

”ENÄÄ EN ELÄ MINÄ, VAAN KRISTUS ELÄÄ  
MINUSSA”

Joseph Ratzingerin kristologis-persoonallis-  
efektiivinen ilmoituskäsitys *Jesus von Nazareth*  
-teoksessa

Rami Niemi  
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma  
Lokakuu 2015



HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattisen teologian osasto	
Tekijä – Författare Rami Antti Niemi			
Työn nimi – Arbetets titel ”ENÄÄ EN ELÄ MINÄ, VAAN KRISTUS ELÄÄ MINUSSA”. Joseph Ratzingerin kristologis-persoonallis-efektiivinen ilmoituskäsitys <i>Jesus von Nazareth</i> -teoksessa			
Oppiaine – Läroämne Dogmatiikka			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum Lokakuu 2015	Sivumäärä – Sidoantal 80
Tiivistelmä – Referat Tässä tutkielmassa selvitetään Joseph Ratzingerin eli Benedictus XVI:n ilmoituskäsitystä <i>Jesus von Nazareth</i> -teoksessa. Varsinaisia tutkimuskysymyksiä on kaksi. Ensimmäinen koskee sitä, millainen on ilmoituksen yleinen luonne ja miten Raamattu, historia ja Kristus suhteutuvat toisiinsa tässä ilmoituksen yleisessä struktuurissa. Toinen kysymys on se, mitä Kristuksen persoona ilmoituksen vaikuttavana sisältönä merkitsee ja miten se vastaanotetaan. Tutkielman aineistona on Ratzingerin paaviutensa aikana vuosina 2007–2012 julkaisema kolmiosainen teos <i>Jesus von Nazareth</i> , jota voidaan perustellusti pitää Ratzingerin teologisen elämäntyön ja samalla henkilökohtaisen ”Herran kasvojen etsinnän” kirjallisena huipentumana. Teoksen luonteeseen kuuluva tietty henkilökohtaisuus ja epäsystemaattisuus tuovat analyysille oman haasteensa. Tutkimusmenetelmänä on systemaattinen analyysi. Tutkielman toisessa luvussa eli taustaluvussa käsitellään ilmoitusta teologisena peruskysymyksenä. Lukuun sisältyy myös tiivis katsaus ilmoitusteologian historiaan. Keskeisintä luvussa on armon ja luonnon välistä suhdetta ilmoitusteologian taustaedellytyksenä 1900-luvun roomalaiskatolisessa teologiassa käsittelevä osuus. Lisäksi lukuun kuuluu tutkielman heuristisena apuvälineenä toimivan Avery Dullesin ilmoitusteologisen tyyppimallin esittely. Tutkielman kolmannessa luvussa käsitellään Kristuksen persoonaa ilmoituksena sekä Raamatun ja historian sisäisenä merkityksenä Ratzingerin teologiassa. Keskeisenä tuloksena esitetään, että ilmoitus on luonteeltaan persoona eli Kristus itse. Samalla ilmoitus on yhtä aikaa ylihistorialliseen johtava ja suuntautuva historiansisäinen prosessi. Luvussa käsitellään Raamatun teologista tulkintaa suhteessa historiallis-kriittiseen raamatuntutkimukseen. Lisäksi tarkastellaan luomisen teologian kristologista luonnetta taustana erityisesti uskonnoissa konkretisoituvalla luomakunnasta saatavalle yleiselle ilmoitukselle, jonka Kristukseen johtavassa ja hänessä täyttymyksensä saavassa pelastushistoriassa annettava erityinen ilmoitus vie täyttymykseensä. Kolmanneksi tarkastelun painopiste on Raamatun sanan ja historiallisen tapahtuman sisäisessä ja ulkoisessa ykseydessä, jolle varsinainen ilmoitustapahtuma perustuu. Neljännessä pääluvussa selvitetään Kristus-ilmoituksen Kirkon uskossa tapahtuvaa persoonallis-yhteisöllistä vastaanottamista. Luvussa todetaan, että Poika on Jumalan vaikuttava ilmoitusteko, joka huipentuu Kristuksen ristiin ja siinä ilmenevään Jumalan kenoottisen rakauden toteutumaan. Kristus ilmoittaa persoonassaan sekä Jumalan että todellisen ihmisyyden ja saa samalla aikaan sovituksen ja lunastuksen, jotka mahdollistavat Jumalan-tuntemisen ja pelastuksen Kirkossa ja Kirkon kanssa. Lopuksi käsitellään sitä, miten ilmoituksen vastaanottaminen merkitsee Kristuksen kaltaiseksi tulemistä ja sisäistä elämää hänessä ja hänestä niin, että Kristuksen elämä toteutuisi ihmisessä. Näin ilmoitus saavuttaa päämääränsä. Viides luku kokoaa tutkimustulokset. Samalla pohditaan tutkimustulosten soveltamista ja mahdollista merkitystä sekä hahmotellaan suuntaviivoja tulevalle tutkimukselle.			
Avainsanat – Nyckelord Ilmoitus, pelastushistoria, raamatuntulkinta, risti, fundamentaaliteologia			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			



## Sisältö

1 Johdanto.....	2
2 Ilmoitus teologisena peruskysymyksenä .....	6
2.1 Ilmoitusteologian historiallinen muotoutuminen.....	6
2.2 Armo ja luonto ilmoitusteologian taustakysymyksenä 1900-luvun roomalaiskatolisessa teologiassa ennen Vatikaanin toista konsiilia.....	9
2.3 Avery Dullesin ilmoitusteologinen tyyppimalli .....	13
3 Kristuksen persoona ilmoituksena sekä Raamatun ja historian sisäisenä merkityksenä.....	17
3.1 Raamatun teologinen tulkinta ja historiallis-kriittinen raamatuntutkimus ..	17
3.2 Kristuksen persoona historian keskuksena ja pelastushistorian täyttymyksenä .....	27
3.3 Raamatun sanan ja historian tapahtuman ykseys Kristuksessa .....	36
4 Kristus uskossa vastaanotettavana ilmoituksena ja Jumalan efektiivisenä ilmoitustekona.....	42
4.1 Kirkon uskossa tapahtuva muistava ymmärtäminen ja ilmoituksen vastaanottamisen yhteisöllinen luonne .....	42
4.2 Kristuksen risti ilmoituksen täyttymyksenä ja vaikuttavana tekona .....	49
4.3 Jumalan tunteminen ja Kristuksen kaltaiseksi tuleminen.....	60
5 Yhteenveto ja johtopäätökset.....	66
Lähde- ja kirjallisuusluettelo .....	74
Lähteet .....	74
Kirjallisuus.....	75

# 1 Johdanto

Wir haben jedoch ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus.<sup>1</sup>

Seuraavana päivänä näitten tutkielmaani ja sen otsikkoon sisäisesti liittyvien sanojen lausumisen jälkeen 19.4.2005 Joseph Ratzinger valittiin virallisten luetteloit-  
ten mukaan Rooman 265:ksi piispaksi nyttemmin pyhäksi julistetun Johannes Paavali II:n lähes 27 vuotta kestäneen pontifikaatin jälkeen. Tuota ennen Ratzinger oli toiminut Vatikaanin uskonopin kongregaation prefektinä vuodesta 1981. Jo tämän vuoksi Ratzingerin vaikutus roomalaiskatolisen kirkon teologiaan on ollut huomattava, mutta kaiken kaikkiaan hänen uransa katolisen teologian vaikuttajana juontaa juurensa jo paljon kauemmas. Ratzingerista oli tullut professori Freisingin yliopistossa vain 31-vuotiaana vuonna 1958 ja Vatikaanin toisen konsiilin työs-  
kentelyyn hän osallistui asiantuntijana virallisen konsiiliteologin (*peritus*) roo-  
lissa. Konsiilia seuranneina vuosina hän toimi professorina useissa saksalaisissa yliopistoissa ennen nimitystään Münchenin ja Freisingin arkkipiispaksi ja lähes välittömästi kardinaaliksi vuonna 1977. Ratzingerin kautta avautuu täten yksi nä-  
kymä roomalaiskatolisen kirkon teologianhistoriaan koko Vatikaanin toisen kon-  
siilin jälkeistä aikaa koskien.

Vatikaanin toista konsiilia voidaan syystä pitää 1900-luvun merkittävimpänä kirkkohistoriallisena tapahtumana ainakin roomalaiskatolista kirkkoa mutta myös laajemmin koko kristikuntaa koskien. Tämän valossa on merkittävää ja kiin-  
nostavaa huomata, että Ratzingerin yhdessä Karl Rahnerin kanssa laatiman ilmoi-  
tusta koskevalla luonnoksella oli merkittävää vaikutusta siinä kehityskulussa, joka johti lopulta konsiilin ilmoitusta koskevan konstituution *Dei Verbum* julkaisemi-  
seen, vaikka lopullisen asiakirjan muotoilu olikin toisten teologien vastuulla.<sup>2</sup>

Tämän tutkielman tarkoitus onkin selvittää Benedictus XVI eli Joseph Ratzingerin käsitys ilmoituksesta (lat. *revelatio*, saks. *die Offenbarung*) kolmiosai-  
sessa teoksessa *Jesus von Nazareth*. Varsinainen tutkimustehtävä jakautuu kah-  
teen tutkimuskysymykseen. Näistä ensimmäinen koskee sitä, millainen on ilmoi-  
tuksen yleinen luonne ja miten Raamattu, historia ja Kristus suhteutuvat toisiinsa  
tässä ilmoituksen yleisessä struktuurissa Ratzingerin teologiassa. Toinen tutki-  
muskysymykseni on se, mitä Kristuksen persoona ilmoituksen vaikuttavana sisäl-  
tönä merkitsee ja miten ilmoitus otetaan persoonallisella tavalla vastaan. Tutki-

---

<sup>1</sup> Ratzinger 2005.

<sup>2</sup> Wicks 2010, 645–649.

muskysymysten pohjalta muodostuvat samalla tutkielman pääluvut 3 ja 4. Tutkielmani yhtenä taustalla kulkevana juonteena mutta ei varsinaisena tutkimuskysymyksenä on Ratzingerin tarkastelu 1900-luvun alkupuolen *ressourcement*-teologian eli *Nouvelle Theologien* jatkumossa.<sup>3</sup>

Se, miten tällaiseen kysymyksenasetteluun ja tähän tutkielmaan on päädytty, on yhtäältä vuosien henkilökohtaisen matkani tulosta. Yksi tuon matkan lähtökohdista on ilmaistu Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkojärjestyksen niin sanotussa tunnustuspykälässä, jonka mukaan ”Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sitä kristillistä uskoa, joka perustuu Jumalan pyhään sanaan, Vanhan ja Uuden testamentin profeetallisiin ja apostolisiin kirjoihin”, minkä lisäksi ”kirkko pitää korkeimpana ohjeenaan sitä tunnustuskirjojen periaatetta, että kaikkea oppia kirkossa on tutkittava ja arvioitava Jumalan pyhän sanan mukaan”. Kirkollisessa elämässä ei kuitenkaan omanakaan aikanamme ole aina ollut selvää, miten tuota ”Jumalan pyhää sanaa” eli Raamattua tulisi ymmärtää; esimerkiksi Sammeli Juntunen on kokenut kirkollisen raamattuteologian ohuuden kirkon ja sen elämän kannalta monin tavoin ongelmalliseksi. Kysymys Raamatusta ja sen tulkinnasta on muutoinkin ollut merkittävä suomalaisen kirkollisen ja teologisen keskustelun aihe viimeistään 1980-luvulta alkaen. Tämän keskustelun ytimessä on lopulta teologinen kysymys ilmoituksesta ja sen luonteesta. Toinen tutkielman taustalla oleva omaan henkilöhistoriaani liittyvä juonne liittyy Rooman kaupunkiin keväällä 2013 tekemääni opintomatkaan, jonka seurauksena aloin perehtyä tarkemmin roomalaiskatoliseen kirkkoon ja sen teologiaan, mikä johti myös tämän tutkielman aineiston pariin. Näitten kahden henkilöhistoriallisen juonteen yhdistymisestä tämän tutkielman tutkimustehtävä on osaltaan syntynyt.<sup>4</sup>

Niin kuin kaikelle tutkimukselle myös tälle työlle on tietenkin myös yleisempiä perusteita kuin tekijän henkilökohtaiset intressit. Maailmanlaajuisesti roomalaiskatolisuus on suurin ja laajimmalle levittäytynyt kristillisyyden muoto, joten ylipäättäänkin vaikutusvaltaisen roomalaiskatolisen teologin ajattelun tutkimukselle on tarve, että voitaisiin ymmärtää roomalaiskatolisuutta historiallisena

---

<sup>3</sup> Riitta ja Seppo A. Teinosen mukaan ilmoitusta ja sen luonnetta koskevassa opissa on esitetty kaksi ääritulkintaa, joista ensimmäisen mukaan ilmoituksen käsite tyhjenee ylikuonnollisiin totuuksiin ja sanallisesti kuvattaviin oppilauseisiin, ja toisen mukaan taas siinä on kysymys pelkästään historiallisista tapahtumista, jotka usko tulkitsee. Heidän mukaansa nämä kaksi kuitenkin kuuluvat yhteen. Joka tapauksessa kristillistä ilmoituskäsitystä koskevassa tutkimuksessa on selvítettävä Raamatun ja ilmoituksen välistä suhdetta. Ks. Teinonen & Teinonen 2003, 80–82.

<sup>4</sup>Kirkkojärjestys 8.11.1991/1055/1993, 1 §. Juntunen 2009, 14–38, 107–117.

muutosvoimana. Ratzingerin ajattelun tuntemus auttaa ymmärtämään roomalais-katolisessa teologiassa 1900-luvulla tapahtuneen uudistumiskehityksen läsnäoloa ja vaikutusta nykyisessä roomalaiskatolisessa teologiassa.

Vaikka Raamatun hermeneutiikka ei olekaan sinällään tutkimuskysymykseksi keskiössä, lienee selvää, että sen tuloksilla voisi olla ainakin yhtenä näkökulmana annettavaa Raamatusta ja sen luonteesta käytävään kirkolliseen keskusteluun ja teologiseen työskentelyyn myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piirissä, vaikka kyse onkin roomalaiskatolisesta teologiasta. Kuitenkaan akateemisena tutkielmana työni ei luonnollisesti pyri esittämään minkäänlaista normatiivista raamatuntulkinnan teoriaa. Joka tapauksessa raamattuteologiaa ja ilmoitusta yleensä koskeva teologinen ajattelu voisivat osoittautua myös ekumeenisesti merkittäväksi keskustelunaiheeksi. Tässä suhteessa on mielenkiintoista havaita Suomen Raamattuopistoon kytköksissä olevan Timo Junkkaalan todenneen, että suomalaisten pappien raamattuopetuksen taso paranisi, jos he käyttäisivät lähteenäni olevan Ratzingerin teoksen antia hyväkseen. Voikin olla perusteltua ajatella, että raamattu- ja ilmoituskäsityksen ympärillä käytävä roomalaiskatolis-luterilaisen dialogi voisi rikastuttaa kumpaakin osapuolta ja tehdä osapuolet selvemmin tietoisiksi yhtäältä yhteisestä perinnöstä ja toisaalta omista erityispiirteistään. Tämän keskustelun paikka ja sitä koskeva arviointi ovat kuitenkin tämän työn ulkopuolella.<sup>5</sup>

Tutkielmani aineistona on Joseph Ratzingerin kolmiosainen teos *Jesus von Nazareth*. Kyseinen työ on julkaistu vuosina 2007–2012 ja se muodostaa kolmiosaisuudestaan huolimatta yhden kirjallisen kokonaisuuden, minkä vuoksi on perusteltua käyttää tutkielman lähteenä teossarjaa kokonaisuudessaan. Vaikka lähdeanalyysi rajoittuu kyseiseen teoskokonaisuuteen, laajentaa tutkimuskirjallisuuden antamaa kuvaa, sillä suurin osa käyttämästäni kirjallisuudesta ei rajoitu pelkästään tähän lähteeseen vaan käyttää hyväkseen myös muuta Ratzingerin laajaan tuotantoon kuuluvaa materiaalia.<sup>6</sup>

Ratzingerin tuotanto koostuu pitkälti artikkeleista, minkä vuoksi sitä leimaa tietty fragmentaarisuus. Laajan teoskokonaisuuden arvo hänen teologiansa kokonaisuuden hahmottamiseksi nousee tällöin entistä merkittävämmäksi. Lisäksi *Je-*

---

<sup>5</sup> Junkkaala 2013, 15.

<sup>6</sup> JNET, 22; Christopher Ruddy kutsuu *Jesus von Nazarethia* Ratzingerin teologisen työn ”lakikivi” (*capstone*). Ruddy 2014, 567.

*sus von Nazarethin* voi hyvällä syyllä katsoa olevan Ratzingerin teologisen elämäntyön ja – kuten hän itse sanoo – hänen Herran kasvojen etsintänsä kirjallinen huipentuma, minkä vuoksi sitä on mahdoton sivuuttaa lähteenä. Toisaalta teos ei pyri olemaan systemaattinen kuvaus tekijänsä ajattelusta toisin kuin varhaisempi ja laajasti Ratzingerin päätyönä pidetty *Einführung in das Christentum* vuodelta 1968. *Jesus von Nazarethin* luonne asettaa aineiston tulkinnalle omat erityishaasteensa. Olen käyttänyt työssä apuna Jarmo Kiilusen tekemiä suomenkielisiä käännöksiä *Jesus von Nazareth* -teoksesta, vaikka analyysi sinänsä perustuukin alkupe räisiin saksankielisiin kirjoihin, joihin myös kaikki viittaukset ovat. Suorissa sitaateissa olevat käännökset ovat kuitenkin Kiilusen. Tutkimusmenetelmänä käytän systemaattista analyysia.<sup>7</sup>

Koska Ratzinger tutkielmani aineistossa vain harvoin käyttää eksplisiittisesti ilmoituksen käsitettä, on luvussa 2 tarpeen hahmotella 1900-luvun roomalaiskato lisen teologian kehityksen ohella sitä, mitä kristillisessä teologiassa ilmoituksella on asiallisesti tarkoitettu. Tätä taustoittaakseni esittelen Avery Dullesin ilmoitus teologioitten tyyppimallin, joka toimii tutkielmassani Ratzingerin ilmoituskäsityk sen analyysin heuristisena apuvälineenä. Kaikki teologinen ajattelu sisältää vähintään implisiittisen käsityksen ilmoituksesta, ja suurissa teologisissa kiistoissa on tavallisesti kysymys taustalla piilevästä ja kenties refleктоimattomasta ilmoitus teologisesta erosta. Näin ollen ilmoituskysymys on eräs fundamentaaliteologinen peruskysymys.<sup>8</sup>

Ratzingeriin kohdistuva tieteellinen mielenkiinto näyttää huomattavasti lisääntyneen hänen paaviksi valintansa jälkeen. Häntä myös sivutaan useissa tutkimuksissa, vaikka ne eivät suoraan kohdistuisikaan hänen teologiaansa. Uudemmassa Ratzinger-tutkimuksessa ja hänen teologiastaan käytävässä akateemisessa keskustelussa on tutkielmani aineisto yleensä ja erityisesti sen sijoittuminen ja suhde evankeliumitutkimuksen kenttään saanut aikaan teologista keskustelua ja akateemista tutkimusta. Kuitenkin Suomessa tutkijoiden mielenkiinto Ratzingeria kohtaan näyttää olleen vähäistä. Sakari Toiviaisen väitös *Subjektista objektiin* vuodelta 1993 on ainoa Suomessa julkaistu väitöskirja, joka käsittelee Ratzingeria. Toiviaisen tutkimus käsittelee Ratzingerin transsendentaalisessa ajattelumuo-

---

<sup>7</sup> Saman fragmentaarisuuden huomioi Ratzingerin varhaisen tuotannon osalta Sakari Toiviainen. Ks. Toiviainen 1993, 42.

<sup>8</sup> Dulles, 1983, ix.

dossa tapahtunutta painopisteen siirtymää vuosina 1954–1981 eli ennen Ratzingerin prefektuuria Uskonopin kongregaatioissa. Pro gradu -tasolla Ratzingeria on Suomessa tutkinut Minna-Liisa Tuovinen, jonka tutkielma *Joseph Ratzingerin käsitys kristinuskon ja kulttuurien suhteista* on valmistunut keväällä 2015.

Kansainvälistä tutkimusta Ratzingerista on olemassa kohtuullisesti; varsinkin artikkeleita on kirjoitettu juurikin Benedictus XVI:n pontifikaatin aikana tai sen jälkeen. Parin viime vuoden aikana Ratzingerin teologiasta on saksalaisessa tutkimuksessa julkaistu useita monografioita, mutta tätä tutkielmaa tehdessä ne eivät ole olleet käytettävissä. Suurinta osaa saksalaisesta Ratzinger-kirjallisuudesta ei muutoinkaan ole ollut Suomessa julkisesti saatavissa, minkä vuoksi tukeudun pääosin englanninkieliseen valtaosin artikkeleina julkaistuun kirjallisuuteen. Saatavuuden lisäksi itse tutkimusprosessiin liittyvät käytännön syyt ovat ohjanneet tutkimuskirjallisuuden valintaa ja painottumista englanninkielisiin julkaisuihin. Tutkimuksen antama Ratzinger-kuva on kuitenkin ainakin käyttämässäni sekä englanninkielisessä että saksalaisessa kirjallisuudessa suhteellisen yhtenäistä ja ennemmin toinen toistaan täydentävää kuin useita jännitteisiä näkökulmia antavaa.

Koska ilmoitusteologia on fundamentaaliteologinen peruskysymys, voidaan sen kannalta keskeisenä ja sitä sivuavana kirjallisuutena nähdä monenlaisia lähikysymyksiä käsittelevää aineistoa. Tämän tutkimuksen kannalta tärkeitä ovat esimerkiksi raamatuntulkintaa, historianteologiaa, ekklesiologiaa tai kristologian eri osia käsittelevä tutkimuskirjallisuus. Samoin erilainen *Jesus von Nazareth* -teosta koskeva kirjallisuus on tutkimukselleni keskeistä. Thomas Södingin artikkeli *Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger* on kuitenkin ainoa kirjoitus, joka otsikollaan käsittelee eksplisiittisesti ilmoitusta. Södingin artikkeli käsittelee kuitenkin pääosin ilmoituksen struktuuriin liittyviä kysymyksiä. Näin oma työni tuo siihen nähden mukaan erityisesti ilmoituksen persoonallisen ja efektiivisen luonteen tarkemman käsittelyn.

## **2 Ilmoitus teologisena peruskysymyksenä**

### ***2.1 Ilmoitusteologian historiallinen muotoutuminen***

Ilmoituskäsitteen yleistä teologis-kirkollista merkitystä kuvaa esimerkiksi Emil Brunnerin toteamus, että ilmoitus on kirkon julistuksen perusta, sen normi sekä sisältö. Tästä seuraa, että kysymys ilmoituksesta ja sen luonteesta on viimesijainen

kriteeri kristittyjen välisten kiistojen selvittämiseen. Walter Kasper puolestaan on todennut ilmoituksen olevan edellytys ja määrittävän sekä perustan, välineet että normin kaikelle kristillisenä itsensä esittävälle teologialle. Vaikkei tämän tutkielman puitteissa ole tarkoitus käsitellä mainittujen teologioiden ilmoituskäsityksen sisältöä tai luonnetta, voidaan silti sanoa, että ilmoitus on teologisen epistemologian kannalta yleisesti perustava kategoria ja käsite. Edellä esitetyn valossa näyttää myös siltä, että ilmoituksen käsite sisältää epistemologisesti sekä itse tietämisen tavan että sen sisällön. Ilmoitus on Jumalan tuntemisen perusta.<sup>9</sup>

Seppo A. ja Riitta Teinonen toteavat, että varsinainen ilmoituksen käsite kiteytyi ja tuli laajaan käyttöön vasta keskiajan skolastiikassa. Avery Dullesin mukaan ilmoituksen käsitteen teologinen reflektointi alkoi laajemmin vasta 1500-luvulta alkaen protestanttien ja roomalaiskatolisten välisten tunnustuskiistojen yhteydessä. Edelleen ilmoitusteologia kehittyi 1600- ja 1700-lukujen deismin vastaisessa kamppailussa, sillä deistit väittivät ihmisjärjen olevan itsessään kykenevä ymmärtämään uskonnolliset totuudet. Teologisen reflektion myöhäisyydestä huolimatta itse ilmoituksen käsitteen ajatussisältö on sekä Dullesin että Teinosten mukaan läsnä itse Raamatussa ja siten myös kristillisessä teologiassa sen alusta asti.<sup>10</sup>

1800-luvulla tapahtunut filosofinen kehitys vei myös ilmoitusta koskevan teologian uudenlaisen haasteen eteen. Toinen Immanuel Kantin filosofiasta vaikutteita saanut joukko katsoi, ettei minkäänlainen ilmoitus ole ylipäättään mahdollista, koska inhimillinen tieto koskee välttämättä fenomenaalista todellisuutta, eikä transsendentista ole mahdollista saada tietoa edes ilmoituksena. Toisaalta perinteisesti ymmärretty kristillinen käsitys ilmoituksesta Jumalan vapaana tekona tuli haastetuksi Kantiin kriittisesti suhtautuvan mutta käsitehistoriallisesti hänen filosofiaansa edellyttävän niin sanotun saksalaisen idealismin<sup>11</sup> taholta, jossa ilmoitus merkitsee välttämätöntä vaihetta hengen itsetiedostuksen prosessissa kohti absoluuttia. Näitä molempia vastaan sekä protestantit että roomalaiskatoliset puolustivat sellaista ilmoituksen käsitteen ymmärrystä, että ilmoituksessa on kysymys ihmiskunnalle jumallisin väliintuloin annetusta ja profetioin ja ihmeihin vahvistetusta

---

<sup>9</sup> Brunner 1946, 3; Dulles 1983, 5; Kasper 1970, 53.

<sup>10</sup> Teinonen & Teinonen 2003, 80; Dulles 1983, 3–4; 20.

<sup>11</sup> Saksalainen idealismi on temaattinen kattokäsite kriittisesti Kantiin suhtautuneitten ajattelijoitten filosofioista. Sen puitteissa esimerkiksi hengen ja absoluutin käsitteet saavat omalaatuisen perinteisestä kristillisestä sisällöstä poikkeavat merkitykset, joilla ei ole tämän tutkielman kannalta olennaista merkitystä. Lyhyt johdanto aiheeseen ks. esim. Sivenius 1998.

autenttisesta tiedosta. Dullesin mukaan Vatikaanin ensimmäinen kirkolliskokous virallisesti vahvisti tämän käsityksen roomalaiskatolisen kirkon piirissä.<sup>12</sup>

1800-luvun lopulla ja 1900-luvulla ilmoitusteologiaa alettiin tarkastella kattavasti ja systemaattisesti ja samalla se alettiin ymmärtää perustavaksi kategoriaksi koko dogmaattis-teologisen systeemin kannalta. Samaan aikaan ilmoitusteologisiin kysymyksiin erikoistuneet teologit hajosivat erilaisiin koulukuntiin, joissa käsitys ilmoituksesta – ja siten koko teologinen viitekehys – erosivat olennaisesti toisistaan.<sup>13</sup>

Eryityisesti tämä teologinen hajaantuminen koski protestanttista teologiaa. Sen piirissä syntyi niin sanottu liberaalteologia tai liberaaliprotestantismi, joka operoi kantilaisessa traditiossa, oli luonteeltaan metafysiikan vastaista ja suhtautui agnostisesti transsendenttisen tiedon mahdollisuuteen. Ilmoitus saatettiin ymmärtää esimerkiksi evankeliumista löydettyinä käytännöllistä järkeä eli etiikkaa koskevana merkityksenä tai kokemuksena pyhästä. Toisaalta Dullesin fundamentalismiksi kutsuma protestanttinen suuntaus katsoi että Raamattu yksin on ilmoitus. Tällöin Raamattu ymmärretään itsessään erehtymättömäksi ja sitä tulkitaan sen ilmeisen kirjaimellisen merkityksen pohjalta. Maailmansotien välillä Karl Barth ymmärsi ilmoituksen olevan eskatologinen tapahtuma, jossa ikuinen on läsnä historiallisessa ja ääretön äärettömässä. Rudolf Bultmannin eksistentiaalinen sananteologia puolestaan painotti keerygman eli Jeesusta koskevan kirkollisen julistuksen yksilöllistä vaikutusta ilmoituksen käsitteen tulkinnassa. Toisen maailmansodan tienoilla protestanttista ilmoitusteologiaa elävöitti pelastushistoriallinen ilmoituskäsitys, jota esimerkiksi Oscar Cullmann edustaa. Tällöin ilmoitus ymmärretään historiallisiksi tapahtumiksi, joitten kautta Jumala puhuttelee kansaansa historiassa.<sup>14</sup>

Roomalaiskatolista teologiaa ja sen kehitystä 1900-luvulla käsittelen seuraavaksi omassa yhteydessään tarkemmin, koska se muodostaa Ratzingerin teologian välittömän kontekstin. Samojen haasteiden kuin mitä protestanttinen teologia on kohdannut, voi Dullesin mukaan katsoa vaikuttaneen myös roomalaiskatolisen kirkon ja teologian piirissä. 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa protestanttisesta liberaalteologiasta vaikutteita saaneet modernisteiksi kutsutut katoliset ajattelijat,

---

<sup>12</sup> Dulles 1983, 21.

<sup>13</sup> Dulles 1983, 21.

<sup>14</sup> Dulles 1983, 21–23. Valistuksen jälkeisestä teologisen hermeneutiikan ja siihen liittyvän ilmoitusteologian kehityksestä erityisesti protestanttisuudessa ks. tarkemmin Ruokanen 1987.

kuten Alfred Loisy ja George Tyrrell, näkivät ilmoituksen eräänlaisena tietoisuudessa tapahtuvana mystisenä kokemuksena. Tällöin opillinen teologia olisi tämän historiallisesti ehdollistuvan kokemuksen reflektiota. Katolinen teologia ja kirkon opetusvirka reagoivat voimakkaasti tällaista käsitystä vastaan painottaen ilmoituksen yliluonnollisuutta ja sitä, että sillä on määrätty kirkon opissa ilmaistu sisältö.<sup>15</sup>

Kaiken kaikkiaan voidaan todeta, että kysymys teologian tekemisen perusteista, joihin ilmoituksen teologia lukeutuu, on ollut keskeinen ja ainakin aikaisempia vuosisatoja keskeisempi kysymys 1900-luvun läntisessä teologiassa. Näin ollen 1900-luvun teologisen keskustelun voitaisiin katsoa olleen korostuneesti meta- tai fundamentaaliteologista siinä mielessä, että keskustelun keskiössä on ollut kysymys yhtäältä ylipäätään teologian luonteesta ja toisaalta sen tekemisen perusteista.

## **2.2 Armo ja luonto ilmoitusteologian taustakysymyksenä 1900-luvun roomalaiskatolisessa teologiassa ennen Vatikaanin toista konsiilia**

1900-luvun roomalaiskatolista teologiaa voidaan parhaiten ymmärtää kahden valistuksesta ja sen kritiikistä juurensa juontavan 1800-luvulta vaikuttaneen virtauksen kautta. Valistuksen keskeisenä ideaalina oli saavuttaa ajattomia, universaaleja ja objektiivisia totuuksia yhdenmukaisen ja historiattoman järjen avulla. Roomalaiskatolisessa teologiassa 1800-luvun loppupuolella tapahtuneen tomistisen filosofian elpymisen taustalla oli tarkoitus pitää moderni filosofia, erityisesti saksalainen romantiikasta ammentanut traditio, tiukasti katolisuuden ulkopuolella. Leo XIII *Aeterni Patris* -ensyklikan jälkeen voimistunut uusskolastinen teologia kuitenkin identifioi valistuksen tapaan totuuden muuttumattomuuden ja järkevyyden kanssa siten, että sekä tomisteille että valistusfilosofeille vetoaminen kokemukseen, traditioon ja historialliseen tutkimukseen oli väärä tapa saavuttaa totuus. Näin uusskolastinen teologia omaksui hyvin valistuksen kaltaisen rationaalisuus-käsityksen taistelussaan ”modernismia” vastaan. Käsitteellisesti vaikeasti rajattavassa modernismissa oli kyse taipumuksesta operoida ainoastaan historiallisen tutkimuksen puitteissa määriteltäessä Raamatun ja muitten tekstien merkitystä myöntämättä kirkon traditiolle hermeneuttista roolia teologisessa työskentelyssä.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Dulles 1983, 22–23.

<sup>16</sup> Rowland 2013, 37–38; Kerr 2007, 2–3; Nichols 1998, 84.

Uusskolastiikan mukaan Jumalan olemassaolosta on mahdollista tietää ilman uskoa kaikille saatavilla olevien objektiivisten kriteerien perusteella. Katoliselle Tübingenin koulukunnalle tai anglikaanisuudesta katolisuuteen kääntyneelle ja sittemmin kardinaaliksi nimitetylle John Henry Newmanille tyypillistä ajatusta opin organisisesta kehityksestä uustomismi ei voinut hyväksyä, koska se olisi tarkoittanut hyväksyntää ajatukselle merkityksen muutoksesta ja näin se oli vaarantanut uskontotuuksien objektiivisuuden.<sup>17</sup>

Vahvasta asemastaan huolimatta viimeistään 1940-luvulta lähtien uustomismia kohtaan oli kohdistunut kasvavaa kritiikkiä, koska sen katsottiin käsitteellisesti nojaavan liiaksi Tuomas Akvinolaisen 1500- ja 1600-luvuilla vaikuttaneitten kommentaattorien käsityksille armon ja luonnon suhteesta. Uustomismin totuus-käsityksestä, jossa Fergus Kerrin mukaan oli sen suurin ongelma, seurasi historiaton käsitys teologiasta, jolloin Tuomasta voitiin pitää esimerkiksi Kantin ja Descartesin keskustelukumppaneina näitten välisistä ajallis-käsitteellisistä eroista huolimatta.<sup>18</sup>

Vatikaanin toisen konsiilin edellä erityisesti patristisiin kirjoittajiin ja heidän teksteihinsä teologian lähteenä katseensa kääntäneen *Nouvelle Théologie* -liikkeen edustajat olivat uustomistisen teologian merkittävimpiä haastajia<sup>19</sup>. Liikkeeseen lukeutuneen Jean Danieloun mukaan uustomistinen teologia oli aikaansaanut ”repeämän” teologian ja elämän välille, minkä vuoksi teologian oli palattava lähteilleen eli Raamattuun, kirkkoisiin ja liturgiaan. Samalla teologiaan tuli palauttaa ymmärrys historiallisesta kehityksestä tomistin historiattoman lähestymistavan sijaan. Tähän liittyen teologian ja spiritualiteetin tuli jälleen yhdistyä, että teologialla voisi olla jotain ihmisen koko persoonaa koskettavaa merkitystä.<sup>20</sup>

Danielou näki syyn uustomismin aiheuttamaan teologian ja elämän väliseen repeämään sen extrinsistisessä eli ulkoisessa käsityksessä yliluonnollisesta armon

---

<sup>17</sup> Kerr 2007, 2–3. Laajemman ja analyttisemmän käsityksen 1800-luvun jälkeisestä tomistista saa Kerrin teoksesta *After Aquinas*, ks. Kerr 2002. Newmanista ja hänen opin kehitystä koskevasta teoriastaan ks. Nichols 1990, 17–70. Katolisesta Tübingenin koulukunnasta ks. Burtchaell 1985, 111–139.

<sup>18</sup> Rowland 2008, 18–20; Kerr 2007, 3.

<sup>19</sup> Toinen uustomismia opponoinut suuntaus olivat niin sanotut transsendentaaliset tomistit, jota ennen muuta edusti Karl Rahner. Rowland 2008, 18.

<sup>20</sup> Rowland 2008, 19–20; Boersma 2009, 2–4; Dennys Turnerin mukaan dogmaattinen ja spiritualiteetin teologia olivat lähes eronneet toisistaan 1300-luvun tienoilla ks. Turner 1995, 213–225. Eroaminen liittyy tahtomisen ja tietämisen käsitteissä ja niitten suhteissa tapahtuneeseen muutokseen, jolla on yhteytensä individualistis-voluntaristisen ihmiskuvan syntyyn. Myös Raamatun hengelliseen selittämiseen keskittyneen perinteen ja filosofisemmin suuntautuneen yliopistoteologian keskinäisellä erkaantumisella lienee oma vaikutuksensa tapahtuneeseen kehitykseen. Ks. Knuutila 1999, 25–33 ja Knuutila 2003, 39–41. Samoin tahtomisen ja tietämisen irtoamista toisistaan tulkitsee O’Regan 2013, 37–38.

todellisuudesta suhteessa luonnolliseen eli luotuun maailmaan. Extrinsismi tarkoittaa tässä yhteydessä yliluonnollisen ulkoisuutta ja erillisyyttä suhteessa luonnolliseen. Siihen kuuluu ajatus autonomisesta ”luonnollisesta järjestä”, joka kykenee ottamaan ikään kuin ”uskon esiaskeleita” (*preambula fidei*) kohti Jumalaa ja evankeliumin yliluonnollista totuutta. Kun luonnollinen järki näin lähtee matkalle kohti yliluonnollista, Jumalan yliluonnollinen armo täydellistää luonnon pyrkimyksen ja usko hyväksyy kirkon opetuksen jumalallisena ilmoituksena. Ilmoitus-käsitys on tällöin luvussa 2.3. käsiteltävän propositionaalisen mallin kaltainen. Danieloun ja muitten samaan *ressourcement*-teologian suuntaukseen lukeutuneitten teologiien mukaan luonnollinen ja yliluonnollinen oli kytkettävä jälleen sisäisesti yhteen, jotta teologialla voisi olla jotain merkitystä ihmisten arkisen elämän kannalta. Juuri armon ja luonnon suhdetta koskeva jesuiitta Henri de Lubacin *Sur-naturel*-teoksen vuonna 1946 laukaisema kiista oli 1900-luvun roomalaiskatolisen teologian kiivain teologinen taistelu. Lubac argumentoi Tuomaan tarkoittaneen, että ihmisellä on luonnollinen kaipuu ja kyky Jumalan ”näkemiseen”, jonka tämä voi kuitenkin saada vain yliluonnollisena lahjana. Tällöin ei kuitenkaan voida enää puhua uustomistiseen tapaan ”puhtaasta luonnosta”, koska yliluonnollinen armo täydellistää ja vie päätökseen juuri sen, mikä luonnossa on jo tiettyssä mielessä sisäisesti olemassa. Armo ei näin ollen tule luonnon ”päälle” ylimääräisenä lisänä extrinsistiseksi kutsutun uustomistisen mallin mukaisesti.<sup>21</sup>

Uustomistivastustajiansa *Nouvelle Theologieksi* eli ”uudeksi teologiaksi” nimeämän *ressourcement*-teologian ytimessä oli Hans Boersman mukaan pyrkimys palauttaa teologiaan ymmärrys sakramentaalisesta ontologiasta, jossa luonnollista ja yliluonnollista – luontoa ja armoa – ei erotettaisi toisistaan vaan ne nähtäisiin sisäkkäisinä ja toisiinsa liittyvinä. Tällöin koko todellisuus ymmärrettäisiin olemukseltaan sakramentaaliseksi ja se voitaisiin nähdä oikein vain suhteessa yliluonnolliseen perustaansa, joka on siinä jo mystisellä tavalla läsnä ja jota kohti luonto tähtää. Selventääkseen tätä Boersma soveltaa Augustinuksen *signum et res* –erottelua sanoen sakramentaalisen ontologian merkitsevän sitä, että merkki (*signum*) jo sisältää todellisuuden (*res*), johon se viittaa. Boersman mukaan *Nouvelle Theologien* perimmäinen teologisen motivaation lähde oli juuri paluu sakramentaaliseen ontologiaan ja siihen liittyvä mysteerin nostaminen jälleen keskeiseksi

---

<sup>21</sup> Boersma 2009, 4–5; Kerr 2002, 134–148.

teologiseksi kategoriaksi, millä tarkoitetaan ennen muuta näkyvässä todellisuudessa salatusti läsnä olevaa jumalallista todellisuutta.<sup>22</sup>

Boersman mukaan *Nouvelle Theologiessa* oli ennen kaikkea kysymys jaetusta sakramentaalisesta todellisuuskäsityksestä eikä niinkään yhtenäisestä liikkeestä. Joka tapauksessa sakramentaalisesti ymmärrettyyn ontologiaan liittyi käsitys, että teologinen totuus kutsuu aina astumaan jumalallisen todellisuuden mysteeriin, toisin sanoen *signum* kutsuu ihmistä liikkeelle kohti sen sisältämää mystistä todellisuutta, jolloin totuuden käsite saa dynaamisen luonteen. Tällöin myös historia muodostuu merkittäväksi teologiseksi kategoriaksi, sillä historiallisten tapahtumien ymmärretään voivan kantaa sisällään ikuista hengellistä todellisuutta. On Boersman tavoin todettava, ettei dynaamisesta totuuskäsityksestä seuraa sitä, että ilmoituksesta tulisi pelkästään mystistä kokemista, sillä *Nouvelle Theologie* näki teologisten oppilauseitten kantavan samalla tavalla sisällään sanat ylittävää jumalallista totuutta. Tässä on nähtävissä edellä kuvatun kaltainen *signum et res* – jako, jossa todellisuus voidaan saavuttaa vain sitä kuvaavan ja sitä jo kantavan ”merkin” kautta. *Nouvelle Théologien* käsityksellä sakramentaalisesta ontologiasta on olennaista merkitystä käsitykselle ilmoituksesta, Raamatusta, historiasta ja Kirkosta samalla kun se antaa koko teologialle kristosentrisen luonteen, sillä Kristuksessa merkki ja todellisuus ovat yksi ja sama.<sup>23</sup>

Vatikaanin toinen konsiili 1962–1965 merkitsi tappiota uustomistiselle teologialle ja sen valta-asemalle roomalaiskatolisessa teologiassa. Boersman mukaan *Nouvelle Theologien* vaikutus konsiilin teologiaan on ilmeistä, ja se näkyy esimerkiksi tavassa, jolla konsiili ymmärsi ilmoituksen, Raamatun tulkinnan ja teologian yleisen luonteen, Raamatun ja Tradition suhteen sekä Kirkon luonteen. Konsiilin teologian tulkinnasta tai *Nouvelle Théologien* pysyvästä vaikutuksesta roomalaiskatolisessa teologiassa ei kuitenkaan vallitse yksimielisyyttä. *Nouvelle Théologien* vaikutus Johannes Paavali II:een ja Benedictus XVI:een on kuitenkin Boersman mielestä selvää. Konsiilin perinnöstä ja sen tulkinnasta roomalaiskatolisen teologian sisällä käytyä kiistaa kuvaa konsiilissa hallitsevaksi tulleen linjan jakaantuminen kahden eri joulun – *Concilium* ja *Communio* – ympärille syntyneisiin

---

<sup>22</sup> Boersma 2009, 5–12; *Ressourcement*-teologian kytkeytymisestä ”modernismikriisiin” ks. myös Mettepenningin 2014.

<sup>23</sup> Boersma 2009, 5–17, 21, 25, 31–34. Viitattaessa Nikean-Konstantinopolin tunnustuksen ilmaisemaan yhteen, pyhään, katoliseen ja apostoliseen Kirkkoon ensisijassa teologisenä käsitteenä kirjoitan sen isolla erottaakseni sen käsitteellisesti historiallis-sosiologisesti muodostuvista ja ilmenevistä kirkkoista ja kirkkokunnista luonnollisesti kuitenkin tarkoittamatta, että kirkkoilla ei olisi mitään suhdetta Kirkkoon. Kirkon kirjoittaminen isolla alkukirjaimella viittaa myös sen persoona-luonteeseen.

piireihin. *Communio*-journalin yhdessä Henri de Lubacin ja Hans Urs von Balthasarin kanssa 1972 perustanut Ratzinger kuuluu näin ollen osaksi tätä konsiilin tulkintaa koskevaa ja yhä jatkuvaa keskustelua. Ratzingerin itsensä mukaan konsiilin tulkinnassa on ollut kaksi hermeneuttista päälinjaa, joista toista hän nimittää ”repeämän” ja toista ”reformin hermeneutiikaksi”. ”Repeämän hermeneutiikka” korostaa konsiilin jälkeisen kirkon eroa ja erilaisuutta suhteessa sitä edeltävään kirkkoon, kun taas Ratzingerin itsensä ajama ”reformin hermeneutiikka” painottaa kirkon uskon ja opetuksen jatkuvuusluonnetta ja näkee konsiilin kirkon tradition sisäisenä ja sen omista lähteistä ammentavana uudistumisena. Vaikka tämä tutkielma ei pyri sinänsä tulkitsemaan konsiilin tulkintaa koskevaa keskustelua ja kehitystä roomalaiskatolisessa teologiassa, on hyödyllistä muistaa Ratzingerin olevan osa tätä keskustelua. Koska ”reformin hermeneutiikassa” on selkeitä *resourcement*-liikkeen elementtejä, on Ratzingeria senkin vuoksi hyödyllistä tarkastella sitä vasten.<sup>24</sup>

### **2.3 Avery Dullesin ilmoitusteologinen tyyppimalli**

Avery Dullesin kehittämän ilmoitusteologioitten malliryhmittelyn mukaan ilmoitus voidaan ymmärtää 1) lauseina ilmaistavana oppina ja tietona Jumalasta, 2) Jumalan historiassa tapahtuvien tekojen kautta paljastuvana Jumalan-tuntemuksena<sup>25</sup>, 3) sisäisenä yhteyden kokemisen Jumalan kanssa, 4) sanan kautta tapahtuvana dialektisena läsnäolona, jossa usko tunnistaa Jumalan ja Jumala kohtaa ihmisen tai 5) uutena tietoisuutena, jossa Jumala on mystisesti läsnä ihmisen toiminnan transsendenttina ulottuvuutena. Luonnollisesti, kuten Dulles itse toteaa, kyseessä on teoreettinen jäsenitys ja yhden ja saman teologin ilmoituskäsitys voi sisältää piirteitä useammasta mallista; toisaalta saman mallin sisään voi tulla luetuksi keskenään hyvin erilaisia teologeja. Mallityypittelyn avulla on silti helpompi hahmottaa tutkittavan ilmoituskäsityksen yleistä struktuuria eli ilmoittajan ja ilmoituksen sisällön, vastaanottajan sekä ilmoituksen kommunikoinnin että kommunikoinnin välineitten yleistä luonnetta ja näitten osatekijöitten keskinäisiä suhteita. Todettakoon, että tässä työssä Dullesin malli on kuitenkin luonteeltaan heuristinen väline eikä analyysin normi.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Boersma 2009, 288–290; Rowland 2008, 23; Ratzinger 2008, x. Konsiilin tulkinnan vaiheesta 2000-luvulla saa kattavan kuvan teoksesta Lamb & Levering 2008.

<sup>25</sup> Huolimatta ilmaisun kielellisestä heikkoudesta käytän selkeyden vuoksi Seppo A. ja Riitta Teinoselta lainaamaani termiä Jumalan-tuntemus korostaakseni tämän tuntemisen ja tuntemisen kohteen persoonallista luonnetta erotuksena pelkästään tiedollisesta tuntemisesta. Ks. Teinonen & Teinonen 2003, 103–105.

<sup>26</sup> Dulles 1983, 27–29, 33.

Ensimmäistä mallissa, jossa ilmoituksella ymmärretään olevan ennen muuta propositionaalinen luonne, on Dullesin mukaan olemassa selkeä ero niin sanotun yleisen ja erityisen ilmoituksen välillä. Yleinen ilmoitus tarkoittaa sitä, että periaatteessa Jumalasta voidaan tietää tai hänet voidaan tuntea luomakuntansa kautta, mutta Jumalan transsendenttisuuden ja ihmisen perisyntiin vuoksi ihmiset eivät kykene saamaan varmaa ja pelastavaa ilmoitusta yleisen eli ”luonnollisen” ilmoituksen kautta, vaan pelastavan totuuden tuntemiseksi on erityinen tai yliluonnollinen ilmoitus välttämätöntä. Dullesin mukaan mallista on olemassa sekä protestanttinen versio eli konservatiivinen evankelikaalisuus että katolinen uustomistinen tulkinta. Evankelikaalisuudessa Raamatun asema ilmoituksen talletuksena on korostuneempi, kun taas uustomismissa eli uusskolastiikassa sen rinnalle asetetaan kirkon traditio. Näistä kahdesta lähteestä ammentaen opetusvirka pystyy määrittelemään totuuksia, joita ei ole annettu tai Raamatussa selvästi ilmoitettu. Mallin ytimessä on käsitys ilmoituksesta sanoina ja puheena, jotka Jumala eri tavoin on välittänyt. Propositionaalisen mallin mukaan ilmoitus on siis periaatteessa lausein ilmaistavissa.<sup>27</sup>

Propositionaalinen ilmoituskäsitys ei ole puhtaan historiaton sen vuoksi, että mallissa ilmoitus tapahtuu historian sisällä, jossa se edelleen tradeerataan sukupolvelta toiselle. Lisäksi ilmoitus kyseisen mallin mukaan kiistatta tulkitsee historiallisia tapahtumia, kuten Israelin exodusta tai Jeesuksen elämää. Propositionaalissa mallissa kuitenkin kiistetään, että niin sanotun ”pyhän historian” kuvaamat tapahtumat olisivat sinänsä ilmoitusta, ainakaan nykyajan kristityille, ja tässä mielessä sen ilmoituskäsitys ei ole historiallinen vaan se koostuu lähinnä ikuisista lausein ilmaistavissa olevista totuuksista. Sen sijaan Dullesin toisen eli historiallisen ilmoituksen mallissa ilmoituksen nähdään tapahtuvan ensisijassa Jumalan teoissa sanojen sijaan. Tällaisessa mallissa Raamattu ei ole itsessään varsinainen ilmoitus vaan eräänlainen ilmoituksen talletus.<sup>28</sup>

Historiallisessa mallissa itse tapahtuma nähdään ensisijaisena suhteessa sen tulkintaan. Suurin osa mallin kannattajista katsoo tapahtumien todellisen merkityksen ymmärtämisen vaativan tulkintaa ja sen saavuttamisen olevan mahdollista vain uskosta käsin. Tämän käsityksen eräs merkittävä edustaja on Oscar Cullmann, jonka mukaan ilmoitus toteutuu kolmessa vaiheessa siten, että ensin on olemassa paljas tapahtuma, jonka niin uskova kuin ei-uskovakin näkevät, mutta jossa

---

<sup>27</sup> Dulles 1983, 36–46

<sup>28</sup> Dulles 1983, 53–54.

profeetta tunnistaa Hengen johtamana jumalallisen suunnitelman toteutumisen ja yhdistää uuden tapahtuman aiemman pelastushistorian tapahtumien ketjuun. Näin Cullmannin mukaan pelastushistorian tapahtumat eivät itse tulkitse itseään eikä sekulaari historioitsija kykene näkemään tapahtumien yliluonnollista merkitystä. Raamattu ymmärretään Cullmannin ajattelussa siinä mielessä ilmoitukseksi, että se kertoo ja tulkitsee Jumalan historiassa tapahtuneesta toiminnasta eli ilmoituksesta kuitenkin itse olematta tuo varsinainen ilmoitus.<sup>29</sup>

Cullmannin pelastushistoriateologia on saanut kuitenkin myös kritiikkiä, huomattavimpana Wolfhart Pannenbergilta, jonka mukaan ilmoitusta ei saa eristää joksikin erilliseksi ”pyhäksi historiaksi” vaan koko historia on nähtävä ilmoitukseksi. Pannenbergin mukaan ilmoitustapahtumat päinvastoin ovat itsensä tulkitsevia ja kantavat merkityksensä sisäisesti itsessään. Näin ilmoitustapahtuma Pannenbergin mukaan johtaisi uskon syntymiseen sen sijaan, että se olisi tulkittava uskossa. Jumalan sana on ilmoitusta vain kun se nähdään yhteydessä ilmoitustapahtumiin. Sana-ilmoitus ei kuitenkaan tuo mitään lisää tapahtuma-ilmoitukseen.<sup>30</sup>

Dullesin itsensä mukaan tapahtuman näkeminen ensisijaisena suhteessa saanaan, jota tapahtuma kuitenkin tarvitsee voidakseen tulla tunnistetuksi ilmoitustapahtumaksi, on epätyytyttävä määritelmä, koska sanan välttämättömyys ilmoitukselle tosi asiassa merkitsee sitä, että sekä sana että tapahtuma kuuluvat yhteen. Tällöin ilmoitus on monikerroksinen tapahtuma, joka koostuu inspiroidusta sanasta ilmoituksen formaalina ja historiallisesta tapahtumasta sen materiaalisena elementtinä. Vatikaanin toinen konsiili näyttää myös suosivan tällaista tulkintaa, ja toteaa lisäksi, että yhtäältä Jumalan teoilla eli historian tapahtumissa ja niihin liittyvillä sanoilla on sisäinen yhteys. Roomalaiskatolisen teologian kannalta ainakin historiallinen ilmoitusmalli näyttäisi näin ollen olevan keskeinen.<sup>31</sup>

Dullesin teorian kolmannen eli niin sanotun kokemusmallin kannattajat eivät hyväksy, toisin kuin kahden edellisen mallin tukijat, jakoa yleiseen ja erityiseen ilmoitukseen. Mallissa ilmoitus vastaanotetaan välittömänä sisäisenä kokemuksena Jumalasta, joka on samalla ilmoituksen sisältö. Kyseessä on eräänlainen mystinen yhteyden kokemus, jonka yhteys opilliseen kieleen jää epäselväksi; oppi voidaan Schleiermacherin tavoin tulkita kokemuksesta nousevaksi sisäisen affektin ilmaisuksi. Toisaalta toiset kokemusmallin kannattajiksi luettavat teologit antavat

---

<sup>29</sup> Dulles 1983, 54–57.

<sup>30</sup> Dulles 1983, 58–60. Pannenbergin teorian ongelmista ks. Dulles 1983, 64–66.

<sup>31</sup> Dulles 1983, 66–67.

Raamatulle ja kristilliselle uskolle tietyn erityisaseman, sillä heidän mukaansa aito kommuunio Jumalan kanssa saavutetaan vain avautumalla Raamatun kuvaamalle Jeesuksen sisäiselle elämälle. Mallin mukaisella ilmoituskäsityksellä on seurauksensa myös pelastusopille, sillä sen mukainen pelastus on yhtä itse ilmoituskokemuksen kanssa, jota voidaan kuvata ”ikuisiksi elämäksi”.<sup>32</sup>

Neljännän eli dialektisen mallin alle Dulles kokoaa niin Karl Barthin, Emil Brunnerin kuin Rudolf Bultmanninkin. Kyseessä on eräänlainen paradoksien teologian malli, jossa Jumala on yhtä aikaa läsnä- ja poissaoleva, jolloin voidaan puhua tietyn ehdoin mystisestä läsnäolosta, joka on kuitenkin luonteeltaan toisenlaista kuin kokemusmallissa. Kaikkien Dullesin dialektisen läsnäolon mallin piiriin lukevien teologien ilmoituskäsityksessä on kysymys Jumalan itsekommunikoinnista, mutta Jumala itsessään on absoluuttinen mysteeri. Mallin teologeja yhdistää niin ikään vahva kristologinen painotus, sillä Kristus on Jumalan ilmoitus, jossa Jumalan salaisuus manifestoituu ihmiselle lausumattomalla, mutta reaalaisella tavalla. Tämä ilmoitus, joka on Jumala itse, on näin ollen välttämättä pelastava ilmoitus. Raamattu ja kirkon julistus todistavat ilmoituksesta eli Jeesuksesta ikään kuin tätä kohti osoittaen.<sup>33</sup>

Dullesin malliteorian viides ja viimeinen on hänen tietoisuusmalliksi kutsumansa käsitys ilmoituksesta. Mallin juuret ovat Kantin transsendentaalifilosofiassa ja sen mukaan ilmoituksessa on ensisijassa kyse ihmisen uudesta tietoisuudesta eli uskosta, jossa ihmisen minuus koetaan jumalallisen läsnäolon konstituoihana. Ilmoitus on jatkuva prosessi, joten sillä ei voi olla tiettyä lopullista sisältöä. Raamattu ja oppi ovat kiinnostavia siinä mielessä, että ne tarjoavat kohtaamistilan jatkuvalla ja aina uudelle dialogille ihmisen ja Jumalan välillä. Kiinnostavaa ei niinkään ole niistä saatava tieto Jumalasta tai esimerkiksi Raamatun kertomusten historiallisuus vaan se, miten ne voivat valaista ihmisen tietoisuuden siten, että se saa ja sen mukana todellisuus saavat uuden merkityksen. Vaikka Paul Tillich on Dullesin mukaan keskeinen mallin edustaja, on sen mukaista ajattelua esiintynyt myös roomalaiskatolisen teologian piirissä esimerkiksi Karl Rahnerin teologiassa, vaikka Rahner pitääkin kiinni siitä, että ilmoituksella on tietty pysyvä sisältö. Dul-

---

<sup>32</sup> Dulles 1983, 68–77.

<sup>33</sup> Dulles 1983, 84–93.

lesin mukaan myös Vatikaanin toisen konsiilin asiakirjoissa on tiettyjä elementtejä, joissa puhutaan uskon aikaansaamasta uudeltaisesta ihmisen pyrkimyksiä koskevasta ja aidosti inhimillisestä tietoisuudesta.<sup>34</sup>

Nämä viitteet eivät Dullesin mukaan ole kuitenkaan konsiilin teksteissä hallitsevia, ja lisäksi hänen viittauksensa mallin mukaiseen ajatteluun löytyy pastoraali- eikä ilmoituskonstituutiosta. Hän toteaaakin, että erityisesti roomalaiskatolisen teologian jatkuvuutta korostavan luonteen kannalta mallin omaksuminen on ongelmallista. Hänen mukaansa tietoisuusmallin mukaisen ilmoitusteologian johdonmukainen soveltaminen on kuitenkin ongelmallista kaikelle perinteiselle kristilliselle teologialle, joka tahtoo pitää kiinni Jeesuksen ainutlaatuisuudesta. Siihen liittyvistä lukuisista ongelmista huolimatta Dulles pitää mallin ansiona kuitenkin sitä, että se korostaa ihmisen aktiivisuutta ja vastuuta sekä ilmoituksen konkreettista merkitystä ihmisen ja maailman elämälle.<sup>35</sup>

### **3 Kristuksen persoona ilmoituksena sekä Raamatun ja historian sisäisenä merkityksenä**

#### ***3.1 Raamatun teologinen tulkinta ja historiallis-kriittinen raamatuntutkimus***

Kristillinen usko seisoo tai kaatuu sen todistuksen mukana, että Kristus on noussut kuolleista. Jos Kristuksen ylösnousemus otetaan pois ... kristillinen usko on silloin kuollut.<sup>36</sup>

Ratzingerin teologialle ja ilmoituskäsitykselle on perustavaa, että kristillinen usko perustuu todelliseen eli tapahtuneeseen historiaan. Tällainen ydintapahtuma on hänen mukaansa esimerkiksi Kristuksen ylösnousemus, jota ilman kristillistä uskoa ei voi olla. Tässä kohden Ratzinger eksplisiittisesti hylkää modernin maailmankuvan perusdogmiksi nimittämänsä käsityksen, että Jumala ei lainkaan voisi toimia konkreettisesti ja historiallisessa todellisuudessa vaan olisi puhtaasti ideoitten, ajatusten ja henkisen elämän alueelle kuuluva toimija. Ratzingerin mukaan tällaisen käsityksen, jossa Jumala toiminta suljetaan materiaalisen maailman ulkopuolelle, seuraukset raamatuntulkinnalle ovat kohtalokkaita, koska tällöin Raamatusta tai sen kautta

---

<sup>34</sup> Dulles 1983, 98–111.

<sup>35</sup> Dulles 1983, 99, 110–113.

<sup>36</sup> JNZT, 266.

ei enää ole mahdollista löytää elävää Jumalaa, vaan tulkinnan kriteerinä ja mittapuuna on ihmisen oma harkinta. Tällöin Jeesuksen perinnöstä voidaan valita se, mikä ihmisestä näyttää hyödylliseltä, mutta elävä Jumala jää kadoksiin.<sup>37</sup>

Vaikka Ratzinger ei edellä olleen sitaatin yhteydessä käytäkään ilmoituksen käsitettä, on asiallisesti kyse siitä, että todellisen Jumalan-tuntemuksen perusteena täytyy olla todellinen historian tapahtuma, jota ilman ihminen jää itse omaksi auktoriteetiksi ja näin vaille Jumalan-tuntemusta, josta ilmoituksessa on kysymys. Näin ollen on selvää, että historia on Ratzingerin ilmoituskäsityksessä perustava ilmoituksen kategoria, minkä vuoksi hänen historiakäsityksensä tarkempi käsittely on tutkimustehtäväni kannalta välttämätöntä. Tätä ennen tarkastelen kuitenkin sitä, miten uskon historiaperusteisuus liittyy käsitykseen Raamatusta ja sen luonteesta suhteessa ilmoitukseen.

Ratzingerin mukaan kristillinen usko siis perustuu historiaan. Koska historiallisuus on kristillisen uskon luovuttamaton perusta, kuuluu historiallinen metodi erottamattomasti osaksi eksegeettistä työskentelyä. Raamattuun pohjaavalle uskolle on oleellista, että se viittaa johonkin sellaiseen, mikä on todella tapahtunut historiassa. Historian sivuun laittava usko ei Ratzingerin mukaan voi olla kristillistä uskoa. Hänelle erityisesti Kristuksen inkarnaatio on perustava historiallinen tapahtuma, joka pakottaa ottamaan uskon historiallisuuden vakavasti. Tämä historiallisuus yhtäältä mahdollistaa ja toisaalta pakottaa Raamatun ja kristillisen uskon historian historiallis-kriittiseen tarkasteluun.<sup>38</sup>

Ratzingerin mukaan historiallisen raamatuntutkimuksen tavoitteena ja tehtävänä on selvittää, mitä tekstin kirjoittaja olisi omana aikanaan oman ajattelunsa ja historian tapahtumien puitteissa voinut tai halunnut sanoa. Kuitenkin historiallisen tutkimuksen olennainen rajoitus on siinä, että sen on jätettävää tutkimuskohteensa menneisyyteen eikä se kykene sanomaan mitään tekstin tuon syntytilanteensa ulkopuolisesta merkityksestä. Tämän vuoksi historiallinen työskentely on vain yksi

---

<sup>37</sup>JNP, 64–65; JNET, 42, 64–65, 266; Ratzingerin mukaan teologian on lähdeittävä liikkeelle Raamatun tekstistä sen sijaan, että Raamattua lähestyttäisiin sille vieraan filosofisen lähtökohdan kautta. Söding 2011, 21–22.

<sup>38</sup>“Von Welchem Glauben ‚zeugt‘ es, wenn es sozusagen die Geschichte hinter sich gelassen hat? Wie stärkt es den Glauben, wenn es sich als historisches Zeugnis – und dies mit großen Nachdruck – präsentiert und doch nicht historisch berichtet? Ich denke, dass wir hier vor einem falschen Begriff des Historischen wie vor einem falschen Begriff des Glaubens und des Parakleten stehen: Ein Glaube, der das Historische so fallen lässt, wird wirklich ‚Gnosis‘. Er lässt das Fleisch, die Fleischwerdung – eben die wahre Geschichte – hinter sich.“, JNET 270–271, katso myös JNET, 14–15.

Raamatun teologisen tulkinnan ulottuvuus. Raamatunselityksen tehtävä jäisi kesken, jos teksti jätettäisiin vain menneisyyteen pelkästään omaa aikaansa kuvaavana tekstinä, kuten historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen on olemuksensa mukaisesti tehtävä. Tästä syystä historiallinen metodi on riittämätön tekstin teologisen tulkinnan kannalta; Ratzingerin liberaaliksi eksegetiikaksi nimeämä tulkintasuuntaus kohtaa rajansa yrittäessään ymmärtää Kristusta pelkästään historiallisen järjen pohjalta, jolloin hänestä tehdään joko moralisti tai muu valistuneen moraalin opettaja, mutta hänen todellinen persoonansa jää kadoksiin.<sup>39</sup>

Ratzinger mukaan raamatunselityksen perimmäinen tarkoitus on Kristuksen persoonallinen tavoittaminen. Tällöin hän näyttää edellyttävän tietynlaisen maailmankuvan ja todellisuuskäsityksen, että Raamattua voitaisiin ymmärtää oikealla tavalla; Raamattu avautuu vain tietynlaisesta tulkintahorisontista käsin. Tuon todellisuuskäsityksen luonnetta sekä tapaa, jolla tuo oikea tulkintahorisontti Ratzingerin mukaan saavutetaan, käsittelem tuonnempana. Joka tapauksessa Ratzingerin position omaksuminen edellyttää valistusperäisen maailmankuvan, jonka mukaan Jumala ei vaikuta todellisessa materiaalisessa historiassa, hylkäämistä.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> "...dass dieser Auslegungstyp [liberale Exegese], der Jesus zum Moralisten, zum Lehrer einer aufgeklärten und individualistischen Moral macht, bei aller Bedeutung der historischen Einsichten in seiner Theologie dürrig bleibt und an die wirkliche Gestalt Jesus überhaupt nicht herankommt..." JNET, 225, katso myös JNET, 15, 21–22 sekä JNP, 9 ja Hahn 2009, 35–36; Ratzingerin historiallis-kriittisen tutkimuksen omat rajansa ylittäviin ylilyönteihin kohdistamasta kritiikistä ja sen filosofisesta taustasta laajemmin ks. Scigliano 2013, 161–170.

<sup>40</sup> Christopher Collinsin mukaan Ratzingerin teologisen ajattelun rakentuu persoonallisen dialogisuuden perusteella. Collins 2012. Tom Holmen tarkastelee tutkielmani aineistona olevia teoksia niin sanotun Jeesus-tutkimuksen kontekstissa. Hän toteaa, että "Ratzingerin Jeesus-kirjojen Jeesus on siis yhtä aikaa historian Jeesus, uskonnollinen Jeesus, evankeliumien Jeesus, todellinen Jeesus, uskon Jeesus, Raamatun Jeesus ja teologian Jeesus". Tästä seuraa Holmenin mukaan, etteivät Ratzingerin kirjat ole suoraan yhteismitallisia akateemisen tutkimuksen kanssa, joskin Holmen tahtoo itsekään säilyttää akateemisen tutkimuksen itsekriittisyyden eikä esitä "tutkimuksen Jeesuskuvan" pätevän kaikkien Jeesus-käsitysten ylimpänä mittarina. Sen sijaan hänen mukaansa kyseessä on epistemologista lähestymistapaa koskeva ero, sillä tieteellinen tutkimus toimii materialistisen epistemologian ehdoilla, kun taas "uskon epistemologia" voi sen lisäksi hyväksyä myös muita tietämisen tapoja. Kuitenkin nähdäkseni juuri tässä erottelussa Holmen tekee tai on ainakin tekemäisillään Ratzingerille ongelmallisen jaon kahden erilaisen epistemologian välille; Ratzingerille ongelmalliseksi erottelu muodostuu, jos niitten välinen suhde ymmärretään uustomistisen armo ja luonto-käsityksen mukaisesti ulkoiseksi, sillä ajatus "puhtaasta" sekulaarista järjestä ja sen mukaisesta epistemologiasta on Ratzingerille mahdoton. Holmen itsekään myöntää kyseessä olevan lopulta maailmankuvaa koskeva kysymys. Epäselväksi kuitenkin jää, kykeneekö hän tulkitsemaan Ratzingerin position oikein puhuessaan "maailmankuvahypystä". Hän ei pidä niinkään ongelmallisena siirtymää "historian Jeesuksesta" "uskonnolliseen Jeesukseen", mutta puhe siirtymästä saattaa ilmentää näitten välisen sisäisen epäjatkuvuuden logiikkaa, mikä ei Ratzingerille itselleen tule kysymykseen. Toisaalta Holmenin kohdalla kyse saattaa olla vain käsittely- ja puheta- vasta. Holmen 2013, 23–29, 46–52. Ratzingerin teologian modernin tieteen sekulaareista lähtökohdista jossain mielessä irtoavissa peruslähtökohdissa voidaan havaita joitain samankaltaisuuksia kuin ns. radikaalin ortodoksian painotuksissa. Ks. Milbank et al. 1999. Saman on huomannut myös Tracey Rowland, joka eksplisiittisesti toteaa, että teologisesti neutraalin tilan olemassaolo on Ratzingerille looginen mahdottomuus. Ratzingeria ei yhtäläisyyksistä huolimatta tule silti varsinaisesti assosoida radikaaliin ortodoksiaan. Rowland 2008, 27–28, 113. Ratzingerin ja radikaalin ortodoksian uranuurtaja John Milbankin suhteesta ks. Kucer 2012. Michael Waldsteinin mukaan Ratzinger

Vaikka historiallisen metodi siis onkin itsessään riittämätön, sen on kuitenkin mahdollista eräässä mielessä ylittää itsensä ja rajansa, koska sen olemukseen kuuluu avoimuus sille korkeammalle ulottuvuudelle, joka on kuultavissa ihmissanan läpi. Kaikkeen inhimilliseen puheeseen tai kirjoitukseen pätee se, että jokaiseen vähänkin merkitykselliseen sanaan sisältyy enemmän kuin mistä kirjoittaja itse on välittömästi tietoinen. Tämä avoimuus pätee myös Raamatun kirjoituksiin, joissa yksittäiset kirjoitukset viittaavat tavalla tai toisella historiassa elävään prosessiin, jossa kirjoitettu sana vähitellen avaa sisäiset piilevät mahdollisuutensa, ja jossa niistä syntyy yksi kirjoitus eli Raamatun kokonaisuus. Historiallinen eksegeesi vaatii täydentyäkseen niin kutsutun kanonisen eksegeesin, jossa Raamattu nähdään ja sitä luetaan kokonaisuutena Kirkon uskontraditiosta käsin uskon analogiaa soveltaen. Tämä oikealla tavalla kehitelty ”uskon hermeneutiikka” on Ratzingerin mukaan Raamatun tekstin olemuksen mukaista ja se voi yhdistyä metodiseksi kokonaisuudeksi rajansa tunnustavan historiallisen hermeneutiikan kanssa. Tämä kanoninen metodi ei ole ristiriidassa historiallis-kriittisen metodin kanssa, vaan se vie sitä orgaanisesti eteenpäin, jolloin eksegeesistä tulee sanan varsinaisessa mielessä teologiaa.<sup>41</sup>

Voidaan todeta, että Ratzingerille aito kanoninen tulkintametsodi on samalla kristologinen tulkintametsodi, sillä Raamatun kokonaisuuden avain on Jeesuksen Kristuksen persoona. Hänestä käsin tarkasteltuna voidaan huomata, että Vanha ja Uusi testamentti kuuluvat sisäisesti yhteen ja että Raamatun kokonaisuudella on suunta, jota kohti se osoittaa. Ratzinger toteaa, että tämä kristologinen hermeneutiikka ei voi nousta puhtaasti historiallisen metodin pohjalta vaan se edellyttää uskon, johon kuitenkin sisältyy historiallinen järki. Uskosta käsin Raamattu näyttäytyy sisäisesti yhtenäisenä, jolloin sen synnyn yksittäiset vaiheet voidaan ymmärtää osana laajempaa prosessia kuitenkin riistämättä syntyprosessin eri vaiheilta niitten omaan syntykontekstiin liittyvää historiallista alkuperäisyyttä. Tässä kohden

---

pitää modernin tieteen ongelmana arvot tosiasioista erottavan nominalistis-voluntaristisen teknisen rationaliteetin ylivaltaa. Siihen johtaneen kehityksen käsitteelliset juuret juontuvat keskiajalta, kun Jumalan tahto voluntarismin myötä irtosi Jumalan olemuksesta. Näin kysymys modernista raamatuntulkinnasta ei ole ensisijassa historiallinen vaan filosofinen. Waldstein 2012, 735, 739, 742–744.

<sup>41</sup> JNET, 17–19; JNZT, 11; Söding 2007, 33–36; Maurice Blondelin mukaan inhimilliseen toimintaan liittyy runsaasti sellaista ”implisiittistä merkitystä”, josta toimija ei itse ole tietoinen. Ressourcement-teologi Yves Congar rakentaa häneen liittyen Tradition käsitettä, jossa Kirkon koko elämä liturgia huippunaan kantaa sisällään lausumatonta todellisuutta. Ratzinger näyttää tässä implisiittisesti soveltavan vastaavaa Tradition käsitettä Raamatun syntyprosessiin. Ks. Boersma 2009, 226–227.

Ratzinger näyttää implisiittisesti tunnustavan Raamatun historiallisen syntyprosessin ja tekstien kerroksisuuden. Samalla on havaittavissa käsitys, jonka mukaan armo ei kumoa luontoa vaan edellyttää ja täydellistää sen, sillä historiallinen järki on sinänsä hyvä ja oikea, mutta vasta uskossa teksti ymmärretään syvemmillä ja siinä mielessä todellisemmalla tasolla. Tässä suhteessa Ratzinger liittyy selvästi patristisella kaudella ja keskiajalla vallinneen raamatunselityksiperinteen jatkumoon, joskaan ei identtisellä tavalla.<sup>42</sup>

Ratzingerin mukaan Raamattua koskeva hermeneuttinen peruskysymys on lopulta kysymys Jumalasta. Jumalakuvaa koskeva kysymys taas ratkeaa sillä perusteella, kenen Kristuksen ajattelee olevan. Jos Jeesus oli vain vallankumouksellinen kapinoitsija tai uuden moraalisen elämäntavan opettaja, on mahdollista väistää kysymys Jumalasta, mutta jos Jeesus on persoonassaan ja ruumiissaan todella vaille maallista valtaa jäänyt elävän Jumalan Poika, ei Jumalaa voida sulkea pois historian tapahtumista. Tässä kohden käy selväksi, että kysymys on koko todellisuutta koskevasta käsityksestä: yhtäältä Jumalan ja historian välistä suhdetta koskevasta kysymyksestä ja toisaalta historian luonteesta ylipäätään. Samalla kysymys on historiallisessa prosessissa syntyvästä Raamatusta ja sen tulkinnasta.<sup>43</sup>

Raamatun kirjoitusten syntyprosessia Ratzinger kuvaa historiansisäisenä prosessina, mikä avaa näköalan inspiraation käsitteeseen. Kyseessä on kolmen toisiinsa vaikuttavan toimijan kautta ilmenevä prosessi, jossa yksittäiset Raamatun tekstin kirjoittajat ovat osaltaan vastuussa kyseisten tekstien olemassaolosta. Kukin kirjoittaja puhuu silti aina yhteisen ja jaetun historian perustalta, jossa tulevaisuuden mahdollisuudet jo ovat läsnä. Yksittäinen kirjoittaja ei näin ollen toimi erillisenä subjektina vaan osana elävää historiallista liikettä eli Jumalan kansaa, jossa Raamattu syntyy. Historiassa tuota kansaa ja sen vaiheita johtaa Jumala itse. Näin yksittäinen Raamatun tekstin kirjoittaja on omassa historiallisessa tilanteessaan syvemmillä tasolla osa historiassa ja sen läpi vaeltavaa Jumalan kansaa, jota sen Herra itse johtaa. Raamatussa Jumala siis itse puhuu yksittäisten ihmisten ja heidän ihmisyytensä kautta, mutta yhtäältä Raamattu on välttämättä suhteessa subjektiiinsa eli Jumalan kansaan, jossa se elää. Toisaalta Raamattu puolestaan on

---

<sup>42</sup> JNET, 17–19; JNP, 14; Knuuttila 2003, 36–40; Cyril O'Reganin mukaan Ratzinger omaksuu raamatuntulkintansa peruseräpäätteen Augustinukselta. Ks. O'Regan 2013, 40–41.

<sup>43</sup> JNET, 65.

Jumalan kansalle pysyvä mittapuu ja sen elämän kriteeri ja toisaalta sen identiteetin perusta. Näin suhde Raamatun ja Jumalan kansan välillä on kahdensuuntainen.<sup>44</sup>

Edellä voidaan havaita, että Ratzingerin ilmoituskäsitys suhteessa Raamattuun on kolmitasoinen. Raamatun inspiraation lähde on kaikilla tasoilla Jumala, mutta hän ei suoraan sanele Raamatun tekstiä vaan pikemminkin Raamattu syntyy Jumalan kansan historiallisessa elämässä, jossa Jumalan vaikutus on läsnä. Näin Ratzingerin suhde Raamattuun eroaa uustomistisesta kaksitasomallista, jossa Aaron Pidelin mukaan Raamatun tekstin yksittäisen kirjoittajan ja Jumalan välillä on suora sanelunkaltainen suhde. Uustomistiselle raamattukäsitykselle tästä seuraa se, että tekstin on oltava myös ”sekulaarin” tasonsa eli tieteellisten ja historiallisten faktojen osalta virheetöntä. Osaltaan tämä tekstitason korostaminen liittyy uustomismin propositionaaliseen totuuskäsitykseen ja näyttää vahvistavan sitä huomion kiinnittyessä kysymykseen tekstin mahdollisista ajallisista totuuksia koskevista virheistä tai niitten puuttumisesta. Kaksitasoteoria antaa Raamatulle myös tietyn historiattoman luonteen, koska Jumalan suoraan välittämien totuuksien suhteen ei ole väliä, missä historian hetkessä ne on annettu. Samoin uustomistinen ”saneluteoria” korostaa kirjoittajan yksilöllistä merkitystä ja individuaalia toimintaa Raamatun synnyssä, kun taas Ratzinger selvästi painottaa koko kollektiivin eli Jumalan kansan ja sen historian merkitystä; Raamatun tekstit ovat syntyneet yhteisen historian pohjalta ja sen osana.<sup>45</sup>

Raamattu ja sen sanoma avautuu Ratzingerin mukaan varsinaisesti silloin, kun sitä tarkastellaan Kristuksen persoonasta käsin, mikä edellyttää sen, että sitä luetaan kristillisen uskonvakaumuksen pohjalta kuitenkin historiallista metodia soveltaen. Tämä ei tee tekstille väkivaltaa, vaikka se ylittääkin sen, mitä historiallisen metodin pohjalta voidaan sanoa. Tällaisesta lukemisesta käsin Ratzingerin mukaan myös Kristuksen persoona ja sen eheys käyvät uskottaviksi. Tulkinta

---

<sup>44</sup> “Da spricht der Autor nicht einfach aus sich selbst und für sich selbst. Er redet aus einer gemeinsamen Geschichte heraus, die ihn trägt und in der zugleich die Möglichkeiten ihrer Zukunft... Man könnte sagen, dass die Bücher der Schrift auf drei ineinander wirkende Subjekte verweisen ... was Inspiration bedeutet: Der Autor spricht nicht als privates, in sich geschlossenes Subjekt. Er spricht in einer lebendigen Gemeinschaft und so in einer lebendigen geschichtlichen Bewegung, die er nicht macht und die auch vom Kollektiv nicht gemacht wird, sondern in der eine Größere führende Kraft am Werk ist. ... Die Schrift ist in und aus dem lebendigen Subjekt des wandernden Gottesvolkes gewachsen und lebt in ihm... Dieses Volk steht nicht in sich selbst, sondern weiß sich geführt und angeredet durch Gott selber, der im Tiefsten – durch Menschen und ihre Menschlichkeit hindurch – da redet. Der Zusammenhang mit dem Subjekt „Volk Gottes ist für die Schrift vital ... lebt die Schrift doch nur eben in diesem Volk, das sich in der Schrift selbst überschreitet und so ... eben Volk *Gottes* wird.“, JNET, 18–20.

<sup>45</sup> Pidel 2014, 309–310, 312.

näyttää toisin sanoen kahdensuuntaiselta: toisaalta on luettava Raamattua Kristususkosta käsin, toisaalta Raamattua uskosta käsin luettaessa Kristus tulee havaittavaksi. Puhe kristillisestä uskosta puolestaan viittaa siihen kristilliseen yhteisöön, jonka uskosta on kysymys. Näin Raamatun lukija on tietystä mielessä koko kristillinen yhteisö eli Kirkko. Tämän vuoksi tiukasti tulkittu protestanttinen *sola scriptura* -oppi ei ole Ratzingerille mahdollinen, koska Raamattu ei koskaan voi olla yksin, jos sen sanomaan haluaa päästä käsiksi. Raamatun sisältöön on mahdollista päästä vain liittymällä Kirkon uskon antamaan tulkintahorisonttiin.<sup>46</sup>

Tämä Raamatun todellisen sisällön avautuminen Kristuksen persoonasta käsin perustuu siihen, että Kristus itse on Raamatun viimesijainen subjekti ja merkitys. Raamatun synty ja inspiraatio ovat kolmitasoisen toimijuuden muodostama prosessi, joita kaikkia kuitenkin yhdistää Jumala itse. Hän kokoaa kansan, jonka Jumalan ohjaamassa elämässä ja elämästä Raamattu syntyy. Aaron Pidelin Ratzinger-tulkinnan mukaan tämän teologiassa merkitys seuraa subjektinsa olemisesta, jolloin sekä Raamatun että sen ympärillä elävän Jumalan kansan merkitys on tosiasiassa lähtöisin Jumalan omasta olemisesta ja on täten sen mukainen. Tämän vuoksi uskon hermeneutiikka ei tee väkivaltaa Raamatulle vaan Raamattu päinvastoin edellyttää sitä, koska tuo Kirkon uskon mukainen hermeneutiikka on viime kädessä Jumalan oman olemisen ja siten myös olemuksen Raamatun mukaista. Vain uskosta käsin luettuna Raamatun siis sallitaan olla sitä, mitä se on.<sup>47</sup>

Lopullisesti Raamattu ja sen merkitys paljastuvat Ratzingerin mukaan kuitenkin vain elämällä Raamatun sana todeksi, siis tulemalla sanan kaltaiseksi. Raamatun sisäinen, tulevaisuuteen viittaava potentiaali avautuu vasta, kun sen sanat ”kärsitään” läpi. Tämän vuoksi Ratzinger pitää Kirkon historian pyhiä Raamatun todellisina tulkitsijoina ja myös myöhemmille kristityille eräänlaisina Raamatun tulkinnan suuntaviivoina, sillä heidän elämässään raamatullinen sana on kaikkein tiheimmin tullut inhimilliseksi olemistodellisuudeksi. Raamatun sanojen ”läpi kärsiminen” tarkoittaa, että pyhien elämässä Raamatun sana on tullut yhdeksi heidän elämänsä kanssa. Tämä elämä eli se, millaiseksi sana on Kristusta seuraavan ihmisen tehnyt, osoittaa tuon Raamatun sanan merkityksen ja avaa sen sisäisen tulevaisuuteen viittaavan dynaamisen potentiaalin. Tässä kohden on tarpeen todeta, ettei Ratzinger Raamatun merkitystä kuvatessaan tarkoita vain tiedollista ymmärtä-

---

<sup>46</sup> JNET, 21–22; Hahn 2009, 37; Nichols 2007, 59; Söding 2007, 30.

<sup>47</sup> JNET, 18–20; Pidel 2014, 319; Polanco 2011, 488–489; Holmes 2015, 248; Hahn 2009, 91–102.

mistä vaan eräänlaista uutta tietoisuutta, joka syntyy kohtaamisesta Raamatun kuvaaman ja kantaman todellisuuden kanssa ja joka uudistaa ihmisen sisäisesti. Pyhän ihmisen elämä on eräissä mielessä autenttinen raamatuntulkinta juuri sen vuoksi, että Raamatun sanojen kantama todellisuus on sen ihmisessä aikaansaaman sisäisen uudistuksen kautta tullut näkyväksi inhimillisessä todellisuudessa tuon ihmisen elämässä ja sen kautta. Palaan tähän teemaan ilmoituksen vastaanotamista koskevassa yhteydessä luvussa 4.3.<sup>48</sup>

Ratzingerin mukaan raamatuntulkinnan peruslähtökohtana on sen lukeminen yhtenä kokonaisuutena, jolloin se tuo historiallisesta kerrostuneisuudestaan huolimatta esille sisäisesti ehyen ja yhtenäisen sanoman. Raamatun sanojen tehtävä on haastaa ihminen liikkeelle kohti Jumalan salaisuutta. Jeesus ei Ratzingerin mukaan halua Raamatun kertomuksissa ja niitten kautta välittää ihmisille mitään abstraktia, sinänsä ehkä kiinnostavaa tietoa, vaan osoittaa heille suunnan, jota kohti kulkea. Päämääränä ei ole uusi tieto vaan uusi ihmisen elämän muuttava tietoisuus eli tietoisuus Jumalasta. Tuota tietoisuutta ei voi olla ilman ihmisen omaa kääntymystä, sillä tietoisuus Jumalasta koskettaa aina koko ihmistä. Ratzingerin mukaan tuo Jumala-tietoisuus on tietoisuutta elämästä itsestään. Tällöin hänen voidaan katsoa esittävän, että Jumala itse on ihmisen todellinen elämä sanan varsinaisessa mielessä. Joka tapauksessa pyhät ovat ottaneet tuon raamatullisen seuraamiskutsun vakavasti, ja koska heidän elämänsä on tuon Jumala-tietoisuuden muovaamaa, Ratzinger katsoo heidän elämällään tulkitsevan Raamattua autenttisella tavalla, johon oppineimmatkaan kommentaarit eivät kykene.<sup>49</sup>

Edellä esitetyn pohjalta on selvää, miksi Raamattua on Ratzingerin mukaan luettava kristillisestä uskosta käsin: Kristuksesta käsin Raamatun merkitys avautuu tavalla, jonka olennainen ulottuvuus on kutsu seurata häntä uskossa, että voisi

---

<sup>48</sup> “Die Heiligen sind die wahren Ausleger der Heiligen Schrift. Was ein Wort bedeutet, wird am meisten in jenen Menschen verständlich, die ganz davon ergriffen wurden und es gelebt haben. Auslegung der Schrift kann keine rein akademische Angelegenheit sein und kann nicht ins rein Historische verbannt werden. Die Schrift trägt überall ein Zukunftspotential in sich, das sich erst im Durchleben und Durchleiden ihrer Worte öffnet.“, JNET, 108.

<sup>49</sup> “... den Sinn seiner Gleichnisse auf deren tiefste Bedeutung zu, wenn wir nur –wie es vom Wesen des geschriebenen Gotteswortes her recht ist – die Bibel ... als Einheit und als Ganzheit lesen, die in all ihren historischen Schichtungen doch eine von innen her zusammenhängende Botschaft ausdrückt. ... Jesus will uns ja nicht irgendwelche abstrakten Erkenntnisse vermitteln, die uns im Tiefsten nichts angehen würden. Er muss uns zum Geheimnis Gottes führen – zu dem Licht, das unsere Augen nicht ertragen können und dem wir daher ausweichen. Damit es uns zugänglich wird, zeigt er die Transparenz des göttlichen Lichtes in den Dingen dieser Welt und in den Wirklichkeiten unseres Alltags. ... So sind aber die Gleichnisse im Letzten Ausdruck für die Verborgenheit Gottes in dieser Welt und dafür, dass Gotteserkenntnis immer den ganzen Menschen einfordert – dass sie eine Erkenntnis ist, die eins ist mit dem Leben selbst; Erkenntnis, die es ohne ‚Umkehr‘ nicht geben kann.“, JNET 230–233, katso myös JNET, 109.

elää sen mukanaan tuoman uuden tietoisuuden todeksi eli Franciscus Assisilaisen ja muitten Kirkon pyhien tavoin tulla Kristuksen kaltaiseksi. Raamatun merkityksen avautuminen perustuu ja viittaa siihen, että se sanoissa itsessään jo on läsnä sisäinen todellisuus. Armon ja luonnon suhde Ratzingerin teologiassa näyttää näin ollen olevan luonteeltaan sisäinen. Tämä merkitsee samalla Ratzingerin liittymistä *ressourcement*-teologian sakramentaaliseen ontologiaan.<sup>50</sup>

Tässä alaluvussa esitetyn perusteella voidaan todeta Raamatun olevan olenainen ilmoituksen välittäjä. Toisaalta on selvää, ettei Ratzinger samaista Jumalan ilmoitusta ja Raamattua siinä mielessä, että ne olisivat yksi ja sama asia. Ilmoituksella on kyllä suhde kirjoitettuun Raamatun sanaan, mutta ilmoitus on varsinaisesti enemmän kuin teksti. Puhe Kirkon pyhien elämästä Raamatun autenttisenä tulkintana osoittaa, että Raamatun välittämä ilmoitussanoma ei ytimeltään ole sanoiksi puettavissa, ja kuitenkin sanat toimivat ilmoituksen välittäjinä. Puhe pyhistä Raamatun aitoina tulkitsijoina kuitenkin viittaa siihen, ettei sanan ole tarkoitus jäädä vain ”kirjaimeksi”, vaan että se kirjoitettuna sananakin jo viittaa tulevaan, kun se kutsuu ihmistä sisäiselle matkalle kohti Kristusta.

Samanlaisiin tuloksiin Ratzingerin käsityksestä Raamatun ja ilmoituksen suhdetta koskien on päätyneet Francis Martin, jonka tulkinnan mukaan Ratzingerin teologiassa inhimilliset sanat kantavat ja kykenevät yltämään itsensä yli jumalalliseen todellisuuteen. Sanojen kantaman ilmoituksen tavoittaminen vaatii niihin kätkeytyvän hengellisen merkityksen ymmärtämistä. Raamatun kirjoitettu sana on Martinin tulkinnan mukaan Ratzingerille sakramentaalinen; sana sisältää kirjoitettua sanaa suuremman todellisuuden. Ilmoitus ei ole tuo kirjoitettu sana vaan sen sisältämä todellisuus, jonka tuntemisessa on mahdollista prosessinomaisesti kasvaa. Tältä pohjalta voidaan todeta, että Ratzinger asiallisesti seuraa Augustinuksen *signum et res* –jaottelua, jolloin Raamatun sanaa voidaan pitää merkkinä (*signum*), joka viittaa itsensä yli varsinaiseen tarkoitteeseensa eli jumalalliseen todellisuuteen (*res*), joka on sakramentaalisessa suhteessa kirjoitettuun sanaan ja johon näin voidaan siirtyä välittävän merkin kautta. Merkki on kuitenkin sidoksissa historiaan.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> JNET 19–20, 109; Boersma 2009, 150–151, 189–190.

<sup>51</sup> Martin 2015, 257–258, 267, 272; Augustinuksen *Signum et res* –erottelun esiintymisen Ratzingerilla tulkitsee samalla tavalla myös Jared Staudt. Staudt 2014, 335.

Toisaalta alaluvussa esitetyn perusteella on ilmeistä, että Raamatulla on yhteisöllinen perusluonne, koska se voidaan ymmärtää oikein vain Kirkon yhteisöllisestä uskosta käsin. Tämä merkitsee, ettei Ratzingerin mukaan Raamatun kuvaama ja sisältämä todellisuus ole epistemologisesti kaikkien yhtäläisesti saavutettavissa. Ihmisen on tuohon todellisuuteen yltääkseen liityttävä Kirkon tulkintahorisonttiin, mikä merkitsee Kirkon uskoon liittymistä. Myöhemmin tulen käsittelemään tarkemmin sitä, mitä tuo uskoon liittyminen sisällöllisesti tarkoittaa. Tässä vaiheessa on todettavissa, että Kirkko ja Raamattu kuuluvat yhteen. On käynyt ilmi, että myös Raamatun inspiraatio on luonteeltaan yhteisöllistä, sillä se on yhteisössä ja sen kautta syntynyt.

Varsinaisen historiallis-kriittisen eksegetiikan todellinen merkitys jää sen sijaan kuitenkin lopulta epäselväksi. Koska Ratzingerin mukaan kristillinen usko perustuu historiallisiin tapahtumiin eikä ylihistoriallisiin mystisesti saavutettaviin kokemuksiin ja koska historiallinen järki ja usko eivät armon ja luonnon jatkuvuussuhteen vuoksi voi olla ristiriidassa, seuraa tästä välttämättä se, että Raamatua ja kristillisen uskon historiaa voidaan ja sitä eräässä mielessä myös tulee lähestyä historiallisen tutkimuksen keinoin. Jos kristillisen uskon perustavat tapahtumat voitaisiin osoittaa keksityiksi, usko olisi pohjaa vailla, joten tässä mielessä uskon perusta ei ole historiallisen tutkimuksen ulottumattomissa vaan sillä voi hyvinkin olla annettavaa Raamattua tulkitsevalle uskolle. Sitä, mitä se käytännössä on, Ratzinger ei kuitenkaan eksplikoi.

Kuitenkaan historiallinen tutkimus ei pysty luonteensa perusteella sanomaan mitään lopullista. Se on siksi Ratzingerin mukaan itsessään riittämätön, joten historiallis-kriittisen eksegetiikan merkitys näyttää jäävän jonkinlaisen apumethodin asemaan, jolla on kyllä olla tekstin tulkinnalle annettavaa, mutta joka olemuksensa vuoksi ei voi olla tulkinnan normi. Koska historiallis-kriittisen metodin asettama teologinen haaste ja historiallisuus yleensäkin on kuitenkin periaatteessa otettu vakavasti, ei Ratzingeria voida syyttää naivistisesta paluusta esikriittisen hermeneutiikan kaudelle. William Wright onkin kutsunut Ratzingerin tulkintametodia post-kriittiseksi.<sup>52</sup>

Itse historiallisen metodin käyttämisen mahdollisuus sen sijaan seuraa Ratzingerin ilmoitusteologian ytimessä olevasta uskon sidonnaisuudesta historiallisiin

---

<sup>52</sup> Wright 2012, 1017.

tapautumiin. Varsinainen Raamatun hermeneuttinen avain, josta käsin sen ilmoitusluonne voidaan tavoittaa, on Ratzingerille Kirkon uskossa ja sen kautta saavutettava Kristuksen persoona. Tämä merkitsee asiallisesti sitä, että tietty teologinen esiyymmärrys on tekstin aidon tulkinnan kannalta välttämätön. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Raamattu laitettaisiin sanomaan mitään sellaista, mitä siinä itsessään ei ole vaan päinvastoin sen sanoma jää tavoittamatta ilman Kirkon uskon antamaa oikeaa tulkintahorisonttia. On silti tarpeen korostaa, että Raamatun tekstin tulkinta ei ole vain kognitiivista toimintaa vaan koko persoonaa ja eksistenssiä koskettava, mihin esimerkki pyhien elämästä Raamatun aitoina tulkintoina viittaa. Käsitelen tätä tarkemmin ilmoituksen vastaanottamista koskevassa yhteydessä.

Ratzingerin ilmoituskäsitys on kuitenkin luonteeltaan perustavalla tavalla historiallinen, koska ilmoitus on sidottu historiaan, vaikkei historiallinen metodi pystykään tavoittamaan ilmoituksen sisältöä. Tämän vuoksi tarkastelen seuraavaksi Ratzingerin käsitystä historian, johon usko on ja pysyy sidottuna, luonteesta.

### ***3.2 Kristuksen persoona historian keskuksena ja pelastushistorian täyttymyksenä***

Ratzinger käyttää historia-termiä hyvin laajassa merkityksessä ja tarkoittaa sillä yleensä koko ajallista todellisuutta sen kaikkine tapahtumineen. Toisaalta näin ymmärretty historian käsite on kaksiulotteinen, sillä Ratzinger puhuu yhtäältä Jumalan historiasta, millä hän viittaa Jumalan toimintaan inhimillisessä ajallisessa historiassa eli ihmisen historiassa. Nämä kaksi ”historiaa” puolestaan ovat jatkuvuussuhteessa keskenään: Jumala rakentaa vähä vähältä ”omaa” historiaansa keskellä inhimillistä historiaa. Jumala on ihmisen historiassa eli inhimillisessä todellisuudessa samaan aikaan sekä täysin sisäisesti läsnä että äärettömästi sen yläpuolella. Näitten kahdenlaisen historian – erityisen pelastushistorian ja historian yleensä – ilmoitusluonnetta ja osuutta Jumalan ilmoittavassa toiminnassa tarkastelen tässä alaluvussa.<sup>53</sup>

Ratzingerin mukaan koko luomakunnan – siis koko historian – olemassaolon sisin tarkoitus on luoda ja olla tila Jumalan ja ihmisen väliselle rakkaudelle, jossa ihminen vastaa ”kyllä” Jumalan kutsuun. Jumalan kaltaiseksi luomisen perusteella ihmisellä on tietoisuus Luojasta omana alkuperänään ja lopullisena kaipuunsa kohteensa, mutta synnin tähden ihminen kokee Jumalan ja hänen tahtonsa

---

<sup>53</sup> JNP, 32; JNZT, 301–302; JNET, 85, 233.

tietyyssä mielessä vihollisenaan. Maailmanhistorian tragedia on siinä, etteivät ihmiset ole sovinnossa Jumalan kanssa vaan että synti jatkuvasti uhkaa ja häiritsee maailman sisäistä merkitystä ja sen harmoniaa. Historian päämäärä, jota kohti se kulkee, on rakkauden voitto, jossa vieraantumisen on voitettu ja maailma on saavuttanut oikean muotonsa yhteydessä Jumalaan. Näin ollen historiaa ei voida Ratzingerin teologiassa ymmärtää erillään Jumalasta, josta se on lähtöisin ja josta käsin se saa merkityksensä. Samoin autenttinen ihmisyyden toteutuu vain Jumalan yhteydessä, mikä edellyttää jumalanmukaiseksi – Ratzingerin mukaan omaksi itsekseen – tulemista. Edellä sanottu merkitsee samalla sitä, ettei Ratzingerille voi olla olemassa mitään sellaista kuin ”puhdas luonto”, millä tarkoitetaan luonnollisen todellisuuden tarkastelua irrallaan Jumalasta; Ratzingerin teologiassa luonto täydellistyy, kun se saavuttaa jumalallisen päämääränsä, jota kohti se luonnostaan ja olemuksensa mukaisesti pyrkii.<sup>54</sup>

Toisaalta Jumalan historian – erityisen pelastushistorian – ja maailmanhistorian välille tulee tehdä ero. Vaikka Jumalan herruus eli hänen valtansa kattaa ja ylittää koko historian siten, ettei historiaa voida ymmärtää oikein eikä se voi saavuttaa omaa itseään Jumalasta erillään, se ilmenee ja toteutuu maailmanhistorian sisäisenä prosessina. Tässä prosessissa historia lopulta johdetaan itsensä yli siten, että se saavuttaa täyttymyksensä Jumalan valtakunnan – tai Jumalan herruuden, kuten Ratzingerin mielestä olisi parempi kääntää – eskatologisessa tulemisessa, joka kirkon liturgiassa ja uskovien rukouksessa on jo nykyhetkistä ja siinä eletävää todellisuutta. Tuon maailmanhistorian sisäisen prosessin, jossa Jumala rakentaa omaa historiaansa inhimillisen historian keskellä ja sen kautta, voi käsittää merkitsevän asiallisesti Jumalan ilmoitusta, sillä se on Jumalan herruuden paljastumista (*revelatio*) ja sen tapahtumista keskellä inhimillistä historiaa, jonka Herra Jumala sen Luojana ja ylläpitäjänä jo on, mutta joka on edelleen matkalla kohti täyttymystä. Jumalan historia ja herruus historian yli toteutuvat ihmisen historiassa Jumalan valinnan historiana eli pelastushistoriana Israelin kansan valinnan kautta. Pelastushistorian ja Israelin pelastushistoriallisen valitsemisen tähtäyspiste on kuitenkin universaali: Israelin Jumala on kaikkien kansojen Jumala ja Israelin valitsemisen kautta hän tulee kaikkien kansojen keskuuteen näitten Jumalaksi.

---

<sup>54</sup> ”Der Kosmos wird geschaffen ... damit ein Raum sei für den ‚Bund‘, für das Ja der Liebe zwischen Gott und dem ihm antwortenden Menschen. Das Versöhnungsfest stellt diese Harmonie, diesen immer wieder durch die Sünde gestörten Weltsinn... Und ist es nicht wirklich so, dass das Unversöhntsein der Menschen mit Gott ... das eigentliche Problem der ganzen Weltgeschichte ist?“, JNZT 96–97, katso myös JNET, 405 ja JNZT, 59–60, 182–183, 216–217, 313; Verweyen 2010, 66–67; Söding 2007, 24.

Ratzingerin ilmoitusteologian historiallinen luonne edellyttää näin myös Israelin pelastushistoriallisen roolin eli Israelin teologista käsittelyä.<sup>55</sup>

Cyril O'Regan on argumentoinut, että Ratzinger omaksuu Augustinukselta historianteologian, jossa historia nähdään kahden valtakunnan, ”Jumalan valtakunnan” ja ”ihmisen valtakunnan” välisenä kamppailuna. Sama ajatus on löydettävissä myös omasta aineistostani, joskaan sen perusteella ei voida ottaa sen alkuperään suoraan kantaa, mutta analogia Augustinukseen on joka tapauksessa nähtävissä. Ratzingerin mukaan kautta historiansa ihminen on tahtonut poistaa sodat ja onnettomuudet sekä tuoda nälkäisille leipää; Barabbaan ja Jeesuksen kohdatessa vastakkain on kaksi erilaisen messiastoivon muotoa, joista toinen on ihmisen ja toinen Jumalan hallintatavan mukainen. Barabbaan edustama valta merkitsee poliittista ja sotilaallista voimaa, joka takaa hyvinvoinnin ja rauhan ulkoisen voiman avulla, kun taas Jeesuksen ilmentämä Jumalan valtakunta on Ratzingerin mukaan historian keskellä hiljainen ja nöyrä, mutta silti lopulta se osoittautuu kaikkia maailman valtakuntia kestävämmäksi. Tutkielmani teeman kannalta on joka tapauksessa olennaista se, että Jumalan valtakunta on Jumalan toiminnassa eli pelastushistoriassa historiaan tuleva ja siinä toteutuva prosessi, joka lopulta johtaa historian olemuksensa mukaiseen täyttymykseen. Jumalan historian, jossa ja jonka kautta Jumalan valtakunta toteutuu historian keskellä, ja maailman historian välillä on siis nähtävä ero, vaikka eskatologisessa täyttymyksessä ”Jumalan historia” lopulta kattaakin kaiken historian. Samalla täyttymys merkitsee ”Jumalan valtakunnan” lopullista voittoa ”ihmisen valtakunnasta”. Ilmoitus, jota Jumalan pelastushistoria on, on tämän perusteella historiassa toteutuvaa Jumalan aikaansaamaa ja vaikuttavaa täyttymykseen johtavaa tapahtumista.<sup>56</sup>

Kuten edellisestä voidaan jo päätellä, ihmiskunnan kaipaamaa pelastusta ei Ratzingerin mukaan löydy historiasta itsestään, vaan sen on tultava ulkoapäin, vaikka se toteutuukin historiassa. Kuitenkin kaikkina aikoina ihminen on kysynyt perimmäistä alkuperäänsä ja päämääränsä; maailman uskonnot ilmentävät paitsi tuota kaipuuta myös osaltaan yrittävät löytää siihen vastausta. Uskontoihin sisältyykin sinänsä arvokkaita elementtejä ja niistä voi tulla tie Kristuksen luokse, jos ne ovat avoimia totuudelle ja todellisen Jumalan etsinnälle. Toisaalta ne voivat myös muodostua esteiksi ihmiselle tämän matkalla kohti Jumalaa. Sama koskee

---

<sup>55</sup> JNET, 67–74; JNP, 74; Söding 2007, 25.

<sup>56</sup> JNET, 68–74; O'Regan 2013, 23, 28–31,50; Myös Collins korostaa ilmoituksen tapahtumaluonnetta. Collins 2012, 42.

myös tiedettä, joka inhimillisen järjen ilmentymänä yhdessä uskontojen kanssa tähyää kohti Kristusta. Uskonnoissa konkretisoituu näin luomakunnasta saatava tieto, ja koska ne suuntautuvat kohti Kristusta, kätkeytyy tähän Ratzingerin mukaan ajatus, että luomakunta itsessään puhuu Kristuksesta, mutta nykyisessä olotilassaan tuo puhe ei ole ihmiselle vielä täysin ymmärrettävää, sillä lunastamattomuus merkitsee kyvyttömyyttä lukea luomakuntaa ja nähdä siinä totuus. Sen vuoksi ihminen kaipaa pyhien kirjoitusten eli elävän Jumalan puheen opastusta. Kaiken kaikkiaan voidaan siis todeta, että luomakunta periaatteessa puhuu Jumalasta ja voisi näin olla ilmoituksen lähde, koska se on luomisen perusteella Jumalaan suuntautunut, mutta lankeemuksen vuoksi luomakunta ei itsessään riitä ilmoituksen lähteeksi tai kykene sellaiseksi muodostumaan ilman Kristusta.<sup>57</sup>

Edellä sanotusta huolimatta jo aiemmassa yhteydessä esillä ollut armon ja luonnon suhde, jossa armo ei kumoa luontoa vaan edellyttää ja täydellistää sen, pätee myös tarkasteltaessa historian ja ilmoituksen välistä suhdetta, jossa ilmoitus ymmärretään historian sisäisenä prosessina, joka lopulta johtaa historian sensä ulkopuolelle eskatologiseen täyttymykseen ja Jumalan herruuden lopulliseen tulemiseen. Yleinen uskonnonhistoria ja sen symbolikuvasto, joka tähyää kohti Kristusta, muttei itsessään kykene tätä saavuttamaan, syventyy Israelin kansan vaiheissa Jumalan pelastushistoriallisessa toiminnassa. Tällöin luomakunnasta saatava ja uskonnoissa ilmenevä yleinen ilmoitus on jatkuvuussuhteessa erityisen ilmoituksen kanssa, joka näin ollen ”puhdistaa” uskonnoissa ilmenevän Jumalatietoisuuden. Tätä prosessia ja sen luonnetta tarkastelen seuraavassa.

---

<sup>57</sup> ”Die Ambivalenz des Begriffs Magier, auf die wie hier stoßen, zeigt die Ambivalenz des Religiösen als solchen auf. Es kann Weg zu wahrer Erkenntnis, Weg zu Jesus Christus hin werden. Wo es sich aber angesichts seiner Gegenwart nicht für ihn öffnet, sich gegen den einen Gott und den einen Erlöser stellt, wird es dämonisch und zerstörerisch. ... In der Magiergeschichte des heiligen Matthäus ist offenbar die religiöse und Weisheit eine Kraft, die Menschen auf den Weg bringt; die Weisheit, die zuletzt zu Christus hinführt. ... Die Männer, von denen Matthäus spricht ... waren ‚Weise‘. Sie stehen für die innere Dynamik der Selbüberschreitung der Religionen, die eine Suche nach Wahrheit, Suche nach dem wahren Gott und so zugleich Philosophie im ursprünglichen Sinne des Wortes ist. ... Wir dürfen mit Recht sagen, dass sie das Zugehen der Religionen auf Christus wie auch die Selbüberschreitung der Wissenschaft auf ihn hin darstellen. Der entscheidende Gedanke bleibt: Die Weisen aus dem Osten sind ein Anfang. Sie stehen für den Aufbruch der Menschheit auf Christus hin. Sie eröffnen eine Prozession, die durch die ganze Geschichte hindurchzieht. Sie stehen nicht für die Menschen, die zu Christus gefunden haben. Sie stehen für die innere Erwartung des menschlichen Geistes, für die Bewegung der Religionen und der menschlichen Vernunft auf Christus zu.“ 102–106, ja ”Wenn die Weisen ... die Bewegung der Völker zu Christus darstellen, ist darin impliziert, dass der Kosmos von Christus spricht; und dass freilich seine Sprache für den Menschen in seine tatsächlichen Verfasstheit nicht voll zu enträtseln ist. ... Aber die Erkenntnis, die aus der Schöpfung hervorgeht und sich in den Religionen konkretisiert, kann auch abdriften...“, JNP 108–109, katso myös JNET, 26, 238, 240–241 ja JNZT, 216–217.

Ratzingerin mukaan vesi on yksi tällaisista ihmiskunnan alkusymboleista. Eri uskontojen myyteissä vesi on sekä alkua, syntymistä että hedelmällisyyttä symboloiva lähde mutta myöskin pelätty ja uhkaava meri. Tämä yleinen uskonnonhistoriallinen vesisymboliikka kytkeytyy osaksi Israelin pelastushistoriaa ensinnäkin Punaisenmeren ylityksessä, jossa vesi tuo Israelille pelastuksen siinä missä se tuhoaa egyptiläisten joukon. Samoin on laita Jaakobin kaivon kohdalla, jossa Jeesus lupaa samarialaiselle naiselle vettä (Joh. 4:14). Jaakob oli lahjoittanut kansalleen kaivon, josta hänen kansansa saattoi ammentaa vettä eli tuota elämän peruselementtiä. Näin Israelin historian vesisymboliikka rakentaa yleiselle uskonnonhistorialliselle kuvastolle, johon se tässä kohden myös liittyy.<sup>58</sup>

Vastaavalla tavalla Israelin lehtimajanjuhlan taustalla on Ratzingerin mukaan luonnonuskontoihin juurensa ulottava vesiriitti, jonka tarkoitus oli alun perin liittynyt kansan toiveeseen saada sadetta kuivuuden uhkaamaan maahan. Sitten tuo riitti oli saanut pelastushistoriallisen luonteen, jossa muisteltiin sitä vettä, jota Jumala oli kalliosta Israelin kansalle vuodattanut. Kuitenkin Jeesus antaa tuolle veden symboliikalle uuden – tai sen varsinaisen – ulottuvuuden, sillä pelkkä kaivovesi ei voi tyydyttää ihmisen perimmäistä janoa ja kaipuuta. Sen tähden Jeesus toteaa, että janoisten tulee tulla hänen luokseen juomaan (Joh.7:37–39), sillä hän itse on se ”elämää antava kallio” ja ”elävä vesi”, joka kumpuaa ihmisen sisimmän lähteestä uutena elämänä. Israelin pelastushistoriallinen kuvasto siis odottaa edelleen lopullista täyttymystään Kristuksessa.<sup>59</sup>

Toisaalta leipä oli maailman uskonnoissa liittymällä jumaluuksien kuolemasta ja ylösnousemuksesta kertoviin myytteihin ilmentänyt ihmisen toivoa, että kuolemasta voisi syntyä elämää. Israelin pelastushistoriassa Mooses oli antanut kansalle mannaa eli leipää, ihmisen perusravintoa. Israelin historiassa oli kuitenkin varsinaiseksi mannaksi eli taivaalliseksi leiväksi alettu ymmärtää Toora eli Jumalan sana, joka jatkuvasti ruokki kansaa ja varsinaisesti teki Israelista Jumalan kansan ollen sille oikealle tielle opastaja ja elämään johtava sana. Kuitenkin Toorakin on vain ”varjo” todellisesta ”taivaan leivästä”, joka Jeesus itse todellisesti on ja johon hän leipäpuheessaan liittyy (Joh.6:35). Jeesus on todellinen Toora, henkilöitynyt ja persoonallinen lihaksi tullut Jumalan Sana. Leiväksi hän voi kuitenkin tulla vain kuolemansa kautta siten, että vehnänjyvänä hän kuolee ja tuottaa näin

---

<sup>58</sup> JNET, 281–283.

<sup>59</sup> JNET, 283, 286–288.

uutta elämää. Kuolemansa ja ylösnousemuksensa kautta Jeesus on todellinen ”elämän leipä”, johon kaikki maailman uskontojen leipämyytit ovat vain kaipauksena viitanneet. Olennaista kokonaisuuden kannalta on kuitenkin se, miten puhe leivästä on muotoutunut Israelin historiassa, jonka merkitys ilmoitusprosessissa käynnäin osaltaan ilmi.<sup>60</sup>

Israel ei Ratzingerin mukaan ole olemassa itseään varten, vaan valitsemalla sen omaksi kansakseen Jumala tahtoo tulla kaikkien ihmisten luokse. Näin ollen Israelin olemassaolo on luonteeltaan proeksistenttiä, puolesta olemista. Tämän puolesta olemisen eräs aspekti liittyy siihen, miten yleisuskonnolliset tai uskonnonhistorialliset ilmaisut tietyssä mielessä puhdistuvat Israelin historiassa. Esimerkiksi termi Jumalan poika on Ratzingerin mukaan peräisin muinaisen Lähi-idän poliittisesta teologiasta, mutta Israelin historiassa se liittyy daavidilaiseen kuninkuuteen, jossa Israelin etuoikeus olla Jumalan esikoinen personoituu kuninkaassa. Kuitenkin ilmaisu muuttuu jo alusta alkaen kuningasta koskevaksi toivon ilmaisuksi, joka viittaa kauas yli senhetkisen konkreettisen tilanteen, ja joka sitten saa täyttymyksen Jeesuksessa. Hänessä kaikki Kirjoitukset tulevat yhdeksi, ja hänestä käsin avautuu niitten yhtenäinen merkitys, johon kaikki yksittäiset merkitykset ovat suuntautuneet. Israelin proeksistenttinen luonne paljastuu siinä, että aiemmin vain Israelin keskuudessa kasvonsa näyttänyt Jumala tulee Jeesuksen myötä tunnettavaksi kaikkien kansojen eli koko ihmiskunnan keskuudessa. Jeesus paljastaa itsessään Jumalan kasvot.<sup>61</sup>

Tässä yhteydessä on syytä lyhyesti tarkastella Israelin historian ja Jeesuksen elämän liturgista luonnetta. Jeesuksen elämän suuret tapahtumat ovat yhteydessä juutalaiseen juhlakalenteriin, ja näin ollen Jeesuksen elämän tapahtumat ovat liturgisia tapahtumia, joissa liturgia ja siihen liittyvä menneen muistaminen ja tulevan odotus muuttuvat nykyhetkiseksi todellisuudeksi. Kaikkien juutalaisten juhlien taustalla on symbolikuvaston tavoin juurensa luonnonuskontojen menoissa, jolloin niitten alkuperää jo juontaa luomiseen. Kuitenkin Israelin elämässä ne muuttuvat Jumalan historiassa tapahtuneen toiminnan muistelemiseksi ja kehittyvät lopulta toivon juhliksi, jotka suuntautuvat ottamaan vastaan tulevaa Herraa, jossa Jumalan

---

<sup>60</sup> JNET, 143, 284, 311–313, 315–317.

<sup>61</sup> JNET, 48–49, 73–74, 289, 386–388; Israelin proeksistenttinen luonne ilmentää Christopher Ruddyin mukaan Ratzingerin teologian ytimessä olevaa sijaisuuden (*Stellvertreter*) ajatusta, mikä merkitsee sijaisasemaan asetetun koko olemisen suuntautumista toista varten olemiseen. Ruddy 2014, 564–565; Teemasta ja sen taustasta Ratzingerin teologiassa myös de Gaál 2010, 136–141, 177 ja Hahn 2009, 154–161.

pelastava toiminta historiassa saa täyttymyksensä samalla, kun luomakunta saavuttaa sovinnon Luojaansa kanssa. Toisin sanoen Israelin juhlissa yhtyvät tällä tavoin luominen, pelastushistoria ja tuleva toivo. Samalla Kristuksen asema historian keskuksessa ja keskuksena tuon toivon täyttymyksenä asettuu kosmisiin mitasuhteisiinsa.<sup>62</sup>

Kristuksen inkarnaatiossa ikuinen Logos on tullut ihmiseksi ajassa ja paikassa, joitten rajat murretaan Jeesuksen ylösnousemuksessa. Tällöin on kyse todellisesta tapahtuneesta historiasta ja Jumalan itsensä astumisesta ihmisen historiaan. Tämän historian rajat murtuvat Kristuksen ylösnousemuksessa, kun historia vedetään Jeesuksen persoonassa ylihistorialliseen todellisuuteen eli Jumalan ikuisuuteen. Hänessä ihmiskunnalle avautuu uuden olemisen ulottuvuus; hänessä ihmiset pääsevät yhteyteen Jumalan ja toistensa kanssa. Näin ollen historian eskatologinen täyttymys toteutuu Kristuksessa eli hänen persoonassaan.<sup>63</sup>

Logos on ylipäätään Ratzingerin historianteologialle keskeinen käsite, sillä se antaa kaikelle olevalle mielen ja merkityksen. Historian sisäinen merkitys on Logos, mikä merkitsee koko historian sisäisen olemuksen olevan järjen mukainen. Koska Kristus on Sana eli Logos, tulee Logos-käsitteen kautta ymmärrettäväksi myös yleisen ilmoituksen mahdollisuus eli se, miten todellisuus voi puhua Kristuksesta ja suuntautua kohti häntä. Samoin koska universaali Logos on inhimillisen järjen mukainen, ei uskokaan voi olla järjenvastainen. On kuitenkin syytä huomata, ettei inhimillistä järkeä saa tällöin ymmärtää valistuksen ”puhtaaksi” järjeksi vaan kohti jumalallista alkuperäänsä eli persoonallista Logosta kohti suuntautuvaksi järjeksi, jolla on tietty sisältö. Kristus-Logoksen persoona asettuu historian keskukseen juuri siksi, että koko historia on hänestä lähtöisin. Olennaista

---

<sup>62</sup> JNET, 354–355; JNZT, 117–118; Ambrose Mongin mukaan Ratzinger antaa muille uskonnoille joko Kristukseen suuntautuvan valmistavan roolin tai torjuu ne. Myös Mongin Ratzinger-tulkinnan mukaan muut uskonnot puhuvat Kristuksesta ja johtavat hänen luokseen, mutta parhaimmillaankin ne vain valmistavat tietä kohti pelastusta Kristuksessa. Niitten kautta voidaan kuitenkin saavuttaa todellista Jumalan tuntemusta epistemologisessa mielessä. Mong tulkitsee Ratzingeria siten, että hän jättäisi auki mahdollisuuden, että kristitytkin voisivat oppia toisilta uskonnoilta jotain. Oman aineistoni perusteella tämä ei kuitenkaan voi tarkoittaa minkään sellaisen oppimista, mitä kristityillä ei Kristuksessa jo olisi. Mong 2012, 60, 62–63, 68. Vielä jyrkemmin tulkitsee Miikka Ruokanen, jonka mukaan Ratzinger käsittelee ainakin varhaisemmissa kirjoituksissaan muita uskontoja yksinomaan valmistavan funktion näkökulmasta. Ruokanen ei tosin muutenkaan tulkitse Ratzingeria *ressourcement*-teologian pohjalta, kun taas Boersman mukaan juuri *ressourcement*-teologien Lubacin ja Danieloun vaikutus Ratzingeriin on perustavanlaatuisen. Omassa aineistossani Ratzingerin käsitys muista uskonnoista ja niitten merkityksessä suhteessa ilmoitukseen on joka tapauksessa selvästi niin sanotun täyttymysteorian mukainen. Muitten uskontojen pelastusta välittävään merkitykseen osalta Ruokasen tulkinta Ratzingerista näyttää pätevän myös omassa aineistossani. Ruokanen 1992, 22–32; Boersma 2012, 987. Täyttymysteoriasta tiiviisti esimerkiksi Dupuis 1997, 133–149.

<sup>63</sup> JNP, 74; JNZT, 122, 298–301.

ja Ratzingerin kristilliselle Logos-käsitteelle leimaa antavaa on juuri se, että hän ei ole vain metafyyssinen prinssiippi vaan todellinen persoona, jonka olemus on rakkaus ja joka siten antautuu suhteeseen ihmisen kanssa. Juuri inkarnaatio paljastaa, ettei Logos ole vain universaali prinssiippi vaan persoona, jolla on tahto, joka on rakkaus. Tuon rakkauden vuoksi universaali Logos omaksuu vapaasti partikuläärin ihmisyyden, että partikulaari voisi olla osallinen universaalista eli elämästä Jumalan kanssa.<sup>64</sup>

Tämän perusteella voidaan selvemmin ymmärtää Ratzingerin lausuma, jonka mukaan Kristuksen persoona sulkee sisäänsä koko historian siten, että hänessä menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus – koko historia – on aina yhtä. Tällöin myös aika suhteellistuu, koska hänessä ja hänen kauttaan läsnäoleva ikuinen Jumalan todellisuus on koko historiaa pysyvämpi. Kristuksessa tuleva on jo todellisuutta, mitä Ratzinger kuvaa käsitteellä presenttinen eskatologia; tulevaisuus ei lopulta vie ihmistä mihinkään muuhun tilanteeseen kuin siihen, jossa hän Jeesuksen kohdattuaan jo on. Ylösnoussut Kristus on kaikkina aikoina kaikkialla kaikille läsnä ja kaikkien lähestyttävissä; hän on samanaikainen kaikkien aikojen kanssa.<sup>65</sup>

Tässä kohden Ratzinger näyttää suoraan liittyvän *Nouvelle Théologie*n käsitykseen kronologisen ja historiallisen ajan rinnalla olemassa olevaan sakramentaaliseen aikaan, jossa menneisyys, nykyisyys ja tuleva eivät sulje toisiaan pois kronologisen ajan tavoin. Tällainen sakramentaalinen aika mahdollistaa Kristuksen yliajallisen ja samanaikaisen läsnäolon kaikkina aikoina, koska hänen ihmiseksi ja siten historiaksi tullessa persoonassaan historiallinen on korotettu ikuisuuteen. Tällaisen käsityksen valossa myös Ratzingerin presenttinen eskatologia voidaan ymmärtää. Ihmiselle ajassa tulevaisuutta oleva täyttymys on Kristuksessa aina nykyhetkinen todellisuus, joka hänen läsnä ollessaan ja hänessä on jo sakramentaalilla ja yliajallisella tavalla läsnä ihmiselle. Kristus on näin persoonassaan ylihistoriallinen todellisuus historian keskellä. Hänen tuntemisensa on kuitenkin sidottu partikulaareihin historiallisiin tapahtumiin, joitten syvyyteen sisäisesti astumalla tullaan nykyhetkessä osalliseksi ikuisesta todellisuudesta.<sup>66</sup>

Edellä on käynyt ilmi, että todellisuus puhuu Kristuksesta ja samalla suuntautuu kohti häntä, jossa historia samalla johdetaan ylihistorialliseen historiallisen

---

<sup>64</sup> JNET, 329; JNP, 74; Blanco 2010, 501–502; Blanco 2011, 161; Bonagura 2010, 475–479, 483; Purcell 2008, 52–53; Sorondo 2008, 11, 21; Söding 2007, 20–23; Ks. myös Martin Heilerin Ratzingerin uskon ja järjen suhdetta koskevaa käsitystä Lutherin teologian valossa tarkasteleva artikkeli. Heiler 2009.

<sup>65</sup> JNET, 38; JNZT, 66–67, 239, 309, 316.

<sup>66</sup> Ks. Boersma 2009, 223–225 sekä Boersma & Levering 2012, 589–590 ja Collins 2012, 39.

Kristus-tapahtuman kautta, jolloin se on ymmärrettävä vaikuttavaksi tapahtumaksi. Tuossa tapahtumassa – siis Kristuksessa itsessään – ihmiskunta voi Ratzingerin mukaan kaikkina aikoina tunnistaa Jumalan. Näin ollen Kristus on varsinaisessa mielessä Jumalan ilmoitus ja ilmoittaja. Ratzinger liittyy Henri de Lubacin käsitykseen, jonka mukaan ilmoitus on persoona.<sup>67</sup>

Edellä esitetyn pohjalta on myös mahdollista vetää se johtopäätös, että ilmoitus on tietyssä mielessä historiaa, tarkemmin sanottuna historiansisäinen prosessi, joka suuntautuu kohti Kristusta, joka itse on ilmoituksen täyteys. Kuitenkin Kristus-tapahtuma asettuu osaksi historiallista jatkumoa, jonka perusta on jo luomisessa. Tämä luomiseen juontava perusta saa Israelin historiassa tapahtuvassa pelastushistoriassa erityisen ilmoituksen luonteen, kun Jumala nimenomaisesti solmii liiton Israelin kansan kanssa ja tekee itsensä tunnetuksi sen keskuudessa tahtoen sen kautta kuitenkin tulla tunnetuksi kaikkien kansojen keskuudessa, mikä toteutuu Kristuksen kautta. Näyttää toisin sanoen siltä, että luomakunnasta saatava yleinen ilmoitus ja Kristukseen johtava erityinen ilmoitus eivät muodosta kahta erillistä ilmoituksen lähdettä, vaan ne ovat sisäisessä jatkuvuussuhteessa. Kuitenkaan yleinen ilmoitus ei itsessään riitä vaan se ainoastaan suuntautuu kohti erityistä ilmoitusta, joka myös avaa ymmärtämään yleisen ilmoituksen oikealla tavalla.

Äkkiseltään Ratzinger näyttää noudattavan luvussa 2.2 kuvattua uustomistista ajatusta, jossa yleisen ilmoituksen pohjalta voidaan ottaa ”uskon esiaskeleita” kohti erityisen ilmoituksen täyteyttä Kristuksessa. Taustalla on kuitenkin olennainen ja perustava ero tavassa ymmärtää armon ja luonnon suhde, sillä uustomistisessa mallissa yleisen ja erityisen ilmoituksen suhde on pelkästään ulkoinen. Kärjistäen voidaan sanoa, että tällöin ihminen autonomisessa luonnossaan ja sen perusteella tekee parhaansa ja ymmärtää luomakunnan perusteella Luojan olemassaolon, jolloin jumalallinen armo täydellistää luonnon oikeansuuntaisen pyrkimyksen ja antaa erityisenä ilmoituksena sen, mikä ei ollut tunnistettavissa pelkästään yleisen ilmoituksen pohjalta. Yleinen ja erityinen ilmoitus eivät ole tällöin ristiriidassa keskenään tai muutenkaan erisuuntaisia, mutta niiden välinen suhde on ulkoinen. Ratzingerille puolestaan ei voi olla mitään autonomista ja Luojusta erotettavaa luontoa, joka ei jo olemuksensa perusteella suuntautuisi kohti Jumalaa. Täl-

---

<sup>67</sup> JNZT, 206, 218; Boersma 2009, 222.

löin maailman uskonnot, jotka perustuvat luomakunnasta saatavalle yleiselle ilmoitukselle, ovat sisäisesti suuntautuneita kohti Kristusta eli erityistä ilmoitusta. Tämä Kristus-ilmoitus vie täyttymykseen uskontojen todet elementit ja antaa sen, mitä uskonnot eivät itsessään voineet saavuttaa, mutta jota kohti ne suuntautuivat. Molemmista tapauksista voidaan yhtyä klassiseen maksiimiin, ettei armo kumoa luontoa vaan edellyttää ja täydellistää sen, mutta käsitys armon ja luonnon suhteesta on erilainen, millä on merkittävät seuraukset ilmoituskäsitykselle.

Yhteenvedon voi todeta, että koko historia on kyllä yleisessä mielessä ilmoitusta Jumalasta juontavan olemassaolonsa kautta ja sen perusteella, mutta yleisen ilmoituksen lopullinen ja täysi tunteminen on mahdollista vain erityisen ilmoituksen eli Kristuksen kautta, vaikka myös yleinen ilmoitus perustuu sisäisesti Kristus-Logokseen. Kristus on tässä mielessä syvätasolla sekä yleinen että erityinen ilmoitus; myös luomisen teologia tulee nähdä kristologiasta käsin. Tästä syystä Ratzingerin ilmoitusteologia on vahvan kristosentristä, koska yleinen ilmoitus ja sille perustuvat uskonnot eivät sisäisesti Kristusta kohti suuntautuneisuudestaan huolimatta kykene välittämään ilmoituksen täyteyttä eli Kristusta itseään, vaikka niissä onkin tosia ja hyviä elementtejä. Muut uskonnot tai muu vain implisiittisesti Kristuksen kautta saavutettava Jumalan-tuntemus ovat episteemisesti vajaita suhteessa Kristuksen persoonassa eksplisiittisesti annettavaan ilmoituksen täyteyteen eli häneen itseensä. Sellaisina ne ovat kuitenkin sinänsä oikean suuntaisia ja voivat johtaa ihmistä kohti ”koko totuuden” tuntemista Kristuksessa, jossa prosessiluonteinen ja historiassa vaiheittain annettava erityinen ilmoitus annetaan koko laajuudessaan.

Kaiken kaikkiaan erityinen ilmoitus on luonteeltaan olennaisesti Jumalan historiallista toimintaa, siis tapahtumista historiassa, joka on itsessään kristologisen perustansa vuoksi ilmoitusta yleisessä mielessä. Langenneelle ihmiselle se ei kuitenkaan itsessään avaudu ilman erityistä ilmoitusta. Seuraavaksi tarkastelen, mikä on historiallisen tapahtuman suhde kirjoitettuun sanaan, jolloin erityisen ilmoituksen tarkempi luonne käy aiempaa selvemäksi.

### ***3.3 Raamatun sanan ja historian tapahtuman ykseys Kristuksessa***

Vanhan testamentin kirjoituksissa on useita kohtia, jotka näyttävät ulkoisesti arvioiden olevan vailla viittauksensa kohdetta. Ratzinger esimerkiksi toteaa, että lupaus neitsyestä, joka tulee raskaaksi ja synnyttää Immanueliksi kutsuttavan pojan, oli annettu Ahasille, mutta omassa historiallisessa tilanteessaan tuo lupaus jää

vaille kohdetta. Näin se jää omassa tilanteessaan avoimeksi kysymykseksi, joka Ratzingerin mukaan ikään kuin odottaa ”täyttymistään”. Vaikka se on tietyssä tilanteessa tietylle henkilölle annettu sana, se jää sellaisena vielä tyhjäksi sanaksi, koska sillä ei ole viittauskohdetta. Vasta tulevaan sijoittuva tapahtuma antaa sanoille merkityksen, mutta toisaalta tuo tuleva tapahtuma perustuu Jumalan sanaan, joka saa sen aikaan ja tietyssä mielessä kantaa tuota tapahtumaa, koska tapahtuma saa ulkoisesti käsitettävän merkityksensä tästä sanasta, jonka kanssa se on sisäisesti yhtä. Näin ollen Vanhan testamentin kirjoitettu profeetallinen sana edeltää itse historiassa ilmenevää ilmoitustapahtumaa. Vain se, että tapahtuman ilmetessä historiassa on jo olemassa kirjoitettu sana, johon ulkoinen tapahtuma voi sisäisesti kiinnittyä, mahdollistaa sen muodostumisen ilmoitustapahtumaksi. Ilman kirjoitettua sanaa Kristuksen elämän tapahtumat jäisivät käsittämättä. Sana ja tapahtuma muodostavat näin Ratzingerin ilmoitusteologiassa kiinteän ja erottamattoman keskinäisyyden.<sup>68</sup>

Edellä sanottu ei tarkoita sitä, että Ratzinger kieltäisi Raamatun sanoilta niiden omaan aikaansa sidonnaisen historiallisen merkityksen. Esimerkiksi Genesiksessä Abrahamille annettu lupaus viittaa omassa välittömässä kontekstissään hänen jälkeläisiinsä, mutta tuo lupaus kuitenkin ulottuu jo pidemmälle tulevaisuuteen eli siihen laajempaan kokonaisuuteen, joka johtaa Abrahamista Jeesukseen saakka. Vastaavalla tavalla profeetta Natanin Daavidille antama lupaus toteutuu lopullisesti vasta, kun perillinen, jonka valtakunnalla ei ole loppua, saapuu, vaikka omassa lähikontekstissään sanat viittaavat välittömästi Daavidin lapsiin. Kuitenkin vasta lopullinen ”Daavidin poika” täyttää lupauksen syvimmän merkityksen; Ratzingerin sananteologiaan voidaan näin havaita liittyvän käsitys niin sanotusta ”täydemmästä merkityksestä” (*sensus plenior*). Jeesuksen elämässä Vanhan testamentin sanat muuttuvat todellisuudeksi, mutta toisaalta Jeesuksen elämä kaikkine tapahtumineen on Jumalan sanan kantamaa, mikä tässä yhteydessä viittaa juuri Vanhan testamentin kirjoituksiin. Jeesuksessa monet erilliset Vanhan testamentin kohdat kietoutuvat yhteen, kun esimerkiksi profeetta Miikan lupaus Betlehemissä syntyvästä Israelin hallitsijasta ja Natanin lupaus Daavidin perillisestä – lopullisesta Daavidista – toteutuvat Jeesuksen syntyessä Juudean Betlehemissä. Näin sana ja tapahtuma ovat Jeesuksen historiassa sekä sisäisesti että ulkoisesti yhtä

---

<sup>68</sup> JNP, 58–59.

sakramentaalisella tavalla. Taustalla on selkeältä vaikuttava yhtymäkohta *Nouvelle Théologien* painotuksiin.<sup>69</sup>

Ratzingerin mukaan Vanhalla ja Uudella testamentilla on sisäinen yhteys, minkä käsittäminen on Raamatun ja ilmoituksen kokonaisuuden ymmärtämisen kannalta elintärkeää. Sanan ja tapahtuman yhteyden näkökulmasta vaikuttaa siltä, että Uuden testamentin kirjoitukset todistavat niistä tapahtumista, jotka täyttävät Vanhan testamentin odottaman sisäisen merkityksen, vaikka toisaalta Vanha testamentti kantaakin Uuden testamentin kuvaamia tapahtumia tehden mahdolliseksi ymmärtää ne. Kuitenkin erityisesti Uuden testamentin kohdalla itse tekstien kuvaamat tapahtumat ovat Ratzingerille ensisijaisia suhteessa niitten kirjalliseen kuvaukseen, vaikka kirjallisen kuvauksen kautta onkin mahdollista tavoittaa itse tapahtumat. Vanhan testamentin kohdalla puolestaan kirjoitettu sana näyttäisi olevan ilmoitustapahtuman osalta merkittävämpi, vaikka sekin on syntynyt historiassa ja tietyn historian pohjalta. Voidaan sanoa, että Uuden testamentin kirjoitukset asettavat Jeesuksen historian tapahtumat asianmukaisiin Vanhasta testamentista nouseviin pelastushistoriallisiin ja teologisiin puitteisiin. Esimerkiksi Jeesuksen lapsuuskertomuksia selittäessään Ratzinger toteaa, etteivät evankeliumeitten kirjoittajat tahtoneet kirjoittaa mitään muuta kuin todellisuudessa tapahtunutta historiaa, vaikkakin kysymys on Jumalan sanan pohjalta ymmärretystä ja tulkitusta ”keskitetystä” historiankirjoituksesta. Tämä tarkoittaa, etteivät evankelistat pyrkineet laatimaan täydellistä esitystä Jeesuksen elämästä vaan sen sijaan he merkitsivät muistiin sen, mikä näytti Kirjoitusten sanan ja syntyvän uskonyhteisön kannalta olennaiselta ja tärkeältä. Näyttää selvältä, että Kirjoitusten sana kietoutuu kokonaisuutena – Vanhana ja Uutena testamenttina – yhteen tapahtuneen historian kanssa. Näin Uuden testamentin kaanonin synty jo viittaa tulevaan ja uuteen historian vaiheeseen, jossa se on Kristus-tapahtumaa koskevan apostolisen todistuksen autenttisuuden keskeisin normi.<sup>70</sup>

Historian tapahtumien ja Jumalan kirjoitetun sanan yhteys on kahtalainen siten, että sana tulkitsee historiaa ja historia sanaa. Sana opettaa näkemään tapahtumaan sisältyvän ja merkitykseltään universaalin pelastushistorian, kun taas tapahtumat avaavat tapahtuessaan sanan ja auttavat ymmärtämään yksittäisiin teksteihin kätkeytyvän todellisuuden. Varhaiskristillinen historiankirjoitus – Uusi testamentti – antaa Vanhan testamentin varsinaista merkitystään odottaville sanoille

---

<sup>69</sup> JNP, 16, 40–41, 54, 69, 82, 100; Scigliano 2013, 174–175.

<sup>70</sup> JNET, 154; JNP 29.

niitten tarkoitteen. Tuo tarkoite ei ole kirjoittajien keksimää vaan se on historiassa ilmestynyt tarkoite eli historiallinen tapahtuma, siis Kristus itse. Tuon tapahtuman ja Vanhan testamentin sanojen välisen yhteyden tunnistamisesta on Ratzingerin mukaan syntynyt ”kristillinen raamatunselitys”, joka termin kapeassa tarkoittaa Uutta testamenttia; Uusi testamentti selittää Vanhan testamentin kirjoituksia Kristus-tapahtuman valossa ja siitä käsin. Jeesus-tapahtuman eli hänen elämänsä ja Vanhan testamentin yhteyden oikea ymmärtäminen – Uusi testamentti – puolestaan on elinehto hänen seuraajiensa yhteisölle eli Kirkolle. Uusi testamentti on sille todistusta tuosta tapahtumasta ja sellaisena myös Vanhan testamentin tulkinnan ja ymmärtämisen normi.<sup>71</sup>

Kuten edellä sanotun pohjalta on jo mahdollista huomata, Ratzingerin mukaan Uuden testamentin sanoma ei ole eikä se voi olla historian ulkopuolella leijaileva idea; raamatullisessa uskossa ole ylipäätään kysymys symbolisista kertomuksista vaan usko perustuu todelliseen ja tapahtuneeseen historiaan. Vaikkei historiallisen tutkimuksen avulla sen luonteen vuoksi voida saavuttaa menneisyyttä sellaisenaan, olisi usko pohjaa vailla, jos keskeisten sanojen ja tapahtumien historiallisuus olisi osoitettavissa mahdottomaksi. Kuitenkin juuri uskon valossa Raamattua luettaessa voidaan tajuta, että sen sanojen kuvaama todellisuus on otettava vakavasti, sillä tapahtumissa kirjoitettu sana tulee todellisuudeksi.<sup>72</sup>

Jumalan ilmoitus- eli pelastushistoriassa on kysymys etenevästä liikkeestä, jossa tapahtumat seuraavat toisiaan. Kysymys on yhdestä jatkumosta ja kokonaisuudesta, jossa Vanha testamentti tähyää Uuden testamentin kuvaamiin tapahtumiin, siis Jeesukseen itseensä. Ratzingerin mukaan Vanhassa testamentissa Jumalan immanenssi toteutui sanoina ja liturgisina tekoina, mutta Jeesuksen inkarnaatiossa tuo immanenssi muuttuu luonteeltaan ontologiseksi. Jeesuksen toiminta on kokonaan ja alusta alkaen Vanhasta testamentista lähtevää ja sille perustuvaa; kaikki Kirjoitukset viittaavat häneen. Tähän yhteyden Jeesus tuo itse useasti esiin viittaamalla kohtaloonsa eksplisiittisesti Pyhistä Kirjoituksista saaduin sanoin.<sup>73</sup>

Itse tapahtumahetkellä nuo Jeesuksen lausumat sanat jäävät usein käsittämättä, ja vasta jälkeinpäin käy ilmi, että Vanha testamentti on todellakin kuvannut hänen tietään. Tästä ”tapahtuneen käsittämisestä” Uusi testamentti on syntynyt, joten Uuden testamentin voidaan katsoa ikään kuin orgaanisesti syntyneen

---

<sup>71</sup> JNET, 154; JNP, 29–30.

<sup>72</sup> JNZT, 122–124.

<sup>73</sup> JNET, 86, 94; JNZT, 84, 109–110.

Vanhasta testamentista Kristus-tapahtuman myötä. Joka tapauksessa Jeesuksen elämässä Raamatun sana ja historian tapahtuma tunkeutuvat toistensa läpi. Samalla noissa tapahtumissa on kyse enemmän kuin pelkästään yksittäisistä historian tapahtumista: ne viittaavat edelleen itsensä yli siten, että ne voivat olla merkityksellisiä muissakin kuin omassa tilanteessaan. Tämän merkityksellisyyden perustana puolestaan on nähtävä aiemmassa yhteydessä esillä olleessa ja myöhemmin tarkemmin käsiteltävässä Kristuksen samanaikaisuudessa kaikkien aikojen kanssa. Jeesuksessa, ennen kaikkea hänen kärsimyshistoriassaan, sana ja tapahtuma sulautuvat toisiinsa siten, että tapahtuma on täynnä sanasta tulevaa merkitystä, ja aiemmin pelkkä ja usein käsittämätön sana tulee todellisuudeksi, jolloin sana myös avautuu ymmärrettäväksi.<sup>74</sup>

Ratzingerin mukaan edellä kuvattu tapahtuman ja sanan sisäkkäisyys ja niiden välinen harmonia on perustavaa koko kristilliselle uskolle. Kirkon sanoma sai ja saa edelleen uskottavuuteensa tästä historian ja merkityksen sisäkkäisyydestä. Sekä Uuden testamentin kuvaama Kristus-tapahtuma että yksittäinen Vanhan testamentin sana on kuitenkin ymmärrettävä osana laajempaa kokonaisuutta, sillä Kristus-tapahtuma liittyy Jumalan ja hänen kansansa historiaan – pelastushistorian tapahtumien ketjuun – josta se saa sisäisen merkityksensä. Tapahtuma puolestaan on sisäisesti yhtä sen Vanhan testamentin sanan kanssa, joka on tuossa historiassa syntynyt ja annettu. Edelleen tapahtuma avaa aiemmin annetun sanan sen koko laajuudessa, mutta tämä sanan avautuminen – Kristuksen tuleminen sanan tulkinta-avaimeksi – on mahdollista vasta pääsiäistapahtuman eli ylösnousemuksen jälkeen. Näin Kristuksen koko elämä on perimmäältään yksi tapahtuma. Ilmoitus on varsinaisesti tapahtuma eli Jumalan historiassa toteutunut teko, jossa hän paljastaa itsensä. Tuo tapahtuma taas on Kristus omassa persoonassaan. Tällöin voidaan sanoa, että koko Kristus on Jumalan itseilmoittava teko. Juuri teoistaan eli historiassa ilmenevien ilmoitustapahtumien kautta Jumala voidaan tuntea.<sup>75</sup>

Kuten on todettu, ilmoitustapahtumaa ei voida ymmärtää ilman sanaa; tapahtumien pysyvä merkitys syntyy juuri siitä, että niissä kirjoitettu sana tulee todellisuudeksi. Sanan ja tapahtuman sisäinen ykseys, jossa aikaperspektiivi suhteellistuu, käy kuitenkin ilmi Kristuksesta käsin, sillä hän on henkilöitynyt Juma-

---

<sup>74</sup> JNZT, 84, 226, 241, 245; Martinin mukaan Ratzingerin käsitys vastaa Tuomas Akvinolaisen ajatusta, jonka mukaan jumalallinen teko auttaa ymmärtämään ei vain Raamatun kirjainta vaan niiden taakse kätkeytyvää todellisuutta. Ks. Martin 2015, 257.

<sup>75</sup> JNZT, 31, 227–228, 277; Polanco 2011, 483–484.

lan sana, hän on Sana. Jumalan sana on teonsana; Ratzingerin modernista viestintäteoriasta lainaamin ilmauksin se ei ole vain informatiivista vaan performatiivista puhetta, joka ei ole vain ilmoittamista vaan maailmaan pelastuksen ja muutoksen tuovaa toimintaa. Edellä mainitun perusteella Kristuksen voidaan ymmärtää olevan olemukseltaan tapahtuma, mutta Jumalana juurikin ikuinen tapahtuma. Koska hän on Sana, käy täten ymmärrettäväksi, että hän on luova eli vaikuttava Sana, joka saa aikaan sen, mitä hän on. Näin kirjoitettu sana on vaikuttava teonsana siinä johdetussa mielessä, että se kantaa sisällään todellista vaikuttavaa Jumalan Sanaa, joka tullaan kohtaamaan kirjoitetun sanan kautta. Kirjoitetun sanan ja historiallisen tapahtuman yhdistyessä molemmat käyvät ymmärrettäviksi ja todellinen Sana voidaan kohdata. Tämä kohtaaminen merkitsee tietyssä mielessä osallisuutta ikuisen keskellä historiaa. Tällöin kuitenkin käsitys historiasta on laajempi kuin pelkkä tapahtumien kronologinen ketju, sillä ajallisella historialla on ontologis-sakramentaalinen suhde Jumalan ikuisuuteen, jonka nyt-hetkelle kaikki ajat ovat samanaikaisia. Tähän samanaikaisuuteen sekä ajan ja ikuisuuden sakramentaaliseen yhteyteen perustuu myös Jumalan reaalin yliajallinen läsnäolo ajassa.<sup>76</sup>

Edellä olen osoittanut, että Ratzingerin ilmoituskäsityksessä sana ja tapahtuma kietoutuvat yhdeksi erottamattomaksi kokonaisuudeksi: sisäisesti sana ja tapahtuma ovat aina yhtä ja samaa todellisuutta, vaikka historiassa sana (Vanha testamentti) annetaankin ennen Uuden testamentin kuvaamaa tapahtumaa. Tapahtuman hetkellä sana ja tapahtuma kohtaavat, jolloin ulkoisen sanan ja ulkoisen tapahtuman sisäinen ykseys avautuu ja molemmat käyvät ymmärrettäviksi. Sana puolestaan on annettu Jumalan erityisessä pelastushistoriassa keskellä maailman omaa historiaa, jonka lunastukseen eli sen luomisessa asetettuun sisäisen olemuksen täyttymykseen Jumalan ja Israelin välinen pelastushistoria tähtää. Ilmoituksen luonne on yhtäältä näin historiallinen ja vaiheittain etenevä prosessi. Ilmoitus toteutuu historiansisäisesti sen sanan ja tapahtuman dynaamisen ykseyden kautta, joka johtaa Kristukseen. Hänessä kirjoitettu sana ”tapahtuu” ja muuttuu persoonalliseksi todellisuudeksi.

Tässä yhteydessä on niin ikään todettava, ettei tämä vaiheittain etenevä ja prosessiluonteinen ”erityinen ilmoitus” ole sinänsä ulkoista suhteessa luomakuntaan, vaan kysymys on luomisen sisimmän merkityksen paljastavasta ja sitä kohti

---

<sup>76</sup> JNET, 76–77, 209–210; JNP, 33; Ks. myös Boersma & Levering 2012, 589–592.

vievästä Jumalan toiminnasta. Tällöin myös luomisen ”yleinen ilmoitus” tulee ihmiselle ymmärrettäväksi: armo ei kumoa luontoa vaan edellyttää ja täydellistää sen. Kuitenkin Ratzinger näyttää korostavan juuri erityisen ilmoituksen ja pelastushistorian merkitystä suhteessa luomakunnasta saatavaan yleiseen ilmoitukseen.

Ratzingerin mukaan vasta ylösnousemustapahtuman jälkeen saattoi syntyä uusi tapa lukea Kirjoituksia ja siten ymmärtää yhtäältä tapahtunut ja toisaalta sana. Tuo ymmärtäminen ja lukeminen kuitenkin viittaavat ymmärtämisen ja lukemisen subjektiin, jonka merkitys Ratzingerin ilmoituskäsityksessä on niin ikään perustava ja jonka tarkempaa luonnetta siirryn seuraavaksi tarkastelemaan.<sup>77</sup>

## **4 Kristus uskossa vastaanotettavana ilmoituksena ja Jumalan efektiivisenä ilmoitustekona**

### ***4.1 Kirkon uskossa tapahtuva muistava ymmärtäminen ja ilmoituksen vastaanottamisen yhteisöllinen luonne***

Lähdemme siitä, ettei Jeesuksen sanoja olisi tallennettu, ellei syntyvä Kirkko olisi ottanut niitä vastaan.<sup>78</sup>

Ratzingerin ilmoituskäsityksessä korostuu se, että ilmoituksella on oltava vastaanottaja. Tuo vastaanottaminen tulee ymmärtää laajemmin kuin ainoastaan jonkin tietynsisällöisen viestin saamisena ja säilyttämisenä; Ratzinger toteaa, ettei Kristuksen persoonan salaisuutta voi viime kädessä mahduttaa inhimillisen järjen mukaisiin lauseisiin, vaan kysymys on elämisestä tuosta salaisuudesta käsin. Näin ilmoitus paljastuu viime kädessä vastaanottajansa ja kantajansa elämästä. Kirkon eli ilmoituksen vastaanottajan ja kantajan on astuttava Kristuksen ristin salaisuuteen, jossa ja jonka puolesta maailmassa kärsiessään se oppii vähitellen ymmärtämään tuon salaisuuden koko syvyyden. Eläessään ristin mysteeristä käsin ihminen vedetään mukaan sen koko salaisuuteen, joka muuttaa hänet sisäisesti ja muovaa hänen tahtonsa Jumalan mukaiseksi vetämällä hänet mukaan Pojan kuuliaisuuteen. Tämä elämä ristikäsin on Ratzingerin mukaan todellista jumalanpalvelusta. Erityisesti pyhien elämässä ja heissä itsessään tuo ristin salaisuus on toteutunut, ja siksi se on heissä nähtävissä. Pyhien elämä ei ole itsessään varsinaista ilmoitusta, mutta se osaltaan todistaa tuosta ilmoituksesta ja on siihen näin ollen kiinteässä suhteessa. Yhtäältä on tärkeä korostaa, että pyhien elämää ei voi nähdä irrallaan Kirkon elämästä. Ilmoituksen ja sen vastaanottajan välillä vallitsee kahdensuuntai-

---

<sup>77</sup> JNZZ, 270.

<sup>78</sup> JNZZ, 147.

nen suhde siten, että ilmoituksen vastaanottaja omalla olemisellaan todistaa ilmoituksesta ja siten eräässä mielessä kantaa sitä. Silloinkin ilmoitus on ontologisesti primääriä suhteessa kantajaansa.<sup>79</sup>

Ratzinger viittaa ilmoituksen vastaanottajaan usein ilmaisulla Jumalan kansa. Käsitteen merkityssisältö ei ole aivan ilmeinen, vaikka se esiintyykin sellaisenaan Vatikaanin toisen konsiilin asiakirjoissa<sup>80</sup>. Ratzingerin teksteissä Jumalan kansa käsittää aina Israelin kansan. Kuitenkin jo alusta saakka Israel on valittu Jumalan kansaksi ja ollut olemassa, että Jumala sen kautta tulisi kaikkien kansojen luokse. Israelin kansan olemus on alusta saakka olla universaalien lupauksen kantaja. Se, kun Jeesus kutsuu kaksitoista opetuslasta, merkitsee uuden Israelin kokoamista, mikä ei merkitse vanhan Israelin tai sen aseman Jumalan kansana kyseenalaistamista vaan Israelin sisäisen olemuksen toteutumista; Jeesuksessa Israelin sisäinen tarkoitus toteutuu, sillä hän tuo Israelin Jumalan – Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumalan – kaikkien kansojen keskuuteen. Tällöin syntyperään liittyvät fyysiset siteet ylittyvät ja kaikki kansat voivat tunnistaa Israelin pyhissä kirjoituksissa yhden ja ainoan elävän Jumalan sanan. Jeesus avaa Israelin kansan ulospäin, niin että siitä ja muista kansoista voisi syntyä Jumalan uusi universaali perhe, Jumalan kansa eli Kirkko. Tässä Jeesuksen uudessa perheessä eli Kirkossa ainoa edellytys on usko Jeesukseen, mikä merkitsee yhteyttä häneen ja hänen kauttaan Isään. Kirkko ei kuitenkaan ole mitään kokonaan uutta, vaan Israel ja Kirkko ovat läheisessä keskinäisyydessä, koska Kirkko, joka koostuu Israelin kansasta ja pakanoista, on Israelin sisäinen täyttymys. Jumalan kansa pitää näin sisällään sekä Israelin kansan että syntyvän universaalien Kirkon, vaikka ilmoituksen historiassa Israelilla ja Kirkolla on jossain määrin erilainen funktio, vaikka ne Ratzingerin mukaan ovatkin sisäisesti yksi.<sup>81</sup>

Oleennaista Kirkon olemuksen ymmärtämisen kannalta on se, että se on ”kuulemisesta” syntyvä yhteisö. Tämä merkitsee sitä, että sen olemisen perusta on sen itsensä ulkopuolella hänessä, jota se kuulee. Tämä Ratzingerin kuulemiseksi kutsuma toiminta merkitsee asiallisesti Jumalalta tulevan sanan eli ilmoituksen vastaanottamista. Voidaan siis todeta, että ilmoitus tietystä mielessä luo Kirkon eli vastaanottajansa. Samalla kuuleminen on kuitenkin kutsu seuraamaan, siis

---

<sup>79</sup> JNET 291; JNZT, 183, 258, 262–264; Collinsin mukaan Ratzingerille ilmoitusta ei ole ilman vastaanottajaa. Collins 2012, 41–42.

<sup>80</sup> ”Populum Dei” esiintyy esimerkiksi Vatikaanin toisen konsiilin kirkkokonstituutiosta eri muodoissaan kymmeniä kertoja. Ks. Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum 1964.

<sup>81</sup> JNET, 48–49, 143–144, 148; JNZT, 115.

”kulkemaan” Herran kanssa. Opetuslapsia ovat ne, jotka eivät ainoastaan kuule, vaan jotka myös kulkevat. Ilmoituksen varsinainen vastaanottaminen näyttää merkitsevän myös teonvastausta vastaanottajalta; kuuleminen ei voi olla passiivista tiedollista vastaanottamista, vaan se koskettaa koko ihmistä; vastaanottaminen tapahtuu koko eksistenssin tasolla. Kirkko on Jeesuksen kanssa matkaa tekevä yhteisö, jonka syntymiseen Jeesuksen inkarnaation ja ylösnousemuksen välinen ajallinen toiminta osaltaan jo suuntautuu. Kirkon syntymisen jälkeen se täyttää Israelin kansan tehtävän olla se elävä yhteisö, jossa Jumalan sana aktuaalistuu.<sup>82</sup>

Kirkon merkitys ilmoitusprosessissa on pelkkää vastaanottamista laajempi tai vastaavasti vastaanottaminen tulee ymmärtää pelkkää haltuun ottamista ja säilyttämistä laajemmin. Alusta saakka Kirkon elämässä kuuleminen nimittäin syventyy muistamiseksi. Esimerkiksi Johanneksen evankeliumista Ratzinger toteaa, että siinä on kysymys tietyn historiallisen todellisuuden ja sen tapahtumien muistamisesta eli noista tapahtumista todistamisesta. Olennaista ei kuitenkaan ole se, mitä tekstin kirjoittaja yksityisesti muistaa, vaan se, että hän muistaa Kirkon muodostamassa yhteisössä ja sen kanssa; muistaessa yhdessä Kirkon kanssa muistaminen puhdistuu ja syvenee. Koska muistaminen tapahtuu Kirkossa ja Kirkon kanssa, muistamisen subjekti laajenee yksityisestä henkilöstä ”me”-joukoksi. Tämä merkitsee, että pelkkä yksityinen tosiasioitten muistaminen ylittyy, ja tapahtuma saa pelkkä totuudenmukaisuutta suuremman merkityksen, kun meneillään oleva tai muistettava tapahtuma palauttaa mieleen Kirjoitusten sanan, jolloin tapahtuman ja sanan sisäinen yhteys käy ilmi. Tällöin Jeesuksen toiminnan ja kärsimisen yhteys Jumalan sanaan paljastuu, jolloin Jeesuksen persoonan salaisuus eli Jumalan ilmoitus voi tulla ymmärretyksi. Kirkon muistamisessa ja muistamisessa syventyvässä ilmoituksen tuntemuksessa näyttää asiallisesti olevan kyse Kirkosta elävänä Traditiona.<sup>83</sup>

Voidaan todeta, että Kirkko tai yleisemmin Jumalan kansa ei ole ilmoituksen lähde, mutta kylläkin Jumalan sanan kantaja ja sen sisäisen merkityksen täyttävän ja toteuttavan tapahtuman todistaja. Muistaessaan tapahtumaa Kirjoitusten

---

<sup>82</sup> JNET, 95–96, 144, 152–153, 337–338; Kereszty tulkitsee Ratzingeria siten, että hänen mukaansa myös Kirkon aikana Israelilla on oma tehtävänsä. Kereszty 2014, 158–159. Tämän tehtävän luonne jää kuitenkin epäselväksi. Ks. myös Häring 2007, 54–60.

<sup>83</sup> JNET, 273–275; Collinsin mukaan Kirkon rooli ilmoituksen vastaanottamisessa ja sen syvyyteen tähyävä muistava ymmärtäminen ilmentävät Ratzingerin teologian dialogiluonnetta. Ilmoituksen vastaanottamiseen liittyvä dialogi ei kuitenkaan koskaan ole yksityistä vaan se tapahtuu aina Kirkossa osana laajempaa yhteisöä. Collins 2012,44, 83–84.

sanan kanssa Kirkko oppii tuntemaan sekä sanan että tapahtuman yhteyden ja yhteyden ja siten Jumalan ilmoituksen – Kristuksen – koko syvyyden. On siis perusteltua todeta, että tietyissä mielessä ilmoitus elää – tapahtuu ja säilyy – Jumalan kansassa ja sen parissa. Jumalan kansa puolestaan syntyy ja saa identiteettinsä ilmoituksesta, siis Jumalan aloitteesta, jossa hän paljastaa itsensä. Ilmoituksen ja Jumalan kansan välillä on näin kiinteä keskinäissuhde. Ilmoituksen tradeerauksen näkökulmasta Jumalan kansa eli ensin Israelin kansa ja sittemmin Kirkko on luovuttamaton elementti Ratzingerin teologiassa. Ilmoitus annetaan, säilytetään ja tullaan tuntemaan Kirkossa, Kirkon kautta ja Kirkon kanssa. Ilmoitus on Kirkon elämää, mutta Kirkko ei ole ilmoituksen lähde vaan se itsekkin syntyy ilmoituksesta eli Kristuksesta.

Jumalan kansan tehtävässä ja ”rakenteessa” näyttää olevan ero ennen ja jälkeen Kristus-tapahtuman, sillä Israelin tehtävä Jumalan kansana on, kuten edellä on todettu, valmistaa tie sille, että Kristus-tapahtuma voidaan ymmärtää ja Jumala voi todella tulla kaikkien kansojen Jumalaksi. Uusi Israel eli Kirkko puolestaan jatkaa Israelin tehtävää ja todistaa siitä tapahtumasta, jota Israel ja sen Kirjoitukset olivat sisäisesti odottaneet. Samalla Kirkko sulkee sisäänsä Israelin, ainakin sen osan, joka ottaa vastaan Jeesuksen kutsun. Seuraavaksi on kuitenkin tarpeen tarkastella lähemmin Kirkon muistamisen prosessia Ratzingerin ajattelussa.

Jeesuksen salaisuuden syvyys paljastuu täytydessään vasta ylösnousemuksen jälkeen, sillä ylösnousemustapahtuma itsessään herättää opetuslasten kollektiivisen muistin, jolloin tapahtuman valossa käyvät ymmärrettäväksi ne Jeesuksen sanat, jotka aiemmin olivat käsittämättömiä. Tällöin nuo Jeesuksen sanat liittyvät osaksi Raamatun – tarkemmin ottaen Vanhan testamentin – kokonaisuutta. Toisaalta Kirkon muistissa aiemmin käsittämätön Raamatun sana tulee ymmärrettäväksi siinä merkityksessä kuin Jumala oli sen ennalta tarkoittanut, ja samalla ulkoinen tapahtuma saa sisäisen merkityksen, jolloin Jumalan puheen ja toiminnan yhteys käy ilmi. Tällainen muistaminen Kirkossa ja Kirkon kanssa on Ratzingerin mukaan Pyhän Hengen johdattamaa ymmärtämistä, jossa mieleen palauttamisen myötä uskova astuu tapahtuman syvyydulottuvuuteen, ja näkee sen, mikä pelkästään ulkoisesti ei vielä ollut nähtävissä. Kysymys ei ole todellisuudesta etääntymisestä vaan sen syvemmästä tajuamisesta ja ulkoiseen tekoon kätkeytyvän sisäisen totuuden näkemisestä. Kirkon muistaessa tapahtuu näin se, johon Jeesus viittaa todetessaan: ”kun Totuuden Henki tulee, hän johtaa teidät tuntemaan koko totuu-

den” (Joh. 16:13). Tässä on myös nähtävissä viittaus Ratzingerin ilmoitusteologian trinitaariseen luonteeseen: Poika on Isän ilmoitus, jonka Pyhä Henki johtaa tunteeseen. Se, joka johdetaan, on Kirkko. Ilmoituksella on näin ollen ekklesiologinen ulottuvuus.<sup>84</sup>

Kun yksittäisen todistajan muistaminen yhdistyy Kirkon muistiin, ylittyy tuossa muistamisessa ihmisen oman ymmärryksen ja tietämisen piiri. Näin ollen tapahtuneen muistaminen ja siten sen käsittäminen ei voi olla vain yksityisasiasia vaan kysymys on kollektiivisesta muistamisesta. Ratzinger puhuikin Kirkosta ikään kuin yhtenä persoonana. Joka tapauksessa tästä yhteisöllisestä ja samalla yhteisestä muistamisesta käsin avautuu Ratzingerin käsitys kirjoitusten inspiraatiosta. Kysymys on inhimillisestä muistamisesta, mutta se edellyttää muistavien henkilöiden yhteisöä, jonka muistin mukana kirjoittaja ajattelee ja kirjoittaa. Tällöin Jumalan Hengen johdatuksessa pelkkä yksityinen ylittyy ja siten avautuu ymmärtämiseen johtava tie, joka pysyy silti aina sidoksissa tähän näin syntyvään kirjoitukseen ja sen sanaan. Näyttää näin ollen siltä, että Johanneksen evankeliumi, ja kenties Uuden testamentin kirjoitukset yleensä ottaen, tulee nähdä sanana, joka on syntynyt Kirkon muistissa sen muistaessa Jeesuksen sanoja ja tämän elämän tapahtumia yhdessä Vanhan liiton kirjoitusten kanssa Pyhän Hengen johtamana ymmärtämisenä. Tämän kaltainen muistava ymmärtäminen ohjaa uskovaa ja koko Kirkon pelkän ulkonaisen ohi sanan ja tapahtumien syvyyteen, joka on lähtöisin Jumalalta ja johtaa Jumalan luokse. Ratzinger painottaa, että kysymys on tällöin koko ajan tapahtuneesta todellisuudesta pysyvästä eikä väkivallan tekemisestä historiallisille tapahtumille puhumattakaan siitä, että pyrittäisiin kehittämään ”Jeesus-runoelmia”. Tästä Kirkon muistamisesta syntyvä elävä Traditio onkin ymmärretty eräänlaisena ilmoituksen varttumisprosessina, jossa Kirkko kasvaa ilmoituksen eli Kristuksen tuntemisessa.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> JNET, 274–275.

<sup>85</sup> JNET, 275–277; Verweyen 2010, 52–57; Söding 2007, 31–32; Tom Holmenin mukaan tässä yhteydessä Ratzinger lähestyy asiallisesti modernia sosiaalisen muistin teoriaa. Kuten Holmen itsekin toteaa, Ratzinger kuitenkin selittää muistamista teologisesti ja näkee Kirkon yhteisöllisen muistamisen ennen kaikkea Pyhän Hengen johdattamana ymmärtämisenä. Holmen 2013, 38–39. Todennäköisesti Ratzingerin vaikutteet löytyvät kuitenkin enemmän Augustinuksen muistamisen teoriasta, sillä esimerkiksi Rodrico Polanco tulkitsee Kirkon Ratzingerin teologiassa transtemporaaliseksi subjektiksi, jonka ”muistaminen” on Augustinuksen teologiaan liittyen eräänlaista ajan ja olemisen rajat ylittävää toimintaa. Tuo ”muistaminen” merkitsee partisipaatiota siihen todellisuuteen, josta käsin tapahtuman ja merkityksen sisäinen yhteys käyvät ilmi ja jonka varassa kumpikin ontologisesti katsottuna ovat. Polanco 2011, 488, 490. Samoin McGregor 2014, 73.

Kirkon muistamisessa, josta tulee ymmärrys ja tie ”koko totuuteen”, on Ratzingerin mukaan kysymys läheisesti Marian muistamisen kaltaisesta tapahtumasta. Maria muistaa enkelin sanat, ja tutkiskelee niitä viipyen sisäisesti tapahtuneen äärellä. Tällöin hän tunkeutuu tapahtumien sisäiseen ulottuvuuteen ja oppii käsittämään nuo tapahtumat. Toisaalta Marian tavoin Kirkko säilyttää Jumalan sanan sydämessään ja tutkiskelee sitä sisäisessä dialogissa koettaessaan ymmärtää sen ja säilyttää sen mielessään. Maria-Kirkko -samaistuksen syvempi ulottuvuus käy ilmi siinä, kun Ratzingerin mukaan Siionille annettujen lupausten täytyessä Mariassa hänestä tulee liitonarkku, siis Herran todellisen asumisen paikka. Edelleen samaistuksen vahvuutta ilmentää Ratzingerin tulkinta Johanneksen evankeliumin kertomuksesta, jossa Jeesuksen kyljestä vuotaa ristillä verta ja vettä. Se merkitsee sitä, että Kirkko syntyy kasteen ja eukaristian virrasta Kristuksen lävistetystä kyljestä. Ratzingerin mukaan jo kirkkoisät näkivät tässä ”uuden naisen” eli Kirkon luomisessa uuden Adamin kyljestä yhtymäkohdan Eevan luomiseen nukkuvan Adamin kyljestä; Ratzingerin yhteys patristiseen eksegeesiin vaikuttaa ilmeiseltä. Samoin vahvistuu tulkinta Kristuksen ja Kirkon välisestä orgaanisesta yhteydestä, mikä merkitsee myös ekklesiologian kiinteää sidosta kristologiaan.<sup>86</sup>

Sekä Kirkon että ilmoituksen luonteen kannalta on valaisevaa tarkastella sitä Ratzingerin lausumaa, jonka mukaan Kirkon perustaminen tapahtuu kiirastorstaina, kun Jeesus leivässä ja viinissä antaa ja jakaa itsensä ”monien” edestä. Sanoessaan leivästä ”tämä on minun ruumiini” hän sitoo koko elävän persoonansa leipään, jossa hän jakaa itsensä jo ennalta asettaen sakramentin, jossa hän antaa itsensä ihmiskunnalle kautta kaikkien aikojen. Kysymys on Kristuksen koko olemuksen sisimmästä ja kaiken kattavasta olemisesta, joka on luonteeltaan proeksistenssiä, puolesta olemista. Tuosta puolesta olemisesta käsin avautuu samalla koko seuraamisen teologia, sillä tuohon Kristuksen ruumiin ja veren osallisuuteen, joka merkitsee osallisuutta hänen persoonaansa ja hänen kuuliaisuuteensa, Jeesus kutsuu kaikki ihmiset. Eukaristiassa annettu ja annettava Kristuksen ruumis merkitsee hänen koko persoonaansa. Tuo persoona luo Kirkon ykseyden. Näin Kirkko todella on Kristuksessa yksi, jolloin Ratzingerin puhetapa, jossa Kirkkoon viita-

---

<sup>86</sup> JNET, 275–276; JNP, 39, 43–44; JNZT, 245–246, 250; Nichols 2007, 56; Patristisen eksegeesin läsnäolon Ratzingerin ajattelussa huomaa myös Pablo Gadenz. Gadenz 2013, 213–214. *Ressourcement*-teologian raamatuntulkinnasta ks. Boersma 2008, 149–190.

taan kuin persoonaan, käy ymmärrettäväksi: Kristuksessa Kirkko on sisäiseltä olemukseltaan yksi, sillä kaikki ovat osallisia yhdestä ja samasta ”ruumiista” eli Kristuksen persoonasta.<sup>87</sup>

Riippumatta paikasta ja ajasta eukaristia merkitsee aina astumista yhteyteen elävän Jumalan kanssa, ja tuossa eukaristisessa tapahtumassa nykyhetki liitetään sisäisesti Jeesuksen ”hetkeen”, jolloin ajan ja paikan rajat murtuvat ja tuleva on jo läsnä. Näin ollen voidaan todeta ja käsittää toinen Ratzingerin ilmoitusteologian luonteen olennainen piirre: ilmoitus on Jumalan läsnäoloa historian keskellä. Tuo läsnäolo toteutuu presenttisenä eskatologiana – tulevan ikuisuuden läsnäolona ajassa – erityisesti eukaristiassa, jolloin ilmoituksella voidaan havaita olevan myös liturginen ulottuvuus. Ilmoitus, joka on Jumalan itsensä läsnäoloa, on luonteeltaan persoonallista, ja osallisuus tuohon Jumalan läsnäoloon, joka Kristus on, on nimenomaan osallisuutta Kristuksen persoonaan, siis häneen itseensä, joka persoonassaan on Jumalan valtakunta. Persoonallisena kohtaamisena ilmoitus-läsnäolo koskettaa koko ihmistä, kuten aiemmin on jo todettu. Tähän mennessä on myös käynyt selväksi ja on syytä eksplisiittisesti todeta, että ilmoitus ja Kirkko ovat syvästi kristologisia käsitteitä.<sup>88</sup>

Ratzingerin mukaan Kirkko on siis opetuslasten yhteisö, joka on otettu mukaan Jeesuksen missioon eli johtamaan maailma Jumalan tuntemiseen ja siten tuomaan sille pelastus eli Jumalan läsnäolo Kristuksessa. Vaikka Ratzinger puhuu Kirkosta usein viitaten siihen opetuslasten yhteisönä, se on yhteisölliseltä perusolemukseltaan silti yksi, koska opetuslapsiyhteisön todellinen perusta on usko, joka yhdistää yksittäiset opetuslapset yhteen ainoaan Kristukseen. Tuo usko on kuitenkin historiaan sidottua uskoa, koska vain historiallisen Kristus-tapahtuman eli Kristuksen elämän, kuoleman ja ylösnousemuksen ja tuohon tapahtumaan kiertävän Raamatun sanan kautta usko voi syntyä ja tähän historiaan se pysyy sidottuna. Kuitenkin uskossa yksittäisistä opetuslapsista tulee Kristuksessa yksi todellinen Kristuksen ruumis, jolla ei ole päästään erillistä olemassaoloa. Samalla Kirkon eli Jumalan perheen rajat ylittävät elämän ja kuoleman ja siten ajallisuuden rajan, koska siihen kuuluu sekä eläviä että kuolleita. Kirkon ajallinen tehtävä ja missio on kantaa sakramentaaliluonteista sanaa, jonka syvin sisältö ja merkitys on Sana itse. Vaikka Kirkko ei olekaan ilmoituksen lähde, ilmoitus elää Kirkossa

---

<sup>87</sup> JNZZ, 149–152, 154–155, 157–159, 316.

<sup>88</sup> JNET, 89–90; JNZZ, 158.

siinä mielessä, että Kirkko, joka syntyy ja elää ilmoituksesta eli Kristuksen salaisuudessa läsnäolevasta Jumalan todellisuudesta, kantaa Kristuksen maailmaan todistaessaan Kristuksen salaisuuden puolesta. Ratzingerin mukaan Logoksen inkarnaatio jatkuu Kristuksen täyteyteen saakka, joten vaikka historiallinen Kristus-tapahtuma käsittääkin ilmoituksen täyteyden, on hän, joka on jo tullut, kautta historian yhä tulossa. Tämän ilmoituksen täyteyden Kirkko oppii vähitellen tuntemaan yhä syvemmin. Elämällään ja julistuksellaan se johtaa maailman kohtaamaan ja tuntemaan Kristuksen, jonka elämää se näin ollen jatkaa, koska se elää hänestä ja hänessä. Maailma johdetaan täyttymykseen Kirkon kautta, ja tuo täyttymys on Kristus sekä hänessä ja hänen kauttaan toteutuva Jumalan läsnäolo. Kristuksessa tuo läsnäolo on jo todellisuutta, mutta koko ajallinen todellisuus eli historia on vielä tehtävä tuntemaan siinä ja sen keskellä läsnäoleva Kristus-todellisuus eli Jumala itse. Täyttymys merkitsee näin sitä, että koko maailma tunnistaa Kristuksessa Jumalan. Maailmalle tämä merkitsee kuitenkin muuttumisprosessia, sillä Kristuksen tunteminen merkitsee hänen kaltaiseksi tulemista.<sup>89</sup>

Ilmoitus on näin ollen Ratzingerin teologiassa yhtäältä historiansisäinen prosessi, joka johtaa ylihistorialliseen Jumalan todellisuuteen. Ilmoituksen täyteydessä eli Kristuksen persoonassa tämä todellisuus on historiassa läsnäoleva ja Kirkon uskossa kohdattava persoonallinen todellisuus. Ilmoitus tapahtuu historiassa ja tulee käsitettäväksi sanan ja tapahtuman ykseydessä Kirkon uskossa ja sen kautta, mutta ilmoituksen viimekätisin sisältö on Jumala itse, toisin sanoen hänen läsnäolonsa keskellä historiaa Kristuksessa. Seuraavaksi tarkastelen sitä, mitä Kristus-tapahtuma kokonaisuutena ja erityisesti Kristuksen risti ja persoona Jumalan ilmoituksena sisällöllisesti merkitsevät.

## **4.2 Kristuksen risti ilmoituksen täyttymyksenä ja vaikuttavana tekona**

Jeesus on kuningas, joka lyö rikki sotajouset, rauhan kuningas, vaatimattomuuden kuningas, köyhien kuningas.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> “Blicken wir zum Schluss auf das Ganze der Bitte um die Einheit zurück, so dürfen wir sagen, dass in ihr sich Stiftung der Kirche vollzieht, auch wenn das Wort Kirche nicht fällt. Denn was ist Kirche anderes als die Gemeinschaft der Jünger, die durch den Glauben an Jesus Christus als den Gesandten des Vaters ihre Einheit empfängt und hineingehalten ist in die Sendung Jesu, die Welt zur Erkenntnis Gottes zu führen und sie so zu retten.“, JNZT, 119, katso myös JNET, 175, 210, 227, 304 ja JNZT, 101–102, 115, 158, 316 sekä Holmes 2015, 247–248 ja Polanco 2011, 481, 483–487; Uskon sidonnaisuus historialliseen tapahtumaan tulee Collinsin mukaan Ratzingerin teologiaan Bonaventuralta. Collins 2012, 39.

<sup>90</sup> JNZT, 19.

Hän, joka ristillä kuolee, ei ole ainoastaan Israelin todellinen kuningas vaan myös ylipappi.<sup>91</sup>

Hän oli se ”profeetta”, joka Mooseksen tavoin puhui Jumalalle kasvoista kasvoihin kuin ystävälle.<sup>92</sup>

Ratzingerin mukaan Kristus on Jumalan ilmoitus, joka saavuttaa täyttymyksensä ristissä, vaikka ristin ymmärtäminen edellyttääkin ylösnousemusta. Tiivistetysti voidaan sanoa, että Kristuksen risti ilmoittaa Jumalan. Tätä käsitystä siitä, miten Jeesus ja hänen ristinsä on Jumalan ilmoitus, voidaan selventää jäsentämällä sitä Kristuksen kolminaisen viran kautta, jolloin hänen ymmärretään olevan sekä kuningas, ylipappi että profeetta. Näistä erityisesti viimeistä eli profeetan virkaa on pidettävä ilmoituksen kannalta relevanttina, mutta koska Kristus on ilmoitus omassa persoonassaan, ja koska hänessä persoona ja tehtävä ovat yhtä toisistaan erottamattomalla tavalla, on ilmoituksen sisällön selvittämiseksi tarkasteltava näitä kaikkia. Toisaalta voidaan myös sanoa, että kysymys on yhden persoonan yhdestä tehtävästä, jonka eri ulottuvuuksia kuninkaan, ylipapin ja profeetan virat ovat. Edelleen on syytä huomata, että kaikilla kolmella tehtävänulottuvuudella, joita seuraavassa käsittelemme, on juurensa Raamatussa ja Israelin kansan vaiheissa.<sup>93</sup>

Israelin kansan historiassa muinaisen Lähi-idän poliittinen teologia sulautui daavidilaiseen kuninkuuteen, joka Ratzingerin mukaan kuninkuuden kehittyessä muuttui yhä enemmän toivon ilmaisuksi koskien tulevaa kuningasta, jonka ”valtakunnalla ei ole loppua” ja jonka valtakunta ulottuu ”merestä mereen”. Jeesuksen tuoma pelastus ilmenee Daavidin kuninkuuden lopullisessa voimaan saattamisessa, mikä toteutuu Daavidin pojan Jeesuksen kuninkuudessa. Jeesuksen kuninkuus on kuitenkin toisenlaista kuin mitä Daavidin esikuvan perusteella olisi voinut ajatella. Tässä kohden on olennaista huomata kuningas-ajatuksen historiallisuus, jonka jatkumoon Jeesus ilmoituksena persoonassa asettuu tuon historiallisen kehityksen täyttymyksenä.<sup>94</sup>

Jeesuksen valtakunnalla ei ole loppua, koska siinä hallitsee Jumala itse ja siinä Jumalan valtakunta – siis Ratzingerin toisessa tekstiyhteydessä suosiman käännöksen mukaan Jumalan herruus – tunkeutuu ontologisesti inhimilliseen todellisuuteen. Tätä valtakuntaa ei ole rakennettu maallisen vallan varaan vaan sen

---

<sup>91</sup> JNZT, 240.

<sup>92</sup> JNET, 351.

<sup>93</sup> JNET, 278–279, 368; Söding 2007, 29; Myös Andrew Kaethlerin mukaan kolminainen virka (*munus triplex*) on validi tarkastelukulma Kristuksen persoonaan ja siten oman tutkielmani puitteissa ilmoitukseen, joka hän itse on. Ks. Kaethler 2012, 408.

<sup>94</sup> JNET, 388–389; JNP, 17, 41, 43–44.

perustana ovat usko ja rakkaus. Näin Jeesuksessa kuninkuuden käsitteeltä viedään poliittinen luonne. Sama koskee myös termiä Jumalan Poika, joka psalmissa 2 viittaa välittömästi Israelin kuninkaaseen, joka valtaistuimelle asettamisessa otetaan Jumalan ”pojaksi” ja jossa samalla personoituu Israelin oikeus olla Jumalan esikoinen. Psalmiin sisältyvä lupaus, jonka mukaan tuo kuningas saisi kaikki kansat perinnökseen, ei kuitenkaan vastaa Israelin kuninkaitten reaalityodellisuutta, joten jo alusta saakka ilmaisu muuttuu Ratzingerin mukaan tulevaa kuningasta koskevaksi toivon ilmaisuksi. Tuo toivo ja psalmin ”tänä päivänä” toteutuu Jeesuksen ylösnousemuksessa, kun Jumala asettaa virkaan Kuninkaan, jolle hän todella antaa kaikki kansat perinnöksi. Näin Jeesus on todellinen Jumalan Poika, jossa termi menettää sen poliittisen luonteen, joka siihen oli sekä pakanoitten että Israelin poliittisessa teologiassa liittynyt. Tällöin Jumalan Poika –termistä tulee Ratzingerin mukaan ilmaisu erityisestä yhtä olemisesta Jumalan kanssa, ja tämä yhtä oleminen paljastuu ristissä ja ylösnousemuksessa. Ratzinger kuitenkin tähdentää, ettei tämän yhtä olemisen eli Jeesuksen Jumalan Poikana olemisen syvyys kuitenkaan selity ainoastaan vanhatestamentillisen yhteyden perusteella vaan sen täysi merkitys avautuu vain Jeesuksen omasta todistuksesta käsin.<sup>95</sup>

Esimerkiksi Jumalan Poika -termin kohdalla voidaan näin havaita Ratzingerin ilmoituskäsityksen historiallinen prosessiluonne: Termin alkuperä on luonnollinen eli se tulee erityisen valinnan ja ilmoituksen historiaan sen ulkopuolelta. Sieltä se siirtyy Israelin historiaan ja saa siinä erityismerkityksensä, joka kuitenkin saavuttaa täyttymyksensä vasta Jeesuksessa. Tällöin myös termin lopullinen merkitys paljastuu (*revelatio*). Tässä on nähtävissä Ratzingerin käsitys armon ja luonnon suhteesta, sillä luonnollisesta merkityksestä käsin on nähtävissä selkeä jatkumo aina Jeesukseen asti, mutta samalla Jeesus antaa termille sen lopullisen ja siten todellisen merkityksen. Tuo merkitys kuitenkin paljastuu vasta Jumalan yli-luonnollisen toiminnan eli armon kautta. Armo tulee sinänsä luonnon ulkopuolella ja vie sen täyttymykseen, mutta kuitenkin luonto on jo sisäisesti suuntautunut kohti armoa. Tällöin on eräässä mielessä havaittavissa myös paitsi historiansisäinen liike kohti Kristusta myös liike ulkoisesta kohti sisäistä siten, että luonnollisesta merkityksestä tapahtuu armon kautta siirtymä siihen sisäiseen merkitykseen, joka ei ulkoisesti ollut aiemmin nähtävissä, mutta jota kohti luonto jo sisäisesti

---

<sup>95</sup> JNET, 386–390; JNP, 41.

suuntautui. Tämä sisäisyyden teema on Ratzingerille erityisen merkittävä ja palaan siihen myöhemmin.

Jeesuksen kuninkuudessa avautuu uusi universaalius ja siinä ylittyvät kaikki kansalliset rajat. Tuon universaaliuden perusta on kuitenkin luomisessa siinä mielessä, että Jeesuksessa ihmiseksi tullut Logos on kaikkien ihmisten paimen, koska kaikki on luotu yhden ja saman Sanan eli hänen kauttaan. Tämän vuoksi ihmiskunta on olemukseltaan yhtä; se on hänestä lähtöisin ja matkalla häneen. Tämän olemuksellisen ykseyden vuoksi ihmiskunnan on hajallaan olostaan huolimatta mahdollista tulla yhdeksi ja tässä universaaliudessa maailma voi löytää Jumalan rauhan. Jeesuksen kuninkuuden luonne voidaan kuitenkin ymmärtää oikein vain rististä käsin; Ratzingerin mukaan Messiaan valtaistuimella on risti. Jeesuksen risti, kuninkuus ja kärsimys kuuluvat yhteen.<sup>96</sup>

Jeesuksen ristille vievä itsensä tyhjentäminen, *kenosis*, ja hänen kirkkaudessa tapahtuva tulemisensa ovat sisäisesti yhtä, mikä ilmentää alhaisen ja korkean aseman yhteyttä: palveleminen on Ratzingerin mukaan todellinen tapa hallita, ja sillä tavoin myös Jumalan herruus toteutuu. Kärsimyksessä ja kuolemassa Jeesuksen elämästä tulee täysin puolesta olemista – ”proeksistenssiä” – ja hänestä tulee koko ihmiskunnan pelastaja. Risti on osoitus äärimilleen viedystä ja loppuun asti ulottuvasta rakkaudesta, ja siten se on kirkkauden paikka, jossa syntyy todellinen yhteys Jumalaan, joka on rakkaus. Jeesuksen kuninkuus ja siinä toteutuva Jumalan herruus on siten rakkauden herruutta. Siitä, mitä tämä rakkauden herruutena toteutuva ristin kuninkuus tarkemmin ottaen merkitsee Kristus-tapah-tuman ilmoitussisällön kannalta, voidaan saada tarkempi käsitys, kun on ensin tarkasteltu Jeesuksen tehtävää ylipappina ja profeettana.<sup>97</sup>

Kristuksen kuuliaisuus, hänen Öljymäen-voittonsa, hänen Isälle antamansa lopullinen kyllä-vastaus ”vihki hänet papiksi”. Juuri antaessaan itsensä, kantaessaan ihmisenä olemisen uhriksi Jumalalle, hänestä on todellisessa merkityksessä tullut pappi, ”jonka pappuus on Melkisedekin pappetta”.<sup>98</sup>

Ratzingerin mukaan vanhan liiton pappuus on viittaus Jeesukseen ja hänen tehtäväänsä. Vaikka hänen mukaansa aineelliset uhrit olivat uhreja ja jumalanpalvelusta epäaidossa merkityksessä, sillä ne olivat vain yritystä kurottautua kohti jotta-kin niitten tavoittamattomissa olevaa, ei Vanhan testamentin uhrikulttia ja uuden liiton henkistä jumalanpalvelusta voi asettaa vastakkain. Näin tehtäessä molempia

---

<sup>96</sup> JNET, 329, 370; JNP 108–112; JNZT, 30–31.

<sup>97</sup> JNET, 102–104, 379–382; JNZT, 301–302.

<sup>98</sup> JNZT, 186–187.

testamentteja yhdistävä linja ja Vanhan testamentin pappeuden sisäinen ja Kristukseen johtava dynamiikka jäisivät näkemättä. Ulkoisesti näyttää siltä, että Kristuksen persoona olisi jotain täysin uutta temppelekköön ja sen uhreihin nähden, mutta Ratzinger korostaa, että sisäisesti Jeesuksen persoona on mitä lähimmässä yhteydessä vanhan liiton pelastushistoriaan. Samalla kuitenkin Kristuksen risti merkitsee uutta: uhrien aika on päättynyt ja temppelel lakkaa olemasta Jumalan läsnäolon ja kohtaamisen paikka; Jeesus itse on Jumalan läsnäolo ja uusi temppelel omassa persoonassaan.<sup>99</sup>

Kristuksen risti on kaikkien uhrien täyttymys, koska hänessä toteutuu kaikkien uhrien tarkoitus eli sovitus. Juutalainen sovituspäivän riitti suuntautui sisäisesti siihen, mikä ristillä tapahtuu: Jeesus ikään kuin vie maailman synnin Jumalan rakkauden sisään ja siinä hävittää sen. Jeesuksen rististä tulee näin todellinen ja koko maailman sovituspäivä, jossa koko maailmanhistoria saavuttaa päämääränsä ja merkityksensä, kun hänessä ja hänen kauttaan avautuu tie Jumalan yhteyteen. Pappeuden syvin olemus toteutuu Jeesuksessa, joka on yhtä aikaa sekä pappi että uhri; ristillä hän itse antaa itsensä maailmaa varten. Risti ei tässä kohden merkitse varsinaisesti Golgatan puuta vaan koko ristintapahtumaa. Tämän tapahtuman Ratzinger samaistaa Jeesuksen itsensä kanssa. Tällöin voidaan todeta, että Pojassa olemisen ja tekeminen ovat yhtä; Jeesus on Jumalan Sana persoonassa ja siten koko olemukseltaan tapahtuma. Tämä ei tarkoita, että Jeesus olisi luonteeltaan ohimenevä tapahtuma, vaan on viittaus Jumalan itsensä luonteeseen; Jumalan olemus paljastuu Pojan teoissa, koska Pojassa tekeminen ja olemisen ovat yhtä.<sup>100</sup>

Jeesuksen uhrikuoleman merkitys on osaltaan siinä, että hänessä kaikki maailman epäpuhtaus koskettaa ääretöntä puhtautta, kun hän kärsii maailman kaiken pahuuden ja vääryyden, joka on liannut ihmisessä olevan Jumalan kuvan. Pojan persoonassa on läsnä aina pahuutta suurempi ääretön hyvyys, joka näin ikään kuin imee itseensä maailman synnin ja sen tuoman syyllisyyden pyyhkien sen pois. Ihmisen syyllisyyden vuoksi pahuus ja vääryys ovat todellisuutta, jota ei voi vain sivuuttaa ja pelkästään antaa anteeksi. Se on korjattava ja muutettava Jumalan mukaiseksi. Tuo Jeesuksen uhri, joka sovittaa ihmisen ja Jumalan ja voittaa synnin ja kuoleman, on hän itse, ja sen uhrin ytimessä on hänen kuuliaisuutensa Isälle. Se, että Kristus, joka on persoonallinen ilmoitus ja vaikuttava tapahtuma,

---

<sup>99</sup> JNET, 314; JNP, 30–31; JNZT, 36, 55, 62, 99, 262.

<sup>100</sup> JNET, 211, 328; JNZT, 54–55, 76, 96–99, 105; McGregor 2014, 61.

saa itsessään tämän muutoksen aikaan, merkitsee sitä, että ilmoitus itsessään on vaikuttava eli efektiivinen tapahtuma.<sup>101</sup>

Jeesuksen kuuliaisuus on Ratzingerin mukaan uhri, joka ottaa vastaan jokaisen ihmisen ja kantaa heidät takaisin Jumalalle. Juuri tähän ihmiskunnan omaksi ottamiseen ja sen johtamiseen takaisin Jumalan luo Kristuksen alas astuminen oli tähdännyt, sillä Jumala itse on ihmisen todellinen pelastus. Tämän lunastamisen keskuksen Ratzingerin teologiassa asettuu kysymys tahdosta ja kuuliaisuudesta. Jeesus tulee ihmiseksi lunastaakseen ihmisyyden ja kantaakseen sen takaisin Jumalalle täydellisessä rakkauden kuuliaisuudessa, joka on se uhri, johon jokainen ihminen vedetään ja jossa Kristus sulattaa rakkaudellaan tyhjäksi ihmisen kaiken tottelemattomuuden. Pojan kuuliaisuus on samanaikaisesti sekä täydellistä yhtä olemista Isän kanssa että täydellistä maailmaa varten olemista, jotta kaikki voitaisiin vetää mukaan hänen kuuliaisuuteensa Isän tahdolle. Ratzingerin teologiassa syntiinlankeemus on ytimeltään juuri tahdon lankeemus eli kuuliaisuuden rikkinen, minkä vuoksi ihmisen ensimmäinen ja perustava suhde eli suhde Jumalaan on häiriintynyt; luomisen perusteella kohti jumalallista suuntautuvasta tahdosta on tullut vastarintaa. Langennut ihminen kokee, että Jumalan tahto vaarantaa hänen oman tahtonsa eikä näe, että vasta Jumalan tahtoon myöntymisessä hänestä tulee oma itsensä. Olemalla täydellisen kuuliainen Jeesus toteuttaa ylipapillisen tehtävänsä, joka tuo sovituksen ja todellisen elämän koko ihmiskunnalle. Tuo loppuun asti osoitettu kuuliaisuus vie Jeesuksen ristille ja kuolemaan kaikkien puolesta, sillä tuo kuolema on rakkauden äärimmäinen toteutuma.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> JNZT, 254–256, 262.

<sup>102</sup> JNP, 53–54; JNZT, 72, 105, 142, 182–183, 236, 259, 262; James Corkeryn tulkinnan mukaan Kristuksessa tuleva armo merkitsee Ratzingerin teologiassa kaikkein ensimmäisenä ihmisyyden parantamista sairaudesta parantamisen merkityksessä. Hänen tulkintansa mukaan taustalla on synnin turmelevaa vaikutusta koskeva augustinolainen korostus, mistä myös Ratzingerin teologian yleinen kristosentrisyys hänen mukaansa johtuu. Corkeryn mukaan synnin augustinolainen korostaminen ja siihen yhdistyvä Kristus-keskeisyys vievät Ratzingerin lähemmäs reformaation korostuksia kuin Tuomas Akvinolaista ja häntä seuranneita erilaisia tomismin muotoja, joissa korostuu armon luontoa rakentava vaikutus ja näitten välinen yhteys. Hänen mukaansa Ratzingerin teologiassa olisi kyse luonnon ”kääntämisestä”, jolloin taustalla olisi ennemminkin armon ja luonnon keskinäisen epäjatkuvuuden korostaminen. Corkeryn tulkinta Kristuksesta parantajana ja siihen liittyvä synnin korostus ovat myös oman tulkintani mukaan oikeita, mutta terminä luonnon ”kääntäminen” vaikuttaa oman aineistoni valossa hieman liioitellulta tai ainakin epätasälliselta, jos siihen liitetään ajatus armon ja luonnon välisestä olemuksellisesta epäjatkuvuudesta. Ihmisen luonto on kyllä palautettava olemuksensa mukaiseen olemiseen, mutta tällöin on kyse luonnon viemisestä siihen, mihin se sisäisesti suuntautuu, mutta jota langennut tahto synnin vuoksi myös vastustaa. Corkeryn tulkinta on toki sikäli oikea, että kyse on myös langenneen tahdon vastustuksen muuttamisesta eikä pelkästään luonnon korottamisesta, mutta ilmaisu on nähdäkseni vähintäänkin epätarkka, sillä luonnon ja armon välillä ei Ratzingerin teologiassa ole olemuksellista epäjatkuvuutta eikä *ihmisluonto* langenneenakaan ole olemuksellisesti suuntautunut armoa vastaan, vaikka lankeemuksen vuoksi tahdon synergiasta onkin tullut vastarintaa Jumalan tahtoa kohtaan. Juuri tässä

Jeesuksessa vaikuttaa sekä inhimillinen ”luonnollinen tahto” että Pojan tahto, joka on yhtä Isän tahdon kanssa. Ratzingerin mukaan Jeesus kokee itsensä ja erityisesti Öljymäen rukouskamppailussa inhimillisen luonnon kaikkinaisen Jumalan vastustamisen. Getsemanessa käydään inhimillisen historian ratkaiseva ”draama”, kun Jeesuksen ”minä” antautuu Isän ”sinulle” eli alistuu Isän tahtoon ja samalla muuttaa ihmisluontoon sisältyvän vastustuksen Pojan kuuliaisuudeksi. Näin hänessä ihmisen luonnollinen tahto palautetaan vastarinnasta yhteistyöhön, jolloin inhimillinen luonto uudistetaan ja palautetaan varsinaiseen ja Jumalan mukaiseen olemukseensa. On kuitenkin tärkeä huomata, että Jeesuksen osoittaman Pojan-kuuliaisuuden perusta nousee Ratzingerin mukaan nimenomaan ihmisenä olemisen ytimestä, jolloin se on jotain ihmisyyden olemukseen itseensä sinänsä kuuluvaa. Tämä merkitsee sitä, että Jeesus on myös todellisen ihmisyyden ilmoittaja, hän on ”tosi ihminen”. On ilmeistä – kuten Ratzinger itsekin toteaa – että Jeesuksen persoonaa ja hänen tehtäväänsä ei voida erottaa toisistaan. Tällöin voidaan edellä sanotun perusteella sanoa, että Jeesuksen lunastustyö on itsessään ilmoitusta, jolloin voidaan edelleen todeta, että ilmoitus on Jumalan vaikuttavaa toimintaa, jossa ja jonka kautta hän tulee tunnetuksi. Tämä käy selvemmin ilmi, kun tarkastelen seuraavassa Jeesuksen profeetallista tehtävää.<sup>103</sup>

Ratzinger viittaa Jeesuksen profeetan tehtävään erityisesti rinnastamalla Jeesuksen ja Mooseksen, toisin sanoen esittämällä Jeesuksen uutena ja todellisena Mooseksena. Tällöin on kysymys Jumalan nimen ilmoittamisesta; Ratzingerin mukaan ”Jumalan nimi” merkitsee sitä, että Jumala on läsnä. Kun siis Jumala oli palavan pensaana äärellä ilmoittanut Moosekselle ”nimensä”, merkitsi se sitä, että Jumala oli sallinut Israelin lähestyä itseään ja olla yhteydessä itsensä kanssa. Tämä Mooseksesta alkanut nimen ilmoittaminen saa kuitenkin aivan uuden – ontologisen – ulottuvuuden Jeesuksessa, kun Jumala itse astuu inhimilliseen eksis-

---

olemuksen ja olemisen ristiriidassa on Ratzingerin mukaan ihmisen tragedia. Sovitus on Ratzingerille puolestaan tämän olemisen saattamista olemuksen eli todellisen luonnon mukaiseksi; luonnon korottaminen ja tahdon taivuttaminen merkitsevät Ratzingerille samaa. Näin Ratzingerin osalta voidaan sanoa, että armo ei kumoa luontoa vaan edellyttää ja täydellistää sen, mikä merkitsee tosin tässä kohden inhimillisen tahdon vetämistä mukaan Jeesuksen Pojan-tahtoon ja sen muuttamista siinä todellisen olemuksensa mukaiseksi. Tämä vaikuttaa toki olevan myös Corkeryn intentio, mutta sen eksplikointi, mitä hän reformaation painotuksilla tässä kohden tarkoittaa, olisi eduksi. Ks. Corkery 2012, 22–24.

<sup>103</sup> JNET, 368; JNZT, 152–153, 176–178, 182–184; Bonaguran mukaan juuri Pojan olemisen ja toiminnan identtisyys paljastaa Jumalan, sillä juuri sen vuoksi on mahdollista, että Jumalan toiminta paljastaa sen, kuka hän on. Täyttymyksensä tämä ilmoittaminen saavuttaa ristissä. Bonagura 2011, 484–485. Myös Geoffrey Wainwright tulkitsee Jeesuksen ilmoittavan ja lunastavan toiminnan yhdeksi ja samaksi. Näin Jeesus ilmoittaa olemuksensa teoissaan. Wainwright 2012, 994–995.

tenssiin muuttaakseen ja uudistaakseen sen. Tämä nimen ilmoittamisen uusi syvyys tulee todellisuudeksi Logoksen inkarnaatiossa, josta hänen ristin uhrinsa ja ylösnousemuksensa vuoksi tulee koko ihmiskuntaa kaikkina aikoina koskettava tapahtuma. Kristus-tapahtumassa Jumala on todella ilmaissut itsensä; joka näkee Jeesuksen, näkee Jumalan.<sup>104</sup>

Mooses oli puhunut Jumalalle kuin ystävä ja vain tuosta kohtaamisesta saattoi Ratzingerin mukaan olla lähtöisin se laki, jonka tarkoitus oli viitoittaa Israelille tie halki historian. Mooses oli toiminut todellisena ihmisten ja Jumalan välisen suhteen välittäjänä eli profeettana, mutta hän oli kuitenkin nähnyt Jumalan vain ”takaapäin” eli vajaaksi jäävällä tavalla. Tämän vuoksi Israelin oli lupa toivoa uutta Moosesta, joka todella puhuisi Jumalan kanssa kasvoista kasvoihin välittömällä tavalla, joka Moosekselta oli evätty. Tuo lupaus uudesta profeetasta saa täyttymyksen Jeesuksesta, jossa toteutuu täydellisesti se, mikä Mooseksessa jäi kesken, sillä Jeesus elää Poikana kaikkein syvimmissä yhteydessä Isän kanssa. Tuosta välittömästä yhteydestä ja päättymättömästä kasvoista kasvoihin käytävästä dialogista Isän kanssa Jeesuksen puhe ja opetus on lähtöisin. Jeesus, joka on Jumalan Sana, voi todella ilmoittaa Isän, koska hän on Jumala, Jumalalta tullut ja Jumalan yhteydessä elävä. Hän on Poika ja Poikana hänellä on yhteys Isään. Tähtien yhteyteen perustuva Pojan salaisuus Isän ilmoittajana on läsnä kaikessa, mitä Jeesus puhuu ja tekee, siis koko hänen elämässään ja persoonassaan. Jeesus on persoonassaan Isän ilmoittaja ja ilmoitus; joka on nähnyt Pojan, on nähnyt Isän. Hänessä Jumala tulee tunnetuksi ja tunnistettavaksi kaikkien kansojen keskuudessa. Uskossa häneen ylittyvät kaikki syntyperään liittyvät fyysiset rajoitukset siten, että uskossa eli yhteydessä häneen ihmiskunta voi löytää ykseytensä. Yhteys Jeesukseen merkitsee myös yhteyttä Jumalan tahtoon, sillä yhteys Jeesukseen on osallisuutta Pojan yhteyteen Isän kanssa ja siten yhteyttä Isän tahtoon. Tuo Jeesuksen tahdonyhteys Isään avaa ihmiskunnalle taivaan, jonka olemukseen kuuluu se, että Jumalan tahto täysin toteutuu. Ratzinger toteaaakin, että Jeesus itse on ”taivas”, koska hänessä ja hänen kauttaan Jumalan tahto toteutuu. Seuraavassa tarkastelen ristin ilmoitusluonnetta, koska siitä käsin käy selkeästi ilmi Jeesuksen kuninkaan, ylipapin ja profeetan tehtävän ykseys sekä Kristus-ilmoituksen kenoottinen luonne.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup>JNET, 29–31, 110, 178, 309–310; JNZT, 108–110, 266–267.

<sup>105</sup> JNET, 28–29, 32–33, 73–74, 149–150, 184, 309–311; Samoin Thomas Weinandy korostaa Mooseksen merkitystä Ratzingerille suhteessa Kristuksen persoonan ymmärtämiseen. Hän myös

Ratzingerin mukaan ristin hetki on Jumalan ja Jeesuksen todellisen kirkkauden hetki; juuri risti koituu Jumalan nimen kirkastamiseksi. Jeesuksen ristissä Jumala tulee havaittavaksi sellaisena kuin hän on eli itsensä rakkaudessa antavana Jumalana. Kun rististä Ratzingerin mukaan tulee Jumalan kirkastamista, se merkitsee asiallisesti Jumalan ilmoittamista eli hänen tunnettavaksi tekemistään ihmisille. Ristissä Jumalan kirkkaus ilmestyy Pojan rakkaudessa, jossa kuolema muuttuu elämäksi siinä, kun Jumala – elämä itse – antaa itsensä elämäksi ihmisille ottaen rakkaudessaan vastaan ihmisen häpeän ja kuoleman, jotka Pojassa läsnäoleva ääretön hyvyys ottaa vastaan ja muuttaa elämäksi. Jeesuksen ristinkuuliaisuus on näin juuri rakkauden kuuliaisuutta: hän käy ristille toisten vuoksi ja siten ilmoittaa, millainen Jumala on. Siten rististä ja Jeesuksen kärsimyksestä tulee kaikkina aikoina pysyvä merkki ja todistus totuuden ja rakkauden puolesta taistelussa valhetta ja väkivaltaa vastaan; ristin kirkkaus pysyy kätkeytyneenä ja silti vaikuttavana salaisuutena, johon astumaan ihmistä kutsutaan. Jeesuksen risti ja ylösnousemus merkitsevät uutta ja uudenlaista ihmisenä olemisen mahdollisuutta, jossa synty ja kuolema eivät enää hallitse.<sup>106</sup>

Jeesuksen kuuliaisuus Isän tahdolle on siis se, mikä vie hänet ristille, jossa Jumalan tahto tapahtuu ja Isän kirkkaus loistaa Pojan rakkaudessa, jossa hän antaa itsensä kaikesta ihmisen torjunnasta huolimatta ja vetää sen sisään omaan kyllä-vastaukseensa. Näin hän ilmoittaa Jumalan tahdon, johon suostuminen tekee ihmisestä oman itsensä. Kun otetaan huomioon Ratzingerin käsitys siitä, että Jumalan herruus eli Jumalan valtakunta tarkoittaa Jumalan tahdon toteutumista, käy ilmi ja voidaan todeta, että Jeesuksessa todella toteutuu Jumalan tahto. Tämä merkitsee, että hän on Jumalan valtakunta omassa persoonassaan.<sup>107</sup>

Se, että Jeesus on Poika, tarkoittaa täydellistä Isän tuntemisen yhteyttä, joka on mahdollista vain Isän ja Pojan välisen olemisen yhteyden vuoksi. Koska yksin Poika tuntee Isän, on kaikki todellinen Isän tunteminen osallisuutta Pojan tuntemiseen. Koska Pojan tahto on yhtä Isän tahdon kanssa jo heidän olemisen yhteytensä vuoksi, tehdään Jeesuksessa inhimillinen tahto yhdeksi Pojan-tahdon kanssa, ja sitä kautta se viedään yhteyteen Isän tahdon kanssa. Jeesus tahtoo vetää ihmiset

---

korostaa Vanhan testamentin typologisen tulkinnan merkitystä Ratzingerin kristologiselle hermeneutiikalle yleensä ottaen. Weinandy 2013,254–255, 258.

<sup>106</sup> JNZT, 65, 92, 177–178, 187–188, 268–269; Joshua Brothertonin Ratzinger-tulkinnan mukaan Kristus on ihmisessä ilmoitettu Jumala. Brotherton 2015, 138.

<sup>107</sup> JNET, 180; JNZT, 143.

omaan Pojan-tahtoonsa niin, että ihmiskunta hänen kanssaan suostuisi Isän tahtoon ja että tuosta tahdonyhteydestä Pojan kanssa tulisi tuntemisen yhteyttä. Tällöin ihminen tulisi tuntemaan Isän Pojassa ja Pojan kautta, sillä Pojan tunteminen merkitsee Isän tuntemista ja astumista Pojan yhteyteen Isän kanssa. Tässä käy ilmi lopullisella tavalla, millaista on Jeesuksen messiaaninen kuninkuus: hänessä ihmiskunta kootaan yhdeksi ruumiiksi, jotta se löytäisi lopullisen ja kestävän rauhan Jumalassa.<sup>108</sup>

Jeesuksen persoonan ja hänen Isän-suhteensa kautta voidaan tulla myös tuntemaan Jumala Pyhänä Kolminaisuutena. Jeesuksen ”minä” on Ratzingerin mukaan ”Kolminaisuuteen avoin minä”. Tämä merkitsee, sitä, että Jumalassa itsessään on ikuinen rakkauden dialogi, jossa Poika saa ”itsensä” jatkuvasti Isältä ja jatkuvasti antaa itsensä Isälle takaisin. Pyhässä Hengessä Isä ja Poika ovat yksi ja sama Jumala. Dialogi Isän kanssa on Pojan elämä; Poikana oleminen merkitsee suhteessa olemista ja Isän ja Pojan välistä toinen toisensa tuntemista ja yhtä olemista tahtomisessa. Koska Jumala on itsessään Isän ja Pojan välinen rakkauden dialogi Pyhässä Hengessä, voidaan nähdä, että Pojassa ilmestyneen Jumalan rakkauden ontologinen perusta on Jumalan omassa olemuksellisessa olemisessa itsessään. Siten Pojan rakkaus todella ilmoittaa Jumalan itsensä, koska Jumala itsessään on rakkaus. Vaikka tarkka kolminaisuusopin tarkastelu ei ole Ratzingerin ilmoituskäsityksen kannalta tässä yhteydessä tarpeellista tai käyttämäni aineiston perusteella ylipäättäänkään mahdollista, on kuitenkin syytä todeta, että Ratzingerille Jumalan Kolminaisuus näyttää ikään kuin suoraan implikoituvan Isän ja Pojan välisestä suhteesta.<sup>109</sup>

Brothertonin mukaan Ratzingerin Kolminaisuutta koskeva ajattelu rakentuu suhteen ontologialle. Pojan trinitaarinen oleminen on ”olemista Isästä” (”being-from”) ja ”olemista puolesta” (”being-for”) eli itsensä antamista. Kuitenkin Isä on alkuperäinen ”itsensä antaminen” ja Pyhä Henki on Isän ja Pojan yhdistävä kommunio, ”kanssa oleminen” (”being-with”). Persoonana oleminen merkitsee suh-

---

<sup>108</sup> ”...der Sohn’, was damit bedeutet wird: vollendete Erkenntnisgemeinschaft, die zugleich Seinsgemeinschaft ist. Die Einheit des Erkennens ist nur möglich, weil sie Einheit des Seins ist.”, JNET, 391–392, katso myös JNET, 181, 328 ja JNZT, 30–31, 259; Ratzingerin ajatus ihmiskunnan kokoamisesta yhdeksi hänessä vaikuttaa jossain määrin samankaltaiselta kuin Iranaeuksen rekapitulatio-oppi. Vrt. esimerkiksi Kelly 1977, 170–174.

<sup>109</sup> JNET, 310, 328, 369, 394–395; JNP, 41; Myös Bonagura tulkitsee Pojan elämän olevan Ratzingerin mukaan dialogia Isän kanssa. Hänessä ihmisyyys otetaan mukaan tuohon dialogiin Ks. Bonagura 2012, 288–289, 23. Ruddy puolestaan pitää persoonan relationaalisuutta ylipäättään Ratzingerin teologialle keskeisenä käsityksenä. Ruddy 2014, 570–571.

teessa olemista joten Jumalan kuvan mukaan luodun ihmisen omaan individuaalisuuteensa rajoittuneisuuden on korvauttava samankaltaisella ”Jumalasta olemisella” ja ”toista varten olemisellä” kuin mitä Jumala itse on voidakseen olla oma itsensä. Koska ihmispersoonana on Kolminaisuuden kuva, se on suuntautunut kohti rakkauden kommuuniota, jossa se saavuttaa myös todellisen olemuksensa mukaisen vapauden, siis oman itseytensä. Ihmisyiden ontologinen perusta on näin ollen Jumalan oma olemus. Ratzinger itse toteaa kirkkoisiin viitaten, että Kristus on ainutlaatuisella tavalla ”Jumalan kuva”, jonka mukaan ihminen on luotu. Täten Kristus voi ilmoittaa sekä Jumalan että aidon Jumalan mukaisen ihmisyiden omassa persoonassaan.<sup>110</sup>

Edellä olen tarkastellut Jeesusta Jumalan ilmoituksena. On käynyt ilmi, että Jeesuksen tuoma ilmoitus on Jumala, joka Poika itse on. Ilmoitus on persoona, joka on yhtä ilmoittajansa eli Jeesuksen itsensä kanssa. Kuitenkaan Jeesuksen toimintaa ja häntä itseään ei voi erottaa toisistaan, mikä merkitsee sitä, että hänen koko elämänsä ja toimintansa on ilmoitusta. Samalla hän on myös vaikuttava tapahtuma, jossa ihmiskunta lunastetaan ja sovitetaan, ja joka näin aukaisee myös uuden ihmisyiden ulottuvuuden, mitä seuraavassa alaluvussa tulen erityisesti käsittelemään. Tällöin tullaan myös ymmärtämään ulkoisen tapahtuman suhde sisäiseen kohtaamiseen. Olennaista on kuitenkin se, että Jumala tulee tunnistettavaksi Jeesuksen elämässä ja sen tapahtumissa, jotka ovat kuitenkin viime kädessä yksi tapahtuma, jossa Jumala on tunnistettavissa ja kohdattavissa kaikkina aikoina läpi historian. Tapahtuman tunnistaminen vaatii kuitenkin tunnistajan eli opetuslasten yhteisön, joka historiassa annetun sanan avulla ymmärsi ja ymmärtää tapahtumien sisäisen syvyyden. Seuraavassa alaluvussa käsittelem tätä tunnistamista ilmoituksen vastaanottamisen näkökulmasta. Tässä kohden on sanottavissa se, että Kristus-tapahtuman ytimessä on Jumalan tahto, jonka Poika ilmoittaa siten, että se toteutuu hänessä ja hänen ristille vievässä rakkauden kuuliaisuudessaan. Tällöin on myös nähtävissä, että tuo Jumalan tahto on rakkaus, jonka luonne on itsensä antamista. Tällöin rakkaus merkitsee subjektin rajojen ylittämistä eli astumista ulos omasta itsestään toista varten ja toisen puolesta.

Jumalan tahdon ja Jumalan itsensä tunteminen näyttävät puolestaan olevan toisiinsa liittyviä siten, että Jumalaa ei voi tuntea tuntematta hänen tahtoaan, ja

---

<sup>110</sup> JNET, 172; Brotherton 2015, 124, 134, 140–143; Gaál 2010, 219; Kaethler 2014, 398. Relationalisuuden tulkitsee samoin myös Collins. Ks. Collins 2012, 172–173.

toisaalta Jumalan tahdon tunteminen jo jossain mielessä merkitsee Jumalan tuntemista. Vaikuttaa selvältä, ettei tämä tunteminen voi tarkoittaa vain tiedollista tuntemista vaan persoonallista ja koko ihmistä koskettavaa tuntemista. Koska todellinen ihmisyyden toteutuu vain yhteydessä Jumalan tahtoon, voidaan edellisen perusteella tehdä johtopäätös, että Ratzingerin mukaan todellinen ihmisyyden toteutuu vain Jumalan tuntemisen kautta. Tämän vuoksi Kristus, joka mahdollistaa Jumalan tuntemisen olemalla persoonassaan Isän ilmoitus ja ilmoittaja, ilmoittaa myös todellisen ja Jumalan tahdon mukaisen ihmisyyden eli sen, millainen on Jumalan yhteydessä eli alkuperässään ja siitä käsin elävä ihminen.

### **4.3 Jumalan tunteminen ja Kristuksen kaltaiseksi tuleminen**

”Ikuinen elämä” on elämä itse, varsinainen elämä, jota voidaan elää myös nykyhetkessä ja jota fyysinen kuolema ei voi kyseenalaistaa. Tästä on kysymys: tarttumista kiinni ”elämään”, todelliseen elämään jo nyt, elämään, jota ei mikään eikä kukaan voi enää tuhota.<sup>111</sup>

Ihminen pääsee Jumalan luokse Jeesuksessa Kristuksessa, jonka kohtaamisessa Jumalan tunteminen toteutuu. Koska ilmoituksessa on kyse Jumalan persoonallisesta tuntemisesta, voidaan sanoa ilmoituksen tapahtuvan juuri Kristuksen kohtaamisessa. Jumalan tunteminen puolestaan vie yhteyteen hänen kanssaan ja siten elämään, joka ei ole lähtöisin ihmisestä vaan joka Jumala itse on. Ikuinen elämä löydetään tuntemalla, mikä tarkoittaa Ratzingerin mukaan yhtä olemista, yhteyttä tuon tunnetun kanssa. Tämä tuntemisen yhteys tapahtuu Pojassa eli Jeesuksen Kristuksen persoonassa uskon kautta. Ikuinen elämä on suhdetta ilmaiseva käsite, koska se voidaan löytää vain suhteessa häneen, joka on ”elämä”. Ratzinger tähdentää tässä kohden, että ikuinen elämä ei tarkoita kuolemanjälkeistä elämää vastakohtana nykyiselle ei-ikuiselle elämälle vaan kysymys on nykyhetkessä eletävästä täydestä ja katoamattomasta elämästä, johon koko ihmiskunta pyrkii. Koska tuo elämä, jota kohti ihminen olemuksensa mukaisesti pyrkii, on uskossa Kristuksen kautta toteutuvaa yhteyttä Jumalaan, voidaan aidon ja täyden ihmisyyden todeta olevan luonteeltaan yhteydessä eli suhteessa toiseen toteutuvaa. Ikuisen elämän ikuisuus ei tarkoita näin ollen loputonta ajallista jatkumista vaan tuon elämän katoamattomuutta ja pysyvyyttä. On tärkeä huomata, että elämä ei merkitse tässä yhteydessä vain olemassa olemista vaan kysymys on erityisestä eksistenssin muodosta, kuten seuraavasta lainauksesta voidaan havaita.<sup>112</sup>

On selvää, että tämä ”elämä suhteessa” tarkoittaa aivan konkreettista olemassaolon tapaa. Usko ja tunteminen eivät ole ihmisessä valmiina olevaa tietoa, vaan hänen olemassaolonsa muoto. Vaikka tässä kohtaa ei puhutakaan rakkaudesta, on toki selvää,

---

<sup>111</sup> JNZZ, 101.

<sup>112</sup> JNZZ, 101–103.

että hänen ”tuntemisensa”, joka itse on rakkaus, johtaa rakkauteen koko siinä laajuudessa, jonka rakkaus lahjoittaa ja vaatii.<sup>113</sup>

Hänen, joka itse on rakkaus, tuntemisestaan seuraava rakkaus on selvää, kun otetaan huomioon Ratzingerin tuntemiskäsite, jossa tunteminen merkitsee yhtä olemista itseyytään kuitenkin menettämättä. Tässä voidaan havaita viittaus siihen, että Jumalan tuntemisen, josta Kristuksessa täyttymyksensä saavasta ilmoituksesta on kysymys, luonne on dynaamista ja syvästi persoonallista siinä mielessä, että se koskettaa ja muovaa koko ihmisen, jolloin hänen koko eksistenssinsä uudistuu.<sup>114</sup>

On tärkeä panna merkille, että uuden inhimillisen eksistenssin mahdollisuuden perusta on Ratzingerin mukaan Kristuksen ylösnousemuksessa, jossa kuolema on voitettu. Ylösnousemus merkitsee näin inhimillisen eksistenssin reaalista uudistamista siinä mielessä, että se avaa uuden ihmisenä olemisen ulottuvuuden, joka siihen asti oli tavoittamattomissa. Jeesus siis on yhtäältä sekä avannut mahdollisuuden uudenlaiseen ja uudistettuun ihmisyyteen että toisaalta lahjoittanut siihen johtavan Jumalan-tuntemisen omassa persoonassaan. Koska todellinen ihmisyyden toteutuu vain yhteydessä Jumalaan, on Jeesuksen ihmisyyden todellista ja ”alkuperäistä” ihmisyyttä; Ratzingerin mukaan Jeesus on uusi Adam, uuden ihmiskunnan alku ja sen päämäärä. Poikana Jeesus on kuitenkin enemmän kuin Adam, sillä Jeesuksen yhteys Jumalaan on olemisen yhteyttä. Koska Jeesus on olemuksellisesti yhtä Jumalan, hänessä ihmisyyden on täydellisesti ja olemuksellisella tavalla yhdistynyt Jumalaan. Hänessä avautuu uudenlaisen ihmisyyden ulottuvuus, jossa olemus ja eksistenssi ovat peruuttamattomasti yhtä. Jeesuksen ihmisyyden on siis todellista Jumalan mukaista ihmisyyttä, jossa Jumala-yhteys on rikkomaton, sillä hänessä ja hänen loppuun asti ulottuvassa rakkauden kuuliaisuudessaan tuosta yhteydestä on tullut olemuksellista. Hänen tuntemisessaan ihmisestä tulee hänen kaltaisensa, kun tämä yhä syvemmin vedetään Pojan olemiseen. Tuo tunteminen on puhdistumista merkitsevä rakkauden prosessi, joka vähitellen aikaansaa sisäisen muutoksen ja muuttumisen todelliseksi Jumalan kuvaksi.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> JNZT, 103.

<sup>114</sup> ”Jeder Prozess des Erkennens schließt immer in irgendeiner Form einen Prozess der Gleichwerdung ein, eine Art von innerem Einswerden des Erkennenden mit dem Erkannten, der je nach der Seinsstufe des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts unterschiedlich ist. Gott wirklich zu kennen, setzt Gottesgemeinschaft voraus, ja Seinseinheit mit Gott.”, JNET, 391.

<sup>115</sup> ”...Christus ist in einzigartiger Weise ‚Bild Gottes‘... Jesus ist im eigentlichen Sinn ‚der Sohn‘ – eines Wesens mit dem Vater...”, JNET 172, ja ”Im ‚Menschensohn‘ wird der Mensch offenbar, wie er eigentlich sein sollte. Vom ‚Menschensohn‘, vom Maßstab Jesu her, ist der Mensch frei...”, JNET, 374, katso myös JNET, 37 ja JNP, 20–23, 80 sekä JNZT, 89, 154, 182–183, 187–188, 268–269.

Tämän sydämessä eli ihmisen sisäisessä keskuksessa tapahtuvan muutoksen ja puhdistumisen saa Ratzingerin mukaan aikaan usko. Usko puolestaan merkitsee yhteyttä Kristukseen, mutta sellaisena on se yhteisöllinen käsite, sillä yksi ja sama usko yhdistää kaikki kristityt Kristukseen ja hänessä toisiinsa yhdeksi ruumiiksi eli Kirkoksi. Tästä käsin on ymmärrettävissä Kirkon rooli Kristuksen eli ilmoituksen kantajana, sillä yhteys Kristukseen merkitsee aina kuulumista hänen opetuslastensa me-joukkoon. Sen perustana oleva usko on ytimeltään näkymätön, mutta se tulee ykseydessään näkyväksi läpi historian, koska usko liittyy opetuslapset yhteen todelliseksi ruumiiksi, jossa Logoksen inkarnaatio jatkuu Kristuksen täyteyteen saakka. Tällöin Kirkon näkyvä ykseys osaltaan todistaa siitä, että siinä on läsnä Kristuksen ykseyttä luova salaisuus eli Jumala itse. Tämän tutkielman puitteissa ei voida tarkemmin mennä Ratzingerin ekklesiologian yksityiskohtiin, mutta on tärkeää huomata, miten hänen kristologinen ilmoituskäsityksensä liittyy välittömästi ekklesiologiaan ja siihen, miten ilmoitus tietyissä mielessä elää Kirkossa, joka Kristuksessa ja Kristuksen kanssa on yksi ainoa subjekti. Kirkossa Kristuksen salaisuus elää kautta historian, kun se Pyhän Hengen johtamana osallistuu Kristuksen lähettämiseen johtaakseen koko maailman Jumalan tuntemiseen ja siten löytämään jälleen ykseys Jumalassa. Voidaan todeta, että Kirkko on itsessään eräänlainen sakramentti, sillä sen koko olemassaolo on olemista Kristuksessa ja osallisuutta häneen, joka on Isän ilmoitus itsestään ja joka Kirkon kautta ja Kirkossa jatkuvasti syntyy maailmaan läpi historian aina täyttymykseen asti. Kirkko siis kantaa sisällään sitä Kristus-todellisuutta, johon se jo ulkoisella olemassaolollaan viittaa ja joka yksin on sen olemassaolon perusta. Kristus eli Jumalan ilmoitus tullaan siis tuntemaan Kirkossa, opetuslasten me-joukossa ja siihen liittyen; osallisuus Kristukseen merkitsee välttämättä osallisuutta Kirkkoon. Tässä mielessä Kirkko on ilmoituksen välittäjä, sillä vain sen kautta ja siinä Kristuksen täyteys on mahdollista tuntea. Kirkon välittäjärooli perustuu kuitenkin yksin siihen, että se itse eksistoi koko olemisellaan Kristuksessa.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup>”Nur Jesus konnte mit vollem Recht sagen ‚mein Vater‘, weil nur er wirklich Gottes eingeborener Sohn ist, eines Wesens mit dem Vater. Wir alle müssen demgegenüber sagen: ‚Unser Vater‘. Nur im Wir der Jünger können wir zu Gott Vater sagen, weil wir nur durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus wirklich ‚Kinder Gottes‘ werden.”, JNZT 174–175, katso myös JNET, 175, 212 ja JNZT, 75, 111, 113–115, 119, 124, 167, 245, 275; Myös Ruddy kuvaa Ratzingerin käsitystä Kirkosta sakramentaalisuuden käsitettä käyttäen. Tämä merkitsee hänen mukaansa samalla sitä, että Kristuksen tavoin Kirkon olemassaolo on puolesta-olemisen dynamiikkaa. Ruddy 2014, 575. Martin Rhonheimerin mukaan juuri Ratzingerin ”reformin hermeneutiikka” suhteessa Vatikaanin toisen konsiilin perinnön tulkintaan soveltava linja vahvistaa Kirkon asemaa pelastushistoriassa painottaessaan sen olevan yksi ja sama subjekti sekä ennen että jälkeen konsiilin ja ylipäätään läpi

Jumalan tuntemisen lahjoittava usko on luonteeltaan yhteisöllistä, mutta samalla se on syvälle käyvällä tavalla henkilökohtaista. Usko ei ole luonteeltaan pelkästään älyllistä, vaikka sillä onkin sanoiksi puettava muoto, vaan se on sydämessä tapahtuvasta Jumalan Hengen koskettamaksi tulemisesta syntyvää kokonaisvaltaista tuntemista. Usko on näin ollen ulkoa päin tuleva lahja, mutta samalla se edellyttää ihmiseltä vastauksen, koska se merkitsee alistumista Kristuksen persoonan salaisuuden edessä ja siihen vähitellen kiinni kasvamista. Usko merkitsee täten sisäistä kääntymistä pois itseriittoisuudesta ja ylpeydestä, mikä johtaa ihmisen astumaan sisäisesti ulos itsestään ja eristäytyneisyydestään kohti yhteydessä tapahtuvaa autenttista eksistenssiään eli omaksi itsekseen tulemista. Kaikki tämä käy käsitettäväksi muistettaessa, että Ratzingerille tunteminen merkitsee yhdeksi tulemista. Kun ihminen uskossa oppii vähitellen tuntemaan Kristuksen, se merkitsee hänen kaltaisekseen tulemista. Koska Kristus on kokonaan proeksistenssiä, toisten puolesta ja toisia varten olemista, merkitsee hänen kaltaisekseen tuleminen eli hänen tuntemisensa sitä, että sisimmästään käsin ihmisestä tulee kaikkien kohtaamiensa ja apuaan tarvitsevien veli ja sisar. Näin usko johtaa rakkauteen ja oman itseyden ylittämiseen. Vaikken tässä yhteydessä tarkastele vanhurskauttamisoppia, on huomionarvoista panna merkille Ratzingerin tähdennys, ettei ihminen tule vanhurskaaksi tekojen vaan uskon kautta. Koska uskon kautta ja uskossa saavutettava Jumalan tunteminen Kristuksessa merkitsee yhdeksi tulemista hänen kanssaan, tarkoittaa vanhurskauttaminen ihmisen reaalista muuttumista Kristuksen rakkaudessa tuon rakkauden mukaiseksi.<sup>117</sup>

Vaikka Jumalan-tuntemisessä onkin edellä sanotun perusteella kyse vähittäisestä prosessista, lahjoittaa usko Kristukseen ihmiselle jo nyt uuden alkuperän. Jeesukseen uskova astuu Ratzingerin mukaan sisään Jeesuksen omaan alkuperään, jolloin hän on uskoessaan Kristuksen kautta ja hänen kanssaan Jumalasta synty-

---

historian. Rhonheimer 2011, 1041. Kassani samoin Kirkon välittäjäroolia ilmoitukselle Ratzingerin teologiassa tulkitsee Pablo Gadenz. Ks. Gadenz 2013, 211–212, 227.

<sup>117</sup> JNET, 61, 76–77, 185; JNP, 133; JNZT 73–75, 101–102, 110, 117, 231, 260–261, 275, 311–312; Hans-Herbert Kögler on kritisoinut Ratzingeria metafysisen perustan edellyttämisestä etiikalle. Köglerin mukaan Ratzinger ei ymmärrä kielen luonnetta oikein eikä ota huomioon, että aito eettinen toimijuus edellyttää subjektin vapaan valinnan mahdollisuutta erilaisten toimintamahdollisuuksien välillä. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Kögler itse ei kykene tunnistamaan Ratzingerin vaukaskäsitystä, jonka mukaan ihminen on aidosti vapaa vain ollessaan olemuksensa mukainen eli eläessään Jumalan yhteydessä Jumalan mukaisena. Samasta syystä Kögler ei näe, että Ratzingerin ajattelussa oikea toiminta lähimmäistä kohtaan seuraa tuosta Jumalan tuntemisen yhteydestä sen sisäinen dynamiikan perusteella. Myös Ratzingerin käsitys totuudesta persoonana jää Köglerilta tavoittamatta, vaikka hän pyrkiikin hermeneuttisen suopeuden periaatetta soveltaen ymmärtämään Ratzingerin ajattelua ja sen perusteita. Kögler 2005, 111–116, 118.

nyt. Tuo kristityn uusi identiteetti eli oleminen Kristuksessa lahjoitetaan kerta-kaikkisesti kasteessa, jossa hänen elämänsä on jo Kristuksen kanssa kätketty Jumalaan. Näin ihminen on jo todellisessa eksistenssissään Kristuksen luona Isän oikealla puolella, mutta samanaikaisesti hän on yhä matkalla, jolla tuleva on kuitenkin jo läsnä. Ihmisen on kuljettava tuo matka loppuun saakka tullakseen todellisesti omaksi itsekseen, mikä merkitsee Jeesuksen seuraamista ja matkalla oloa hänen kanssaan hänen luokseen. Kristittynä oleminen on ensisijassa lahja ja pysyy lahjana, mutta se on lahja, joka on elettävä todeksi. Tämä elämä toteutuu uskossa ja merkitsee vähittäistä yhdeksi tulemistä Kristuksen kanssa.<sup>118</sup>

Edellä on voitu havaita viitteitä siitä, että Jumalan tunteminen ja matka hänen luokseen on olennaisesti sisäisyydessä tapahtuvaa uudeksi tulemistä Kristuksessa. Se ei kuitenkaan ole luonteeltaan hahmotonta mystistä kokemista vaan se perustuu siihen, että Pojassa Jumala on itse ilmoittanut itsensä historian keskellä. Kristus-tapahtumassa Jumala voidaan tunnistaa Israelin historiassa lahjoitetun sanan pohjalta. Vaikka ilmoitus näin on todellista historiaa, on siinä viime kädessä kysymys Jumalan itsensä ilmestymisestä historiaan ja historiassa, mikä johtaa ylihistorialliseen. Samalla on kuitenkin kysymys historian rajojen tosiasiallisesta murtamisesta, sillä Kristus-tapahtuma aikaansaa uuden inhimillisen olemisen tilan Jumalassa. Ilmoitus on siis vaikuttava tapahtuma, jossa avautuu Jumalan tuntemisen mahdollisuus sekä epistemologian että ontologian tasoilla, jotka Kristuksessa ovat yksi ja sama, sillä hän sekä avaa todellisen Jumalan tuntemisen mahdollisuuden että tekee tuon mahdollisuuden ”tietämisen” mahdolliseksi omassa persoonassaan ja sen kautta. Kuten on havaittu, Ratzingerin tässä yhteydessä soveltama tuntemiskäsite ei tee eroa ”tietämisen” ja ”olemisen” välillä vaan se, joka tuntee, on yhtä tunnetun kanssa. Tästä käsin on myös ymmärrettävää, miksi ilmoituksen käsite esiintyy sellaisenaan Ratzingerin tekstissä äärimmäisen harvoin: ilmoitus ei anna ulkokohtaista tietoa Jumalasta tai hänen tahdostaan vaan tekee yhdeksi hänen ja hänen tahtonsa kanssa. Tämä prosessiluonteinen yhdeksi tekeminen puolestaan tapahtuu ihmisen sisäisyydessä, vaikka johtaakin siitä käsin jälleen ulkoiseen toimintaan eli Jumalan tahdon ruumiilliseen todeksi elämiseen.

Ratzingerin mukaan Jeesuksen lahja, joka hän itse on, ja sen pysyvä vaikutus opetuslapsiin kuuluvat yhteen. Tämä Kristus-lahja muuttaa ihmisen sisältäpäin siten, että tuosta lahjasta muodostuu ihmisen olemassaolon uusi dynamiikka, kun

---

<sup>118</sup> JNET, 101, 172; JNP, 22–23; JNZT, 80, 90, 311–312.

Kristus itse vaikuttaa ihmisessä. Tällöin ihmisen toiminta yhdistyy Kristuksen toimintaan niin, että ihmisen ja Kristuksen toiminnasta tulee yhtä. Samalla ihmisen minä liitetään Kristuksen minään. Ratzinger näyttää tässä ajattelevan, että toimintaa ja toimijaa ei voida erottaa toisistaan vaan ihminen tekee sitä, mitä hän on. Toisaalta, kun ihminen tekee sitä, mitä Kristus tekee, hänestä tulee vähitellen Kristuksen kaltainen. Ensisijaista on kuitenkin sisäinen nöyryys eli avoimuus Kristukselle ja hänen kuulemiselleen, sillä kuuleminen muuttuu elämiseksi ja Kristuksen seuraamiseksi, siis pyrkimykseksi elää sisäisessä yhteydessä Kristuksen kanssa. Tämä sisäinen elämä ja yhdessäolo Kristuksen kanssa johtaa sydämen puhdistumiseen, jolloin siitä tulee näkevä sydän. Kun ihminen omaksuu Kristuksen mielen, hän näkee Jumalan sisäisesti. Tämä näkeminen on tuntemista ja siten olemisen yhteyttä Jumalan kanssa Kristuksessa. Olemisen yhteys saavutetaan tahdon yhteydessä, kun ihmisen tahdosta on tullut Pojan tahtoa, joka on yhtä Isän tahdon kanssa. Tällöin ihmisessä hallitsee Jumala, jonka tahto hänessä täydellisesti tapahtuu. Jumalan tahto ja sen tapahtuminen merkitsevät ihmisen todellista vapautta, koska silloin ihminen on Jumalan kanssa sisäisesti yhtä. Tällöin ihminen kuuluu yhdessä Pojan kanssa ja hänen kauttaan täydellisesti Jumalalle ja hänen koko eksistenssinsä on muovautunut Jumalan mukaiseksi; voidaan sanoa, että Jumalan tahdosta on tullut ihmisen eksistenssin muoto. Tämä muotoutuminen on mahdollista ainoastaan Kristuksen rakkauden osallisuudessa ja yhteydessä eli osallistumalla hänen palvelemaan rakkauteensa ja tulemalla yhdeksi sen ja siten hänen itsensä kanssa. Vaikka kysymys näin onkin sisäisestä yhdeksi tulemisestä, johtaa tämä sisäisyys ulkoiseen palvelemiseen ja ”alas laskeutumiseen” yhdessä Kristuksen kanssa niin että Pojan elämä toteutuu ihmisessä ja hänen elämässään tullen sisäisesti yhdeksi sen kanssa. Ilmoituksen vastaanottamisen ja Jumalan tuntemisen tie on täten sisäisen seuraamisen tie, jonka luonnetta ja päämäärää luonnehtivat Paavalin sanat: ”enää en elä minä vaan Kristus elää minussa” (Gal.

2:20).<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> JNET, 61, 109, 125–127, 164, 180–181, 393–394; JNP, 129; JNZT, 76, 78–82, 107–108, 260–261; Horn 2008, 304; McGregor 2014, 74, 78–79; Kaes 1997, 54–56; Tässä kohden Ratzingerin ajattelua, kun ilmoitusteologia jo liudentuu spiritualiteetin teologiaksi, on huomattavissa selviä yhtäläisyyksiä Augustinuksen ajatteluun. Vrt. Louth 2007, 140–153. Adrew Kaethlerin mukaan Ratzinger torjuu eksistentialismin perusprinsiipin, jonka mukaan eksistenssi edeltää essenssiä. Sen sijaan Ratzingerin mukaan on olemassa yksi yhteinen ihmisluonto ja ihmisen langenneisuus on juuri siinä, että hän elää vieraantuneena omasta olemuksestaan, toisin sanoen hänen eksistenssinsä ei ole hänen essenssinsä mukainen. Juuri ”anarkistinen vapaus”, jossa ihmisen oma tahto on valinnan ylin kriteeri, johtaa ihmisen harhaan itsestään, sillä se irrottaa totuuden ja vapauden käsitteet toisistaan.

Näyttää kaiken kaikkiaan siltä, että juuri sisäisyyden teema on Ratzingerin ilmoitusteologiaa ja kenties teologiaa laajemminkin motivoiva ja leimaava piirre. Voidaan hyvällä syyllä todeta, että ulkoinen sanan ja tapahtuman ykseydessä ilmenevä ja Kirkon uskossa kannettu (*tractata*) ilmoitus tähtää ihmisen sisäiseen muutokseen Kristuksen yhteydessä. Sisäistä ei kuitenkaan tule erottaa ulkoisesta vaan sisäinen Kristuksen kuuleminen johtaa koko persoonaa koskettavaan kuuliaisuuteen eli osallisuuteen Kristuksen kuuliaisuudesta. Tällöin eräässä mielessä Kristuksen kuuliaisuus ja palveleva rakkaus tulee hänen seuraajiensa kautta lihaksi läpi historian. Juuri tämän vuoksi pyhät ovat todellisia Raamatun tulkitsijoita; he todistavat elämällään Kristuksen salaisuudesta ja ovat siten samalla näytäneet, millainen on ihmisen ja hänen onnensa todellinen kuva. Näyttää siis siltä, että ulkoinen johtaa sisäiseen ja sisäinen jälleen ulkoiseen. Kuitenkin Jumalan näkeminen on luonteeltaan sisäistä katselemista, jonka vain puhdas sydän voi saavuttaa. Tuohon sisäiseen näkemiseen ja Jumalan kanssa elämiseen eli ihmisen – yksittäisen ja koko ihmiskunnan – pelastukseen ilmoitus viimekädessä tähtää.<sup>120</sup>

## 5 Yhteenveto ja johtopäätökset

Tässä tutkielmassa olen käsitellyt Joseph Ratzingerin eli Benedictus XVI:n ilmoituskäsitystä siten kuin se ilmenee teoksessa *Jesus von Nazareth*. Varsinaisia tutkimuskysymyksiä oli kaksi, joitten pohjalta myös tutkielman rakenne määrittyi. Ensimmäinen kysymys koski ilmoituksen yleistä luonnetta, jota lähdin tarkastelemaan Raamatun sanan, historian tapahtuman ja Kristuksen persoonan sekä näitten välisten suhteitten kautta siten kuin ne tässä ilmoituksen yleisessä struktuurissa ilmenevät. Toinen tutkimuskysymys käsitteli Kristuksen persoonaa ilmoituksen varsinaisena sisältönä ja tämän sisällön persoonallista vastaanottamista. Seuraavassa koosan yhteen tutkimustyön tulokset ja tarkastelen tutkielman mahdollista yleistä antia ja tutkimuksen tulevia suuntaviivoja siten kuin ne oman työni pohjalta näyttävät.

Ratzingerin ilmoitusteologian ytimessä on käsitys Kristuksen persoonasta ilmoituksen varsinaisena sisältönä. Tästä seuraa se, ettei ilmoitus ole viime kädessä ilmaistavissa sanoiksi puettavina lauseina, sillä ilmoitus on varsinaisesti to-

---

Ratzingerille vain totuus voi tehdä ihmisen vapaaksi, ja totuuden eli ihmisen oman olemuksen mukainen eksistenssi voidaan saavuttaa vain Kristuksessa, josta käsin ja jossa autenttinen ja suhteessa toteutuva ihmisyys ilmoitetaan ja voidaan saavuttaa. Ks. Kaethler 2014, 399–401, 404–407.

<sup>120</sup> JNET, 61, 63, 66, 108–109, 123, 130; Collins 2012, 82, 151; Horn 2008, 309–310; McGregor 2014, 70.

dellinen persoona – Kristuksen ”minä”, joka itse on suhde Isän ”sinään”. Kuitenkin Kristuksen persoona eli Jumalan itseilmoitus tullaan kohtaamaan ulkoisten ”välineitten” kautta, mikä sulkee pois sellaisen ilmoituskäsityksen, jossa ilmoitus ymmärretään vain subjektiivisesti koettavana Jumalan mystisenä läsnäolona. Suhteessa toisessa luvussa esiteltyihin Avery Dullesin ilmoitusteologioitten tyyppimalliin voidaan varsin selvästi siis sanoa, että ilmoituksen propositionaalisina toetuslauseina ymmärtävä uustomistinen eli Dullesin ensimmäinen malli sekä ilmoituksen kokemukseen tyhjentyvänä tapahtumana ymmärtävä kolmas malli ovat Ratzingerin teologialle vieraita. Tämä ei tarkoita sitä, ettei ilmoitus olisi koettava tapahtuma tai ettei sen sisällöstä olisi mahdollista sanoa mitään. Perusratkaisuiltaan nämä mallit ovat kuitenkin riittämättömiä suhteessa Ratzingerin ilmoituskäsitykseen.

Kristus eli Jumalan ilmoitus tullaan tuntemaan persoonallisesti eräänlaisten ulkoisten välittäjien kautta, mutta tämä välittämisen mahdollisuus perustuu siihen, että ne partisipoivat eli ovat sakramentaalisella tavalla osallisia Kristuksesta. Tämä tarkoittaa, että Ratzinger liittyy *Nouvelle Théologie*n sakramentaaliseen ontologiaan, jonka taustalla on patristinen teologia ja tapa ymmärtää armon ja luonnon välinen suhde. Tällöin taustalla oleva perusratkaisu on nähdä yliluonnollisen armon ja luonnon suhde sisäisenä. Tästä seuraa, ettei autonomista ”puhdasta luontoa” voi olla olemassa vaan luonto on aina suuntautunut kohti yliluonnollista päämääräänsä eli Jumalaa. Tästä taustaedellytyksestä käsin Ratzingerin ilmoitusteologiaa on mahdollista ymmärtää.

Ratzingerin mukaan Raamattu on keskeinen ilmoituksen välittäjä. Toinen hänen ilmoitusteologiaansa luonnehtiva piirre on historiallisuus. Historiallisuus merkitsee ensinnäkin sitä, että uskon perusta on todellisessa tapahtuneessa historiassa, johon sidottuna usko pysyy. Tämän vuoksi ilmoitus on olennaisesti tapahtuma historiassa. Historiallisen tapahtuman muodostuminen ilmoitustapahtumaksi kuitenkin edellyttää Raamatun sanan, johon tapahtuma on sisäisesti yhteydessä ja jonka kanssa on sisäisesti yhtä, vaikka ulkoisesti historian kulussa kirjoitetun sanan syntyminen ja niihin liittyvä tapahtuma ovatkin eriaikaisia. Sakramentaalisen ontologian vuoksi ne ovat kuitenkin ikuisesti samanaikaisia, vaikka ajallisesti sijoittuvatkin eri ajankohtiin. Kristus-tapahtumassa eli Jeesuksen sanoissa, elämässä ja sen vaiheissa Vanhan testamentin kirjoitettu sana toteutuu ja tapahtuu ajassa. Tällöin sanat yhdistyvät myös ulkoisesti sisäisen merkityksensä kanssa, joka on syvimmältään Kristuksen persoona. Raamatun sana ja siihen liittyvä tapahtuma

viittaavat näin itsensä yli Kristukseen, joka on niitten syvin merkitys ja sisin todellisuus omassa persoonassaan. Uusi testamentti syntyy todistamaan Kristuksesta eli siitä tapahtumasta, joka täyttää Vanhan testamentin. Sisäisesti Raamattu on kuitenkin yksi, mikä on sen ymmärtämisen kannalta perustavaa.

Toiseksi historiallisuudesta seuraa se, että ilmoituksen historia eli pelastushistoria tulee merkittäväksi teologiseksi kategoriaksi. Ilmoituksen historia on sitä, kun Jumala valitsee Israelin kansan omaksi kansakseen ja toimii sen parissa sitä ohjaten. Tässä Jumalan kansassa ja sen vaiheissa syntyy Vanha testamentti, joka toimii perustana Kristus-tapahtuman ymmärtämiselle. Tuossa historiassa syntyy sana, joka toteutuu ajallisesti Kristuksen elämässä. Ratzinger soveltaakin laajasti niin sanottua typologista raamatuntulkinnan mallia, jossa Vanhasta testamentista on Kristuksen persoonan ja hänen elämänsä tapahtumien kautta löydettävissä se esikuva, joka Kristuksessa toteutuu täydellisesti. Ilmoituksella on näin historiansa ja se tulee ymmärtää historiansisäisenä prosessina, jonka täyttymys on kuitenkin ylihistoriallinen Jumalan todellisuus, joka Kristuksessa tulee historian keskelle kautta kaikkien aikojen.

Erityisen ilmoituksen, joka on varsinaisesti Kristuksen persoona eli Kristus itse, mutta johon laajassa mielessä kuuluu koko Jumalan erityisen valinnan historia eli pelastushistoria, lisäksi Ratzingerin mukaan on olemassa myös yleiseksi ilmoitukseksi ymmärrettävää Jumalan-tuntemusta. Tämä yleinen ilmoitus on varsinaisesti luomiseen liittyvää ja luomakunnasta saatavaa tietoa, joka johtaa Jumalan tuntemiseen. Se konkretisoituu erityisesti maailman uskonnoissa, joitten kautta voidaan näin Ratzingerin mukaan saavuttaa aitoa Jumalan-tuntemista. On kuitenkin huomattava, että tämä ilmoitus ei ole lähtöisin uskonnoista sinänsä vaan se ja siten myös uskonnot perustuvat luomiseen. Ratzingerin ilmoitusteologiassa ei pidä erottaa luomista ja kristologiaa eikä siten myöskään yleistä luomisen ilmoitusta ja kristologista erityistä ilmoitusta toisistaan, sillä luomisenkin perusta on kristologinen. Luomakunta on luotu Logoksen eli Kristuksen kautta ja se on sisäisesti suuntautunut alkuperäänsä kohti Ratzingerin soveltaman armon ja luonnon sisäisen suhteen logiikan mukaisesti. Näin ollen yleinen ja erityinen ilmoitus eivät muodosta kahta erillistä ilmoituksen lähdettä vaan molemmissa on kyse kristologisesta ilmoituskäsityksestä, jolloin Kristuksessa annettu erityinen ilmoitus vie täyttymykseen sinänsä samansuuntaisen mutta itsessään riittämättömän yleisen ilmoituksen, jonka erityinen ilmoitus kuitenkin toisaalta edellyttää. Erityinen ilmoi-

tus ei tule mystisenä tietona vaan se annetaan historiassa ja se saa alkunsa historiasta, joka kuitenkin saa oman alkunsa Kristuksesta, joka samalla on sen päämäärä ja sisäinen keskus.

Käytännössä Ratzinger korostaa erityisen ilmoituksen merkitystä, sillä langenneisuutensa vuoksi luomakunnasta saatava yleinen ilmoitus ei ole ihmisen saavutettavissa ilman Kristusta eli erityistä ilmoitusta, joka itsessään jo on koko ilmoitus eli Jumala itse. Yleinen ilmoitus kuitenkin suuntautuu kohti Kristusta ja maailman uskonnoilla on sinänsä positiivinen merkitys, jos ne ovat valmiita ylittämään omat käsityksensä matkalla kohti Kristuksessa saavutettavaa täyttymystään. Ratzingerin ilmoitusteologiassa on siis vahvoja elementtejä Dullesin ilmoitusteologian tyyppimallin toisesta eli historiallisesta mallista. Suhteessa Pannenbergiin, jonka mukaan koko historia on ilmoitusta, Ratzinger kuitenkin korostaa erityisen pelastushistorian ilmoittavaa merkitystä, vaikka periaatteessa koko luomakunta voisikin muodostua ilmoituksen lähteeksi. Ilmoituksen täyteyttä ei kuitenkaan voi saavuttaa ohi Kristuksen ja hänet saataessa saadaan jo koko ilmoitus. Sikäli Ratzingerin ilmoituskäsityksessä on piirteitä Dullesin neljännestä mallista, että ilmoitus on varsinaisesti itse Kristus ja hänen läsnäolonsa, jolloin ilmoituksen osallisuudessa ihmisellä on samalla jo osallisuus pelastuksesta. Mallin dialektisuus ja esimerkiksi Barthin teologiaan kuuluva olemisen analogian hylkääminen kuitenkin ovat nekin Ratzingerille vieraita, vaikka Kristus ja hänen läsnäolonsa ilmoituksen sisältönä olennaisesti kuuluvatkin Ratzingerin ilmoituskäsitykseen.

Kolmanneksi uskon historiallisuudesta seuraa se, että Raamattua ja uskon historiaa voidaan tutkia historiallisen tutkimuksen menetelmin. Koska ne ovat olemukseltaan historiallisia, niitä oikeastaan onkin tutkittava historiallisesti. Tämä ei kuitenkaan saa merkitä historiallis-kriittisen eksegetiikan ylivaltaa, koska tällöin historiallinen tutkimus ylittäisi omat rajansa. Se voi tutkia Raamatun kirjoituksia vain menneisyyden sanoina. Todelliseen Raamatun merkitykseen eli Kristukseen voidaan päästä vain täydentämällä historiallista hermeneutiikkaa uskon hermeneutiikalla, mikä merkitsee Raamatun lukemista kokonaisuutena kristillisestä uskosta käsin. Tämä tarkoittaa, että Raamattua luetaan Kirkossa ja Kirkon kanssa. Tällainen luenta ei tee tekstille väkivaltaa vaan päinvastoin avaa sen todellisen merkityksen. Ratzinger ei myöskään tarkoita, että historiallinen tutkimus tekisi ensin omat tulkintansa, joitten asettamissa rajoissa tekstin teologis-kanoninen tulkinta sitten tapahtuisi ikään kuin nämä olisivat kaksi eri asiaa. Päinvastoin aito

historiallinen ja aito teologinen tulkinta ovat yksi ja sama, koska usko ja järki eivät voi olla erisuuntaisia toimimatta vastoin omaa olemustaan, sillä niitten molempien lähde on sama Isän ikuinen Logos eli Kristus-Poika. Tämä uskon ja järjen välinen suhde on Ratzingerin teologialle yleensä ottaenkin perustava ja samalla myös kristologisesti määrittyvä periaate. Siellä missä usko ja järki eroavat, kristillisen uskon perusstruktuuri purkautuu ja persoonallinen Totuus katoaa näkyvistä.

Vastaanottajan merkitys on Ratzingerin ilmoitusteologiassa luovuttamaton, sillä ilman vastaanottajaa ei ole ilmoitustakaan, koska ilmoitus on viime kädessä persoona jota ei voida staattisten lauseitten tai muitten vastaavien tavoin varastoida minnekään. Sen sijaan ilmoitus eli Kristus elää ilmoituksen vastaanottajassa eli Jumalan kansassa, jonka sisäinen perusta hän itse on.

Tuon ilmoituksen vastaanottajana toimivan Jumalan kansan rooli ilmoituksessa on ainakin kolminainen. Jumalan kansalla Ratzinger viittaa ennen Kristusta eli Vanhan testamentin aikana Israelin kansaan, mutta Kristuksen jälkeen se laajenee Kirkon myötä luonteeltaan universaaliksi kansaksi. Kristuksen jälkeen Kirkko jatkaa Israelin tehtävää, mutta Israelia ei hylätä vaan sillä on edelleen jonkinlainen pelastushistoriallinen rooli, mutta sen luonne jää hämäräksi. Jumalan kansa on kuitenkin Raamatun sanan tietynlainen kasvualusta, koska se syntyy tuossa kansassa ja sen vaiheissa. Samoin siitä tulee Raamatun sanan kantaja, mutta Raamatua ja Jumalan kansaa tai Kirkkoa ei tule asettaa vastakkain, vaikka niitten välillä onkin olemassa kahdensuuntainen vastavuoroinen suhde. Sekä Raamatun että Kirkon olemus ja olemassaolo perustuu viime kädessä Kristus-partisipaatioon. Raamatun sanan viimesijainen todellisuus ei ole sen kirjain vaan kirjaimen sisältämä todellisuus eli Kristus itse. Kirkko puolestaan on olemassa vain Kristuksessa eli yhden ja yhteisen uskonsa kautta toteutuvassa yhteydessä päähänsä eli Isän ainoaan Poikaan. Viime kädessä siis sekä Raamattu että Kirkko ovat kristologisia käsitteitä ja todellisuuksia. Raamattu elää Kirkossa, joka on Kristuksessa yksi ylikuulollinen subjekti. Toisaalta Kirkolle Raamattu on sen elämän lähde ja normi, koska Kirkko on Raamatun kautta yhteydessä omaan subjektiinsa eli Kristukseen. Tähän Kirkon ja Raamatun väliseen orgaaniseen ja Kristukseen itseensä perustuvaan yhteyteen perustuu myös se, että Raamattu voidaan ymmärtää oikein vain Kirkossa ja Kirkon kanssa. Asiallisesti on kysymys Raamatun ja Tradition suhteesta, joitten molempien konstituution olennaisin ja perustavin elementti on Kristus itse omassa persoonassaan. Kirkko, jonka olemassaolo syntyy ilmoituksesta,

on näin ollen ilmoituksesta ja ilmoituksesta elävä välittäjä, jossa ja jonka kautta varsinainen ilmoitus eli Kristus voidaan tulla tuntemaan persoonassaan. Kirkolla on näin ollen sakramentaalinen luonne, koska ulkoisena merkinä se välittää sen sisäisen todellisuuden eli Pojan, jonka osallisuutta Kirkon oma elämä on.

Mitä Kristuksen persoonaan tulee, se merkitsee hänen koko olemistaan eikä sitä voida erottaa siitä, mitä hän tekee. Hänessä oleminen ja tekeminen ovat yhtä; Kristus tekee mitä on ja on mitä tekee. Tämän olemisen ja tekemisen välisen yhteyden vuoksi hänen teoistaan käsin voidaan tuntea se, millainen hän on. Tähän samaan perustuu myös se, että persoonassaan hänestä tulee ja hän on Jumalan ilmoitus itsestään.

Isän Poikana Jeesus on yhtä Isän kanssa. Tuosta olemisen yhteydestä ja ykseydestä on lähtöisin kaikki, mitä Jeesus Poikana on ja tekee. Jeesuksen olemisen yhteys Isän kanssa merkitsee myös olemuksellista tahdonyhteyttä Isän kanssa. Poika siis tahtoo sitä, mitä Isä tahtoo. Koska Isän tahto on itsensä lahjoittava rakkaus, myös Pojan tahto, joka on lähtöisin Isän tahdosta, on itsensä antava rakkaus. Koska ihminen on olemukseltaan Jumalan kuva, tulisi ihmisen olla kuin Jumala ja siten tahtoa samaa kuin Jumala tahtoo, mutta syntiinlankeemuksen vuoksi ihmisen tahto on vääristynyt, mikä on riistänyt ihmislunnon sen alkuperäisen jumalanmukaisuuden eli vanhurskauden. Syntiinlankeemus on olemukseltaan juuri tahdon lankeemus.

Koska Ratzingerille tunteminen merkitsee olemisen yhteyttä tunnetun kanssa, on ihminen tahdon lankeemuksessa menettänyt Jumalan-tuntemisensä, sillä olemisen yhteyttä ei voi olla ilman tahdon yhteyttä. Kuitenkin ihminen kaipaa olemuksensa mukaiseen olemiseen eli olemisen yhteyteen Jumalan kanssa. On huomattava, että Pojan oleminen on sekä olemisen että olemuksen yhteyttä Isän kanssa, kun taas luotuna ihmisen olemus on olemisen yhteyttä eli suhteessa olemista Jumalan kanssa. Ilmoituksen päämääränä on palauttaa ihminen tuohon olemuksensa mukaiseen Jumalan-tuntemiseen, mikä merkitsee inhimillisen tahdon tekemistä Isän tahdon mukaiseksi, siis vanhurskaaksi eli jumalanmukaiseksi. Koska tunteminen merkitsee olemisen yhteyttä, vain se, joka on Jumalan yhteydessä, voi täysin tuntea Jumalan ja siten ilmoittaa hänet ja hänen tahtonsa. Ihmiselle tuo tahto voidaan kuitenkin ilmoittaa vain tekemällä ihminen osalliseksi tuosta tahdonyhteydestä, sillä tahto ei viime kädessä ole ilmaistavissa inhimillisin lausein. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ilmoituksen sisällöstä ei voisi lainkaan

puhua, mutta sen tunteminen merkitsee tulemista noitten sanojen sisällön eli Kristuksen kaltaiseksi.

Inhimillisen tahdon tekeminen Jumalan tahdon mukaiseksi tapahtuu Pojassa eli Jeesuksen persoonassa, kun hänessä eli hänen koko elämässään ja persoonassaan inhimillinen tahto alistuu ja yhdistyy Jumalan tahtoon. Tämä yhdistyminen ei tarkoita inhimillisen tahdon häviämistä vaan sitä, että siitä tulee samaa ja samantilaista kuin Isän tahto. Näin ollen Jeesuksesta ja hänen kenoottisesta rakkaudestaan tulee ilmi se, millaista on Jumalan tahto eli se, millaista ihmisen tahdon ja siten Jumalan mukaisen ihmisyyden on oltava. Risti muodostuu Jumalan ilmoitukseksi, koska siinä toteutuu lopullisesti ja kaiken kattavalla tavalla Jumalan olemus eli itsensä antava rakkaus ihmisessä ja ihmisille näkyvällä tavalla. Koska Jumala on itsensä antava rakkaus, myös hänen tahtonsa on itsensä antava rakkaus. Ristillä tuo tahto toteutuu, kun Poika antaa itsensä ja elämänsä maailman puolesta ja alistuu kärsimykseen. Samalla Pojan kärsimys on pelastavaa kärsimystä, koska hän kärsii itsessään kaiken ihmisyyden tottelemattomuuden ja muuttaa sen Pojan kuuliaisuudeksi Isälle. Risti ja ylösnousemus kuitenkin kuuluvat yhteen, sillä vasta ylösnousemuksessa ihmistä uhkaava kuolema voitetaan lopullisesti, mikä avaa ihmisenä olemiseen uuden eksistenssin mahdollisuuden. Pojassa ihmiskunnalle avautuu tie Jumalan-tuntemiseen. Tuo Jumalan-tuntemus kuitenkin johtaa eräänlaiseen uuteen tietoisuuteen, kuten Dullesin viides malli ilmoituksen ymmärtää. Ratzinger ei kuitenkaan mene puhtaasti tähänkään kategoriaan vaan hänen ilmoituskäsityksessään on piirteitä useista Dullesin tyyppimallin piirteistä. Tämä on myös osaltaan osoitus Ratzingerin teologian moniulotteisuudesta, jossa monet ja monenlaiset elementit yhdistyvät sisäisesti eheäksi ja sidosteiseksi kokonaisuudeksi.

Jumalan-tunteminen voidaan kuitenkin siis vain tulemalla Jumalan kaltaiseksi, mikä merkitsee Pojan kaltaiseksi tulemista, sillä ihmiseksi tullut Poika on täydellisesti yhtä Isän kanssa siten, että joka on nähnyt Pojan, on nähnyt Isän. Pojan kaltaiseksi tuleminen merkitsee sitä, että ihmisen tahdosta on tultava Pojan tahtoa, kuuliaisuutta Isälle. Tämä voi tapahtua vain astumalla Pojan persoonan salaisuuteen. Pojan persoona on näin ollen kosminen tila, jonka kautta ja jossa Jumalan-tunteminen voidaan saavuttaa rakkauden puhdistumisen kautta. Osallisuus Poikaan merkitsee osallisuutta Isään, joten Isä tunnetaan Pojassa, kun ihmisestä tulee osallisuudessa Poikaan sellainen kuin Poika on. Tämä olemisen ja tekemisen yhteys sekä olemisen ja tuntemisen yhteys ovat perustavia Ratzingerin käsitykselle Pojasta Isän ilmoituksena. Koska Poika tekee sitä, mitä Isä tekee, ja toisaalta

on sitä, mitä Isä on, eikä näitä olemisen ja tekemisen aspekteja voida erottaa toisistaan, voidaan tiettyssä mielessä sanoa, että Poika on Isän vaikuttava teko ja sellaisena Isän ilmoitus itsestään.

Ilmoituksen lopullisena päämääränä on historian täyttymys eli se, että koko maailma saavuttaa Jumalan-tuntemisessa ja sen kautta todellisen identiteettinsä ja ykseytensä, jolloin Jumalan tahto täysin toteutuu ja maailmasta tulee Jumalan rakkauden valtakunta. Kristuksessa tämä eskatologinen täyttymys on samanaikaisesti jo läsnäolevaa todellisuutta, mutta samanaikaisesti se on vielä tuleva maailma ja eskatologinen todellisuus.

Kaiken kaikkiaan Ratzingerin teologiassa monet käsitteet ja teologiset teemat kytkeytyvät yhteen ja juurikin kristologian kautta. Tämä tekee hänen teologiansa tutkimisesta tiettyssä mielessä haastavaa, sillä tutkimuksessa on tehtävä käsitteellisiä erotteluja ja rajanvetoja, jotka tutkittavassa teologisessa systeemissä ovat monikerroksisessa ja -ulotteisessa suhteessa toisiinsa. Käyttämäni tutkimuskirjallisuus näyttää myös antavan useita joskin samansuuntaisia tulkintoja Ratzingerin teologiaa jäsentävistä perusprinsipeistä, mitä voidaan pitää osoituksena Ratzingerin teologian tietyistä kompleksisuudesta. Sitä kuitenkin näyttää samaan aikaan läpäisevän kauttaaltaan kristosentrinen perusluonne.

Alussa totesin, että työni aihepiiri voisi olla ekumeenisesti antoisa. Erityisesti sakramentaalinen ontologia voisikin osoittautua ainakin eräitten protestanttien ja roomalaiskatolisten välisessä keskustelussa mielenkiintoiseksi keskustelunaiheeksi, sillä Lutherin sananteologiassa vaikuttaisi olevan vastaavia piirteitä. Yhtäältä Ratzingerin ilmoitusteologia voisi myös sinänsä toimia yhtenä peilinä esimerkiksi suhteessa protestanttisten kirkkojen ilmoitusteologiseen itsereflektioon, sillä Ratzingerin ajattelu on ainakin sisäisesti varsin koherenttia ja pitkälti patristisesta ja siten yhteisestä teologisesta pohjasta nousevaa. Tämän kaltaisella keskustelulla ehkä voitaisiin osaltaan vastata Juntusen esittämään haasteeseen raamattu-teologian väitetystä puutteesta Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Toisaalta ekumeenisia haasteita tulisivat varmasti olemaan käytännölliset kysymykset siitä, miten Kirkon ymmärretään konkreettisesti historiassa ilmenevän. Toisaalta Ratzingerin teologiaa ajateltaessa voidaan arvella, että siihen kuuluva raamattukeskeisyys ja kristosentrisyys voisivat ehkä toimia ekumeenisina ylityskohtina protestanttisten kirkkojen kanssa.

Ratzingerin teologiaan sisältyvät filosofiset perusratkaisut voivat olla sekulaarille ihmiselle vaikeita hyväksyä, sillä Ratzinger näyttää hylkäävän kantilaisen

transsendentaalifilosofian paradigman ja tekevän korostuneen metafyyisistä teologiaa. Modernin tai postmodernin filosofian päälinjat suhtautuvat varsin poikkeavalla tavalla esimerkiksi käsitykseen kielestä, uskon ja järjen suhteesta, vapaudesta ja luonnon autonomisuudesta. Yhtäältä Ratzingerin kritiikin keskeinen kärki kohdistuukin juuri postmoderniin liittyvään tiettyyn relativistiseen ominaisuuteeseen ja toisaalta modernin sekulaarin järjikkäsityksen yksipuolisuuteen. Sekä modernin että postmodernin – sikäli kuin tällaiset abstraktit yleiskäsitteet eivät ole harhaanjohtavia – lähtökohdista käsin Ratzingerin teologis-filosofiset lähtökohdat eroavat olennaisesti, joskin eri tavoin. Pidän tosin perusteltuna olettaa, että juuri tähän koko maailmankuvaa ja sen perusteita koskevaan keskusteluun Ratzinger haluaakin osallistua. Tämänhetkisen teologian piirissä erityisesti radikaali ortodoksia onkin tuonut esille samankaltaisia fundamentaalifilosofisia ja -teologisia äänenpainoja kuin mitä Ratzingerilla on tunnistettavissa, vaikka korostuksissa onkin eroja.

Joka tapauksessa fundamentaaliteologisia perusteita koskevalle tutkimukselle on tulevaisuudessa useita mahdollisuuksia. Esimerkiksi Lutherin suhdetta sakramentaaliseen ontologiaan olisi tarpeen selvittää. Toisaalta Ratzingerin kulttuuriteologia olisi kiinnostava tutkimusteema. Kolmanneksi ja edelliseen liittyen Ratzingerin sekularisaatiokritiikkiä ja tämän kritiikin kritiikkiä koskeva tutkimus olisivat nykymaailmassa ajankohtaisia ja teologis-filosofisesti erityisen kiinnostavia kysymyksiä, joihin tutkimuksen kentällä tullaan tulevassa historiassa toivottavasti syventymään.

## Lähde- ja kirjallisuusluettelo

### *Lähteet*

- JNET Joseph Ratzinger /Benedict XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. Freiburg: Herder. 2007.  
Suomennos Jarmo Kiilunen. Joseph Ratzinger/Benedictus XVI. Jeesus Nasaretilainen. Ensimmäinen osa: kasteesta kirkastumiseen. Helsinki: Edita. 2008.
- JNP Joseph Ratzinger/Benedict XVI. Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten. Freiburg: Herder. 2012.  
Suomennos Jarmo Kiilunen Aarre Huhtalan avustamana. Joseph Ratzinger/Benedictus XVI. Syntyi Neitsyt Mariasta. Jeesuksen lapsuus-kertomukset. Kauniainen: Perussanoma. 2014.
- JNZT Joseph Ratzinger/Benedict XVI. Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. Freiburg: Herder. 2011.

Suomennos Jarmo Kiilunen Aarre Huhtalan avustamana. Joseph Ratzinger/Benedictus XVI. Jeesuksen viimeiset päivät. Jerusalemiin saapumisesta ylösnousemukseen. Kauniainen: Perussanoma. 2013.

### ***Kirjallisuus***

Blanco, Pablo

- 2011 The Theology of Joseph Ratzinger: Nuclear Ideas – Theology Today. Vol. 68, No. 2. 153–173
- 2010 Logos and Dia-Logos: Faith, Reason, (and Love) According to Joseph Ratzinger – Anglican Theological Review. Vol. 92, No. 3. 499–509.

Boersma, Hans

- 2012 History and Faith in Pope Benedict's Jesus of Nazareth – Nova et Vetera, English Edition, Vol. 10, No. 4. 985–991
- 2009 Nouvelle Théologie & Sacramental Ontology. A Return to Mystery. Oxford: Oxford University Press.

Boersma, Hans & Levering, Matthew

- 2012 Spiritual Interpretation and Realigned Temporality – Modern Theology, Vol. 28, No. 4. 587–596.

Bonagura, David

- 2014 Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Christology of Jesus' Prayer and Two Contemporary Theological Questions – Nova et Vetera, English Edition, Vol. 12, No. 1. 287–306.
- 2011 Logos to Son in the Christology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI – New Blackfriars. Vol 93, Issue 1046. 475–488.

Brotherton, Joshua

- 2015 Damnation and the Trinity in Ratzinger and Balthasar – Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture, Vol. 18, No. 3. 123–150.

Brunner, Emil

- 1946 Revelation and Reason. Philadelphia: Westminster.

Burtchaell, James, C.S.C.

- 1985 Drey, Möhler and the Catholic School of Tübingen – Nineteenth Century Religious Thought in the West. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press. 111–135.

Collins, Christopher

- 2012 Joseph Ratzinger's Theology of the Word: The Dialogical Structure of His Thought. Boston College University Libraries. Diss. Saatavilla osoitteessa <http://hdl.handle.net/2345/2564>. Viitattu 29.9.2015.

Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum

- 1965 Verbum Dei. Constitutio Dogmatica De Divina Revelatio.
- 1964 Lumen Gentium. Constitutio Dogmatica De Ecclesia.

Corkery, James

- 2012 Reflection on the Theology of Joseph Ratzinger (Pope Benedict) – Acta Theologica. Vol 32, No. 2. 17–34.

- Dulles, Avery, SJ  
1983 Models of Revelation. Duplin: Gill and MacMillan.
- Dupuis, Jacques, SJ  
1997 Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. New York: Orbis Books.
- Gaál, Emery de  
2010 The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift. New York: Palgrave MacMillan.
- Gadenz, Pablo  
2013 Jesus the New Temple in the Thought of Pope Benedict XVI – Nova et Vetera, English Edition, Vol. 11, No. 1. 211–230.
- Hailer, Martin  
2009 Glaube und Vernunft. Evangelische Überlegungen anlässlich der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI – Kerygma und Dogma 55. 100–116.
- Hahn, Scott  
2009 Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI. Michigan: BrazosPress.
- Holmen, Tom  
2013 Ratzingerin Jeesus I-II Jeesus-tutkimuksen kontekstissa – Euangelium Benedictum. Siunattu evankeliumi. Junkkaala, Timo (toim.). Kauniainen: Perussanoma.
- Holmes, Jeremy  
2015 Tradition and the Individual Exegete – Nova et Vetera, English Edition, Vol. 13, No. 1. 241–251.
- Horn, Stephan  
2008 Zum existentiellen und sakramentalen Grund der Theologie bei Joseph Ratzinger - Papst Benedikt XVI – Didaskalia, Vol. 38, No 2. 301–310.
- Häring, Hermann  
2007 ”Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum”. Das Verhältnis Benedikts XVI. zu Israel – Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Vol. 59, Aus 1.
- Junkkaala, Timo  
2013 Alkusana suomalaiselle lukijalle – Jeesuksen viimeiset päivät. Junkkaala, Timo (toim.). Jerusalemiin saapumisesta ylösnousemukseen. Kauniainen: Perussanoma Oy. 8–17.
- Juntunen, Sammeli  
2010 Kirkon raamattuteologiasta ja sen puutteesta. Helsinki: Kirjapaja
- Kaes, Dorothee

- 1997 Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit: Zur Hermeneutik Joseph Ratzinger. St. Ottilien: EOS-verlag. Diss.
- Kaethler, Andrew  
2014 Freedom in Relationship: Joseph Ratzinger and Alexander Schmemmann in Dialogue – New Blackfriars. Vol. 95, Issue 1058. 397–411.
- Kasper, Walter  
1970 Offenbarung Gottes in der Geschichte. Gotteswort in Menschenwort. – Handbuch der Verkündigung. Dreher, Bruno; Greinacher Norbert & Klostermann, Ferdinand (Hg.). Band 1. Freiburg: Herder & Herder. 53–96.
- Kelly, John  
1977 Early Christian Doctrines. London: Continuum.
- Kereszty, Roch, O. Cist.  
2014 A Catholic Perspective on the Mission of Israel – Nova et Vetera, English Edition. Vol. 12, No. 1. 147–162.
- Kerr, Fergus  
2007 Twentieth-Century Catholic Theologians. Malden: Blackwell Publishing.  
2002 After Aquinas. Versions of Thomism. Malden: Blackwell Publishing.
- Kirkkojärjestys  
– Kirkolliskokouksen päätöksen mukaisesti säädetty Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkojärjestys 8.11.1991/1055/1993. Saatavilla osoitteessa <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931055>. Viitattu 7.12.2014.
- Knuuttila, Simo  
2003 Raamattu antiikin ja keskiajan teologiassa – Raamattu ja länsimainen kulttuuri. Varjo, Lassi (toim.). Helsinki: STKSJ 237. 34–44.  
1999 Järjen ja tunteen kerrostumat. Helsinki: STKSJ 215. 9–41.
- Kucer, Peter, S.T.D.  
2012 Truth and Politics: A Theological Comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank. Washington D.C.: The Catholic University of America. Diss.
- Kögler, Hans-Herbert  
2005 Beyond Dogma and Doxa: Truth and Dialogue in Rorty, Apel and Ratzinger – Dialogue and Universalism. Vol 15: No. 7–8. 101–119.
- Lamb, Matthew L & Levering, Matthew (eds.)  
2008 Vatican II. Renewal within Tradition. Oxford: Oxford University Press.
- Leo XIII  
1879 Aeterni Patris. Epistola Encyclica Ad Patriarchas Primates Archiepiscopos Et Episcopos Universos Catholici Orbis Gratiam Et Communionem Cum Apostolica Sede Habentes
- Louth, Andrew

- 2007 The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Francis  
2015 Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI – *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 13, No. 1. 253–272.
- McGregor, Peter  
2014 The ‘Spiritual Christology’ of Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI: An Exposition and Analysis of its Principles – *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics*, Vol. 2. No. 1. 51–89.
- Mettepenningen, Jürgen  
2014 The “Third Way” of the Modernist Crisis, Precursor of *Nouvelle Théologie*: Ambroise Gradeil, O.P. and Léonce de Grandmaison, S.J. – *Theological Studies*, Vol. 75, No. 4. 774–794.
- Milbank, John; Ward, Graham & Pickstock, Catherine  
1999 Introduction. Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy – *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Milbank, John; Ward, Graham & Pickstock, Catherine (eds.). London: Routledge. 1–21.
- Mong, Ambrose  
2012 Privileging Western Thought: An Examination of Joseph Ratzinger's Understanding of Religious Pluralism – *Asia Journal of Theology*, Vol. 26, Issue 2. 58–79.
- Nichols, Aidan. O.P.  
2007 The Thought of Pope Benedict XVI. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger. London: Burns & Oates.  
1998 Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey. Pretoria: University of South Africa Press.  
1990 From Newman to Congar. The idea of doctrinal development from the Victorians to the Second Vatican Council. Edinburgh: T & T Clark.
- O’Regan, Cyril  
2013 Benedict the Augustinian – Explorations in the Theology of Benedict XVI. Cavadini, John (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press. 21–60.
- Pidel, Aaron, S.J.  
2014 Joseph Ratzinger on Biblical Inerrancy – *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 12, No. 1. 307–330.
- Polanco, Rodrigo  
2011 Ontología e historia en el pensamiento de Joseph Ratzinger – *Teología y Vida*, Vol. 52. 479–501.
- Purcell, Brennan  
2008 The Historical Theory of Benedict XVI – *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Vol. 11, No. 3. 49–67.

Ratzinger, Joseph / Benedictus XVI

- 2008 A Proper Hermeneutic for the Second Vatican Council – Vatican II. Renewal within Tradition. Lamb, Matthew & Levering, Matthew (eds.). Oxford: Oxford University Press, ix–xv.
- 2005 Missa Pro Eligendo Romano Pontifice. Predigt von Kardinal Joseph Ratzinger, Dekan des Kardinalkollegiums. Patriarchalbasilika St. Peter. Montag 18.4.2005. Saatavilla osoitteessa [http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_ge.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html). Viitattu 11.4.2015.
- 1968 Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. München: Kösel-Verlag.

Rhonheimer, Martin

- 2011 Benedict XVI's "Hermeneutic of Reform" and Religious Freedom – *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 9, No. 4. 1029–1054.

Rowland, Tracey

- 2013 Catholic Theology in the Twentieth Century – Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern. Kristiansen, Staale & Rise, Svein (eds.). Surrey: Ashgate. 37–52.
- 2008 Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI. Oxford: Oxford University Press.

Ruddy, Christopher

- 2014 "For the Many": The Vicarious-Representative Heart of Joseph Ratzinger's Theology – *Theological Studies*, Vol. 75, No 3. 564–584.

Ruokanen, Miikka

- 1992 The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council. Leiden: Brill.
- 1987 Hermeneutica Moderna. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. Helsinki: Gaudeamus.

Sciglitano, Anthony Jr.

- 2013 Pope Benedict XVI's Jesus of Nazareth: Agape and Logos. – *Pro Ecclesia* Vol. 17, No.2. 159–185.

Sivenius, Hannu

- 1998 Saksalaisesta idealistisesta filosofiasta – Filosofian historian kehityslinjoja. Korkman, Petter & Yrjönsuuri, Mikko (toim.). Helsinki: Gaudeamus. 336–382.

Sorondo, Marcelo Sánchez

- 2008 The Importance and Contemporary Relevance of Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Jesus of Nazareth – *Journal of Markets & Morality*. Vol 11, No. 1. 7–25.

Staudt, Jared

- 2014 Reality and Sign: Thomas Aquinas and the Christological Exegesis of Pope Benedict XVI – *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 12, No. 1. 331–363.

- Söding, Thomas.  
 2011 Bibel und Kirche bei Joseph Ratzinger – Kirche - Sakrament und Gemeinschaft. Zur Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger. Schaller, Christian (Hg.), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 16–42  
 2007 Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger – Der Theologe Joseph Ratzinger, Quaestiones Disputatae 222. Meier-Hamidi, Frank & Schumacher, Ferdinand (Hg.). Freiburg: Herder. 12–55.
- Teinonen, Seppo A. & Teinonen, Riitta  
 2003 Ajasta ylösnousemukseen. Sata sanaa teologiaa. Helsinki: Kirjapaja.
- Toiviainen, Sakari  
 1993 Subjektista objektiin. Painopisteen muutos Joseph Ratzingerin transsendentaalisessa ajattelumuodossa 1954–1981. Helsinki: STKSJ 187.
- Tuovinen, Minna-Liisa  
 2015 Joseph Ratzingerin käsitys kristinuskon ja kulttuurien suhteista. Helsingin yliopiston kirjasto. Ekumeniikan pro gradu –tutkielma.
- Turner, Dennys  
 1995 The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verweyen, Hansjürgen  
 2010 Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Wainwright, Geoffrey  
 2012 The “New Worship” in Joseph Ratzinger’s Jesus of Nazareth – Nova et Vetera, English Edition, Vol. 10, No. 4. 993–1013.
- Waldstein, Michael  
 2012 The Self-Critique of the Historical-Critical Method: Cardinal Ratzinger’s Erasmus Lecture – Modern Theology, Vol 28, No. 4. 732– 747.
- Weinandy, Thomas, O.F.M. Cap.  
 2013 The Son’s Filial Relationship to the Father: Jesus as the New Moses – Nova et Vetera, English Edition, Vol. 11, No. 1. 253–264
- Wicks, Jared S.J.  
 2010 Vatican II on Revelation. From Behind the Scenes – Theological Studies. Vol. 71. 637–650.
- Wright, William IV  
 2012 Pre-Gospel Traditions and Post-Critical Interpretation in Benedict XVI’s Jesus of Nazareth: Volume 2 – Nova et Vetera, English Edition, Vol. 10, No. 4. 1015–1028.