamista sekä sakramentin pyhyiden kunnioittamista.²⁸⁶

Esitän seuraavaksi Akvinolaisen käsityksen hulluista ja sakramenteista kunkin sakramentin osalta eriteltysti, ja pyrin valottamaan myös syitä siihen, miksi ripin ja konfirmaation osalta Akvinolainen ei näe tarvetta mainita hulluja.

4.1. Hullutkin tarvitsevat kasteen pelastuakseen

Kasteen sakramentti on ihmisen ja Jumalan välisen suhteen perusta. Raamatussa sanotaan, ettei kukaan pääse taivasten valtakuntaan ilman, että vastaanottaa kasteessa Jumalan vaikuttavan armon. Akvinolainen viittaa kohtaan Joh.3:5: ”Jeesus vastasi: ”Totisesti, totisesti minä sanon sinulle: jos joku ei synny vedestä ja Hengestä, ei hän voi päästä sisälle Jumalan valtakuntaan.”.²⁸⁷ Hyviä tekojakaan ei lasketa ihmiselle ansioksi ilman Jumalan myötävaikuttavan armon läsnäoloa kastetussa ihmisessä. Akvinolainen toisaalta myöntää, että käytännön syistä voi seurata tilanteita, joissa ihminen kohtaa kuoleman ennen kuin hänet on ehditty kastaa. Näissä tapauksissa olennaista on ihmisen sisäinen halu (intentio) tulla kastetuksi. Sisäinen intentio voi hätätilanteessa riittää taivaspaikkaan, kunhan ensin kärsii kiirastulessa rangaistuksen synneistään.²⁸⁸ Muissa tapauksissa kastamattomalla ei ole asiaa pelastukseen (varsinkaan jos hän on kuullut erityisen ilmoituksen sano-

nocivum accidens superveniens, cuiusmodi sunt poenitentia et extrema unctio. Posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quae conservat sanationem quam poenitentia inchoat. Inter alia vero tria, manifestum est quod Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est primum; et deinde confirmatio, quae ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; et postmodum Eucharistia, quae ordinatur ad perfectionem finis.”

²⁸⁴ Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 12 co.

²⁸⁵ Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 80 a. 9 co.

²⁸⁶ Teinonen määrittää devotio – käsitteen seuraavalla tavalla: Devotio (lat lupaus, vihkiminen), omistautuminen, pyhittäytyminen, antaumus, hurskaus, devootio. D moderna, >>uusi hurskaus>>, ka uudistusliike. Devotionaalit, rkat hartauden harjoituksen apuesineet (esim ruusukot, pyhäinkuvat). Devootti, hurskas, harras, vihkiytynyt. Ks. Teinonen 1999.

²⁸⁷ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 9 co.

²⁸⁸ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 2 co. ”Alio modo potest sacramentum Baptismi alicui deesse re, sed non voto, sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu praevenitur morte antequam Baptismum suscipiat. Talis autem sine Baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium Baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur...”

man ja kieltäytynyt siitä). Hullujen kannalta onkin keskeistä selvittää, mitä Akvinolainen ajattelee heidän kastamisestaan. Esittelen seuraavaksi ensin lyhyesti kasteen sakramentin muotoa ja sisältöä.

Kasteen sakramentissa kyse on kokonaisuudesta, jossa luovuttamattomina elementteinä yhdistyvät ulkoinen merkki ja sisäinen merkki. Kasteen sakramentti ei tarkoita pelkkää vettä tai pelkkää pesemistä, vaan vettä yhdessä ihmisen sisäisen pesemisen kanssa liitettynä ihmisen sisäiseen merkitsemiseen (*character imprimatur*) tietyillä kasteeseen liittyvillä sanoilla.²⁸⁹ Kasteeseen tarvitaan siis näkyvänä merkinä vedellä peseminen ja muotona sanat; kastan sinut Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Samanaikaisesti näkymättömänä merkinä ihmisen siinä tulee pestyksi synneistä Pyhän Hengen vaikutuksesta.²⁹⁰ Näin ihminen otetaan sisäisesti ja ulkoisesti merkittynä Jumalan lapseksi, ja hän pääsee osalliseksi Jumalan pelastusteoista. Toisin sanoen ihminen syntyy kasteessa uudelleen hengelliseen elämään (*regeneratio spiritualis*).²⁹¹

Kasteen aineena käytetään vettä, sillä se on tehtävään sopivin. Sitä löytyy kaikkialta ja sen ominaisuudet kuvaavat kasteen ominaisuuksia, kuten pesemisellä voidaan kuvata myös sisäistä syntien pesemistä.²⁹²

Kaste oli siis välttämätön edellytys pääsemiselle taivaaseen joko reaalisessa kastetoimituksessa veden ja Pyhän Hengen pesemänä tai poikkeustilanteissa sisäisen intention saattamana. Mitkä olivat hullujen mahdollisuudet tulla osallisiksi kasteen välittämästä pelastuksen armosta? Kysymys hullujen kastamisesta ei ollut käytännön tasolla kovin relevantti, sillä suurin osa hulluista kastettiin vauvana,

²⁸⁹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 66 a. 1 co. ”Respondeo dicendum quod in sacramento Baptismi est tria considerare, aliquid scilicet quod est sacramentum tantum; aliquid autem quod est res et sacramentum; aliquid autem quod est res tantum. Sacramentum autem tantum est aliquid visibile exterius existens, quod scilicet est signum interioris effectus, hoc enim pertinet ad rationem sacramenti. Exterius autem suppositum sensui est et ipsa aqua, et usus eius, qui est ablutio...”

²⁹⁰ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 66 a. 5 co. ”Et ideo oportet quod in forma Baptismi exprimatur causa Baptismi. Est autem eius duplex causa, una quidem principalis, a qua virtutem habet, quae est sancta Trinitas; alia autem est instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exterius sacramentum. Et ideo debet in forma Baptismi de utraque fieri mentio. Minister autem tangitur cum dicitur, ego te baptizo, causa autem principalis, cum dicitur, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Unde haec est conveniens forma Baptismi, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti.*”

²⁹¹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 69 a. 5 co. ”Respondeo dicendum quod per Baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est propria fidelium Christi, sicut apostolus dicit, Galat. II, *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei.*”

²⁹² Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 66 a. 3 co. ”Respondeo dicendum quod ex institutione divina aqua est propria materia Baptismi. Et hoc convenienter. Primo quidem, quantum ad ipsam rationem Baptismi, qui est regeneratio in spiritualem vitam, quod maxime congruit aquae...Quarto, quia ratione suae communitatis et abundantiae est conveniens materia necessitati huius sacramenti, potest enim ubique de facili haberi. congruit aquae...Quarto, quia ratione suae communitatis et abundantiae est conveniens materia necessitati huius sacramenti, potest enim ubique de facili haberi.”

kuten kaikki kristittyjen perheiden lapset. Mikäli lapsikaste oli jäänyt saamatta, voitiin aikuiset hullut (*amentes ja furiosi*) kastaa Tuomas Akvinolaisen mukaan seuraavilla edellytyksillä.

Hulluus ei ollut kaikissa tapauksissa samanlaatuista, ja sen takia tarvittiin erilaiset perustelut kullekin tapaukselle. Ensinnäkin Akvinolainen esittää, että ”vähäjärkisiin” sovelletaan samoja periaatteita kuin kehen tahansa muuhun ”täysjärkiseen”. Mikäli ihmisen rationaaliset toiminnat toimivat sen verran, että hän oli huolissaan omasta pelastuksestaan, voidaan ihminen kastaa.²⁹³

Toisena ryhmänä Akvinolainen pitää ihmisiä, joiden hulluus on synnynnäistä, eikä siihen sisälly selväjärkisiä jaksoja. Tällainen hulluus voidaan rinnastaa lapsenkaltaisuudeksi ja synnynnäisesti hullu voidaan kastaa lasten tavoin kirkon uskon varassa.²⁹⁴ Varsinaisessa kastetoimituksessa muut (esimerkiksi kummi) vastaavat kastettavan puolesta ja kastettava saa armo vaikutuksen itseensä habitu-aalisesti (ei aktuaalisesti).²⁹⁵ Kaste poistaa perisyntien syyllisyyden, joka Aatamin takia koskettaa jokaista ihmistä. Perisyntien takia myös vauvat tarvitsevat puhdistuksen synnistä, vaikka eivät ole tehneet yhtäkään vapaan valinnan tekoa. Lapsikaste ei edellytä lapselta itseltään halua tulla kastetuksi tai ymmärrystä kasteen ja syntisyyden merkityksestä.²⁹⁶

Toisinaan hulluus ei ollut synnynnäistä, vaan ihminen oli tullut hulluksi myöhemmässä vaiheessa elämäänsä, ja tällöin häntä ei voitu verrata lapseen eikä häneen näin ollen voitu soveltaa lapsikasteen perusteluja. Aikuisen kastaminen edellyttää, että aikuinen valitsee omasta vapaasta tahdostaan tulla kastetuksi ja ymmärtää järjen tasolla, mitä kaste merkitsee. Kastettavan ihmisen täytyy kuolla pois vanhasta syntisestä elämästään, ja syntyä uuteen hengelliseen elämään Kris-

²⁹³ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 12 co. ”Quidam vero sunt qui, etsi non omnino sanae mentis existant, in tantum tamen ratione utuntur quod possunt de sua salute cogitare, et intelligere sacramenti virtutem. Et de talibus idem est iudicium sicut de his qui sanae mentis existunt, qui baptizantur volentes, non inviti.”

²⁹⁴ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 12 ad 1. ”...amentes qui nunquam habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiae, sicut ex ritu Ecclesiae credunt et poenitent, sicut supra de pueris dictum est...”

²⁹⁵ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 9 ad 3. ”Ad tertium dicendum quod, sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit; ita non per seipsum, sed per alios interrogatur, et interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu, per gratiam iustificantem.”

²⁹⁶ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 9 co. ”Pueri autem ex peccato Adae peccatum originale contrahunt, quod patet ex hoc quod sunt mortalitati subiecti, quae per peccatum primi hominis in omnes pertransiit, ut ibidem apostolus dicit. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam suscipere, ut regnent in vita aeterna. Ipse autem dominus dicit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Unde necessarium fuit pueros baptizare, ut, sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo...”

tuksen kanssa kasteessa. Ihmisen täytyy tahtoa tulla kastetuksi ja tahtoa katua syntejään.²⁹⁷

Ihminen, jolla on mielen häiriö, ei voi käyttää tahtoaan vapaasti, kuten esitän aiemmin. Hullu ei näin ollen pysty saavuttamaan riittävää ymmärrystä valitakseen kasteen oikeiden syiden takia ja ymmärtääkseen sen oikean merkityksen. Siksi tähän kolmanteen ryhmään kuuluvat hullut (joiden elämään sisältyy selväjärkinen jakso tai jaksoja) tulisi kastaa vain äärimmäisessä poikkeustilanteessa, toisin sanoen äkillisen kuoleman vaaran uhatessa. Suositeltavampaa olisi odottaa seuraavaa selväjärgistä jaksoa. Mikäli selväjärgisyyden vaihetta ei ole näkyvissä, voidaan hullukin kastaa, mutta tällöin tulisi kunnioittaa edellisen selväjärgisyyden jakson toiveita. Ihminen, joka selväjärgisenä halusi tulla kastetuksi, voidaan kastaa myös hulluuden tilassa jopa vastentahtoisesti. Sitä vastoin selväjärgisenä kastetta vieroksunut, olisi syytä jättää kastamatta, vaikka hän sitä hulluuden tilassa pyytäisi.²⁹⁸

Näyttää siis siltä, että Akvinolainen oli valmis hyväksymään hullujen kastamisen kaikissa muissa tapauksissa, paitsi sellaisissa, joissa hullun tiedettiin vastustaneen kastetta selväjärgisyyden aikana. Salliva suhtautuminen on ymmärrettävää, sillä kyseessä on ainoa pelastukselle ehdottomasti välttämätön sakramentti. Kaste on myös ainoa sakramentti, joka pyyhkii pois perisyntien syyllisyyden. Hulluja ei välttämättä koskettanut muu syntisyys kuin perisynti.

4.2. Tarvitsivatko hullut konfirmaatiota täydentämään kasteen vaikutukset?

Tuomas Akvinolaisen käsitys konfirmaatiosta perustuu näkemykseen, jonka mukaan kaikki maailmassa pyrkii kohti täydellisyyttä. Siksi myös hengellisessä elämässä luonnollinen kulku on kasvaa kohti täydellistä hengellistä elämää. Ihmisen hengellinen elämä alkaa kasteessa, ja konfirmaatiossa ihmiselle annetaan Pyhä Henki vahvistukseksi hengellisiin kamppailuihin sielunvihollista vastaan.

²⁹⁷ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 7 co. ”Respondeo dicendum quod per Baptismum aliquis moritur veteri vitae peccati, et incipit quandam vitae novitatem, secundum illud Rom. VI, *consepulti sumus Christo per Baptismum in mortem, ut, quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae ambulemus*. Et ideo, sicut ad hoc quod homo moriatur veteri vitae, requiritur, secundum Augustinum, in habente usum liberi arbitrii, voluntas qua eum veteris vitae poeniteat; ita requiritur voluntas qua intendat vitae novitatem, cuius principium est ipsa susceptio sacramenti. Et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio, suscipiendi sacramentum.”

²⁹⁸ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 68 a. 12 co. ”Alii vero sunt amentes qui ex sana mente quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt. Et tales sunt iudicandi secundum voluntatem quam habuerunt dum sanae mentis existerent. Et ideo, si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi Baptismum, debet exhiberi eis in furia vel amentia constitutis, etiam si tunc contradicant. Alioquin, si nulla voluntas suscipiendi Baptismum in eis apparuit dum sanae mentis essent, non sunt baptizandi...”

Konfirmaatio on ikään kuin hengellinen kypsyminen. Samoin kuin ihminen ruumiillisesti saavuttaa tietyssä iässä sukukypsyuden, tulee ihminen myös hengellisesti iältään aikuiseksi.²⁹⁹

Tarkoituksena oli myös, että konfirmaation jälkeen ihminen viimeistään aloitti julkisen hengellisen elämän. Kasteen jäljiltä ihmisen uskonelämä oli lapsen kengissä, ja vastakastetun odotettiin taistelevan vain näkymättömiä sielunvihollisia vastaan osallistumalla muihin Uuden Testamentin sakramentteihin. Konfirmaatiossa ihmisen sieluun painettiin näkymätön merkki, joka kertoi hengellisestä kysyydestä. Ihminen sai taisteluvälikkeen ja veloitteen myös ulkoisia uskonvihollisia vastaan.³⁰⁰

Akvinolainen pitää kaikkia sakramentteja pelastuksen välittäjinä, mutta erottelee ne kahteen erimerkityksiseen joukkoon. Vain osa sakramenteista kuuluu välttämättömiin pelastuksen merkkeihin. Toiset sakramentit, kuten konfirmaatio, sen sijaan ovat armoa täydellistäviä sakramentteja.³⁰¹ Niitä ilman voi kyllä pelastua, mutta ne ovat nimenomaan armon täyteyden saavuttamisen näkökulmasta tärkeitä. Sakramentin armon täydellistävä vaikutus tarkoittaa myös sitä, että esimerkiksi konfirmaatiolle Akvinolainen ei löydä vastaavuutta Vanhassa testamen-

²⁹⁹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 1 co. ”Quia vero sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quae in vita corporali aguntur, percipere possumus quid in spirituali vita speciale existat. Manifestum est autem quod in vita corporali specialis quaedam perfectio est quod homo ad perfectam aetatem perveniat, et perfectas actiones hominis agere possit, unde et apostolus dicit, I Cor. XIII, *cum autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli*. Et inde etiam est quod, praeter motum generationis, quo aliquis accipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam aetatem. Sic igitur et vitam spirituaalem homo accipit per Baptismum, qui est spiritualis regeneratio. In confirmatione autem homo accipit quasi quandam aetatem perfectam spiritualis vitae”

³⁰⁰ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 5 co. ”Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, character est quaedam spiritualis potestas ad aliquas sacras actiones ordinata. Dictum est autem supra quod, sicut Baptismus est quaedam spiritualis generatio in vitam Christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spirituaalem aetatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitae quod alia est actio hominis statim nati, et alia actio competit ei cum ad perfectam aetatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam actiones alias sacras, praeter illas ad quas datur ei potestas in Baptismo. Nam in Baptismo accipit potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem, prout secundum seipsum vivit, sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spirituaalem contra hostes fidei. Sicut patet exemplo apostolorum, qui, antequam plenitudinem spiritus sancti acciperent, erant in cenaculo perseverantes in oratione; postmodum autem egressi non verebantur fidem publice fateri, etiam coram inimicis fidei Christianae. Et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimatur character.”

³⁰¹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 1 ad 3. ”Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, omnia sacramenta sunt aequaliter necessaria ad salutem, sed quaedam sine quibus non est salus, quaedam vero sicut quae operantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dummodo non praetermittatur ex contemptu sacramenti.”

tissa. Ennen Kristusta mikään ei voinut tulla täydelliseksi arnessa, sillä elettiin lain alaisuuden aikaa.³⁰²

Konfirmaatio edellyttää kastetta, ja itse asiassa Akvinolaisen mukaan konfirmaatio oli syytä toistaa, mikäli se oli toimitettu ennen kastamista. Hulluuden kannalta on myös kiinnostavaa, että Akvinolaisen mukaan syntiä tehneiden konfirmoitavien piti ripittäytyä ennen konfirmaatiota. Silti hän lieventää vaatimusta sanomalla, että mikäli syntinen ei ollut tietoinen syntisyydestään, tai ei jostain syystä katunut syntejään syvällisesti, tulee hän kuitenkin konfirmaation sakramentin kautta puhdistetuksi synneistään.³⁰³ Voi siis olettaa, ettei ripittäytyminen (jota hullu ei voinut tehdä) ennen konfirmaatiota ollut sittenkään välttämätöntä.

Akvinolaisen mukaan oikea muoto konfirmaatiolle oli yhdistelmänä öljy (sekoitettuna tuoksun takia palsamiin) näkyvänä aineena ja näkymättöminä sanoina; Merkitsen sinut ristin merkillä, vahvistan sinut pelastuksen öljyllä (*chrisma*), Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen, amen.”³⁰⁴ Öljynä tulisi käyttää oliiviöljyä, koska se sopii tehtävään parhaiten. Toisin kuin kasteen kohdalla, muita aineita ei pitäisi käyttää konfirmaatiossa edes hätätilassa, sillä se ei ole samalla tavalla pelastuksen kannalta välttämätön kuin kaste.³⁰⁵ Konfirmaatiossa käytettävän armonvälineen tulee olla piispan konsekroima, sillä kaikkien sakramenteissa käytettävien välineiden tulee olla joko Kristuksen itsensä tai hänen sijaisenaan kirkossa

³⁰² Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 1 ad 2. ”Ad secundum dicendum quod confirmatio est sacramentum plenitudinis gratiae, et ideo non potuit habere aliquid respondens in veteri lege, quia nihil ad perfectum adduxit lex, ut dicitur Heb. VII.”

³⁰³ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 7 ad 2. ”Ad secundum dicendum quod, sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum quod prius invenerit. Et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc, sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per poenitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelianensi Concilio, *ut ieiuni ad confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum spiritus sancti valeant accipere*. Et tunc per hoc sacramentum perficitur poenitentiae effectus, sicut et Baptismi, quia per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur poenitens plenior remissionem peccati. Et si aliquis adultus in peccato existens cuius conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum.”

³⁰⁴ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 4 arg. 1. ”Ad quartum sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma huius sacramenti, *consigno te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti, amen*.” Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 4 co. ”Respondeo dicendum quod praedicta forma est conveniens huic sacramento.”

³⁰⁵ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 2 ad 3. ”Ad tertium dicendum quod proprietates olei quibus significatur spiritus sanctus, magis inveniuntur in oleo olivarum quam in quocumque alio oleo.” Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 2 ad 4. ”Ad quartum dicendum quod Baptismus est sacramentum absolutae necessitatis, et ideo eius materia debet ubique inveniri. Sufficit autem quod materia huius sacramenti, quod non est tantae necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri.”

toimivan piispan konsekroimia välittääkseen armoa, ja vain ehtoollinen ja kaste ovat Kristuksen itsensä konsekroimia sakramentteja.³⁰⁶

Konfirmoitavan otsaan piirrettävällä ristin merkillä oli myös vahva symbolinen merkitys Akvinolaisen mukaan.³⁰⁷ Otsaa ei peitetä, ja siksi siinä oleva merkki on aina esillä. Konfirmoitava merkitään julkisesti Kristuksen ”sotajoukkoon” kuuluvaksi ja samalla tavalla hänen tulee jatkossa olla näkyvästi kristitty. Otsa oli sopiva paikka myös toisesta syystä. Häpeä ja pelko saattoivat estää uskon tunnustamisen, mutta ristin merkki piirrettynä paikkaan, joka sijaitti lähellä mielikuvituskykyä ja joka oli myös paikka, jonne vitaaliset henget nousivat suoraan sydäimestä (aiheuttaen esimerkiksi punastumista), auttoi taistelemaan häpeää ja pelkoa vastaan ja pitäytymään uskossa.³⁰⁸ Konfirmoitavalla tuli myös olla kummi (*sponsor*), jonka tehtävänä oli johdattaa konfirmoitavaa hengellisen taistelun tielä.³⁰⁹ Jatkotutkimuksen kannalta olisi kiinnostavaa selvittää, mitä Akvinolainen tarkoitti julkisella uskon tunnustamisella käytännössä. Mikäli konfirmoidun täytyi sanallisesti julistaa uskoaan, on hullun mahdotonta suoriutua velvoitteesta, ainakaan oikean opin mukaisesti, mutta jos ristin merkin kantaminen riitti, voisi hullullakin olla mahdollisuudet täyttää vaatimukset.

Akvinolainen ei käsittele hullujen konfirmoimista *Summa theologiae* -teoksessaan. Hän esittää kuitenkin, että konfirmaatio kuuluu kaikille hengellisen

³⁰⁶ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 3 ad 3. ”Ad tertium dicendum quod materia corporalis non est capax gratiae quasi gratiae subiectum, sed solum sicut gratiae instrumentum, ut supra dictum est. Et ad hoc materia sacramenti consecratur, vel ab ipso Christo, vel ab episcopo, qui gerit in Ecclesia personam Christi.”

³⁰⁷ Konfirmaation yhteydessä vaihteli kaksi käytäntöperinnettä. Akvinolaisen aikana suosituin tapa oli piirtää ristin merkki konfirmoitavan otsaan. Vaihtoehtoinen tapa oli käsien päälle paneminen, Ks. luku 1.4.

³⁰⁸ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 9 co. ”Inter omnia autem loca corporis humani maxime manifestus est frons, qui quasi nunquam obtegitur. Et ideo linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstraret se esse Christianum, sicut et apostoli post receptum spiritum sanctum se manifestaverunt, qui prius in cenaculo latebant. Secundo, quia aliquis impeditur a libera confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem, et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte, propter propinquitatem imaginationis, et propter hoc quod spiritus a corde directe ad frontem ascendunt, unde *verecundati erubescunt, timentes autem pallescunt*, ut dicitur in IV Ethic. Et ideo in fronte signatur chrismate, ut neque propter timorem neque propter erubescendum nomen Christi confiteri praetermittat.”

³⁰⁹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 10 co. ”Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, hoc sacramentum exhibetur homini ad robur pugnae spiritualis. Sicut autem aliquis de novo natus indiget instructore in his quae pertinent ad conversationem vitae, secundum illud Heb. XII, *patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et obtemperabamus eis*; ita illi qui assumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus a quibus instruuntur de his quae pertinent ad modum certaminis; et ideo in bellis materialibus constituuntur duces et centuriones, per quos alii gubernentur. Et propter hoc etiam ille qui accipit hoc sacramentum, ab alio tenetur, quasi per alium in pugna erudiendus. Similiter etiam, quia per hoc sacramentum confertur homini perfectio spiritualis aetatis, sicut dictum est; ideo ille qui ad hoc sacramentum accedit, sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer.”

elämän kasteessa aloittaneille (myös naisille).³¹⁰ Akvinolaisen mukaan kaikki kastetut tulisi konfirmoida. Silti konfirmaatioon liittyy oleellisesti ymmärtämisen elementti sekä halu tulla konfirmoiduksi. Myös oletus konfirmaatiossa alkavasta julkisesta uskon todistamisesta näyttäisi vaativan rationaalista toimintaa. Toisaalta Akvinolainen sanoo, ettei konfirmaation (ja kasteen) sakramenteissa tarvita materiaalisena osana osallistujan aktiivisia tekoja.³¹¹ Akvinolainen myöntää myös, että kastettu lapsi, joka kuolee ennen yleistä konfirmaatioikää, pääsee taivaaseen, mutta mikä on aikuisen kastetun kohtalo?

Akvinolainen ei mielestäni anna suoraa vastausta tähän. Hän pyörittelee asiaa kahdesta näkökulmasta. Toisaalta pelkkä kaste riittää pelastukseen, ja toisaalta kaikki sakramentit ovat tärkeitä ja välittävät pelastusarvoa. Akvinolainen selittää asian ikään kuin hengellisen elämän aste-eroilla. Kasteessa päästään osalliseksi Pyhästä Hengestä ja hengellisestä elämästä, mutta vasta konfirmaatio avaa väylän hengellisen elämän täydellistymiseen. Ja koska maailma pyrkii kohti täydellisyyttä välttämättä, voidaan ajatella konfirmaationkin olevan tässä mielessä välttämätön osa pelastusta. Silti Akvinolainen joutuu myöntämään, että konkreettisessa mielessä vain kaste on välttämätön merkki pelastuksesta.³¹² Konfirmaatiosta ei kuitenkaan kannata ehdoin tahdoin kieltäytyä.

Hullu, joka on ollut syntymästään saakka hulluuden tilassa, ei oikeastaan ole syntinen muussa kuin perisyntyn mielessä, sillä hän ei ole tekemisistään vastuussa. Kaste puhdistaa perisyntyn syyllisyyden, ja näin ollen voitaisiin ajatella, että syntymästään saakka hullu pelastuu ilman konfirmaatiota. Ja koska sakramentit on tarkoitettu syntistä maailmaa varten, voidaan ajatella, ettei niitä taivaassa enää tarvita. Toisaalta konfirmaatio oli Akvinolaisen mukaan tarkoitettu kaikille kasteuille ja se toimitettiin usein samassa yhteydessä kasteen kanssa.³¹³ Näin ollen

³¹⁰ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 8 ad 3. ”Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, in homilia de Machabaeis, in mundanis agonibus aetatis et formae generisque dignitas requiritur, et ideo servis ac mulieribus, senibus ac pueris, ad eos aditus denegatur. In caelestibus autem omni personae et aetati et sexui indiscreta facultate stadium patet.”

³¹¹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 85 a. 1 ad 1. ”Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, in sacramento poenitentiae materialiter se habent actus humani, quod non contingit in Baptismo vel confirmatione. Et ideo, cum virtus sit principium alicuius actus, potius poenitentia est virtus, vel cum virtute, quam Baptismus vel confirmatio.”

³¹² Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 1 ad 3. ”Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, omnia sacramenta sunt aliquantulum necessaria ad salutem, sed quaedam sine quibus non est salus, quaedam vero sicut quae operantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dummodo non praetermittatur ex contemptu sacramenti.”

³¹³ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 12 ad 1. ”Ad primum ergo dicendum quod, sicut Melchisedes Papa dicit, ita coniuncta sunt haec duo sacramenta, scilicet Baptismi et confirmationis, ut ab invicem nisi morte praeveniente nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non possit. Et ideo eadem tempora sunt praefixa Baptismo solemniter celebrando

voitaisiin ajatella, että kastettavat hullut pyrittäisiin myös konfirmoimaan ikään kuin varmuuden vuoksi, sillä vaikka kaste oli riittävä pelastustekijä, oli konfirmaatiolla kuitenkin sielun statusta nostava vaikutus. Konfirmoitujen lastenkin ajateltiin saavan taivaassa suuremman kunnian.³¹⁴ Ja Akvinolainen suosittelee myös kuolevan konfirmoimista juuri tässä armoa täydellistävässä ja lisäävässä merkityksessä.³¹⁵

Akvinolainen toteaa myös, ettei kuolemattoman sielun ikä ole sama asia kuin ruumiin ikä. Akvinolainen näyttää tarkoittavan, että joskus lapsella voi olla jo ennen virallista konfirmaatioikää hengellisessä mielessä yhtä kehittynyt ymmärrys kuin aikuisella (kuten voidaan osoittaa lapsimarttyyrien kohdalla).³¹⁶ Akvinolainen myös määrittelee, että jokainen konfirmoitu saavuttaa maturiteetin suhteessa omaan kehitykseensä, ei muiden kristittyjen kehitykseen.³¹⁷ Eikö voitaisi olettaa, että konfirmoitu hullukin saisi jotain lisää suhteessa omaan skaalaansa?

Itse asiassa on todennäköistä, että hullut konfirmoitiin siinä missä muutkin kastetut, eikä tästä syystä pidä tärkeänä mainita asiaa erikseen. Syy, miksi ennen hullun kastetta vaadittiin selväjärkisyyden jakso, oli yksinkertaisesti epätietoisuus ihmisen todellisesta tahtotilasta. Ihmiseltä täytyi saada selväjätkinen suostumus. Suostumukseksi kelpasi myös edellisen selväjärkisyyden jakson aikana ilmennyt tahto tulla kastetuksi ja sen perusteella hullu voitiin kastaa myös myöhemmässä hulluuden tilassa.

Kaste oli jo itsessään todiste vapaan tahdon valinnasta. Ja syntymästään saakka hulluihin voitiin soveltaa samoja käytäntöjä kuin lapsiin myös konfirmaa-

et huic sacramento. Sed quia hoc sacramentum a solis episcopis datur, qui non sunt semper praesentes ubi presbyteri baptizant, oportuit, quantum ad communem usum, sacramentum confirmationis etiam in alia tempora differri.”

³¹⁴ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 8 ad 4. ”Unde etiam pueri confirmati decedentes maiorem gloriam consequuntur, sicut et hic maiorem obtinent gratiam...” Ks. myös; Decretum pars 3 d. 5 c. 2. “Spiritus sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum prestat ad gratiam... Qui autem post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus ad mortem peruenit, confirmatur morte, quia iam non potest peccare post mortem”

³¹⁵ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 8 ad 4. ”...anima, ad quam pertinet spiritualis aetas, immortalis est. Et ideo morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant...”

³¹⁶ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 8 ad 2. ”Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, corporalis aetas non praeiudicat animae. Unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis, de qua dicitur Sap. IV, *senectus venerabilis est non diuturna, neque numero annorum computata*. Et inde est quod multi in puerili aetate, propter robur spiritus sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo.”

³¹⁷ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 72 a. 8 ad 1. ”Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum datur ad quandam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut idem, perfectus vir existens, habet excellentiam ad se puerum.”

tion yhteydessä. Tietenkin tilanteessa, jossa selväjärkisyyden jaksoja oli odotettavissa, voitaisiin jäädä konfirmaationkin osalta odottamaan seuraavaa sellaista.

4.3. Hyötyivätkö hullutkin hengellisestä ravinnosta, ehtoollisesta?

Akvinolainen ymmärsi ehtoollisen sakramentin hengellisenä ravintona,³¹⁸ joka vahvasti kastettua kristittyä vastustamaan syntiä ja pysymään Kristuksen seurakunnassa. Akvinolaisen suhtautumiseen hullujen mahdollisuuteen osallistua ehtoolliselle, vaikutti kaksi Raamattuun pohjaavaa näkemystä. Toisaalta ehtoollinen tuli sallia kaikille kastetuille, ja toisaalta sen nauttiminen väärin oli turmiollista. Paavali sanoo (1. kor.11:28–29), että ”Koetelkoon siis ihminen itseänsä, ja niin syököön tätä leipää ja juokoon tästä maljasta; sillä joka syö ja juo erottamatta Herran ruumista muusta, syö ja juo tuomioksensa.” Akvinolainen myös selittää (Lombardukseen viitaten) että väärä ehtoollisen nauttiminen tarkoittaa joko osallistumista ehtoolliselle synnin tilassa tai sakramentin häpäisemistä epäkunnioittavalla käyttäytymisellä.³¹⁹

Toinen Akvinolaisen käsitykseen vaikuttanut kohta on Joh.6:53³²⁰, jossa Jeesus sanoo: ”Totisesti, totisesti: ellette te syö Ihmisen Pojan lihaa ja juo hänen vertaan, teillä ei ole elämää.” Molemmat kohdat huomioiden on pääteltävissä, että ehtoollisen sakramenttiin kasaantuu kahdensuuntaisia paineita. Toisaalta osallistujalta edellytetään ymmärrystä siitä, mitä tarkoitetaan Kristuksen spirituaalisella nauttimisella verrattuna muuhun syömiseen, ja toisaalta ehtoollisen toimittava pappi ei voinut kevyin perustein jättää ketään sakramentin ulkopuolelle.

Akvinolainen korostaakin, ettei ole papin tehtävä kieltäytyä jakamasta ehtoollista henkilölle, joka sitä pyytää, ellei pyytäjän synti ole yleisessä tiedossa esimerkiksi julkisen tuomion takia. Jokaisen kristityn pitäisi itse tutkiskella itse-

³¹⁸ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 79 a. 1 co. ”Tertio consideratur effectus huius sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spirituaalem...”

³¹⁹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 80 a. 4 s. c. Sed contra...Dicit autem Glossa ibidem, *indigne manducat et bibit qui in crimine est, vel irreverenter tractat*. Ergo qui est in peccato mortali, si hoc sacramentum accipiat, damnationem acquirat, mortaliter peccans.” Ks. myös; Petrus Lombardus, Sent. lib. 4 d. 12, cap. 4. “– Ne accedas indignus: Indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit, vel qui habens mortale peccatum accedit. – Augustinus: Ergo etsi sint peccata quotidiana, vel non sint mortifera. Antequam accedatis, dimittite debitoribus vestris. Si dimittis, dimittitur tibi; et sic securus accede. Panis enim salutaris est, et non venenum. Si ita accedis, spiritualiter manducas: spiritualiter enim manducat, qui innocentiam ad altare portat.”

³²⁰ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 73 a. 3 arg. 1. Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 73 a. 3 ad 1. Akvinolainen mainitsee kohdaksi vain Johanneksen evankeliumin kuudennen luvun, mutta evl.fi -sivujen mukaan kyseessä on jae 53.

ään, kuten Korinttolaiskirjeen kohta kehottaa ja jättäytyä tarvittaessa pois Herran pöydästä omasta valinnastaan.³²¹ Kuten aiemmissa luvuissa on todettu, hullu ei pystynyt senkaltaiseen rationaaliseen toimintaan, että olisi voinut tutkiskella itseään ja ottaa kantaa mahdolliseen syntisyyteensä. Siksi hullujen osalta oli tarpeen määrittellä yleisohjeet, joiden mukaan toimia.

Lähtökohtana määrittelyyn Akvinolainen mainitsee Decretumin kohdan,³²² jossa sanotaan, että hulluille tulee antaa kaikki, mikä on hurskautta lisäävää. Ehtoollisen sakramentti lisää hurskautta. Silti selitys ei täytä kaikkia ehtoolliselle osallistumiselle asetettuja vaatimuksia. Akvinolainen jatkaakin perustelujaan, ja viittaa Augustinuksen näkemykseen, että ihminen tulee jo kasteessa osalliseksi Kristuksen ruumiista ja verestä spirituaalisesti. Sen takia kastetut vauvat ja syntymästään saakka hullut pääsevät taivasten valtakuntaan myös ilman ehtoollista. Vauvoille ja syntymästä asti kestäneessä, vakavassa hulluustilassa oleville, ei pitänyt antaa ehtoollista. He eivät saavuttaneet riittävässä määrin devotiota sakramenttia kohtaan, minkä takia ehtoollisen sakramentilla ei ollut heihin pelastavaa vaikutusta. He eivät pystyneet tekemään eroa spirituaalisen syömisen ja muun syömisen välille, joten he nauttivat ehtoollista turmiokseen, eivät pelastukseen. Myös kykenemättömyys kuolemansynteihin tarkoitti, ettei heillä ollut kasteen lisäksi tarvetta muille syntiä poistaville sakramenteille.³²³

³²¹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 80 a. 6 co. ”Respondeo dicendum quod circa peccatores distinguendum est. Quidam enim sunt occulti, quidam vero manifesti; scilicet per evidentiam facti, sicut publici usurarii aut publici raptores; vel etiam per aliquod iudicium ecclesiasticum vel saeculare. Manifestis ergo peccatoribus non debet, etiam petentibus, sacra communicatio dari. Unde Cyprianus scribit ad quendam, *pro dilectione tua consulendum me existimasti quid mihi videatur de histrionibus, et mago illo qui, apud vos constitutus, adhuc in artis suae dedecore perseverat, an talibus sacra communicatio cum ceteris Christianis debeat dari. Puto nec maiestati divinae, nec evangelicae disciplinae congruere ut pudor et honor Ecclesiae tam turpi et infami contagione foedetur*. Si vero non sunt manifesti peccatores sed occulti, non potest eis petentibus sacra communicatio denegari. Cum enim quilibet Christianus, ex hoc ipso quod est baptizatus, sit admissus ad mensam dominicam, non potest eis ius suum tolli nisi pro aliqua causa manifesta. Unde super illud I Cor. V, *si is qui frater inter vos nominatur* etc., dicit Glossa Augustini, *nos a communione quemquam prohibere non possumus, nisi aut sponte confessum, aut in aliquo iudicio vel ecclesiastico vel saeculari nominatum atque convictum*. Potest tamen sacerdos qui est conscius criminis, occulte monere peccatorem occultum, vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam domini accedant antequam poeniteant et Ecclesiae reconcilientur. Nam post poenitentiam et reconciliationem, etiam publicis peccatoribus non est communicatio deneganda, praecipue in mortis articulo. Unde in Concilio Carthaginensi legitur, *scenicis atque histrionibus ceterisque huiusmodi personis, vel apostatis, conversis ad Deum reconciliatio non negetur*.”

³²² Decretum, Pars 2, c. 26 q. 6 c. 7. ”Amentibus etiam quecumque pietatis sunt conferenda.”

³²³ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 80 a. 9 ad 3. ”Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de pueris recenter natis et de amentibus qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda, quamvis quidam Graeci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius, II cap. Eccles. Hier., dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quod Dionysius ibi loquitur de Baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitae patiuntur, propter hoc quod dominus dicit, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*, quia, sicut Augustinus scribit Bonifacio,

Sen sijaan sellaiset hullut, joiden tila ei ollut niin vakava, että heidän järkensä olisi kokonaan sammunut, saattoivat saavuttaa pienessä mittakaavassa ymmärryksen ehtoollisesta ja osoittaa riittävää devotiota³²⁴ sakramenttia kohtaan. Näille ”vähäjärkisille” voitiin toimittaa ehtoollisen sakramentti, sillä vähäinenkin ymmärrys oli riittävää, kunhan vastaanottaja osasi kohdella sakramenttia kunnioittavasti.³²⁵

Hankalimman ryhmän hullujen joukossa muodostivat sellaiset vakavasta hulluudesta kärsivät henkilöt, joiden hulluus ei ollut synnynnäistä sekä sellaiset, joiden tilaan sisältyi selväjärkisiä jaksoja. Näissä tapauksissa henkilön järki ei toiminut ollenkaan hulluuden tilassa, mutta se oli joko toiminut aiemmin tai toimi ajoittain selvien jaksojen aikana. Akvinolaisen mukaan pääsääntönä oli, ettei ehtoollista pidä antaa näille hulluille (hulluuden tilassa) ennen kuolinhetkeä. Kuolinhetkellä ehtoollinen voidaan antaa niille hulluille, joilla tiedetään olleen aiemmassa selväjärkisessä elämässään ymmärrys ehtoollisen sakramentin merkityksestä ja devotio sakramenttia kohtaan. Silti tässäkin tilanteessa piti muistaa kunnioitus Kristuksen ruumista ja verta kohtaan, ja mikäli oli vaarana, että hullu saattaisi sylkeä tai oksentaa ehtoollisvälineet pois, ei sakramenttia pitänyt antaa.³²⁶

4.4. Tekosyntisyydestä vapaat hullut eivät tarvitse rippiä

Ripin sakramenttia tarvitaan, sillä sakramenttien välittämä armo ei tule täydelliseksi ennen kuin ihminen saavuttaa lopullisen päämääränsä, Jumalan kohtaamisen. Sen takia kasteessa hengelliseen elämään syntynyt ja ehtoollisen hengellistä ravintoa nauttinut ihminen oli kuitenkin koko maallisen elämänsä ajan potentiaalisesti syntyin kykenevä. Ihminen siis pystyi toimimaan armon vastaisesti. Akvinolainen esittää myös, että potentiaalinen synnittömyys edellyttäisi täydellisesti vapaata tahtoa. Täydellisesti vapaa tahto ei kuitenkaan ole mahdollinen tämän maailman aikana, sillä se edellyttäisi erehtymätöntä ja kaikkitietävää intellektin toi-

tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis domini particeps fit, scilicet spiritualiter, quando in Baptismate membrum corporis Christi efficitur.”

³²⁴ Levy 2012, 414. Levy esittää, että myös Gratianus piti devotiota tärkeänä valmistauduttaessa eukaristiaan.

³²⁵ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 80 a. 9 co. ”Respondeo dicendum quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter. Uno modo, quia habent debilem usum rationis, sicut dicitur non videns qui male videt. Et quia tales possunt aliquam devotionem concipere huius sacramenti, non est eis hoc sacramentum denegandum. Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquam habuerunt usum rationis, sed sic a nativitate permanserunt, et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo praecessit huius sacramenti devotio. Aut non semper caruerunt usu rationis. Et tunc, si prius, quando erant suae mentis compotes, apparuit in eis huius sacramenti devotio, debet eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi, nisi forte timeatur periculum vomitus vel exspuitionis...”

³²⁶ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 80 a. 9 co.

mintaa. Ja koska ihmisellä säilyy potentiaalinen kyky tehdä syntiä myös kasteen jälkeen, Jumala on armossaan huolehtinut, että myös hengellisen elämän alkamisen jälkeen tehdyistä synneistä voi vapautua.³²⁷

Kaikki sakramentit ovat apuvälineitä maalliseen taivallukseen, sillä vasta kuoleman jälkeisessä ylösnousemuksessa ihmisestä tulee myös potentiaalisesti synnitön. Ripin sakramentti on erityisesti suunnattu aktuaalisia synnin tekoja vastaan, joihin ihminen saattaa sortua syntisyystaipuvaisuutensa takia.³²⁸

Ripin sakramentti oli lääke sielun sairauteen. Aivan kuin tappavan ruumiillisen sairauden kohdatessa ihminen menehtyi ilman parantavaa lääkettä, ihminen kuoli pois hengellisestä elämästä tappavan synnin seurauksena ilman synnistä parantavaa sakramenttia. Akvinolaisen vertauskuva ilmentää hyvin myös hänen näkemystään ripin välttämättömyydestä. Mikäli ihminen ei sairastunut elämänsä aikana hengellisen elämän kannalta tappavaan tautiin (kuolemansyntiin), ei ripin sakramentti ollut hänen pelastumisensa kannalta ehdottoman välttämätön.³²⁹ Sama pätee ruumiilliseen todellisuuteen. Eivät kaikki ihmiset sairasta elämänsä aikana tappavia tauteja, joihin tarvitsevat lääkettä. Osa elää terveenä ja kuolee lopulta vanhuuteen. Akvinolainen toteaa vielä, että kasteen, konfirmaation ja ehtoollisen sakramentteja tarvitsevat myös kaikki ne, jotka eivät sorru kuolemansynteihin. Tarvitsehan ruumiskin elääkseen syntymän, kasvun ja ravintoa.³³⁰ Esittelen seuraavaksi ripin sakramenttia niiltä osin kuin se on tutkimusaiheeni kannalta oleellista.

³²⁷ Tuomas Akvinolainen, *Summa contra gentiles* lib. 4 cap. 71 n. 4. ”Adhuc. Immobilitas voluntatis non competit alicui quandiu est in via. Sed quandiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.” Ks. myös; Tuomas Akvinolainen, *Summa contra gentiles* lib. 4 cap. 71 n. 7. ”Praeterea. Ostensum est supra quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum iustitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere. Quod patet esse inconueniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur.”

³²⁸ Tuomas Akvinolainen, *S.th.* III^a q. 86 a. 5 co. ”Et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post Baptismum.”

³²⁹ Tuomas Akvinolainen, *S.th.* III^a q. 84 a. 5 co. ”Unde patet quod sacramentum poenitentiae est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis postquam homo in morbum periculosum incidit.”

³³⁰ Tuomas Akvinolainen, *S.th.* III^a q. 84 a. 6 co. ”Respondeo dicendum quod id quod est per se, naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut et substantia prior est accidente. Sacramenta autem quaedam per se ordinantur ad salutem hominis, sicut Baptismus, qui est spiritualis generatio, et confirmatio, quae est spirituale augmentum, et Eucharistia, quae est spirituale nutrimentum. Poenitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati. Nisi enim homo peccaret actualiter, poenitentia non indigeret, indigeret tamen Baptismo et confirmatione et Eucharistia, sicut et in vita corporali non indigeret homo medicatione nisi infirmaretur, indiget autem homo per se ad vitam generatione, augmento et nutrimento...”

Hulluuden kannalta on tärkeää huomioida ripin sakramentin elementit. Sakramentin muotona toimivat papin sanomat sanat; ”*Ego te absolvo*,”³³¹ mutta oleellista oli näkyvän ja näkymättömän kohtaaminen vastaanottajan aktiivisessa toiminnassa. Ripittäytyjän tunnustus (*confessio*) oli luovuttamaton osa sakramenttia, sillä se toi ilmi sakramentin aineen, synnit.³³² Akvinolainen kuvaakin ripin ja kasteen sakramenttien eroa sillä, että kasteen voi toimittaa lapsille ja järjettömille.³³³ Toimiva ja vaikuttava ripin sakramentti siis edellytti, että tunnustaja pystyy rationaalisten kykyjensä kautta muistamaan, luettelemaan ja katumaan tekemiään syntejä. Hullun kapasiteetti ei riitä tähän. Näyttää siis siltä, että hullulle ei voitu toimittaa ripin sakramenttia.

Toisaalta hullu ei ollut samassa mielessä syntinen kuin muut aikuiset ihmiset. Habituaalinen syntisyys kyllä kosketti jokaista ihmistä, mutta synnin tekeminen vaati toimivaa tahtoa ja vapaasti valittuja tekoja. Hullu ei voinut valita tekojaan vapaasti, eikä näin ollen ollut vastuussa aktuaalisista teoistaan. Rippi tuli ymmärtää täsmäläkkeenä yksittäisiä, confessiossa tunnustettuja, syntejä vastaan.³³⁴ Lisäksi ripin sakramentin vaikuttavuus edellytti, että ihminen katui tekemiään syntejä sisäisesti (*contritio*), ja osoitti vakaata halua osallistua ripin sakramenttiin. Katumisella tarkoitettiin surua oman tahtomme valitsemia tekoja kohtaan. Pe-

³³¹ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^o q. 84 a. 3 co. ”Hoc autem sacramentum, scilicet poenitentiae, non consistit in consecratione alicuius materiae, nec in usu alicuius materiae sanctificatae, sed magis in remotione cuiusdam materiae, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia poenitentiae, ut ex supra dictis patet. Talis autem remotio significatur a sacerdote cum dicitur, ego te absolvo, nam peccata sunt quaedam vincula, secundum illud Proverb. V, *iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur*. Unde patet quod haec est convenientissima forma huius sacramenti, ego te absolvo.”

³³² Tuomas Akvinolainen, S.th. III^o q. 84 a. 3 co. ”Respondeo dicendum quod in qualibet re perfectio attribuitur formae. Dictum est autem supra quod hoc sacramentum perficitur per ea quae sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quae sunt ex parte poenitentis, sive sint verba sive facta, sint quaedam materia huius sacramenti, ea vero quae sunt ex parte sacerdotis, se habent per modum formae”

³³³ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 18 q. 1 a. 3 qc. 1 co. ”Baptismus autem et sacramentum poenitentiae conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe, quod non est de aliis sacramentis; sed in hoc differunt, quia sacramentum poenitentiae, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur praeparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed Baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris, et aliis carentibus usu rationis...”

³³⁴ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 3. ”Ad tertium dicendum, quod Baptismus agit in virtute meriti Christi, quod habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata; et propter hoc unus sufficit contra omnia. Sed in contritione requiritur cum merito Christi actus noster; et ideo oportet quod singulis peccatis respondeat singillatim, cum non habeat infinitam virtutem. Vel dicendum, quod Baptismus est spiritualis generatio; sed poenitentia quantum ad contritionem et alias sui partes est spiritualis quaedam sanatio per modum cuiusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicujus quae est cum corruptione alterius, quod una generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatae, quae erant accidentia rei corruptae; sed in alteratione removetur tantum unum accidens contrarium accidenti, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus Baptismus simul delet omnia peccata novam vitam inducendo; sed poenitentia non delet omnia peccata nisi ad singula feratur; et ideo oportet de singulis conteri et confiteri.”

risynti puolestaan tulee ihmisten osaksi ilman tahdon valintaa. Siksi perisyntiä, eli ainoaa hulluja (ja alaikäisiä lapsia) koskevaa syntisyyden muotoa, ei voinut katua tai tunnustaa.³³⁵ Ja puolestaan tehtyjä syntejä ei voinut poistaa ilman tekijän vointausta vaikuttamista prosessiin.³³⁶

Akvinolainen näyttää siis selvästi ajattelevan, että ripin sakramentti kuului ainoastaan sellaisille ihmisille, joiden rationaaliset kyvyt antoivat mahdollisuuden vapaan tahdon valinnoille, ja sitä kautta myös aidolle katumiselle. Kiinnostavaa on myös se, että Akvinolaisen mukaan katumisen paikka on nimenomaan tahdossa, joka hulluilla ei toiminut oikein.³³⁷

Toisaalta Akvinolainen näyttää ajattelevan, että kaikille teki hyvää käydä riittäytymässä omalle papille vuosittain riippumatta siitä, olivatko he syyllistyneet kuolemansynteihin vai eivät³³⁸, mikä viittaisi siihen, että ainakin ”vähäjärkisille” hulluille voitaisiin toimittaa ripin sakramentti ja sitä kautta absoluutio tehdyistä synneistä. Absoluution vaikutus kuitenkin alkoi vasta oikean katumisen tapahduttua, johon vaadittiin riittävää rationaalista toimintaa.³³⁹

³³⁵ Tuomas Akvinolainen, *Super sent. lib. 4 d. 17 q. 2 a. 2 qc. 2 co.* ”Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio, ut dictum est, est dolor respiciens, et quodammodo comminuens voluntatis duritiem; et ideo de illis solis peccatis esse potest quae ex duritia nostrae voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale non nostra voluntate inductum est, sed ex vitiaetae naturae origine contractum; ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo; sed displicentia potest esse de eo, vel dolor.”

³³⁶ Tuomas Akvinolainen, *Super sent. lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 1 ad 3.* ”Ad tertium dicendum, quod peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet; sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit: eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum inducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remissio incipiat: quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, ut dicitur in 3 Ethic.; et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.”

³³⁷ *Super Sent., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 6.* Tahdon toiminnasta Akvinolaisella, ks. luku 3.3.

³³⁸ Tuomas Akvinolainen, *Super sent. lib. 4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 3 co.* ”Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina; et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt post Baptismum. Alio modo, ex praecepto juris positivi; et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiae edita in Concilio generali sub Innocentio III: tum ut quilibet se peccatorem recognosceret, quia omnes peccaverunt, et egent gratia Dei: tum ut cum majori reverentia ad Eucharistiam accedat: tum ut Ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus inter gregem lateat.”

³³⁹ Tuomas Akvinolainen, *Super sent. lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 1 co.* ”Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod confessio est actus virtutis, et pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis, est actus meritorius proprie; et sic confessio non valet sine caritate, quae est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiae, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundum hoc confessio etiam potest esse in eo qui non est contritus, quia potest peccata sua sacerdoti innotescere, et clavibus Ecclesiae se subicere. Et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam est in aliis sacramentis; unde non tenetur iterare confessionem qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.”

Joka tapauksessa on muistettava, että absoluution voi saada myös ilman varsinaista ripin sakramentin toimitusta. Jumala on se, joka viime kädessä käyttää syntien anteeksiantamisen valtaa, ja Jumalalle saattaa riittää, että ihminen katuu ja suree tekojaan sisäisesti.³⁴⁰

4.5. *Extrema unctio* – riittävätkö hullujen devotio ja ymmärrys?

Armoa välittäviksi (uuden liiton) sakramenteiksi katsottiin keskiajalla vain sellaiset sakramentit, joille löytyi perusta Jeesuksen sanoissa ja teoissa.³⁴¹ Jeesus asetti itse evankeliumien mukaan vain kaksi sakramenttia, kasteen ja ehtoollisen. Muiden sakramenttien pohja vaati teologeilta lisäselvityksiä. Viimeisen voitelun perusta liitettiin usein Jaakobin kirjeen (Jaak.5:14–15) kohtaan, jossa kerrotaan sairaiden voitelemisesta ja hänen puolestaan rukoilemisesta. Akvinolainen mainitsee kuitenkin perinteisen kohdan lisäksi myös evankeliumikohdan,³⁴² jossa kerrotaan sairaiden voitelemisesta.

Itse asiassa Akvinolainen ratkaisee perusteluongelman erottamalla tapahtumina asettamisen ja toimeenpanon toisistaan. Hänen mukaansa kaikki sakramentit ovat Jeesuksen perustamia, vaikka osan toimeenpanosta ovat vastanneet apostolit. Viimeinen voitelu asetettiin Jeesuksen ja opetuslasten voidellessa sairaita evankeliumitekstin mukaan, mutta varsinainen sakramentti otettiin käyttöön vasta Jeesuksen jälkeen.³⁴³

Seuraavaksi tarkastelen viimeistä voitelua siltä osin, kuin se tutkimukseni kannalta on oleellista. Viimeisen voitelun tarkoituksena oli poistaa tekosyntien aiheuttama syntisyys, eräänlainen heikkous. Akvinolainen sanoo kuitenkin, että vaikka ensisijaisesti viimeinen voitelu ei ole suunnattu varsinaisten syntien poistamiseen, vaikuttaa se syntien poistamisen kuitenkin toissijaisesti. Synti ja armo eivät voi olla samanaikaisesti läsnä, ja siksi jäljellä olevat synnit poistuvat viime-

³⁴⁰ Tuomas Akvinolainen, S.th. III^a q. 86 a. 2 co. ”Sacramentum autem poenitentiae, sicut supra dictum est, perficitur per officium sacerdotis ligantis et solventis. Sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulterae, ut legitur Ioan. VIII, et peccatrici, ut legitur Luc. VII. Quibus tamen non remisit peccata sine virtute poenitentiae; nam, sicut Gregorius dicit, in homilia, per gratiam traxit intus, scilicet ad poenitentiam, *quam per misericordiam suscepit foris.*”

³⁴¹ Ks. 1.1.

³⁴² Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1. ”...Mark.6:13. ”Ja he ajoivat ulos monta riivaajaa ja voitelivat monta sairasta öljyllä ja paransivat heidät.”

³⁴³ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 23 q. 1 a. 1 qc. 3 co. ”Et ideo alii dicunt, quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quaedam per seipsum promulgavit, quae sunt majoris difficultatis ad credendum; quaedam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem. Et haec opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent, et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio; et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quae eis non nisi divinitus est.”

sen voitelun yhteydessä. Perisyntyn syyllisyyden poistaa kuitenkin kaste, ei viimeinen voitelu, ja siksi lapset, jotka eivät vielä ole vastuullisia tekojensa syntyisyydestä, kuuluu jättää viimeisen voitelun ulkopuolelle.³⁴⁴ Akvinolainen vertaa syntymästään saakka hulluja monesti lapsiin, ja varsinkin syntisyyden näkökulmasta voidaan olettaa, että samoin kuin lapset, myös syntymästään saakka hullut eivät tarvitse viimeisen voitelun sakramenttia. Heihin ei ole jäänyt tekosyntin jättämää heikkoutta.

Toinen perustelu, miksi hulluille ei voinut Akvinolaisen mukaan toimittaa viimeisen voitelun sakramenttia, liittyy vaatimuksiin, joita asetettiin sakramentin vastaanottajalle. Voideltavan henkilön vapaan tahdon (*liberum arbitrium*) tuli toimia, jotta hän pystyi ymmärtämään sakramentin sisällön, tahtomaan sakramenttia sekä osoittamaan riittävää devotiota sakramenttia kohtaan. Toisin kuin kaste, joka oli pelastuksen kannalta ehdottomasti välttämätön, viimeinen voitelu oli ehdollisesti välttämätön, ja edellytti voideltavalta tahtoa ja ymmärrystä tulla voidelluksi.³⁴⁵ Akvinolainen sanookin, ettei viimeinen voitelu kuulunut hulluille (*furiosi, amentes*) edes kuolinhetkellä.³⁴⁶

Akvinolaiselle devotion käsite on luovuttamaton edellytys, jotta viimeinen voitelu voidaan antaa. Osa sakramenteista vaatii sekä kykyä ymmärtää, mistä sakramentissa on kyse että devotiota sakramenttia kohtaan. Toisin sanoen, sitoutumista hurskaaseen hengelliseen elämään sekä rationaalisten kykyjen aktuaalisuutta, jotta tahto voi vapaasti haluta vastaanottaa sakramentin. Siksi devotiota edellyttäviä sakramentteja ei pidä toimittaa niille, joiden järki ei toimi. Akvinolainen mainitsee poikkeuksena kuitenkin sellaiset hullut, joiden tilassa esiintyy selväjärkisiä jaksoja. Näiden selväjärkisten jaksojen aikana hullu saattoi ymmärtää sakramentin merkityksen ja osoittaa riittävää devotiota, jotta viimeinen voitelu voitiin toimittaa.³⁴⁷ Akvinolainen jättää kuitenkin epäselväksi tarkoittaako hän, että vii-

³⁴⁴ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 4 ad 1. "Ad primum ergo dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundum quod sunt actualia peccata quodammodo confortatae; unde principaliter contra actualia peccata datur, ut ex ipsa forma patet, quae non sunt in pueris."

³⁴⁵ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2. "Ad secundum dicendum, quod Baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio; sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii; et ideo non est simile. Et praeterea Baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio."

³⁴⁶ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1. "Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque sint, tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari; et ideo non debet eis conferri."

³⁴⁷ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3 co. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad effectum hujus sacramenti percipiendum plurimum valet devotio suscipientis, et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiae: quod patet ex hoc quod per

meinen voitelu voidaan antaa vain selväjärkisyyden jakson aikana vai myös myöhemmin hulluuden tilassa. Näyttää kuitenkin siltä, että devotio -vaatimuksen takia sitä ei pitäisi antaa selväjärkisen jakson ulkopuolella.

Akvinolaisen jälkeinen kehitys kuitenkin lievensi suhtautumistaan hullujen voitelemiseen. Guido de Monte Rochen kirjoitti 1330-luvulla ilmestyneessä ohjekirjassaan, että sakramentti annetaan kaikille, jotka ovat kuolemansairaita, pyytävät viimeistä voitelua, ja ovat tunnettuja aiemmasta sitoutumisestaan uskoon (devotio). Ohjeet koskivat myös edellä mainitut vaatimukset täyttäviä hulluja.³⁴⁸ Trenton kirkolliskokous vahvisti asian 1500-luvulla. Periaatteessa *extrema unctio* ei kuulunut hulluille, mutta voitiin toimittaa hurskaudestaan tunnetulle hullulle, joka oli sitä selväjärkisenä pyytänyt.³⁴⁹

4.6. Hullujen vihkimisestä kirkon virkoihin

Viran sakramentti oli koko kirkon kannalta välttämätön, mutta yksilön pelastus ei ollut siihen sidoksissa.³⁵⁰ Aivan kuten avioliittoa, vihkimistä kirkon virkaan ei ollut tarkoitettu kaikille kristityille. Kirkon virka asetti viranhaltijan hurskaudessa muiden seurakuntalaisten yläpuolelle. Hurskausvaatimus tarkoitti toisaalta sitä, ettei ketä tahansa (pahamaineista elämää viettävää) vihitty kirkon virkaan, ja toisaalta sitä, että virkaan vihitty tarvitsi erityistä lisäarmoa voidakseen suoriutua tehtävästään. Akvinolainen esittääkin, että myös virkaan vihkimisen sakramentti merkitsi ihmisen sieluun lähtemättömän merkin (*character imprimatur*).³⁵¹

modum deprecationis forma hujus sacramenti confertur; et ideo illis qui non possunt recognoscere, et cum devotione suscipere, hoc sacramentum dari non debet; et praecipue furiosis et amentibus, qui possunt irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere: nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramenta recognoscerent, et sic eis conferri in statu illo possent.”

³⁴⁸ Guido de Monte Rochen 2011, 121.

³⁴⁹ Catechismus ex decreto concilii Tridentini, pars 2. cap. 6 q. 9. “Omnes praeterea, qui rationis usu carent, ad hoc sacramentum suscipiendum apti non sunt; et pueri, qui nulla peccata admittunt, quorum reliquias sanare huius sacramenti remedio opus sit; amentes item et furiosi, nisi interdum rationos usum haberent, et eo potissimum tempore pii animi significationem darent, peterentque, ut sacro oleo ungerentur. Nam qui ab ipso ortu nunquam mentis et rationis compos fuit, ungendus non est; secus vero si aegrotus, quum mente adhuc integra huius sacramenti particeps fieri voluisset, postea in insaniam et furorem incidit.”

³⁵⁰ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1. ”Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius personae, sed totius Ecclesiae; unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita quod per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem praeficitur ad pellendum ignorantiam in plebe.”

³⁵¹ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 co. ”Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod in solo ordine sacerdotali character imprimatur. Sed hoc non videtur verum: quia actum diaconi nullus potest exercere licite nisi diaconus: et ita patet quod habet aliquam spiritualem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent. Et propter hoc alii dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimatur character, non autem in minoribus. Sed hoc nihil iterum est: quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur super plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem. Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis; oportet quod

Kirkon virat erosivat tehtäviensä puolesta, ja näin ollen myös vaatimukset viranhaltijoille erosivat. Suuremmat pappisvirat edellyttivät aktuaalisia rationaalisia kykyjä, sillä niissä viranhaltijoille uskottiin suuri vastuu. Pappisviranhaltijoille annettiin taivaan avainten valta ja heidän tehtävänä oli sekä toimittaa sakramenteja että olla vastuussa seurakuntansa sieluista. Sen sijaan pienempiin virkoihin (esimerkiksi apulaiseksi tai ovenvartijaksi), joiden hoitaminen ei edellyttänyt esimerkiksi sakramenttien toimittamista, voitiin tarvittaessa vihkiä myös henkilöitä, joiden intellektuaalinen kapasiteetti oli vain potentiaalista (poikia ja hulluja).³⁵²

Akvinolaisella osa sakramenteista edellytti aktiivista rationaalista toimintaa vastaanottajalta ja osa ei. Avioliitto ja rippi olivat selkeitä esimerkkejä sakramenteista, joissa osallistujalta odotetaan toimintaa. Ripille tulija luetlee syntinsä, ja avioliittoon vihittävän täytyy antaa vapaan tahdon mukainen suostumuksensa liittoon.

Sen sijaan sakramentit, joissa vastaanottajalta ei edellytetä rationaalista aktiivisuutta, voidaan toimittaa myös henkilöille, joiden rationaaliset kyvyt ovat heikentyneet.³⁵³ Siksi esimerkiksi kaste ja konfirmaatio voidaan tarvittaessa toimittaa myös lapsille. Kasteessa ja konfirmaatiossa, kuten myös pappisvihkimyksessä, vastaanottaja saa sisäisen merkin sieluunsa (*character imprimatur*) ja tämä merkki on pysyvä armovaikutus ihmisessä. Jumala vaikuttaa sakramentin ihmisen toi-

in omnibus character imprimatur: cujus etiam signum est quod perpetuo manent, et nunquam iterantur. Et haec est tertia opinio, quae communior est.”

³⁵² Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 co. ”Ad secundam quaestionem dicendum, quod per pueritiam, et alios defectus quibus tollitur usus rationis, praestatur impedimentum actui; et ideo omnia illa sacramenta quae actum requirunt suscipientis, talibus non competunt, sicut poenitentia, matrimonium, et hujusmodi. Sed quia potestates infusae sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitae sint posteriores; remoto autem posteriori non tollitur prius; ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere et alii qui usu rationis carent; hac tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate praecepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit, et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipient ordinem: quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quae eis committuntur, tamen per assuetudinem idonei reddentur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate praecepti propter votum continentiae quod habent annexum; et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam pastorem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat. Quidam autem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.”

³⁵³ Akvinolainen ei tarkoita naisia myöntäessään heikompijärkisille mahdollisuuden rajatussa mielessä pappisvihkimykseen. Tämä johtuu siitä, että pappisvihkimyksen sakramentti on sidottu samalla tavalla miessukupuoleen kuin viimeinen voitelu sairauden läsnäoloon voideltavassa. Ks. Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 co.

minnasta riippumatta.³⁵⁴ Siksi rationaalista vapaan tahdon valintaa ei tarvita. Ja tässä samassa mielessä pojat ja ”järjettömät” voidaan vihkiä alempiin virkoihin, vaikka kaikkien virkojen hoito ei heiltä onnistuisi.

Silti Akvinolainen korostaa, että vaikka osa sakramenteista voidaan toimittaa lapsille ja järkeä vailla oleville syyllistymättä syntiin, ei näin kuitenkaan tulisi kaikissa tapauksissa tehdä. Sakramenttien arvoa tulee aina kunnioittaa, ja mikäli sakramentin toimittaminen henkilölle, jonka järki ei toimi täydessä aktuaalisuudessaan, vaarantaisi sakramentin arvokkuuden, olisi sakramentti syytä jättää toimittamatta. Sen takia esimerkiksi lapsia ei pitäisi konfirmoida tai vihkiä alempiin virkoihin ennen tiettyä sopivaksi katsottua ikää, muuten kuin poikkeustapauksissa. Huomionarvoista on myös se, että toisin kuin esimerkiksi kasteen sakramenttia käsitellessään, Akvinolainen ei käytä käsitteitä *furiosus* ja *amens* puhuessaan pappisvihkimyksestä. Pappisvihkimyksen esteitä tarkastellessaan hän kuvaa hulluutta ilmauksilla, jotka kuvaavat järjenkäytön puutetta (*alios defectus quibus tollitur usus rationis* sekä *alii qui usu rationis carent*).³⁵⁵

Näyttää siltä, ettei Akvinolainen tarkoittanut virkojen yhteydessä samanlaisia järjettömyyttä kuin hullujen järjettömyys. Hän myös esittää, että syy, miksi virkoihin vihitään toisinaan alaikäisiä, on se, että heidän oletetaan kasvavan täyteen rationaalisten kykyjen kapasiteettiinsa.³⁵⁶ Ainakaan hulluilta, joiden tilaan ei odoteta muutosta, ei voida toivoa samaa. Sen sijaan ”vähäjärkiset” tai sellaiset

³⁵⁴ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 2. ”Praeterea, alia sacramenta in quibus character imprimatur, possunt pueri suscipere, ut Baptismum et confirmationem. Ergo pari ratione ordinem.”

³⁵⁵ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4d. 25 q. 2a 1. qc.2 co. ”Ad secundam quaestionem dicendum, quod per pueritiam, et alios defectus quibus tollitur usus rationis, praestatur impedimentum actui; et ideo omnia illa sacramenta quae actum requirunt suscipientis, talibus non competunt, sicut poenitentia, matrimonium, et hujusmodi. Sed quia potestates infusae sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitae sint posteriores; remoto autem posteriori non tollitur prius; ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere et alii qui usu rationis carent; hac tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate praecepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit, et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipient ordinem: quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quae eis committuntur, tamen per assuetudinem idonei reddentur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate praecepti propter votum continentiae quod habent annexum; et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam pastorem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat. Quidam autem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.”

³⁵⁶ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 25 q. 2 a. 1 qc. 2 co. ”Unde aliqui, si necessitas adsit, et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipient ordinem: quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quae eis committuntur, tamen per assuetudinem idonei reddentur...”

hullut, joiden hulluuteen tiedettiin kuuluvan toistuvia selväjärkisiä jaksoja, voisivat varmasti selviytyä alempien virkojen tehtävistä.

Toisaalta Akvinolainen näyttää ajattelevan, että joissakin tapauksissa viranhaltijalta voitiin ottaa varsinainen virkatehtävä pois, vaikka sisäinen merkki vihkimyksestä säilyi.³⁵⁷ Akvinolainen saattoi tarkoittaa ainoastaan tilanteita, joissa esimerkiksi kirkon viranhaltijaa epäillään rikoksesta, eikä hän voinut tutkintaaikana toimittaa sakramenteja. Silti Akvinolaisen näkemykseen löytyy kiinnostava paralleeli keskiajan Englannin käytännöistä. James R. King esittää, että Englannissa oli yleinen käytäntö määrätä hulluksi tulleele papille holhooja, jotta viran vaatimat tehtävät tulivat hoidettua. Virkaa sinänsä ei otettu viranhaltijalta pois.³⁵⁸

Näyttää siis siltä, että Akvinolaisen mukaan sakramentit, jotka edellyttävät intellektuaalisten kykyjen aktuaalisuutta, eivät ole sellaisten henkilöiden saavutettavissa, joiden rationaalisten kykyjen koko potentiaali ei voi aktualisoitua. Eli lapset, naiset ja hullut pitäisi jättää sellaisten virkojen ulkopuolelle, jotka vaativat sakramenttien toimittamista ja vastuuta sielujen kaitsemisesta. Myöhempi kykyjen menetys ei kuitenkaan mitätöinyt aiemmin saatua sakramenttia.

4.7. Avioliiton vaatimukset liikaa hulluille

Avioliiton sakramentin määrittäminen poikkesi muista Uuden testamentin sakramenteista siksi, että avioliitto asetettiin jo aikojen alussa ennen syntiinlankeemusta. Se ei ollut siis alun perin Pojan vaan Isän asettama. Avioliitto, *matrimonia*, tunnettiin myös Vanhan testamentin ajoilta, joten erotukseksi Vanhan testamentin sakramenteista sille piti löytää uustestamentillisiä perusteluita. Uuden testamentin sakramenttien piti olla Jeesuksen asettamia, armoa välittäviä ja syntisyyteen puhdistavasti vaikuttavia. Akvinolainen tukeutuu useaan kirkkoisään esittäessään näkemyksensä, miksi avioliitto kuului Uuden testamentin sakramenttien joukkoon. Tärkein perusteluista esittää, että Jeesus asetti avioliiton uudelleen muistuttamaan Kristuksen ja kirkon välisestä liitosta. Muistutustehtävän lisäksi avioliitolla oli elämää täydellistävä vaikutus.³⁵⁹

³⁵⁷ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2. ”Ad secundum dicendum, quod quantumcumque ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem quem habuerat, suscipit.”

³⁵⁸ King 2010, 79–80.

³⁵⁹ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 co. ”Respondeo dicendum, quod natura inclinatur ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status; et ideo oportet quod secundum illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum: secundum autem

Avioliiton sakramentissa näkyvä aine oli avioliittoon vihittävien sanallinen suostumus. Siksi vihittäviltä edellytettiin vapaan tahdon toimintaa, jotta he voivat omasta puolestaan tahtoa tulla vihityiksi ja osoittaa tahtonsa aktiivisesti avioliittoon vihkimisen aikana.³⁶⁰ Sen lisäksi, että avioliitto oli sakramentti, se oli Akvinolaisen mukaan myös juridinen sopimus. Solmiakseen juridisesti pitävän sopimuksen, ihmisen täytyi olla siinä mielessä järjissään, että ymmärsi sopimuksen sisällön ja pystyi sitoutumaan siihen omasta vapaasta tahdostaan.³⁶¹

Avioliiton sopimuksellisuutta kuvaavat myös sille asetetut suoritusvaatimukset. Eräs avioliittoon kuuluvista vaatimuksista oli tuottaa ja kasvattaa jälkeläisiä. Jälkeläisiin liittyvät vaatimukset tulkittiin niin velvoittaviksi, että avioliitto voitiin mitätöidä, mikäli toinen puolisoista ei kyennyt aktualisoimaan aviollisia velvollisuuksiaan kolmen vuoden kuluessa. Samassa yhteydessä Akvinolainen kuitenkin korostaa, että sopijapuolten ymmärrys asioiden tilasta oli keskeinen, ja vain puoliso, joka ei ollut ollut tietoinen toisen seksuaalisesta kykenemättömyydestä solmiessaan avioliiton, voi hakea avioliiton mitätöimistä koeajan jälkeen.³⁶²

Sekä yleiset ehdot juridisille sopimuksille että vihittäviltä vaadittava sakramentaalinen suostumus tukevat päätelmää, ettei avioliittoon voitu vihkiä hulluja.

quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae; secundum autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi; sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiae, institutionem habuit in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Quantum autem ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium; ideo quantum ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti; sed quantum ad primam institutionem competit ei quod sit in officium naturae; quantum vero ad ultimam quod sit in officium civilitatis.”

³⁶⁰ Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 ad 2. ”Ad secundum dicendum, quod sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut poenitentia; et ideo, sicut poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.”

³⁶¹ Ks. 2.5.

³⁶² Tuomas Akvinolainen, Super sent. lib. 4 d. 34 q. 1 a. 2 co. ”Respondeo dicendum, quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum; unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere; ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit; et hoc impedimentum vocatur impotentia coeundi nomine generali, quae quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca accidentali, sicut per maleficium, de qua post dicitur. Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter; quia vel est temporalis, cui potest subveniri beneficio medicinae, vel processu aetatis; et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium; ita quod ille ex cujus parte allegatur impedimentum, perpetuo maneat absque spe conjugii, alius nubat cui vult in domino. Ad hoc autem cognoscendum, utrum sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei posset esse experimentum, scilicet triennium; ita quod si post triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam carnali copulae implendae, inveniatur matrimonium non esse consummatum, iudicio Ecclesiae dissolvitur. Tamen in hoc Ecclesia quandoque errat; quia per triennium quandoque non sufficienter potest experiri perpetuitas impotentiae. Unde si Ecclesia se deceptam inveniatur per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum eadem vel alia perfecisse, reintegrat praecedens matrimonium, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.”

Hulluilla ei ollut riittävää kykyä ymmärtää avioliiton vaatimuksia ja toteuttaa niitä. Ilman järkeä ei voinut kasvattaa jälkikasvua. Myös Gratianuksen *Decretum* linjaa, ettei hulluja vihitty avioliittoon (vaikka aiemmin vihittyjä ei erotettu).³⁶³

Akvinolainen itse esittää, että koska avioliiton sakramentti ei ole absoluuttisessa mielessä välttämätön, kuten kaste, sitä ei pääsääntöisesti kuulu toimittaa hulluille (*furiosi, amentes*). Hän kuitenkin hyväksyy poikkeuksena hullut, joiden tilassa on selväjärkisiä jaksoja (*lucida intervalla*). Selväjärkisen jakson aikana hullu voidaan vihkiä avioliittoon, mutta sitä ei suositella. Sen sijaan hullut, joilla ei ole selväjärkisiä jaksoja, pitäisi jättää vihkimättä avioon. Akvinolainen myös jatkaa, että vaikka avioliittoon vihkiminen oli tapahtunut ennen kuin toinen puolisoista tuli pysyvästi hulluksi, oli avioliitto mitätöitävä pysyvän hulluuden ilmaantuessa. Avioliitto oli siis mahdollinen vain sellaisille hulluille, joilla oli tilassaan toistuvia selväjärkisiä jaksoja.³⁶⁴

4.8. Eroja ja samankaltaisuuksia sakramenttien jakamisessa hulluille

Akvinolaisen käsityksiin hullujen osallistumisesta sakramentteihin näyttää vaikuttavan sekä hulluuden luonteeseen että sakramenttien luonteeseen liittyviä tekijöitä. Hulluustilan syvyys ja kesto määrittävät osaltaan mahdollisuuksia sakramentteihin osallistumiseen, ja osaltaan kunkin sakramentin tehtävä ja luonne asettavat vaatimuksia osallistujalle. Edellä mainitun lisäksi kaikki sakramentit edellyttivät osallistujalta asianmukaista, sakramentin arvoa kunnioittavaa käyttäytymistä.

Mitä hulluuden luonteeseen tulee, Akvinolainen näyttää jakavan hullut kolmeen luokkaan. Ensimmäiseen luokkaan kuuluvat vähäjärkiset, jotka kyllä käyttävät rationaalisia kykyjään, mutta eivät täydellä teholla. Toisen luokan muodostavat syntymästään saakka hullut, joilla ei ole koskaan ollut eikä tule koskaan olemaan selväjärkisiä jaksoja. Kolmas luokka puolestaan on monimuotoisempi kuin kaksi edellä mainittua. Tähän luokkaan kuuluvat kaikki sellaiset hullut, joiden tilassa esiintyy tai on esiintynyt selväjärkisiä jaksoja.

Vähäjärkisten osalta Akvinolainen suosittelee noudattamaan samoja käytäntöjä kuin kaikkien normaaliksi laskettavien osalta. Sakramentteihin osallistumi-

³⁶³ *Decretum* pars 2 causa 32 q. 7 c. 26. "Neque furiosus, neque furiosa matrimonium contrahere possunt; sed si contractum fuerit, non separentur."

³⁶⁴ Tuomas Akvinolainen, *Super sent. lib. 4 d. 34 q. 1 a. 4 co.* "Respondeo dicendum, quod furia aut praecedat matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit matrimonium. Si autem praecedat; aut furiosus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, tunc quamvis dum est in illo intervallo non sit tutum quod matrimonium contrahat, quia nescit prolem educare; tamen si contrahit, matrimonium est. Si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit; tunc quia non potest esse consensus ubi deest rationis usu, non erit verum matrimonium."

seen riittää vähäinenkin ymmärrys. Silti esimerkiksi korkeisiin pappisvirkoihin ei tulisi vihkiä vähäjärkisiä. Syntymästään saakka hullut ovat myös selkeä ryhmä, sillä heille ei anneta muita sakramenteja kuin kaste.

Kolmanteen ryhmään kuuluvien hullujen osalta tilanne on monimutkaisempi, ja tarkasteluun täytyy ottaa useita muuttujia. Aina piti odottaa seuraavaa selväjärkistä jaksoa, mikäli sellainen oli tulossa. Pysyvä hulluuden tila sen sijaan, johon ei ollut odotettavissa muutoksia, tarkoitti, että hulluutta edeltävää tahtotilaa tuli kunnioittaa. Osa sakramenteista voitiin toimittaa hullulle kuolinhetkellä, mikäli hullun tiedettiin osoittaneen devotiota tai intentiota kirkkoa ja kirkon sakramentteja kohtaan ennen hulluutta. Kuoleman uhatessa tällainen hullu voitiin kastaa ja hänelle voitiin toimittaa eukaristian (mahdollisesti myös konfirmaation) sakramentti. Myös hulluille, joiden hulluuteen sinänsä sisältyi toistuvia selväjärkisiä jaksoja, mutta kuoleman vaaran takia ei voitu odottaa seuraavaa sellaista, sai toimittaa kasteen ja ehtoollisen (mahdollisesti myös konfirmaation) sakramentit. Tosin tilanteessa, jossa pelättiin, ettei hullu käytöksellään kunnioittaisi sakramenttia, tuli sakramentti jättää toimittamatta.

Muista sakramenteista ei ollut hyötyä hulluuden tilassa, ja siksi niitä ei pitänyt antaa hulluille. Rippi varsinkin edellytti osallistujan rationaalista aktiivisuutta, mitä hullulta ei voinut odottaa. Muut sakramentit (konfirmaatio, rippi, extrema unctio, viran sakramentti ja avioliitto) voitiin toimittaa hullulle selväjärkisyyden jakson aikana, mutta ei hulluuden tilassa. Avioliiton ja pappisvihkimyksen osalta tätä ei kuitenkaan suositeltu.

Konfirmaatio on itse asiassa sakramenteista ainoa, jonka osalta Akvinolaisen näkemys vaatii lisätutkimusta. Toisaalta näyttää siltä, että Akvinolainen rinnastaisi konfirmaation niihin sakramentteihin, joita ei jaettu hulluuden tilassa. Konfirmaatio näyttää edellyttävän devotiota ja ymmärrystä, ja kumpakaan näistä ei löytynyt hullulta hulluustilassa. Toisaalta Akvinolainen on muiden sisäisen sielunmerkin painavien sakramenttien osalta lievempi tulkinnoissaan, ja siksi voisi olettaa hänen hyväksyvän myös hullujen konfirmoimisen. Hullut voidaan aina kastaa, elleivät ole selväjärkisinä kieltäytyneet kasteesta, ja alempiin virkoihin voidaan ainakin periaatteellisella tasolla ajatellen vihkiä myös hulluja.

Mielestäni Akvinolaisen käsitys konfirmaatiosta on kuitenkin edellä esitettyjen näkemysten välimaastossa. Uskon hänen ajatelleen, ettei hulluja tarvinnut konfirmoida, mutta kuolinhetkellä ei ollut toisaalta syytä jättää konfirmoimatta, varsinkaan jos hullu oli selväjärkisenä sitä halunnut. Konfirmaatiolla oli kuitenkin

sielun statusta nostava vaikutus, mikä puoltaisi kuolevien hullujen konfirmoimista. Kannattihan suurempaa taivaallista kunniaa tavoitella.

V Lopuksi

Tutkielmassa on esitelty ja analysoitu Akvinolaisen käsityksiä hullujen mahdollisuuksista vastaanottaa sakramenteja. Pääasiallisena lähteenä on käytetty Akvinolaisen suurteosta *Summa theologiae* ja tutkimusmenetelmänä systemaattista analyysia. Kutakin sakramenttia on sekä käsitelty erikseen että verrattu muihin sakramentteihin. Tutkielmassa on myös esitelty keskiaikaisia sakramenttikäsityksiä ja ymmärrystä hulluuden luonteesta. Tutkimuksen edetessä on vahvistunut näkemys, että hullujen mahdollisuudet osallistua sakramentteihin eivät olleet samanlaiset kaikkien sakramenttien osalta.

Ensimmäisessä taustaluvussa on esitelty sakramenttien historiaa ja keskiaikaisia käsityksiä sakramenteista. Sakramentit olivat tärkeä linkki keskiaikaisen ihmisen ja Jumalan ylluonnollisen todellisuuden välillä. Keskiaikainen ymmärrys maailmasta oli symbolikeskeinen, ja erityisesti sakramentit asetettiin hengellisen elämän keskiöön 1100-luvulta lähtien. Keskiajan oppineille sakramentti välitti ja sisälsi armoa. Sakramenttien lukumääräksi vakiintui seitsemän ja Akvinolaisella ne kaikki myös välittivät armoa. Avioliiton sakramentin osalta armon välittäminen oli herättänyt epäilyksiä, mutta vähitellen vakiintui näkemys kaikkien seitsemän sakramentin armoa välittävästä vaikutuksesta. Sakramenteista kolme (kaste, konfirmaatio, virka) erosivat muista, sillä ne antoivat ihmiselle sielunmerkinä (*character imprimatur*) ikään kuin pysyvän lisäarmon vaikutuksen.

Sakramentti oli samanaikaisesti sekä asia (*res*) että symbolinen merkki (*signum*) asiasta. *Sacramentum-signum* näkemyksen lisäksi keskiaikaiset oppineet pitivät sakramenteja lääkkeenä syntisyyteen. Tutkimukseni kannalta molemmat edellä mainituista sakramenttikäsityksistä osoittautuivat oleellisiksi. *Sacramentum-signum* asetti tarkat vaatimukset sakramenttien toteuttamiselle. Armonvaikutuksen aikaansaamiseksi kussakin sakramentissa täytyi olla näkyvä ja näkymätön elementti läsnä, ja tämä tarkoitti aineen (*materia*) ja muodon (*forma*) tarkoin määriteltyä yhdistelmää. Teologit määrittelivät myös, että sakramentit vaikuttavat *ex opere operato*, mikä korosti oikean muodon merkitystä entisestään.

Toisessa luvussa on esitelty keskiaikaisia käsityksiä hulluuden luonteesta, aiheuttajista sekä vaikutuksista. Pääpainona on ollut oppineiden näkökulma hulluuteen. Tutkimuksen aikana vahvistui käsitys, että oppineet pitivät luonnollisia

syitä ensisijaisina hulluuden aiheuttajina. Aiempi tutkimus on esitelty keskiajan hulluuskäsityksen demonipossessiota ja syntisyyttä painottavana, mutta vaikka maallikoiden ja Kirkon keskuudessa henget ovatkin saaneet tilaa käsityksissä, ovat yliopistojen oppineet kuitenkin painottaneet luonnollisia syitä. Henkipossessio oli kuitenkin varteenotettava ilmiö keskiajalla, sillä Raamatussa on siihen liittyviä kohtia. Toisissa kohdissa ihmisistä ajetaan ulos demoneja, ja toisissa ihmiset esiintyvät Jumalan vaikutuksesta hulluina. Silti oppineiden yleisin perustelu hulluudelle oli lääketieteellinen ja fysiologinen. Yleisin selitys oli liiallinen musta sappi aivoissa, jonka takia mielikuvituskyvyn toiminta estyi (tai ainakin hankaloitui) ruumiinnesteiden epätasapainon tukkiessa animaalisten henkien liikkumiskanavat.

Hulluuden aiheuttajien lisäksi toisessa luvussa selvitettiin hullujen oikeustoimikelpoisuutta ja tekovastuullisuutta sekä kirkollisesta että sekulaarisesta näkökulmasta. Tutkimus vahvisti, että suurin osa sekä keskiaikaisista teologeista että juristeista piti hulluja syyntakeettomina. Tekovastuullisuus edellytti vapaata valintakykyä, jota hulluilla ei ollut. Rikosvastuusta vapauttamisen lisäksi hulluja pidettiin kykenemättöminä solmimaan sopimuksia. Sitovien ja pitävien sopimusten solmimiseen tarvittiin vapaata tahtoa ja toimivaa järkikykyä. Hullut eivät olleet tässäkään mielessä oikeustoimikelpoisia.

Yksiselitteisen määritelmän antaminen hulluudelle osoittautui tutkimuksen edetessä mahdottomaksi, sillä oppineet eivät olleet kiinnostuneita oireiden luokittelusta. Keskiajan oppineet omaksuivat hulluuden oirekuvaukset ja käsitteistön suoraan antiikin ajoilta, ja keskittyivät hulluuden filosofiseen puoleen. Heille oli tärkeämpää kuvata, miten hulluus vaikutti intellektiin ja tahdon toimintaan kuin tarkkailla yksittäisten hullujen oireita. Mielen häiriöiden ajateltiin kuitenkin ilmevään pääasiassa harhakuvitelmina sekä hillitsemättöminä tunteenilmauksina.

Kolmannessa luvussa on esitelty Akvinolaisen ihmiskäsitystä niiltä osin, kuin se hulluuden kannalta on ollut oleellista. Akvinolainen ajatteli, että ihminen on hylomorfinen komposiitti, joka muodostuu sekä ruumiista että sielusta. Ihmisen rationaalinen sielunkyky oli aineeton, mutta vaikka tämä osa sielua pystyi eksistoimaan ilman ruumista ihmisen kuoleman jälkeen, muodostui ihmisestä ylösnousemuksessa jälleen hylomorfinen komposiitti. Ruumiillisuus oli Akvinolaiselle luovuttamaton osa ihmisyyttä. Ihmisuus oli sensorisen sielunkyvyn ja rationaalisen sielunkyvyn vuorovaikutusta, jonka seurauksena ihminen kykeni käsitteelliseen ajatteluun ja kontrolloimaan käyttäytymistään.

Hulluuden kannalta onkin oleellista, että ihmisen tahtokoneiston toimiminen edellytti häiriötöntä intellektin toimintaa. Hulluilla edellytys ei kuitenkaan toteutunut. Ajattelemisen tarvitsi mielikuvituskykyyn samanaikaisesti muodostuvia fantasmaja ajattelun kohteena olevista asioista. Hulluilla nämä fantasmat menivät sekaisin, eikä järki tunnistanut sekoittuneita kuvia. Tahtokontrolli tarvitsi toimiakseen järjen esittämiä arvioita valintatilanteiden olosuhteista ja ratkaisuehdotuksista, mutta jos järki operoi sekoittuneilla mielikuvilla, ei tahtokoneisto saanut todennäköisesti käyttöönsä minkäänlaisia esityksiä. Seurauksena tahtokontrolli lakasi toimimasta, ja hullut jäivät passioiden suositusten varaan. Näin ollen hulluja ei voinut pitää vastuullisena valinnoistaan eikä heiltä voinut odottaa asioiden luonteen ymmärtämiseen tarvittavaa järjenkäyttöä.

Neljännessä luvussa on esitelty ja analysoitu Akvinolaisen käsityksiä sakramenttien jakamisesta hulluudesta kärsiville. Akvinolainen tarkasteli aihetta kahdesta näkökulmasta. Toisaalta sakramentit edellyttivät ymmärrystä sekä kunnioitettavaa asennoitumista ja käytöstä, sillä ne sisälsivät armoaikituksen. Toisaalta ihminen tarvitsi sakramenteja päästäkseen taivaaseen, ja siksi Akvinolainen painautui asiaan myös vastaanottajien näkökulmasta.

Avainkysymyksiksi nousivatkin hullujen syntyisyys, tarve sakramenteihin ja kyky kunnioittaa ja ymmärtää sakramenteja. Usean sakramentin kohdalla oli oleellista, että vastaanottaja ymmärsi, mistä oli kysymys. Ehtoollista esimerkiksi saattoi nauttia turmiokseen, ellei erottanut sen nauttimista muusta syömisestä. Akvinolaisen mukaan hulluja, joiden intellektuaaliset kyvyt eivät toimi, koskettaa vain perisyntien syyllisyys, ja siksi kaste on heille ainoa absoluuttisessa mielessä välttämätön pelastuksen väline. Muut sakramentit olivat joko suunnattu tekosyntien syyllisyydestä puhdistumiseen tai edellyttivät muuten erityistä järjenkäyttöä (kuten avioliitossa eläminen tai pappisviran hoitaminen).

Ehtoollinen ja konfirmaatio ovat oikeastaan ainoat sakramentit, jotka eivät kuulu yllä mainittuihin ryhmiin. Ne kyllä vaikuttavat myös synneistä puhdistumisen, mutta eivät ole ensisijaisesti asetettuja siihen tarkoitukseen. Näiden kahden sakramentin merkitys on enemmän hengellistä elämää hoitava ja täydellistävä kuin syntien syyllisyydestä vapauttava.

Tutkimuksen aikana selvisi, että Akvinolaisen mukaan hulluutta oli monenlaista. Ensinnäkin hulluus saattoi olla synnynnäistä, järjenkäytön estävää ja pysyvää. Tällöin ainoa ajateltavissa oleva sakramentti oli kaste, joka voitiin toimittaa syntymähullulle lapsikasteen perusteluin. Toiseksi Akvinolainen erottelee hulluis-

ta niin sanotut ”vähäjärkiset”, joiden järjenkäyttö ei ole kokonaan estynyt, mutta toimii vajaateholla. Vähäjärkisille voitiin toimittaa ylimpiä pappisvirkoja lukuun ottamatta kaikki sakramentit, sillä vähäinenkin ymmärrys sakramenttien luonteesta oli riittävää.

Kolmanteen ryhmään kuuluvat Akvinolaisella kaikki sellaiset hullut, joiden hulluus ei ole synnynnäistä, mutta on järjenkäyttöä estävää. Tämän lisäksi kolmas ryhmä voidaan jakaa kahtia vielä sen mukaan, kuuluuko hulluuteen selväjärkisiä jaksoja vai ei. Kaikkien kolmanteen ryhmään kuuluvien kohdalla Akvinolainen neuvoi kunnioittamaan kyseisen henkilön aiempaa, selväjärkistä vakaumusta. Suositeltavaa oli myös odottaa seuraavaa selväjärkistä jaksoa, mikäli sellainen oli odotettavissa. Kuolemanvaaran uhatessa voitiin kuitenkin hulluillekin toimittaa osa sakramenteista, mikäli hullun aiempi tahto ja devotio tunnettiin. Selväjärkisen jakson aikana voitiin hulluille toimittaa periaatteessa kaikki sakramentit, vaikka avioliiton ja viran sakramenttia ei suositeltu toimitettavan, mikäli oli perusteita uskoa hulluuden tilan palaavan.

Kaste voitiin toimittaa hulluustilassakin kaikille, jotka eivät olleet selväjärkisinä siitä kieltäytyneet. Aiempaa devotiota osoittaneille hulluille voitiin antaa kuolinhetkellä myös eukaristia, kunhan heidän uskottiin pystyvän käyttäytymään asiallisesti. Konfirmaation osalta Akvinolaisen kanta jättää tulkinnanvaraa. Sakramentilla on selvästi sielun statusta nostava vaikutus, mikä viittaisi siihen, että se kannattaisi toimittaa kuolinhetkellä myös hulluille. Toisaalta Akvinolainen näyttää ajattelevan, että sakramentti toimitettiin vain sellaisille, joiden järjenkäyttö toimii.

Rippi ja *extrema unctio* kuuluvat sakramentteihin, joita Akvinolaisen mukaan ei kuulunut jakaa hulluille kuolinhetkelläkään. Avioliiton ja viran sakramentista ei ollut kuolinhetkellä hyötyä normaaleillekaan, koska ne olivat tarkoitettu maanpäällistä yhteisöä varten.

Lyhenteet

| | |
|-------------|------------------------------------|
| Decretum | Decretum Gratiani |
| Sent. | Sententiae in IV libris distinctae |
| Speculum | Speculum uniuersale 8.31–92 |
| S.th. | Summa theologiae |
| Super sent. | Scriptum super sententiis |

Lähteet ja apuneuvot

Catechismus ex decreto concilii Tridentini. Roma 1566.

Gratianus

Decretum gratiani. Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, Leipzig 1879 (Corpus iuris canonici ; 1). <http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>. Viitattu 6.5.2014.

Guido de Monte Rochen

Handbook for curates. A Late Medieval Manual on Pastoral Ministry. Transl. by Anne T. Thayer. Washington D. C.: The Catholic University of America Press. 2011.

Latinalais-suomalainen sanakirja. Toim. Aldolf V. Streng. Suomen Kirjallisuuden seuran toimituksia 196. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy. 1992.

Petrus Lombardus

Sententiae in IV libris distinctae. Editio tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta. Tomus II liber III et IV. Editiones collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata (Romae). 1981.

Radulfus Ardens

The Questions on the Sacraments. Speculum uniuersale 8.31–92. Ed. and transl. by Christopher P. Evans. Medieval Law and Theology 3. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies. 2010.

Tuomas Akvinolainen

Scriptum super sententiis. Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Fundación Tomás de Aquino. 2011. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Viitattu 31.3.2014.

Summa contra gentiles. Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Fundación Tomás de Aquino. 2011. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Viitattu 5.5.2014.

Summa theologiae. Textum Leoninum Romae 1903 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Fundación Tomás de Aquino. 2011. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Viitattu 31.3.2014.

Kirjallisuus

Adams, Marilyn Maccord

2010 Some Later Medieval Theories of the Eucharist. Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham. Oxford & New York: Oxford University Press.

Ahonen, Marke

2014 Mental Disorders in Ancient Philosophy. Studies in the History of Philosophy of Mind. Volume 13. Heidelberg & New York & Dordrecht & London: Springer.

Bakker, P. J. J. M

1999 La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250–c. 1400). Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie I. Gravenhage: Nijmegen.

Bazán, B. Carlos

1997 The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism. – AHDLMA 64 (1997). 95–126.

Boys-Stones, George

2007 Physiognomy and Ancient Psychological Theory. – Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam. Ed. by Simon Swain. Oxford: Oxford University Press.

Brooke, Christopher N. L.

1991 The Medieval Idea of Marriage. Oxford & New York: Oxford University Press.

Brown, Peter

1996 The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity AD 200–1000. The Making of Europe Series. Cambridge: Blackwell Publishers Inc.

Caciola, Nancy

2003 Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca & London: Cornell University Press.

Chazelle, Celia

2012 The Eucharist in Early Medieval Europe. – A Companion to the Eucharist in the Middle Ages. Ed. by Ian Christopher Levy & Gary Macy & Kristen Van Ausdall. Brill's Companions to the Christian Tradition. Leiden & Boston: Brill. 205–249.

Chenu, M.-D.

1968 Nature, Man, and Society in the Twelfth Century. Essays on New Theological Perspectives in the Latin West. Sel., ed. and transl. by Jerome Taylor & Lester K. Little. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- Cooke, Bernard
1976 Ministry to Word and Sacraments. History and Theology. Philadelphia: Fortress Press.
- Cramer, Peter
1993 Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200 – c. 1150. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Fourth Series. New York: Cambridge University Press.
- Dols, Michael W.
1992 Majnûn: the Madman in Medieval Islamic Society. Ed. by Diana E. Immisch. New York: Oxford University Press.
- Goering, Joseph
2008 The Scholastic Turn (1100–1500): Penitential Theology and Law in the Schools. – A New History of Penance. Ed. by Abigail Firey. Leiden & Boston: Brill. 219–237.
- Graham, Thomas F.
1967 Medieval Minds. Mental Health in the Middle Ages. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Hirvonen, Vesa
2014 Medieval Theories. – Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant. Ed. by Simo Knuuttila & Juha Sihvola. Studies in the History of Philosophy of Mind. Volume 12. New York & London: Springer. 605–613.
2006 Mental Disorders in Late Medieval Philosophy and Theology. – Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila. Ed. by Vesa Hirvonen & Toivo J. Holopainen & Miira Tuominen. Brill's Studies in Intellectual History. Boston & Leiden: Brill. 171–188.
- Holopainen, Taina M.
2014 Will and Choice in Medieval Thought. – Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant. Ed. by Simo Knuuttila & Juha Sihvola. Studies in the History of Philosophy of Mind. Volume 12. New York & London: Springer. 549–569.
- Holopainen, Toivo J.
2014 Concepts and Concept Formation in Medieval Philosophy. – Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant. Ed. by Simo Knuuttila & Juha Sihvola. Studies in the History of Philosophy of Mind. Volume 12. New York & London: Springer. 263–279.
1996 Dialectic and Theology in the Eleventh Century. Studien und texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Leiden & New York & Köln: E.J. Brill.

- Huot, Sylvia
2003 Madness in Medieval French Literature. Identities Found and Lost. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Jacquart, Danielle
2001 Moses, Galen and Jacques Despars: Religious Orthodoxy as a Path to Unorthodox Medical Views. – Religion and Medicine in the Middle Ages. Ed. by Peter Biller & Joseph Ziegler. York Studies in Medieval Theology III. Woodbridge & Rochester: York Medieval Press. 33–46
- Kendell, R. E.
2001 The Distinction Between Mental and Physical Illness. –The British journal of Psychiatry, n.178. London. 490–493.
- King, James R.
2010 The Mysterious Case of the "Mad" Rector of Bletchington: The Treatment of Mentally Ill Clergy in Late Thirteenth-Century England. – Madness on Medieval Law and Custom. Ed. by Wendy J. Turner. Later Medieval Europe. Volume 6. Leiden & Boston: Brill. 57–80.
- Kinnunen, Lyyli
1960 Mielisairaanhoito. Sairaanhoitajien koulutussäätiön julkaisuja. Porvoo & Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiön kirjapaino.
- Kitanov, Severin
2008 1200-luvun aristotelismi. – Keskiajan filosofia. Toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press. 47–64.
- Knuuttila, Simo
2008 Aristotle's Theory of Perception and Medieval Aristotelianism. – Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy. Ed. by Simo Knuuttila & Pekka Kärkkäinen. Studies in the History of Philosophy of Mind. Volume 6: Springer. 1–22.
- Knuuttila, Simo & Kärkkäinen, Pekka
2014 Medieval Theories of Internal Senses. – Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant. Ed. by Simo Knuuttila & Juha Sihvola. Studies in the History of Philosophy of Mind. Volume 12. New York & London: Springer. 131–145.
- Kretzmann, Norman
1993 Philosophy of Mind. – The Cambridge Companion to Aquinas. Ed. by Norman Kretzmann & Eleonore Stump. New York: Cambridge University Press.
- Kroll, Jerome & Bachrach, Bernard
2005 The Mystic Mind. The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics. New York & London: Routledge.

- Kryger, Henry S.
1949 The Doctrine of the Effects of Extreme Unction in Its Historical Development. The Catholic University of America Studies in Sacred Theology (Second Series) No. 33. Washington D.C.: The Catholic University of America Press. Diss.
- Kärkkäinen, Pekka
2008 Mielenfilosofia. – Keskiajan filosofia. Toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press. 116–131.
- Lawler, Michael G.
1993 Marriage and Sacrament. A Theology of Christian Marriage. Collegeville: The Liturgical Press.
- Levy, Ian Christopher
2012 The Eucharist and Canon Law in the High Middle Ages. – A Companion to the Eucharist in the Middle Ages. Ed. by Ian Christopher Levy & Gary Macy & Kristen Van Ausdall. Brill's Companions to the Christian Tradition. Leiden & Boston: Brill. 399–445.
- Luijten, Eric
2003 Sacramental Forgiveness as a Gift of God. Thomas Aquinas on the Sacrament of Penance. Publications of the Thomas Instituut te Utrecht. New Series. Volume VIII. Utrecht: Peeters Leuven.
- Mazza, Enrico
1999 Celebration of the Eucharist. The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation. Transl. by Matthew J. O'Connell. Collegeville: The Liturgical Press.
- McGrath, Kate
2010 Royal Madness and the Law: The Role of Anger in Representations of Royal Authority in Eleventh- and Twelfth-Century Anglo-Norman Texts. – Madness in Medieval Law and Custom. Ed. by Wendy J. Turner. Later Medieval Europe. Volume 6. Leiden & Boston: Brill. 123–145.
- Metzler, Irina
2006 Disability in Medieval Europe. Thinking about Physical Impairment during the High Middle Ages, c. 1100–1400. Routledge Studies in Medieval Religion and Culture. London and New York: Routledge.
- Mäkinen, Virpi
2008 Oikeus ja politiikka. – Keskiajan filosofia. Toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press. 169–189.
- Nutton, Vivian
2004 Ancient Medicine. Series of Antiquity. London & New York: Routledge.

- Parlopiano, Robert T.
 2013 Madmen and Lawyers: The Development and Practice of the Jurisprudence of Insanity in the Middle Ages. Washington D. C. http://aladinrc.wrlc.org/bitstream/handle/1961/14894/Parlopiano_cua_0043A_10419display.pdf?sequence=1. Viitattu 26.4.2014.
- Pasnau, Robert
 2002 Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae 1a 75–89. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pfau, Aleksandra
 2010a Crimes of Passion: Emotion and Madness in French remission Letters. – Madness in Medieval Law and Custom. Ed. by Wendy J. Turner. Later Medieval Europe. Volume 6. Leiden & Boston: Brill. 97–122.
 2010b Protecting or Restraining? Madness as a Disability in Late Medieval France. – Disability in the Middle Ages. Reconsiderations and Reverberations. Ed. by Joshua R. Eyler. Farnham: Ashgate Publishing Limited. 93–104.
- Pietikäinen, Petteri
 2013 Hulluuden historia. Tallinna: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Pormann, Peter E.
 2008 Melancholy in the Medieval World the Christian, Jewish, and Muslim Traditions. – Rufus of Ephesus. On Melancholy. Ed. by Peter E. Pormann. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Porter, Martin
 2005 Windows of the Soul. Physiognomy in European Culture 1470–1780. Oxford: Clarendon Press.
- Porter, Roy
 2004 Madmen: A Social History of Madhouses, Mad-Doctors & Lunatics. London: Stroud: Tempus.
 1987 A Social History of Madness. Stories of the Insane. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Rubin, Miri
 1991 Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saarinen, Risto
 2008 Teologia. – Keskiajan filosofia. Toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press. 190–211.

- Schillebeeckx, Edward
2004 *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine.* Trad. par Yvon van der Have. *Studia Friburgensia* 95. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Sesto, Gennaro J.
1956 *Guardians of the Mentally Ill in Ecclesiastical Trials. A Canonical Commentary with Historical Notes.* The Catholic University of America Canon Law Studies. No. 358. Washington D.C.: The Catholic University of America Press. Diss.
- Siraisi, Nancy G.
1990 *Medieval & Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice.* Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Spitzig, Joseph A.
1947 *Sacramental Penance in the Twelfth and Thirteenth Centuries.* The Catholic University of America Studies in Sacred Theology (Second Series) No. 6. Washington D.C.: The Catholic University of America Press. Diss.
- Stump, Eleonore
2003 *Aquinas. Arguments of the Philosophers.* London and New York: Routledge.
- Teinonen, Seppo A.
1999 *Teologian sanakirja: 7400 termiä.* Helsinki: Kirjapaja.
- Trenchard-Smith, Margaret
2010 *Insanity, Exculpation and Disempowerment in Byzantine Law. – Madness in Medieval Law and Custom.* Ed. by Wendy J. Turner. *Later Medieval Europe. Volume 6.* Leiden & Boston: Brill. 39–55.
- Thiher, Allen
1999 *Revels in Madness. Insanity in Medicine and Literature. Corporealities: Discourses of Disability.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Turner, Wendy J.
2010 *Silent Testimony: Emotional Displays and Lapses in Memory as Indicators of Mental Instability in Medieval English Investigations. – Madness in Medieval Law and Custom.* Ed. by Wendy J. Turner. *Later Medieval Europe. Volume 6.* Leiden & Boston: Brill. 81–95.
- Uhalde, Kevin
2008 *Juridical Administration in the Church and Pastoral Care in Late Antiquity. – A New History of Penance.* Ed. by Abigail Firey. *Brill's Companions to the Christian Tradition.* Leiden & Boston: Brill. 97–120.

Weisheipl, James A.

1983 Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Works. Washington D.C.: Catholic University of America Press.

Ziegler, Joseph

2008 Héridité et physiognomonie. – L'héridité entre Moyen Âge et Époque Moderne : Perspectives Historique. Éd. par M. van der Lugt & C. de Miramon. *Micrologus' Library*, 27. Firenze : Edizioni del Galluzzo. 245–271.

2001 Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise. – Religion and Medicine in the Middle Ages. Ed. by Peter Biller & Joseph Ziegler. *York Studies in Medieval Theology III*. Woodbridge & Rochester: York Medieval Press. 201–242.

Yrjönsuuri, Mikko

2002 Free Will and Self-Control in Peter Olivi. – Emotions and Choice from Boethius to Descartes. Ed. by Henrik Lagerlund & Mikko Yrjönsuuri. *Studies in the History of Philosophy of Mind*. Volume 1. Dordrecht & Boston & London: Kluwer Academic Publishers. 99–128.