

Kuolemasta elämään
Ristin teologia Hans Urs von Balthasarin
teoksessa *Theologie der Drei Tage*

Vili Sarento
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma
Syyskuu 2015

Tutkielmassa selvitetään katolisen teologin Hans Urs von Balthasarin käsitys ristin teologiasta teoksessa *Theologie der Drei Tage*. Ristin teologian käsitettä tarkastellaan ensiksikin suhteessa kohdehenkilön muuhun teologiseen ajatteluun. Tärkeämpi näkökulma on ristin merkitys osana pelastushistoriallista ilmoitusprosessia eli Kristuksen inkarnaatiota, ristinkuolemaa ja ylösnousemusta. Tähän liittyy ristin suhde Jumalaan ja kirkkoon.

Tutkimusmetodi on systemaattinen analyysi, jossa painottuu käsiteanalyysi. Lähteaineistona on Balthasarin ristin teologian perusteos, joka muodostaa pohjan monille muillekin tämän käsittelemille teemoille. Tukena käytetään laajasti uutta tutkimuskirjallisuutta Balthasarin teologiasta. Ristin teologiasta ei ole merkittävää edeltävää tutkimusta.

Ristin teologian käsite sisältää kaikki Kristus-tapahtuman osat inkarnaatiosta kirkon syntyyn. Risti on keskipiste ilmoitustapahtumassa, jonka tarkoitus on yhdistää ihmiskunta Jumalan elämään. Muu dogmaattinen teologia on ymmärrettävissä ainoastaan Kristus-tapahtumassa paljastuvan jumalallisen rakkauden valossa.

Jumalallinen rakkaus on Kolminaisuudessa oleva itsensä lahjoittamisen tapahtuma, *kenosis*. Tämän ikuisen rakkauden tapahtuman perusteella Jumala voi lahjoittaa itsensä myös historiassa kuolemaan syntisten puolesta. Kristuksen tehtävä on siis toteuttaa Jumalan *kenosis* historiassa. Tämä tarkoittaa elämistä tavallisena ihmisenä ja Jumalan muodosta luopumista. Lisäksi se tarkoittaa jatkuvaa rakkaudellista itsensä antamista muiden ihmisten puolesta kuuliaisena Pyhän Hengen ohjaukselle. Tällä tavoin Kristuksen elämä on jatkuvasti inhimillistä ja jumalallista.

Ristin ilmoituksen ydin on inhimillisen ja jumalallisen yhdistäminen. Abstraktilla tasolla voidaan sanoa, että jumalallinen todellisuus täydellistää inhimillisen todellisuuden ja ylittää sen. Siksi ihmisen on mahdotonta täysin selittää Jumalan toimintaa ristillä oman ymmärryksensä mukaan. Jumala lisää ristillä jotain ihmisen todellisuuteen ja syntiseen elämään, joka päättyy kuolemaan.

Konkreettisella tasolla tämä tarkoittaa pelastusta Kristuksessa, kun hän nousee ylös kuolleista ylittäen inhimillisen kuoleman ja synnin muurin. Perusta tälle on Kristuksen jatkuva ihmisyyys ja jumalallinen rakkaus. Niiden vuoksi hän on solidaarinen ihmisten kanssa ja kuitenkin ylittää ihmisen todellisuuden rakkaudessa. Pelastus perustuu siis solidaarisuuden ja itsensä ylittävyyden rajapintaan, jossa ihmisyyys yhdistetään Jumalaan.

Kristuksen ylösnousemus on inhimillisen elämän ja kuoleman rajojen jättämistä taakse ja siirtymistä eskatologiseen Hengen todellisuuteen, mikä on objektiivinen perusta kirkon uskolle. Usko syntyy ylösnouseen kohtaamisessa, kun ihminen tempautuu osalliseksi Kristuksen *kenosiksesta* rakastamaan ja kärsimään muiden puolesta. Siten kirkko on Kristuksen ruumis sakramentaalisesti.

Risti on inhimillisen ja jumalallisen yhdistämistä. Siksi se liittyy Jumalan ja maailman suhteeseen ja on trinitaarista. Se liittyy myös Balthasarin ymmärrykseen armon ja luonnon suhteesta ja siitä, miten luomakunta heijastaa Jumalan kauneutta. Samalla risti on kristologinen, koska inhimillinen yhdistetään Jumalaan Jeesuksessa. Ristin ensisijainen merkitys on lisäksi eksistentiaalinen ja soteriologinen. Se ei ole abstrakti käsitys Jumalasta tai synnistä vaan selvitys siitä, miten Jumala käytännössä pelastaa ihmisen pahasta ja yhdistää tämän todelliseen elämäänsä rakkaudessa.

Sisällysluettelo

1 Johdanto	4
2 Balthasarin elämä ja teologinen konteksti	8
2.1 Elämä ja tuotanto.....	8
2.2 Aatehistorialliset vaikutteet ja teologiset yleispiirteet	10
3 Risti ja Jumala.....	18
3.1 Kolminaisuuden kenosis	18
3.2 Kristuksen missio	25
4 Risti ilmoituksena	30
4.1 Dynaamisuus	30
4.2 Luonnollisen todellisuuden täyttymys	38
5 Risti ja pelastus	42
5.1 Solidaarisuus	42
5.2 Itsensä ylittävyys	48
6 Pelastus ja kirkko	58
6.1 Kirkon eskatologinen olemus.....	58
6.2 Kirkko Kristuksessa	62
7 Johtopäätökset.....	72
Lähde- ja kirjallisuusluettelo.....	75
Tutkielman lähteet	75
Apuvälineet	75
Kirjallisuus	75

1 Johdanto

Sveitsiläinen Hans Urs von Balthasar (1905–1988) on yksi aikansa merkittävimmistä katolisen kirkon teologeista. Hänen elämänsä osui aikaan, jolloin kirkko kävi läpi suuria teologisia – tai ainakin kulttuurisia ja liturgisia – muutoksia. Yksittäisistä käännekohdista merkittävin lienee Vatikaanin II konsiili, johon Balthasaria itseään ei konfliktien takia kutsuttu osallistumaan, mutta joka kuitenkin vahvisti monet tämän pitkään ajamista uudistuksista. Balthasar tunnetaan nykyään kiistanalaisuutensa ohella erityisesti epätavallisen Kristuskeskeisestä katolisesta teologiastaan ja kauneuteen perustuvasta käsityksestään Jumalasta sekä valtavasta tuotannostaan. Hänen ajattelunsa kiinnostaa tällä hetkellä katolisten teologiien lisäksi myös protestanttisia teologeja, koska monet hänen käsittelemistään teemoista koskettavat laajaa teologista kenttää. Balthasarin innovatiivinen ja toisaalta juurilleen palaava ajattelu saattaa myös sisältää joitakin vihjeitä siitä, mihin suuntaan teologian tulisi seuraavaksi lähteä.¹

Eräs Balthasarin merkittävistä ja innovatiivisista teologisista motiiveista on käsitys Kristuksen rististä. Tämän tutkimuksen tarkoituksena on selvittää Balthasarin käsitys ristin teologiasta teoksessa *Theologie der Drei Tage*². Keskeiset kysymykset voidaan jakaa kahteen osaan. Yhtäältä tutkimus tarkastelee ristin teologian paikkaa Balthasarin ajattelussa: mitä ristin teologialla tarkoitetaan? Mikä on ristin teologiaa ja mikä ei ole? Miten se suhteutuu Balthasarin muuhun ajatteluun? Tärkeämpi näkökulma on kuitenkin ristin varsinainen pelastushistoriallinen merkitys ja sisältö. Siihen liittyy olennaisesti ristin merkitys Jumalan, Kristuksen ja ihmisen kannalta: millä tavoin risti ilmoittaa Jumalan, ja mikä sen suhde maailmaan on. Millä tavoin risti määrittää Kristuksen elämää? Miten se vaikuttaa ihmisen elämään ja pelastukseen?

Tutkielman päälähde, ”Kolmen päivän teologia”, on teologinen ja hartaudellinen teos Kristuksen elämän viimeisistä päivistä eli pääsiäisen tapahtumista. Se käsittelee erikseen pitkäperjantain, hiljaisen lauantain ja pääsiäissunnuntain tapahtumia ja niiden merkitystä maailman ja Jumalan kannalta. Teos julkaistiin alun perin vuonna 1969 osana katolista systemaattisen teologian sarjaa *Mysterium Salutis*, pelastuksen mysteeri. Systemaattisen

¹ Ks. Kilby 2012, 37–38.

² Tutkielmassa viitataan teokseen lyhenteellä DT. Suomenkielinen käännös nimestä kuuluu: ”Kolmen päivän teologia”. Suomeksi teokseen kuitenkin viitataan lyhyemmin *Pääsiäisen teologiana*. Kääntämisen tukena on Aidan Nicholnsin englanninkielinen käännös *Mysterium Paschale*.

teologian teemat on siksi pääsääntöisesti rajattu siitä ulos, ja keskiössä on pääsiäinen tapahtumana. Balthasar esittelee kyllä lyhyesti teologisen ja filosofisen kontekstin pääsiäisen tapahtumille, mutta tämän jälkeen teos etenee kronologisesti perjantain, lauantain ja sunnuntain tapahtumia tarkastellen. Tästä ei seuraa ajattelun sekavuutta. Se vaikeuttaa kuitenkin teoksen sisällön hahmottamista, koska Balthasar ei yritä vastata suoraan yksittäisiin teologisiin kysymyksiin tai pohtia abstrakteja teologisia käsitteitä kuten lunastusta tai vanhurskautusta. Teos yksinkertaisesti tulkitsee pääsiäisen tapahtumia. Balthasarin itsensä mukaan *Pääsiäisen teologia* on ”kärsimyksen, tuonelaan astumisen ja ylösnousemuksen teologia”³, jonka kohde on Jeesuksen Kristuksen konkreettinen hahmo. Balthasar summaa, että tarkoitus on

yrittää pelastuksen erityisten mysteerien aidosti *teologista* syventämistä niiden inkarnatorisessa konkreettisuudessaan antautumatta epäteologiselle historialliselle mielenkiinnolle ja, ennen kaikkea, kadottamatta näköpiiristä trinitaarista taustaa ja siten Jeesuksen työn toiminnallista aspektia eli hänen persoonaansa määrittäviä Kolminaisuuden sisäisiä suhteita.⁴

Häntä kiinnostavat Kristuksen elämän ja kuoleman konkreettisten tapahtumien teologinen merkitys, jota tulee tulkita suhteessa trinitaariseen jumalakuvaan. Yhtäältä pääsiäisen teologia perustuu siis konkreettisille historiallisille tapahtumille. Toisaalta se on kuitenkin ennen kaikkea kristillistä trinitaarista teologiaa. Kysymys ristin teologiasta ja sen merkityksestä tulee siten luontevasti esille teoksen pohjalta. Periaatteessa voitaisiin puhua pääsiäisen merkityksestä yleisesti, sillä Balthasarin ajattelussa pääsiäisen kokonaisuuden ja ristin erottaminen toisistaan olisi teennäistä. *Pääsiäisen teologian* sisältö on nimenomaan ristin teologia, kuten Balthasar itse sanoo. Ristillä tarkoitetaan siis tässä yhteydessä koko pääsiäisen tapahtumia.

Tästä syystä tutkimuksen rajaaminen *Pääsiäisen teologiaan* on luontevaa, eikä Balthasarin muu tuotanto kuulu tämän tutkimuksen piiriin. *Pääsiäisen teologia* on sitä paitsi eräänlainen pohjateos monille Balthasarin pääteoksen *Herrlichkeit*-sarjan teemoille, ja se kartoittaa Balthasarin teologian perustavia ajatuksia.⁵

Pääsiäisen teologian teologianhistoriallisesta kontekstista on syytä tehdä joitain alustavia huomioita. Teos julkaistiin vain muutamia vuosia Vatikaanin II konsiilin päätösten jälkeen. Vaikka näiden yhteyttä ei voida tässä tarkemmin

³ DT, 41. Kaikki suorat lainaukset ovat kirjoittajan kääntämiä.

⁴ DT, 46.

⁵ Williams 2004, 39.

tutkia, voidaan kuitenkin todeta, että niissä on samankaltaisia motiiveja. Eräs tällainen on vaatimus kristillisen kirkon avoimuudelle maailmaa kohtaan. Kirkon tulee olla olemassa ensisijaisesti rakastaakseen maailmaa, joka hapuilee Jumalan puoleen.⁶

Toinen merkittävä keskustelunaihe, johon Balthasar pyrkii kirjassaan ottamaan kantaa, on ristin suhde Jumalan muuttumattomuuteen. Kysymys on siitä, miten muuttumaton ja ei-kärsivä Jumala voi kuolla ristillä, ja miten risti voi ilmoittaa Jumalasta mitään, jos se on vastakkainen hänen luonnolleen. Jos Jumala taas itse muuttuu ristillä, voiko hän pelastaa ihmistä?

Kolmas motiivi on aidon ristin teologian kirjoittaminen. Tähän liittyy Balthasarin pitkäaikainen teologinen pyrkimys, spiritualiteetin ja teologian yhdistäminen. Hänen mukaansa kristinuskon historiallis-konkreettinen perustus hävisi uskon puolustuksen eli apologian ja kiistojen takia nopeasti abstraktin ajattelun ja opinmuotoilun alle. Kristinuskon historiassa teologia on suureksi osaksi jaettu kahtia spiritualiteettiin ja tieteelliseen teologiaan, ja nämä on nähty toistensa vastakohtina. Tämän seurauksena spiritualiteetin implisiittistä teologiaa ei ole otettu osaksi eksplisiittisesti muotoiltua teologiaa. Vaarana on yhtäältä, että pääsiäisen tapahtumat vain kuvataan sellaisinaan tai eletään spiritualiteetissa, mutta niitä ei koskaan tulkita selkeästi. Vaihtoehtoisesti teologia voi kadottaa suoran suhteen historian konkreettisiin tapahtumiin ja muuttua abstraktiksi filosofiseksi sanapeliksi. Balthasarin mielestä teologian historiassa ei tämän seurauksena ole montaa esimerkkiä puhtaasta ristin teologiasta, jossa pääsiäisen tapahtumiin osallistutaan spiritualiteetissa ja niitä tulkitaan samalla selkeästi.⁷

Balthasarin teologiasta on jo tehty huomattavia tutkimuksia. Tutkimukset ovat keskittyneet pääsääntöisesti Balthasarin teologian yleispiirteisiin ja perustaviin ontologisiin premisseihin. Balthasarin teologinen estetiikka on ollut erityisen merkittävä tutkimuskohde. Myös hänen käsityksensä Kolminaisuudesta on kiinnostanut tutkijoita, koska se on Balthasarille tärkeä teologinen lähtökohta. Ristin teologiaa on sivuttu ainoastaan muiden käsitysten rinnalla, eikä siitä ole erillistä tutkimusta. Siksi pääpaino on tässä tutkielmassa selkeästi lähdeanalyysissä, ei tutkimuskirjallisuuden vertailussa.

Tämän tutkielman kannalta tärkein aikaisempi tutkimus on Mark A. McIntoshin *Christology from within*. Se poikkeaa monesta tutkimuksesta

⁶ Vatikaanin II konsiilin päätöksistä ks. *Nostra Aetate*, 2–5.

⁷ DT, 41–46; McIntosh 2000, 13–15.

näkökulmassaan, sillä sen lähtökohtana eivät ole Balthasarin yleiset metafyyysiset periaatteet vaan teologian ja spiritualiteetin suhteen käytännöllinen ongelma. McIntoshin kristologinen tutkimus on merkittävä, koska se yhdistää Balthasarin omalle näkökulmalle uskollisesti spiritualiteetin ja ”puhtaan” teologian toisiinsa, ja näyttää miten Balthasar rakentaa kristologiaansa tämän yhteyden kautta. Toinen aiheen kannalta merkittävä tutkimus on John Sachs in vuonna 1984 julkaisema väitöskirja *Spirit and Life*, joka käsittelee Balthasarin pneumatologiaa ja spiritualiteettia. Iästään huolimatta väitöskirja pitää pääsääntöisesti yhtä myöhempien tutkimusten kanssa. Rodney A. Howsare sivuaa ristin teologiaa tutkimuksessaan *Hans Urs von Balthasar and Protestantism* mutta käsittelee aihetta lähinnä Lutherin ristin teologian lähtökohdista. Artikkelikokoelmat *Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* ja *Love Alone Is Credible* tarjoavat laajan yleiskatsauksen Balthasarin teologiaan. Karen Kilbyn *Balthasar – a (Very) Critical Introduction* auttaa hahmottamaan Balthasarin teologiaan liittyviä kysymyksiä ja ongelmia.

Tutkimus koostuu viidestä pääluvusta (luvut 2–6) ja johtopäätöksistä. Taustaluvussa kartoitetaan lyhyesti Balthasarin elämää, tuotantoa ja teologista ja aatehistoriallista kontekstia sekä teologisia yleispiirteitä. Kolmannessa luvussa analysoidaan ristin teologiaa Kolminaisuuden ja kristologian näkökulmasta. Neljäs luku koskee Balthasarin ristin teologian yleistä rakennetta suhteessa nykyiseen maailmaan eli ristin ilmoitusluonnetta. Kolmas ja neljäs luku toimivat pohjana viidennelle, joka käsittelee pelastuksen perusteita Kristuksen historiallisessa elämässä ja kuolemassa. Viimeinen pääluku avaa kirkon ja ristin suhdetta. Tutkimus rakentuu siis ensisijaisesti ristin pelastushistoriallisen merkityksen ja sisällön analysoimisen varaan. Kysymystä ristin teologian suhteesta Balthasarin muuhun ajatteluun tarkastellaan tämän lomassa. Lopuksi esitetään tutkimuksen johtopäätökset.

Tutkimuksen metodi on systemaattinen analyysi. Pääosassa on käsiteanalyysi, koska tavoitteena on ensisijaisesti hahmottaa Balthasarin ristin teologian kokonaisuutta, sisältöä ja sisäistä logiikkaa. Käsiteanalyysi on tarpeellista myös siksi, että Balthasarin lähestymistapa aiheeseen ei ole erityisen systemaattinen. Argumentaatioon ja ajattelun edellytyksiin kiinnitetään huomiota, kun se on luontevaa tutkielman etenemisen kannalta.

2 Balthasarin elämä ja teologinen konteksti

2.1 Elämä ja tuotanto

Hans Urs von Balthasar syntyi Sveitsin Luzernissa 12. elokuuta 1905 katoliseen aatelistiperheeseen. Hänen suvustaan oli noussut paljon koulutettuja, yhteiskunnan yläluokkaan lukeutuvia henkilöitä: pappeja, munkkeja, armeijan ja kaupungin virkailijoita. Hän ja hänen sisaruksensa eivät poikenneet sukunsa linjasta.

Balthasar oli äärimmäisen älykäs ja hyvin lahjakas myös musikaalisesti, mutta pysyi kuitenkin aina nöyränä omien lahjojensa suhteen.⁸

Balthasar opiskeli nuorena filosofiaa ja saksalaista kirjallisuutta. Hän väitteli saksalaisen kirjallisuuden tohtoriksi 1928. Opintojen aikana teologia oli kuitenkin alkanut kiinnostaa häntä, ja hän tutkikin väitöskirjassaan modernia saksalaista kirjallisuutta eskatologian näkökulmasta. Hänellä oli jo nuorena vahva usko, ja hän oli tottunut kirkossakävijä. Ajatus teologisesta urasta heräsi kuitenkin vasta hieman ennen valmistumista. Balthasar koki eräällä kävelymatkallaan vahvan kutsun luopua kaikista omista suunnitelmistaan ja seurata Jumalan johdatusta. Hän liittyi jesuiittoihin näiden järjestämän retriitin jälkeen vuonna 1929 ja opiskeli tämän jälkeen teologiaa useassa paikassa.⁹

Teologian opiskelu ei kuitenkaan ollut Balthasarille antoisaa. Hän alkoi nopeasti inhota jesuiittaveljestön vallannutta uusskolastiikkaa, koska hänen mielestään sen rationaalisuus ei jättänyt tilaa Jumalan kunnialle. Jumalan kunnian katselemisesta ja teologisesta estetiikasta tulikin Balthasarille tärkeitä teologian lähtökohtia. Balthasarin opettaja ja ystävä Erich Przywara kuitenkin ymmärsi tämän turhautumisen uusskolastiikkaan, ja opetti tälle sopivan lähestymistavan filosofiaan analogian avulla. Toisen teologianopettajan, Henri de Lubacin, ohjauksella hän löysi myöhemmin syvemmälle teologiaan turhauttavien opintojen ohessa ja tutustui kirkkoisiin. Hän kirjoittikin monografiat suosikkiteologeistaan Origeneesta, Maximus Tunnustajasta ja Gregorius Nyssalaisesta. Hänet vihittiin papiksi vuonna 1936.¹⁰

Balthasar työskenteli opiskelijapastorina Baselissa pitkään vihkimyksensä jälkeen. Hän olisi myös voinut vastaanottaa yliopistoprofessorin, mutta maallikkojen kanssa työskentely oli skolastista teologiaa houkuttelevampi vaihtoehto. Hän ystäväystyi kaupungissa protestanttiteologi Karl Barthin kanssa.

⁸ Henrici 1991, 7–8.

⁹ Henrici 1991, 9–12; Kerr 2011, 121; Kristiansen 2013, 251.

¹⁰ Henrici 1991, 12–13; Davies 2004, 133–134; Oakes & Moss 2004, 4; Kerr 2011, 122; 126; Kristiansen 2013, 251–252.

Hän myös luennoi Barthin teologiasta ja kirjoitti siitä kirjan, jossa hän käsitteli muun muassa luonnollisen teologian roolia ja mahdollisuuksia. Vaikka Balthasar toivoikin Barthin kääntyvän katolisuuteen, tällä oli suuri vaikutus hänen ajatteluunsa. Tämä näkyy erityisesti Balthasarin myöhemmän teologian Kristuskeskeisyytenä. Myös Barthin käsitykset ennaltamääräämisestä ja Jumalan kauneudesta tekivät Balthasariin suuren vaikutuksen.¹¹

Balthasar tapasi Baselissa myös häntä hieman vanhemman lääkärin, Adrienne von Speyrin. Tämä sai usein jumalallisia ilmestyksiä ja koki hurmostiloja. Speyr esimerkiksi koki helvetin tuskat hurmostilassa yli kahdenkymmenen vuoden ajan joka pääsiäinen, mikä teki Balthasarin teologiaan lähtemättömän jäljen. Heidän yhteistyönsä oli yksi Balthasarin teologian merkittävimmistä vaikuttajista, ja hän itse piti mahdottomana erottaa teologiaansa Speyristä ja tämän vaikutuksesta. Balthasar kirjoitti useita teoksia Speyrin sanelun mukaan. He perustivat yhdessä vuonna 1945 *Johannesgemeinschaftin* (Johannesyhteisö), kristillisen maallikkoyhteisön, jossa Vatikaanin toisen konsiilin myöhemmin vahvistamia ihmisläheisiä ja ulospäin suuntautuvia arvoja toteutettiin. Tämä oli Balthasarin mielestä hänen tärkein elämäntyönsä.¹²

Yhteisön perustamisen ja Speyrin näkyjen aiheuttamien ristiriitojen takia Balthasar joutui kuitenkin eroamaan jesuiitoista vuonna 1950. Hän itse koki eronsa osana kuuliaisuutta Jumalaa kohtaan, mutta ei kuitenkaan ollut etukäteen ajatellut eroamisen olevan välttämätöntä. Häntä ei omasta toiveestaan huolimatta hyväksytty takaisin jesuiittoihin myöhempinäkään vuosina. Ristiriitojen takia Balthasaria ei myöskään kutsuttu Vatikaanin toiseen konsiiliin, vaikka siellä juuri vahvistettiin kaikki se, minkä puolesta Balthasar oli taistellut koko elämänsä. 1950-luvun kuluessa hänelle palautettiin vähitellen hänen menettämänsä papilliset oikeudet. Kuitenkin vasta viimeisinä vuosinaan hän alkoi saada merkittävää tunnustusta katolisessa maailmassa. Paavi Johannes Paavali II (1978-2005) esimerkiksi piti Balthasaria suosikkiteologinaan.¹³

Balthasar korosti itse kirkon sekulaaria tehtävää, Kristuksen ruumiina olemista maailmassa. Vaikka hänen elämänsä näyttääkin olleen melko rikkonaista jesuiitoista eroamisensa jälkeen, Balthasar oli kuitenkin eron seurauksena lähempänä maailmaa ja pystyi itse toteuttamaan arvokkaana pitämänsä tehtävää paremmin. Tutkija Peter Henricin mielestä ero jesuiitoista oli tärkeä ja

¹¹ Henrici 1991, 15–18; Oakes & Moss 2004, 4–5; Kerr 2011, 130; Kristiansen 2013, 252.

¹² Oakes & Moss 2004, 4–5; Kerr 2011, 134; Kristiansen 2013, 252.

¹³ Henrici 1991, 18–23; 36; Oakes & Moss 2004, 6; Kerr 2011, 123; Kristiansen 2013, 253.

hyödyllinen käännekohta Balthasarin kutsumuksen kannalta. Myös Staale Johannes Kristiansen kirjoittaa, että eron jälkeen Balthasar ”ymmärsi, että kirkon todellinen kutsumus ei ole sisäänpäin kääntynyt keskittyminen papistoon vaan maallikkoihin ja maailmaan”.¹⁴ Toisaalta rikkonaisesta elämäntyylistä seurasi Balthasarille myös uupumusta ja sairauksia.¹⁵

Balthasar antoi elämänsä aikana monille hengellistä ohjausta. Eniten hän vaikutti kuitenkin kirjoittamalla ja perustamiensa yhteisöjen kautta. Myöhemmin hän myös taisteli kirjoituksillaan liberaalimpia katolisia teologeja vastaan. Tähän tarkoitukseen hän perusti samanmielisten kanssa *Communio*-lehden. Elämänsä lopulla hän yritti saada kirkolta tunnustusta Speyrin näyille ja työlle.¹⁶

Balthasar kuoli 26. kesäkuuta 1988 kaksi päivää ennen kardinaalinvihkimystään. Hänen työnsä tuloksiksi jäivät lähes sata erillistä teosta, yli 500 artikkelia sekä runsaasti muiden kirjoittajien teosten käännöksiä ja julkaisuja. Monet hänen teoksistaan liittyivät läheisesti Speyriin ja tämän näkyihin. Osaa innoitti taistelu liberaalia teologiaa vastaan, kirkon ja spiritualiteetin suhde tai patristiikka. Myöhemmissä julkaisuissa teologinen estetiikka ja kauneus olivat keskeisiä käsitteitä. Erityisen maininnan ansaitsee *Herrlichkeit* (Jumalan kunnia), Balthasarin 15-osainen pääteos, joka rakentuu Balthasarin oman esteettisen metafysiikan pohjalle. Balthasar perusti lisäksi useita järjestöjä ja yhden kustantamon. Henricin mielestä nämä ovat vaikutukseltaan jopa tärkeämpiä kuin Balthasarin valtaisa kirjallinen tuotanto.¹⁷

2.2 Aatehistorialliset vaikutteet ja teologiset yleispiirteet

Ennen varsinaisen analyysin aloittamista tarkastellaan lyhyesti Balthasarin aate- ja teologianhistoriallisia vaikutteita. Seuraavassa pyritään erityisesti huomioimaan henkilöiden ja aatteiden merkitys Balthasarin ajattelulle. Samalla esitellään lyhyesti merkittävien käsitteiden olennainen sisältö ja Balthasarin teologian yleinen luonne.

Ranskalainen teologi Henri de Lubac (1896–1991) johdatti Balthasarin tutkimaan kirkkoisia ja erityisesti Origenesta. Yksi de Lubacin tavoitteista oli patristiikan avulla yhdistää spiritualiteetti ja teologia jälleen yhdeksi kokonaisuudeksi. De Lubacin tavoin Balthasar oppi tavoittelemaan Jumalan koko ilmoituksen suuren kokonaisuuden ymmärtämistä. De Lubac oli myös yksi *la*

¹⁴ Kristiansen 2013, 253.

¹⁵ Henrici 1991, 21; 24–26; Kristiansen 2013, 253.

¹⁶ Henrici 1991, 27; 29; Kerr 2011, 124.

¹⁷ Henrici 1991, 28; 31–33; 38–39; 41; Kerr 2011, 123; Kristiansen 2013, 253–254.

nouvelle théologie (uusi teologia) -uudistusliikkeen keskeisistä teologeista. Kyseessä ei ollut organisoitu ryhmittymä vaan joukko yksittäisiä teologeja, jotka katsoivat heidän aikansa uusskolastisen teologian olevan puutteellista, kuten Balthasarkin ajatteli. Heidän keskeisin teesinsä uusskolastiikkaa vastaan koski armon ja luonnon suhdetta, mikä aloitti merkittävän kiistan katolisen kirkon sisällä, kun de Lubac julkaisi vuonna 1946 teoksen *Surnaturel* (yliluonnollinen). Uusskolastisen tomismin mukaan ihmisen luotu luonto ja Jumalan armo muodostavat kaksi erillistä kokonaisuutta. Toisin sanoen ihmisellä on luonnostaan yksi luonnollinen *télos*, elämän päämäärä, johon armon vastaanottaminen lisää jumalallisen päämäärän. Periaatteessa tämä tarkoittaa, että ihminen ei teologisesta näkökulmasta katsottuna tarvitse Jumalaa ollakseen onnellinen ja tyytyväinen. *La nouvelle théologie* -teologiien edustama kanta – jota he itse eivät pitäneet ollenkaan ”uutena” vaan pikemminkin palaamisena vanhan kirkon totuuteen – oli, että ihmisellä on luontainen kaipaus yliluonnolliseen, siis ainoastaan yksi jumalallinen *télos*. Ilman armoa ihmisen luonto on vajaa, koska se ei kykene saavuttamaan omaa luontaista päämääräänsä. Armo ei ole ylimääräinen lisä luontoon, vaan se pikemminkin täydellistää luonnon auttaen sitä saavuttamaan ainoan päämääränsä eli Jumalan. Tästä seuraa myös, että armo ja luonto eivät voi olla vastakkaisia toisilleen.¹⁸

Saksalainen 1800-luvun romantiikka ja erityisesti Hans-Georg Gadamerin käsitys filosofisesta estetiikasta vaikutti Balthasariin suuresti, kun hän nuorena opiskeli filosofiaa ja saksalaista kirjallisuutta. Estetiikan teema on Balthasarilla niin keskeinen, että jopa hänen teologinen pääteoksensa on rakennettu sen varaan: 15-osaisessa teoksessa ensimmäiset seitsemän osaa käsittelevät estetiikkaa, seuraavat viisi dramatiikkaa ja kolme logiikkaa. Estetiikka tarkoittaa, että kaikki olemassa oleva on Jumalan luomana kaunista. Koska luodussa ilmenee tekijänsä jälki, se aina paljastaa salatulla tavalla Luojaansa. Mikään luotu ei siis ole pelkästään oma itsensä, vaan kaikki osoittaa itseään suurempaan Jumalaan. Tämän pohjalla on Erich Przywaran käsitys olemisen analogiasta (*analogia entis*). Teologisesti kauneutta vastaa Jumalan kunnian käsite. Jumalan kunnia kutsuu ihmisen näkemään kaikessa enemmän kuin pelkästään osien summan. Taideteosta ei voi tyhjentävästi selittää värien ja siveltimenvetojen avulla, ihminen ei ole pelkästään aineellisten ja aineettomien asioiden yhteenliittymä, eikä mikään Jumalan ilmoitus tyhjene ainoastaan inhimillisesti ymmärrettävään ulkoiseen

¹⁸ Sachs 1984, 21; Kilby 2012, 19–22.

muotoonsa. Kaikessa olemassa olevassa on luotu ja luomaton todellisuus liittyneinä yhteen, ja siten kaikki heijastaa ja ilmentää Luojan kauneutta. Se, joka näkee Jumalan kauneuden, oppii näkemään sen kaikkialla maailmassa.¹⁹

Kauneuden näkeminen edellyttää aina katsojalta aktiivista kannanottoa. Kun ihminen näkee Jumalan kauneuden, hänet kutsutaan samalla seuraamaan näkemäänsä kaunista esikuvaa. Esimerkiksi taideteoksen kauneuden hyväksyvä katsoja tempautuu taideteoksen ilmentämään maailmaan. Jumalan kauneuden näkeminen tempaa ihmisen mukaan Jumalan elämään ja rakkauteen. Ihminen tulee siis osalliseksi kauniin kohteen ilmentämästä todellisuudesta. Tätä tarkoittaa dramatiikka, ja se on suora seuraus estetiikasta. Kristinusko ei ole Balthasarille koskaan staattista ja paikallaan pysyvää vaan hedelmällistä ja dynaamista. Kristitty ei koskaan pysy paikallaan vaan seuraa aina Jumalansa esimerkkiä.²⁰

Estetiikan ja dramatiikan jälkeen viimeisenä trilogiassa on logiikka. Se tarkoittaa, että vasta jonkin asian kauneuden nähnyt ja sen dramaattisesti sisältäpäin kokenut voi ymmärtää sen totuuden. Kaunista kohdetta ei voi koskaan sanallisesti selittää ulkoapäin, näkemättä ja kokematta sitä. Taideteosta voi todella kuvailla vain sellainen, joka on todella päässyt sisälle sen maailmaan. Teologiassa tämä tarkoittaa, että ainoastaan se, joka on nähnyt Jumalan kirkkauden ja osallistunut tämän omaan elämään, voi olla teologi. Todellinen teologia on tässä mielessä aina kaunista teologiaa, siis Jumalan kauneuden antaman sisäisen vaikutelman ilmaisemista. Tästä seuraa myös, että kaikki teologia ohjaa lukijansa (katsojansa) itsensä ulkopuolelle kohti suurempaa Kokonaisuutta. Kaiken luodun tavoin myös teologian tehtävä on ylittää itsensä ja ohjata sanallisen muodon nähnyt kohtaamaan Jumalansa. Se ei koskaan ole suljettu systeemi vaan kutsu Jumalan kunnian näkemiseen ja elämän elämiseen. Balthasarin trilogian tavoitteena on tutkia Kristuksessa annettua ilmoitusta kauneuden, hyvyyden ja totuuden näkökulmasta.²¹

Maailmasta tai Jumalasta ei voi saada lopullista tietoa ilman Kristusta, sillä hän yhdistää maailman ja Jumalan. Kristus on Jumalan todellinen analoginen muoto (*Gestalt*) maailmassa. Tämä tarkoittaa, että Kristuksen ulkoinen ihmiselämä on ristiriidatonta Jumalan sisäisen elämän kanssa. Kuitenkin se tarkoittaa myös, ettei ilmoitusta pysty Jeesuksen historiallisesta elämästä päättelemään pelkästään järjen avulla. Jumalan ilmoituksena myös Kristus on

¹⁹ Sachs 1984, 22; Scola 1995, 39; McInroy 2014, 45.

²⁰ Sachs 1984, 23–24; 28; Scola 1995, 40–42.

²¹ Scola 1995, 2–3, 5; Sara 2008, 211; Servais 2008, 196–200.

kaunis. Hän paljastaa jotain ulkoista muotoaan suurempaa, joka on kuitenkin tavoitettavissa ainoastaan Kristuksesta omassa historiallisessa ja konkreettisisessa kontekstissään. Kaiken teologian määrittävä periaate tulee olla Kristuksen rakkaus, koska Jumala on todellisesti tullut läsnä olevaksi Kristuksen kautta. Käsitys *Gestaltista* on peräisin Goethelta. Yleisellä tasolla se tarkoittaa, että kaikessa olemisessä luotu ja luomaton ovat jollain tavalla rinnakkain läsnä.²²

Estetiikka liittyy vahvasti *la nouvelle théologie* -teologien käsitykseen armon ja luonnon suhteesta, koska estetiikka kuvastaa juuri sitä, miten Jumala on jatkuvasti läsnä ja havaittavissa luodussa todellisuudessa. Luotuna olentona ihmisen paikka maailmassa määrittyy aina suhteessa muihin ihmisiin, maailmaan ja Jumalaan. Ihminen muodostuu persoonaksi vasta vuorovaikutuksessa toisen kanssa.²³ Erityisesti absoluuttisen Jumalan läsnäolo pakottaa hänet avautumaan ulospäin, Jumalalle ja muille ihmisille. Ihmisen olemisessä luotu ja luomaton ovat jatkuvasti rinnakkain, mitä ihmisen kaipaus absoluutin puoleen ilmentää. Maailma kaipaa ja tähyää koko ajan Jumalan puoleen, eikä voi missään mielessä olla kokonainen ilman häntä. Tässä mielessä uskonnollisuus on ihmisyyden keskus. Jumalan itseilmoitus voidaan vastaanottaa, koska ihmisessä itsessään on luontainen mahdollisuus kohdata absoluuttinen Jumala. Ihminen on rakenteeltaan avoin äärettömälle Jumalalle. Koska ihminen on kuitenkin luotu ja Jumala absoluuttinen, ihminen ei voi saavuttaa luomisessa tarkoitettua yhteyttä Jumalan kanssa ilman hapuilua kohti jotain itseään suurempaa. Ei ole olemassa elämän mallia tai kaavaa, jota seuraamalla voi tulla tyytyväiseksi, koska ihminen on aina luotu itseään suurempaa todellisuutta varten. Ihminen ei itsessään kykene löytämään Jumalaa, joka tyydyttäisi hänet. Estetiikka kuvaa juuri tätä kaiken luodun luontaista tarvetta ja kaipausta ylittää itsensä saavuttaakseen täyttymyksensä.²⁴

Sama täydellistymisen teema on läsnä laajasti Balthasarin teologiassa. On tavallista, että hän jakaa hylkäämänsä lähestymistavat kahteen vastakkaiseen kantaan, joissa on hyviä ja oikeita piirteitä. Kolmas ja tosi näkökulma yhdistää edellisten oikeat elementit ja samalla täydellistää ja ylittää ne. Totuutta ei kuitenkaan pysty muodostamaan pelkästään muista näkökulmista päättelyn avulla. Tämä ajatus näkyy armon ja luonnon suhteesta puhuttaessa, samoin kuin

²² Scola 1995, 3; 39; Walker 2008, 26; Kilby 2012, 48–49.

²³ Scola 1995, 26; Oster 2008, 303–305. Molemmat tutkijat viittaavat Balthasarin kuvaan lapsesta, joka oppii hymyilemään, toimimaan ja olemaan olemassa lapsi-äitisuhteen kautta. Lapsi tulee ihmiseksi vastatessaan äitinsä toimintoihin ja olemiseen.

²⁴ Scola 1995, 18–24; 87; Howsare 2005, 67.

katolisessa käsityksessä, jonka mukaan Kristus täydellistää kaikki uskonnot. Armon ja Kristuksen täytyy tulla Jumalalta – niitä ei pysty saavuttamaan tai ymmärtämään pelkästään inhimillisen todellisuuden pohjalta.²⁵

Ystävyys Karl Barthin kanssa loi Balthasarille kontaktin protestanttiseen teologiaan ja monet Balthasarin teemoista, kuten jumalallinen kauneus ja erityisesti Kristus-keskeisyys, ovat Barthilta peräisin. Barthia seuraten Balthasar ajattelee, että koko todellisuus on rakentunut Kristuksen varaan radikaalilla tavalla. Kun Isä oli aikeissa luoda maailman, Poika oli kaiken todellisuuden ja erityisesti ihmisyyden malli ja arkkityyppi. Kristus on maailman todellinen periaate, *logos*, jossa ja jonka kautta maailma on luotu. Jeesus Kristus on todellisuuden keskus ja maailma on määrätty olemaan suhteessa häneen jo luomisen perusteella, ei vasta pelastuksessa. Kristuksessa on siis Jumalan ja ihmisen koko täyteys, koska hän on samanaikaisesti luomattoman Jumalan täysi ilmentymä maailmassa ja ihmisen arkkityyppi.²⁶

Edellä esiteltyjen teologisten ja filosofisten lähtökohtien ohella toinen tärkeä taustatekijä Balthasarin elämässä on kuuluminen jesuiittoihin. Järjestön perustajan Ignatius Loyolalaisen vaikutus Balthasariin onkin merkittävä. Balthasarin käsitys aina-suuremmasta Jumalasta (*Deus semper maior*) ja Jumalan suuren kirkkauden dynaamisesta luonteesta on Ignatiuksen vaikutusta. Tähän liittyy Balthasarin missio-orientoitunut elämänasenne, syvä vakaumus palvelemisen tärkeydestä ja kristillisen elämän tarkoituksellisuudesta. Jos äärettömän Jumalan olemus on rakastaa, ihminen voi todella päästä sisälle Jumalan mysteeriiin ainoastaan osallistumalla Jumalan omaan rakkauteen ihmisten puolesta eli tulemalla osalliseksi Jeesuksen tehtävästä. Tämä liittyy suuresti Balthasarin ymmärrykseen Kolminaisuudesta, mutta nämä teemat käsitellään myöhemmin analyysissä. Todettakoon kuitenkin, että triniteettiopin merkitys Balthasarin kokonaisteologian kannalta on merkittävä. Ignatiuksen vaikutus näkyy myös Balthasarin ymmärryksessä inkarnaation sisäisestä suuntautumisesta ristille, joka liittyy edelliseen ja käsitellään myöhemmin.²⁷

Adrienne von Speyr vaikutti erityisesti Balthasarin triniteettioppiin ja ymmärrykseen pääsiäisviikon hiljaisesta lauantaista, mikä tekee hänestä merkittävän taustahahmon myös tämän tutkimuksen kannalta. Speyr on myös

²⁵ Kilby 2012, 77–79; Kristinuskon suhteesta muihin uskontoihin ks. *Nostra Aetate*, 1–2.

²⁶ Scola 1995, 49; 51; Walker 2008, 23–24; Kilby 2012, 24–25; Barthin luomisteologiasta ks. Tanner 2000, 114–126.

²⁷ Sachs 1984, 21.

hyvä esimerkki siitä, millaisena Balthasar käytännössä näki spiritualiteetin karismaattisten kokemusten teologisen merkityksen. Koska spiritualiteetti on aina osallistumista Kristuksen omaan elämään, sen avulla voidaan myös ymmärtää jotain tästä elämästä ja muotoilla teologiaa. Speyr itse koki paljon ekstaattisia tiloja, joista tuli Balthasarille teologista materiaalia.²⁸

Balthasar ymmärtää Jumalan ensisijaisesti Kolminaisuuden välisistä suhteista käsin. Isä on oma itsensä juuri lahjoittaessaan itsensä Pojalle. Poika syntyy siis samalla hetkellä, kun Isä on Isä. Pojasta tulee oma itsensä, kun hän vastaanottaa sen, mitä Isä hänelle antaa. Koska Poika ottaa koko Isän Jumalan vastaan, hän on kokonaisuudessaan Poika Jumala. Isä tyhjentää itsensä (*kenosis*) Poikaan tällä tavoin. Ottaessaan Isän luonnon vastaan, myös Pojan täytyy vastaavasti tyhjentää eli lahjoittaa itsensä Isälle, koska hänestä ”on tullut” Isän kaltainen itsensä lahjoittava rakkaus. Tämän antamisen täyteytenä syntyy Pyhä Henki, joka vastaavasti antaa itsensä Isälle ja Pojalle. Tämän rakkaudellisen antautumisen ja tyhjentymisen takia Jumalassa on myös riskin, yllättymisen, odotuksen ja kiittolisuuden elementit: kun Isä tyhjentää itsensä varauksetta toiseen, hän ei (spekulatiivisesti ajatellen) ”ole varma”, mitä rakkaudesta seuraa ja miten ”toinen” vastaa siihen. Jumala on itsensä lahjoittavan rakkauden tapahtuma. Chapp kuvaa asiaa seuraavasti: ”jokainen jumalallinen Persoonaa on sisäisyys, jota voidaan täysin luonnehtia 'ulkoistumisena' 'toiseen'”.²⁹

Koska Jumala itse on rakkauden tapahtuma, eri persoonien ykseys on lähtöisin nimenomaan keskinäisestä itsensä lahjoittamisesta enemmän kuin jostain staattisesti määriteltävissä olevasta olemuksen ykseydestä. Jumalaa ei voi järkevästi määritellä staattisesti, vaan hän on rakkauden tähden jatkuvassa sisäisessä liikkeessä. Toisaalta, sama pätee persoonien erilaisuuteen. Kolminaisuuden eri persoonat muotoutuvat juuri rakkauden tapahtumassa, siinä he tulevat itsekseen. Pojasta tulee Poika ainoastaan vuorovaikutuksessa Isään. Sama koskee muita persoonia.³⁰

Tämän tutkielman kannalta olennaisin seuraus Balthasarin triniteettiopista on seuraava: koska Jumala jatkuvasti antaa itsensä toiselle (Isä Pojalle, Poika Isälle ja Pyhä Henki näille molemmille), hänessä itsessään on olemassa toiseutta. Tämä tarkoittaa, että Jumalalla itsellään on mahdollisuus eriytyä tai eriyttää itsensä eli tulla joksikin toiseksi – kuitenkin pysyen itsessään. Jumalassa on siis

²⁸ Sachs 1984, 22–23; Kilby 2012, 28–30.

²⁹ Chapp 2004, 18; Pitstick 2007, 120; López 2008, 96–97.

³⁰ Chapp 2004, 18; Williams 2004, 50.

jotain aikaan ja paikkaan analogisesti verrannollista, jotain ”toista” ensimmäisen ja yhden rinnalla. Tämä Jumalan sisäinen toiseus on kaiken luodun olemassaolon mahdollistaja. Jumala on teologisessa mielessä absoluuttinen rakkaus, koska hänen itsensä lahjoittamisensa saa aikaan olemassaolon. Käsitys Jumalan sisäisestä ”toiseudesta” on yhtäältä melko perinteinen, koska kysymys on oikeastaan Kolminaisuuden persoonien erottelusta. Balthasarin lähestyminen tähän on kuitenkin niin poikkeava, että tutkija Karen Kilby kysyy, voidaanko tätä käsitystä perustella pitävästi. Hän huomauttaa yksinkertaisesti, että on vaikea ymmärtää, mitä Jumalan sisäisellä ”toiseudella” tai ”etäisyydellä” oikeastaan voitaisiin tarkoittaa.³¹

Maximus Tunnustaja vaikutti erityisesti Balthasarin kristologisen kaksiluonto-opin tulkintaan ja dynaamisen kristologian kehittymiseen. Pelastushistoriassa kaksiluonto-oppi näkyy siten, että Kristuksen vastaus Isän rakkauteen on täsmälleen sama kuin Pojan vastaus iankaikkisuudessa. Tämä tarkoittaa, että Jeesuksen Poikuus ei näy historiassa varsinaisesti kahtena erillisenä luontona vaan ihmisen rakkaudellisena vastauksena Isän Jumalan kutsuun. Tämän käsityksen ytimessä on Kristuksen elämän ymmärtäminen Isältä saatuna missiona, joka vastaa Pojan suhdetta Isään ikuisuudessa. Kristus elää ikuisen Pojan elämää ihmisenä.³²

Kilby toteaa, että Balthasarin kritisoiminen on hyvin vaikeaa. Tämä johtuu ensinnäkin siitä, että koska Balthasaria aliarvioitiin ja väheksyttiin pitkään, myöhemmän teologisen tutkimuksen on ollut vaikeaa erottaa oikeutettua kritiikkiä ei-oikeutetusta. Koska on ajateltu lähtökohtaisesti, että Balthasar ei sovi yliopistoteologian maailmaan, oikeutettuakaan kritiikkiä ei aina katsota sopivaksi. Toiseksi, Kilbyn mukaan Balthasarilla ei ole yhtä kantavaa teologista perusratkaisua, jonka kritiikki kyseenalaistaisi koko teologian. Lisäksi tekstimassa on niin valtaisa, ettei hänen ajattelustaan tästäkään syystä ole helppoa saada otetta. Kolmas ja tätä tutkielmaa ehkä eniten koskettava kritisoimista vaikeuttava seikka on argumentaation puute. Balthasar ei kirjoita perustellen omia argumenttejaan ja päätyen niistä johonkin päätelmään. Yleensä hän vain esittelee suuren määrän teologista materiaalia esimerkiksi patristisista lähteistä, Raamatusta sekä muilta ajattelijoilta ja päätyy johonkin lopputulokseen niiden pohjalta.³³

³¹ Chapp 2004, 18–19; Kilby 2012, 111.

³² McIntosh 2000, 5–8; Daley 2004, 198.

³³ Kilby 2012, 5–8.

Tähän liittyy Balthasarin raamatuntulkinta. Hän sijoittuu erikoisesti systemaattisen teologian ja eksegetiikan välimaastoon. Yhtäältä, eksegeettinen tutkimus on välttämätöntä, jotta tekstit tulevat ymmärrettäviksi niiden omalla kielellä. Balthasar analysoi usein esimerkiksi evankeliumien eroja ja pohtii syitä niihin. Hän saattaa joskus todeta jonkin kohdan olevan selvästi myöhempi lisäys alkuperäiseen tekstiin esimerkiksi apologian tarpeesta. Mutta kaikki erot yksinkertaisesti paljastavat, miten moniulotteinen ja tutkimaton on Jumalan ilmoituksen syvyys. Raamattu ei voi olla inhimillisestä näkökulmasta täysin koherentti, koska tällöin se ei paljastaisi mitään itseään suurempaa, jota ei voi täysin ymmärtää. Toisin sanoen, Kirjoitusten ilmentämä Jumalan kunnia ylittää aina Raamatun sanallisen muodon, ja tämän kunnian tulkinta saa Raamatussa väistämättä erilaisia muotoja. Eksegetiikka ei siis kykene selittämään Raamattua yksinään, vaan Balthasar tulkitsee Raamattua usein kontemplaation ja kirkollisen symboliikan eikä eksegetiikan näkökulmasta. Estetiikka on siis osasyys argumentaation kritisoinnin vaikeudelle. Suurin osa ”argumenteista” on Raamatun tai isien tekstien tulkintaa, joten Balthasar ei pysy kovin selkeästi systemaattisen teologian, muttei myöskään eksegetiikan, alueella.³⁴

Kilby kritisoi Balthasaria kuitenkin asettumisesta kaikkietävän teologin osaan suhteessa Jumalan mysteeriin. Hän näyttää tietävän Jumalasta paljon enemmän kuin antaa ymmärtää olevan mahdollista, silloinkin kuin kyseessä on syvimmat uskon mysteerit kuten Kolminaisuus. Yhtäältä Balthasar sanoo, että Jumalan kirkkauden suuruus estää sen täydellisen ymmärtämisen ja erilaisten tekstien, tapahtumien ja käsitysten yhdistämisen täydelliseksi teologiseksi systeemiksi. Toisaalta hän kuitenkin näyttää usein asettuvan tämän erilaisuuden yläpuolelle, kykeneväksi analysoimaan eroavien tekstien suhdetta Jumalan kirkkauden mysteeriin. Hän on usein ylimalkainen, kaikenkattava ja kaikkien näkemysten yläpuolella. Balthasarin teologiassa on vain vähän epävarmuutta. Hänelle teologia ei ole ensisijaisesti järkipäisten näkemysten ja mielipiteiden esittelyä ja kriittistä arviointia, vaan nähdyn ja koetun kuvausta. Tämän taustalla voidaan nähdä estetiikan vaatimus kauniiseen teologiaan. Se liittyy myös edellä kuvattuun argumentaation puutteeseen. Jos joku on todella nähnyt Jumalan kunnian, hän ei voi puhua siitä kuten kaikesta muusta maailmassa. Siitä on puhuttava suoraan ja varmasti, vaikka se aina karkaakin sanalliselta muotoilulta. Se, joka puhuu vain mielipiteistä, ei ole nähnyt Jumalaa. Silti kaikki teologia

³⁴ Sachs 1984, 27; Dickens 2003, 54–55.

kuvastaa Jumalaa vain yhdeltä suunnalta. Teologian tarkoitus ei siis ole luoda systeemiä, joka tulee hyväksyä tai hylätä. Ongelman taustalla on siis mahdollista nähdä systemaattisen teologian teemoja. Kilby itse kuitenkin arvioi, että Balthasar esittää asiat liian suorasukaisesti ja haluaa tulla kuulluksi, koska hänet oli elämässään ajettu yhteiskunnalliseen ja kirkolliseen marginaaliin. Tähän aiheeseen ei voida tarkemmin syventyä tässä tutkielmassa. Keskustelun ymmärtäminen auttaa kuitenkin hahmottamaan Balthasarin teologian luonnetta.³⁵

3 Risti ja Jumala

3.1 Kolminaisuuden kenosis

Lähdeteoksen analyysi aloitetaan käsittelemällä ristin suhdetta Jumalaan ja kristologiaan. Taustalla on eräs Balthasarin merkittävimmistä käsitteistä, *kenosis* eli Filippiläiskirjeen toisen luvun Kristus-hymnin käsitys Jumalan Pojan itsensä tyhjentämisestä. Balthasar käsittelee tätä *kenosista* erityisesti johdattaessaan *Pääsiäisen teologian* aiheeseen ja palaa siihen myöhemmin useissa kohdissa. Se on hänen kolminaisuuskäsityksensä ja Jeesuksen tehtävän ydin ja liittyy erittäin läheisesti ristin teologiaan, mitä seuraavaksi tarkastellaan.

Filippiläiskirjeen Kristus-hymnissä (Fil. 2:6–11) Paavali kirjoittaa:

Hänellä oli Jumalan muoto, mutta hän ei pitänyt kiinni oikeudestaan olla Jumalan vertainen vaan luopui omastaan. Hän otti orjan muodon ja tuli ihmisten kaltaiseksi. Hän eli ihmisenä ihmisten joukossa, hän alensi itsensä ja oli kuuliainen kuolemaan asti, ristinkuolemaan asti. Sen tähden Jumala on korottanut hänet yli kaiken ja antanut hänelle nimen, kaikkia muita nimiä korkeamman. Jeesuksen nimeä kunnioittaen on kaikkien polvistuttava, kaikkien niin taivaassa kuin maan päällä ja maan alla, ja jokaisen kielen on tunnustettava Isän Jumalan kunniaksi: ”Jeesus Kristus on Herra.”

Balthasar sivuuttaa nopeasti kaikki käsitykset, joissa itsensä tyhjentämisen subjektina ajateltaisiin olevan joku muu kuin Jumala. Hänelle hymni tarkoittaa, että Jumalan Poika, Jumala itse, tulee ihmiseksi luopuen Jumalan tai kunnian muodosta (*Gottgestalt*, *Gloriengestalt*), ja hänet korotetaan orjan muodossa (*Knechtsgestalt*) takaisin Jumalan muotoon. Kyseessä ei siis ole luodun ihmisen korottaminen, vaan Jumalan oman Pojan korotus takaisin johonkin mitä hänellä jo oli ennen ihmiseksi tuleamista. Hymni kuvaa Jumalan Pojan kahta vaihetta tai muotoa. Areiolaiset tulkinnat, joissa Jeesusta pidettäisiin lähtökohtaisesti vain ihmisenä, hylätään tällä perusteella. Jeesus Nasaretilainen on ikuinen Jumalan Poika, ja kristologian lähtökohta on, että Kristus on todella jumalallinen.

³⁵ Kyseinen kritiikki on hallitseva osa Kilbyn teosta, ks. esim. Kilby 2012, 38–39; 89–93; 108–114; 147–148.

Toisaalta, hymnissä ei kuitenkaan Balthasarin mielestä tule nähdä kaksiluontooppia vaan pelkästään varhaiskirkon intuitio kahdesta erilaisesta olemisen tilasta; hymnin sisältö ei ole ensisijaisesti dogmaattinen vaan historiallinen.³⁶

Balthasar näkee hymnissä lisäksi kaksi erillistä itsensä tyhjentämistä, joista ”toinen sisältyy jo ensisijaiseen *kenosikseen*”. Ensimmäisenä on Jumalan Pojan oma alentuminen, toinen on inkarnoituneen Jeesuksen Kristuksen alentuminen kuuliaisuudessa (*Gehorsam*) ristille. Koska alentumisen tapahtuman varsinainen subjekti on ikuinen Jumalan Poika, etusijalla on laskeutuminen alas ihmisten joukkoon, ei nouseminen Jumalan muotoon. Hymnin keskipiste on siis Jumalan Pojassa, joka tulee alas, ei korotettavassa ihmisessä. Balthasar tekee johtopäätöksen: jos Jumalan Poika voi luopua Jumalan muodosta ja tulla ihmiseksi, Jumalan muodosta täytyy olla mahdollista luopua. Jos siis laskeutuminen tai alentuminen tapahtuu alun perin ikuisessa Jumalan muodossa, siis Jumalassa, tällöin hänessä itsessään täytyy olla jonkinlainen *kenosiksen* tapahtuma, ”Jumalaan nähden samanarvoisuuden hylkääminen”. Tällä käsityksellä on laajat seuraukset.³⁷

Ensiksikin, voidaan sanoa, että immanentissa Jumalassa itsessään tapahtuu jotain. Hän ei ole olemassa staattisesti, vaan hän on jatkuvassa itsensä tyhjentävässä liikkeessä. Balthasarin mukaan tämä Jumalan ikuinen *kenosis* on Jumalan rakkaus, joka lahjoittaa itsensä toiselle. Kolminaisuuden persoonat ovat epäitsekkäitä rakkaudessa. Rakkaudellinen itsensä lahjoittaminen toiselle persoonalle muodostaa samalla Jumalassa äärimmäisen toiseuden. Tämä on pelastusekonomisen *kenosiksen* ikuinen edellytys, joka sisältää ”toisen alentumisen”. Pelastushistoriallisella alentumisella ”ristinkuolemaan asti” on siis ikuinen perusta Kolminaisuudessa itsessään. Tämä liittyy Balthasarin käsitykseen, että ekonominen triniteetti kokonaisena täytyy olla ikuisesti osana immanenttia triniteettiä. Näin immanentista Jumalasta voidaan siis ymmärtää jotain Kristus-tapahtuman perusteella takautuvasti. Tämä osoittaa, miten Balthasar ymmärtää Kristuksen Jumalan ilmoituksena. Koska Kristuksen koko kenootinen

³⁶ DT, 28–29; ks. myös McIntosh 2000, 2; 21.

³⁷ DT, 28–30, ”so muß man ein ’Geschehen’ im überweltlichen und ’unveränderlichen’ Gott annehmen, und dieses Geschehen, das mit den Worten ’Entleerung’ (Vernichtung) und ’Herabniedrigung’ beschrieben wird, ist ein ’Fahrenlassen’ der ’Gottgleichheit’ (isa theo), was den kostbaren Besitz der ’Glorie’ angeht”.

elämänkaari on jollain tavalla läsnä immanentissa Jumalassa, Kristus-tapahtumaa katsomalla voidaan suoraan ymmärtää jotain Jumalan elämästä itsessään.³⁸

Toiseksi, koska alentuminen alkaa Jumalassa itsessään, Kristuksen alentuminen ristillä ja kuolemassa ei varsinaisesti muuta mitään Jumalassa. Risti ei ole Jumalalle vieras, koska hänessä itsessään on ”toisen alentumisen” edellytys ja mahdollisuus: ”Karitsa [on] teurastettu ennen maailman perustamista” (ks. Ilm. 13:8, osa käänöksistä). Jumala näki Golgatan jo maailmaa luodessaan, tai pikemminkin, ”Kristuksen risti on kaiverrettuna maailman luomisessa sen perustusten laskemisesta lähtien”.³⁹ Maailmaa ei voi kuvitella ilman ristiä, koska koko luomakunta heijastaa jollain tavalla Karitsan uhria ja tarvetta pelastajalle. Tämä totuus on Balthasarin mielestä kahden ääripään opin välillä:

”jumalallisen muuttumattomuuden”, jossa inkarnaatio on vain ulkoinen ”lisäys”, ja toisaalta sellaisen ”jumalallisen muuttuvaisuuden”, jossa inkarnaation aikana Pojan jumalallinen itsetietoisuus ”vieraantuu” inhimillisessä tietoisuudessa.⁴⁰

Koska Jumalassa itsessään on *kenosis*, hänen ei tarvitse tulla toiseksi tai itselleen vieraaksi kuollakseen ristillä. Ristillä kuolevaksi ihmiseksi tuleminen on Jumalalle luonnollista. Tämä ei tarkoita, että Jumala itsessään välittömästi kärsii. Mikään maailmassa ei kuitenkaan ole Jumalalle vierasta. Hän voi kuolla ihmisenä ristillä muuttumatta itsessään. Kristus ”voi antautua Jumalan hylkäämäksi lakkaamatta olemasta Jumala, koska Jumalana hän on yhtä sisäinen luomalleen maailmalle kuin sen yläpuolella”.⁴¹ Koska maailma on luotu Kristuksen olemuksen mukaisesti ja Jumalassa on aina ollut mahdollisuus ristinkuolemaan, tuleminen ”toiseksi” ei vieraannuta Jumalaa itsestään.⁴²

Balthasar asettuu omalla tavallaan puolustamaan patristista oppia Jumalan muuttumattomuudesta. Hän tekee selväksi, että Jumala ei muutu inkarnaatiossa tai sen seurauksena. Hän myös vetoaa patristisiin auktoriteetteihin ja lausumiin. Kuitenkin hän samalla tulkitsee niitä uudelleen: ”Subjekti pysyy epäilemättä samana – *'non alius est in forma servi quam in forma Dei est'*⁴³ – mutta muutos Subjektin olotilassa on väistämätön.”⁴⁴ Tämä johtuu siitä, että Jumalan Pojan kaksi muotoa (*Gestalt*) tai vaihetta eivät ole täysin sovitettavissa yhteen. Ihmiseksi tuleminen ei siis muuta mitään Jumalassa tai Jumalan Pojassa itsessään.

³⁸ DT, 39–40, ”Letzte Voraussetzung der Kenose ist die 'Selbstlosigkeit' der Personen (als reiner Relationen) im innertrinitarischen Leben der Liebe”.

³⁹ DT, 39–40. Tutkielmassa suorat lainaukset ovat päälähteestä, mikäli ei toisin ilmoiteta.

⁴⁰ DT, 38–39.

⁴¹ DT, 79.

⁴² DT, 33; 41.

⁴³ Suom. ”hän ei ole orjan muodossa toinen kuin hän on Jumalan muodossa”.

⁴⁴ DT, 31.

Kuitenkin ihmisenä Poika ”peittää itsensä”, ”tyhjentää itsensä voimiensa pohjassa”. Kunnian muodolla ja orjan muodolla on selvä jatkuvuus keskenään, koska Subjekti itsessään ei muutu vaan vain alentaa itsensä. Kuitenkin hän ottaa todellisesti toisen, alemman muodon. Jumalalla on mahdollisuus ”ulkoistaa itsensä” toiseen muotoon siinä määrin, että eri muotojen välille jää analoginen suhde, vaikka hän itse pysyy täysin muuttumattomana. Balthasar sanoo, että Subjekti ja hänen mielenlaatunsa (*Gesinnung*) pysyvät samana, ainoastaan olotila tai muoto muuttuu. Vaikka Balthasar ei tarkasti määrittele *Gestaltin* tai *forman* käsitettä tässä kontekstissa, Jumalan kunnian muotoon on selvästi liitettävissä jumalallinen olemuksellinen ykseys (*homoousios*). Tätä ykseyttä ja siitä seuraavaa kunniaa ei voida orjan muodossa enää havaita välittömästi, vaikka se on Jeesuksen persoonan perusteella edelleen olemassa. Ihmisten näkökulmasta Jeesus on siis tavallinen ihminen.⁴⁵

Balthasarin käsitys Jumalan muuttumattomuudesta ei vastaa täysin yleistä käsitystä. Hän toteaa, että kirkkoisien täytyi muodostaa käsityksensä yhtäältä Jumalan muuttumisen ja toisaalta Jumalan täydellisen muuttumattomuuden oppien väliin, jotta Logoksen todellinen inkarnaatio olisi mahdollinen. Kreikkalaisen filosofian kontekstissa näiden kahden väliin oli kuitenkin vaikeaa sijoittaa mitään, varsinkin kun taistelu Jumalan muuttumisesta puhuvia harhaoppeja vastaan vaati puolustamaan tämän muuttumattomuutta. Balthasarin mukaan esimerkiksi Origeneella ja Johannes Khrysostomoksella on kuitenkin tekstejä, joissa juuri Kristuksen alentumisen katsotaan ilmentävän Jumalan kunnian koko täyteydessään. Balthasar tulkitsee näiden patrististen tekstien mahdollistavan dynaamisen kristologian, joka perustuu Jumalassa olevaan tapahtumaan, vaikka kirkkoisat eivät eksplisiittisesti määrittele tätä jumalansisäistä tapahtumaa. Toisin sanoen, uskon intuitio on alusta alkaen nähnyt Kristuksen ristissä jotain Jumalan omalle elämälle sisäistä, jopa keskellä Jumalan muuttumattomuuden korostamista. Balthasar sanoo, ettei kalkedonilaista kaksiluonto-oppia kuitenkaan voi ymmärtää irrallisena pelastushistoriasta ja rististä, vaikka se onkin ”objektiivisesti tosi ja välttämätön”. Sillä on merkitys ainoastaan yhdessä dynaamisen kristologian kanssa, jolloin voidaan puhua

⁴⁵ DT, 31–32, ”Eine Gezwungung ereignet sich, die erst durch die Erhöhung der Knechtsgestalt in die Gloriengestalt des Kyrios behoben wird. Dazwischen liegt die *'vacuitatis dispensatio'*, die den Gottessohn nicht verändert (*non demutatus*), sondern innerhalb seiner selbst ein Sichverbergen (*intra se latens*), ein *'Sichentleeren im Innern seiner Mächtigkeit'* (*intra suam ipse vacuefactus potestatem*), also ohne Verlust seiner freien Gottesmacht (*cum virtutis potestas etiam in evacuandi se potestate permaneat*) bedeutet.”; 79–80; 201; 243.

Subjektin olotilan muuttumisesta. Perinteinen kaksiluonto-oppi on ymmärrettävissä ainoastaan sellaisena kuin se näyttäytyy Jeesuksen elämässä ja ristinkuolemassa. McIntoshin mukaan Balthasar saa tähän inspiraationsa Maximus Tunnustajalta, joka teki eron ”olemisen (*einai*) tai olemuksen (*ousia*) ja toisaalta aktuaalisen eksistenssin (*hypostasis*) tai persoonallisen eksistenssin (*hyparksis*) välillä”.⁴⁶ Kristuksessa Jumalan Pojan ja ihmisen yhdistyminen ei tapahdu olemuksen vaan eksistenssin tasolla. Spekulaatiot kahden olemuksen yhdistymisestä ovat turhia, koska oleellista on vain, miten jumalallisuus ja inhimillisyys näyttäytyvät Jeesuksen elämässä: se on koko ajan jumalallista ja täysin inhimillistä, koska kyseessä on ihmiselämän eläminen kuuliaisuudessa jumalalliselle rakkaudelle. McIntosh kiteyttää: ”*Kristuksen ihmisyys ilmoittaa jumalallisen täsmälleen olemalla niin inhimillinen*. Jeesuksen eksistenssin jokainen inhimillinen ominaisuus siirretään (*übersetzt*) jumalalliseen tilaan,⁴⁷ rakkauden tilaan. Tällä tavoin Jeesuksen ristinkuolema, ihmisen kuolema, voidaan nähdä osana jumalallista elämää, vaikka Jumala itse onkin muuttumaton, kuolematon ja ei-kärsivä. Gerard O’Hanlon tiivistää, että Balthasar voi periaatteessa vastata ”kyllä ja ei” kysymykseen Jumalan muuttumattomuudesta. Jäykän kreikkalaisen filosofian näkökulmasta Jumala muuttuu, koska hänessä itsessään on ”tapahtuma”, ja inkarnaatio periaatteessa aiheuttaa muutoksen Pojassa. Muutoksen taustalla ei kuitenkaan ole kontingentin maailman tai siinä olevan synnin tai kärsimyksen vaikutus Jumalaan, vaan yksinkertaisesti Jumalan oma, vapaa ja rakkauteen perustuva päätös. Tässä mielessä mitään muutosta ei tapahdu.”⁴⁸

Kolmanneksi, Kolminaisuuden sisäinen itsensä tyhjentäminen tekee ymmärrettäväksi ”johannekselaisen väitteen, että äärimmäisessä orjan muodossa ristillä Pojan kirkkaus murtautuu esiin, sillä silloin hän menee (jumalalliseen) äärimmäisyyteen rakkaudessaan ja sen ilmoittamisessa”.⁴⁹ Koska Kristus ristillä ilmentää Jumalan rakkautta täydellisimmillään, Jumalan täyden kirkkauden täytyy näkyä juuri ristin heikkoudessa. Ristillä Kolminaisuus siis paljastuu, koska Jumala alentaa itsensä, ja alentumisen perusta on itsensä lahjoittava rakkaus. *Kenosis* ja mahdollisuus ristin kuolemaan kuuluvat siis Jumalan omaan kaikkivaltiaaseen olemukseen ja paljastavat sen täydellisimmin. Balthasar tosin huomauttaa, että

⁴⁶ McIntosh 2004, 39.

⁴⁷ McIntosh 2004, 41.

⁴⁸ DT, 34; 79; O’Hanlon 1990, 24; McIntosh 2004, 39.

⁴⁹ DT, 34, ”in der äußersten Knechtsgestalt, am Kreuz, die Glorie des Sohnes durchbricht, sofern seine Liebe hier bis ins (göttliche) Ende gegangen und geoffenbart ist.”

Jumalan rakkaudellinen olemus ei ”pakota” tätä ristille kuolemaan vaan pelkästään mahdollistaa sen. Kaikki tapahtuu hänen vapaasta valinnastaan. Jumalan toiminta historiassa perustuu siis täysin hänen omaan olemukseensa, mutta näitä ei voi kuitenkaan samaistaa toisiinsa. Aidan Nichols kirjoittaa, että Balthasarin mielestä immanentin ja ekonomisen triniteetin täysi samaistaminen toisiinsa vähentäisi Jumalan historiallisen *kenosiksen* merkitystä. ”Ristillä Jumala teki jotain sellaista, mikä jumalallisen immanenssin kannalta on ihmeellistä, täysin odottamatonta”,⁵⁰ ei kuitenkaan epäluonnollista.⁵¹

Kristuksen kuoleman yhtenäisyys Jumalan rakkauden kanssa tulee täysin ymmärrettäväksi vasta ylösnousemuksen pohjalta. Ylösnousemus ei nimittäin Jumalan rakkauden näkökulmasta ole Kristuksen kuoleman vastakohta. Ne ovat yhtä ja samaa, jopa samansuuntaista liikettä. Ylösnousemus ei siis ”palauta” Kristusta Jumalan tahdon mukaiseen tilaan, koska hän ei koskaan siitä poistunutkaan. Jumalan muodon hylkääminen ja orjan muotoon tuleminen, jopa kuolema syvimmällä mahdollisella tavalla, ei erota Poikaa jumalallisesta elämästä millään tavoin. Synnin keskellä osoitettava kuuliaisuus Isää kohtaan on täsmälleen samaa kuin ikuisuudessa osoitettava rakkaus. ”Itse asiassa, Pojan absoluuttinen kuuliaisuus ’kuolemaan asti, ristinkuolemaan asti’, on sisäisesti suuntautunut kohti Isää.”⁵² Kun Kristus nousee ylös, hän ei jätä taakseen ihmisyyttään eikä tässä mielessä muutu mitenkään. Ihmisyys ei ole este Jumalalle tai ylösnousemukselle. Ainoastaan synti ja kuolema katoavat. Tämän perusteella on selvää, ettei ihmistä erota Jumalasta ontologinen ero vaan synti. Tämä johtaa myös käsitykseen, että orjan muodossa keskeistä ei ole ihmisyys sinänsä, koska sama ihmisyys säilytetään, kun Kristus korotetaan takaisin kunnian muotoon. Pikemminkin olennaista on astuminen syntiseen maailmaan.⁵³

Jos inkarnaatio, kärsimys, kuolema ja ylösnousemus ovat toisistaan erottamattomat ja jumalallisen rakkauden kannalta identtiset, koko Kristuksen historiallinen elämä voidaan tulkita takautuvasti ilmestykseksi Kolminaisuudesta. Isä, Poika ja Pyhä Henki pysyvät siis täydellisesti samana. Siksi Jumalan rakkaus ja voima, joilla Kristus herätetään kuolleista, on samaa voimaa ja rakkautta, joiden kautta Kristus antoi itsensä kuolemaan. Ylösnousemuksessa tämän rakkauden todellinen luonto tulee näkyviin, jolloin Kristuksen kuolema paljastuu ainoastaan

⁵⁰ Nichols 2007, 166.

⁵¹ DT, 33–34; 40; Nichols 2007, 166.

⁵² DT, 201.

⁵³ DT, 199–201.

synnin aiheuttamaksi. Ilmoitus Isästä osoittaa hänet elävien Jumalaksi, jonka kunnia ja voima tekevät todella eläväksi. Poika näyttäytyy lopullisesti elävänä, itsenäisenä ja vapaana. Henki on elämän Henki, joka yksin tekee eläväksi ja jonka toiminta todistaa Kristuksen ylösnousemuksesta. Kuitenkin ylösnousemuksessa Jumala näyttää vastakohtaiselta ristin ilmoitukseen nähden. Ristillä Isä antaa Pojan kuolemaan, Poika kuolee orjan muodossa ja Henki toimii kaikessa välittäjänä. Todellisuudessa ristin ilmoitus ei kuitenkaan eroa ylösnousemuksen ilmoituksesta, koska Poika toimii vapaaehtoisesti Isän elämän antavassa rakkaudessa. Ristillä synti paljastuu kuolemaksi ja saa tuomionsa. Kun syntiä ei enää ole, Jumalan rakkaus ei enää vie Kristusta ristille vaan tekee hänet eläväksi.⁵⁴

Neljänneksi, koska ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, ”ideaali Kuva hänen [Luojan] mielessään oli inkarnoitunut Poika meidän vapahtajanamme”.⁵⁵ Jumalan *kenosiksesta* seuraa siis, että ihmisen täydellinen malli on Kristus ristillä. Risti on yhtäaikaaisesti sekä ihmisen että Jumalan täydellinen ilmestys. Siinä täydellisen ihmisen kuva kohtaa Jumalan täyden kirkkauden. Päätely etenee seuraavasti: Kristus on koko maailman ja ihmisen arkkityyppi eli kaikki on luotu Kristuksessa ja hänen mukaansa. Lisäksi ristinkuolema ei vaadi Pojan muuttumista *kenosiksen* takia. Siispä juuri Kristus ristiinnaulittuna on ihminen, jonka Jumala alunperin loi. Tämä ei tarkoita, että Jumala olisi luonut ihmisen kuolemaan, koska ristinkuolema sinänsä on synnin seurausta. Mutta koska Kristus on olemuksensa mukaisesti itsensä lahjoittava, hän päätyy lopulta kuolemaan. Saman kuvan kaltaiseksi on myös ihminen luotu.⁵⁶

Jumalan sisäinen *kenosis* mahdollistaa Balthasarin mukaan sekä luomisen että inkarnaation kaikkine seurauksineen. Balthasarin mukaan Pojalla on vapaus vastata Isän rakkauteen haluamallaan tavalla, mikä tekee Isän rakkaudesta riskin ottoa. Poika tietenkin vastaa ikuisesti ”kyllä” Isälleen, mutta esimerkiksi Karen Kilby pitää tätä riskin ja vaaran korostamista Jumalan luonnossa arveluttavana. Luomakunnalla on vastaavasti mahdollisuus kieltäytyä Jumalan rakkaudesta. Balthasar ei halua liittää kärsimystä tai pahaa suoraan Jumalan omaan luontoon. Jotkut ovat kuitenkin katsoneet Balthasarin tavan käsitellä ristin suhdetta Jumalan sisäiseen *kenosikseen* johtavan lopulta tähän. McIntoshin mukaan Balthasarin aikalainen Karl Rahner kritisoi tätä aikanaan; jos Jumalan omaan luontoon kuuluu mahdollisuus tulla totaalaisesti synniksi, miten hän lopulta poistaa synnin

⁵⁴ DT, 195–206.

⁵⁵ DT, 35.

⁵⁶ DT, 34–35.

maailmasta? Voidaan tietenkin kysyä, että eikö tämä Jumalan tuleminen synniksi juuri ole kristillisen teologian peruspiirre, ja jo tällä perusteella sen on kuuluttava Jumalan oman luonnon mahdollisuuksiin. Karen Kilby ja Alyssa Lyra Pitstick päätyvät siihen, että Balthasar joutuu sisällyttämään kärsimyksen osaksi Jumalan omaa luontoa. Heidän mielestään Balthasar korostaa käytännössä kärsimyksen, menetyksen ja epäonnistumisen roolia niin paljon, että ne itsessään saavat jumalallisia piirteitä, vaikka Balthasar itse kiistääkin tämän. Kysymys on oikeastaan pahan ongelmasta. Toisaalta pohjalla on Balthasarin sovitussoppi, jossa korostuu nimenomaan syntisen ihmisen luonnon omaksumisen tärkeys. Tätä tutkitaan myöhemmin Balthasarin omaperäisessä käsityksessä Kristuksen tuonelaan astumisesta. Myös Balthasarin käsitystä synnin ja kuoleman suhteesta Jumalaan tarkastellaan myöhemmin. Sitä käsitellään tässä tutkimuksessa kuitenkin ainoastaan lähderajauksen sisällä, eikä sitä voida tässä lopullisesti ratkaista.⁵⁷

3.2 Kristuksen missio

Ihminen muotoutuu teologisessa mielessä persoonaksi vasta yhteydessä Jumalaan. Ilman tätä yhteyttä ihminen ei siis ole kokonainen, vaan vasta Jumala voi absoluuttisesti määrittää ihmisen elämän. Kuitenkin yhteydestä Jumalaan seuraa aina elävää liikettä. Tämä Jumalan synnyttämä liike on ihmisen tehtävä maailmassa. Yhteys Jumalaan saa siis aikaan tietoisuuden henkilökohtaisesta missiosta. Käsitellessään kristityn paikkaa maailmassa Balthasar kirjoittaa: ”yksilö ei voi ymmärtää omaa asemaansa muuten kuin siitä ainutlaatuisesta viitekohdasta, joka on hänen missionsa [*Sendung*]”.⁵⁸ Kristillinen elämä ei ole koskaan staattista, vaan se konkretisoituu aina elämän kautta. Toisin sanoen, ihmisen yhteyspiste Jumalan kanssa on hänen tehtävänsä, ja hän voi elää Jumalan omana maailmassa ainoastaan missionsa kautta. Tämä alaluku käsittelee Kristuksen missiota, ja hänen elämänsä Jumalan antaman tehtävän toteuttamisena.⁵⁹

Koska Kristus elää ihmisenä Jumalan Pojan kuuliaista elämää, hänen eksistenssinsä ihmisenä on olemassaoloa *kenosiksessa*. Niinpä koko hänen elämänsä on jumalallista itsensä lahjoittavaa rakkautta. Hänen missionsa

⁵⁷ McIntosh 2000, 9–10; Pitstick 2007, 237–238; Kilby 2012, 115–122.

⁵⁸ DT, 256, ”Für den so Gekreuzigten gibt es keinen andern Sammelpunkt eines Selbstverständnisses als allein seine Sendung. Aber diese wird statisch nie faßbar, sondern ist je wirklich nur in der absoluten Bewedung.”

⁵⁹ Scola 1995, 10; Kilby 2012, 96.

historiassa on rakkaus. Toisin sanoen, Kristuksen elämän yhtymäkohta Jumalan elämään on hänen antautuva rakkautensa. Jeesuksen näkökulmasta yhteys Jumalaan on kuuliaista itsensä antamista rakkaudessa. Tämä kenoottinen rakkaus on läsnä Jeesuksen koko elämänsä leimaa rakkaudellinen ja kuuliainen alentuminen ja nöyryminen sekä Isän tahdon tekeminen. Tehtävän toteuttaminen ei ole pelkästään Jeesus-ihmisen vaan Pojan uskollisuutta. *Kenosiksessa* Poika tulee ihmiseksi ollakseen kuuliainen, joten Kristuksen uskollisuus sisältyy alkuperäisen alentumisen tapahtumaan. Se, miten Jeesus vastaa Jumalalle kuuliaisuudessa maan päällä, on se, miten Poika rakastaa Isää ikuisesti.⁶⁰

Ihmiseksi alentumisen takia Kristuksen kuuliaisuus ei kuitenkaan ole suoraan jumalallisen luonnon Pojassa herättämää rakkautta, vaan Hengen johdatuksessa kulkemista. ”Pojan alentumisen aikana (iankaikkisesti Isästä ja Pojasta lähtevä) Henki saa etusijan Pojasta, joka tottelee häntä (ja hänen kauttaan Isää).”⁶¹ Kristus ei tee Isän tahtoa vain, koska hän on Jumala. Hän tekee sen, koska hän on Hengen johtama Poika. ”Puhdasta” jumaluutta ei voida suoraan siirtää ihmisyyteen. Jumaluus ei tule ihmiseksi, vaan Poika tulee. Kristus ei siis elä suoranaisesti ikuisen Jumalan elämää vaan Poikuuden mukaista elämää. Jeesuksen kuuliainen rakkaus on Pojan rakkautta Isää kohtaan ihmisen muodossa. Poika saa itsensä kokonaan Jumalalta ja antaa itsensä rakkauden vastalahjana takaisin Isälleen. Tämä periaate siirretään inhimillisen elämän piiriin Hengen kautta (jo sikiämisestä alkaen) ja syntyy ihminen, jossa Henki toimii välittäjänä Isän ja Pojan välillä. Juuri tätä tarkoittaa edellä esitelty ajatus, että Poika-subjekti kyllä pysyy samana mielenlaatunsa puolesta, mutta hänen muotonsa ihmisenä on todellisesti toinen. Kristuksen itsensä antava kuuliaisuus on Hengen johtamaa kuuliaisuutta. Toisin sanoen, Henki välittää Kristukselle tämän mission konkreettisen sisällön, jota hänen täytyy ihmisenä vapaaehtoisesti päättää seurata. Balthasar haluaa välttää inkarnaation doketistisen tulkinnan, jossa Kristuksen kuuliaisuus Isälle olisi ollut automaattista ja epäinhimillistä. Kristuksen todellinen

⁶⁰ DT, 85–87, ”Sosehr die Person, die sich zur Knechtsgestalt erniedrigt, die des *göttlichen* Sohnes ist, deshalb seine ganze Existenz als Knecht Ausdruck seiner göttlichen Freiheit – und darin Einhelligkeit mit dem Vater – bleibt, sosehr ist andererseits der Gehorsam, der seine Gesamtexistenz bestimmt, *nicht nur* Funktion dessen, was er *geworden* ist – – sondern was er, sich entleerend und erniedrigend, werden *wollte*: durch Fahrenlassen seiner ’Gottgestalt’ (und damit göttlichen Selbstverfügung) derjenige, der in abgehobener, einzigartiger Weise dem Vater gehorcht, so nämlich, daß sein Gehorsam die *kenotische* Übersetzung seiner ewigen Sohnesliebe gegenüber dem ’je-größeren’ Vater darstellen sollte”.

⁶¹ DT, 87.

ihmisyys on välttämätöntä. *Kenosis* sisältää siis luonnollisesti ajatuksen Kristuksen ihmisyydestä, mitä termi ”alentuminen” kuvaa. Balthasarin kristologisen ratkaisun ytimessä on siis Jumalan sisäinen *kenosis*, jonka välittäjänä kuitenkin toimii Pyhä Henki. Tätä kuvaa hyvin se, että Balthasarin mielestä Jeesuksen ”minä olen” -lausumat ”eivät ole ilmauksia ’itsetietoisuudesta’ vaan missiosta”. Jeesuksen itseymmärrys Jumalan Poikana ei perustunut tietoisuuteen ontologiasta vaan tehtävästä. Hän on Jumalan Poika, koska hän toteuttaa Jumalan kutsun. Tämä ei mitätöi ontologista totuutta, mutta Jeesus ei ihmisenä voinut ymmärtää sitä täysin.⁶²

Missiolla on kuitenkin hyvin konkreettinen sisältö, ja Kristuksen elämän suunta on jatkuvasti selvä. Koska elämä kuuliaisessa rakkaudessa Hengen johtamana vie Kristusta jatkuvasti alemmas nöyrytykseen ja asettamaan elämänsä alttiiksi toisten puolesta, risti ei ole irrallinen sattumus hänen elämässään. Itse asiassa Jeesuksen koko elämä on suuntautunut pelastukseen ihmisten puolesta, koska missio ja rakkaus ehdollistavat jatkuvasti hänen toimintaansa. Tästä syystä Jeesuksen kuolema ei ole pelkästään yleisinhimillinen kuolema vaan tietoinen kuolema syntien tähden. Tuleva ristinkuoleman ”hetki” määrittää hänen koko olemistaan, koska siinä antautuva rakkaus tulee täydelliseksi. Jeesus ei antaudu epämääräisen kohtalon varaan, vaan hän seuraa rakastavan Isänsä persoonaa. Kuuliaisuus Isälle tarkoittaa, että Kristuksella on orjan muodossa samaan aikaan täysi valta ja orjan kuuliaisuus. Jeesus on samanaikaisesti Herra ja palvelija. Kristus ei vain ”näyttäytynyt toisinaan Herrana ja välillä palvelijana”, vaan hän toteuttaa molemmat objektiivisesti ja yhtäaikaisesti persoonassaan. Ne ovat erottamattomat. Balthasarin mukaan tämä on nähtävissä kaikissa evankeliumeissa Kristuksen vallan ja nöyryyden ykseydessä. Balthasar tulkitsee tämän ykseyden vievän Kristusta jatkuvasti kohti ristiä. Tuleva kärsimys määrittää koko hänen elämänsä, sillä hän osoittaa kantavansa auktoriteettiaan myötäkäsrimyksen kautta. Jos siis Kristus kirkastuu vallassaan kaikkein kirkkaimmin juuri ristillä, on luonnollista tulkita koko hänen elämänsä tässä valossa. Missä tahansa Kristus elämänsä aikana palvelee nöyrästi, hänen kirkkautensa loistaa. Valta ja nöyryys, tuomio ja myötämielinen kärsimys eivät koskaan ole erossa toisistaan: ”jopa Kirkastusvuoren tapahtumien keskipisteenä on pitkäperjantain kärsimys.”⁶³ Tällaisen tulkinnan tavoite on kahdensuuntainen. Ensiksikin, jos ristillä ilmenevä

⁶² DT, 87; McIntosh 2000, 5–6.

⁶³ DT, 88.

kunnian ja ristin teologian ykseys ei olisi näkyvässä Kristuksen koko elämän aikana, risti olisi erillinen ja ulkoapäin säädetty osa Kristus-tapahtumassa. Näin se ei voisi olla ilmoitusta Jumalasta Balthasarin tarkoittamassa mielessä. Koska ristin periaate (risti on yhtäaikaisesti Jumalan kirkastuminen ja alentuminen) on kuitenkin läsnä koko ajan, ristinkuolema ei ole erillinen sattumus, vaan pikemminkin Kristuksen elämänmittaisen matkan täyttymys. Toiseksi, ei ollut pelkästään opetuslasten myöhempää keksintöä tulkita Kristuksen elämää jälkikäteen kuoleman ja ylösnousemuksen valossa, vaan sama periaate näkyy objektiivisesti Kristuksen elämässä alusta loppuun. Orjan muodossakin Kristuksesta loistaa Herruuden kirkkaus. Kristillinen evankeliumi kuolemasta ja ylösnousemuksesta perustuu täysin Kristuksen omaan persoonaan; sitä ei tarvitse eikä voi keinotekoisesti rakentaa jälkikäteen.⁶⁴

Kristuksen olemassaolo ei kuitenkaan ole ajattomasti identtinen ristin kanssa. Hän ei ole ristillä koko elämänsä. Päinvastoin, matka ristille on historiallinen matka, jossa keskeistä ei ole kärsimys, vaan kuuliaisuus. Jeesus ei tiedä koko ajan kuoleman ”hetkensä” sisällöstä ja ajankohdasta vaan jättäytyy Isänsä käsiin. Jos inkarnaation sisältö on kuuliasainen alentuminen, tämä toteutuu paremmin ilman jatkuvaa tietoisuutta kärsimyksestä. Kärsimys sinänsä ei ole jumalallista. Balthasar lainaa Ignatius Loyolalaisen *indiferencia*-käsitettä, jolla tarkoitetaan jatkuvaa kuuliaista asennetta olosuhteisiin keskittymättä. Hän huomauttaa, että jatkuvassa ristin tietoisuudessa eläminen olisi doketismia, koska tällöin Kristuksen elämästä tulisi historiatonta. *Kenosis* sitä vastoin edellyttää ihmisyyttä. On huomionarvoista, että Ignatiuksen *indiferencia* liittyy ennen kaikkea kristilliseen kilvoitteluun. Balthasar ottaa näin kristittyjen spiritualiteetin osaksi kristologista keskustelua ja tulkitsee Kristuksen elämää pyhien kokemusten perspektiivistä. Pyhien oppima kuuliaisuus voidaan heijastaa kristologian tulkintaan, koska kuuliaisuus itse on Kristuksesta lähtöisin. Tämä olisi mahdotonta, jos Kristus ei todella olisi yksi ihmisistä, koska tällöin pyhät jäisivät Kristuksen kuuliaisuuden ulkopuolelle. Tätä teemaa tutkitaan myöhemmin kirkkoa käsittelevässä luvussa.⁶⁵

Getsemanen puutarhan tapahtumissa ja rukouksessa ei ole Jeesuksen näkökulmasta katsottuna kysymys messiaanisen tehtävän täyttämistä tai pahan

⁶⁴ DT, 87–89, ”Die scheinbare Dialektik zwischen ”Herrsein” und ”Knechtsein” in den Worten und Taten Jesu – – ist objektiv immer schon ausgeglichen in Christi Existenz aus der Sendung, die das Auftreten sowohl mit *exousia* wie mit ’Sanftmut und Demut’ forderte. Diese im Leben Jesu nicht weiter zerlegbare, nur scheinbar ’dialektische’ Einheit erhellt alles.” ; ks. Scola 1995, 73.

⁶⁵ DT, 89–90.

valtojen voittamisesta, sillä nämä jäävät evankeliumeiden kuvauksessa taka-alalle. Jeesus ei näe ”Jumalan suurta suunnitelmaa” maailman pelastamisesta. Hän näkee vain kuuliaisuuden Isälleen. Kysymys on sokeasta antautumisesta riippumatta ulkoisista tekijöistä. Tämä tarkoittaa ensiksikin, että aktiiviset osallistujat ristin draamassa ovat Isä ja Poika, ei paha eivätkä ihmiset. Koska Isä siis toteuttaa ristillä oman suunnitelmansa suvereenisti, risti voidaan nähdä jumalallisen rakkauden loogisena seurauksena. Matka ristille on Jumalan kenoottisen rakkauden täyttymys, ei pelkästään siksi, että se ilmentää suurimmillaan Jumalan halua pelastaa ihminen, vaan koska se osoittaa myös Kristuksen omassa historiallisessa elämässä, mitä Jumalan rakkaus on – itsensä antamista muiden takia. Myös Kristuksen vapauden osuus näkyy tässä: koska aktiiviset toimijat ovat Isä ja Poika, Kristuksen antautuminen sidottavaksi ja tapettavaksi on todellisuudessa vapaa teko.⁶⁶

Toiseksi, rakkaus Isää kohtaan ei ole ytimeltään taistelua pahan voimia vastaan tai oman oletetun tarkoituksen täyttämistä, vaan jollain tasolla epämääräiseksi jäävää ”sokeaa” kuuliaisuutta. Kristuksen elämän kohokohta koittaa hetkenä, jolloin inhimilliset kyvyt ja mielikuvat hiipuvat, ja jäljelle jää antautuminen Isän tahtoon. Itsensä ylittäminen ja kuuliaisuus ilmenevät vapaana antautumisena kohtaloon, jota Jeesus ei kuitenkaan itse voi hallita. Tämä vastaa *indiferencia*-käsitteen vaatimaa välinpitämättömyyttä olosuhteisiin nähden. Jumalan voi todella tuntea ainoastaan osallistumalla hänen elämäänsä kuuliaisuudessa, ulkonaisista olosuhteista riippumatta. Kuuliaisuuden korostaminen liittyy kuitenkin myös jo edellä käsiteltyyn mission käsitteeseen; oma paikka maailmassa voidaan ymmärtää ainoastaan mission toteuttamisessa. Toisaalta, tämän perusteella voidaan todeta myös, että mission ydin ei ole tietyn päämäärän tavoittelu vaan kuuliaisuus. Mission ja *indiferencian* käsitteet kietoutuvat tällä tavoin toisiinsa, mikä onkin luonnollista, koska molemmat käsitteet ovat peräisin Ignatiukselta.⁶⁷

Tällä tavalla Balthasar pyrkii löytämään tasapainon Kristuksen Poikuuden ja toisaalta ihmisenä Hengen johdatuksessa elämisen epämääräisyyden välillä. Tässä näkyy myös hyvin, mitä Balthasarin käsitys dynaamisesta kristologiasta tarkoittaa: Khalkedonissa muotoiltu ontologinen kristologia avautuu mission käsitteen avulla konkreettisesti historiassa. Jeesus on persoonansa ja

⁶⁶ DT, 100–102; 107; 112.

⁶⁷ DT, 101; 112–113.

mielenlaatunsa puolesta identtinen Pojan kanssa – koko hänen elämänsä perustuu *kenosikseen* ikuisuudessa. Historiassa rakkauden mission on kuitenkin saavutettava täyttymyksensä inhimillisen elämän ja kasvun kautta.

Riippumatta siitä painotetaanko Jeesuksen ja eskatologisen Ihmisen Pojan eroa ja korostetaan joksikin tulemisen elementtiä (kuten Mark. 8:38 ja vastaavat) vai vahvistetaanko Matteus 10:33:n mukaisesti niiden identtisyys korostaen olemisen elementtiä, kumpaakaan puolta ei voi eristää toisesta. Dynaamista kristologiaa ei voi irrottaa ontologisesta vastapuolestaan. – Jumala on niin jumalallinen, että inkarnaation, kuoleman ja ylösnousemuksen kautta hän voi todellisesti, eikä vain näennäisesti, tulla siksi, mitä hän ikuisesti Jumalana jo on.⁶⁸

Dynaaminen kristologia tarkoittaa ontologisen kristologian pelastushistoriallista puolta. Näitä ei voi irrottaa toisistaan muttei myöskään täysin samaistaa, aivan kuten pelastushistoriaa ei voi samaistaa Jumalaan itseensä. Kasvun teema on Kristuksen missiossa oleellinen. Kristus joutuu ihmisenä opettelemaan, miten noudattaa Isän rakkautta parhaiten. Kasvaessaan ihmisenä Kristus samalla ”kasvaa Jumalana”, siis kasvaa rakkaudessaan. Hengen johdatus on tässä välttämätöntä. Lyhyesti sanottuna, Jeesuksen elämä oli ihmisen elämää Pyhässä Hengessä. Tämä tarkoittaa, ettei Kristuksen historiallista elämää voi tulkita yksioikoisesti ontologisen kristologian näkökulmasta. Sitä ei tule tulkita niin, että yksittäiset ihmeteot ja rakkaus osoittivat hänen jumalallisuutensa, ja nälkä ja väsymys osoittivat hänen inhimillisyytensä. Kumpaakaan puolta ei myöskään voi korostaa ilman toista. Kaikki, mitä Jeesus on ja tekee, hän on ja tekee ihmisenä. Hän tekee kuitenkin kaikki tavalliset ja ihmeelliset teot Pyhässä Hengessä eli kasvavassa kuuliaisen rakkauden, Poikuuden, olotilassa. Samassa kuuliaisuudessa hän myös kuolee ja nousee ylös. Tämän takia kaikissa näissä tapahtumissa paljastuu Jumalan itsensä rakkaus, voima ja valta – ihmisen kautta.⁶⁹

4 Risti ilmoituksena

4.1 Dynaamisuus

Balthasar pitää konkreettista Kristuksen hahmoa ja hänen elämänsä tapahtumia Jumalan täydellisenä ilmoituksena itsestään, ja risti on tämän täyttymys.

Pääsiäisen ilmoitus osoittaa kuitenkin itseään suurempaan todellisuuteen: sen tarkoitus on synnyttää elävää todellisuutta eikä jäädä pelkästään ihmisajattelun vangiksi. Ristiä ei voi täysin ymmärtää järjen avulla, vaan se karkaa jatkuvasti systematisoinnin ja järjen haarukasta. Balthasar huomauttaa, että tämä johtuu ristin rakenteesta *a priori*. Ristin kauneus ja itsensä ylittävyys ei synny vasta

⁶⁸ DT, 201.

⁶⁹ Scola 1995, 74–75; ks. López 2008, 90–92.

jälkikäteen katsojassa subjektiivisesti ikään kuin pelastava merkitys voitaisiin psykologisoida. Risti on Jumalan ilmoitusta, ja siksi se on objektiivisesti ja välttämättä sekä luonnollista että yliluonnollista, ”samanaikaisesti 'ylihistoriallista' [*übergeschichtlich*] tai 'esihistoriallista' [*vor-geschichtlich*] ja myös historiallista [*geschichtlich*]”.⁷⁰ Ilmoitusluonteensa takia se on eräänlainen silta kahden erilaisen eksistenssin välillä. Se tuo jumalallisen ihmisen ulottuville. Kaikki, mihin risti viittaa, ylittää inhimillisen ymmärryksen ja kokemuspiirin. Kaikki Jumalan itseilmaisu tai ilmoitus on jotain sellaista, mitä ei voida täysin käsittää. Samaan aikaan ilmoitus on kuitenkin havaittavissa inhimillisen todellisuuden piiriin kuuluvien asioiden kautta. Toisaalta ilmoitus on siis ymmärrettävää ja historiallista, toisaalta sitä ei itsessään voida täysin käsittää ja se ylittää historian. Tässä luvussa käsitellään ristin suhdetta maailmaan ja filosofiaan abstraktina ilmiönä. Millä tavoin ristin ilmoitus on inhimillisesti ymmärrettävissä ja millä tavoin se on ihmisen järjen vastaista?

Historiallisuuden ja meta-historiallisuuden suhteen ymmärtämiseksi on hyödyllistä aloittaa tarkastelemalla erästä ristin keskeistä piirrettä, dynaamisuutta. Se tarkoittaa, että ristiä ei voi käsittää staattisesti: risti ei merkitse ainoastaan kuolemaa tai ylösnousemusta vaan ylösnousemusta kuolleista. Vaikka Kristus kuoli ristillä, hän ei jäänyt kuolleeksi, vaan nousi ylös. Lutherin käsitys Jumalan toimimisesta paradoksaalisesti vastakohtien sisällä, *sub contrario*, ei ole riittävä ilmaisu ristikästä, jos se tulkitaan staattisesti. Jumala kyllä toimii ristillä eräessä mielessä paradoksaalisesti, mutta paradoksisista täytyy seurata jotain uutta. Jumalan voima tulee täydelliseksi ristin heikkoudessa ja kuolemassa. Tätä ei kuitenkaan voi tulkita pelkästään dialektiseksi sanaleikiksi, ikään kuin Kristus olisi jäänyt kuolleeksi. Tällöin puhe ristiinnaulitusta Kristuksesta Jumalan voimana olisi merkityksetöntä. Kristus olisi vain kuollut. Kristus siis on kyllä kuollessaan ”absoluuttinen paradoksi”, kuollut Jumala, mutta tästä paradoksisista seuraa Kristuksen ylösnousemus. On välttämätöntä ymmärtää samanaikaisesti kuoleman ”aukossa (*Hiatus*) oleva 'absoluuttinen paradoksi' ja ylösnousseen jatkuvuus sen kanssa, joka kuoli mutta ennen eli”.⁷¹ Toisin sanoen, vaikka kuollut Kristus paradoksaalisesti on Jumalan voiman täysi ilmentymä, tämä voima näyttäytyy ylösnousemuksessa. Sitä ei voi sitoa paikoilleen paradoksien kielellä. ”Voima tulee täydelliseksi heikkoudessa” (2. Kor. 12:9) ei ole vain kaunis ajatus, vaan sen

⁷⁰ DT, 179.

⁷¹ DT, 51.

täytyy ilmentyä todellisesti. Paradoksilla on siis ”sisäinen dynamiikka, joka ilmenee tarkoituksellisuutena”: Kristus kuoli, jotta me eläisimme. Vaikka ristin paradoksi (Jumala on kuollut) siis sinänsä on järjetön, sen tarkoitus (jotta me eläisimme) ei ole. Sen tarkoitus ja perusta on rakkaus. Kuolema itsessään ei ole voimaa vaan heikkoutta, mutta Jumalan voima seuraa kuolemasta ja ilmestyy sen kautta. Kuoleman ja elämän suhde ei siis ole tasapainoinen, vaan kuolemaa seuraa aina suurempi elämä. Jumalan Poika ei synny ihmiseksi vain voidakseen kärsiä ja kuolla. Hän tulee, jotta muut ihmiset saisivat elää.⁷²

Balthasarin mukaan tämä viime kädessä tekee teologiasta kristillistä; jos ristinkuolema ei ole maailmassa dynaaminen käännekohta kuolemasta elämään, se jää pelkäksi maalliseksi filosofiaksi. Teologian pohjana ei voi olla filosofinen järki eikä käsitys maailman kehittymisestä ja kasvamisesta kohti Jumalaa vaan Kristuksen ylösnousemus, jota järki ei pysty ymmärtämään eikä ihminen saamaan aikaan. Jumalan täytyy itse tuoda ristillä pelastus rikkinäiseen maailmaan. Synnin todellisuus erottaa todella maailman ja Jumalan toisistaan, mikä on ristin teologiassa olennainen lähtökohta. Maailma ilman Jumalaa ei ole hyvä maailma. Juuri kuolema viime kädessä erottaa ihmisen hänen lopullisesta päämäärästään eli Jumalasta. Synnin takia ihminen ei kykene ylittämään kuoleman asettamaa aukkoa ja kurottamaan Jumalan luo. Siksi synnin sovittaminen ja kuoleman voittaminen on ristin teologiassa oleellista.⁷³

Balthasar sanoo kuitenkin, ettei voi *Pääsiäisen teologiassa* käsitellä kattavasti ristin suhdetta Jumalan vanhurskaaseen tuomioon. Ainoastaan tuomion rooli Kristuksen kuolemassa voidaan käsitellä – ei siis sen vaikutusta kristityssä. Vanhurskauttamisoppi rajautuu samalla ristin teologiasta osittain ulos. Tämä valaisee toisaalta Balthasarin käsitystä ristin teologiasta ja toisaalta vanhurskauttamisesta: ristin teologiassa on oleellista Kristuksen oman elämän tapahtumat ja niiden yksinkertainen teologinen selitys ja tulkinta. Laajempaa dogmatiikkaa ei käsitteen alla ole tarpeen esittää. Samalla voidaan kuitenkin nähdä, ettei sovitusoppi tyhjene täysin ristin selittämiseen Kristuksen kannalta.

⁷² DT, 51–53. John Riches huomauttaa, että staattisesti tulkitun Luther-Kierkegaard-Barth-linjan ongelma on, että ”pelastuksen elävästä prosessista tulee Jumalan armon ja langenneen luonnon *massa damnatan* kohtaamisen kuollut prosessi. Jumalan armo on kyllä elämä itsessään, mutta *prosessi* on puhtaasti mekaaninen.” De Lubacin armo-oppi on tässä merkittävä taustatekijä, koska armoa ja luontoa ei tarvitse enää nähdä täysin vastakkaisina vaan armo voi nostaa juuri kuolleen eläväksi menettämättä itseään. Riches 1986, 3–5.

⁷³ DT, 17–18; 55, ”Christlich kann es nur eine Theologie geben, die das unaufhebbare Ärgnis des Kreuzes je dynamisch versteht: gewiß als Krisis, aber diese als Wende vom alten zum neuen Äon, in der Spannung zwischen ’Weltsituation und Weltziel’. Zwischen beiden aber vermittelt nicht immanenten Evolution, sondern der unfaßbare Augenblick zwischen Karsamstag und Ostern.”

Sillä on kristityn elämässä vaikutus, joka seuraa ristin teologiasta, mutta joka kuitenkin voidaan rajata siitä ulos: ”vanhurskas ihminen tuomitaan oikeuden perusteella” (ristin teologiaa), jotta ”epävanhurskas ja syntinen voidaan oikeuden perusteella vanhurskauttaa” (vanhurskauttamisoppia, mutta ei suoranaisesti ristin teologiaa).⁷⁴

Jos risti pystytään ymmärtämään tai sen vaikutus on puhtaasti maailmansisäinen, ei enää ole kysymys kristillisestä teologiasta. Risti ei siis ole pelkkä symboli, jota kaikki filosofiat ja uskonnot ilmaisevat eri tavoin. Vaikka risti käsitettäisiin maailman keskuksena tällä tavoin, sillä ei enää olisi mitään voimaa, koska se ei toisi maailmaan mitään lisää. Risti ei voi olla merkityksellinen vain yleisenä ideana tai erityistapaus jostain yleismaailmallisesta periaatteesta. Balthasarin mukaan ristin täytyy poiketa maailman yleisestä kehityksestä ja logiikasta. Jos koko ristin teologia voidaan tyhjentävästi selittää maailmassa olevin käsittein ja välinein, ei enää olla kristillisellä maaperällä.⁷⁵

Myöskään kärsimys ei siis voi olla Kristuksen ristin keskipiste siten, että sen ajateltaisiin olevan lopullinen ilmoitus Jumalasta. Inkarnaatiota motivoisi tällöin Jumalan tarve kärsiä, jotta hän voisi tulla todella jumalalliseksi. Ristin voima ja dynamiikka kuitenkin katoavat tässä tapauksessa, koska risti tulkitaan ensisijaisesti ihmisen näkökulmasta ja antropologisesti: ristin totuus on jo universaalisti läsnä ihmisen kärsimyksessä kaikkialla. Kristuksen kärsimys tulkitaan tällöin pelkäksi kuvaksi kärsimyksen jumalallisuudesta, jolloin sillä ei ole voimaa lisätä mitään nykyiseen aikaan. Ihminen ei ole tällaisessa tulkinnassa vastaanottava osapuoli, vaan Jumala hyötyy ristinkuolemasta, sillä häneltä on aikaisemmin puuttunut mahdollisuus (jumalalliseen) kärsimykseen. Todellinen pelastus on tällöin mahdoton. Balthasar ottaa tässä tietoisesti eroa kärsimystä korostaviin tulkintoihin. Uuden todellisuuden elämä poikkeaa perustavalla tavalla nykyisestä elämästä. Niinpä teologiat, joissa nykyisen ajan kärsimykset korotetaan Jumalan yläpuolelle, on hylättävä.⁷⁶

Balthasar hyväksyy kristillisen teologian piiriin kuitenkin käsitykset, joissa risti käsitetään osaksi maailmaa ja sen kehitystä, kunhan se on suvereenisti kaiken määrittävällä paikalla. Ristin on siis oltava välttämätön ja määrittävä tekijä maailmalle todellisena historiallisena tapahtumana. Tällä ehdolla maallinen filosofia voidaan sisällyttää ristin teologiaan. Koska maailma on luotu

⁷⁴ DT, 114.

⁷⁵ DT, 55; 59.

⁷⁶ DT, 61–64.

ristiinnaulitussa Kristuksessa, luomakunnan olemisessä täytyy periaatteessa olla näkyvissä jotain ristin ”logiikasta”. Yleismaailmalliset periaatteet siis osoittavat kohti ristiä. Ristiä ei kuitenkaan pyritä täysin selittämään näiden periaatteiden avulla, vaan risti itse antaa niille niiden todellisen merkityksen. Esimerkkinä voidaan mainita vaikkapa kärsimys. Risti ei tarkoita, että kärsimys on jumalallista eikä se ole ristin ydin. Inhimillisen kärsimyksen olemassaolo asettaa kuitenkin kysymyksen, johon risti vastaa. Risti tekee kärsimyksen ”täydelliseksi” osoittamalla, että todellinen kärsimys on kuolemista toisten puolesta, ja viime kädessä tekemällä kärsimyksestä kokonaan lopun.⁷⁷

Koska risti ylittää tavallisen todellisuuden, se on merkityksellinen kaikkina aikoina ja kaikissa paikoissa. Sillä on voima yhdistää kuka tahansa edustamaansa todellisuuteen, koska se ei edellytä tiettyä inhimillistä kontekstia. Kristinuskossa ei siis ole kysymys mistään (mytologisesta) maailmankatsomuksesta, koska tällöin se olisi merkityksellinen vain tietyssä kontekstissa. Mytologian kieli ei lopulta kykene ylittämään inhimillistä todellisuutta, ja siksi pääsiäinen ei mytologisesti tulkittuna koskaan saavuta todellista universaalia merkitystään. Mytologiset käsitykset eivät siis ilmaise tarkasti Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen todellisuutta. Esimerkiksi ylösnousemuksessa ei ole kysymys sellaisesta kuolleista heräämisestä, joka tunnettiin erilaisissa tarustoissa jo Jeesuksen aikaan.⁷⁸

Ristiä ei silti voi täysin erottaa maailmasta niin, että se näyttäytyy ainoastaan paradoksinä. Tällöin paradoksinä itsestään tulee Jumalan lopullinen ilmoitus ja välttämättä Jumalan toiminnan tulkinta-avain. Myös tässä tapauksessa se menettää dynaamisen totuutensa, koska Jumalan toiminta yritetään tyhjentävästi selittää paradokseilla. Tällainen teologia palautuu inhimillisen järjen alueelle kuten Balthasarin mielestä Hegelillä, joka tulkitsi Lutherin *sub contrarion* staattisena paradoksinä. Balthasar kysyy, että eikö sama paradoksaalinen periaate ole läsnä myös muualla filosofiassa, esimerkiksi Platonin oikeudenmukaisen miehen epäoikeudenmukaisessa kohtalossa. Jos risti tulkitaan näin, Jumala alkaa näyttää systemaattisesti järjettömältä. Elämä ei tällöin ilmesty kuoleman kautta, vaan ”kuolema on elämä”. Tämä lause on kuitenkin merkityksetön, koska ”elämä” ei tällöin todellisuudessa tarkoita mitään. Ristiinnaulittu Kristus ei enää ole

⁷⁷ DT, 58–60.

⁷⁸ DT, 143–145; 191–192.

Jumalan voima vaan vain filosofinen ”dialektinen tilanne” irrallaan kuoleman ja ylösnousemuksen historiallisuudesta.⁷⁹

Kaikissa edellä mainituissa tapauksissa ongelma on, että ristinkuoleman aiheuttama kuilu ja sen sulkeminen Kristuksessa yritetään ymmärtää:

Filosofia voi puhua ristiksestä monin kielin. Kun se ei ole ”sanoma ristiksestä” (1. Kor. 1:18), joka nousee uskosta Kristukseen, se tietää joko liikaa tai liian vähän. Liikaa: kun Jumalan Sana on hiljaa, kärsii ja kuolee, se muodostaa sanoja ja käsitteitä ymmärtääkseen mitä yksikään filosofia ei voi tietää muuten kuin uskon kautta, nimittäin Jumalan suuren trinitaarisen rakkauden; ja myös voittaakseen sen, mitä yksikään filosofia ei voi lopettaa, ihmisen kuoleman, ja palauttaakseen ihmisen kokonaisuuden Jumalan luokse. Liian vähän: filosofia ei mittaa syvyyttä, johon Sana uppoaa, ja tietämättömänä siitä se sulkee aukon tai tahallisesti koristelee kauhistuttavan asian sepelein.⁸⁰

Ristinkuoleman kuilun ”ymmärtäminen” tarkoittaa sen hylkäämistä, koska filosofisella järjellä ei todellisuudessa ole keinoja palauttaa ihmistä Jumalan luokse. Tämä johtuu ensiksikin synnin mittaamattoman suuresta määrästä ja kuoleman kuilun syvyydestä. Vain ymmärtämättömyys saa ihmisen pitämään synnin aiheuttamaa kuolemaa kauniina eikä todellisena jumalanvastaisuutena. Toiseksi, synti itsessään estää ihmistä saavuttamasta Jumalaa, koska synnin aiheuttama ero Jumalan ja ihmisen välillä on loputon. Siksi kaikki puhe ikuisesta elämästä ilman Kristuksen todellista kuolemaa ja ylösnousemusta on ymmärtämätöntä puhetta, jossa ihmisen kuolemaa ei oteta vakavasti. Kolmanneksi, myös Jumalan oma suuruus estää ristin ymmärtämisen, koska hän paljastaa siinä oman rakkautensa, joka ylittää ymmärryksen. Teologia ei näistä syistä voi rakentua inhimillisen järjen varaan.

Ristin tapahtumien subjekti on Jumala itse. Ilman hänen toimintaansa kuolemaa olisi mahdotonta voittaa, koska se muodostaa ihmiselle läpäisemättömän muurin sekä järjen että elämän suhteen. Vain Jumala itse pystyy muodostamaan logiikan, jossa ”Elämä on todella kuollut” mutta nousee ylös jälleen. Jumalan oma Sana, hänen Logoksensa, on oman kuolemansa subjekti. Siksi Kristuksen kuolema ei sovi inhimilliseen ymmärrykseen. Kuoleman hiljaisuudessa Jumala paljastaa itsensä, koska Jumalan kirkkaus näkyy juuri kuuliaisessa kuolemassa. Samalla ristiksestä johtavan periaatteen eli *logoksen* täytyy

⁷⁹ DT, 60–61.

⁸⁰ DT, 63, ”Die Philosophie kann vielfach über das Kreuz reden; wenn sie nicht ’Logos des Kreuzes’ (1 Kor 1,18) aus dem Glauben an Jesus Christus ist, weiß sie zuviel oder zuwenig. Zuviel, weil sie sich das Wort und den Begriff dort herausnimmt, wo Gottes Wort schweigt, leidet und stirbt, um das zu offenbaren, was keine Philosophie wissen kann, es sei denn durch den Glauben: Gottes je größere dreieinige Liebe, und um das zu besiegen, womit keine Philosophie fertig wird: des Menschen Tod, um die menschliche Ganzheit in Gott wiederherzustellen. Zuwenig weiß die Philosophie, weil sie den Abgrund nicht ermißt, in den das Wort versinkt, und nichtsahnend den Hiatus schließt oder bewußt das Entsetzliche ’umkränzt’.”

näkyä jollain tavalla luodussa todellisuudessa, koska risti ja luomakunta ovat molemmat saaneet alkunsa samasta Jumalasta. Risti on siis toisaalta looginen, mutta toisaalta inhimillisen logiikan ylittävä. Siksi myös teologin tehtävä on katsella tätä ilmoitusta, ja tehdä teologiaa kokemansa pohjalta. Pelkästään järjen avulla kristillistä teologiaa on mahdotonta tehdä. Dynamiikka merkitsee siksi myös määrittelemättömyyttä, sillä ilmoituksessa inhimillisen ja jumalallisen todellisuuden suhteille on mahdotonta antaa lopullista staattista määritelmää. Balthasarin käsitys ristin ilmoituksen dynaamisuudesta on yhteydessä hänen käsitykseensä estetiikasta: kauneus ylittää aina katsojansa ymmärryksen ja kauniin objektin itsensä, eikä sitä voida selittää lopullisesti. Samoin ristiä ei voida ymmärtää, koska se osoittaa Jumalaan, joka ylittää ihmisen ymmärryksen ja ristin merkityksen yksinkertaiset selitykset.⁸¹

Rodney Howsare asettaa Balthasarin ristin teologian Jürgen Moltmannia, Karl Rahneria ja tavallaan myös Lutheria vastaan. Lutherin mukaan Jumala ilmoittaa itsensä ristillä vastakohtaisuuksien kautta. Ristillä kärsimyksessä paljastuu, millainen Jumala todella on. Kuolemassa on elämä. Tämä vastaa monessa suhteessa Balthasarin käsitystä, eikä hän suoralta kädeltä tuomitsekaan Lutheria. Hän kuitenkin suhtautuu tähän varauksella, koska Lutherin ristin teologia vaikuttaa ajoittain liian staattiselta. Moltmann vie Howsaren mukaan tämän tietoteoreettisen ja teologisen lähtökohdan vielä pidemmälle: risti on Jumalan lopullinen ilmoitus siinä määrin, että Jumala itse asiassa muokkautuu ristin mukaiseksi. Jumalan kuolemasta tulee staattinen totuus. Jumala kärsii, joten ihmisenkin on opittava elämään kärsimyksensä kanssa. Jumala ei oikeastaan pelasta ihmistä mistään, koska ristin kärsimys ja kuolema ovat Jumalassa. Tähän liittyy Moltmannia ja Rahneria yhdistävä tekijä, immanentin ja ekonomisen triniteetin samaistaminen. Pelastushistorian tapahtumat voidaan tämän käsityksen mukaan tulkita suoraan osaksi Jumalaa itseään. Moltmannin tapauksessa kuolemasta tulee osa Jumalaa. Vaarana Lutherin ja Moltmannin lähtökohdassa on, että Jumalan alkuperäisen luomistyön tarkoitus mitätöityy. Jos Jumala paljastaa itsensä ristillä täysin ihmisjärjen ja -luonnon vastakohtaksi, mitä pelastus

⁸¹ DT, 78, ”Die ’Logie’ der Theologie kann sich angesichts des Hiatus keinesfalls auf die (nicht abbrechende) Kontinuität menschlicher (und menschenwissenschaftlicher) ’Logie’ stützen, sondern einzig auf die im Hiatus des ’Todes Gottes’ von Gott selbst aufrechterhaltene Theo-’Logie’. Denn auch die Aussage ’Gottes Logos ist tot’ hat den Logos Gottes zum grammatischen Subjekt und damit – wenn er wirklich der Logos *Gottes* ist – zum ontischen Subjekt der Aussage. Der Logos Gottes aber ist ewiges Leben. Er allein kann die Aussage verantworten, daß er als ewiges Leben zugleich tot ist: des Fluchtodes gestorben.”

oikeastaan tarkoittaa? Vaikka Rahnerin käsitys pelastushistorian suhteesta Jumalaan on samankaltainen, hän päätyy toiseen lopputulokseen. Jumala on sovittanut itsensä maailman kanssa jo ikuisuudessa, ja ristillä nähdään tämän sovituksen korkein esimerkki. Kristuksen ristillä osoittama kuuliaisuus Isälle on korkein esimerkki kuuliaisuudesta, ja siksi muutkin voivat osallistua Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen. Ristinkuolema sinänsä on Jumalan elämän kannalta vieras. Howsaren mukaan Balthasar sijoittuu edellisten väliin. Jumala ei ole identtinen ristin kanssa, mutta se seuraa kuitenkin juuri Jumalan omasta elämästä. Ristinkuolemassa Jumala paljastuu nimenomaan kirkkauden Kuninkaaksi. Balthasarin käsitys on kuitenkin Moltmannin kanssa samankaltainen siinä, että hänkin näkee ristin ilmoittavan Jumalan oman sisäisen elämän kaikkein selvimmin. Rahner samaisti Balthasarin ja Moltmannin käsitykset keskenään.⁸²

Balthasarin tulkinnassa olennaista on kuoleman ja ylösnousemuksen suhde. Koska Kristus nousee ylös ajan ja kuoleman toiselle puolen, kuolema sisällytetään Kristuksen persoonan niin, ettei hän enää voi kuolla. Synti ja kuolema voitetaan. ”Hän hukkuu kuoleman aukkoon, jotta se hukkuisi hänessä.”⁸³ Ylösnousseessa on edelleen ristiinnaulitsemisen arvet, mutta hän elää ikuisesti. Näin kuolema on menettänyt otteensa hänestä. Kuolema ja ylösnousemus yhdessä ovat järkeviä ainoastaan Kristuksessa, koska tavallisesta kuolemasta ei koskaan seuraa ikuinen elämä ja pääsy Jumalan luokse, vaikka kuollut nousisikin takaisin elämään. Tällaisen ”ylösnousemuksen” seurauksena eletävä aika olisi edelleen samaa synnin ja maailman aikaa. Ylösnousemus, josta seuraisi yhteys Jumalan kanssa, on ihmiselle mahdoton. Tällaisesta ylösnousemuksesta on Kristuksen kohdalla kuitenkin kysymys: hän kuolee ihmisen elämässä mutta nousee ylös Jumalan elämään – muuttumatta kuitenkaan itse. Ristiinnaulittu, kuollut ja ylösnoussut Kristus on sama Jumalan Poika. Ylösnoussut Kristus on siis persoonaltaan identtinen kuolleen Jeesuksen kanssa. Koska sama Kristus kuolee ja nousee ylös ja Kristus on Jumalan ilmoitus ja hänen Sanansa, ristin teologian ja kunnian teologian havaitaan olevan yhtenäisiä. Kristuksen kuolema ja ylösnousemus ovat molemmat ilmoitusta Jumalasta, ja nämä ilmoitukset ovat keskenään ristiriidattomia. Jumalan kunnia ja elämä ilmenee ristillä dynaamisesti. Kristuksen ylösnousemus eskatologiseen aikaan mahdollistaa siis puheen kuolleesta kuoleman voittajasta kristillisellä tavalla, joka ei kahlitse Jumalaa inhimilliseen

⁸² Howsare 2005, 136–142.

⁸³ DT, 64.

ymmärrykseen vaan ylittää kuoleman muurin. Käsitys kuoleman voittamisesta sisällyttämällä se Kristuksen elämään ja persoonaan on erittäin merkittävä Balthasarin ristin teologian kannalta, kuten tullaan myöhemminkin näkemään.⁸⁴

4.2 Luonnollisen todellisuuden täyttymys

Kaikki luonnollisesti olemassa oleva ja ymmärrettävä samanaikaisesti täydellistyy ja ylitetään pääsiäisenä. Inhimillisen todellisuuden näkökulmasta risti on dynaaminen ja itsensä ylittävä. Sitä ei voi lopullisesti ymmärtää inhimillisin käsittein, vaan se osoittaa määrittelemättömään todellisuuteen. Ristin osoittaman suuremman todellisuuden näkökulmasta risti kuitenkin päinvastoin yhdistää erilaiset inhimilliset käsitteet. Toisin sanoen, risti tekee täydelliseksi inhimillisen filosofian käsitteet, koska vain se kykenee paljastamaan niiden todellisen syvyyden. Tämä liittyy estetiikkaan: osat osoittavat kokonaisuuteen, jonka kauneuden näkeminen antaa yksittäisille osille niiden todellisen merkityksen. Käsitteellä on selvä linkki myös Balthasarin Henri de Lubacilta perimään armooppiin, jossa armo täydellistää luonnon, ei kumoa sitä. Samalla armo kuitenkin ylittää luonnon: luotu todellisuus ei itsessään voi saavuttaa omaa jumalallista päämääräänsä, vaan siihen tarvitaan Jumalan oma läsnäolo ja voima. Esimerkiksi kaikki juutalaisuuden messiaaseen liittyvät ”aikaisemmat käsitteet toteutuvat ja hajotetaan yhdellä kertaa”⁸⁵ pääsiäisenä. Jeesus toisaalta tekee täydelliseksi kaiken juutalaisen messiasodotuksen (vaikka eri perinteissä olisi ollut ristiriitojakin). Toisaalta, vaikka kaikki eri messiaskäsitteet laskettaisiin yhteen, summa ei voisi ennustaa Jeesuksen elämää, kuolemaa ja ylösnousemusta. Jeesus siis ylittää ja tässä mielessä ”hajottaa” juutalaisen messiasodotuksen. Edelliset käsitteet yksinään tai yhdessä eivät riitä kuvaamaan tapahtunutta.⁸⁶

Täydellistymisen teema tulee selkeimmin esiin seuraavassa lainauksessa, jossa hän perustelee Raamatun erilaisia kuvia ylösnousemuksesta ja evankeliumien eroavia kuvauksia kohtaamisista ylösnousseen Kristuksen kanssa:

Tämä runsas ylösnousemuksen mysteerin esittämiseen käytettyjen kuvien kokoelma – ja tässä on olemassa ainoastaan kuvia, sillä ”ylösnousemus” ja ”palauttaminen elämään” ovat myös kuvia – johtavat päätelmään, ettei tämä ainutlaatuinen mysteeri ole mikään rakennelma. Kuvat ympäröivät luoksepääsemätöntä keskipistettä, jolla yksin on magneettinen voima järjestää tämä kuvaseppele ympärilleen. Jos kuvia ei voi laskea yhteen muodostaakseen eheää objektiivista kokonaisuutta, eivät

⁸⁴ DT, 64–65; 78–81.

⁸⁵ DT, 189.

⁸⁶ DT, 189–190.

myöskään (kuten myöhemmin osoitetaan) todistajien subjektiiviset kokemukset yhdisty rakentaakseen täysin yhtenäistä todistusta.⁸⁷

Ylösousemuksessa ilmenevä Jumalan kirkkaus ja kauneus saa ensi kertaa aikaan erilaisten symbolien yhdistymisen. Balthasarin mielestä on täysin selvää, että opetuslapset ovat jälkikäteen tulkinneet uudelleen Kristuksen elämän ja kyenneet näkemään sen jumalallisuuden – Kristuksen kuolema oli todella tuhonnut häilyvän messiasodotuksen, ja vasta ylösousemuksen valossa Kirjoitukset ja Jeesuksen todellinen merkitys kyettiin ymmärtämään oikein. Tällaiset myöhemmät tulkinnat eivät siis ole epäluotettavia. Ne pikemminkin todistavat ylösousemuksen evankeliumin todellisuudesta, koska juuri ylösousemustapahtuma tekee kyseiset tulkinnat mahdollisiksi.

Ratkaisevaa ei ole, että Vanhan testamentin erilliset sanat nyt alistuvat luettaviksi ja tulkittaviksi uudella tavalla, ennustuksina, vaan että *graphai*, koko Vanhan testamentin kirjat muodostavat nyt transsendenttisen synteesin, jota ei olisi voitu rakentaa pelkästään niiden perusteella.⁸⁸

Ylösousemustapahtumassa Kirjoitukset kokonaisuudessaan saavat täyttymyksensä, koska ylösousemus avaa todellisuuden, jonka perustana on Jumalan kirkkaus, ja joka näin ollen ylittää ja täydellistää kaiken olemassa olevan. Tämän ylösousemustodellisuuden pohjalta koko tunnettu todellisuus on uudelleentulkittavissa. Todellisuus keskittyy ristiin, koska juuri siinä Jumala ilmoittaa itsensä syvimmin, ja vasta sen valossa todellisuus voidaan tulkita sellaisena kuin se todella on – Kristuksen Sanan muotoisena. Ainoastaan tämän ilmoituksen perusteella Kristuksen elämän merkitys ja todellinen sisältö kyettiin ymmärtämään. Tämä ei ole ristiriidassa sen edellä esitetyn huomion kanssa, että vallan ja nöyryyden ykseyttä Kristuksen elämässä oli mahdotonta rakentaa jälkikäteen keinotekoisesti (luku 3.2). Tässä tarkoitetaan pikemminkin, että juuri tämän ykseyden objektiivisen luonteen takia opetuslasten sisäiset silmät täytyi erikseen avata näkemään Kristuksen elämän jumalallisuus. Ennen ylösousemusta opetuslapset ymmärsivät Jeesuksen sanat näkökulmasta, jossa ylösousemus ei yksinkertaisesti ollut mahdollinen. Vasta pääsiäisen jälkeen evankelistat kykenivät kirjoittamaan Jeesuksen elämän tapahtumat muistiin oikeasta näkökulmasta. Samalla Jeesus kuitenkin näyttäytyi opetuslasten muistissa toisenlaisena kuin ennen ylösousemusta.⁸⁹

⁸⁷ DT, 192.

⁸⁸ DT, 216.

⁸⁹ DT, 200, ”mit der Auferstehung ’die Schriften’ (1 Kor 5,3f) als ganze und nicht bloß einzelne prophetische Stellen in ihnen erfüllt sind.”; 214–216; 220, ”Das heißt: dieses Sich-erweisen war so lebendig, daß es für jene, denen es widerfuhr, als ’Beweise’, natürlich nicht im Sinne eines

Täydellistyminen näkyy siinä, miten Balthasar käyttää ja tulkitsee Raamattua. Erityisen hyvä esimerkki tästä on pääsiäissunnuntain tapahtumat ja Kristuksen ilmestymiset opetuslapsille. Balthasar myöntää eksegeettiseen sävyyn, että kaikkia tekstejä ei pystytä selkeästi yhdenmukaistamaan, vaan niissä on sovittamattomia eroja. Esimerkiksi kysymys opetuslapsille annetusta käskystä odottaa ylösnoussutta Jeesusta Jerusalemissa tai vaihtoehtoisesti palata Galileaan jää ilman lopullista ratkaisua. Jotkut kohdat taas ovat selkeästi myöhempiä lisäyksiä. Tällaiset erot ja muutokset kertovat jotain Raamatun kirjoittajien omasta tulkinnasta ja itseymmärryksestä, ja Jeesuksen omiakin lausumia ja sanoja on muokattu ylösnousemuksen synnyttämän ymmärryksen mukaisesti. Kuitenkin nämä erot syntyvät juuri siitä, että Jumalan aikaansaamaa ymmärryksen ylittävää tapahtumaa on mahdotonta kuvailla kattavasti ja tarkasti. Pikemminkin sen ymmärtämiseksi on välttämätöntä lukea kaikki eroavat tulkinnat ja käsitykset yhdessä, koska ne paljastavat samaa mysteeriä, kukin omalta suunnaltaan. Raamatun ilmoitus kaikilta ristiriitaisiltakin osin on tulkittava yhdessä, ja kuitenkin Jumalan itsensä täytyy paljastaa, mihin tämä ilmoitus todella osoittaa. Balthasar toteaa näin siitä, että Israelin kansan vanhatestamentillinen historia tulee täyttymykseensä pääsiäisenä:

Varmastikaan tätä liittymäkohtaa ei voitaisi konstruoida pelkästään Vanhan testamentin pohjalta, jos Jumala itse ei olisi antanut sitä Uudessa testamentissa. Mutta juuri hänen transsendenssiutensa rajattomuus ja inhimillinen mahdottomuus yhdistää symboleita ja teologisia ideoita, joissa tämä transsendenssi ilmenee, muodostavat yhdessä negatiivisen todisteen Uuden testamentin positiivisten väitteiden oikeellisuudelle.⁹⁰

Totuus, johon ilmoitus osoittaa, ylittää aina tämän tienviitan. Täydellistymisen käsite on Balthasarille keskeinen hermeneuttinen periaate, ja ainoastaan sen perusteella Raamattua voidaan tulkita oikein. Ylösnouseen Kristuksen persoona puhuttelee läpitukevasti kauneutensa takia koko Raamatun kaanonissa, historiassa ja Kristuksessa itsessään.⁹¹

wissenschaftlichen Beweisverfahrens, sondern einer unübertreffbaren, objektiven Evidenz gelten mußten, auf die hin sie nicht nur ihr Leben als Zeugen dieses Ereignisses neu zu gründen, sondern von der her sie Welt und Geschichte im ganzen neu zu deuten hatten.”; Dickens kirjoittaa: ”Vaikka evankelistat eivät pelkää kertoa, etteivät opetuslapset kyenneet ymmärtämään ennen pääsiäistä, kuka Jeesus oli, heille osoittautui mahdottomaksi poistaa kokonaan pääsiäisenjälkeistä näkökulmaa joistain pääsiäistä edeltävistä tapahtumista kirjallisissa kuvauksissaan.” Ks. Dickens 2003, 174.

⁹⁰ DT, 20, ”Freilich, wenn der Konvergenzpunkt nicht – im Neuen Bund – von Gott her gegeben ist, läßt er sich aus dem Alten Bund allein nicht konstruieren; aber gerade die Unschließbarkeit seiner Transzendenz und die menschliche Unvereinbarkeit seiner tragenden Symbole und Theologumena bilden einen negativen Beweis für die Richtigkeit der neutestamentlichen positiven Aussagen”.

⁹¹ DT, 225–230.

Esimerkiksi Balthasarin ymmärrys evankeliumien erilaisista ehtoollistulkintoista heijastaa tätä käsitystä: Johanneksen evankeliumissa ehtoollinen on Jeesuksen palvelevan rakkauden täyttymys, jossa hän pesee opetuslasten jalat. Rituaalinen merkitys ei saa minkäänlaista osuutta tässä. Synoptisissa evankeliumeissa sen sijaan ehtoollinen on nimenomaan Vanhan liiton täyttävä rituaalinen ateria. Nämä traditiot ovat selvästi erilliset, mutta ne on tulkittava yhdessä. Tällöin nähdään, että synoptisten evankeliumien ruumis ja veri tulevat todellisiksi juuri Kristuksen palvelevan rakkauden täyttymyksessä. Samoin Kristuksen palveleva rakkaus tulee aidosti opetuslasten elämään vain, kun siitä tullaan osallisiksi juomalla hänen verensä ja syömällä hänen ruumiinsa. Vain siten ehtoollinen ei ole pelkkä rituaali, ja rakkaudesta tulee opetuslapsille jotain sisäistä.⁹²

Koska pääsiäisen tulkinnassa on kysymyksessä ihmisen ymmärrys ennennäkemättömästä tapahtumasta, ylösnousemuksen mysteeri avautuu opetuslapsille vähitellen. Siksi on luonnollista, että jo Uudessa testamentissakin on nähtävissä teologian muotoutumista ja kehittymistä. Opetuslasten ja heidän mieltensä uudistuminen tapahtui vähitellen, kun ylösnousemuksen seuraukset tulivat selkeämmiksi konkreettisesti elämässä. Siksi ylösnousemustodellisuus myös jättää liikkumavaraa teologiselle tulkinnalle, koska sitä tulkitaan aina pelkästään toisiaan täydentävien kuvien avulla. Teologia on aina kuvia, koska se pyrkii aina sanomaan jotain mitä ihminen ei kykene sanomaan. Näiden kuvien on kuitenkin noustava kauniin ilmoituksen näkemisestä.⁹³

Balthasarille on tyypillistä sisällyttää ristin teologian käsitteeseen suuria kokonaisuuksia ja monia tapahtumia. Pääsiäisen tapahtumat eivät liity ristin teologiaan pelkästään siksi, että Jumalan kenoottinen rakkaus on niissä kaikissa aktiivinen toimija. ”Pääsiäisen teologia” kokonaisuudessaan on ristin teologiaa myös, koska kyseessä on periaatteessa yksi ainut tapahtuma, jossa erilaiset tapahtumat on väistämättä tulkittava yhdessä. Ristinkuolema ja ylösnousemus ovat periaatteessa samaa tapahtumaa, koska molemmat edellyttävät toisiaan, eikä

⁹² DT, 93–95, ”Sieht man die Folgerungen, die im *Verbum-Caro* liegen, theologisch zusammen mit dem Implikationen der Opfer- und Mahlvorstellungen im Tempelkult und bei den Propheten, so ergeben sich die aufgewiesenen Konvergenzen beinahe apriorisch. Und es gibt kein Entweder-Oder zwischen Leib-Blut in ihrer wörtlichen Erheblichkeit und Geist-Leben als Sinnkern mehr, weil beides in der Eucharistie schlechthin zusammenfällt”.

⁹³ DT, 192–193; 238–241, ”Die Selbstkundgabe grundsätzlich jenseitiger Ereignisse gegenüber Zeugen in Raum und Zeit erfordert nicht nur den Spielraum der Freiheit, der dem Sich-Offenbarenden zusteht, sondern auch den Spielraum der Interpretation in menschliches Wort und Bild hinein”.

kumpaakaan voi ymmärtää ilman toista. Kuoleman merkitys avautuu vasta ylösnousemuksessa, ja ylösnousemus on ymmärrettävissä vain ylösnousemuksena kuolleista. Näiden lisäksi kuitenkin myös Kristuksen taivaaseen astuminen, Hengen vuodattaminen ja eskatologinen toinen tuleminen ovat eräällä tavalla samaistettavissa. Tämä johtuu ylösnousemustapahtuman eskatologisesta luonteesta: koska Kristus nousee ylös inhimillisen elämän tuolle puolen, vanha aikakausi saatetaan päätökseen jo ylösnousemustapahtumassa. Vaikka tapahtumat ovatkin historiassa erillisiä, niitä on todellisuudessa mahdotonta erottaa toisistaan, koska ne edustavat täsmälleen samaa todellisuutta, joka ylittää historian (*Geschichte*). Ristinkuolema ja ylösnousemus ovat itsessään nousemista Hengen eskatologiseen todellisuuteen, ja ne ovat erillisiä ainoastaan historiallisina tapahtumina. Siksi ristin teologian käsitteen laajentaminen koskemaan koko pääsiäistä ei ole väkinäistä vaan väistämätöntä. Risti-termin käyttäminen erilaisissa yhteyksissä ei myöskään tuota ongelmia tästä syystä.⁹⁴

Täydellistymisen käsite kuvaa sitä, että armo ei kumoa luontoa. Kaikkea luonnollista voidaan käyttää selittämään Jumalan todellisuutta, mutta ilman Jumalan armoa kaikki luonnollisesti ymmärrettävä jää hajanaiseksi ja viime kädessä merkityksettömäksi. Tässä voidaan myös huomata, että armon tarkoitus on sama kuin dynamiikalla: se nostaa inhimillisen todellisuuden itsensä yli Jumalan todellisuuteen. Samoin voidaan havaita, että dynamiikan tarkoitus ei ole lisätä ihmisluontoon mitään vierasta vaan pikemminkin palauttaa se Jumalan tarkoittamaan elämään eli tässä mielessä täydellistää se. Koska nämä käsitteet kuvaavat luomakunnan suhdetta ilmoitustapahtumaan ristillä, niillä on myös laajempi yhteys antropologiaan ja metafysiikkaan. Tätä yhteyttä ei kuitenkaan voida tässä syventää.

5 Risti ja pelastus

5.1 Solidaarisuus

Konkreettisesti historiassa ristin itsensä ylittävyys toteutuu pelastuksena, jossa risti toimii siltana kahden todellisuuden välillä. Myös Kristuksen mission osuus on tässä merkittävä, ja edellisten lukujen teemat kietoutuvat yhteen tässä luvussa. Kristuksen kenoottisella rakkaudella on kaksi välttämätöntä seurausta,

⁹⁴ DT, 203–204, ”Entscheidend ist hier Paulus, für den alle chronologischen Probleme zwischen Auferweckung Jesu und Pneuma wegfallen, beide vielmehr in engster Einheit gesehen werden. – Der Geist ist aber nicht nur Werkzeug der Erweckung, sondern Medium, in das hinein sie erfolgt.”; 236–238.

solidaarisuus (*Solidarität*) ja itsensä ylittävyys. Solidaarisuus tarkoittaa, että Kristuksen astuminen alas syntiseen ihmisyyteen johtaa kasvavaan samaistumiseen ihmisten kanssa, ja elämän jakamiseen. Toisaalta, *kenosis* on samanaikaisesti ihmisyyden ylittävää jumalallista rakkautta. Siksi Kristus elää jatkuvasti Jumalan Pojan elämää ja ylittää inhimillisen todellisuuden kuuliaisuuden kautta. Toisin sanoen: opetellessaan rakastamaan Isää ja ihmisiä hän omaksuu jatkuvasti myös ihmisen syntisen luonnon syvemmin. Nämä kaksi ovat jännitteessä keskenään, eikä niitä voi irrottaa toisistaan. Tämä on pelastuksen edellytys, koska pelastus tapahtuu tässä jännitekohdassa, pisteessä, jossa inhimillisen kyvyt ylitetään: pelastajan on oltava täysin solidaarinen pelastettavien kanssa, jotta hän kykenisi lahjoittamaan heille osuuden omasta ylösnousemuksestaan. Samalla pelastajan on kuitenkin ylitettävä tavallisen inhimillisen elämän rajat, jotta kurottaminen Jumalan luo olisi mahdollista. Viime kädessä molempien ehtojen täyttäminen koskee syntiä ja kuolemaa, jotka ovat ihmiselämän päätepiste ja muuri ihmisen ja Jumalan välillä. Niinpä solidaarisuuden ja itsensä ylittävyyden perusteella ihmisyyttä voidaan palauttaa takaisin yhteyteen Jumalan kanssa.

Kenosis on väistämättä ihmisyyden omaksumista, ihmiseksi tulemistä. Siksi elämän tapahtumien jakaminen suhteessa muiden kanssa on olennainen osa Kristuksen koko elämää. Ehtoollisateria on viimeinen hetki, jossa elämä jaetaan yhdessä muiden kanssa. Se on lopullisen jakamisen hetki myös rituaalisessa mielessä, sillä Jeesus jakaa aterialla oman ruumiinsa ja verensä leipänä ja viininä opetuslapsille. Ehtoollisen merkitykseen palataan kirkkoa ja pelastusta käsittelevässä osiossa. Nyt on kuitenkin olennaisinta huomata, että ehtoollinen on osa koko Kristuksen eksistenssiä määrittävää jakamisen asennetta, solidaarisuutta ihmisten kanssa.⁹⁵

Koska Jeesuksen omaksuma ihmisyyttä kuitenkin on kuoleva ja syntinen ihmisyyttä, kasvaminen *kenosiksessa* johtaa kasvavaan syntisyyteen ja kuolemaan, mikä on tässä kohdassa keskeisempää. Sovituskuoleman tulkinnassa merkittävää on, että Kristuksen oma viattomuus ei ole synnin ja syyllisyyden sovittamisessa olennaisinta. Getsemanessa *kenosis* nimittäin saavuttaa pisteen, jossa synnistä tulee Kristukselle henkilökohtaista. Häntä ei voi enää laskea synnittömäksi. Sovitus ei siksi ole ensisijaisesti viattoman kuolema syntisten puolesta, vaan koko universaalien synnin omaksuminen yhdessä ihmisessä. Kristus ei kuole kaikkien

⁹⁵ DT, 90–91.

syntien puolesta – hän kuolee kaikkien syntien kanssa. Sovituksen perusta ei siis ole Kristuksen viattomuudessa, vaan siinä, että Kristukselle on mahdollista omaksua kaikki synti itseensä. Tämä on Kristukselle mahdollista, koska hän tottelee Isäänsä rakkaudesta tätä kohtaan (mikä tietenkin tarkoittaa myös, että hän on viaton), mikä johtaa itsensä antamiseen muiden puolesta, ja koska inkarnaation syveneminen saa Kristuksen omaksumaan täydellisesti koko ihmisyyden. Inkarnaatiossa on näin ollen inhimillinen ja jumalallinen puoli, jotka osoittautuvat rakenteellisesti perustaviksi ristin teologiassa. Inhimillinen puoli tarkoittaa, että inkarnaatioon on sisäänrakennettuna syntisen ihmisyyden omaksuminen. Jumalallinen puoli tarkoittaa sitä, että inkarnaation koko olemus on toteuttaa Isän kenootista rakkautta. Nämä kaksi kohtaavat ja täydellistyvät ristillä, ja ovat pelastukselle välttämättömiä.⁹⁶

Antautuessaan kuuliaisuudessa Isänsä tahtoon Jeesus samalla omaksuu syntisen ihmisen kohtalon ja kärsii yhtäaikaista Jumalan vihan syntiä kohtaan ja inhimillisen rangaistuksen rikollisten rinnalla. Syntisen luonnon omaksumisen seuraukset toteutuvat siis samanaikaisesti jumalallisena ja inhimillisenä rangaistuksena. Kristus joutuu Isänsä ja kaikkien ihmisten, opetuslasten, juutalaisten ja pakanoiden hylkäämäksi. Kristuksen rinnalla loppuun asti ovat ainoastaan ristillä riippuvat pahantekijät, joiden veljeksi hän on nyt todella tullut. ”Hänet luettiin rikollisten joukkoon.” (Jes. 53:12; Mark. 15:28) Samanaikaisesti myös rakkauden kirkko, Jeesusta seuranneet naiset, seuraavat tapahtumia etäämpää. Kristuksen hylätyksi tuleminen osoittaa, että Kristus on tullut syylliseksi Jumalan edessä. Samanaikaisesti hän on kadonnut ihmisten näköpiiristä kuolemantuomioon, jossa vain muut kuolemaan tuomitut ovat läsnä. Ihmisten osalta tämä hylkääminen tekee heidät syyllisiksi Jumalan tappamiseen. Jumalan osalta Kristuksen hylkääminen tarkoittaa synnin lopullista hylkäämistä, eskatologista jumalallista tuomiota syntiä kohtaan.⁹⁷

Yllä olevaan liittyy vahvasti Balthasarin käsitys oikeudesta. Jumala toteuttaa Jeesuksen ristinkuolemassa oikeutensa, siis jakaa kuoleman ja elämän. Ristillä Kristus saa päälleen koko Jumalan vihan syntiä kohtaan. Kuten Pitstick asian

⁹⁶ DT, 97, ”Dann werden ’Stunde’ und ’Kelch’ zum Einlaß der Weltsünde in die leib-seelisch-personale Existenz des Stellvertreters und Mittlers. Und es wird (gerade von dieser Konfrontation der Erzählung mit der soteriologischen Reflexion aus) nicht genügen, von der einzigartigen ’Würde’ der stellvertretenden Person, ihrer Unschuld und Freiheit her zu argumentieren, um die Wirksamkeit seiner Sühneleistung (ontisch oder juristisch) glaubhaft zu machen, vielmehr wird man tiefer die hypostatische Union als Bedingung der Möglichkeit eines realen In-sich-Tragens der Gesamtschuld beschreiben müssen.”; 100; 114.

⁹⁷ DT, 103; 108–112; 114.

ilmaisee, ”synti ja viha ovat välttämättä yhteydessä: missä on yksi, siellä on aina myös toinen. Yhdessä ne ovat tuomio.”⁹⁸ Kristus kuolee, koska synti on tapettava. Jumala ei voi antaa syntiä anteeksi ilman kuolemaa. Anteeksiantamus ei ole mahdollinen ilman synnin tuhoutumista, koska kysymys ei ole pelkästään rikkeestä Jumalaa kohtaan. Synti täytyy tuomiossa osoittaa täydelliseksi jumalanvastaisuudeksi, koska muuten ihmisen pelastus olisi mahdoton. Kun synti on kuolemalla poistettu, Jumalalla on enää pelkästään elämää jaettavaan. Synnin tuomitseminen ristillä tapahtuu, jotta ihminen voitaisiin erottaa synneistään. Tapahtuman taustalla on näin ollen Jumalan liitto ihmiskunnan kanssa, koska liiton takia Jumala haluaa puolustaa ja suojella kumppaniaan. Synti on ihmistä tuhoava voima, joka täytyy todellisesti poistaa ja tuomita. Pelastuksessa ei tässä mielessä ole mitään subjektiivista, vaan se on Jumalan objektiivinen päätös, universaalisti jaettu kaikille. Sävy, jolla Balthasar pelastuskysymystä yleensä käsittelee, onkin vastaavasti hyvin objektiivinen. Toimija on Jumala itse, ja ihmisen osuus on ainoastaan vastaanottava.⁹⁹

Synti on enemmänkin eksistentiaalista eroa Jumalasta kuin abstrakti rike häntä kohtaan. Toisin sanoen, synnillä ja kuolemalla on sisäinen yhteys. Kuolema ei ole pelkästään ulkoinen seuraus ja rangaistus synnistä, vaan pikemminkin synnin itsensä täyteys. Koska synti on ero Jumalasta, se on ero Elämästä. ”Olla syntinen” tarkoittaa samaa kuin ”olla matkalla kuolemaan”. Tämän ymmärtäminen on olennaista, koska se edustaa hyvin Balthasarin ristin teologiaa yleisestikin: keskiössä ovat todelliset historialliset tapahtumat ja eksistentiaalinen oleminen, ei abstrakti ontologia. Kun Kristus kuolee ristillä, hän kuolee syntisenä. Syntien sovitus taas tarkoittaa kuoleman voittamista.

Pitkäperjantain ristinkuoleman jälkeen Jeesus ”astui alas tuonelaan”. Yksinkertaisesti tämä tarkoittaa, että hiljaisena lauantaina Kristus on kuollut. Balthasar määrittelee yleisinhimillisen kuoleman tilana, joka koskettaa koko ihmistä, vaikkei kokonaan tuhoakaan tätä. Ihmissubjekti vaipuu olemattomuuden tilaan, jossa ei ole aikaa eikä paikkaa, ei tunteita tai kommunikaation mahdollisuutta. Kuolema on passiivinen tila, josta on mahdotonta tietää paljoa. Hänen mukaansa tämä käsitys kuolemasta on vanhatestamentillinen käsitys kuolemasta harmaana ja tyhjänä olemassaolona. Kyseessä ei ole eläminen ”toisessa maailmassa”, mutta ei toisaalta myöskään Uuden testamentin helvetti,

⁹⁸ Pitstick 2007, 106.

⁹⁹ DT, 20; 114–116; 118–119.

joka on eri asia kuin kuolema. Kuoleman tila on nimenomaan Vanhan testamentin *sheol*, tuonela, *haades*. Se ei ole paikkaan tai aikaan sidottu avaruus vaan enemmänkin eksistentiaalinen olemisen tila, johon kaikki lunastamattomat vaipuvat synnin tähden. Se koskettaa niin ruumista kuin sieluakin. Koska Kristus todella tuli ihmiseksi, hänen kuolemansa oli juuri tällainen.¹⁰⁰

Passiivisuuden käsite on tässä olennainen. Kristus ”ei käyttänyt niin kutsuttua ’lyhyttä’ aikaa kuolleena erilaisiin ’toimintoihin’ tuonpuoleisessa maailmassa.”¹⁰¹ Hän on kuolleena omaksunut ihmisen luonnon aivan samoin kuin elävänäkin. Myös Uudessa testamentissa Kristuksen kuolema näyttäytyy pelkästään tavallisena ihmisen kuolemana. Kun puhutaan Kristuksen astumisesta tai laskeutumisesta (*descendere*) alas tuonelaan, tarkoitus ei ole kuvata mitään aktiivista toimintaa vaan kuolemaan vaipumista tavallisen ihmisen tavoin. Balthasar huomauttaa myös, ettei kirkon uskontunnustuksen tarkoituksena ole kuvata minkäänlaista myyttistä maailmankuvaa. ”Astuminen alas”, samoin kuin ”astuminen ylös”, on hengellistä kieltä, joka vastaa arkiymmärryksen intuitiota: ”valo ja taivas ovat ’ylhäällä’, pimeys ja hautojen maa on ’alhaalla’”.¹⁰² Kristus on passiivinen sekä astuessaan alas että noustessaan ylös, koska molemmat ovat kuolemaan liittyviä tiloja. Passiivisuudelle näyttäisi olevan kaksi perustetta. Ensiksikin, kuoleman passiivisuus liittyy ihmisyyteen. Passiivisuuden korostamisella Balthasar tahtoo jälleen painottaa, että Jeesus kuolee tavallisen ihmisen kuoleman ja on yhtä muiden kuolleiden kanssa. Uudessa testamentissa ylösnousemuksen lähtökohta on Balthasarin mukaan selvästi se, että Jeesus on kuollut todellisena ihmisenä.¹⁰³

Toiseksi, koska kuolema on Kristukselle passiivinen tila, se ei varsinaisesti lisää mitään ristillä tapahtuvaan sovittukseen. Hiljaisen lauantain merkitys ristin teologiassa ei ole samanlainen kuin pitkäperjantain, vaan lauantaina pitkäperjantain aktiivisesta syntisen ihmisyyden omaksumisesta seuraa automaattisesti passiivinen samaistuminen kuolleisuuden tilaan. Balthasar käsittelee laajasti Uuden testamentin tekstejä, joissa Jeesuksen kuolleisuuden tila esiintyy. Näiden tulkintojen perusteella hän toteaa kuolleiden luokse menemisellä

¹⁰⁰ DT, 141–142; 154–157; 165.

¹⁰¹ DT, 141.

¹⁰² DT, 143.

¹⁰³ DT, 141–144, ”Daß Jesus wirklich tot ist, und zwar deshalb, weil er wirklich Mensch wie wir Söhne Adams wurde, daß er also nicht (wie man in theologischen Büchern oft lesen kann) die ’kurze’ Zeit seines Totseins zu allerhand ’Tätigkeiten’ im Jenseits benützt, ist das erste, was es hier zu bedenken gilt. Wie er auf Erden solidarisch war mit den Lebenden, so ist er im Grabe solidarisch mit den Toten.”; 146.

olevan kaksi päätarkoitusta. Ensimmäinen koskee solidaarisuutta, sillä ”mitä ei ole omaksuttu, sitä ei ole pelastettu”. Toinen syy, objektiivisen pelastuksen julistaminen kuolleille, seuraa tästä, ja se käsitellään seuraavassa alaluvussa. Samaistuminen ihmisiin tarkoittaa juuri syntisen ihmisyyden omaksumista. Näin inkarnaation ”sisäinen logiikka johtaa Kristuksen ristille”. Kristus kärsii tässä mielessä samanlaisen kuoleman kuin kaikki ihmiset, minkä takia Kristus ei ole pelkästään ruumiillisesti vaan myös hengellisesti kuollut. Syntisen luonnon omaksuminen johtaa Kristuksen todelliseen fyysiseen ja hengelliseen kuolemaan. Tämä on välttämätöntä, jotta hengellisesti ja ruumiillisesti kuolleet voivat nousta ylös. Ylösnousemuksessa saatu valta kuolemaan nähden perustuu juuri täydelliselle samaistumiselle kuolleisiin ja Kristuksen omaan ylösnousemukseen todellisesta syntisen luonnon kuolemasta:

Synnin sisäinen kuolema: se on yhteisen ylösnousemuksen *terminus a quo*, niin Kristuksen kuin niiden, jotka ovat kuolleet ”väärin tekojensa tähden”. Niinpä myös tässä on taustalla oletus ristillä kuolleen solidaarisuudesta niiden kanssa, jotka alistettiin kuoleman valtaan. Tämä oikeuttaa juuri *olemaan tekemättä* eroa fyysisen ja hengellisen kuoleman välillä sellaisissa teksteissä kuin Roomalaiskirje 14:9: ”Juuri sitä vartenhan Kristus kuoli ja heräsi elämään, että hän olisi niin kuolleiden kuin elävienkin Herra.”¹⁰⁴

Voidakseen pelastaa ”väärin tekojensa tähden” kuolleet, Kristuksen täytyi lukeutua samaan joukkoon. Balthasar perustelee tätä Uuden testamentin teksteillä, joissa hänen mukaansa Kristuksen kuolema samaistettiin kenen tahansa ihmisen kuolemaan, eikä hengellistä ja fyysistä kuolemaa milloinkaan eroteta toisistaan. Inkarnaation samaistuminen ihmisluntoon saa Kristuksen samaistumaan juuri syntiseen luontoon.¹⁰⁵

Jumalan tuleminen solidaariseksi syntisen ihmiskunnan kanssa Kristuksessa tarkoittaa, että Jumala ei pelkästään koe synnin seurausta, vaan hän sitoo syntisen ihmiskunnan itseensä ja ylittää synnin itsensä aiheuttaman kuilun. Toisin sanoen, Jumala kokee Kristuksessa, mitä on olla syntinen. Tämä tarkoittaa, että sovituksen perustana ei voi olla pelkkä inkarnaatio, anteeksiantamisen säätäminen tai tippa Kristuksen verta. Kristuksen kuolemassa ei ole kysymys ainoastaan siitä, että ihmisten viha Jumalaa kohtaan saa heidät ristiinnaulitsemaan hänet. Kyseessä ei ole myöskään pelkkä universaalinen kuolemanrangaistuksen kärsiminen ihmisyyden

¹⁰⁴ DT, 148.

¹⁰⁵ DT, 143–144, ”das Solidarischsein mit dem Zustand der Toten die Voraussetzung für das im ’Reich’ der Toten sich durchsetzende und auswirkende, am Kreuz aber grund sätzlich abgeschlossene (*consummatum est!*) Wer der Erlösung.”; 148–149, ”ohne das göttliche ’Lösen’ aus den ’Wehen des Todes’ (Apg. 2,24) keine Möglichkeit für Christus, an seiner eigenen *exousia* solchen ’Lösens’ (’Sündenvergebens’ Mk 2,10) teilzugeben, das ’im Himmel’ anerkannt wird (Mt 18,18; Jo 20,22f).”; 152–153.

perusteella tai tietoisesti. Nämä sisältyvät Kristuksen kuolemaan, mutta sen varsinainen sisältö on synnin itsensä omaksuminen. ”Eksyneiden kanssa solidaariseksi tuleminen on jotain *suurempaa* kuin vain heidän puolestaan kuoleminen ulkoisesti edustavalla tavalla”.¹⁰⁶ Kristuksessa Jumala itse omaksuu synnin itseensä.¹⁰⁷

Tässä kohdataan Pitstickin, Kilbyn ja Rahnerin esittämä kritiikki Balthasarin käsitystä kohtaan. Tuleeko synnistä osa Jumalaa siten, ettei hän enää kykene pelastamaan ihmistä siltä? Miten Kristus voi pelastaa ihmiset synnistä, jos hän on itse samassa syntisessä luonnossa? Toisaalta, Kristuksen samaistumista syntisiin on usein pidetty pelastuksen lähtökohtana. Hieman yllättäen Balthasar tekee seuraavan johtopäätöksen suoraan siitä, että Jumala omaksuu Kristuksessa synnin: ”Jos asia on näin, niin tämä tapahtuma ei paljasta ainoastaan, että syntinen ihminen uppoaa kuoleman olemattomuuteen ja epämääräisyyteen vaan yksinkertaisesti, että Jumala vihaa syntiä.”¹⁰⁸ Kuolemanrangaistus tulee myös Jumalan oman Pojan osaksi synnin seurauksena, koska Jumala vihaa syntiä. Synti on Jumalan rakkauden täydellinen vastakohta, jota Jumalan on pakko vihata. Sen on väistämättä saatava tuomionsa, kun Jumala yhdistää ihmisen ja koko maailman itseensä. Synti ei siis muutu hyväksi, vaikka Jumala on omaksunut sen Kristuksessa (ja vaikka immanentissa triniteetissa on oltava pohja tälle omaksumiselle). Omaksumisen suora seuraus on päinvastoin synnin ja syntisen tuho ja tuomio. Synti paljastuu Jumalan rakkauden vastakohtaksi, joka ei voi kestää Jumalan edessä, ja siksi Kristus kuolee. Sitä, miten hänen on mahdollista vielä nousta ylös omaksuttuaan synnin, käsitellään seuraavaksi.¹⁰⁹

5.2 Itsensä ylittävyys

Kristuksen solidaarisuus kuolleiden kanssa ei yksinään saa aikaan pelastusta. Pelastuksen aikaan saamiseksi keskellä kuolemaa ja solidaarisuutta on oltava jokin yhteyspiste Jumalaan. Kristuksen täytyy jollain tavalla ylittää kuolema vähentämättä samaistumista kuolleisiin. Balthasar ei itse käytä termiä ”itsensä ylittävyys” pelastuksen kontekstissa, vaan pitää puhumaan Kristuksen ainutlaatuisuudesta (*Einmaligkeit*). Tämäkään termi ei tosin ole *Pääsiäisen teologiassa* niin yleinen, että se saavuttaisi riittävän merkityksellisen sisällön dogmaattisena käsitteenä. Siksi tässä tutkielmassa käytetään pelastuksen

¹⁰⁶ DT, 133.

¹⁰⁷ DT, 133–134.

¹⁰⁸ DT, 135.

¹⁰⁹ DT, 135.

kontekstissa sen sijaan termiä ”itsensä ylittävyys”, koska se osoittaa ensiksikin yhteyden solidaarisuuden käsitteeseen: Kristus ”ylittää itsensä” nimenomaan ihmisenä. Lisäksi termi korostaa yhteyttä ristin yleiseen ilmoitusluonteeseen, jota käsiteltiin edellisessä luvussa. Seuraavassa käsitellään itsensä ylittävyyden merkitys ja nähdään, millä tavoin pelastus tapahtuu.

Aikaisemmin huomattiin, että ehtoollinen kuvaa Jeesuksen solidaarisuutta ihmisten kanssa. Kuitenkin se on myös tämän yhteyden ja jakamisen raja. Ehtoolliseen asti Jeesus on jakanut elämänsä opetuslasten kanssa, mutta kärsimyksen tie erottaa hänet heistä. Ehtoollisen jälkeen Jeesuksen opetuslapset hylkäävät hänet. Se on viimeinen hetki, johon he voivat häntä seurata. Eukaristia kuvaa myös Jeesuksen maanpäällisen elämän saattamista päätökseen, sillä sen jälkeen seuraa vain kuolema, johon ehtoollinen osoittaa. Jeesusta lukuun ottamatta kukaan ihminen ei voi ylittää tätä rajaa, koska inhimillinen kyky antautua Jumalan tarkoitukseen ei riitä viemään heitä kuuliaiseen kuolemaan. Ainoastaan kuuliaisuus kantaa Kristuksen rajan yli alueelle, jossa hän on ainutlaatuinen ja yksin. Juuri tällä solidaarisuuden ja itsensä ylittävyyden rajalla Kristus jakaa itsensä opetuslapsilleen ja päästä heidät sisään omaan elämäänsä. Ehtoollisessa hän antaa itsensä rakkaudessa opetuslapsilleen ja kirkolle sekä rituaalisesti että käytännössä, pesten opetuslastensa jalat. Ehtoollinen on ajallisen ja ikuisen elämän rajapinta, koska se erottaa Kristuksen alttiiksi kuolemalle ja antaa samaan aikaan Kristuksen jaettavaksi kaikille.¹¹⁰

Aiemmin todettiin, että Kristuksen hylkääminen ristillä on Jumalan oikeuden ilmaus. Jeesukselle itselleen kysymyksessä on kuitenkin ennen kaikkea itsensä hylkääminen Jumalan käsiin. ”Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit?” ja Kristuksen viimeiset sanat, ”sinun käsiisi minä uskon henkeni”, ilmaisevat Kristuksen lopullista antautumista, inhimillisen elämän rajojen ylittämistä ja kuuliaisuutta. Antaessaan henkensä hän ottaa viimeisen aktiivisen kuuliaisen askelen ulos itsestään ja yli elämän rajojen. Samalla hetkellä hän kuitenkin lahjoittaa elämän ihmisille, joiden kanssa hän on solidaarinen. *Kenosiksen* kaksi seurausta, syntisyys ja rakkaus täydellistyvät hylkäämisen kokemuksessa, kun elävän veden antaja tulee itse janoiseksi muiden puolesta (Joh. 19:28). Kirkko syntyy tässä mielessä ristillä, koska siinä Kristus on samanaikaisesti solidaarinen muiden kanssa ja itsensä ylittävä. Veri ja vesi, jotka vuotavat Kristuksen kyljestä,

¹¹⁰ DT, 90–91.

vuotavat elämäksi ihmiskunnalle ja synnyttävät kirkon samalla tavoin kuin Eeva luotiin Aadamin kyljestä.¹¹¹

Samalla tavoin myös kuolleena ollessaan Kristus julistaa hyvää sanomaa universaalista sovituksista. Kuten todettiin aikaisemmin, kyseessä ei ole aktiivinen julistaminen vaan Kristuksen valon läsnäolo siellä, missä kuolema hallitsee. Kristuksen passiivisuudesta riippumatta pelastuksen valo on hänessä objektiivisesti läsnä kuolleiden joukossa. ”Siellä missä vain kuolema ja orjuus hallitsevat, Kristus on läsnä *omasta vapaasta tahdostaan*”, McIntosh toteaa.¹¹² Tämäkin on tosin totta ainoastaan objektiivisesti, pitkäperjantaina eletyn kuuliaisuuden kautta, sillä kuolemassa ei kukaan voi ”tahtoa”. Kuolemassa pitkäperjantaina toteutettu objektiivinen ja universaalinen lunastus avataan koko maailmalle täydellisen solidaarisuuden kautta. Hiljainen lauantai on näin ollen historian kohta, jossa pelastus (*das Heil*) avautuu ihmiselle. Se on ainutlaatuisen Kristuksen ja universaalien pelastuksen risteyskohta. Ainoastaan tässä risteyskohdassa ihmisen epämääräinen elämä voidaan suunnata uudelleen kohti pelastusta:

Jumalallisesta näkökulmasta katsottuna, jos Jumala haluaisi ”kokea” – ihmisen tilan ”sisältäpäin” ja siten antaa sille uuden suunnan ja pelastaa sen, hänen täytyisi asettaa ratkaiseva paino siihen pisteeseen, jossa syntinen ja kuolevainen ihminen on tullut kykyjensä päähän – sinne missä ihminen on kadottanut itsensä kuolemaan kykenemättä löytämään Jumalaa.¹¹³

McIntoshin mukaan Balthasar tulkitsee ”hiljaisen lauantain salatut ’tapahtumat’ sen mukaan, mitä on avoimesti nähtävillä pitkäperjantaina ja pääsiäissunnuntaina”.¹¹⁴ Lauantain tulkinnassa olennaista on perjantain solidaarisuus kuolevien kanssa ja sunnuntain ylösnousemus. Nämä vastakohtat viittaavat suunnan kääntymiseen, taukoon, jossa ei ole mitään liikettä, koska vastakohtat ikään kuin toteutuvat samanaikaisesti. Lauantai on todella hiljainen, koska vanha on kuollut, mutta uusi ei vielä ole tullut näkyviin.¹¹⁵

Balthasarin tapa siirtyä Kristuksen kuoleman solidaarisuudesta ylösnousemuksen inklusiivisuuteen on hänen ristien teologiansa kannalta merkittävä ja samalla omaperäinen. Kysymys on siitä, miten Kristus, joka on kuollut samoin kuin kaikki muutkin, voi kuitenkin nousta ylös ja samalla nostaa myös muut kuolleista. Yleisinhimillinen kuolemanrangaistus on Jumalan

¹¹¹ DT, 125–129.

¹¹² McIntosh 2000, 111.

¹¹³ DT, 18.

¹¹⁴ McIntosh 2000, 103.

¹¹⁵ DT, 152–153.

oikeudenmukaisuuden perusteella lopullinen. Toisaalta, kuolleiden joukossa oli jo ennalta juutalaisista ja muista kansoista sellaisia, jotka kuuluivat Kristuksessa täyttymyksen saaneeseen ”pelastuksen järjestykseen”.¹¹⁶ Jos näillä aikaisemmin eläneillä siis oli jo jollain tavalla pelastus Kristuksessa etukäteen, voidaanko heidän sanoa kokeneen todellista kuolemaa ollenkaan? Paradoksi on siinä, että kuolleet joutuvat todella olemaan tuonelassa, vaikka heillä onkin jo jotain Kristuksen elämästä ja rakkaudesta itsessään. Balthasar kysyy: ”kuka sitten koki sen [kuoleman] paitsi Lunastaja itse?”¹¹⁷ Balthasar siis siirtyy Kristuksen solidaarisuudesta kuolleiden kanssa käsitykseen, että Kristus itse asiassa koki todellisen kuoleman ainoana kaikista. Tässä näyttää kuitenkin olevan ongelma. Balthasar nimittäin vaikuttaa hyppäävän vaivatta niistä, jotka ”elivät ennen Kristusta rakkaudessa”,¹¹⁸ kaikkiin ihmisiin. Voidaan vielä ymmärtää jollain tasolla, että Jeesuksen tuoman pelastuksen odottaminen ei ole täysi kuolemanrangaistus, koska se sisältää jonkinlaista toivoa – tätä on tosin mahdotonta täysin käsittää lineaariseen aikakäsitykseen sidotusta perspektiivistä. Se ei silti vastaa ollenkaan kysymykseen siitä, millaisen kuoleman kokivat ne, jotka eivät eläneet ”ennen Kristusta rakkaudessa”. Balthasar ei avaa ajatteluaan tässä kohdassa. Hän näyttää yhdistävän ilman kunnollisia perusteita kaksi erillistä ajatusta: sen, että Kristuksen sovituskoulu on säästännyt muut todellisen kuoleman kokemiselta, koska hän on kuollut syvemmin kuin muut, ja toisaalta sen, että osa ihmisistä on jo jollain tavalla elänyt Jumalan pelastussuunnitelman mukaisesti ennen Kristusta. Vaikuttaa siltä, että hän joko ajattelee Kristuksen elämää olevan kaikissa, tai sitten hän on tässä kohdassa epä johdonmukainen. Tähän ongelmaan palataan vielä myöhemmin.¹¹⁹

Ristin teologiassa on olennaista, että kuuliainen itsensä ylittävyys ilmenee muita ihmisiä suurempana kärsimyksenä. Balthasar viittaa Bonaventuran ajatukseen, että *compassio*, myötäkärsiminen, on suurempi tuska kuin tavallinen kärsimys. Kun Kristus ylittää ihmisyyden Getsemanessa ja hiljaisena lauantaina, hänen kärsimyksensä tulee myötäkärsimystä, vaikka se todella tuottaakin tuskaa

¹¹⁶ Katolinen käsitys Kristukseen suuntautuneesta esikristillisestä pelastusjärjestyksestä vahvistettiin Vatikaanin II konsiilissa. Sekin juontaa juurensa ainakin osittain de Lubacin armopista: kaikki luomakunnassa etsii Jumalaa ja on tässä mielessä suuntautunut omaan täyttymykseensä Kristuksessa. Ks. *Nostra Aetate*, 1–2.

¹¹⁷ DT, 160.

¹¹⁸ Kääntäjän oma korostus.

¹¹⁹ DT, 159–160, ”Wenn durch die vorauswirkende Gnade Christi die vor ihm in der Liebe Lebenden die eigentlich verdiente ganze *poena damni* nicht erleben (weil sie im Licht von Glaube, Liebe, Hoffnung auf ihn warten), wer anders erlebt sie dann wirklich als der Erlöser selbst?”

hänelle itselleen. Astumalla inhimillisen eksistenssin rajan yli Kristus ottaa kaiken synnin ja syyllisyyden itselleen ja kärsii tässä mielessä omia syntejään samoin kuin muiden omia, vaikkei olekaan syntiä tehnyt. Tämä ihmisen rajan ylittäminen synnin omaksumisessa ja myötäkärsimyksessä perustuu kaksiluonto-oppiin. Kysymyksessä ei tässäkään kuitenkaan ole ontologinen kaksiluonto-oppi, jolloin itsensä ylittäminen sivuutettaisiin yksinkertaisesti sillä, että ”Jeesus on Jumala”. Pikemminkin kysymyksessä on dynaaminen kaksiluonto-oppi, jossa itsensä ylittäminen tapahtuu kuuliaisuuden kautta Pyhässä Hengessä mission, ei ontologian, perusteella. Pelastuksen edellytykset, solidaarisuus ja itsensä ylittävyys, vastaavat siis dynaamisen kristologian eri puolia. Tämä tarkoittaa, että pelastus perustuu dynaamiselle kaksiluonto-opille. Itsensä ylittävyys on Kristuksen jumaluutta eli rakkautta Pyhässä Hengessä. Solidaarisuutta vastaa Jeesuksen ihmisyys. Nämä ovat toteutuvat yhtäaikaisesti jokaisessa hetkessä Jeesuksen elämässä, täydellistyvät ristillä ja saavat aikaan pelastuksen. Tämä voidaan vuorostaan nähdä ristin ilmoitusluonteen konkreettisena toteutumisenä historiassa. Kristuksessa inhimillinen todellisuus ylitetään.¹²⁰

Koska Kristus itse kokee kuolemanrangaistuksen kaikista ihmisistä syvimmin, hän samalla määrittää sen syvyyden. Jumalan Poika siis määrittää kärsimyksensä perusteella, mikä on maailman todellinen ”etäisyys” Jumalasta ja millainen rangaistus synnistä seuraa. Kristus itse ottaa synnin koko seurauksen itselleen ja säästää ihmiskunnan siltä. ”Jotta Kristuksen kuolema olisi inkluusiivinen, sen täytyy olla eksklusiivinen ja ainutlaatuinen sovittavalta arvoltaan.” Ihmisen pelastus ja oleminen Kristuksessa perustuu siis Kristuksen itsensä ylittävyyteen. Tämän takia hiljaisen lauantain merkitystä lunastuksessa ei voi jättää huomiotta. Jotta se olisi kokonainen ja ihmiset voisivat todella tulla osallisiksi pelastuksesta, lauantai on välttämätön seuraus pitkäperjantain kärsimyksestä. Kristus ei kärsi synnin koko rangaistusta ristillä – vaikka sovituksen aktiivinen osuus päättyykin siihen – koska muuten muiden ihmisten voitaisiin sanoa kärsineen häntä suurempi rangaistus. Synnistä ei seuraa ainoastaan kuoleman akti vaan myös kuolleena oleminen. Pitstick huomauttaa,

¹²⁰ DT, 97; 99–100, ”die Ölbergangst ist ein solches Mit-Leiden mit den Sündern, daß deren realer bevorstehender Gottverlust (*poena damni*) von der menschewordenen Liebe Gottes in Gestalt eines *timor gehennalis* übernommen wird: indem die Sünde der Welt ihm ’aufgeladen’ wird, unterscheidet Jesus sich und sein Schicksal nicht mehr von dem der Sünder – um so weniger, sagt Bonaventura, je größer die Liebe ist – und erfährt dergestalt die Angst und das Grauen, das von Rechts wegen sie zu empfinden hätten.”; 160, ”Christus ist es, der aus *compassio* den *timor horroris* auf sich nahm”.

että Balthasarin käsitys hiljaisesta lauantaista pitkäperjantain kärsimyksen jatkumona eroaa perinteisestä tulkinnasta, jossa lauantai on nähty päinvastoin Kristuksen aktiivisen kirkkauden ilmestymisenä kuolleiden joukossa, ei passiivisena kärsimyksenä.¹²¹

Maailman etäisyys Jumalasta palauttaa mieleen Jumalan sisäisen *kenosiksen* käsitteen. Jumalan oma vapaus ja *kenosis* on perustana luomiselle ja ihmisen vapaudelle, jonka perusteella synti tulee maailmaan. Kun Kristus kärsimyksellään mittaa syntisen maailman etäisyyden Jumalasta, hän samalla analogisesti mittaa Jumalan sisäisen *kenosiksen*. Kristuksen kuolema on etäisyys, jonka Isän antama vapaus voi suurimmillaan saada aikaan luomakunnassa. Balthasarin mukaan tämä etäisyys on viime kädessä puhtaan, ihmisestä erotetun synnin etäisyys pyhästä Jumalasta. Kristus kokee siis kuolemassaan puhtaan synnin ja jumalanvastaisuuden kaaoksen. Immanentiudessaan Jumala on aina ollut inhimillisen kuoleman mitta, mutta historiassa tämä mitta otetaan Jeesuksen Kristuksen kautta. Kuolema otetaan Kristuksen omistukseen – ehkä voitaisiin jopa sanoa: ihmisen omistukseen, vaikkei Balthasar vie tässä päättelyä näin pitkälle. Paavalin sanat korinttilaisille, ”kaikkihan on teidän: – – maailma, elämä ja kuolema – – mutta te olette Kristuksen ja Kristus on Jumalan” (1. Kor. 3:21–23), ovat ehkä olleet Balthasarin mielessä. Ristin teologian syvin paradoksi on tämä: koska Jumalan *kenosis* on itsensä lahjoittava rakkaus, Kristuksen tuleminen synniksi ihmisten vuoksi paljastaakin kaikkein syvimmin Jumalan oman rakastavan luonnon ja hänen kaikkivaltiutensa. Kristus on samanaikaisesti kaikkein kauimpana Jumalasta syntisenä ja kaikkein lähimpänä Jumalaa itsensä antavana rakkautena, koska hän tulee synniksi omasta vapaasta tahdostaan. Kristus toteuttaa samanaikaisesti Jumalan rakkauden ja syntisen ihmisyyden, *kenosiksen* molemmat seuraukset. Mitä enemmän Kristus tyhjentää itsensä rakkaudessa eli tulee syntiseksi ihmiseksi, sitä enemmän hän samanaikaisesti ylittää syntisen ihmisyyden kuuliaisuudessa Jumalalle. Tämä tarkoittaa, että nämä kaksi näennäisesti erisuuntaista liikettä, kohti ihmistä ja kohti Jumalaa, ovat molemmat rakkautta ja toteutuvat aina samanaikaisesti. Koska Kristus täyttää

¹²¹ DT, 160–161, ”Er erweist sich ebendamit als der Einzige, der, über die allgemeine Todeserfahrung hinausschreitend, die Tiefe des Abgrunds ausmaß: von hier aus läßt sich rückblickend nochmals eine ’Theologie des Todes’ als unvollständig ablehnen, die die Solidarität Jesu mit den Sündern auf den bloßen Entscheidungs – oder Hingabeakt der zusammengerafften Existenz im Augenblick des Todes beschränkt. Mit Althaus gesprochen: damit der Tod Christi inklusiv sein kann, muß er zugleich exklusiv, in seiner stellvertretenden Kraft einmalig sein.”; Pitstick 2007, 90.

kuolemassaan rakkauden mission, ”hän on objektiivisesti ajateltuna, ollessaan jumalanvastaisen pimeyden keskellä, kuitenkin ’paratiisissa’, ja kuva voitosta voi hyvin ilmaista tätä”.¹²² Kuitenkin, ”siinä määrin kuin kokemus kuolemasta kykeni objektiivisesti säilyttämään sisäisen voiton ja näin ollen riemuvoiton vihollisen voimista, samassa määrin tätä voittoa ei tarvitse subjektiivisesti kokea.”¹²³ Saman voi sanoa ontologisin termein siten, että Kristus voi tulla kuolleeksi ja syntisen kaltaiseksi siinä määrin kuin se on mahdollista hänen jumalallisen persoonansa tuhoutumatta. Kristuksen kokemus kuolemasta palautuu ja rajoittuu siis itsensä tyhjentämisen ontologiseen mahdollisuuteen ja on näin ilmaus Jumalan rakkaudesta. Tämä tarkoittaa, että Kristuksen ”syvempi kuolema” seuraa rakkauden kuuliaisuudesta. Koska kuuliaisuus suuntautuu Hengen kautta suoraan Isälle, sille on ominaista, että se kykenee viemään Jeesuksen hänen omien inhimillisten rajojensa yli. Toisin sanoen, rakkauden ja kuuliaisuuden kautta Jeesus kykenee ylittämään tavallisen eksistenssin rajat. Juuri kuuliaisuutensa takia Kristus kykenee kuolemassaan astumaan muita syvemmälle ja mittaamaan kuoleman syvyyden. Kristusta ei siis erota muista kuolleista ensisijaisesti kuoleman erilaisuus vaan kuoleman syy. Vielä kuolleena ruumiinakin hän on eräässä mielessä kuuliainen.¹²⁴

Kristuksen syvä kokemus kuolemasta määrittää siis kuoleman todellisen luonteen – kuolemasta tulee helvetti. Uuden testamentin helvetti ei ole sama asia kuin vanhatestamentillinen tuonela, koska helvettiä ei voi olla olemassa ”ennen” Kristusta. Siinä missä tuonela on kuoleman tila erossa Jumalasta, helvetti on ”lunastuksen tuote”. Kun Jeesus kuolee, hän kokee paljaan synnin todellisuuden, koska hän ainoana ottaa sen kokonaan kantaakseen. Tämä on hänelle helvetti. Helvetti on tässä mielessä kristologinen, kuuliaisuudesta seuraava tapahtuma ja maailman synnin viimeinen mitta. Se on syvin mahdollinen kuoleman kokemus. Tämä tarkoittaa myös, että tuonela ei voi olla sinänsä lopullinen tila, koska se on pelastustapahtuman ehdollistama kaikille ihmisille. Tuonela ei ole syvin kadotus, vaan helvetti on.

Noustessaan kuolleista, Kristus jättää taakseen *haadeksen*, tilan, jossa ihmisyyks on erotettu Jumalasta. Mutta trinitaarisen kokemuksensa perusteella hän ottaa helvetin mukaansa, ilmauksena hänen voimastaan määrätä tuomarina ihmisen ikuisesta pelastuksesta tai ikuisesta kadotuksesta.¹²⁵

¹²² DT, 169.

¹²³ DT, 158.

¹²⁴ DT, 166–169; Sara 2008, 214–215.

¹²⁵ DT, 171.

Kristuksen oma kokemus määrittää siis helvetin, ja tämän kokemuksen perusteella kuolemasta ja elämästä tulee vihdoin lopullisia tiloja, epäselvän ja monitulkintaisen kuoleman harmauden sijaan. Kun ennen sovituista elämästä päättyi kuoleman harmauteen, nyt on olemassa taivas eli ylösnousemuksen tila, ja helvetti, ”toinen kuolema”. Kristuksen risti määrittää siis uudelleen kuolemaan päättyvän inhimillisen todellisuuden rajat. Tässä on lievä jännite: yhtäältä pelastustapahtuman täytyy ehdollistaa myös Jeesuksen kuolemaa jollain tavalla, koska hän on objektiivisesti katsottuna voittaja kuolleenakin. Mutta toisaalta, kuuliaisuutensa tähden hän uppoaa tavallista kuolemaa syvemmälle ja kokee todellisen kuoleman ainoana kaikista. Näyttäisi siltä, että Balthasar ratkaisee tämän jännitteen Kristuksen kuoleman luonteesta puhuessaan. Syvemmin kuin muut ihmiset, joille kuolema on harmaata olemattomuutta, Kristus kokee kuollessaan varsinaisen eron Jumalasta, synnin itsensä. Hän ei ole ainoastaan kuollut kuten muut – hän on solidaarinen kuoleman itsensä kanssa. Subjektiivisesti hän kokee ainoastaan puhtaan, ihmisyydestä erotetun synnin. Objektiivisesti hän kuitenkin näkee oman voittonsa, koska juuri pitkäperjantain sovitus erottaa synnin ja ihmisyyden toisistaan. Toisin sanoen, Kristuksen olisi mahdotonta kokea helvettiä, jos hän ei olisi onnistunut sovittamaan maailman syntiä. Kuuliaisuutensa tähden Kristus on samaan aikaan synnin vallassa ja kuitenkin täysin erossa siitä, koska hänessä ei ole syntiä.¹²⁶

Balthasaria on joskus syytetty kaikkien pelastumisen, *apokatastasis*-opin, kannattamisesta. Vaikka Kristus käy muita syvemmällä ja kokee ainoana helvetin, tämä takaa kuitenkin Balthasarin mukaan ainoastaan sen, että pelastuksen päämäärä on universaalinen. ”’Olemalla kuolleiden kanssa’ Kristus toi palan armoa jumalallisen vihan tuleen.”¹²⁷ Klassisen kaksoispredestinaatio-opin mahdollisuus sulkeutuu tässä pois, koska Kristus käy kuollessaan kaikkia syvemmällä ja voi näin ollen periaatteessa nostaa kaikki ylös. Jumala ei ole valinnut vain joitakin, vaan Kristuksessa koko maailma on määrätty ennalta pelastukseen. Balthasar ei kuitenkaan ajattele *apokatastasis*-opin olevan

¹²⁶ DT, 164–167; 170–171, ”Als trinitarisches Ereignis ist der Gang zu den Toten notwendig ein Heilsereignis. Es ist schlechte Theologie, dieses Heilsereignis a priori zu begrenzen, indem man – unter Voraussetzung einer bestimmten Prädestinationslehre und unter Gleichsetzung von Hades (Gehenna) und Hölle – von vornherein zu wissen behauptet, Christus habe in der ’eigentlichen Hölle’ (*infernus damnatorum*) kein Heil einzustiften vermocht.”; Sara huomaa saman ongelman: hiljaisena lauantaina Kristuksen täytyy toisaalta sovittaa kaikki synnit ottamalla ne itselleen, mutta toisaalta hänen oma eksistenssinsä rakkauden totuutena estää häntä omaksumasta syntiä. Ongelma koskettaa läheisesti Rahnerin kritiikkiä. Vastaus on myös Saran mukaan *kenosis*, Sara 2008, 227–229.

¹²⁷ DT, 172.

väistämätön looginen seuraus tästä. Sitä vastoin hän sijoittaa ongelman pelastuksen subjektiivisen kokemisen teeman piiriin. Koska Kristus ei koe omaa voittoa tuonelassa subjektiivisesti, vaan se on vain objektiivisesti tosi, myöskään muille ihmisille ei tarvitse olettaa subjektiivista kokemusta Kristuksen voitosta. Vaikka Kristus on lunastanut koko maailman synnistä, ihmisen täytyy kokea tämä voitto subjektiivisesti tullakseen osalliseksi siitä. Tässä Balthasar toteaa yksinkertaisesti, että liika systematisointi johtaisi apokatastasikseen. Toisin sanoen, pelastus on lahjoitettu kaikille, ja on mahdotonta määrittää, kuka ei lopulta koe sitä henkilökohtaisesti. On erikoista, että Balthasar ei viittaa uskoon tästä asiasta puhuessaan. Perinteinen kristillinen käsityshän on ollut, että ihminen pelastuu uskon kautta. Balthasar kuitenkin jättää tämän epämääräiseksi.¹²⁸

Edellä esitetty mahdollinen aukko Balthasarin päättelyssä nousee esille uudelleen tässä. Hän siis sanoo, että pelastus on lahjoitettu universaalisti kaikille ja tämän automaattinen kokeminen subjektiivisesti johtaisi kaikkien pelastumiseen. Ongelma on, että Balthasar toteaa toisaalta hyvin yksiselitteisesti objektiivisen pelastuksen olevan universaalinen Jumalan *kenosiksen*, eli Kristuksen kuuliaisuuden ja solidaarisuuden seurauksena. Toisaalta hän kuitenkin sanoo, että kokemusta kuolemasta ehdollistaa jonkinlaisen hämärän toivon läsnäolo ihmisen sydämessä. Tuonela on ehdollinen niille, jotka ovat eläneet rakkaudessa, mutta Balthasar näyttää jättävän kokonaan käsittelemättä ne, jotka eivät ole. Koska hän ottaa jatkuvasti kantaa vain niihin, joilla on jotain ”Kristuksen elämästä itsessään”, luonteva seuraus todella olisi kaikkien pelastuminen. Jos Balthasar kuitenkin ajattelisi joidenkin olevan pelastuksen ulottumattomissa, Kristuksen kuolema ei voisi olla *kenosiksen* koko täyteys. Tällöin joidenkin ihmisten etäisyys Jumalasta olisi *kenosiksen* mahdollistamaa etäisyyttä suurempi. Kristuksen kuoleman perusteena on siis Jumalan itsensä antava rakkaus, jonka on loogisesti välttämätöntä ulottua kaikkiin, koska Kristuksen kuolema on *kenosiksen* äärimmäinen seuraus. Toisin sanoen, *apokatastasis*-opin vaara näyttää aiheutuvan siitä, että Balthasar jättää käsittelemättä niiden ihmisten kohtalon, jotka eivät ole eläneet elämäänsä

¹²⁸ DT, 172–176, ”Das Motiv der *Lösung*, das heißt des den Toten zugewandten Heils, ist, als Inhalt der Proklamation, nicht weniger objektiv zu fassen. Sowenig der Zustand Jesu im Tod subjektiv ausgemalt wird, sowenig ist von der subjektiven Wirkung der Proklamation auf die ’Geister im Kerker’ die Rede: die dramatische Ausmalung eines erlebten Triumphes, einer freudigen Begegnung zwischen Jesus und den Gefangenen, insbesondere zwischen dem neuen und alten Adam, ist nicht unerlaubte, fromme Betrachtung, überschreitet aber die Aussagemöglichkeiten der Theologie. Wenn irgendwo, ist hier das Systembedürfnis zurückzubinden, das sonst ungehemmt zu einer Apokatastasislehre fortschreiten würde”.

rakkaudessa. Hän ei voi käsitellä tätä, koska pelastuksen on pakko ulottua kaikkiin *kenosiksen* perusteella. Balthasar vaikuttaa samaistavan ainakin hetkellisesti pelastuksen universaalisen objektiivisen puolen ja subjektiivisen pelastuksen keskenään, jolloin *apokatastasis* näyttää väistämättömältä. Ihmisen näkökulmasta tuonelan kokemista ehdollistaa siis rakkaus ja pelastuksen odottaminen Kristuksessa. Jumalan näkökulmasta tuonelan kokemista ehdollistaa Kristuksen kuolema, joka *kenosiksen* takia ulottuu muiden kuolemaa syvemmälle. On kuitenkin mahdollista, että Balthasar todella erottaa nämä toisistaan. Hän nimittäin määrittelee Kristuksen voiton julistamisesta puhuessaan objektiivisen julistuksen siten, ettei se vaikuta mitenkään ihmisen pelastukseen. Subjektiivisen julistuksen päämääränä olisi sen sijaan kääntymyksen aikaansaaminen. Tällöin pelastuksen objektiivinen puoli tarkoittaisi yksinkertaisesti lunastuksen universaalisuutta ja subjektiivinen puoli uskoa ja ylösnousemusta. Tätä tulkintaa tukee Balthasarin huomautus, että pelastuksen subjektiivinen kokeminen edellyttää uutta elämää. Tällöin ongelma voitaisiin pukea tavallisen katolisen inkluivistisen pelastuskäsityksen muotoon: koko maailma on lunastettu Kristuksessa ja jollain tavalla matkalla kohti häntä, mutta usko määrää ihmisen henkilökohtaisen suunnan ja pelastuksen. Tämä on ihmisen näkökulmasta aina jossain määrin epämääräistä, ja siksi Balthasar on ehkä päättänyt jättää suoran viittauksen uskoon tekemättä. Kysymys liittyy myös katoliseen erityispiirteeseen, johon palataan seuraavassa luvussa: kirkon usko on ytimeltään yksilöstä riippumatonta objektiivista todellisuutta, vaikka se tuleekin kokea subjektiivisesti. Vaikka tämä ratkaisu on todennäköinen, se ei siitä huolimatta kykene täysin selittämään, miksi Balthasar vaikuttaa liittävän jotain subjektiivista ehdollistamaan kaikkien ihmisten kokemusta kuolemasta.¹²⁹

Riippumatta edellisen ratkaisusta Balthasarin ajattelussa keskeistä on, että Jumala on pelastuksen Jumala. ”Varmasti tämä [risti] on ennen kaikkea *pelastava* tapahtuma.”¹³⁰ Sekä spekulatiot Jumalan kärsimyksestä että *apokatastasis*-opista liittyvät tähän yksinkertaiseen huomioon, että Balthasar näkee pelastuksen

¹²⁹ DT, 166; 172–176; Scola kertoo esipuheessaan tunteneensa Balthasarin henkilökohtaisesti. Hänen mukaansa ”Balthasar ei koskaan sanonut, ettei helvettiä ole tai että se on tyhjä; hän halusi ainoastaan puolustaa Uuden testamentin lähtökohtaa, joka antaa oikeuden *toivoa kaikkien puolesta*.” Ehkä Balthasarin epämääräisyys ja haluttomuus määrittää tarkkoja periaatteita henkilökohtaiselle pelastukselle nousee osittain tästä, ks. Scola 1995, 110; Käsitellessään universaalia pelastusta Pitstick erittelee Balthasarin käsitystä laajemmin. Hän vie tämän käsitykset systemaattisesti loppuun ja päättyy *apokatastasikseen*. Sen sijaan Pitstick ei mainitse, että Balthasar sanoo itsekin jäykän systemaattisen lähestymistavan johtavan siihen. Pitstick 2007, 268–270.

¹³⁰ DT, 171.

tapahtuvan kuoleman sisällyttämisessä elämään, syntisen luonnon yhdistämisessä Jumalan elämään. Jotta Jumala voisi nostaa ihmisen kädestä ylös elämään, hänen täytyy todella tarttua tätä kädestä asti – melkein ei riitä. Elämän täytyy koskettaa kuollutta ihmistä, jotta tämä voi tulla eläväksi. Siksi pelastus edellyttää pelastajan tavallista syvempää kuolemaa ja toisaalta kuoleman voittamista.

Ylösousemuksessa Kristus kykenee tällä perusteella nostamaan kuolleista myös muut ihmiset. Tässä prosessissa kuoleman ja synnin muuri ylitetään lopullisesti. Kun Kristus nousee kuolleista, kuolemalla ja synnillä ei enää ole häneen valtaa. Hän nousee uuteen todellisuuteen, jossa kuoleman muuri on ylitetty.

Ylösousemustodellisuus ylittää siis inhimillisen elämän rajat. Pelastuksen kannalta on kuitenkin välttämätöntä, että inhimillisen historian ylittäminen tapahtuu historian sisältä käsin. Ylösousemustapahtumalla on kiinne kohta sekä historian (*Geschichte*) sisällä että sen ulkopuolella. Toisaalta ylösousemus on siis historiallinen tapahtuma, sillä se tapahtuu keskellä historiaa ja muita tapahtumia. Kuitenkin se on samanaikaisesti historian raja, sillä sen todellinen sisältö ylittää historian. Tämä on välttämätöntä, koska pelastuksessa on kysymys ihmisen yhdistämisestä jumalalliseen elämään, eikä pelkästään abstraktin rikkeen sovittamisesta. Ristin tehtävänä on konkreettisesti ylittää ihmisyyden ja yhdistää se Jumalan kanssa. Jumala sovittaa näin ihmisessä ihmisyyden itsensä kanssa. Koska pelastus on Balthasarille äärimmäisen tärkeä, abstraktit kysymyksenasettelut, jotka lähtevät liikkeelle Balthasarin helvettiä tai Jumalaa koskevasta ontologiasta, eivät välttämättä vastaa Balthasarin omaa ymmärrystä.¹³¹

6 Pelastus ja kirkko

6.1 Kirkon eskatologinen olemus

Edellisessä luvussa tarkasteltiin pelastuksen ristinteologisia perusteita. Voidaan tehdä seuraavat huomiot: ensikin, inhimillisen luonnon ylittäminen perustuu aina kuuliaisuuteen. Ainoastaan kuuliaisuus jumalalliselle rakkaudelle kykenee viemään Jeesuksen rajan yli. Ilman sitä hän olisi syönyt opetuslasten kanssa muistoaterian, kuollut tavallisen kuoleman ja jäänyt hautaan. Toiseksi, ihmisen rajojen ylittäminen tarkoittaa, että siitä seuraava tila on jollain tavalla jumalallinen, koska Jumalan ja ihmisen välinen synnin aiheuttama ero on jo ylitetty. Lopullisessa muodossaan tämä synnin rajan ylittäminen tarkoittaa ylösousemusta, kuoleman voittamista. Ylösousemustodellisuus siis sisältää

¹³¹ DT, 184–186; ks. Sara 2008, 212.

ajatuksen kuoleman ja synnin todellisuuden loppumisesta. Koska kuolema on sidottu osaksi ylösnousemusta, viimeisten aikojen eskatologinen todellisuus on jo läsnä ylösnousteessa. Ylösnousemus on siis muutakin kuin loputonta elämistä. Se poikkeaa radikaalisti tästä maailmasta ja ajasta, koska kaikki synti ja kuolema on poissa lopullisesti. Kolmanneksi, näin syntyvä Kristuksen elämän tapahtumiin perustuva tila on ihmisen elämää yhteydessä Jumalaan. Neljänneksi, edellisistä seuraa, että jos tämän maailman ihminen tahtoisivat yhteyteen elävän Jumalan kanssa, hänen täytyisi jollain tavalla tulla osalliseksi ylösnousemuksesta. Tästä on kysymys kirkossa. Tässä luvussa käsitellään kirkon Kristus-tapahtumaan perustuvaa olemusta ja missiota.

Ylösnousemuksen takia Kristus on maailmanhistorian käännekohta. Kun Jumala herättää Kristuksen kuolleista, Jumala osoittautuu elävien Jumalaksi, joka yksin kykenee antamaan elämän. Siinä on lopullisesti nähtävissä, että Jumalan tahto ja suunnitelma on elämän antaminen, koska Kristus saa omakseen kuolemattomuuden Jumalan tahdon kautta. Kristuksen ylösnousemuksessa Jumala valitsee hänet eli lukee hänet vanhurskaaksi. Samalla Jumala myös ilmoittaa oman luontonsa ja vanhurskautensa: Jeesus on elämä. Siksi Kristuksen kohtaaminen antaa kullekin ihmiselle suunnan joko elämää tai kuolemaa kohti. Kristus seisoo tuomarina elämän ja kuoleman rajalla, koska hänessä on kaikki elämä, ja hänen kohtamisensa määrittää kunkin ihmisen ikuisen suunnan. Yksittäisen ihmisen vanhurskaus määräytyy suoraan siitä, hyväksyykö hän Kristuksessa paljastetun ilmoituksen Jumalasta. Siksi ihmisen kuolema seuraa ainoastaan objektiivisesti elämän hylkäämisestä. Kristus ei omasta tahdostaan tuomitse ihmisiä kuolemaan. Jopa tuomion sanojen tarkoitus on ohjata kohti elämää. Tämä vastaa jo johdannossa esiteltyä käsitystä koko todellisuuden rakentumisesta Kristuksen ympärille ja hänen varaansa. W. T. Dickens huomauttaa tämän kanssa yhtäpitävästi, että koska Jumala ilmoittaa itsensä Kristuksessa, Kristuksesta tulee maailman mitta, johon kaikki on välttämättä jossain suhteessa. Käsitys Kristuksesta maailman tuomarina on jännitteessä edellisessä luvussa käsitellyn *apokatastasis*-opin mahdollisuuden kanssa. Tämä on luultavasti Balthasarille mieluista, koska hän on haluton määrittämään tarkasti yksilön pelastuksen subjektiivista puolta. Siksi hän ei edes pyri ratkaisemaan tätä jännitettä.¹³²

¹³² DT, 23; 186; 220–221; Dickens 2003, 168. Balthasar kirjoitti teoksen *Dare We Hope*, jossa hän ohjeistaa teologeja jättämään Uuden testamentin erilaiset pelastuskäsitykset (olettaen, että niitä on) ratkaisemattomaan jännitteeseen. Ks. tiivistys aiheesta, esim. Kilby 2012, 66–69.

Kristinusko ja kirkko perustuvat Kristuksen ylösnousemukselle, jota ilman uskon olemassaolo olisi mahdotonta. Ilman kuoleman kuilun sulkemista usko (*Glaube*) ei olisi mahdollinen, koska sillä ei olisi reaalista sisältöä. Kun Kristus nousee ylös, usko syntyy. Tästä seuraa, että usko on eräässä mielessä objektiivista, itsensä ulkopuolelle perustuvaa. Koska uskoa voi olla ylösnousemuksen todellisuudessa ja vain siinä (sillä ilman ylösnousemusta usko ei ole mahdollinen), kristillinen elämä uskossa on välttämättä todistusta Kristuksen ylösnousemuksesta ja siinä elämistä. ”Ilman Herran elävää läsnäoloa, joka perustuu pääsiäiseen, ei ole mitään kirkkoa.”¹³³ Koska ylösnousemus saa aikaan elämän Hengen ja Jumalan läsnäolon todellisuuden, teologia ei voi koskaan olla kristillistä ilman uskoa todelliseen ylösnousemukseen, koska se menettää tällöin väistämättä elämänsä. Toisin sanoen, ilman uskoa ylösnousemukseen ihmisellä ei ole elävää Jumalaa eikä siis elämää. Tämän takia Balthasar myös hylkää kaikki kristinuskon muodot, jossa Kristuksen ylösnousemus asetetaan kyseenalaiseksi. Ilman sitä ei ole myöskään muiden ihmisten eskatologista ylösnousemusta eikä siis mitään kirkkoa. Balthasar kritisoikin Schleiermacheria ylösnousemuksen poistamisesta kristillisen uskon keskiöstä. Tämä on Balthasarille pelkkä sisäinen ristiriita.¹³⁴

Kristillinen usko ei kuitenkaan perustu havainnolle tyhjästä haudasta tai subjektiivisille kokemuksille ylösnousseen Kristuksen ilmestymisestä. Vanhin kristillinen traditio ei Balthasarin mukaan koskaan vetoa haudan tyhjyyteen objektiivisena todisteena. Ylösnousemusta ei voi todistaa, koska se ei ole puhtaasti historiansisäinen tapahtuma. Jos se voitaisiin todistaa, se olisi ainoastaan historiallinen tapahtuma eikä voisi olla kristinuskon perusta, koska silloin se ei olisi silta eskatologiseen ylösnousemustodellisuuteen. Ylösnousemus on ”’rajakysymys’ eksegeetikalle itselleen”, koska tieteellinen metodi pystyy havainnoimaan ainoastaan ylösnousemuksen ympärillä olevia olosuhteita, ei tapahtumaa itseään. Usko perustuu siis ainoalle asialle, johon on mahdotonta ottaa ”tieteellisesti” kantaa, Kristuksen ylösnousemustapahtumalle itsessään. Ainoastaan tällöin voi olla kysymys kristillisestä uskosta, koska muussa tapauksessa usko ei mitenkään voisi ankkuroitua jumalalliseen todellisuuteen. Jos usko perustuu johonkin puhtaasti maailmansisäiseen ja todennettavaan, se ei voi

¹³³ DT, 181.

¹³⁴ DT, 181, ”die Kirche: diese ist also das eigentliche Subjekt des Osterglaubens, so wie dieser Glaube das eigentliche Objekt ist, durch das die Kirche als glaubendes Subjekt allererst konstituiert wird. Ohne die an Ostern beginnende lebendige Präsenz des Herrn gibt es keine Kirche.”; 206.

olla ilmoituksen seurausta, ei myöskään teologisesti kaunista, jumalallista eikä pelastavaa. Järjen on oltava riittämätön perusta uskolle.¹³⁵

Opetuslasten kokemukset ylösnousseen Kristuksen kohtaamisesta ovat kuitenkin uskolle tärkeä perusta, mutta ainoastaan siinä määrin kuin ne ovat ylösnousemustapahtuman suoria ilmentymiä. Kristus ei ylösnousseena enää edusta pelkästään tavallista ihmistä vaan lopullista todellisuutta, jonka läsnäolo kykenee määrittelemään ympäröivän maailman uudelleen. Siksi Kristuksen kohtaamisen voima ei ole opetuslasten subjektiivisessa vakuuttuneisuudessa vaan Kristuksen omassa persoonassa. Opetuslasten kokemukset eivät ole pelkästään Kristuksen ”näkemisiä”, jolloin niitä voitaisiin käyttää empiirisinä todisteina: ”hänen on täytynyt nousta kuolleista”. Ne ovat toista todellisuutta edustavan persoonan todellisia kohtaamisia. Kristuksen kohtaaminen ”tarkoittaa, että tiedon silta on heitetty subjekti-objekti-kuilun yli.”¹³⁶ Kysymys ei ole tiedon lisääntymisestä vaan siitä, että ylösnousseen Kristuksen edustama eskatologinen aikakausi määrittää opetuslasten tunteen todellisuuden kokonaan uudelleen ja saa aikaan kääntymyksen. Uskon ydin on ylösnousseen kohtaaminen, koska ainoastaan tällöin sillä on todellinen sisältö. Ylösnousemuksen takia Kristuksesta tulee kategoria, jossa myöhempiä, ”vanhaan aikakauteen nähden yhtä transsendenteja, ja näin ollen 'eskatologisia', ylösnousemuksia voi tapahtua”.¹³⁷

Myös kirkon julistuksen keskipiste on ihmisen ja Jumalan välisen synnin kuilun sulkeminen Kristuksessa ristillä, eivät Kristuksen ilmestymiset tai haudan tyhjiys. Kirkon tulee aina puhua siitä, mikä ylittää ihmisen käsityskyvyn. Ainoastaan tällainen evankeliumi voi olla kristillistä, koska se alkaa Jumalasta ja päättyy häneen eikä jää ihmisen filosofiaksi.¹³⁸

¹³⁵ DT, 219–221; 232.

¹³⁶ DT, 211.

¹³⁷ DT, 211–213, ”Deshalb spricht sich in diesem Erscheinenlassen und Erscheinen des Sohnes auch die höchste Lebendigkeit und Spontaneität des Erscheinenden aus. Die Kategorie bloßen visionären Sehens reicht nicht aus, auch 'die Sprechweise von 'objektiven Visionen' bleibt unbefriedigend'. Es muß unbedingt von 'Begegnung' die Rede sein, bei der erst einmal das ganz bestimmte Ich des Begegnenden wiedererkannt wird. – Es geht darum, daß die Jünger sich durch den Begegnenden nicht nur erkannt, sondern durchschaut wissen, ja mehr: daß er sie in ihrer Eigentlichkeit (die in ihm ist) weit besser kennt und versteht, als sie sich selber kennen und verstehen”; 219–220, ”dieses Sich-erweisen war so lebendig, daß es für jene, denen es widerfuhr, als 'Beweise', natürlich nicht im Sinne eines wissenschaftlichen Beweisverfahrens, sondern einer unübertreffbaren, objektiven Evidenz gelten mußte, auf die hin sie nicht nur ihr Leben als Zeugen dieses Ereignisses neu zu gründen, sondern von der her sie Welt und Geschichte im ganzen neu zu deuten hatten.”

¹³⁸ DT, 66, ”Der inhalt der Verkündigung muß die Schließung des Hiatus selbst sein, das Heilwerden des im Sündentod unheilbar zerbrochenen Menschen von Gott her, das Ereignis selbst und nicht nur etwaige Symptome dafür (wie das 'leere Grab') oder auch bloße 'Erscheinungen',

Kristuksen ylösnousemus ei ole elämän jatkumista lyhyen katkon jälkeen, vaan siirtymistä ”olemassaolon tilaan, jossa kuolema on jäänyt lopullisesti taakse”¹³⁹ ja tämän aikakauden rajat rikottu Jumalassa. Jos kristillinen usko voi syntyä vain ja ainoastaan tämän uuden eksistenssin kohtaamisessa, usko itsessään jo ylittää vanhan aikakauden. Usko tarkoittaa siis olemassaoloa ylösnousemuksessa mitä konkreettisimmalla tavalla. Usko saa aikaan olemassaolon tilassa, jossa kuolema on jäänyt taakse. Se on teologisesti kaunista ja itsensä ylittävää, koska ylösnousemuksen todellisuus on sitä. Tässä mielessä kirkon olemus on jo tässä ajassa eskatologinen siinä määrin, että Pitstickin mielestä ekklesiologiaa on hyvin vaikeaa erottaa eskatologiasta Balthasarin teologiassa. Usko ei näin ollen ole pelkästään propositionaalista, väitelauseiden totena pitämistä, vaan eräänlaista osallisuutta Kristuksen rakkaudesta:

[Ylösnouseen] hahmon ilmestyminen on itsensä olemisen ratkaiseva ilmaisu, ja sellaisena tosiasiallisen historian (objektiivisuuden) ja uskon (subjektiivisuuden) yliverlainen keskusta. Jumalan puolelta näin paljastettu oleminen on nimeltään rakkaus; ihminen vastaa siihen luottavaisella itsensä lahjoittamisella, joka määrittää jatkossa koko hänen ongelmallisen olemisensa maailmassa.¹⁴⁰

Oleminen uskossa on sitä, että ihminen vastaa Jumalan rakkauteen lahjoittamalla vastavuoroisesti itsensä. Se on Kristuksessa olemista ja Kristuksen elämistä ihmisessä. Kirkon uskossa ei ole kysymys pelkästään objektiivisesta todellisuudesta tai subjektiivisesta ”uskomisesta”, vaan eräänlaisesta objektiivis-subjektiivisesta olemisesta, todellisesta osallistumisesta jo kerran elettyyn pelastusdraamaan. Kristus elää, rakastaa ja kuolee kristityssä. Tämä ei tosin tarkoita suoranaisesti Kristuksen ulkonaisen elämän imitaatiota vaan pikemminkin yhteyttä Kristuksen persoonalliseen eksistenssiin.¹⁴¹

6.2 Kirkko Kristuksessa

Koska kirkon usko on elämää Kristuksessa, kirkkoa käsittelevä luku ei ole ylimääräinen lisä ristiä käsittelevässä tutkielmassa. Kirkko ei ole Jeesuksesta tai hänen rististään erillinen instituutio, vaan se on olemassa juuri Kristuksessa, ja se on tässä mielessä Kristuksen maanpäällisen elämän jatkaja. Tästä näkökulmasta ristin teologia on olennainen osa kirkon elämää.¹⁴²

die vielleicht Halluzinationen hätten sein können (Lk 24,11) und ”Zweifel” (Lk 24,38; Mt 28,17; Jo 20,27) bestehen lassen”; McIntosh 2000, 54.

¹³⁹ DT, 184.

¹⁴⁰ DT, 209.

¹⁴¹ DT, 131; Pitstick 2007, 257.

¹⁴² Sachs in mukaan Balthasar kutsuu kirkkoa Kristuksen ruumiina muun muassa Kristuksen elämän ”pidennykseksi”. Ks. Sachs 1984, 234; 261.

Jos Jumala tahtoo olla ihmisen kanssa, ja Kristuksen ylösnousemus viimeistelee tämän suunnitelman, ylösnousemuksen täytyy merkitä myös Jumalan läsnäolon täyteyttä ihmisessä. Koska Kristus nousee kuitenkin Isänsä luo ja lähettää Pyhän Hengen tilalleen, tämä täydellistää Jumalan elämän ja läsnäolon kristityissä. Toisin sanoen, ristinkuoleman tavoite on Hengen vuodattaminen ihmisiin, koska siinä Jumalan koko täyteys valtaa ihmisen. Siksi Pyhän Hengen toiminta kirkossa on todistus Kristuksen ylösnousemuksesta. Tällä tavoin ylösnousemus viimeistelee Jumalan suunnitelman maailmaa ja ihmistä varten. Jumalalla ei ole mitään myöhempää lisättävää ristillä kertakaikkisesti lahjoitettuun pelastukseen. Tässä voidaan nähdä myös vertailukohta Balthasarin triniteettiopin kanssa: Pyhä Henki on Balthasarin mukaan Isän ja Pojan välisen vastavuoroisen itsensä lahjoittavan rakkauden täyteys ja syntyy sen seurauksena. Pelastusekonomiassa Pyhän Hengen vuodattaminen seuraa samalla tavalla Isän ja Jeesuksen Kristuksen kenoottisen rakkauden täyttymyksestä, rististä.¹⁴³

Tästä seuraa, että Kristuksen todellinen läsnäolo on taivaaseenastumisen jälkeen kätkeytynä Pyhän Hengen näkymättömään läsnäoloon kirkossa. Kirkko syntyy Pyhän Hengen vuodattamisessa ja elää Pyhän Hengen todellisuudessa. Oleellista sen elämässä on näin ollen Pyhän Hengen toiminta, joka perustuu Kristuksen rakkaudelle. ”Jos näkyvä kehys lakkaa majoittamasta elävöittävää Henkeä, se ei enää ole luotettava tuki.”¹⁴⁴ Siksi kristinuskossa on mahdotonta saada ulkoisiin tekijöihin perustuvaa varmuutta uskosta. ”Tämä pätee yhtälailla katolisuuden ’sakramenttitaikuuteen’ kuin protestanttisuuden ’raamattutaikuuteen’.”¹⁴⁵ Niin kuin opetuslapset joutuivat päästämään Jeesuksen nousemaan Isän luokse, ja uskomaan häneen Pyhän Hengen näkymättömän läsnäolon kautta, samoin ihminen nykyäänkin voi löytää Kristuksen ainoastaan ilman näkemistä. Koska Jumala ylittää inhimillisen historian kyvyn käsittää häntä, hän voi olla koko voimassaan läsnä ainoastaan inhimillisen järjen kannalta epävarmalla tavalla: Jumalan rakkauden ”voi nähdä ainoastaan vastaamalla siihen samankaltaisella rakkaudella”. Pyhän Hengen todellisuuden yliluonnollisuus vaatii uskolta dynaamista rakkautta, koska muuten uskon keskipiste jää tavoittamattomaksi. Vain siten usko on todella Jumalan teko. Tämä vastaa ristin ilmoitusluonteen dynamiikkaa, koska ristin ilmentämää

¹⁴³ DT, 137, ”die blutige Ausschüttung dieser Liebe vollendet sich innerlich durch die Ausschüttung ihres gemeinsamen Geistes in die Herzen der Menschen”; 206–207; 246–247.

¹⁴⁴ DT, 253.

¹⁴⁵ DT, 254.

todellisuutta ei voi kokonaan selittää staattisella muotoilulla. Missiokeskeinen käsitys kristillisestä elämästä johtuu estetiikasta, koska Jumalan elämä ilmenee ainoastaan absoluuttisessa liikkeessä. Kysymys on ikään kuin virtaavasta joesta. Virtaus lakkaa, kun vettä otetaan erilliseen kulhoon. Jos vedestä tahtoo osalliseksi pysäyttämättä virtaa, on hypättävä siihen mukaan. Kristuksen oman elämän draama, pelastusdraama, on kokonaisuutena Jumalan ilmoitusta, jonka osaksi ihminen tempautuu ristillä ja ylösnousemuksessa ilmenevän Jumalan kunnian näkemisen kautta.¹⁴⁶

Siksi opetuslasten julistustyön aloittaminen Kristuksen ylösnousemuksen jälkeen ei ollut vanhan messiastoivon väkinäistä herättelyä. Se oli vakaumusta, joka seurasi suoraan Kristuksen kohtaamisesta. Uusi todellisuus synnytti opetuslapsissa liikevoiman, koska se määritti heidät uudelleen. Kristuksen kohtaamisessa ihmisellä on mahdollisuus nähdä Jumalan kunnia, ja alkaa seurata häntä. Draamaan osallistuminen ei ole erillinen päätös, joka tehdään staattisessa tilassa Kristuksen kohtaamisen pohjalta. Se on absoluuttista liikettä, rakkauden Hengen valtaamana olemista. Tämä ei tarkoita vapaan tahdon poistumista, vaan yksinkertaisesti sitä, että usko näkyy aina rakkautena.¹⁴⁷

”Koska kirkko syntyy Jumalan äärimmäisestä rakkaudesta maailmaa kohtaan, se on itse olemuksellisesti rakkautta.”¹⁴⁸ Yhtäältä tämä tarkoittaa solidaarisiksi tulemistä ihmiskunnan kanssa, toisaalta taas ihmisyyden ylittämistä Jumalan rakkaudessa. Tästä seuraa ensinnäkin, että kirkon elämä ei ole ainoastaan inhimillistä vaan samanaikaisesti jumalallista. Yksikään kristologinen tapahtuma kirkon elämässä ei siis ole ainoastaan inhimillinen tapahtuma, vaan kirkko on osallinen koko jumalallisuuden täyteydestä (Kol. 2:9–10). Kristillinen kirkko on välttämättä sijoitettava Kristuksen persoonaan, jotta sen elämä olisi ”kaunista” ja vaikuttavaa. Muuten sen julistus ei ole pelastavaa. Toisin sanoen, sanoman

¹⁴⁶ DT, 136; 246–247, ”gerade als der zuhöchst Offenbare kann Gott nur in seiner Ganzandersheit offenbar werden. Dieser abstrakte Satz erhält in der Heilsgeschichte seine Konkretheit darin, daß der Sohn nach den klaren Aussagen der Schrift gerade nicht ’in die Geschichte hinein aufersteht’ (G. Koch, gefolgt von J. Moltmann), sondern abschiednehmend zum Vater zurückkehrt und an seiner Stelle den ’andern Parakleten’, den auslegenden und überführenden Geist sendet. – – Auch was der Geist von ihm in die Geschichte hinein offenbar machen wird, wird immer Zeichen des Widerspruchs bleiben, sich nirgends direkt und undialektisch in der Weltgeschichte durchsetzen”.

¹⁴⁷ DT, 213–214. Ihmisen subjektiivisen valinnanvapauden merkitys ei ole teoksessa olennainen – luultavasti siksi, että Balthasar rajaa sen ulos ristien teologiasta. Yleisesti inhimillisen vapauden korostaminen on hänelle kuitenkin tärkeää. Kilbyn mukaan Balthasar tosin korostaa kuuliaisuutta ja antautumista niin paljon, että vapaus saattaa jäädä merkityksettömäksi. Sen sijaan McIntoshin mukaan valinta antautua Jumalalle on inhimillinen ja historiallinen prosessi ja siksi inhimillinen vapaus on todellista Balthasarin käsityksessä. Ks. McIntosh 2000, 138; 143–149; Kilby 2012, 60; 64.

¹⁴⁸ DT, 130.

Kristuksesta täytyy olla Kristuksen omaa julistusta itsestään, koska teologista sanomaa on mahdotonta julistaa omin voimin. ”Ainoastaan Hän kykenee yhdistämään sen, mikä yksin Jumalalle (joka ei kuole) ja yksin ihmiselle (joka ei nouse ylös) olisi pelkkää ristiriitaisuutta.”¹⁴⁹ Kristus nousee ylös ajan tuolle puolen ja kirkko Kristuksessa elää tästä ikuisuudesta käsin, osana Kristuksen omaa ylösnousemusta. Tämä on perusta kristilliselle evankeliumille: kirkko julistaa Kristusta Kristuksessa, tai pikemminkin Kristus julistaa itseään kirkon kautta. Toisaalta tästä seuraa, että kirkko tekee todellisuudessa kaiken koko eksistenssilään. *Imitatio Christi*, Kristuksen seuraaminen, ei ole pelkästään yksittäisiä tekoja vaan kokonaisvaltaista eksistenssiä rakkaudessa. Kaikki kirkon olemassaolossa heijastaa Jumalan rakkautta, samoin kuin Kristuksen eksistenssi heijastaa Isää. Itse Jumala tulee todellisesti läsnä olevaksi sen kautta. Kristillistä evankeliumia julistetaan koko olemuksella, koska se ei ole ihmisen vaan Jumalan sanaa. Tässä mielessä kirkon oleminen on sakramentaalista Jumalan läsnäolon välittämistä.¹⁵⁰

Kirkon hierarkkinen olemus seuraa Balthasarin mukaan juuri tästä tempautumisesta Kristuksen kokonaisvaltaiseen missioon. Koska opetuslapsia ohjaa nyt todellisuus, jota he eivät itse pystyisi ymmärtämään tai saamaan aikaan, he ikään kuin ylittävät itsensä omassa elämässään. Heidän missionsa ylittää heidät. Ylösnousemustodellisuuden keskuksessa ei siis voi olla yksittäinen ihminen.

Itse Ylösnoussut avaa ympärilleen kerääntyneille opetuslapsille *Kirjoituksen kokonaismerkityksen*. Vapautettuina kapeista näkökulmistaan (Luuk. 24:19–) ja vääristä orientaatioistaan heidän tulee oppia katsomaan kokonaisuutta ylhäältäpäin: lakia (”Moosesta”), profeettoja ja viisauks kirjallisuutta (”psalmeja”: Luuk. 24:44–). Ylösnoussut sinetöi ymmärryksen Kirjoitusten alkuperäisestä merkityksestä Kirkon muistiin.¹⁵¹

Tässä on selkeä vastaavuus edellä käsitellyn estetiikkaa koskevan lainauksen kanssa. Ylösnoussut Jeesus on todellisuuden ylittävä, luoksepääsemätön keskipiste, joka järjestää opetuslapset ja heidän elämänsä oman todellisuutensa

¹⁴⁹ DT, 64.

¹⁵⁰ DT, 64–69; ”Die christliche Verkündigung ist die vom auferstandenen Gekreuzigten; sie kann dabei nur die im Auftrag übernommene Weiterführung seiner *Selbst*verkündigung sein, da nur er den Hiatus überbrücken kann.”; 129–131, ”Die Kirche ist – als Geburt aus der äußersten Liebe Gottes zur Welt – selbst wesentlich Liebe. Was sie ist, das soll sie auch sein: ihr Wesen ist ihr einziges Gebot.”; 136–137; Sachs 1984, 261–263; Chapp 2004, 22–23.

¹⁵¹ DT, 248, ”Den um den Auferstandenen versammelten Jüngern wird der *Gesamtsinn der Schrift* durch den Auferstandenen selbst erschlossen; aus ihren engen Perspektiven (Lk 24,19f) und falschen Blickrichtungen herausgezwungen, müssen sie das Ganze vom Höhepunkt her überblicken lernen: das Gesetz (”Moses”), die Propheten und die Weisheitsbücher (”Psalmen”) (Lk 24,44f). Vom Auferstandenen wird das Urverständnis der Schrift der memoria der Kirche eingestiftet.”

mukaan. Pyhä Henki toimii tässä koko kirkon eksegeettinä, koska ainoastaan hänen kauttaan Kristus tulee ymmärrettäväksi. Kirkko on välttämättä enemmän kuin jäsenensä, koska jäsenten summa ei riitä kuvaamaan ylösnousseen Kristuksen todellisuutta. Tärkeintä ei tässä voi olla yksilö vaan kokonaisuus, joka ylittää luontaiset yksilöt. Jokainen jäsen määritetään uudelleen, jolloin hän ei enää itse ohjaa itseään, vaan häntä ohjaa koko ruumiin yhteinen Pää. Siksi seurakuntaa ei rakenneta Simonille vaan Keefakselle, jonka Kristus on määrittänyt uudelleen (Matt. 16:16–18).¹⁵²

Kirkon ykseys ei tällöin ole yksilöiden keinotekoista yhteenliittymistä. Se perustuu pikemminkin juuri järjestykseen yhteisen Pään ympärille. Järjestyminen vuorostaan tapahtuu ainoastaan rakkauden draamassa, jolloin ykseys kirkossa näkyy käytännössä keskinäisenä rakkautena.¹⁵³

Siksi pelastuksen ymmärtäminen draamaan osallistumisena on elintärkeää kristilliselle uskolle:

Pro me:n [minun puolestani] koko eksistentiaalinen totuus säilyy kaventumatta vain, jos tässä paljastuvaan trinitaariseen rakkauteen syntisiä kohtaan vastataan siihen sisältyvällä *pro te*:lla [sinun puolestasi], ja jos ymmärretään lisäksi, että Kristuksen itsensä antamisen *pro me* jo valtaa ja voittaa ihmisen tuolla rakkaudella, niin että usko ei ole hänen oma tekonsa vaan Jumalan loppuun saatetun työn vahvistamista ja samanaikaisesti siirtymistä trinitaarisen rakkauden piiriin.¹⁵⁴

Kristuksen työn on saatava aikaan ihmisen siirtyminen toisenlaiseen elämänmuotoon, Jumalan itsensä lahjoittavaan rakkauteen. Kristitty ei pyri uskon kautta nousemaan kohti Jumalaa, vaan laskeutumaan alas kohti ihmisiä, koska Kristus jo elää hänessä. Rakkaus ei siis nosta ihmistä ylös, mutta se on ainut tapa olla olemassa Kristuksessa. Vasta tällä tavalla usko on todellista, koska se on Jumalan valmistaman pelastuksen vahvistamista. Estetiikan termeillä saman voisi sanoa niin, että ellei ihminen osallistu draamaan, hän ei yksinkertaisesti ole vielä nähnyt ristin kauneutta. Ehtoollisesta puhuessaan Balthasar kirjoittaa: ”Kristus on aikojen lopulla kertakaikkisesti oman verensä kautta kulkenut taivaiden läpi Isän luokse (Hepr. 9:12) ja juomauhrina kaadettu sovitusuhrin tavoin niihin, jotka

¹⁵² DT, 247–249; Nichols 2004, 168–169.

¹⁵³ DT, 130, ”Die Kirche ist – als Geburt aus der äußersten Liebe Gottes zur Welt – selbst wesentlich Liebe. – – Was sie mit Christus verbindet, ist die von ihm gestiftete ’Freundschaft’, zu deren Beweis er ’für seine Freunde sein Leben hingibt’ (Jo. 15,13.15); was sie dagegen untereinander verbindet, ist, daß sie alle Brüder unter dem gleichen Meister (Mt 23,8)”.

¹⁵⁴ DT, 136–137, ”Der ganze existentielle Ernst des *pro me* wird nur dann unverkürzt erhalten, wenn die darin sichtbare Öffnung der trinitarischen Liebe für den Sünder von diesem durch ein restloses *pro te* beantwortet wird, ja, wenn er begreift, daß er im *pro me* der Preisgabe Christi je schon von dieser Liebe übernommen und preisgegeben ist, so daß sein Glaube kein eigenes ’Werk’ ist, sondern die Ratifizierung dessen, was Gott bereits getan hat, und darin seine Selbstübereignung in die dreieinige Liebe hinein.”

syövät aterian.”¹⁵⁵ Uusi liitto muodostuu verestä, joka aina vuodatetaan muiden puolesta. Kun opetuslapset saavat itseensä tuon veren, heistä tulee samalla itsensä antavia. Eukaristia tempaa ihmisen tällä tavoin antamaan elämänsä toisille. Toisin sanoen, jos Jumala on pelastanut ihmisen, ja hän on rakkaus, ja jos uskossa ihminen on saanut itseensä Jumalan oman Hengen, tällöin ihmisen elämä muovautuu saman itsensä antavan rakkauden Hengen mukaiseksi. Jos Kristus on pelastavassa elämässään jatkuvassa liikkeessä kohti Isää, hänen Henkensä vastaanottaminen vie kenet tahansa kohti Isää juuri samalla tavalla. Usko vetää kirkon mukaan tähän Kristuksen täydelliseen uhriin, ja siksi ehtoollinen on myös kirkon uhri Jumalalle. Kirkko ei kuitenkaan tuo Jumalalle mitään omaa uhria, vaan se tulee temmatuksi Kristuksen uhriin. Se tulee osalliseksi Kristuksen kuuliaisuudesta. Usko on siis olemassaoloa samassa rakkaudessa, joka vie Kristuksen ristille. Samalla Kristuksen missiosta tulee kirkon missio. Kristuksen historiallinen elämä kokonaisuudessaan avautuu tällä tavoin maailmalle. Eukaristia on siis yhtä aikaa palvelevan ”jumalallisen rakkauden ja ihmiskunnan pelastuksen täydellinen ilmoitus”¹⁵⁶, koska Jeesus antaa itsensä maailmalle pelastukseksi, ja kirkko yhtyy tähän. Pelastuksen ymmärtäminen pelkästään yksilön ihmiskeskeisestä näkökulmasta jättää lopulta aina Jumalan pois yhtälöstä, koska ihminen ei muotoudu pelastuksensa mukaisesti.¹⁵⁷

Tässä vaiheessa eräs käsitteellinen huomio on jo saanut tukea: Balthasarille pelastus, usko, rakkaus ja eskatologinen eksistenssi Kristuksessa ovat limittäisiä käsitteitä, koska ne kaikki juurtuvat ylösnousseen Kristuksen kohtaamisessa nähtyyn Kolminaisuuden rakkauteen. Vaikka näillä käsitteillä on omat erityispiirteensä, ne ovat jossain määrin jopa vaihdannaisia, koska ne voivat viime kädessä toteutua ainoastaan yhdessä. Tämä ei ole yllättävää, kun otetaan huomioon, että Balthasarilla ei ole muutenkaan vaikeuksia liittää suuria käsitteitä ja kokonaisuuksia yhteen, kuten on huomattu ristin ilmoitusluonnetta käsiteltäessä.

¹⁵⁵ DT, 94.

¹⁵⁶ DT, 95.

¹⁵⁷ DT, 93–95, ”den für mich Geopferten in mich aufnehmen heißt: in meiner ganzen geistlichen Existenz ihm Raum und Verfügungsgewalt gewähren und damit ihm nachfolgen – Somit wird das Mahl zur realen Teilnahme der Kirche an Jesu Fleisch und Blut im Zustand ihres Geopfertseins (1 Kor 10,16f).”; Kereszty 2008, 11; Samoin kristillistä mystiikkaa tulee leimata taipumus itsensä toiselle antavaan rakkauteen, eikä uusplatoninen nousun ajatus tai subjektiiviset kokemukset. Ilman rakkautta mikään kokemus yhtymisestä Jumalan kanssa ei ole kristillinen. Ks. McIntosh 2000, 19; 116–117.

Kirkon elämä on Pyhän Hengen kautta Kristuksen elämän jatkoa ja uudelleen elämistä: siihen kuuluu merkit ja ihmeet, ”yhteisön sisäiset dispositiot [*Gesinnung*]: rukous, elävä usko, yhteisen elämän veljeys, apua tarvitsevista huolehtiminen ja niin edelleen”¹⁵⁸ sekä ennen kaikkea osallisuus Kristuksen kärsimykseen. Kirkko myös tuo Jumalan valtakunnan maailman ulottuville ja toteuttaa Uuden testamentin sosiaalieettisiä normeja. Lyhyesti sanottuna, Pyhä Henki on Kristuksen oma Henki. Kun hän on kirkossa, kirkko toistaa Kristuksen elämän tapahtumia. Kristillistä on ainoastaan sellainen elämä, joka perustuu Kristus-tapahtumaan. Kirkko elää Pyhän Hengen kautta sakramentaalisesti Kristuksen uhrissa ja ylösnousemuksessa.¹⁵⁹

Kristityllä ei siis ole olemassa omaa ylösnousemusta tai ”hengellistä ristiä”. On ainoastaan yksi risti, Kristuksen risti. Kaikki todellinen ristin kantaminen yksittäisten kristittyjen elämässä on ainoastaan osallisuutta Kristuksen rististä. Balthasar kirjoittaa: ”Jumala-hylkäämiseen verrattavia kokemuksia Vanhassa ja Uudessa testamentissa ei tule ymmärtää ’psykologisesti’ tai ’eettisesti’, vaan, missä ne ovat aitoja, ne voidaan käsittää ainoastaan ’kristologisesti’”.¹⁶⁰ Kristitylle ”on jätetty objektiivinen tila vapaaksi ristillä”,¹⁶¹ jotta hän voisi kärsiä lähimmäistensä puolesta. Koska Kristus omaksuu synnin ja kuoleman, kuoleman ja synnin tilasta – mikä ei tarkoita synnin tekemistä – tulee kristologinen tila, eli myös kuoleman tila universalisoituu ihmisten koettavaksi. Tällöin kristitty voi kärsiä Kristuksessa, mutta hänen kärsimyksensä ei ole hänen omaansa, vaan Jeesuksen kärsimystä muiden puolesta. Kristillinen kärsimys on eräänlaista asettumista ristin kärsimykseen toisten puolesta, koska todellinen hedelmällisyys alkaa vasta kuolettavan rakkaudellisen antautumisen kautta. Samoin kuin Kristuksen kuolemassa, kärsimyksen tila ei ole kristityn elämässä ilman päämäärää. Risti ei ole yleismaailmallisen kärsimyksen symboli edes silloin, kun kysymyksessä on yksittäinen kristitty. Kärsimys on tässä mielessä kristillistä vain, kun se ei ole staattinen tila vaan jotain, joka todellisesti tuottaa elämää. Ilman elämää tuottavaa rakkauden kuuliaisuutta Jumalalle, kärsimys jää ihmisen kärsimykseksi, eikä se pysty kurottamaan Jumalan luokse. Tämä koskettaa läheisesti myös Balthasar missio-orientoitunutta käsitystä kristillisestä elämästä. Ihminen voi olla yhteydessä Jumalaan vain missionsa kautta, joten myös kärsimys

¹⁵⁸ DT, 205.

¹⁵⁹ DT, 256–257.

¹⁶⁰ DT, 129.

¹⁶¹ DT, 131.

on jumalallista vain rakkauden liikkeessä. Ristillä kärsimys ja kirkkaus ovat aina yhdessä. Tässä on kuitenkin jännite: yhtäältä, kärsimys on kristillistä ainoastaan kärsimyksenä toisten puolesta, samoin kuin Kristuksen elämässä kuolema seuraa rakkaudesta. Koska Jeesuksen kuolema on kuitenkin luonteeltaan koko inhimillisen kuolemanrangaistuksen kärsimistä, voidaan kysyä, rajaako Balthasarin ehto minkäänlaista kärsimystä ei-kristilliseksi. Mitä itse asiassa on kärsimys toisten puolesta? Näyttää siltä, että vastaus liittyy enemmän ihmisen rakkauden dispoitioon kuin kärsimyksen varsinaiseen laatuun.¹⁶²

Jos kärsimys ja kirkkaus ovat aina yhdessä, onko kärsimys ikuisesti osa pelastetun elämää, mihin Rahnerin tulkinta Balthasarista johtaisi? Koska Kristus on sama kuollessaan ja noustessaan ylös, kirkko Kristuksessa osallistuu välttämättä molempiin puoliin hänen olemassaolostaan. Se uhraa itsensä kuuliaisuudessa maailman puolesta ja samalla elää ylösnousseena kirkkaudessa. Kärsimys jää siis väistämättä tässä mielessä osaksi kristityn elämää muiden puolesta tässä maailmassa. Toisaalta, siitä ei kuitenkaan tule osa ylösnousemusedellisuutta. Vaikka usko siirtää ihmisen jo tässä elämässä Kristuksen ylösnousemukseen, ”kirkko ja kristityt eivät ole millään määrättyllä paikalla pääsiäisen salaisuudessa. Heidän asemansa ei ole ristin edessä eikä sen takana vaan molemmilla puolilla.”¹⁶³ Yksinkertaisesti sanottuna tämä tarkoittaa, että kirkko on vielä matkalla Jumalan valtakunnan täyttymykseen, ja siksi sekä kuolema että elämä ovat samanaikaisesti läsnä. Kuolemasta ei tule kiinteä osa elämää, vaan valtakunnan täyttymyksessä se on todella pyyhitty pois. Kuolema kristologisenä tilana kirkossa kuuluu tähän aikaan, samoin kuin Kristus itse on ylösnousemuksessa jättänyt kuoleman kokonaan taakseen ja elää Jumalalle. Tämän ajan kärsimys on todellakin tämän ajan kärsimystä, ja se loppuu ylösnousemuksessa. Kuitenkin Balthasar sanoo, että ylösnouksesta Kristuksessa on edelleen kuoleman haavat näkyvissä ja että syvimmissä kuolemassaankin Jeesus kokee objektiivisesti ajatellen ainoastaan oman voittonsa kuolemasta. Näillä täytyy kuitenkin olla jokin edellytys ikuisuudessa, kuten Balthasarin käsitys Kristuksen persoonan identtisyydestä vaatii. Vaikka kuolema ei olisi osa Jumalan elämää, Jumalassa täytyy kuitenkin olla jotain kuoleman voittamisen mahdollistavaa. Ristissä ei ole kysymys kuolemasta tai elämästä vaan pelastuksesta. Ylösnousemuksessa ihmiseen jää siis ikuisesti Jumalan pelastuksen

¹⁶² DT, 129; 131; 256–257; Moss 2004, 89; Nichols puhuu jopa kärsimyksen ensisijaisuudesta tässä ajassa, koska elämä tulee kuoleman kautta. Nichols 2000, 221.

¹⁶³ DT, 131.

leima: ihminen ei ainoastaan elä ikuisesti, vaan hän on noussut kuolleista, koska Jumala on pelastava Jumala. Tämä on myös ristin dynaamisuuden lopullinen merkitys: Kristus ei ainoastaan kuole ja nouse ylös, vaan hän nimenomaan pelastaa ihmisen. Näyttää siltä, että Balthasarin käsitys ei tee syntiä ja kärsimystä osaksi pelastusta tai Jumalan elämää, ja kritiikki on tästä näkökulmasta epäonnistunut siinä määrin kuin se tämän tutkielman puitteissa voidaan todeta.¹⁶⁴

Koska risti on kuitenkin yhteyttä Kristukseen, joka kärsii ristillä ja hiljaisena lauantaina nimenomaan synnin sisäisen kuoleman ja hylätyksi tulemisen, myös kristitty kokee tässä elämässä Kristuksen kärsimän helvetin tullessaan osalliseksi ristikärsityksi. Balthasar antaa esimerkkeinä Raamatun ja kirkon historian tapahtumia. Vanhassa testamentissa hylätyksi tulemisen seurauksena on pelkoa, Jumalan läsnäolon tunteen menetys, kokemus Jumalan vihollisuudesta ja epäoikeudenmukaisuudesta. Jesajan palvelijahymneissä palvelija on synnin painama, hiljainen ja halveksittu, mutta kuitenkin kuuliainen: vanhurskas luovutetaan kuolemaan muiden sijasta marttyyrina. Uudessa testamentissa erityisesti Paavalin kärsimykset ovat ristin kokemista. Kirkon historiassa karismaattiset kokemukset, muun muassa taistelu demoneita vastaan, pimeän yön ja häikäisevän pimeyden kokeminen, ajattoman rauhattomuuden kokemus ja kokemus tuomitukseksi tulemisesta, heijastavat nekin helvetin kokemista.¹⁶⁵

Jopa samaistuessaan Kristuksen ristiin ihminen voi kuitenkin kokea vain osan Kristuksen kokemasta kärsimyksestä ja kuolemasta. Tämä on ymmärrettävää, koska Kristuksen ainutlaatuisuus on Balthasarille niin tärkeää. Pitstick lisää, että Balthasarin käsitys mystisestä pimeästä yöstä osallisuutena Kristuksen kärsimyksestä täydentää sitä, että kristitty ei kykene todellisesti seuraamaan Kristusta tämän kuolemaan, koska ylösnousemus estää sen. Mutta jos Kristuksen kuolema voidaan kokea vain rajallisesti, onko myös ylösnousemuksen kokeminen jollain tavalla rajallista? Balthasar ei ota tähän suoraan kantaa. Kuitenkin hän sanoo, että Kristuksesta tulee ylösnousemuksessa kategoria, jossa kaikki ylösnousemukset ylittävät nykyisen ajan samassa määrin. Toisaalta, on

¹⁶⁴ DT, 131, ”Das ist Ausdruck der Wesensverfassung kirchlichen Daseins. Christ werden heißt ins Kreuz kommen. Wenn dieses Gesetz (als ‚*forma Christi*‘, Gal 4,19) sich im Christen auszuwirken beginnt, dann folgt daraus notwendig zuerst, daß ‚nicht ich leide, sondern Christus in mir leidet‘, der sich aus mir ein Organ für *seine* Erlösung geschaffen hat, daß wir also nicht *unser* Leiden, sondern ‚Christi Todesleiden an unserem Leibe tragen‘, damit auch nicht unser Leben, sondern ‚*Jesu* Leben an unserem sterblichen Fleische offenbar werde‘ (2 Kor 4,10f).“; 136–137; 257.

¹⁶⁵ DT, 70–77; Kilby huomauttaa, että Balthasar yleistää toisinaan selittämättömän ja turhankin kärsimyksen kristilliseksi perustelematta asiaa enempää. Kilby 2012, 118–119.

selvää, että ainoastaan Kristus saa ylösnousemuksessa takaisin oman jumalallisen kirkkautensa. Muut tulevat tästä kirkkaudesta osalliseksi Kristuksessa. Kuoleman ja elämän kristologisessa kokemisessa on siis lievä jännite: ne koetaan Kristuksessa, ja ne ovat siksi täsmälleen samoja kuin Kristuksen omassa elämässä. Toisaalta ne eivät kuitenkaan olemuksellisesti ole ihmisen omaa kokemusta vaan lainaa.¹⁶⁶

On myös mahdollista tulkita Balthasaria siten, että nykyinen elämä syntisessä maailmassa estää tulemasta täydellisesti osalliseksi Kristuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta. Tämä on selvää jo pelkästään siksi, että Jumalan valtakunta ei vallitse vielä täydellisesti. Tulevassa ajassa ei kuitenkaan enää ole syntiä, jolloin ylösnousemukseen kuuluva elämä pystytään kokemaan täydellisenä. Tätä tulkintaa tukee myös se, että Balthasarin mukaan ylösnousemustodellisuuden suhdetta nykyiseen maailmaan on mahdotonta määrittellä lopullisesti. Kristus näyttäytyy nykyisessä ajassa eläville opetuslapsille oman päätöksensä mukaan välillä vieraana, välillä tunnistettavana Jumalan Poikana. Hän on edelleen ruumiillinen, koska hän kykenee edelleen syömään ja juomaan, mutta hän ei toisaalta voi enää kuolla. Koska ylösnoussut ylittää tavallisen olemisen, hän voi vapaasti valita, miten hän näyttäytyy ajassa. ”Koska tämä ainutlaatuinen tapahtuma merkitsee aikakausien vaihtumista ja uuden maailman perustamista vanhan kuoleman kautta, on mahdotonta määrittää *a priori*, millä tavoin Ylösnoussut ilmestyy opetuslapsilleen.”¹⁶⁷ Toisin sanoen, todellisuuksien välille jää ylösnousemustodellisuuden eskatologisen luonteen takia ero, jonka takia uutta todellisuutta ei pakoteta yksipuolisesti vanhan aikakauden tilalle. Niin kauan kuin elämä jatkuu nykyisessä ajassa, mitään Kristuksessa olevaa ei voida kokea täydellisesti, vaikka hänessä pelastus onkin jo lahjoitettu kokonaisuudessaan.¹⁶⁸

Balthasarin dramaattinen käsitys kristinuskosta liittyy monta dogmaattista käsitettä osaksi ristin teologiaa: pelastusoppi, eskatologia ja kirkko-oppi liittyvät ristiin ensisijaisesti draaman kautta, eivät opillisina abstraktioina. Siksi niitä määrittää aina Kristuksen rakkaus. Tämä on merkittävää myös ristin teologian sisällön kannalta. Jos pyhien elämä – siinä määrin kuin se on kristillistä – on Kristuksen omaa elämää, pyhien karismaattisia kokemuksia voidaan käyttää teologisena materiaalina kristologian tulkinnassa. Koska kirkko elää Kristuksessa,

¹⁶⁶ DT, 78; 161; 219; Pitstick 2007, 253–254.

¹⁶⁷ DT, 244.

¹⁶⁸ DT, 244–247.

sen kokemus on ristin teologian ja Kristuksen elämän merkittävä tulkki.

Kristillisen spiritualiteetin ja kristologian voidaan nähdä tulkitsevan vastavuoroisesti toisiaan.¹⁶⁹

Kristityt siis opettavat kuka Kristus on ja mitä on pelastus. Spiritualiteetti on teologian varsinainen lähde. Se ei ole ylimääräinen lisä teologiaan tai pelkkä teologin ajattelun ilmentymä. Päinvastoin, spiritualiteetti sijoittuu loogisesti ennen teologian järjellistä muotoilua, koska pyhät tekevät Kristuksen läsnä olevaksi nykyajassa. Tämä on välttämätöntä, jotta evankeliumi tosiaan olisi Kristuksen julistusta itsestään. Hänen on oltava todellisesti läsnä nykyajassa, jotta hänen kunniansa voidaan nähdä. Pyhien kokemus sijoittuu loogisesti ennen sanoiksi puettua teologiaa, koska teologia on todellista teologiaa vain, jos se perustuu todellisiin tapahtumiin, joihin myös osallistutaan uskon kautta. Pyhissä ilmenee Jumalan kunnia, joka on kaiken todellisen teologian pohjalla. Teologiaa muodostuu vasta, kun konkreettisten tapahtumien muodostamaa pelastushistorian kokonaisuutta eletään todeksi ja muotoillaan sanoiksi.¹⁷⁰

On havaittu, että pelastus tapahtuu tulella osalliseksi Kristuksen omasta elämästä, kuolemasta ja ylösnousemuksesta Pyhässä Hengessä. Kristuksessa oleminen on itsessään eskatologista ja esteettistä. Pelastus on siis läsnä hyvin konkreettisesti jo tässä ajassa. Sitä ei varsinaisesti lahjoiteta ulkoapäin Kristuksen ansion perusteella. On olemassa vain yksi risti ja yksi ylösnousemus, joista ihminen tulee osalliseksi. Tällöin hän on osa itseään suurempaa draamaa, joka saa antamaan itsensä toisen puolesta. Tällainen ihminen heijastaa jatkuvasti häntä itseään suuremman Jumalan rakkautta ja läsnäoloa.

7 Johtopäätökset

Tutkielman tehtävä oli selvittää Hans Urs von Balthasarin ristin teologia teoksessa *Theologie der Drei Tage*. Keskeiset kysymykset jaettiin kahteen osaan: yhtäältä tutkimuksen tarkoitus oli avata ristin teologian sisältöä ja paikkaa suhteessa Balthasarin muuhun teologiaan. Olennaisempi osa tutkimusta oli käsitteen konkreettisen merkityksen selvittäminen Jumalan, Kristuksen ja ihmiskunnan kannalta. Seuraavassa esitetään tärkeimmät tutkimustulokset ja johtopäätökset.

¹⁶⁹ McIntosh 2000, 21–26; 55–57. Kysymys on ”kristologisista tiloista”, joissa Kristuksen ja pyhien elämän tapahtumat kohtaavat. McIntoshin tutkimus käsittelee tätä teemaa. Hän erittelee Balthasarilta ”antautumisen”, ”kuuliaisuuden”, ”kärsimyksen, kuoleman ja helvetin” sekä ”rakkauden, ylösnousemuksen ja yhteyden” tilat. Ne edustavat Jeesuksen dispositioita eri hetkissä, ja ne näkyvät sekä Kristuksen omassa elämässä että vastaavasti pyhien elämässä.

¹⁷⁰ DT, 46; Chapp 2004, 22–23.

Ristin teologia viittaa kokonaisuuteen, joka keskittyy pääsiäisen tapahtumiin. Käsitteen alle voidaan yhdistää Jeesuksen koko elämänkaari suuntautuneena ristille ja lisäksi pääsiäisen jälkeiset tapahtumat, joissa kirkko syntyy. Koska risti on keskipiste kokonaisessa ilmoitustapahtumassa, jonka tarkoitus on yhdistää ihmiskunta Jumalan elämään, kaikki tämän tapahtuman välttämättömät osat kuuluvat osaksi ristin teologiaa. Siksi pääsiäisen ohella esimerkiksi inkarnaatio ja Pyhän Hengen vuodatus käsitellään ristin näkökulmasta.

Kysymyksessä on kuitenkin nimenomaan tapahtuma. Ristin teologiasta puhuttaessa ei ole tarpeen esittää kokonaisvaltaista dogmatiikan esitystä. Pikemminkin risti on draamaa, joka tekee dogmatiikasta elävää ja yhdistää kristillisen teologian alueet Kristuksen konkreettiseen elämään. Teologiassa esimerkiksi kolminaisuusoppi ja sovitusoppi tulevat ymmärrettäviksi ainoastaan Kristuksen ristillä osoitettavan rakkauden draaman kautta.

Keskeisin sisällöllinen teema ristin teologiassa on ihmillisen ja jumalallisen yhdistäminen. Klassinen kaksiluontokristologia on siis ristin teologian ytimessä, koska ihmillinen ja jumalallinen yhdistyvät juuri Kristuksessa. Historiassa tämä tapahtuu dynaamisesti siten, että Kristus kasvaa ihmisenä ja jumalallisessa rakkaudessaan kohti missionsa loppuun saattamista ristillä. Teema on samalla erottamattomasti kolminaisuusopillinen, koska ihmillisen ja jumalallisen yhdistyminen täytyy Balthasarin mukaan perustua immanentiin triniteettiin itseensä. Luomakunnan analogisen olemassaolon ja erityisesti Kristuksen ihmillisen elämän perusta on *kenosis*, Jumalan ikuinen itsensä lahjoittava rakkaus. Risti ei ole irrallinen Jumalan sisäisestä elämästä, vaan Jumalan ikuinen rakkaus on täsmälleen samaa ikuisuudessa sekä Jeesuksen elämässä, kuolemassa ja ylösnousemuksessa. Siksi risti kokonaisuudessaan on muuttumatonta ilmoitusta Jumalasta.

Yhdistymisen teemaa voidaan pitää ensisijaisesti kristologisena ja trinitaarisena motiivina. Ristin ilmoituksessa siihen kuitenkin yhtyy toinenkin Balthasarin keskeinen käsitys, estetiikka, johon liittyvät täydellistymisen ja dynamiikan käsitteet. Ne muodostavat metafysisen perustelun ristin ilmoitukselle. Tässä tutkielmassa ei voitu ottaa kantaa siihen, kumpi teemoista on Balthasarin ajattelussa perustavampi ja ensisijainen. Teologisesti trinitaariset ja kristologiset teemat saavat luonnollisesti etusijan, mutta tällä perusteella on vielä mahdotonta ottaa kantaa siihen, miten Balthasar käytännössä rakentaa ajatteluaan.

Jos voidaan osoittaa, että Balthasarin käsitys estetiikasta perustuu armo-opille ja *analogia entis* –opille eikä päinvastoin, voidaan ehkä yhdistymisen kristologista käsitystä pitää ensisijaisena estetiikkaan nähden. Tämän selvittäminen jää myöhemmän tutkimuksen tehtäväksi.

Ristin yleinen ilmoitusluonne kuvaa jumalallisen ja inhimillisen yhdistymistä abstraktilla tasolla: risti asettuu kahden todellisuuden välille sillaksi. Abstraktia ilmoitusluonnetta huomattavasti olennaisempaa Balthasarin kannalta on kuitenkin se, miten jumalallinen ja inhimillinen konkreettisesti yhdistyvät ristillä. Tämä eksistentiaalinen ja dynaaminen lähestymistapa on ristin teologian tyypillinen piirre. Lyhyesti sanottuna: Kristus syntyi keskelle historiaa ihmiseksi elämää yhdessä muiden kanssa ja voittamaan ristillä synnin ja kuoleman sekä antamaan ihmisille todellisen elämän. Ristin ilmoitusluonne toteutuu konkreettisesti siinä, että Jeesus omaksuu synnin ja sen seurauksena kuoleman. Samalla hän ylittää ihmisen luonnollisen todellisuuden jumalallisen rakkauden kautta. Tämän inhimillisen ja jumalallisen konkreettisen yhdistämisen seuraus ristinkuolemassa on pelastus, joka tapahtuu tässä ihmisen kuoleman ja sen ylittämisen risteyskohdassa. Ihminen tempautuu mukaan pelastukseen Kristuksen kohtaamisen kautta.

Balthasarin teologia on herättänyt kysymyksiä kärsimyksen ja kuoleman suhteesta Jumalaan, koska Jumala omaksuu synnin ja kuoleman itseensä ristillä. Jos yllä esitetty pelastuskeskeinen lähtökohta otetaan kuitenkin huomioon samanaikaisesti abstraktin ja staattisen ontologian ohella, voidaan nähdä jotain Balthasarille olennaisen tärkeää, joka voi ajoittain unohtua nykyajankin kristillisyydessä: Jumala on pelastuksen Jumala. ”Juuri sitä, mikä on kadonnut, Ihmisen Poika on tullut etsimään ja pelastamaan” (Luuk. 19:10). Jollain tavalla pyhä Jumala kykenee ristillä tuomitsemaan synnin tuomitsematta syntistä. Jumala kykenee pelastamaan kuolleen. Juuri tätä ”paradoksia” Balthasar yrittää sovittaa ristin teologiassaan. Kysymykset Jumalan kärsimyksestä tai *apokatastasiksesta* eivät Balthasarin omalta kannalta yksinkertaisesti osu maaliinsa. Synti ja kuolema todellisesti erottavat ihmisen Jumalasta, ja siksi Jumalan täytyy itse ilmoittaa itsensä ja pelastaa ihminen keskellä inhimillistä historiaa, elämää ja kuolemaa. Tämä ei tarkoita, että Balthasarin käsityksen ontologiset seuraukset tulisi jättää huomiotta tai hyväksyä kriitikittömästi. Soteriologinen näkökulma on kuitenkin välttämätön Balthasarin ajattelun ymmärtämisen kannalta, ja parhaimmillaan sen muistaminen voi virvoittaa myös kristillistä kirkkoa.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Tutkielman päälähteet

DT Balthasar, Hans Urs von, *Theologie der Drei Tage. Einsiedeln: Johannes*. 1990. Ensimmäinen painos vuonna 1969.

Apuvälineet

Balthasar, Hans Urs von

2005 *Mysterium Paschale*. Transl. by Aidan Nichols. 2nd ed. San Francisco, CA: Ignatius.

Kirkkoraamattu

1992 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piipiaseura.

Kirjallisuus

Chapp, Larry

2004 *Revelation. – The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University.

Daley, Brian E.

2004 *Balthasar's Reading of the Church Fathers. – The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University.

Dickens, W. T.

2003 *Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics. A Model for Post-Critical Biblical Interpretation*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.

Henrici, Peter

1991 *Hans Urs von Balthasar. A Sketch of His Life. – Hans Urs von Balthasar. His Life and Work*. San Francisco, CA: Ignatius.

Howsare, Rodney

2005 *Hans Urs von Balthasar and Protestantism. The Ecumenical Implications of His Theological Style*. London: T&T Clark.

Kereszty, Roch

2008 *The Eucharist and Mission in the Theology of Hans Urs von Balthasar. – Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Kerr, Fergus

2011 *Twentieth-Century Catholic Theologians. From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Oxford: Blackwell.

Kilby, Karen

2012 *Balthasar. A (Very) Critical Introduction*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

- Kristiansen, Staale Johannes
 2013 Hans Urs von Balthasar. – Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern. Farnham: Ashgate.
- López, Antonio
 2008 Eternal Happening. God as an Event of Love. – Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- McInroy, Mark
 2014 Balthasar on the Spiritual Senses. Perceiving Splendour. Oxford: Oxford University.
- McIntosh, Mark A.
 2000 Christology from within. Spirituality and the Incarnation in Hans Urs von Balthasar. Studies in Spirituality and Theology vol 3. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Moss, David
 2004 The Saints. – The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar. Cambridge: Cambridge University.
- Nichols, Aidan
 2000 No Bloodless Myth. A Guide Through Balthasar's Dramatics. Edinburgh: T&T Clark.
- 2004 The Theo-logic. – The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar. Cambridge: Cambridge University.
- 2007 Divine Fruitfulness. A Guide Through Balthasar's Theology Beyond the Trilogy. London: T&T Clark.
- Nostra Aetate
 1965 Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones Non-Christianas. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_lt.html Katsottu 25.8.2015
- O'Hanlon, Gerard F.
 1990 The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar. Cambridge: Cambridge University.
- Oster, Stefan
 2008 The Other and the Fruitfulness of Personal Acting. – Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Pitstick, Alyssa Lyra
 2007 Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

- Riches, John
 1986 Theology of Beauty. – The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar. Edinburgh: T&T Clark.
- Sachs, John Randall
 1984 Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar. Tübingen: Universität Tübingen. Diss.
- Sara, Juan M.
 2008 *Descensus ad inferos*, Dawn of Hope. Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar. – Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Scola, Angelo
 1995 Hans Urs von Balthasar. A Theological Style. Edinburgh: T&T Clark.
- Servais, Jacques
 2008 Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition. – Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Tanner, Kathryn
 2000 Creation and Providence. – The Cambridge Companion to Karl Barth. Cambridge: Cambridge University.
- Walker, Adrian J.
 2008 Love Alone. Hans Urs von Balthasar as a Master of Theological Renewal. – Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Williams, Rowan
 2004 Balthasar and the Trinity. – The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar. Cambridge: Cambridge University.