

KATEGORIAT OPPAINA JUMALAN
OLEMUKSEN ILMAISUUN LUTHERIN
TEOLOGIASSA

Pauli Kivioja
Ekumeniikan pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2008

Sisällys

1. Johdanto	3
1.1. Katogoriaopin merkitys.....	3
1.2. Tutkimustehtävä ja hypoteesi.....	3
1.3. Tutkimuksen metodi.....	4
1.4. Aikaisempi tutkimus.....	5
1.5. Genesis-kommentaari tutkimuslähteenä.....	9
1.6. Tutkielman rakenne.....	13
2. Filosofisen katogoriaopin sisältö ja historia	13
2.1. Katogoria ja katogoriaoppi.....	13
2.2. Aristoteleen katogoriaoppi.....	14
2.3. Katogoriaopin ymmärtäminen antiikista uskonpuhdistuksen aikaan.....	20
3. Luther ja katogoriaoppi	24
3.1. Luther ja Aristoteleen filosofia.....	24
3.2. Katogoriaoppi Lutherin käytössä.....	27
3.3. Jumalan olemus ei mahdu katogorioihin.....	30
3.4. Katogoriaoppi oppaana Jumalan tuntemiseen.....	33
4. Jumala substanssin katogoriassa	34
4.1. Substanssi.....	34
4.2. Jumalaa ei voi tavoittaa substanssin katogoriassa.....	37
5. Jumala relaation katogoriassa	42
5.1. Relatio skolastiikassa.....	42
5.1.1. Aristoteleen relaatiokäsityksen perintö.....	42
5.1.2. Jumalan relatio luotuihin Tuomas Akvinolaisen mukaan.....	45
5.1.3. Tuomas Akvinolaisesta poikkeavia skolastisia käsityksiä.....	47
5.2. Relatio Lutherilla.....	48

5.2.1. Relaatin käsite.....	48
5.2.2. Reaalinen vai rationaalinen relaatio.....	53
5.2.3. Genesis-kommentaarin <i>Deus relativus</i> elävänä ja eläväksi tekevänä Jumalana.....	56
5.2.4. <i>Deus relativus</i> jumalanpalveluksen kohteena.....	59
6. Loppukatsaus.....	62
7. Lyhenteet, lähteet ja kirjallisuus.....	71

1. Johdanto

1.1. *Kategoriaopin merkitys*

Ontologia on jatkuvan kiinnostuksen aiheena Luther-tutkimuksessa käsitysten jakautuessa saksalaisen niin sanotun relaationaalis-personalistisen ja suomalaisen reaalis-onttisen olemisen mallin välillä. Jos etsitään itse olemista määrittävää oppia, joka on vaikuttanut koko kristinuskon ajan ja kiinnostanut filosofeja ja teologeja kaikkina aikoina, sellainen on eittämättä Aristoteleen kategoriaoppi. Tällä nimellä kutsutaan Aristoteleen teoriaa olemisen erilaisista mahdollisista, yleisistä predikaateista.

Aristoteleen kategoriat olivat tunnettuja länessäkin jo varhaiskeskiajalta lähtien, ja 1250-luvulla koko Aristoteleen tuotanto tuli tunnetuksi. Sen jälkeen, kun ne olivat tulleet sisällytetyiksi keskiajan loogis-ontologiseen ajatteluun, niillä oli myös perustava merkitys koulujen ja yliopistojen filosofisessa opetuksessa. Niistä tuli johdanto ja apukeino kaikelle filosofis-teologiselle ajattelulle.¹

Kategoriaopin merkitystä korostaa myös se, että se kertoo, usein selvemmin kuin mikään muu, yksityisen ajattelijan filosofiasta, ja siitä, miten hän ymmärtää filosofian.²

Jo näiden syiden vuoksi olisi hyvin tärkeää tutkia eri aikojen teologisen ajattelun ja yksityisten teologioiden suhtautumista kategoriaoppiin. Erityisen tärkeää se on kirkon ”oppi-isän” ollessa kyseessä. Vaikka Lutherin suhdetta filosofiaan on käsitelty runsaasti eri tutkimuksissa, hänen suhdettaan kategoriaoppiin ei ole juuri selvitetty.

1.2. *Tutkimustehtävä ja hypoteesi*

Käyttääkö Luther teologisessa ajattelussaan kategoriaoppia, ja jos käyttää, millä tavoin se tapahtuu? Miten hän ymmärtää Aristoteleen kategorioiden merkityksen kaiken olevan luokittelijana? Voidaanko Jumalaa tutkia kategorioiden avulla? Mikä on Jumalan ilmoituksen ja teologisen tiedon merkitys tässä yhteydessä?

Tämän tutkielman tarkoituksena on kuvata ja analysoida, miten Luther käyttää kategoriaoppia jumalakäsityksessään. Suuressa Genesis-kommentaarissaan hän kommentoi Jumalan ja hänen itseilmoituksensa sekä

¹ HWP (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*)4, 1976, 722.

² HWP 4, 1976, 714: ”Was für eine Kategorienlehre man wählt, hängt davon ab, was für ein Philosoph man ist.”

Jumalasta saatavan tiedon ymmärtämistä Aristoteleen olemista koskevin kategoriatermein. Tällöin erityisen kiinnostavia ovat substanssin ja relaation kategoriat, joiden käsittelyyn tässä työssä keskitytään. Viimeaikaiset tutkimukset viittaavat aukkoihin, joita Luther-tutkimuksessa on juuri relaation ja substanssin käsitteistä. Jos tutkimus näistä aiheista lähtee liikkeelle vain ulkoisen relaation tai eksistentiaalisen olemiskäsityksen oletuksesta, Lutherin todellinen positio jää puutteelliseksi.³ Aiheen käsittely edellyttää filosofian ja teologian suhteen tarkastelua ja selvittämistä Lutherin ajattelussa ja erityisesti Jumala-käsityksessä.

Tämä tutkielma lähtee liikkeelle siitä hypoteesista, että Luther käyttää kategoriaopin käsitteitä tarkasti oikeassa merkityksessään mutta teologisessa kokonaiskontekstissa. Varsinaisena teologisena vastustajana hänellä ei ole Aristoteles ja hänen filosofiansa, vaan Lutherin oman ajan skolastinen teologia, joka käytti filosofiaa Jumalan tuntemiseen Jumalan oman ilmoituksen sivuuttaen.

Lutherin omista kirjoituksista näkyy, että hänellä oli perusteellinen Aristoteles-tuntemus. Hän eli aristoteelisessa maailmassa ja oli selvillä myös vaikeista ja kiistellyistä Aristotelesta koskevista aikansa tulkinnoista. Lutherilta löytyy lausumia, joiden perusteella hän uskoi ymmärtävänsä Aristoteleen filosofiaa paremmin kuin skolastikot.⁴ Hän käytti yleisiä aristoteelisiä käsitteitä ja yhteistä skolastista kieltä, ja liittyi siten aristoteeliseen ajattelutapaan. Hän ei luonut ajattelussaan uutta filosofiaa. Kuitenkin hän tulkitsi Aristoteleen käsitteitä teologiasta käsin, ja siinä mielessä käytti niitä vapaasti teologisesti. Käsitteiden mieli ja merkitys on filosofinen, viittaussuhde teologinen. Lutherin teologinen ajattelu käyttää siis ilmaisuvälineenään filosofista terminologiaa.

1.3. Tutkielman metodi

Tutkielman metodi on systemaattinen analyysi, joka merkitsee tässä tapauksessa sitä, että lähteistä poimitaan ja analysoidaan Lutherin Jumalaa substanssin tai relaation kategorioissa luonnehtivat kommentit, samoin maininnat substanssista tai relaatiosta jumala-käsitteen yhteydessä. Niiden avulla hahmotetaan ajatusrakenteet ja taustalla oleva yhtenäinen Lutherin tulkinta Jumalasta ja hänen itseilmoituksestaan kategoriaopin avulla hänen koko teologiansa kontekstissa.

³ Juntunen 1996, 415.

⁴ Sta 1, 218, 1-8. Kopperi 1997, 16.

1.4. Aikaisempi tutkimus

Ennen kuin esittelen yksittäisiä teologeja ja heidän ajatteluaan, tarkastelen Luther-tutkimuksen yleisempiä linjoja ontologian näkökulmasta. Kategoriaoppi on juuri ontologian kuvaus.

Nykyisen suomalaisen Luther-tutkimuksen eräs ominaispiirre on Jumalan ja ihmisen välisen suhteen ymmärtäminen ontologisesti Jumalan tai Kristuksen asumisena kristityssä. Samalla on haluttu kieltää Jumala-suhteen olevan pelkkä relaatio. Relaation käsitteeseen perustuva ontologinen näkemys (relaationaalinen ontologia) on suomalaisen Luther-tutkimuksen mukaan modernille uusprotestanttiselle teologialle ominaista,⁵ jonka lähtökohdat ovat uskantilaisessa filosofiassa. Tällaista kaikki olemisarvostelmat ulos sulkevaa ajattelua on nimitetty relationalistiseksi ns. vaikutusajatteluksi.⁶ Relaation sijasta Jumala antaa itsensä ja on olemuksellisesti läsnä omissaan (essentiaalinen asuminen).

1800- ja 1900-luvun niin sanottu uusprotestanttinen teologia, joka pohjautui uskantilaiseen filosofiaan, perustui pitkälti luonnon ja persoonan erottamisen ideaan. Tällöin olemisen katsottiin kuuluvan luonnon alueelle, mikä johti siihen päätelmään, että Jumalasta, mikäli hänestä puhuttaisiin olemisen eli metafysiisin käsittein, tulisi luonnon olio. Jumala korkeimpana henkenä kuuluisi ehdottomasti kuitenkin persoonan alueelle. Uusprotestanttisen Luther-tutkimuksen peruspiirteeksi tuli metafysiikan vastaisuus jopa niin, että Lutherin katsottiin muodostaneen kokonaan uuden filosofisen (eksistentiaalisen) ontologian ja murtaneen vanhan metafysiisen olemisajattelun. Uusprotestanttisen Luther-tutkimuksen mukaan jumalasuhte on pelkkä ulkoinen relaatio, joka ei sisällä Jumalan olemista tai asumista uskovassa, vaan ilmenee ainoastaan Jumalan vaikutuksena ja tahtojen yhteytenä Jumalan ja kristityn välillä.⁷

1900-luvun alun Luther-renesanssissa (Karl Holl) esimerkiksi ristin teologian tulkittiin vahvistavan käsitystä Lutherin teologian metafysiikan ja skolastisen olemus/substanssi-ajattelun vastaisuudesta.⁸ Gerhard Ebelingin eksistentiaalista teologiaa ja siihen sisältyvää relationalistista Lutherin teologian tulkintaa on luonnehdittu (Miikka Ruokanen) personalistiseksi relaationaaliseksi ontologiaksi. Ebelingilta vaikutteita saaneen Wilfried Joestin mielestä Luther

⁵ Esim. *Kopperi* 1997, 18.

⁶ *Kopperi* 1997, 14.

⁷ *Saarinen* 1990, 103-119; *Martikainen* 1987, 11-25; *Kopperi* 1997, 13-15.

⁸ *Mannermaa* 1981; *Kopperi* 1997, 40.

hahmotteli ristin teologiallaan uuden, persoonan käsitteestä nousevan teologisen ontologian peruspiirteitä. Ebelingen tavoin hän tulkitsee, että Lutherin mukaan ihmisen oleminen ei perustu johonkin jo olemassa olevaan substanssiin, vaan lähtökohta on ihmisen jumalasuhte ja hänen asemansa "coram deo". Joestin ja Ebelingin Lutherin ontologiaa koskevia väitteitä on kritisoinut muun muassa Leif Grane, jonka mukaan Lutherin teologian tulkintaan ei tarvita mitään uutta teologista ontologiaa. Hänen mielestään keskustelu Lutherin ontologiasta on yleisestikin ottaen kyseenalainen, sillä Luther nimenomaan vastusti sellaisia pohdiskeluja.⁹

Ebelingen koulukunnan edustaja Karl-Heinz zur Mühlen jatkaa askeleen pitemmälle ja väittää reformatorisen teologian kohdistuneen nimenomaan aristoteelisen ontologian torjumiseen. Kun Luther torjuu Heidelbergin disputaatiossa luomistekojen perusteella saatavan Jumalaa koskevan tiedon merkityksen, tarkoittaa tämä zur Mühlenin mukaan aristoteliseen ontologiaan liittyvän olemiskäsityksen ja skolastiikassa käytetyn "analogia entis" -opin hylkäämistä. Kun Luther kritisoi käsitystä teoilla saavutettavasta vanhurskaudesta, kritiikin ytimenä on zur Mühlenin mielestä aristoteelinen ontologia ja sen käyttö skolastisessa teologiassa. Samalla tavalla zur Mühlen tulkitsee myös Lutherin rakkauden teologiaa. Hän korostaa, että juuri aristoteeliselle rakkauskäsitykselle on ominaista rakkauden suuntaaminen rakkauden arvoiseen kohteeseen. Näin Lutherin tekemä erottelu ihmisen ja Jumalan rakkauden välillä on sekin suunnattu aristoteelisen ontologian torjumiseen.¹⁰

Tuomo Mannermaan tulkinta on Luther-tutkimuksessa vallitsevan tradition suhteen poikkeuksellinen, sillä hän kritisoi voimakkaasti erilaisia viime vuosisadan Luther-tutkimuksen teorioita niihin sisältyvistä filosofisista ennakkokäsityksistä, jotka eivät hänen mielestään tee oikeutta Lutherin ajattelulle. Mannermaa kiinnittää erityistä huomiota Jumalan ja ihmisen suhteesta esitettyihin tulkintoihin, joita yhdistää käsitys Lutherin teologiaan sisältyvästä uudesta relationaalisesta ontologiasta. Mannermaan mielestä Lutheria voidaan lähestyä paitsi protestanttisessa teologiassa keskeisen usko-käsitteen, myös rakkauden näkökulmasta. Näitä näkökulmia yhdistää hänen mukaansa Lutherin reaal-

⁹ Kopperi 1997, 60.

¹⁰ Kopperi 1997, 62-63.

onttinen todellisuuskäsitys, joka ilmenee erityisen selvästi Lutherin puhuessa Kristuksen reaalista läsnäolosta kristityssä.¹¹

Mannermaan käsitys on antiteesi Luther-tutkimuksessa vallinneelle Lutherin ontologisen ajattelun tulkinnalle. Hän hahmottelee koko Lutherin teologiaan sisältyvän trinitaarisen ontologisen ajattelun peruspiirteet tämän varhaisesta joulusaarnasta vuodelta 1514 (*Sermo Lutheri, In natali Christi. Joh 1, 1-14*).¹² ja tiivistää nämä piirteet neljään kohtaan. Ensiksikin Luther käyttää aristoteelisen filosofian käsitteistöä, mutta hän ei sekoita teologiaansa ja jotain filosofista systeemiä keskenään, vaan luo "teologisen" ontologian hahmotelman. Toiseksi Lutherin olemiskäsitys ei ole essentialistinen tai substanssiontologinen sanan tavanomaisessa mielessä, sillä oleminen ei ole Lutherille itsessään lepäävä staattinen suure. Jumalan uskossa läsnä oleva oleminen ei siis ole staattinen entiteetti, esine, vaan se on aktuaalisuutta, joka kuitenkin on olemista ("esse"). Kolmanneksi Lutherin trinitaarisessa ontologiassa yhdistyvät sekä relationaalinen että onttinen aspekti, sillä Jumalan oleminen on yhtä aikaa relaatiota ja olemista. "Relatio" ja "esse" ovat sisäkkäisiä suureita. Neljänneksi Lutherin teologinen ontologia ilmenee hänen partisipaatio- eli jumalallistamiskäsityksessään. " Koska jumalallinen Sana on lihaksi tullessa Sanassa, Kristuksessa, meitä kohtaa Jumalan oleminen itse. Koska usko juuri merkitsee partisipaatiota Kristukseen, tapahtuu uskossa välttämättä tietynlainen ihmisen jumalallistuminen."¹³ Tuomo Mannermaan hahmottelema Lutherin trinitaarinen ontologia perustuu nuoren Lutherin kirjoituksiin. Lutherin myöhemmät kannanotot ovat harvinaisia, tai ovat jääneet vähemmälle huomiolle.

Hubertus Blaumeiser sanoo Lutherin ristin teologian sisältävän implisiittisesti uuden teologisen ontologian mallin, jonka hän pyrkii rekonstruoimaan kehittämänsä ns. ristin hermeneutiikan avulla. Blaumeiserin mukaan Lutherin ontologia on luonteeltaan dynaamista ja relationaalista. Se perustuu Jumalan ilmoitukseen, joka tuomitsee ihmisen minäkeskeisen suuntautuneisuuden ja asettaa ihmisen suhteeseen Jumalan kanssa. Olennaista kristillisessä elämässä on tällöin itsensä ymmärtäminen "simul justus et peccator"-asemassa. Itsessään ihminen on syntinen, mutta suhteessaan Jumalaan ihminen on vanhurskas. Vanhurskaus ei kuitenkaan ole ihmisen omaa tai jotain hänessä itsessään ("in sich") olevaa, vaan se on luonteeltaan tapahtumista ("Geschehen"),

¹¹ Kopperi 1997, 73-74.

¹² WA 1, 20-29.

¹³ Mannermaa 1992, 13-16. Kopperi 1997, 74, alaviite 37.

joka toteutuu ainoastaan uskossa eli ihmisen Jumala-suhteeseen perustuvassa olemisessa ("im Sein von Gott her und auf ihn hin")

Blaumeiserin teoria Lutherin ontologiasta muistuttaa monessa suhteessa edellä esitettyä relationaalisen ontologian mallia, mutta pyrkiessään korostamaan Jumala-suhteen synnyttämän uuden olemisen reaalisuutta luodussa todellisuudessa sekä ontologisen teoriansa filosofista relevanssia, Blaumeiser poikkeaa protestanttisesta tulkintatraditiosta. Hän väittää Lutherin ontologian perustuvan ajatukseen, että todellinen oleminen on aina lahjaa ja aktuaalista osallisuutta Jumalan olemiseen ja perustelee tulkintaansa vetoamalla Lutherin luomisteologiaan.¹⁴

Teologian ja metafysiikan suhdetta ovat monet suomalaiset Luther-tutkijat käsitelleet tutkimuksissaan. Mainittakoon Eeva Martikaisen Lutherin oppikäsityksen analysointi¹⁵ ja Kari Kopperin väitöskirja Heidelbergin disputaatioiden teeseistä¹⁶. Suomalaisen Luther-tutkimuksen yksi tavoite on ollut nimenomaan tarkastella Lutherin teologiaa hänen oman aikansa aatehistoriallisessa kontekstissa, eikä myöhempinä aikoina esiin nousevista kysymyksenasetteluista.

Martikainen on osoittanut teologisen opin olevan metafysiikasta itsenäinen, mutta ei antimetafyysinen, eikä ilman minkäänlaista yhteyttä filosofiaan. Sen sijaan teologialla ja metafysiikalla on oma neutraali paikkansa oppiaineiden joukossa.¹⁷

Kopperi on työssään suorittanut perusteellisen selvityksen teologian ja filosofian suhteesta Lutherin ajattelussa Heidelbergin väitöksen pohjalta. Hänen mukaansa filosofialla on periaatteessa oma itsenäinen, positiivinen tehtävänsä, mutta se on jatkuvasti vaarassa muuttua kieroutuneeksi ihmisen rakkauden mukaiseksi inhimilliseksi viisaudeksi. Spesifisti teologisissa kysymyksissä filosofia menettää pätevyytensä, sillä se ei kykene selittämään paradoksien hallitsemää teologista todellisuutta.¹⁸

Sammeli Juntunen on tutkinut väitöskirjassaan kootusti Lutherin ”Nichts”-käsitystä (nihil, non esse), sekä kyseisen termin käyttöyhteyksiä. Samalla hän on kuvannut työssään kahden jo edellä mainitun erilaisen tulkintamallin, relationaalis-personalistisen ja reaalis-onttisen tulkintamallin, olemiskäsityksiä. Juntunen paneutuu myös tämän työn kannalta keskeisiin Lutherin substanssi- ja

¹⁴ Kopperi 1997, 78.

¹⁵ Martikainen 1987.

¹⁶ Kopperi 1997.

¹⁷ Martikainen 1987, 95.

¹⁸ Kopperi 1997, 246.

relaatiokäsityksiin, ja niiden erilaisiin ymmärtämistapoihin näissä kahdessa tulkintapositionissa.¹⁹

Tuoreinta saksalaista tutkimusta edustaa Theodor Dieter²⁰, joka on tehnyt historiallis-systemaattisen tutkimuksen teologian ja filosofian suhteesta nuorella Lutherilla vuoteen 1518 asti. Hän on koonnut Lutherin lausumat Aristoteleesta, ja selvittänyt Lutherin suhdetta Aristoteleeseen kysymällä, miten Luther itse esittää ja käsittelee tätä suhdetta.²¹ Näin tehdessään Dieterillä jää joskus huomaamatta Lutherin sinänsä filosofisen kannanoton teologinen merkitys skolastisessa ympäristössä. Kari Kopperi arvostelee hänen Heidelbergin disputaation filosofisten teesien käsittelynsä teologisesti niukaksi. Theo Dieterin mukaan Lutherin kritiikki olisi varsinaisesti suunnattu metafyyisistä ajattelua vastaan, mutta samalla hän väittää rakkauden teologisen korostuksen osoittavan, ettei Luther ollut vielä kokonaan vapautunut metafyyisistä teologisesta näkemyksestä. Rakkauden teologiassa kiinnostuksen kohteena on nimittäin Jumala sinänsä ("an sich") ja vasta uskon teologiassa Jumala-suhde ymmärretään luottamuksena Jumalan lupaukseen ("promissio").²²

Vaikka Lutherin suhteesta Aristoteleen filosofiaan löytyy paljon tutkimusta, Lutherin suhdetta kategoriaoppiin on tutkittu erittäin vähän. Kategoriaopin merkitykseen nähden tämä on hämmästyttävää. Esimerkiksi Dieterin monumentaalisisessa lähes 700-sivuisessa Lutherin ja Aristoteleen suhdetta käsittelevässä tutkimuksessa ei ole tarkasteltu kategoriaoppia ollenkaan. Myöskään suomalainen Luther-tutkimus ei ole kiinnittänyt huomiotaan Lutherin kategoriaopin tulkintaan. Poikkeuksena on Juhani Forsbergin väitöskirja, jossa tulee esille Lutherin Genesis-kommentaarista löytyvä puhetapa Jumalasta substanssin ja relaation kategorioissa. Hänkään ei esitä kokonaistulkintaa Lutherin suhteesta kategoriaoppiin. Vähäinen tutkimus aiheesta on hyvä peruste tutkimusaiheeni valinnalle.

1.5. Genesis-kommentari tutkimuslähteenä

Tässä työssä käytetään lähteenä Martti Lutherin Genesis-luentoja 1535-1545 (WA 42, Gen.1-17; WA 43, Gen.18-30; WA 44, Gen.31-50). Tällöin voidaan

¹⁹ Juntunen 1996.

²⁰ Dieter 2001. Dieterin tutkimukseen on yhdistetty myös hänen aikaisemmat teologian ja filosofian suhdetta koskevat tutkimuksensa, mm. Heidelbergin disputaation filosofista teesiä 28 koskeva väitöskirja.

²¹ Dieter 2001, 6.

²² Kopperi 1997, 76.

puhua vanhan Lutherin kirjoituksista. Kuten jo aikaisemmin tuli esille, Lutherin myöhemmät ontologiset kannanotot ovat jääneet vähemmälle huomiolle. Soveltuvien osien ja kattavamman kuvan saamiseksi käytetään myös muita Lutherin kirjoituksia.

Lutherin Genesis-luento oli hänen viimeinen ja laajin raamatunselitysluentonsa. Hän aloitti sen todennäköisesti 1.6.1535 ja luennoiden tavallisesti maanantaisin ja tiistaisin päätti sen 17.11.1545. Työn keskeyttivät usein Lutherin sairastelu, matkat ja virkavelvollisuudet. Ruttoepidemia katkaisi luennoinnin lähes puoleksi vuodeksi heti alkuun. Luentosarjan päättymisen jälkeen Luther eli enää vain kolme kuukautta.²³

Genesis-kommentaari on Lutherin oppilaiden painokuntoon saattama laaja kommentaari, joka perustuu heidän muistiinpanoihinsa Lutherin yliopistoluennoilta. Sen ensimmäinen nide, johon sisältyi selitys Genesisen lukuihin 1-11, julkaistiin Lutherin vielä eläessä vuonna 1544. Muut niteet tulivat painosta Lutherin kuoleman jälkeen vuosina 1550, 1552 ja 1554. Tekstin toimittivat Lutherin sihteeri ja Wittenbergin filosofisen "vapaiden taiteiden" tiedekunnan dekaani Veit Dietrich (1506-1549), sekä tämän kuoltua nürnbergiläiset rehtori Michael Roting ja saarnaaja Hieronymus Besold.²⁴

Jälkipolvet arvostivat tavattomasti tätä Lutherin teosta ja reformaation jälkeisinä vuosikymmeninä sitä pidettiin yleisesti hänen teologisena testamenttinaan.²⁵ Myös Formula Concordiae viittaa usein Genesis-kommentaariin ja nimittää sitä "ihanaksi", "loistavaksi" ja "selväksi". Genesis-kommentaari ei ole mikään dogmaattinen kompendiumi tai systemaattinen oppikirja modernissa mielessä. Silti sillä on huomattava merkitys Lutherin teologisten rakenneperiaatteiden selventämisessä, sillä se sisältää johdonmukaisesti jäsennellyn teologian, jossa Luther esittää kootusti oppinsa kristillisen uskon kokonaisuudesta.²⁶

²³ Pelikan 1966, ix-x. Luentojen ajoituksesta ks. WA 42, VII-X. Lutherin luentorunko WA 42, XIX-XXV.

²⁴ Huovinen 1981, 20; Miettinen 1982, 6-7.

²⁵ Huovinen 1981, 21; Forsberg 1983, 450.

²⁶ Huovinen 1981, 20-21; BSELK, 865-866, 889, 946. Forsbergin (1984, 8) mukaan Genesis-kommentaarin käsittelytapa verrattuna muutamia vuosia aikaisemmin pidettyihin Galatalaiskirjeen luentoihin on laveampi ja "narratiivisempi" johtuen näiden Raamatun kirjojen erilaisesta luonteesta ja molempien kommentaarien erilaisista traditiohistorioista. Kuitenkaan ei voida sanoa, etteikö Genesis-kommentaari olisi systemaattinen omalla tavallaan. Päättäessään luentonsa psalmiin 90 toukokuussa 1535 ja ilmoittaessaan luennoivansa seuraavaksi 1. Mooseksen kirjaa Luther sanoi syyksi opillisempien kirjojen luennoimisen tarpeen. Näin siitä huolimatta, että myöhemmässä psalmiluennoissaan hän oli usein puhunut myös opista ja käsitellyt opillista materiaalia. Näin ollen jo muodollisessa mielessä Genesis-luento voidaan arvioida kristillisen

Flaciandereista²⁷ alkaen monet ovat asettaneet Genesis-kommentaarin useiden kohtien aitouden kyseenalaiseksi. Uudemmallalla ajalla ovat Erich Seeberg²⁸ ja erityisesti hänen oppilaansa Peter Meinhold²⁹ pyrkineet näyttämään, missä määrin Genesis-kommentaarin toimittaja, joka oli teologisesti lähempänä Melanchthonia kuin Lutheria, on tuonut lopulliseen tekstiin reformaattorille vieraita ajatuksia ja formulointeja. Eräiden historiallisten ja tekstikriittisten kriteereiden lisäksi Seeberg ja Meinhold ovat ottaneet luonnostelemansa "nuoren Lutherin" mittapuuksi määrittäessään Genesis-kommentaarin tekstin aitoja tai toimituksellisia osia. Yhtäältä tätä ratkaisua on periaatteellisesti kritisoitu, toisaalta kuitenkin Seebergin ja Meinholdin tutkimustuloksia on joissakin yksittäisissä kohdissa voitu todentaa. Niissäkin kohdissa, joissa esiintyy erityisesti Melanchthonille tyypillisiä käsitteitä ja sanankäänteitä (esimerkiksi "vocatio", "sana doctrina"), on asiallisesti Lutherin ajatussisältö enimmäkseen säilynyt. Suurella todennäköisyydellä aidot kohdat autenttisine ajatussisältöineen voidaan erottaa epäaidoista. Aivan yleistä on, että Genesis-kommentaaria käytetään lähteenä muiden Lutherin kirjoitusten rinnalla.³⁰

Genesis-kommentaaria on sen merkitykseen nähden analysoitu yllättävän niukalti. Niistä tutkijoista, jotka korostavat Genesis-kommentaarin luotettavuutta, mainittakoon Regin Prenter teoksellaan *Spiritus Creator* (1954), Lauri Haikola teoksellaan *Studien zu Luther und Luthertum* (1958), David Löfgren teoksella *Die Theologie der Schöpfung bei Luther* (1960), Herbert Olsson teoksella *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie* (1971) sekä Jaroslav Pelikan, joka on toimittanut Lutherin kirjoitusten englanninkielisen laitoksen (*Luther's Works. American edition*). Uudempaa suomalaista Genesis-kommentaarin tutkimusta edustavat Eero Huovinen teoksellaan *Kuolemattomuudesta osallinen* (1981) ja Juhani Forsberg väitöskirjallaan *Das Abrahambild in der Theologie Luthers* (1984). Molemmat yhtyvät edellä mainittuun Genesis-kommentaarin luotettavuutta korostavaan linjaan. Huovinen on tutkimuksessaan selvittänyt Lutherin käsitystä ihmisen alkuperäisestä kuolemattomuudesta Genesisin

uskon opilliseksi esitykseksi. Se, kuinka systemaattiseksi Luther oli luonnostellut esityksensä kristillisestä opista, näkyy erityisen selvästi hänen omakätisessä luontorungossaan, jossa käytetään suoraan skolastisia distinktioita. Ks. WA 42, XIX-XXV.

²⁷ Flacianderit, jotka saivat nimensä johtajastaan Matthias Flacius Illyricuksesta, muodostivat Lutherin kuoleman jälkeen voimakkaan aitoluterilaisten ryhmittymän. He pyrkivät säilyttämään mahdollisimman alkuperäisenä Lutherin ja reformaation asian, ja katsoivat, että Filip Melanchthonin kannattajat, filippistit, ovat "langenneet pois" siitä. Ks. *Haikola* 1952, 9.

²⁸ *Seeberg* 1932.

²⁹ *Meinhold* 1936

³⁰ *Forsberg* 1984, 5-6.

alkulukuja koskevien Lutherin luentojen perusteella.³¹ Tekijän tiukan aiheeseensa pitäytymisen vuoksi Aristoteleen kategoriaoppi ei tule teoksessa esille. Forsberg on kirjassaan Lutherin Aabraham-kuvasta käsitellyt myös Lutherin tulkintaa Aabrahamin Jumalasta. Tämän tutkielman kannalta sitä käsittelevä luku Forsbergin kirjassa on erityisen tärkeä, ja sen tulkinnat tulevat esille tämän tutkielman edetessä.³² Forsberg ei tutkimuksessaan kuitenkaan esitä yhtenäistä tulkintaa Lutherin kategoriaopin käytöstä.

Nykyinen suomalainen Tuomo Mannermaan avaama Luther-tutkimus on tuottanut myös muita Genesis-kommentaarin tutkimuksia. Simo Peura on artikkelissaan "Die Teilhabe an Christus bei Luther"³³ käsitellyt partisipaatio-temaa Lutherin Genesis-kommentaarissa. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan pro gradu-tutkielmia Genesis-kommentaarista ovat Raili Kurhelan "Lutherin käsitys ihmisestä Genesis-luennon ensimmäisessä osassa"³⁴, Mauri Miettisen "Usko ja rakkaus Lutherin Genesis-luennoissa 1535-1545, luvuissa 21-37"³⁵, Marjo Nevalan "Lutherin käsitys naisesta Genesis-luennoissa 1535-1545"³⁶, Martti Toivasen "Lutherin tulkinta patriarkka Jaakobista ja Joosefista ristinteologisenä paradigmana"³⁷, Kaj Anderssonin "Martin Luthers antropologi vid skapelse och syndafall, Gen 1-4"³⁸ ja Ulla Korpisen "Martti Lutherin käsitys synnistä Genesis-luennossa vuosilta 1535-1545 (luvuissa 1-3) ja Genesis-saarnoissa vuosilta 1523-1524 ja 1527"³⁹. Lutherin käsitystä Aristoteleen kategorioista näissä pro gradu - tutkielmissa ei käsitellä.

³¹ *Huovisen* (1981, 22) mukaan monet Genesis-kommentaariin ja kuoleman teologiaan keskittyneet kirjoittajat ovat pitäneet ensi sijaisena tavoitteenaan esittää Lutherin ajankohtainen merkitys nykyajalle. Tällöin ei ole ollut niinkään kysymys historiallis-systemaattisesta Luther-analyysistä kuin aktuaalisesta Luther-interpretatiosta. Tutkimuksia on sävyttänyt jälkikantilainen esiymmärrys, joka on ilmennyt mm. sielun kuolemattomuuden kieltämisinä.

³² Forsbergin teoksessa on luvuttain nostettu esiin neljä temaa. Ensiksi Aabraham-tulkinta antaa Lutherille mahdollisuuden eksplikoida näkemyksiään Jumalasta, Jumalan itse-ilmoituksesta ja kätkeytyneestä luonteesta (luku 2). Toiseksi Aabraham on Lutherille paradigma lupauksesta ja vanhurskauttamisesta sekä uskosta, toivosta ja rakkaudesta (luku 3). Kolmanneksi, Aabraham lupauksen vastaanottajana edustaa tosi kirkkoa, tosi jumalanpalvelusta ja tosi pappeutta (luku 4). Neljänneksi, Aabraham ja muut patriarkat ovat kaikkien aikojen suurimpia pyhiä, joten Aabraham-kuvalla on perustava merkitys Lutherin hagiologialle (luku 5). Näitä kaikkia teemoja karakterisoi Jumalan reaalin läsnäolo maailmassa ja ihmisessä sekä ristinteologinen vastakohdissaan ilmenevä Jumalan toiminta. Forsberg nimittääkin Lutherin Aabraham-tulkinnan teologiaa ilmauksella "ontologie unter dem Kreuz". *Forsberg* 1984, IX-X.

³³ *Peura* 1990.

³⁴ *Kurhela* 1968.

³⁵ *Miettinen* 1982.

³⁶ *Nevala* 1987.

³⁷ *Toivanen* 1988.

³⁸ *Andersson* 1990.

³⁹ *Korpinen* 1991.

1.6. Tutkielman rakenne

Tutkimuksen kulku on seuraava: Toisessa luvussa esitellään Aristoteleen kategoriaopin sisältö pääpiirteissään pohjana Lutherin siitä muodostamalle käsitykselle. Substanssin ja relaation kategorioiden käsittelyyn kiinnitetään erityinen huomio. Jos kerran Luther katsoi ymmärtävänsä skolastikkoja paremmin Aristotelesta, on parasta lähteä liikkeelle Aristoteleesta itsestään, eikä vasta skolastikkojen Aristoteleen tulkinnasta. Samassa luvussa selvitetään pääpiirteissään myös Aristoteleen kategoriaopin ymmärtämistä antiikista uskonpuhdistuksen aikaan. Huomio kiinnitetään vain tärkeimpiin ja eniten Lutheriin vaikuttaneiden henkilöiden käsityksiin. Kolmannessa luvussa käsitellään Lutherin suhtautumista Aristoteleen filosofiaan ja kategoriaoppiin ja hänen käsitystään niiden kyvyistä tavoittaa Jumala. Neljännessä luvussa kuvataan ja analysoidaan aristoteelinen ja skolastinen tausta huomioiden Lutherin käsitys Jumalasta substanssin kategoriassa ja viidennessä luvussa vastaavasti Jumalasta relaation kategoriassa. Kuudes luku on loppukatsaus, jossa esitetään yhteenveto tutkimuksesta.

2. Filosofisen kategoriaopin sisältö ja historia

2.1. *Kategoria ja kategoriaoppi*

Kategoria-sana tulee kreikasta ja tarkoittaa sananmukaisesti syytöstä tai kannetta ja vastaava verbi on puhua jotakin vastaan, syyttää. Teonsana suomennetaan myös *sanoa jostakin jotakin*. Sanojen perinteiset latinannokset ovat *predikoida* ja *predikaatti*.⁴⁰ Esa Saarinen kirjassaan *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin* määrittelee kategorian peruskäsitteeksi tai –luokaksi, olevaa, ajattelua tai kielen rakennetta koskevaksi perustyyppiä.⁴¹

Kategoriaoppikäsitteen filosofinen keksiminen ei ole samaa alkuperää itse filosofisen mietiskelyn alun kanssa. Sen alku juontuu filosofisen mietiskelyn erityiseen kriittiseen itsetutkisteluun, olemiseen ja olevaan kohdistuvan puheen tai ajattelun "logokseen", joka yrittää sisällöllisesti selittää määritellä ja luokitella olemista ja olevaa.⁴² Kategoriaoppi kertoo usein selvemmin kuin mikään muu

⁴⁰ HWP 4 (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4; Ks. hakusana "Kategorie", "Kategorielehre"), 714. Saarinen 1994, 415

⁴¹ Saarinen 1999, 415.

⁴² HWP 4, 714.

yksityisen ajattelijan filosofiasta, ja siitä, miten hän ymmärtää filosofian. On sanottu: "Millaisen kategoriaopin joku valitsee, riippuu siitä, millainen filosofi hän on." Kategoriakäsitteiden historia on siis samalla filosofisen itseymmärryksen historiaa.⁴³

Kategoria-termin tuominen filosofiseen keskusteluun on Aristoteleen ansiota, vaikka esi-sokraattisilla ja Platonin akatemian filosofeilla oli elementtejä hänen konseptistaan, sekä kysymyksenasetteluja ja motivaatioita, jotka olivat lähellä valmista filosofista kategorieoriaa.⁴⁴

Platonin erotteluihin pohjautuen ja hänen idea-käsitettään kritikoiden Aristoteles kehitti opettajantoimessaan akatemiassa teorian erilaisista mahdollisista yleisistä predikaateista, jotka kietoutuvat yhteen "olemisen" merkityksen kanssa.⁴⁵ On aiheellista siis perehtyä lähemmin Aristoteleen kategoriaoppiin ja oleellisimpien kategorioiden sisältöihin ja merkityksiin.

2.2. Aristoteleen kategoriaoppi

Aristoteleen *Kategoriat* (*Categoriae*) – teos käsittelee termien luokittelua. Se lienee hänen varhaista tuotantoaan. Sen ja toisen saman ajan teoksen, *Tulkinnasta* (*De interpretatione*) historiallinen vaikutus on ollut huomattava muun muassa siksi, että niitä luettiin (latinankielisinä käännöksinä) silloinkin, kun suuri osa Aristoteleen muusta tuotannosta oli kadoksissa.⁴⁶

Kreikan sanaa ”kategoria” vastaava verbi tarkoittaa siis ”sanoa jostakin jotakin” Vaikka kategoriaoppi koskee lauseen sisäistä rakennetta, logiikkaa, kategoriaat ovat Aristoteleelle ensi sijassa olevaisen ylin luokitus. Olemisen sinänsä ei enää ole kategoria, vaan olemisella on yhtä monta merkitystä kuin on kategoriaita.⁴⁷

Aristoteleen ensimmäinen kategoria on substanssin (*substantia*) kategoria, joka asemansa vuoksi eroaa kaikista muista. Ilmeisin esimerkki on yksityisolio.

Substanssi, kun siitä puhutaan varsinaisimmassa, ensisijaisessa ja tärkeimmässä merkityksessä, on se, jota ei sanota mistään subjektista ja joka ei ole missään subjektissa, esimerkiksi jokin tietty ihminen tai hevonen.⁴⁸

⁴³ HWP 4, 714.

⁴⁴ HWP 4, 714.

⁴⁵ HWP 4, 715.

⁴⁶ Carlsson 1994, 243.

⁴⁷ Carlsson 1994, 243.

⁴⁸ Kat. 2a11; Saarinen 1999, 68.

Kaikki muut siis joko predikoidaan ensimmäisistä substansseista tai ne ovat niissä subjekteina. Jos ensimmäisiä substansseja ei olisi, ei siis voisi olla mitään muutakaan.⁴⁹

Aristoteleella substansseja ovat siis kaikenlaiset oliot (sanan nykymerkitys ”aine” on suppeampi). Substanssien semanttisia kriteereitä ovat ensiksikin se, että niiden ei sanota olevan jossakin muussa eli ne ovat riippumattomia. Edelleen (ensimmäiset) substanssit ovat ainoita, jotka voivat muuttua menettämättä identiteettiään.⁵⁰

Aristoteles tunnustaa substansseiksi myös lajeja. Sokrates on ihminen ja Venus on taivaankappale: ihminen ja taivaankappale ovat molemmat substansseja toissijaisessa mielessä (toisia substansseja). Näistä substansseista tiede puhuu – lajiolemuksista, ”muodoista”. Erillisyyksilöt ovat siis ensimmäisiä substansseja ja lajit toisia substansseja. Substanssit ovat yksilöitävissä – ne eivät ole massaa. Ajatuksena on, että ne erilliset oliot, joita ajattelu koskee – erillisyyksilöt tai lajit – ovat eristettävissä omaksi todellisuuden saarekkeekseen. Jokainen substanssi on joku tämä. Substansseilla on tiettyjä ominaisuuksia oman olemuksensa perusteella. Mutta substansseilla on myös satunnaisia ominaispiirteitä. Niitä Aristoteles luokittelee kategorioillaan, joita hän tunnistaa – yhteydestä riippuen – yhdeksästä seitsemään.⁵¹

Kvantiteetti (*quantitas*) on ensimmäinen Aristoteleen nimeämä predikaattikategoria. Jotkut kvantiteetit ovat jatkuvia, aika ja paikka ovat esimerkkejä, jotkut taas eivät ole (lukumäärä). Kvaliteetti (*qualitas*) ilmenee esimerkiksi objektin ulkonaisessa muodossa, sen asemana tai tilana. Henkiset ominaisuudet kuten hulluus, järkevyys tai viisaus ovat niin ikään kvaliteetteja. Makeus, kuumuus tai tummuus ovat myös mukana Aristoteleen esimerkkiluettelossa.⁵² Kvaliteetteja koskevan luvun lopussa Aristoteles näyttää sallivan, että jokin voi samalla kertaa olla relatiivi ja kvaliteetti, toisin sanoen kuulua kahteen eri kategoriaan.⁵³

Relatiivit (*relativum*) ovat ominaismääreitä, jotka sisältävät suhteen. Relatiiveiksi eli

⁴⁹ Kat. 2b5; Saارين 1999, 68.

⁵⁰ Carlsson 1994, 246

⁵¹ Saارين 1999, 68.

⁵² Saارين 1999, 69.

⁵³ Carlsson 1994, 247.

suhteessa oleviksi sanotaan sellaisia, joiden sanotaan olevan sitä, mitä ne ovat jollekin muulle kuuluvina tai olemalla jollakin muulla lailla jonkun toisen suhteen; esimerkiksi suurempaa sanotaan siksi, mikä se on jotakin suurempana, sillä se on suurempi kuin jokin muu. Myös kaksinkertaista sanotaan siksi, mikä se on johonkin verrattuna, sillä se on jonkin suhteen kaksinkertainen.⁵⁴

Näiden ilmeisten tapausten ohella Aristoteles mainitsee vähemmän silmiinpistäviä esimerkkejä relatiiveista. Tällaisia ovat ”tila” ja ”ehto” – tila on jonkin tila, ehto jonkin ehto – ja edelleen sellaiset tietoisuuden toiminnot kuin ”havainto” ja ”tieto”. Sillä ”tietoa kutsutaan tiedoksi siitä mikä on tiedettävissä, havaintoa havainnoksi havaittavasta.”⁵⁵ Tieto ja havainto sisältävät aina suhteen johonkin itsensä ulkopuoliseen.

”Herra” ja ”orja” ovat relatiiveja, jotka vastakkaissuhde liittyy toisiinsa (käänteisjäseniä). Sen sijaan esimerkiksi ”härkä” ei ole relatiivi. Vaikka joku voikin omistaa härän, näin on vain sattumalta – ilmauksen looginen rakenne ei takaa sitä. Härkä ei välttämättä ole jonkun härkä.⁵⁶

Relatiivi on Lauri Carlssonin suomentamassa ja selittämässä Aristoteleen *Kategoriat* – teoksessa käännetty termiksi ”suhteessa oleva” vastaten Aristoteleen substantiivina käyttämää prepositiolauseketta ”minkä suhteen, jonkin suhteen”. Käännös pyrkii ilmaisemaan sen, että Aristoteles ei tarkoita olioiden välistä suhdetta, vaan suhteen jäseniä. Käänteisjäsenten samanaikaisuutta koskevia havaintoja lukuun ottamatta suhteita koskeva päättely jää Aristoteleelta formalisoimatta.⁵⁷

Ominaisuudet ja suhdetermit, joista Aristoteles tässä puhuu, ovat fundamentaalisia kaikelle ajattelulle ja kaikelle logiikalle. Sama koskee paikkaa (*ubi*) ja ajankohtaa (*quando*), jotka Aristoteles myös nimeää peruskategorioina. Lisäksi tulevat toiminta (*actio*) ja toiminnan kohteena oleminen (*passio*). Tämä erottelu on kielen ja ajattelun kannalta keskeinen.⁵⁸

Näiden peruskategorioiden ohella Aristoteles joskus mainitsee aseman (*situs*) (on kengitetty, on taisteluvälineissä) ja tilan (*habitus*) (istuminen,

⁵⁴ Saارينen 1999, 69; Kat. 6 a 36. Saارينen käännös on seuraava: ”Kutsumme relatiiveiksi kaikkia sellaisia asioita, joiden sanotaan olevan juuri sitä mitä ne ovat verrattuna toisiin asioihin, tai jollain muulla tavoin suhteessa johonkin muuhun.” Käännös ei ole hyvä, sillä ”jollekin muulle kuuluva” ilmaisee inherenssia suhdetta, jolla aksidenssi liittyy subjektiin, ja se on jotakin muuta kuin Saارينen käyttämä ’verrattuna toisiin asioihin’.

⁵⁵ Kat. 6a36; Saارينen 1999, 69.

⁵⁶ Saارينen 1999, 69.

⁵⁷ Carlsson 1994. 247.

⁵⁸ Saارينen 1999, 69.

valehtelemisen, filosofoimisen), vaikka ilmeisesti ajatteleekin, että nämä kaksi kategoriala eivät ole itsenäisiä.⁵⁹

Aristoteleen kategoriat näyttävät samanaikaisesti koskevan sekä kieltä, ajattelua että todellisuutta. On ilmeistä, että kielentutkimus on johdattanut Aristotelesta tunnistamaan kategoriansa, vaikka mitään suoraa kytkentää kielestä Aristoteleen loogisiin kategorioihin ei olekaan olemassa. Vaikka esimerkiksi kielen kysymyssanat – sellaiset kuin ”mikä”, ”millainen”, ”missä” tai ”milloin” – johdattavat kategorioiden jäljille, kategoriooppi yhdistää asioita, joita kielioppi erottelee ja erottelee mitä kielioppi yhdistää.⁶⁰

Siksi ei voida kiistatta vastata kysymykseen, minkä asian kategorioita Aristoteleen nimeämät ovat. Edustavatko ne kielen perimmäisiä loogisia tyyppejä? Onko kyseessä luettelo itse todellisuuden äärimmäisistä rakennuskivistä? Selvää vastausta ei tarjota. Kuvaavasti, Sir David Rossin klassisessa Aristoteles-monografiassa kategorioita kuvataan yhdellä ja samalla sivulla sanomalla että ne ”ovat luettelo laaja-alaisimmista predikaateista jotka ovat sovellettavissa olemuksellisesti erilaisista nimettävissä olevista entiteeteistä” (kielellinen kuvaus), ja myös, että muodostamalla kategorioopin Aristoteles ”päättyi ensimmäiseen tunnettuun luokitteluun todellisuuden rakenteeseen sisältyvien entiteettien päätyypeistä” (ontologinen kuvaus).⁶¹

Saamme tässä tuntumaa Kategoriat -teoksen moniselitteisyyteen. Aristoteles ei erota toisistaan kielifilosofiaa ja metafysiikkaa – kieltä koskevaa loogista analyysia ja todellisuuden peruskoostumuksen kuvailua. Luokitteleeko Aristoteles kielellisiä symboleita vai sitä todellisuutta jota merkit symboloivat? Tämä kysymys on polttanut kommentaattoreita antiikin ajoista lähtien.⁶²

Oikea vastaus lienee äärikantojen välimailla. ”Sillä siten kuin asiat ovat, ovat myös merkit, jotka ensisijassa niitä ilmaisevat”, kuten Porfirios kirjoitti Aristoteleen Kategorioiden kommentaarissaan 200-luvulla jKr. Meidän ei tarvitse ottaa kantaa kielen ja metafysiikan suhteeseen ja niiden järjestykseen toisiinsa nähden: riittää todeta, että nämä kaksi ovat lähtemättömästi toisissaan kiinni. Kieli ohjaa ajatteluamme ja kuvaamme todellisuudesta. Mutta kuvamme todellisuudesta ohjaa puolestaan kieltä – nämä tasot johtavat kumpikin toisiinsa. Aristoteleen oppi ei missään tapauksessa ole tyhjä, triviaali, vaikka onkin äärimmäisen

⁵⁹ Saarinen 1999, 69.

⁶⁰ Saarinen 1999, 69-70.

⁶¹ Saarinen 1999, 70.

⁶² Saarinen 1999, 70.

luonnollinen. Aristoteles toteaa esimerkiksi substanssikategoriasta, että se ei salli lisäystä ja vähennystä, toisin kuin vaikkapa kvaliteetin kategoria. Sokrates ei voi olla enemmän eikä vähemmän Sokrates, eikä lehmä enemmän lehmä. Mutta Sokrates voi olla enemmän tai vähemmän raivoissaan, lehmä enemmän tai vähemmän lihava.⁶³

Substanssikategorialla ei ole vastakohtia, toisin kuin kvaliteeteilla. Sokrateella ei voi olla vastakohtaa, siinä merkityksessä missä ”valkoinen” ja ”jokin muu väri kuin valkoinen” ovat toistensa vastakohtia. Siksi ankarasti ottaen on mieletöntä sanoa esimerkiksi ”Sokrates on Platonin vastakohta”. Kategorioilla on toisistaan poikkeavia tunnusmerkkejä: jos tätä seikkaa ei oteta huomioon, ajaututaan kategoriavirheisiin. Näin Aristoteleen kategoriaoppi on varhainen versio tyyppiteorioista, joita 1900 – luvulla on kehittänyt esimerkiksi Bertrand Russell.⁶⁴

Mitä sanotaankaan jostakin ”olevana”, se tapahtuu jossakin annetuista kategorioista mutta toisinpäin jokaista ”olevaa” ei vaadita systemaattisesti kaikkien annettujen kategorioiden määrittämäksi. Täten kategoriat eivät ole rakennemuotoja muodostettaessa olevaa todellisuutta, vaan toisistaan riippumattomia lausumaluokkia, jotka määrittävät väliin eri mielen olevan olemisesta.⁶⁵

Kymmenen kategoriaa ”ylimpinä luokkina” eivät ole johdettavissa toisistaan, niin että niiden avulla arvoitettu olevan olemisen ei itse voi olla ylin kategoria omaten vain analogisen luonteen.⁶⁶

Aristoteelinen kategoria-oppi näyttäytyy ongelmalliseksi ainakin kahdessa kohdassa:

Ensiksi, toisen substanssin mukaan ottamisen vuoksi substanssin ja kvaliteetin kategorian ero ei väliin pysy tiukasti voimassa. Lisäksi ”jakamattoman” - käsite suhteessa ”lukumäärä yhden jälkeen” - käsitteeseen aiheuttaa myös ei-substantiaalisessa kategoriassa ensimmäisen ja toisen arvoaseman suhteen mukaantulon tämän kategorian sisällä.

Toiseksi, suurempaa ongelmaa merkitsee se, että Aristoteles itse kehittäessään kategoria-teoriaansa ei missään esittänyt täydellisyyden vaatimusta;

⁶³ Saarinen 1999, 70.

⁶⁴ Saarinen 1999, 70-71.

⁶⁵ HWP 4, 717.

⁶⁶ HWP 4, 717.

muulloinkin, erityisesti fyysisessä ja metafysisessä kontekstissa, hän poisti kategoriallisen määrityksen täydellisyyden vaatimuksen.⁶⁷

Aristoteleen kategoriaopin ongelmasta, täydellisyyden vaatimuksen puutteesta ja siihen sisältyvästä intentiosta kategoria-jaon symmetriaan ja kaikkien kategorioiden johdettavuuteen yhdestä periaatteesta, avautui vaikutushistoriallisesti katsoen erittäin merkittävä filosofisen kategoriaopin ongelmakenttä, joka työstettiin aina uudelleen jokaisessa eri kontekstissa ja josta keskusteltiin vielä jälki-idealismien aristoteelisen filosofian tulkinnassa.⁶⁸

Yhteenvedon tähänastisesta voidaan todeta, että kategoria on eräänlainen olevan, olemisen tai ajattelun perusluokka, jonka Aristoteles toi filosofiseen keskusteluun. Hänen teoksensa *Kategoriat* käsittelee termien luokittelua ja esittää kategoriaopin, joka pyrkii sisällöllisesti määrittelemään ja luokittelemaan olemista ja olevaa. Kategorioita ovat substanssin, kvantiteetin, kvaliteetin, relaation, paikan, ajankohdan, toiminnan, toiminnan kohteena olemisen, aseman ja tilan kategoriat. Substanssit, jotka jakautuvat ensimmäisiin substansseihin (erillisyyksilöt) ja toisiin substansseihin (lajit) ovat erityisasemassa, koska ne ovat yksilöitävissä. Muut kategoriat luokittelevat substanssien satunnaisia ominaispiirteitä, kukin omalla tavallaan. Kategoriat ovat siis lausumaluokkia, jotka määrittävät olevan olemista eri tavoin. Sen sijaan ne eivät ole todellisuuden rakennemuotoja, josta olevaa ei vaadita systemaattisesti kaikkien annettujen kategorioiden määrittämäksi. Mutta mitä sanotaankin jostakin olevana, se tapahtuu jossakin annetuista kategorioista. Aristoteleen kategoriaopin ongelmaa, täydellisyyden vaatimuksen puutetta, ja siihen sisältyvää intentiota kategoria-jaon symmetriaan ja kaikkien kategorioiden johdettavuuteen yhdestä periaatteesta, työstettiin aina uudelleen jokaisessa eri filosofis-historiallisessa kontekstissa.

Miten Aristoteleen kategoriaoppi ymmärrettiin hänen jälkeensä? Ennen kuin mennään uskonpuhdistuksen aikaan, tarkastellaan sitä edeltävän ajan tulkintaa kategoriaopista.

⁶⁷ HWP 4, 717.

⁶⁸ HWP 4, 717.

2.3. *Kategoriaopin ymmärtäminen antiikista uskonpuhdistuksen aikaan*

Tässä luvussa tarkastellaan muutamia tutkimuksen aiheen kannalta oleellisia huomioita Aristoteleen kategoriaopin myöhemmästä ymmärtämisestä ja käytöstä. Esitys ei ole millään muotoa kattava edes valittujen ajattelijoiden osalta.

Antiikin filosofiasta tärkeimpiä Aristoteleen kommentaattoreita olivat Plotinos, Porfurius ja Simplicius ja kristillisistä filosofiasta Aristoteleen kategoriaoppia kommentoivat muun muassa Boethius, Augustinus ja Tuomas Akvinolainen.

Plotinos, jonka filosofiassa platonisuuden vaikutus oli voimakas, rajoitti Aristoteleen kategoriat koskemaan vain näkyvää maailmaa. Tämä rajoitus vaikutti merkittävästi keskiajan filosofian uusplatoniseen traditioon.⁶⁹ Hänen oppilaansa Porfuriuksen merkitys puolestaan oli ratkaiseva siinä, että Aristoteleen kategoriakirjoitukset tulivat välitetyksi keskiajalle ja muodostuivat skolastiikassa eräänlaiseksi filosofian johdannoksi.⁷⁰ Simpliciuksen ja eräiden muiden filosofien kommentaareissa Plotinoksen Aristoteles-kritiikkiin muodostui ratkaisevaksi käsitys, että kategoriat mahdollistivat kaikkien asioiden täydellisen luokittelun. Samalla Aristoteleen kategorioiden asemaa täsmennettiin siten, että niitä ei ajateltu puhtaan loogisiksi eikä puhtaan metafysisiksi käsitteiksi.⁷¹

Boethius välitti patristiselle ja keskiajan teologialle latinankielisin käännöksin ja termein aikaisemman kategoriakeskustelun.⁷² Uusplatonisessa traditiossa erityisesti Augustinus kielsi kategorioiden merkityksen Jumalan tuntemiseen:

Vaikka meidän on käytettävä kategorioita oppaina jumalallisen olemuksen eksplikoinnissa, ei Jumalaa olemuksessaan voida tuntea substanssin eikä yhdeksän aksidenssin kategorian mukaan.

Johtoajatukselle, että kategoriat voivat kuitenkin olla ohjaamassa määritelmää, vaikkakaan eivät sisällöllisinä Jumalan tuntemisen kohtina, perustui sittemmin sekä spekulatiivisen keskiaikaisen filosofian että negatiivisen teologian traditio.⁷³

⁶⁹ HWP 4, 719.

⁷⁰ HWP 4, 719.

⁷¹ HWP 4, 719.

⁷² HWP 4, 720.

⁷³ HWP 4, 721.

Augustinus kertoo *Tunnustuksissaan*, kuinka hän noin 20 vuoden vanhana luki käsiinsä joutuneen Aristoteleen ”Kymmenen kategorian”- nimisen teoksen. Omien sanojensa mukaan hänelle tuntui selvältä puhe olioista, esimerkiksi ihmisestä, ja olion ominaisuuksista eli yhdeksään kategoriaan kuuluvista seikoista tai itse olion kategoriasta. Augustinus kuitenkin torjuu kirjassaan Jumalan käsittämisen niiden avulla:

Mitä tämä teos minua hyödytti? Sehän päinvastoin vahingoittikin minua, koska minä, Jumalani, luulin, että kaiken olevaisen pitäisi mahtua näihin kymmeneen kategoriaan ja koitin käsittää Sinutkin, Sinä ihmeellinen, joka olet yksi ja muuttumaton, niin kuin olisit Sinäkin suuruutesi ja kauneutesi kannattaja ja suuruus ja kauneus olisivat Sinun ominaisuuksiasi niin kuin jonkin esineen ominaisuuksia, vaikka Sinun suuruutesi ja Sinun kauneutesi ovat juuri Sinä itse. Sillä esine ei ole vielä sen vuoksi suuri eikä sen vuoksi kaunis, että se on esine. Vaikka se olisikin vähemmän suuri ja vähemmän kaunis, eikö se silti olisi esine? Kaikki, mitä Sinusta ajattelin, oli väärää, oli valhetta, oli sairaan sieluni kuvitteluja, ei Sinun autuutesi todellisuutta.⁷⁴

Augustinuksen mukaan Jumalan olemusta ei voida sisällyttää kategorioihin. Kategorioita voidaan kuitenkin käyttää ”oppaina” jumalallisen olemuksen eksplikoinnissa. Jumalan olemusta ja ominaisuuksia ei voida myöskään erottaa toisistaan. Jumalan ominaisuudet, kuten hänen suuruutensa ja kauneutensa ovat Jumala itse. Augustinus myöntää senkin, että mitä hän ennen kristityksi tuloaan ymmärryksellään ajatteli Jumalasta, oli väärää ja valheellista, ei Jumalan autuuden todellisuutta. Se kertoo epäuskoinen ihmisen järjen kyvyttömyydestä tavoittaa Jumala oikein. Nämä ajatukset ilmenevät myöhemmin myös Lutherin Jumalaoopissa.

Augustinuksen ja Boethiuksen aloittamassa traditiovirtauksessa kietoutuivat yhteen loogis-ontologinen ja spekulatiivis-teologinen ajattelu, mikä näkyi enemmän tai vähemmän kaikilla keskiajan ajatteliijoilla, ennen muuta Anselm Canterburlaisella, Abälardilla, Bonaventuralla ja Tuomas Akvinolaisella.⁷⁵ Luotujen olentojen ylimpänä luokituksena eli kaiken ajallisen rakennekäsitteinä aristoteeliset kategoriat palvelivat samalla oppaina Jumalan olemuksen spekulatiiviseen tuntemiseen häntä kuitenkaan tavoittamatta.⁷⁶

Aristoteleen kategorioihin toi Tuomas Akvinolainen oleellisesti uuden näkökulman yrittäessään ensimmäistä kertaa niiden systemaattista johtamista.⁷⁷ Ensimmäinen substanssi on Tuomalle subjekti, josta kaikki muut määrittelyt

⁷⁴ *Augustinuksen tunnustukset*, 90-91.

⁷⁵ HWP 4, 721-722.

⁷⁶ HWP 4, 722.

⁷⁷ HWP 4, 722.

tehdään.⁷⁸ Siitä predikoimalla saadaan toisen substanssin kategoria, joka on jotain subjektin olemukseen kuuluvaa. Toisella predikointitavalla määritetään, ei olion olemukseen kuuluvat, mutta kuitenkin ensimmäiseen substanssiin erottamattomasti (inhärierend) ja absoluuttisesti ajateltavat kvantiteetin ja kvaliteetin kategoriat, jotka eroavat toisistaan vain prinsiippikäsitteiden *materia* ja *forma* avulla. Relaation kategoria määrittyy subjektiin erottamattomasti kuuluvana (inherenssina) mutta ei absoluuttisena vaan suhteessa toiseen olevana.⁷⁹ Kolmas määrittäminen (predikointitapa) on ensimmäisen substanssin suhteen ulkoinen ja aikaansaa yhtäältä syyn käsitteen (*causa agens*) ja toisaalta määrän käsitteen (*mensura*) avulla kategoriat, joilla on nimitys *actio* ja *passio* sekä *quando*, *ubi* ja *situs*.⁸⁰ Kymmenes, habituksen kategoria, muodostaa näiden ohessa tietyn vaikeuden, koska se soveltuu yksinomaan inhimilliselle subjektille.⁸¹

Eri praedikaatioiden ohjauksen ja todellisuudelle konstitutiivisten metafyyssisten käsitteiden *forma*, *materia*, *causa* jne. mukaan muodostuu tarkkaan järjestetty kategorioiden joukko, jotka määräytyivät enemmän tai vähemmän lähelle ensimmäistä substanssia.⁸² Tuomas Akvinolaisen kategoriaoppi oli näin ollen ensimmäinen ylimpien luokkien systemaattinen ja suljettu sovellutus, jossa hän eksplisiittisesti vaati, että ne eivät saa sisältyä toisiinsa. Kuitenkaan tämä vaatimus ei toteutunut ainakaan relaation kategorian osalta, johon sisältyi muita kategorioita (esimerkiksi *actio* ja *passio*, *ubi* ja *quando*). Problemaattiseksi osoittautui myös kategoria-todistelun lisäkohta yksilöllisestä substanssista, joka implisiittisesti vaadittiin ratkaisevaksi realiteetiksi. Pian Tuomaan jälkeen vaadittiinkin, ettei kategoria-teoria koskisi vain fyysistä todellisuutta vaan siihen tulisi sisällyttää myös looginen, matemaattinen ja metafyyssinen todellisuus. Näin todellisuuden jakautuessa useampaan kohdepiiriin Tuomas Akvinolaisen kategoriaoppi näyttäytyi liian kapeana, kuten kategoriaoppi oli näyttäytynyt jo Plotinokselle ja uusplatoniselle traditiollekin.⁸³

Vastoin aristoteelisen kategoriaopin tradition eri muunnoksia, jotka kaikki erotuksetta pitäytyivät kategoriallisen käsitteen objektiiviseen merkitykseen, vasta teologiseen voluntarismiin ja jumalallisen kaikkivallan kaitselmukseen suuntautunut nominalistinen tietoteoria muutti itse kategoria-käsitteiden statuksen.

⁷⁸ HWP 4, 722.

⁷⁹ HWP 4, 722-723.

⁸⁰ HWP 4, 723.

⁸¹ HWP 4, 723.

⁸² HWP 4, 723.

⁸³ HWP 4, 723.

Ryhtymättä systematisoimaan aristoteelisia kategoriakäsitteitä Ockham - kuten aikaisemmin osittain myös Abälard ja osittain myös Duns Scotus - aikaisemmin hyväksytyyn ajattelun ja olemisen parallelliteetin universaalisen predikaatin suhteen piti kategorioita ensisijaisesti sielun synnynnäisinä pyrkimyksinä (Beziehungstrieb).⁸⁴ Kategorinen määrittäminen ei siis Ockhamilla liittynyt reaaliseen asiastruktuuriin tai itse oloon vaan viittasi merkitysaktiin, josta se syntyi.⁸⁵

Ockhamin nominalistinen yritys sijoittaa kategoria-käsitteiden tietoteoreettinen tila ihmishengen subjektiiviseen toimintaan omaksuttiin sittemmin niin uuden ajan empirismissä (Locke, Hume), kuin kantilaisessa transsendentaalifilosofiassakin. Aristoteleen kategoriaopin käsitteellistä sisältöä Ockham ei muuttanut.⁸⁶

Keskustelu kategoria-teemoista keskiajalla kääntyi takaisin aristoteelisen kategoriaopin määrittämiseen ja pysytteli erityisesti humanismin ja renessanssin leimaamassa vastakkainasettelussa skolastiikan aristotelismin kanssa. Asennoituminen vaihteli jyrkästi kokonaan Aristoteleen kategoria-teorian kieltävästä (Laurentus Valla, Ludovicus Vives, Petrus Ramus) aristoteelista skolastiikkaa kritisoivaan konseptioon, joka samalla joko itse edusti aristoteelista kategoriaoppia (Philipp Melanchthon) tai enemmän tai vähemmän aristoteelisia komponentteja lainaillen luonnosteli oman Aristoteleen vastaisen kategoriaoppinsa (Tommaso Campanella). Niin kritiikki aristoteelista kategoria-käsitelmästä kohtaan kuin Aristoteleen asettaminen aristoteelikkoja vastaan osoittivat, että humanismin ja renessanssin ajan filosofinen mielenkiinto oli suuntautunut ensisijassa vähemmän loogis-ontologiseen kuin antropologiseen ja teologiseen ongelmanasetteluun.⁸⁷

Yhteenvedon voisi todeta, että niin Lutherin kuin koko läntisen kristillisen Jumala-opin kannalta merkittävintä on Augustinuksen Aristoteleen kategorioiden arviointi Jumalan tuntemisessa. Hänen mielestään Jumalaa olemuksessaan ei voida tuntea kategorioiden avulla. Kategorioita voidaan kuitenkin käyttää ”oppaina” jumalallisen olemuksen esittämiseksi. Tälle Augustinuksen ajatukselle, että kategoriat voivat olla ohjaamassa määrittämää, vaikkakaan eivät sisällöllisinä Jumalan tuntemisen kohtina, perustui myöhemmin sekä spekulatiivisen keskiaikaisen filosofian, että negatiivisen teologian traditio.

⁸⁴ HWP 4, 723-724.

⁸⁵ HWP 4, 724.

⁸⁶ HWP 4, 724.

⁸⁷ HWP 4, 724-725.

Augustinuksen mukaan Jumalaa ei voida tarkastella esineen tavoin, eikä hänen ominaisuuksiaan voida erottaa hänen olemuksestaan, vaan Jumalan ominaisuudet ovat Jumala itse. Ymmärryksen eli järjen avulla ei voida tavoittaa oikein Jumalan olemusta, vaan päädytään väärään, valheelliseen jumalakuvaan.

Tuomas Akvinolaisen kategoriooppi oli ensimmäinen ylimpien luokkien systemaattinen ja suljettu sovellutus, jossa kategoriat eivät saaneet sisältyä toisiinsa. Tässä pyrkimyksessä hän ei täysin onnistunut ainakaan relaation kategorian osalta. Ensimmäinen substanssi oli Tuomaalle subjekti, josta kaikki muut määrittelyt tehdään. Relaation kategoria määrittyy subjektiin erottamattomasti kuuluvana, mutta ei absoluuttisena vaan suhteessa toiseen olevana. Heikkoutena Tuomas Akvinolaisen kategorioopissa oli vain fyysiseen todellisuuteen kiinnittyminen, jolloin looginen, matemaattinen ja metafyyminen todellisuus jäivät ulkopuolelle.

Philipp Melanchthon edusti näkemystä, jota leimasi humanismin vastakkainasettelu skolastiikan aristotelismiin, mutta samalla pyrkimys palata alkuperäiseen Aristoteleen kategoriooppiin. Missä määrin Luther oli työtoverinsa kanssa samoilla linjoilla, ei ole ilman muuta selvää. Humanistiksi häntä ei voi luonnehtia, ei myöskään skolastikoksi eikä aristoteelikoksi, vaikka hän omaksuikin vaikutteita kaikilta näiltä.

3. Luther ja kategorioppi

3.1. Luther ja Aristoteleen filosofia

Luther eli aristoteelisessa maailmassa ja Aristoteleen filosofian käsitteiden merkitykset olivat hänelle tuttuja. Hän oli aloittanut yliopistouransa luennoimalla Aristotelesta ja hänen omista kirjoituksistaan käy ilmi, että hän oli hyvin perehtynyt tämän filosofiaan. Hän ymmärsi sen mielestään jopa paremmin kuin aikansa skolastikot.⁸⁸ Muun muassa Lutherin lausumiin Heidelbergin disputaation

⁸⁸ WA 6, 458, 18-25. Skolastinen teologia jakautui eri koulukuntiin, joiden nimitykset palautuivat merkittäviin 1200- ja 1300-lukujen opettajiin, kuten Tuomas Akvinolainen (n. 1224-1274) ja William Ockham (n. 1285 – n. 1349). Luther opiskeli teologiaa Erfurtin yliopistossa, ja opettajina hänellä oli Ockhamin kannattajiin kuuluneita niin sanottuja nominalisteja. Kun Lutherista tuli Wittenbergin yliopiston teologisen tiedekunnan opettaja vuonna 1512, hän havaitsi työtovereidensa saaneen koulutuksen toisenlaisessa skolastisessa traditiossa. *Gassman & Hendrix* 2005, 19. Skolastisia teorioita yhdisti pyrkimys sitoa käsityksensä yksittäisistä opinkappaleista,

sisällöstä sisältyy maininta, että hän on halunnut osoittaa, etteivät skolastikot tunne Aristotelesta oikein.⁸⁹

Lutherin tarkoituksena ei ollut kumota inhimilliseen rationaliteettiin perustuvaa filosofiaa eikä kiistää sen oikeutusta. Hän ei myöskään kehittänyt aristoteelisen substanssimetafysiikan tilalle jotakin uutta, esimerkiksi protestanttista personalistista ontologiaa, kuten saksalaisessa jälkikantilaiseen paradigmaan liittyneessä Luther-tutkimuksessa on ajateltu. Pikemminkin Lutherin pyrkimyksenä oli pitää filosofia ja teologia erillisinä disiplineina (tieteenaloina, oppiaineina) niin, ettei jumalalliseen ilmoitukseen perustuva teologia sitoisi itseään tietyn partikulaarisen filosofian lähtökohtiin, vaan säilyttäisi itsenäisen luonteensa.⁹⁰

Metafysiikka ei Lutherin mukaan siis ole perustiede eikä myöskään metateoria teologialle tai muille tieteille vaan se muodostaa yhden tieteenalan, jolla on oma tutkimuskohteensa; oleva olevana ja sen merkitykseen liittyvä käsitteistö.⁹¹

Luther saattaa perustella teologisia käsityksiä muiden tieteenalojen käsitteillä.⁹² Vaikka käsitteiden muoto onkin kaikille disiplineille yhteinen, ei silti ole kysymys samoista käsitteistä. Luther ajattelee, että sanojen merkitykset riippuvat siitä, mistä tieteenalasta on kysymys. Erityisen tärkeää on tarkata teologiassa sanojen uutta, niiden luonnollisesta käytöstä poikkeavaa merkitystä.⁹³

Teologiset käsitteet eivät ole kuitenkaan tyystin irrallaan filosofiasta. Teologia ja filosofia voivat puhua samasta kohteesta, esimerkiksi Jumalasta, vaikkakin niiden erilaiset käsitteet määrittelevät sen eri tavalla.⁹⁴

Luther voi myös käyttää aristoteelisia käsitteitä instrumentteina eli teknisesti ja kielellisesti oikeassa merkityksessä liittymättä kuitenkaan kokonaisvaltaisesti

esim. vanhurskauttamisesta, johonkin yleisempään teoriaan ihmisen toiminnasta. Luther muodostaa oman käsityksensä toisaalta kritiikkinä skolastisille teorioille, mutta on toisaalta kuitenkin myös niistä riippuvainen. *Vainio* 2004, 43, alaviite 34.

⁸⁹ StA 1, 213, 26-30; *Kopperi* 1997, 84

⁹⁰ *Jolkkonen* 2004, 159.

⁹¹ *Martikainen* 1987, 46.

⁹² *Martikainen* 1987, 36-37.

⁹³ *Martikainen* 1987, 36-37. Myös skolastiikassa oli tunnettua, että teologian alueelle tultaessa tapahtuu termien merkityksessä muutos ns. "translatio terminorum". Tällöin painotettiin, ettei luonnon ja uskon alueella ole vastakohtaa, mutta kylläkin syvällekäyvä ero. Siksi aistisesta todellisuudesta otettuja termejä voidaan käyttää yliluonnon alueella vain, kun ne hyvin huolellisesti sovitetaan tällä merkitysalueella ja niiden käyttö on rajoitettua. *Martikainen* 1987, 38, alaviite 14. Martikaisen lisäksi muutkin tutkijat ovat käsitelleet teologian ja filosofian suhdetta Lutherin ajattelussa samasta näkökulmasta kiinnittäessään huomiota Lutherin käsitykseen eri disipliinien erilaisista logiikoista (Ks. *Juntunen* 1993, 57-90; *Kirjavainen* 1987; *Kopperi* 1997, 94-95; *Mannermaa* 1992, 11-24.; *Työrinoja* 1986).

⁹⁴ *Martikainen* 1987, 43.

Aristoteleen filosofiaan vaan pysyen teologisessa kokonaiskontekstissa. Luther ei tällöinkään sekoittanut filosofiaa ja teologiaa keskenään. Hän lausuu:

Aristoteles palvelee teologiaa oikealla tavalla mutta ei kuten hän itse tahtoo vaan paremmin ymmärrettynä.⁹⁵

Lutherin metafysiikan kritiikki kohdistuu kysymykseen siitä, miten metafysiikka tavoittaa Jumalan. Luther toisin sanoen asettaa rajat metafysiikalle, muttei periaatteessa kiellä metafysiikan määrittelyillään osin tavoittavan samaa kohdetta: Jumalaa.⁹⁶

Luther ei siis kiellä Jumalaa voitavan tutkia metafysisesti, vaikkei se olekaan teologista tutkimusta eikä siis teologian alueella pätevää tai suositeltavaa. "Jumala" on varsinaisesti teologinen käsite, ja Jumalan tunteminen on ilmaistava toisella käsitteellä kuin metafysisen tiedon kohde: oleva olevana. Jumalan tunteminen on uskoa, mikä ei ole palautettavissa metafysiikan alueelle.⁹⁷

Lutherin mielestä skolastisessa teologiassa filosofia oli saanut yliotteen. Siinä hyväksyttiin kritiikittä inhimillisen viisauden ja filosofian päätelmät, mikä oli johtanut teologian ja filosofian sekoittumiseen keskenään. Tällöin myös käsitys uskosta, pelastuksesta ja Jumalasta tuli riippuvaiseksi filosofisesta kokonaistulkinnasta. Luther väitti, että näin päädytään vain virheellisiin päätelmiin pelastusta koskevissa kysymyksissä.⁹⁸

Reformaation tutkimuksessa on usein väitetty Lutherin murtavan teologiallaan olemisen analogian käsitteen ja aristoteelisen ontologian käytön teologiassa ja luovan uuden eksistentiaalisen tavan puhua Jumalasta (Ebeling, Joest ja Mühlen). Luther ei kuitenkaan edusta modernia eksistentiaalista ontologiaa. Luther-tutkimuksessa yleistä näkemystä, että kritiikin kohteena olisi ollut erityisesti aristoteeliseen filosofiaan sisältyvä ontologinen ajattelu sinänsä, voidaankin pitää liian uudenaikaisena eikä se näytä vastaavan Lutherin omia intentioita.⁹⁹ Sen sijaan Luther kritisoi skolastista teologiaa siitä, että siinä Aristoteleen filosofia oli otettu uskon, pelastuksen ja Jumalan teologisen

⁹⁵ WA 1, 20, 29.

⁹⁶ *Martikainen* 1987, 45. Myös Lutherin filosofian kritiikin tulkitsemisessa on otettava huomioon se aatehistoriallinen tosiseikka, että skolastiikan teologit olivat kritisoineet Aristoteleen filosofiaa ja sen soveltamista teologiaan läpi keskiajan. Onkin kiinnostava huomiota siihen, missä määrin Luther esittää traditionaalisia keskiaikaisia Aristoteles-kriittisiä huomautuksia ja milloin hän esittää jotain uutta. *Kopperi* 1997, 173.

⁹⁷ *Martikainen* 1987, 47.

⁹⁸ *Kopperi* 1997, 96-97.

⁹⁹ *Kopperi* 1997, 137.

tuntemisen lähtökohdaksi ja syrjäytetty Jumalan ilmoitus. Jumalan ilmoituksen kontekstissa Luther itsekin saattoi käyttää Aristoteleen ja klassisen skolastiikan käsitteitä palvelemaan teologista kokonaisnäkemyä. Joissakin tapauksissa Luther saattoi käyttää myös muita filosofioita, esimerkiksi Platonin filosofiaa Aristoteleen filosofian sijaan, jos niiden käsitteistöllä voitiin ymmärrettävämmiin selittää sekä ilmoituksen sisältöä, että luomakunnan ilmiöitä.¹⁰⁰

3.2. *Kategoriaoppi Lutherin käytössä*

Avaimen Lutherin kategoriaopin käytölle antaa eräs kohta vastineessa Latomukselle, *Rationis Latomianae confutatio*, vuodelta 1521¹⁰¹, jossa Luther selittää kategorioiden avulla syntiä ja vanhurskautta. Siinä tulee esille Lutherin tapa käyttää kategorioita skolastikoista¹⁰² poikkeavalla tavalla, roomalaisen retoriikan opettajan Marcus Fabius Quintilianuksen¹⁰³ (34 –96 jKr) mukaan. Seuraava pitkäkö lainaus esitetään kokonaisena yhtenäisen käsityksen saamiseksi, vaikka siinä ilmenee monia eri asioita. Luther kirjoittaa:

Sanomme edelleen, että sofistit osittain ymmärtävät, mitä synnin substanssi on (nimittäin, loukkaus Jumalaa vastaan ja Jumalan lain rikkominen), mutta he eivät tiedä absoluuttisesti mitään siitä, mitä se on kvantiteetin, kvaliteetin, relaation, aktion ja passion kategorioissa. Aion käsitellä tässä tämän asian siten, että annan kertakaikkisen vastauksen kaikkeen, mitä Latomus on esittänyt. Näin lukijan vuoksi, ettei kirja paisuisi kohtuuttomasti, jos etenisin kohta kohdalta.

Käsittelemme syntiä näiden kategoria-termien avulla puhuen täten mitä barbaarisimmalla tavalla sofistien vuoksi niin, että he ehkä voivat seurata meitä. Ei-metaforinen (ei-kuvaannollinen) synty, missä tahansa sitä onkaan, on luonnoltaan todellista syntiä. Substanssin ominaisuudessa (iuxta proprietatem substantiae), jota ei voida jakaa asteisiin, yksi synty ei ole enempää synty kuin toinenkaan. Kuitenkin joku voi olla suurempi tai vahvempi kuin toinen, juuri kuten joku substanssi voi olla suurempi kuin toinen; ja kuitenkin kärpänen on juuri yhtä paljon substanssi kuin ihminen, ja heikko mies yhtä paljon kuin vahva mies. Edelleen, etteivät he saisi kiinni minua siitä, mitä sanon, täsmennän, että tässä käytän ”substanssia” Quintilianuksen tavalla, enkä Aristoteleen tavalla, siis siten, että mistä tahansa asiasta maailmassa voidaan sanoa ensin, mitä se on, sitten sen kvantiteetti, sitten sen kvaliteetti, ja niin edelleen loputkin. Aristoteles on samaa mieltä, milloin tahansa hän keskustelelee asiasta, mutta sofistit lukevat kutsumansa ”kvidditeetin” (quidditatem¹⁰⁴)

¹⁰⁰ Kopperi 1997, 246.

¹⁰¹ WA 8, 43-128.

¹⁰² Luther nimittää aristotelis-skolastisen metafysiikan keinoin teologiaa selittäviä skolastikkoja sofisteiksi. Hän mainitsee nimeltä usein Tuomas Akvinolaisen, Ockhamin ja Scotuksen. *Vainio* 2004, 43, alaviite 34.

¹⁰³ Luther lainasi usein Quintilianusta. Hän tunsu ja arvosti hänen pääteostaan *Institutio Oratoriaa*. Luther sanoi panevansa Quintilianuksen melkein kaikkien kirjoittajien edelle siinä, että hän opettaa ja samaan aikaan demonstroi puhetaitoa eli opettaa sanoin ja töin mitä onnellisimmalla tavalla. *Gwynn*, 1926, 140. Quintilianuksen omaa suhtautumista filosofiaan kuvaa se, että hän katsoi retoriikan olevan kaiken kasvatuksen perusta ja piti filosofiaa haasteena sen ylivallalle. Hänen mielestään puhujan pitäisi lukea filosofiaa, mutta vain koska filosofia oli anastanut joiltakin puhetaidon funktioilta ensimmäisen tilan. Ks. *Dominik* 1997, 53

¹⁰⁴ Quidditas. Se, mitä jokin on. Se, mikä vastataan määritelmässä kysymykseen: quid est res? Olemus. *Teinonen* 1999, 280.

kuuluvaksi kaikille kategorioille. Esimerkiksi kun keskustellaan vanhurskaudesta kategorioiden mukaan, järjestetään esityksen osat siten, että ensin tulee se, mitä se on substantiaalisesti, sitten sen kvaliteetti, kvantiteetti, mihin se on relaatiossa, mitä se tekee, mikä vaikuttaa sen, missä se on, mihin aikaan, mitä sillä on ja mikä sen asema on. Minun arvioni mukaan, tuttavuus kategorioiden kanssa oikein käytettynä, olisi tässä mitä hyödyllisintä puhetaidolle, muistille, tiedolle ja asioiden ymmärtämiselle, mutta tämä on täysin tuntematonta sofistien kouluissa.

Totta kai, kuten sanoin, sofistit ymmärtävät jotakin synnin substanssista, mutta kasteen ja Jumalan voiman vuodattamisen jälkeen synnin tila on sellainen, että sitä ei ole vielä täysin tehty olemattomaksi, mutta se on niin alistettu ja murrettu alas, että se ei voi nyt tehdä, mitä se kerran voi. Mitä se silloin voi? Se teki meidät syyllisiksi Jumalan edessä, tyrannimaisesti ahdisti omaatuntoa, veti meidät päivä päivältä suurempaan ja suurempaan pahuuteen, oli voimakas kvantiteetiltaan, kvaliteetiltaan ja aktioltaan, hallitsi ajassa ja paikassa, sillä se vallitsi aina ja kaikkialla kaikissa meidän voimissamme joka hetki. Mutta passion kategoria ei sovellu sille, koska se ei kärsinyt lain syytöksistä eikä edes ollut sen koskettava. Se oli asettunut sydämeen, taivutti päänsä alaspäin ja kiiruhti helvettiin. Vielä, se oli relaatio kaikkein pahimmille asioille, jotka vastustivat armoa ja Jumalan vihan ja kiivauden kohde. Täten se hallitsi ja me palvelimme sitä.”¹⁰⁵

Selittäessään synti-käsitettä filosofisen kategoriaopin avulla Raamatun sanan sijasta Luther sanoo puhuvansa mitä barbaarisimmalla tavalla. Näin hän haluaa tehdä saadakseen asian ymmärrettäväksi sofisteille, jotka itse käyttivät Aristoteleen filosofiaa jatkuvasti teologiassaan. Edellä olevassa sitaatissa onkin hyvä esimerkki siitä, miten Luther saattaa käyttää filosofiaa teologian palveluksessa. Tarkemmin sanottuna, Luther selittää teologista synti-käsitystä Aristoteleen filosofian käsittein pakanallisen retoriikan opettajan metodin avulla! Lutherin tapauksessa kyseessä on vain metodi, itse asian sisältö tulee Raamatun ilmoituksesta. Luther ei siis tässä sano käyttävänsä kategoriaoppia aristoteelisesti,

¹⁰⁵ ”Ultra dicimus sophistas non nihil capere, quae sit substantia peccati, scilicet offensio dei et legis dei transgressio, sed quale sit in praedicamento quantitatis, qualitatis, relationis, actionis, passionis, hic prorsus nihil sciunt. Quare hic sic tractabo, ut ad omnia Latomi producta semel responderim, ne liber crescat in immodicum, si per singula discurram, parcendum enim est lectori.

Ut ergo crassissime loquamur pro sophistis, peccatum secundum praedicamenta tractemus, si forte possint nos sequi. Peccatum citra metaphoram, ubi ubi fuerit, vere peccatum est natura sua, nec unum magis peccatum quam aliud iuxta proprietatem substantiae, quae non suscipit magis neque minus, licet unum sit maius et fortius alio, sicut et substantia una maior quam altera, non enim minus substantia est musca quam homo, nec minus homo infirmus quam robustus. Porro, ne me in verbis captent, ‘Substantiam’ hic accipio non more Aristotelis, sed Quintiliani, quo modo de quavis re mundi possis primum disputare, quid sit, deinde quanta, deinde qualis, et sic de aliis: quod et Aristoteles observat, ubicunque disserit, sed et sophistae cuivis praedicamento suam tribuunt quidditatem. Sic enim de iustitia disserturus, per praedicamenta dispones locos orationis, primum, quid sit secundum substantiam suam, deinde, quanta, qualis, quorum, quid agat, quid patiatur, ubi sit, quo tempore sit, quid habeat, quo modo gerat sese. Nam hic de praedicamentis intellectus meo iudicio ad eloquentiam, ad memoriam, ad intellectum, ad cognitionem rerum utilissimus foret, si exerceretur, sed scholis sophisticis prorsus ignotus. Hoc vero peccatum substantiale (ut dixi) non nihil intelligunt sophistae, sed post baptismum et infusam virtutem dei sic se habet, ut nondum penitus nihil sit, contritum tamen est et subiectum, ut iam non possit quod potuit. Quid autem potuit? Reos nos agebat coram deo et conscientiam infestabat tyrannice trahebatque de die in diem in maiora mala, cratque in quantitate, qualitate et actione potens, in ubi et quando regnabat, quia ubique et semper in omnibus viribus, omni hora praevalerat. In passionis vero praedicamento nihil erat, non enim paciebatur legem arguentem, nolebat tangi etiam. Deinde situm suum in corde posuerat, declinare faciem suam deorsum et ad inferos properare. Porro, relatio erat omnium pessima, quod opponebatur gratiae, subiectum irae et furori dei. Sic regnabat, nos serviebamus illi.” WA 8, 88, 3-36.

vaan Quintilianuksen tavalla. Luther ei mielestään millään tavoin toimi väärin. Hänen mielestään Aristoteleskin hyväksyy tällaisen asioiden ymmärryksen, milloin vaan käsittelee aihetta. Jälleen tulee ilmi epäily siitä, että skolastikot eivät ymmärrä Aristotelesta oikein.

Luther halusi vastineessaan Latomukselle osoittaa, että synti on substantiaalisesti syntiä eli luonnoltaan todellista syntiä armon vuodattamisen ja kasteen jälkeenkin, vaikkakaan se ei ole sama enää kvantiteetiltaan, kvaliteetiltaan eikä aktioltaan vaan se on passiivisena. Näiden viiden kategorian lisäksi hän jatkossa käsitteli synnin olemusta myös muiden kategorioiden avulla. Synnin todellisuuden selittämiseksi Quintilianuksen kategorioiden käyttötapa oli Aristoteleen, tai pikemminkin Aristoteleen skolastista käyttötappaa parempi. Tuomas Akvinolaisen kategoriaopin perusteella Lutherin arvio on ymmärrettävää, Tuomashan pyrki tekemään kategoriaopistaan aukottoman systeemin, jossa mikään kategoria ei sisälly toiseen ja jossa predikoinnit tehdään ensimmäisistä substansseista. Jos synti ei ole syntiä substantiaalisesti, se ei tällöin olisi sitä muissakaan kategorioissa. Ja toisaalta, skolastikot ajatellessaan synnin murretun ja alistetun joissakin kategorioissa niin, ettei se voinut kasteen ja Jumalan voiman vuodattamisen jälkeen tehdä mitä se ennen voi, tekivät sellaisen päätelmän, että synti ei enää olisi syntiä substanssiltaan. Tämä on Lutherin mielessä, kuin hän sanoo sofistien Aristoteleesta poiketen lukevan kvidditeetin kuuluvaksi kaikille kategorioille.

Lutherin arvio Quintilianuksen mukaisesta kategorioiden käytöstä on varsin positiivinen: Se on mitä hyödyllisintä puhetaidolle, muistille, tiedolle ja asioiden ymmärtämiselle. Tällainen menetelmä oli kuitenkin täysin tuntematonta sofistien kouluissa.¹⁰⁶

Lutherin käyttämä metodi on siis seuraavanlainen: Mikä tahansa asia (esimerkiksi synti tai vanhurskaus), joka otetaan tarkastelun kohteeksi, voidaan asettaa eri kategorioihin. Ensin sanotaan sen substanssi (mitä se on), sitten kvantiteetti, kvaliteetti, relaatio ja niin edelleen kaikki kymmenen kategoriaa. Oleellista on, että asia ei ole vielä käsitetty kokonaan (absoluuttisesti), kun sen substanssi ilmoitetaan. Sitä voidaan tarkastella myös muissa kategorioissa, jolloin

¹⁰⁶ Quintilianuksella oli ollut vaikutusta kolmannesta vuosisadasta viidenteen vuosisataan saakka moniin teologeihin, muun muassa Augustinukseen ja Hieronymukseen, mutta keskiajalla hänen työnsä tuntemiseen tuli katkos, koska jäljellä oli vain osia *Institutio Oratorion* käsikirjoituksesta. Italian humanistit elvyttivät mielenkiinnon hänen teokseensa, kun unohdettu, täydellinen käsikirjoitus löydettiin Keski-Euroopasta. Humanismin leviämisen mukana levisivät Quintilianuksen ajatukset myös Wittenbergiin ja sen yliopistoon. *Gwynn*, 1926, 140.

se ymmärretään paremmin. Kaikki kategoriat eivät ehkä sovellu asian tarkasteluun, kuten Lutherin esimerkissä synty ei soveltunut passion kategoriaan ennen armon vuodattamista ja kastetta mutta niiden jälkeen se soveltui sinne.

Tämä Lutherin kategorioiden käyttötapa on varsin erikoinen ja kuvastaa hänen teologiansa itsenäisyyttä skolastisesta yliopistoteologiasta. Kuitenkin, huolimatta siitä, että hän sanoo käyttävänsä kategorioita Quintilianuksen eikä Aristoteleen tavoin, hän on riippuvainen Aristoteleen määrittämisestä. Se, miten hän luonnehtii substanssin ominaisuutta tai näkökulmaa, on osin sanasta sanaan sama kuin Aristoteleen Kategoriat-teoksessa.¹⁰⁷ Hän pysyttelee tarkasti substanssin aristoteelisessä merkityksessä.

3.3. Jumalan olemus ei mahdu kategorioihin

Lutherin käsitystä olemisesta ei voida luokitella substanssionologiaksi tavanomaisessa mielessä. Oleminen ei ole Lutherille itsessään lepäävä, staattinen suure. Jumalan oleminen ei ole staattinen entiteetti, ”esine”, ”ein Ding”, vaan se on aktuaalisuutta, joka kuitenkin on olemista.¹⁰⁸ Luther ei ajattele myöskään minkään luodun olevan substanssi aristoteelisessä mielessä (ens per se), koska luotu ei ole ontologian perusprinsiippi. Luodun eksistenssin Luther ymmärtääkin partisipaation pohjalta. Tämä koskee sekä luonnollista että hengellistä olemista.¹⁰⁹

Perussuhtautumisessaan Jumalan ymmärtämisestä Aristoteleen kategoriaopin avulla Luther liittyy Augustinukseen. Jumalaa olemuksessaan ei voida käsittää kategorioiden avulla. Luther lausuu:

Sofistit ovat väitelleet kouluissa siitä, onko Jumala jossakin kategoriassa. Tämänlaiset hallusinaatiot paljastavat, että sofisteilla ei ole absoluuttisesti mitään tietoa pyhistä asioista.”¹¹⁰

Luther viittaa keskiaikaisten loogikkojen keskusteluihin siitä, voidaanko Jumala luokitella; keskustelut päättyivät johtopäätökseen, että Jumala on ”sui generis”.¹¹¹

¹⁰⁷ Kat. 3b33 – 4a9.

¹⁰⁸ *Mannermaa* 1992, 14.

¹⁰⁹ *Juntunen* 1996, 188.

¹¹⁰ WA 42, 632 15-16: ”Sophistae disputarunt in scholia, an Deus esset in praedicamento aliquo? Sed huiusmodi delyria ostendunt, quam nihil intellexerint sacrarum rerum.”

¹¹¹ *Schick* 1961, 118, alaviite 23. Saarnoissaan Johanneksen evankeliumista (Joh.1:2) Luther mainitsee itsekin Jumalan olemuksen (essentian tai substanssin) olevan omassa luokassaan, ks. WA 46, 550, 16-19: ”Wir haben das wörtlin ‘Person’ müssen gebrauchen, wie es denn die Peter

Skolastisen teologian tapa hyödyntää Aristoteleen filosofiaa sellaisenaan myös Jumalaa koskevan tiedon saamisessa ei ollut Lutherin mielestä oikea. Kategoriat, joilla luokiteltiin kaikkia olevia, eivät riittäneet Jumalan luokitteluun. Jumalaa ei voida ottaa tarkastelun kohteeksi, kuten jotakin luotua olentoa. Häntä ei voida esineellistää, eikä hän ole esineellinen entiteetti. Siksi ei oikeastaan voida puhuakaan siitä, onko Jumala jossakin kategoriassa. Yritykset asettaa Jumala johonkin Aristoteleen kategoriaan ovat Lutherin mielestä ”hallusinaatioita, jotka osoittavat, ettei sofisteilla ole absoluuttisesti mitään tietoa pyhistä asioista”.

Luther jatkaa:

Sillä hänen, joka haluaa kysyä, mitä Jumala on, on tarkasteltava jumalanpalvelusta, joka koostuu kokonaisuudessaan palvonnasta ja palvelusta (Matt.4:10).¹¹²

Lutherin mukaan kaikki pyrkimys saavuttaa tieto Jumalan perimmäisestä olemuksesta ihmisen omista lähtökohdista käsin, on kunnian teologiaa.¹¹³ Kunnian teologia ja inhimillinen viisaus pyrkivät välittömään yhteyteen Jumalan kanssa. Luther pitää tällaista mahdottomana ajatuksena ja korostaa Jumalan olevan salattu. Kun ihminen yrittää tavoittaa Jumalan sellaisena kuin Jumala on olemuksessaan, ihminen tavoittaa ainoastaan virheellisen ja vääristyneen kuvan Jumalasta. Luther korostaa, ettei viisaaksi tulla tavoittelemalla korkeita ja hienoja, vaan tulemalla alas korkealentoisista kuvitelmissä ja näkemällä Jumalan vähäpätöiseltä näyttävä ilmoitus.¹¹⁴ Ihmisen tulisi pysyä siinä asemassa, mihin Jumala on hänet tarkoittanut: Hänen tulisi pysyä siinä jumalanpalveluksessa, jonka Jumala on käskennyt. Oikea jumalanpalvelus jakautui Lutherin mukaan kahteen osaan lain kahden taulun mukaisesti: palvontaan ja palveluun. Näitä Luther nimittää myös jumalisuuden ja oikean uskon pääkohdiksi. Kysymys on suhteesta Jumalaan ja lähimmäisiin. Uskossa suuntaudutaan Jumalaan, ja sen kautta saadaan syntien anteeksiantamus; Jumalaa huudetaan avuksi; hänelle

auch gebraucht haben, denn wir haben kein anders, und heisset nichts anders denn ein Hypostasis, ein Wesen oder Substanz, das für sich ist und das Gott ist.”

¹¹² WA 42, 632 17-18: ”Qui enim de Deo vult quaerere, quid sit, respiciat ad cultum Dei, qui omnis in adoratione et servitute constituitur, Mathaei 4.”

¹¹³ Kopperi 1997, 142.

¹¹⁴ Kopperi 1997, 135-136.

annetaan kiitokset; häntä tunnustetaan; sitten kutsumustyössä palvelemaan lähimmäistä.¹¹⁵

Myös uskolla vastaanotettu teologinen tieto Jumalasta on rajallista. Usko ei merkitse vielä Jumalan näkemistä sellaisena kuin Jumala on. Tämä tapahtuu vasta eskatologisessa täyttymyksessä, kun usko muuttuu näkemiseksi. Kuten kristityn elämä, niin hänen tietonsakin on vajavaista ajassa. Jumalaan uskottaessa saadaan Pyhä Henki ja lain täyttäminen alkaa. Sen puutteellisuutta ei Kristuksen uskon vuoksi lueta viaksi. Mutta kun tulevassa elämässä uskomisen lakkaa, siellä on oleva täydellinen täyttäminen ja rakastaminen. Samoin uskon lakkaamisen seurauksena on myös kirkas kunnia, jossa nähdään Jumala, ei enää ”kuin kuvastimesta”, ”kuin arvoituksen tavoin” vaan ”kasvoista kasvoihin sellaisena kuin Hän on”. Siellä sitten on oleva täydellinen Jumalan tunteminen ja rakkaus häneen, ”oikea käsitys” ja ”hyvä tahto”, ei moraalinen eikä teologian mukainen, vaan taivaallinen, jumalallinen ja ikuinen.¹¹⁶

Lutherin teologista käsitystä Jumalan ja ihmisen olemisesta ei voida sisällyttää kokonaisuutena Aristoteleen substanssiontologiaan. Hän yhtyy Augustinukseen siinä, että ihminen ei voi järkensä avulla ymmärtää Jumalan olemusta. Jumalaa ei voida tarkastella kuin esinettä tai luotua olentoa. Häntä ei voida asettaa Aristoteleen kategorioihin. Ihmisen lähtökohdista tapahtuva pyrkimys saavuttaa tieto Jumalan olemuksesta on kunnian teologiaa, joka syrjäyttää Jumalan oman ilmoituksen itsestään. Ihmisen tulisikin tarkastella jumalanpalvelusta, eli pysyä siinä asemassa, johon Jumala on hänet tarkoittanut: palvonnassa ja palvelussa ja siinä toivossa, että taivaassa hän saa nähdä Jumalan ”kasvoista kasvoihin”, sellaisena kuin Jumala on.

Luther yhtyy Augustinuksesta alkaneeseen traditioon myös siinä, että hänkin saattaa käyttää Aristoteleen kategorioita ”oppaina” Jumalasta puhuttaessa. Vaikka ne eivät Lutherinkaan mielestä tavoita Jumalan olemusta, hän käyttää niitä teknisesti Aristoteleen ja Quintilianuksen tavoilla mutta teologisessa kokonaiskontekstissa. Erityisesti Genesis-kommentaarista löytyy useita mainintoja Jumalasta sekä substanssin että relaation kategoriassa.

¹¹⁵ WA 42, 632 10-14: ”Sed haec vera sunt pietatis et religionis verae capita. Fides erga Deum, qua accipimus remissionem peccatorum, invocatio, gratiarum actio, confessio. Deinde vocationis opera erga proximum, ut regas, instituas, doceas, consoleris, exhorteris, pares victum labore etc.”

¹¹⁶ ”In hunc credentes accipimus Spiritum sanctum et incipimus legem facere. Quod vero non facimus, non imputatur nobis propter fidem in Christum. In futura autem vita cessabit credere et erit rectum ac perfectum facere et diligere. Cessante enim fide succedet ei claritas gloriae, qua videbimus Deum, sicuti est. Ibi dum erit vera et perfecta noticia Dei, recta ratio et bona voluntas, non moralis aut Theologica, sed coelestis, divina et aeterna.” WA 40 I 428, 27-30; 429, 12-14.

3.4. *Kategoriaoppi oppaana Jumalan tuntemiseen*

Vastineessaan Latomukselle 1521 Luther käytti kategorioita Quintilianuksen tavoin selittäessään synnin olemusta skolastikoille. Oliko tämä menetelmä hänellä käytössä vielä 1530-luvun lopulla ja 1540-luvun alussa, joilloin hän luennoi Genesisistä? Luther mainitsee Quintilianuksen nimen muutaman kerran Genesis-kommentaarissa lähinnä joitakin hänen sanontojaan lainatessaan, mutta ei kategorioista puhuessaan. Hän ei myöskään esitä yhtä eksplikoidusti menetelmäänsä kuin Latomus-kirjassaan, mutta näyttää siltä, että hänen aikaisempi tapansa käsitellä tarkasteltavaa asiaa kategorioiden avulla oli yhä voimassa. Jumalasta puhuessaan hän mainitsee tosin vain neljä tärkeintä kategoriaa kaikkien kymmenen sijaan. Luther lausuu:

Mutta sinun täytyy varoa lisäämästä tai vähentämästä asioita, joilla Jumala on ilmoittanut itsensä. Jos erkanet tästä Jumalasta, jonka me asetamme relaation kategoriaan (praedicamento relationis), ja tutkit Jumalaa substanssin tai kvantiteetin kategoriassa (Deum in praedicamento substantiae vel quantitatis), muserrut hänen majesteettiudestaan. Jos etsit häntä kvaliteetin kategoriassa (in praedicamento qualitatis), palat; sillä "Jumala on kuluttava tuli" (Hepr. 12:29) ja "asuu valossa, mihin kukaan ei voi tulla" (1. Tim. 6:16).

Pysy sen vuoksi relaation kategoriassa olevan Jumalan luona (Deum in praedicamento relationis). Hänen yläpuolelleen Antikristus eli Rooman paavi ja myös turkkilaiset korottavat itsensä."¹¹⁷

Quintilianuksen mukainen kategorioiden käyttö oli Lutherin mukaan hyödyllinen puhetaidolle, muistille, tiedolle ja asioiden ymmärtämiselle. Jumalasta puhuttaessa vain relaation kategoria osoittautui hyödylliseksi ja soveliaaksi tarkastelutavaksi. Kuitenkaan Luther ei kiellä sitä, ettei Jumala olisi substanssin, kvantiteetin ja kvaliteetin kategorioissa. Niissä Hän on vain ihmiselle käsittämättömänä ja tuhoisana. Seuraavissa luvuissa tarkastellaan substanssin ja relaation kategorioita, joista Luther Genesis-kommentaarissa puhuu. Ensin on kuitenkin käsiteltävä substanssin ja relaation käsitteitä Lutherilla ja siinä teologis-filosofisessa ympäristössä, jossa hän eli. Tässä kontekstissa Luther esittää

¹¹⁷ WA 42, 635, 17-24: "Cavendum autem hoc est, ne quid vel addas, vel adimas iis, quibus se Deus manifestavit. Quod si a Deo hoc, quem ponimus in praedicamento relationis, discesseris, et scrutatus fueris Deum in praedicamento substantiae vel quantitatis, opprimeris a maiestate: Si quaesiveris in praedicamento qualitatis, consumeris. "Est enim Deus ignis consumens" et "habitans lucem inaccessibilem. Maneto igitur apud Deum in praedicamento relationis, super quem extollitur Antichristus, hoc est Papa Romanus, et Turca quoque:"

käsityksensä Jumalasta ja hänen itseilmoituksestaan.

4. Jumala substanssin kategoriassa

4.1. Substanssi

Kategorioista tärkein on substanssin kategoria. Usein koko Aristoteleen ontologiaa nimitetään substanssiontologiaksi. Ennen kuin tutkitaan Lutherin tulkintaa Jumalasta substanssin kategoriassa, on tarkasteltava substanssi-käsitettä hänen käytössään.

Nykykielessä sana substanssi (latinaksi *substantia*) merkitsee joko ainetta tai itsenäistä oliota.¹¹⁸ Aristoteles määritteli substanssin siksi, jota ei sanota mistään subjektista ja joka ei ole missään subjektissa.¹¹⁹ Sitä ei siis sanota mistään eikä se ole missään osana. Se säilyy samana muutoksessa mutta sillä on aksidensseja eli satunnaisia ominaispiirteitä, jotka voivat muuttua.

Teologian sanakirjassa substanssi määritellään seuraavasti:

- 1) alla oleva, perusta vastakohtana aksidenssille, joka on epäitsenäinen olevainen (lat. *accidens*, lisäksi tuleva, satunnainen);
- 2) yksityinen, itsekseen eksistoituva yksityinen olevainen, olio;
- 3) olemus, luonto.¹²⁰

Vulgatassa *substantia*-sanaa käytetään muun muassa uskon määritelmässä:

Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium (Hepr. 11:1).¹²¹

Luther käyttää sekä raamatullista (teologista) substanssi-käsitettä, että filosofista substanssi-käsitettä (filosofisesti oikeassa merkityksessään mutta teologisessa asiayhteydessä).

Ensimmäisessä psalmikommentaarissa Luther puhuu pitkään raamatullisesta substanssista. Se määritellään viittaamaan kaikkeen, minkä varassa kukin elämässään on olemassa tai pysyy pystyssä eli subsistoi (*subsistit*). Rikas subsistoi rikkauksista, terve terveydestä, kunnioitettu kunniaa ja nautinnon etsijä nautinnosta. He ovat tällaisia ihmisiä vain kauan kuin nuo asiat ovat olemassa. Täten tämä substanssi on oikeastaan kvaliteetti (*qualitas*) tai jotakin ulkopuolelta

¹¹⁸ Alhoniemi 1989, 78.

¹¹⁹ *Kat.* 2a11. Subjektissa olevalla Aristoteles tarkoittaa sellaista, joka olematta osa jostakin ei voi olla olemassa erillään siitä, jossa se on. *Kat.* 1a23-24.

¹²⁰ *Teinonen* 1999, 320.

¹²¹ Lutherin tämän kohdan tulkinta uskosta näkymättömien asioiden substanssina ks. esim. *Raunio* 1993, 140.

(*extrinsecum*) mielummin kuin juuri asian oleminen (*essentia*). Lutherin mukaan Raamattu ei ole kiinnostunut asioiden olemuksista (*quidditates*) vaan ainoastaan niiden kvaliteeteista. Koska Raamattu käyttää substanssia maallisista asioista, köyhällä, epätoivoisella ja murheellisella ei ole sitä. Luther määrittelee vielä uudelleen: ”Mitä tahansa maailmassa olevaa, jonka avulla joku voi olla olemassa ja hyötyä tässä elämässä, kutsutaan substanssiksi.” Lutherin mukaan pyhien substanssi ei voi olla maallisissa asioissa vaan taivaallisissa eli paremmissa ja pysyvämässä substanssissa ja uskossa, joka on toivottavien, ei nähtävien asioiden substanssi. Mutta raamattu puhuu toisinaan myös pyhien substanssista aksidentaalisena eli filosofisen käytön vastaisena. Tällöin on kyse asioista ruumiin ja sielun omaisuudessa, esimerkiksi toimellisesta vaimosta, johon aviomiehen sydän luottaa.¹²²

Tässä ensimmäisen psalmikommentaarin kohdassa näkyy raamatullisen substanssi-sanan erilainen, jopa vastakkainen käyttö substanssi-sanan filosofiselle käytölle. Sitä nimitetään aksidenssiksi ja ulkoa tulevaksi (*extrinsecum*). Tulkittaessa tätä Lutherin selitystä on huomioitava, että Vaikka Lutherin mukaan usko tulee ihmisen ulkopuolelta (*ex se*), se ei tarkoita, ettei se olisi myös kristityssä (*in se*). Usko on Lutherilla tässä kohdassakin taivaallisten asioiden ”omistus”, siis hänessä olevaa. Myös Kristuksesta kristityn hengellisenä substanssina voidaan sanoa samoin. Hän on kristityn sydämessä ja uskossa. Samassa kommentaarissa Luther nimittää uskoa Jumala substanssiksi.¹²³ Psalmin tulkinnassa ei ole kysymys ulkoisesta relaatiosta, kuten uusprotestanttinen Luther-tutkimus on esittänyt.¹²⁴ Luther ei luonut uutta eksistentiaalista ontologiaa, joka

¹²² ”Sic enim (in sua vita) subsistit: ut dives subsistit per divitias, sanus per sanitatem, honoratus per honorem, voluptarii per voluptatem. Quia tam diu sunt tales, quam diu ista durant. Et sic substantia proprie magis est qualitas vel extrinsecum quam ipsa essentia rei. Quia Scriptura nihil curat quidditates rerum, sed qualitates tantum. Et sic qualiter unusquisque est et agit, secundum hoc habet substantiam: quia si caret, iam non subsistit. Quare pauper, abiectus, afflictor sui sunt sine substantia. Denique substantia magis de bonis mundi dicitur. Quare breviter quicquid est in mundo, quo aliquis potest secundum hanc vitam subsistere et florere, substantia dicitur. Sed sancti talem non habent Heb.10. ‘Consyderantes vos habere meliorem et permanentem substantiam’. Et ‘fides est substantia rerum sperandorum’, id est possessio et facultas rerum, non mundanorum (que est visio vel sensus) sed futurarum. Credo autem, quod spiritus sanctus dedita opera contrario modo philosophis substantia utatur, scilicet pro accidentibus bonis fortune, corporis et anime et pro tota duratione existentie, non prout contra accidens distinguitur, sed propter accidentia, etiam ea includens. Et hoc ideo, quia confidit cor viri in mulierem fortem, ut spoliis philosophie non indigeat, ac fidem non in sapientia hominum, sed in virtute dei monstret consistere.” WA 3, 419, 33 – 420, 13.

¹²³ WA 3, 440, 37-38: ”...habeant autem fidem pro eis, que est substantia alia, scilicet substantia dei.”

¹²⁴ Ks. Juntusen (1996, 416-426) väitöskirjan liite, jossa asetutaan W. Joestin relationaalisen eksentristä selitystä vastaan Lutherin substantia-käsitteen tulkinnassa. Raunion (1993, 140, liite 41) mukaan puhtaasti relationaalisessa usko-käsitteessä *substantia* merkitsee yhtäältä pysymistä

perustuisi ulkoiseen relaatioon. Tällaisen tulkinnan substanssi merkitsee vain eksistenttisesti ”lujaa pohjaa”. Uskolla ei siinä ole ontologista olemista, on vain suhde, missä se pitäytyy ja minkä se avaa ihmiselle.¹²⁵

On oikeampaa sanoa, että Luther käyttää molempia käsitteitä, sekä filosofista substanssikäsitettä (”pohja, jolla seistään”) että raamatullista (teologista) substanssikäsitettä. Filosofinen käsitteistö ilmaisee nimenomaan teologisia asiakokonaisuuksia.¹²⁶ Luther käyttää substanssi-käsitteen filosofista merkitystä myös palvelemaan teologisen partisipaatioajatuksen oikeaa ymmärtämistä.¹²⁷

Filosofista substanssi-käsitettä Luther käyttää jatkuvasti aikansa oppineiden kielenkäytön mukaisesti. Eräs esimerkki siitä, miten hyvin Luther tunsi Aristoteleen substanssi-käsitteen ja osasi myös kritisoida Aristoteleen ja skolastisen kategoriaopin heikkouksia, on *Kirkon Babylonian vankeudesta* -teoksessa oleva kohta. Luther mainitsee siinä, että kukaan ei voi varmasti todistaa, mikä olion pysyvistä kvaliteeteista on erotettava substanssista, eikä lopulta sitäkään, mikä on substanssi, ja mitkä ovat aksidensseja:

Kuka on koskaan pitävästi todistanut, että lämpö, väri, kylmyys, valo, paino ja muoto ovat aksidensseja?¹²⁸

Historisches Wörterbuch der Philosophie kiinnittää huomiota samaan Aristoteleen kategoriaopin ongelmaan huomauttaessaan, että toisen substanssin käsitteen johtamisen vuoksi Aristoteleen kategoriaoppi ei voi aina pitää tiukasti voimassa substanssin kategorian ja kvaliteetin kategorian eroa.¹²⁹

Edellisen Luther-sitaatin yhteydessä Luther esittää skolastikoille kysymyksen, joka osoittaa hänen näkevän eron heidän ja Aristoteleen käsitysten välillä:

toivottavissa asioissa (*res sperande*). Toisaalta ihmisellä on uskossa tulevat hyvät (ne subsistoituvat hänessä).

¹²⁵ *Mannermaa* 1985, 20.

¹²⁶ *Mannermaa* 1992, 17.

¹²⁷ Tässä tutkielmassa ei lähdetä käsittelemään tätä kysymystä laajemmin. Ks tästä *Mannermaa* 1992, 16-20.

¹²⁸ ”Sed hinc nata est Babylonia illa philosophiae istius de quantitate continua distincta a substantia, donec eo ventum sit, ut ignorent et ipsi, quae sint accidentia, et quae substantia. Nam quis certo monstravit unquam, calorem, colorem, frigus, lucem, pondus, figuras ess accidentia?” WA 6, 510, 13-16. *Jolkkonen* 2004, 159-160.

¹²⁹ Mit der Einführung des Begriffes einer zweiten Substanz kann sie die Differenz der Substanz-Kategorie zur Kategorie der Qualität nicht streng aufrecht erhalten. HWP 4, 717.

Mutta mitä he sanovat, kun Aristoteles hyväksyy, että kaikki aksidenssien kategoriat ovat itse subjekteja, – vaikka hän edellyttää, että substanssi on pääsubjekti? Täten hänelle ”tämä valkoinen”, ”tämä suuri”, ”tämä jokin” ovat kaikki subjekteja, joista predikoidaan jotakin.¹³⁰

Tuomas Akvinolaisen mukaan predikoinnit tehdään ensimmäisistä subjekteista. Näissä sitaateissakin tulee ilmi Lutherin filosofian ja sen ongelma-kohtien ymmärrys ja niiden terävä analysointi.

Luther siis tuntee ja käyttää sekä raamatullista että filosofista substanssikäsitettä. Sen tulkitseminen, kummasta käyttötavasta eri kohdissa on kysymys, on tuottanut tutkijoille joskus vaikeuksia. Voidaan kuitenkin ajatella, että puhuessaan substanssin tai relaation kategorioista ja substanssista tai relaatiosta kategoriakäsitteiden yhteydessä Luther puhuu filosofista kieltä, koska Raamattu ei tällaisia termiyhdistelmiä tunne. Lisäksi niissä on kysymys laajoista asiakokonaisuuksista.

4.2. Jumalaa ei voi tavoittaa substanssin kategoriassa

Luther käsittelee Jumala-oppiaan Aristoteleen kategorioopin avulla Genesis-kommentaarissa muun muassa selittäessään jaetta 1. Moos.17:8, jossa Jumala lupaa Aabrahamille ja hänen jälkeläisilleen Kaanaan maan ikuisesti ja lupaa olla heidän Jumalansa:

Jos erkanet tästä Jumalasta ... ja tutkit Jumalaa substanssin tai kvantiteetin kategoriassa (Deum in praedicamento substantiae vel quantitatis), muserrut hänen majesteettisuudestaan. Jos etsit häntä kvaliteetin kategoriassa (in praedicamento qualitatis), palat; sillä "Jumala on kuluttava tuli" (Hepr. 12:29) ja "asuu valossa, mihin kukaan ei voi tulla" (1. Tim. 6:16)¹³¹

Luther kieltää Jumalan tuntemisen substanssin, kvantiteetin tai kvaliteetin kategorian avulla. Kyseessä on teologinen tunteminen eli pelastusta koskeva tunteminen. Jumala substanssin ja kvantiteetin kategorioissa musertaa majesteettisuudellaan ja kvaliteetin kategoriassa puolestaan polttaa tutkijansa. Jumalan "oikein" tuntemisen tapoja ne eivät ole. Tämän kohdan mukaan siis

¹³⁰ "Verum quid ad Aristotelem dicunt, qui subiectum omnibus praedicamenta accidentium tribuit, licet substantiam velit esse primum subiectum? Unde apud eum 'hoc album', 'hoc aliquid' sunt subiecta, de quibus aliquid praedicatur." WA 6, 510, 36 - 511, 1.

¹³¹ WA 42, 635, 18-24: "Quod si a Deo hoc ... discesseris, et scrutatus fueris Deum in praedicamento substantiae vel quantitatis, opprimeris a maiestate: Si quaesiveris in praedicamento qualitatis, consumeris. "Est enim Deus ignis consumens" et "habitans lucem inaccessibilem"."

Jumala substanssin kategoriassa on Lutherille tavoittamaton, käsittämätön ja tuhoava Jumala.

Jumalan ihmisille käsittämättömään puoleen viitataan Genesis-kommentaarissa sanoilla: Jumalallinen majesteetti (*maiestas divina*), Jumala itse (*Deus ipse*), Jumala substanssissaan tai luonnossaan (*Deus in sua substantia, natura*), Jumala substanssin kategoriassa (*Deus in praedicamento substantiae*) ja paljas Jumala (*Deus nudus*). Vaikka juuri tämä, eikä mikään toinen Jumala, puhuu ihmisten kanssa, hän tahtoo tulla tunnetuksi verhottuna, ilmoitettuna, saarnattuna ja inkarnoituneena.¹³²

Lutherin Genesis-tulkinnassa salattu Jumala, *Deus absconditus* ei ole synonyymi käsitteelle *Deus nudus*, vaan siinä on ilmoitus- ja uskonteologinen komponentti, jota on tarkasteltava tekstiyhteydessään. Toisinaan ne tarkoittavat samaa, mutta vielä voimakkaammin Luther ilmaisee saavuttamatonta Jumalaa käsitteellä *Deus nudus* (tai *Deus ipse, Deus in sua substantia* jne.) ja vastaavasti käyttää laajempaa käsitettä *Deus absconditus* eräässä ilmoitusteologisesti positiivisessa mielessä. Jumala on kätkeytynyt, mutta hän kätkeytyy juuri verhoon tai naamioon, jossa hän tahtoo ilmoittaa itsensä.¹³³

On aiheellista olettaa, että puhuessaan Jumalasta substanssin kategoriassa Luther tarkoittaa juuri filosofian eli metafysiikan Jumalaa. Siihen viittaavat myös nimitykset ”Jumala itse” ja ”paljas Jumala”. Metafyysikko (filosofi) puhuu Jumalasta itsestään (an sich), teologi Jumalasta *pro nobis*.¹³⁴

Lutherin mukaan paavilaiset, juutalaiset ja turkkilaiset haluavat palvella Jumalaa ja ymmärtää Jumalan hänen substanssissaan. Hän lausuu:

He (paavi, turkkilaiset ja juutalaiset) korottavat itsensä Jumalan yläpuolelle hyläten hänen käskynsä ja kun he ajattelevat olevansa pyhimpiä, he edellyttävät palvelevansa ja ymmärtävänsä Jumalan hänen substanssissaan (Deum in sua substantia). Sellaiselta Jumalalta ei kuitenkaan voida toivoa elämää, koska sellainen Jumala ei puhu meille.¹³⁵

¹³² Forsberg 1984, 31: ”Die dem Menschen unbegreifliche Seite Gottes wird in dieser Begrifflichkeit mit den Worten ”die göttliche Majestät” (*maiestas divina*), ”Deus selbst” (*Deus ipse*), Gott in seiner Substanz bzw. Natur” (*Deus in sua substantia, natura, in praedicamento substantiae*) und ”der blosser Gott” (*Deus nudus*) bezeichnet. Obwohl es eben ”Gott selbst” oder ”die göttliche Majestät” und keine anderer Gott gewesen ist, der mit Abraham gesprochen hat, will er nur als ”der bekleidete”, (*Deus involutus*), ”der geoffenbarte” (*Deus revelatus*), ”der gepredigte” (*Deus praedicatus*), ”der inkarnierte” (*Deus incarnatus sive incarnandus*) und ”in der Kategorie der Relation” (*Deus in praedicamento relationis*) mit dem Menschen umgehen.”

¹³³ Forsberg 1984, 32-33.

¹³⁴ Martikainen 1987, 43.

¹³⁵ WA 42, 635, 11-14: ”Hoc Papa, Turca, Iudaei non faciunt, sed super Deum se elevant contemnendo iussa eius, et cum sibi maxime videntur sancti, Deum praesumunt colere et intelligere in sua substantia. Sed a tali Deo non potest sperari vita, quia talis Deus nobiscum non loquitur.”

Jumalan sanan ja oikean jumalanpalveluksen vastustajien, paavin ja turkkilaisten toiminnassa Luther näkee jopa antikristusmaisen toiminnan. Ihmisinä he eivät kuitenkaan voineet nousta substanssissaan olevan Jumalan yläpuolelle, jota he ajattelivat palvelevansa, vaan sanassa saarnatun ja jumalanpalveluksessa manifestoituneen Jumalan yläpuolelle:

Olen sanonut tämän antaakseni teidän ymmärtää mitä merkitsee olla Jumala; ja näkemykseni on yhtenevä sen kanssa mitä Daniel sanoo Antiokuksesta ja Paavali Antikristuksesta (2. Tess. 2:4), nimittäin, että hän korottaa itsensä kaiken sen yläpuolelle, mikä on Jumalaa ja jumalanpalvelusta. Antikristus eli paavi ja turkkilaiset eivät korota itseänsä substanssissaan olevan Jumalan yläpuolelle (super Deum in substantia sua), joka on tuntematon ja "salattu Jumala", kuten Jesaja (45:15) häntä nimittää, vaan relaation kategoriassa olevan Jumalan yläpuolelle (super Deum in praedicamento relationis), joka on sanassa saarnattu ja jumalanpalveluksessa manifestivoitunut Jumala. Sekä paavi että turkkilaiset eivät ainoastaan halveksi mutta jopa vihaavat ja vainoavat Jumalan sanaa ja jumalanpalvelusta.¹³⁶

¹³⁶ WA 42, 634, 16-24: "Haec dixi, ut intelligeretis, quid sit Deum esse: ac convenit sententia cum eo, quod Daniel de Antiocho: Paulus autem Antichristo dixit, quod scilicet elevabitur super omne, quod Deus est, et omnem cultum. Antichristus, hoc est Papa et Turca, non extolluntur super Deum in substantia sua, qui est incognitus et "absconditus Deus" ut Esaias appellat: Sed super Deum in praedicamento relationis, qui est Deus praedicatus verbo, et manifestatus cultu. Uterque enim verbum et cultum Dei non negligit solum, sed odit et persequitur." Turkkilaisten ja juutalaisten osalta voidaan ajatella Lutherin tarkoittavan sitäkin, että he eivät usko Jumalan ilmoittaneen itsensä kolmiyhteisenä. Lutherin mukaan he pitävät itseään niin superälykkäinä, että he voivat käsittää käsittämättömän Jumalan olemuksen ja sanovat, että koska Jumalalla ei ole vaimoa, ei hänellä voi olla poikaakaan. WA 54, 48, 35-38. Tällöinkin on kyse ilmoitetun Jumalan sivuuttamisesta ja itsensä korottamisesta Jumalan sanan yläpuolelle. Ilmoitettu Jumala voidaan ymmärtää myös Kristuksena, kuten Luther tekee suurella Galatalais-kommentaarisissaan. Ajatuskulku on siellä muutoin hyvin samantapainen kuin Genesis-kommentaarisissa. Lutherin mukaan Raamatussa on sääntönä ja periaatteena, joka täytyy tunnollisesti huomioida, että pidättäytytään spekuloida Jumalan majesteettisuutta, mikä on liian suurta ihmisen ruumiin ja erityisesti mielen kestettäväksi. "Yksikään ihminen, joka näkee minut, ei jää eloon", sanoo Raamattu (2.Moos.33:20). Paavi, turkkilaiset, juutalaiset ja kaikki harhaoppiset eivät kiinnitä huomiota tähän sääntöön. He panevat Kristuksen, Sovittajan, pois näkyvistään, puhuvat vain Jumalasta, rukoilevat vain Häntä, ja toimivat vain suhteessa häneen. Munkki esimerkiksi kuvittelee näin itsekseen: "Teot, joita teen, miellyttävät Jumalaa. Jumala katsoo luostarilupauksiani ja pelastaa minut niiden vuoksi." Turkkilainen sanoo: "Olen elänyt tällä tavoin ja kylpenyt tällä tavoin, Jumala hyväksyy minut ja antaa minulle ikuisen elämän." Juutalainen ajattelee itsekseen: "Jos tottelen Mooseksen lakia, löydän armollisen Jumalan itselleni, ja niin pelastun." Lutherin oman ajan fanaatikko kerskuu Hengestä, näyistä, ja tietämättömistä muista kauheista asioista; he pyörivät heidän ymmärryksensä ylittävien ihmeiden ympärillä. Nämä uudet munkit keksivät uuden ristin ja uudet teot, ja he kuvittelevat niitä tekemällä miellyttävänsä Jumalaa. Luther tiivistää nämä tilannekuvaukset toteamukseen, että joka ei tunne vanhurskauttamisoppia, ottaa pois Kristuksen, Sovittajan. Oikea teologia ei esitä ihmisille Jumalaa majesteettisuudessaan, kuten Mooses ja muu opetus tekee, vaan Kristuksen neitseestä syntyneenä Välittäjänä ja Ylipappina. – "Saepe audistis a nobis hunc canonem in sacris literis diligentissime observandum, ut abstineamus a speculatione Maiestatis, quae humano corpori intolerabilis est, multo magis menti. Non videbit me homo, dicit scriptura, et vivet. Papa, Turcae, Iudaei et omnes sectarii hunc canonem non observant, sed removens ex oculis Christum Mediatorem de solo Deo loquuntur, coram ipso orant, vivunt et agunt omnia, Ut monachus cogitat: haec opera quae facio, placent Deo, Ista vota mea respiciet Deus et propter ea me salvabit. Sic Turca: Si sic vixero, si sic laverò, acceptabit me Deus et vitam aeternam dabit. Sic Iudaeus: si servaverò Legem Moisi habedo Deum propitium, et salvus ero. Sic homines hodie phanatica iactantes spiritum, visiones et nescio quae alia, ambulans in mirabilibus super se. Hi, quia novi Monachi sunt, novatum crucem et nova opera excogitant et propter illa se Deo placere putant. In summa: quotquot ignorant articulum iustificationis, tollunt e medio Christum Propitiatorem. Cristiana autem et vera Theologia, ut saepe moneo, non ingerit Deum in

Turkkilaiset vainosivat Kristusta avoimesti ulkoapäin mutta paavia Luther syytti itsensä korottamisesta Jumalan yläpuolelle palvottavaksi ja palveltavaksi, sekä Jumalan antamien käskyjen hylkäämisestä eli Jumalan sanan sivuuttamisesta, mikä näkyi monissa paavin kirkon käytännöissä.¹³⁷ Jumalan käskyjen sijaan paavi oli asettanut omat käskynsä, joiden rikkomisesta rangaistiin ankarammin kuin Jumalan käskyjen rikkomisesta.¹³⁸

Luther kuvaa Genesis—kommentaarissa Aabrahamin ja Aadamin vastakkaisina hahmoina verhoamattoman Jumalan majesteetin edessä. Aadam syntiinlankeemuksessa on hänelle esimerkki väärästä uteliaisuudesta ”paljaan Jumalan” edessä, mikä oli samalla ihmisen alkusynty; Aabraham sitä vastoin on Lutherille täydellisen kuuliaisuuden malli, joka uskoi jumalalliseen majesteettiin hänen ilmoituksessaan, mutta ei halunnut tietää mitään ”paljaasta Jumalasta”.¹³⁹ Aabraham ymmärsi silloinkin, kun hän sai hänelle käsittämättömät käskyt poikansa uhraamisesta ja ympärileikkauksesta, että Jumalan tahto, viisaus, kaikkivaltius ja hyvyys ovat ihmiselle tutkimattomia.¹⁴⁰

Luther ottaa myös toisenlaisen esimerkin Aabrahamin elämästä osoittamaan, ettei ”Jumala itse” voi tulla ihmisen omaksi. Kun Aabraham oli voittanut ihmeellisellä tavalla neljä kuningasta (1. Moos.14.), hän oli niin varma Jumalan hyvyyksistä, että hänen mielensä oli kuten Daavidilla: ”Minua ei ikinä kukisteta.” Aabrahamin ahdistus voiton jälkeen osoitti kuitenkin, että Jumala lahjoineen ”ei anna kokonaan itseään” (*nec dat se totum*), mikä merkitsee, ettei kukaan ihminen voi omistaa ”Herraa itseään” (*ipsum Dominum nondum habes*), koska seurauksena on väärä varmuus.¹⁴¹

Maiestate, ut Moses et aliae doctrinae, Sed Christum natum ex virgine, Mediatorem et Pontificem nostrum etc.” WA 40 I 75, 29 – 76, 23.

¹³⁷ Tässä yhteydessä Luther kritisoi paavia ihmistraditioiden asettamisesta Jumalan sanan yläpuolelle, avioliiton hylkäämisestä, ehtoollisviinin kieltämisestä ja ehtoollisen tekemisestä uhriksi ja ansiolliseksi teoksi ja sanan vastaisen jumalanpalvelusmuotojen asettamisesta. WA 42, 634, 635.

¹³⁸ WA 42, 634, 27-28: ”Inspecie enim Canones, et videbis, quod longe severius puniuntur transgressiones traditionum Papae, quam transgressiones legis divinae.”

¹³⁹ Forsberg 1984, 34.

¹⁴⁰ Forsberg 1984, 33.

¹⁴¹ Forsberg 1984, 33-34. WA 42, 553, 14-19: ”Dat quidem Deus suis magna dona, sicut Abrahae hic dedit praeclaram victoriam, sed tamen nondum effundit, nec dat se totum: et quanquam tu maiora habeas, quam vel Abraham vel Moses: tamen ipsum Dominum nondum habes. Reservat, ac quasi subtrahit seipsum nobis, ut scilicet, cum sumus extra tentationem, et serena ac tranquilla omnia sunt: nos tamen eum timeamus, et non dicamus cum securis: ‘non movebor.’”

On huomattava, että Luther puhuu tässä kunnian teologian mukaisesta metafysiikan Jumalasta ja tämän ”Jumalan sinänsä” omistamisesta. Kunnian teologian mukaista olisi saada triumfimainen, lihallinen voiton- ja omistamisen varmuus. Sen sijaan ristinteologisesti ymmärrettynä Jumala on sanassaan ja ilmoituksessaan antanut kokonaan itsensä kaikkine lahjoineen. Kenellä on Jumalan sana, hänellä on Jumala. Uskossa Kristus on läsnä. Tämä tapahtuu aina ristin alhaisuudessa ja päinvastaisuudessa, vastakohtiinsa kätkeytyneenä. Tämäkin esimerkki osoittaa sen, että ristin teologia on nähtävä Lutherin koko teologiaa strukturoivana asiana. Se ei ole vain yksi osa hänen muun teologiansa yhteydessä.¹⁴²

Ristinteologisesti on ymmärrettävä myös ne kohdat, joissa Luther puhuu kristityn osallisuudesta jumalalliseen luontoon 2. Pietarin kirjeen mukaan (2. Piet.1:4). Osallisuuden (partisipaation) kohde ei ole Deus nudus, vaan inkarnoitunut ja ristiinnaulittu Kristus, joka ottaa itselleen (*absorbiert*) ihmisten synnit. Lutherin partisipaatioajatuksen voimakas ristinteologinen luonne näkyy erityisesti kahdessa kohdassa. Ensiksi on kysymys todellisuudesta, joka on vasta uskossa, ei nähtävänä, mutta kuitenkin reaalisenä. Toiseksi osallisuus jumalalliseen luontoon realisoituu ihmisessä aina ei-miksikään tekemisessä (*Herabsetzung zum Nichts*).¹⁴³

Voidaan siis todeta, että Genesis-kommentaarin esittämässä kategoriaopissa Lutherille Jumala substanssin kategoriassa on metafyyminen Jumala ihmisen rakkauden mukaisesti ymmärrettynä. Juutalaiset, turkkilaiset ja paavilaiset palvelevat ja ymmärtävät Jumalan tällä tavoin hänen substanssissaan. Heidän jumala-käsityksensä on vain yksi muoto kunnian teologiaa. Tässä Lutherin kritikoimassa teologiassa on itsestään selvästi edellytetty, että Jumalan olemus voidaan ymmärtää suoraan luodusta todellisuudesta ja siirtää luodun sisäinen rakenne Jumalan ja uskon tulkinnan keskeiseksi periaatteeksi. Jumalan ominaisuuksia tarkastellaan metafysiikassa suoraan sellaisina kuin ne näyttäytyvät jumalallisessa kunniaassaan, mutta ei vastakohtiinsa kätkeytyneenä ristin alhaisuudessa ja päinvastaisuudessa.¹⁴⁴ Jumala ei ole siinä ihmisiä varten eli ihmisiä Jumalan

¹⁴² *Mannermaan* (1983, 37.) mukaan Lutherilla ristin teologia ei ole yksi opinkohta muiden joukossa, vaan olennainen sisältö kaikessa. Se on edellytetty silloinkin, kun sitä itseään ei erikseen mainita. Paul Althaus ja Walther von Loewenich olivat esittäneet jo 1920-luvulla tulkinnan, että risti on Lutherin kaiken teologian etumerkki. *Kopperi* 1997, 42.

¹⁴³ *Peura* 1990, 156-157.

¹⁴⁴ *Mannermaa* 1983, 36,41,54

rakkaudella rakastava Jumala. Metafysiikan Jumalalta ei voida toivoa elämää, sillä hän ei puhu sellaisena ihmisille.

Sillä heillä (skolastikoilla) ei ole muuta käsitystä Jumalasta kuin filosofian eli metafysiikan käsitys. Sen mukaan Jumala on luoduista irrotettu oleva, kuten Aristoteles sanoo, tosi, itsensä sisäpuolella luotuja mietiskelevä Jumala. Mutta mitä tällä Jumalalla on tekemistä meidän kanssamme? Myös paholainen tuntee Jumalan siten ja tietää hänen olevan totuudellinen. Sen sijaan kun teologiassa opetetaan tietoa Jumalasta, tunnetaan sellainen Jumala ja vastaanotetaan sellainen Jumala, joka ei pysy sulkeutuneena itseensä, vaan tulee meidän luoksemme, jotta toteaisimme hänen olevan Jumala meille. Tuo edellinen, aristoteelinen eli filosofian Jumala on juutalaisten, turkkilaisten ja paavilaisten Jumala, mutta hän ei ole lainkaan meitä ihmisiä varten.¹⁴⁵

Ne kohdat, joissa Luther puhuu Jumalasta omiensa substanssina ja jumalallisen luonnon partisipaatiosta, ovat aina ymmärrettävä ristinteologisesti. Se tarkoittaa todellisuutta, joka on uskon kohteena tässä ajassa mutta kuitenkin reaalisena, ja joka tapahtuu ihmisen ei-miksikään tekemisessä. Kun Luther kieltää Jumalan tuntemisen substanssin kategoriassa, hän tarkoituksenaan ei ole kieltää sitä mitä hän muualla puhuu Jumalasta ja uskosta juuri substanssina. Mutta tässä Jumala substanssin kategoriassa tarkoittaa Jumalaa luonnossaan, filosofian Jumalaa ja absoluuttista Jumalaa eli Jumalaa ilman Kristusta. Asia käy vielä selvemmäksi, kun tutkitaan, mitä Luther tarkoittaa puhuessaan Jumalasta relaation kategoriassa. Tällöin joudutaan kuitenkin kysymään, ymmärtääkö Luther jumalasuhteen pelkkänä relaationa? Mikä on relaation luonne ja miten Jumalan asuminen uskovassa suhtautuu tähän relaatioon?

5. Jumala relaation kategoriassa

5.1. Relaation käsite skolastiikassa

5.1.1 Aristoteleen relaatiokäsityksen perintö

Erilaiset teoriat relaatioiden ontologisesta statuksesta olivat erityisesti 1200- ja 1300-luvulla teologisen ja filosofisen ajattelun pääaiheita. Kolminaisuusoppi ja jumaluuden persoonien relaatio toisiinsa on tärkein teologinen esimerkki. Tunnetuksi tulleita Aristoteleen käsityksiä relaatioista käytettiin ymmärryksen

¹⁴⁵ WA 43, 240, 22-30.

selkeyttämiseksi. Keski- ja renessanssiaikaisen relaation teorioiden hajonta on silmiinpistävä. Yksi syy tälle on skolastikkojen yleisen ontologian variaatio.¹⁴⁶

Keski- ja renessanssiaikaisessa relaation statusta koskevan kysymyksen käsittelyssä ratkaisevaa on, onko se yksinomaan rationaalinen relaatio mielensisältönä vai onko sillä reaalina relaationa ontologinen todellisuus relaation subjektissa (in *subiecto relationis*). Nykyisen tutkimuksen perusteella näyttää siltä, että ainakin 1300-luvun puoleenväliin saakka skolastikoilla oli kuitenkin laajalle levinnyt yhdenmukainen käsitys, että relaatiot eivät ole täysin mielen sisäisiä (rationaalisia, mentaalisia relaatioita) vaan niillä on jokin mielen ulkopuolinen oleminen (reaaliset, ontologiset relaatiot). Sen jälkeen käsitys tästä relaatioiden luonteesta alkoi muuttua kohti mielen konseptioina olevia relaatioita.¹⁴⁷

Uuden ajan relaatio-käsitteessä irrottauduttiin yhä enenevässä määrin aristoteelisesta traditiosta ja aina uusiutuvan relaation ja relatiivien reaalisuuden tai ideaalisuuden problematiikasta. Yleistendenssinä oli tällöin ideaaliteesin lisääntyvä dominanssi ja substanssi- ja esinekäsitteiden alistaminen relaatiokäsitteen alle.¹⁴⁸ 1600-luvulla aristoteelisen koulun J. Jungius painottaessaan relaatiota (eikä relatiiveja) luo käsitteet sisäinen relaatio (*De relatione insita*) ja ulkoinen relaatio (*De relatione adventitia*).¹⁴⁹ Ennen tätä puhuminen ulkoisesta relaatiosta on harhauttavaa, jos sillä tarkoitetaan relaatiota ilman ontologista sisältöä. Puhetapa heijastaakin historiallisesti myöhempää relaation filosofiaa. Aristoteelinen ja skolastinen reaalinen relaatio omasi nimenomaan mielen ulkopuolisen ontologisen sisällön (extra-mental reality).

Aristoteelikkoina myöhäiskeskiajan ajattelijat eivät voineet kieltää relaatioiden mielen ulkopuolista reaalisuutta, koska Aristoteleen tulkittiin eksplisiittisesti opettavan relaation olevan yksi kymmenestä mielen ulkopuolisen olemisen kategorioista. Yleensäkin Aristoteleen ja skolastiikan filosofia oli mielen ulkopuolisen järjestyksen idean kyllästävä, olipa se sitten kreikkalaisten kosmos tai skolastikkojen universumi.¹⁵⁰ Jotkut eivät tosin pitäneet kaikkia reaalisia relaatioita aksidensseina.¹⁵¹ Joka tapauksessa 1200- ja 1300-luvuilla pääongelma

¹⁴⁶ Henninger 1989, 10.

¹⁴⁷ Henninger 1989, 1,4,12. Antiikin aikana stoalaiset uskoivat, että kaikki relaatiot ovat subjektiivisia, ja niillä ei ole mitään olemassaoloa mielen ulkopuolella. Henninger 1989, 9.

¹⁴⁸ HWP 8, 595.

¹⁴⁹ HWP 8, 595.

¹⁵⁰ Henninger 1989, 86-87.

¹⁵¹ Schönbergerin 1994, 54 mukaan Henningerin todisteet siitä, että relaation ontologinen status on selitettävä sen olemisesta subjektissaan (inhering in a subject) ovat tosia mutta osin yksipuolisia. Hänen mielestään täytyy ottaa huomioon tekstit, joiden kirjoittajat itse sanovat, ettei

ei ollut relaatioiden reaalisuus, vaan se, millainen erityinen mielen ulkopuolisen reaalisuuden tyyppi näillä reaalisilla relaatioilla oli.¹⁵²

Aksidenssina relaatio ei ole entiteetti, joka jollain tavoin leijuisi kahden relatiivin välillä, tai Aristoteleen termein ilmaistuna olisi olennaisena ominaisuutena molemmissa. Yksi aksidenssi ei voi olla kahdessa subjektissa. On aina kaksi relaatiota, yksi molemmissa relatiiveissa.¹⁵³ Keskiajan ajattelijat ilmaisivat usein kategoriallisen reaalisuuden relaation eksistoituvan yhdessä relatiivissa ja ”osoittavan” tai ”olevan kohti” toista relatiivia. Tämä erityinen kohti oleminen, *esse-ad*, erottaa relaatiot substansseista ja muista aksidensseista. Relaatiolla voidaan siis sanoa olevan 1) todellisuus aristoteelisena aksidenssina (*esse-in*), ja 2) kohti oleminen eli erityinen piirre sisältää jollakin tavoin enemmän kuin subjekti (*esse ad*).¹⁵⁴

Aristoteleen vaikutus tuntui muillakin tavoin. Skolastisen relaatio-keskustelun pohjana oli erityisesti hänen *Metafysiikkansa kirja V, Filosofisten termien sanakirja*. Kappaleessa 15 Aristoteles erottaa kolmenlaiset relaatiot, joita voidaan nimittää numeerisiksi, kausaaliseksi ja psykologiseksi relaatioiksi. Nimitykset tosin vaikuttavat nykymerkityksissään oudoilta, sillä Aristoteles sisällyttää niihin hyvinkin erityyppisiä relaatioita.¹⁵⁵ Monet skolastikot, Tuomas Akvinolainen mukaan lukien, uskoivat Aristoteleen opettavan näiden kolmannen lajin relaatioiden olevan ei-vastavuoroisia (non-mutual), ja ensimmäisen ja toisen lajin relaatioiden olevan vastavuoroisia.¹⁵⁶ Psykologisen, ei-vastavuoroisen relaation laji on erityisen tärkeä, koska useimmat skolastikot käyttivät sitä mallina eksplikoidessaan Jumalan ja luotujen välisen relaation luonnetta. Yleiseksi, joskaan ei millään muotoa universaaliseksi, tuli näkemys, että vaikka luodut ovat reaalisessa relaatioissa Jumalaan, Jumalan suhde luotuihin on ainoastaan rationaalinen relaatio. Kysymyksestä Jumalan ja luotujen välisistä relaatioista keskusteltiin usein skolastikkojen kommentaarissa Petrus Lombarduksen

aksidentaalisuus välttämättä ole sidottu relaatioon. Sitäpaitsi juuri relaatioiden juonitteleva ongelma on johtanut aristoteelisen kategorioopin jatkuvaan uudelleentulkintaan. Ainakin Bonaventura ja Heinrich von Gent kielsivät luodun reaalisuuden relaation Jumalaan olevan aksidenssi. Juntunen 1996, 188, alaviite 107.

¹⁵² Henninger 1989, 174.

¹⁵³ Ensimmäinen vihjaus modernimmasta, vähemmän aristoteelisesta relaation käsitteestä, jossa on vain yksi relaatio kahden termin välillä, esiintyy ikään kuin lapsuksena Richard Mediavillan (1245-1302) tuotannosta. Hänkin palaa heti takaisin traditionaaliseen ontologiaan. Ks. Henninger 1989, 64-65.

¹⁵⁴ Henninger 1989, 5-6.

¹⁵⁵ Henninger 1989, 6.

¹⁵⁶ Henninger 1989, 7.

Sentensseihin, ensimmäiseen kirjaan, koskien sen kolmattakymmenettä distinktiota. Tästä tuli heidän filosofisen relaatio-keskustelunsa *locus classicus*.¹⁵⁷ Tämä keskustelu kuten Petrus Lombarduksen neljä sentenssikirjaa olivat myös Martti Lutherille tuttuja.¹⁵⁸

Tämän skolastisen keskustelun ymmärtämiseksi tukeudutaan Reijo Työrinojan kirjoitukseen, jossa käsitellään Jumalan relaatiota luotuihin Tuomas Akvinolaisen mukaan.¹⁵⁹

5.1.2. Jumalan relaatio luotuihin Tuomas Akvinolaisen mukaan

Klassisen teismin edustavimpana esimerkkinä voidaan epäilyksittä pitää Tuomas Akvinolaisen *Summa theologiae* -teoksessaan esittämää näkemystä. Jumalan ominaisuuksiin kuuluu klassisen teismin mukaan absoluuttisuus.¹⁶⁰ Kysymys Jumalan absoluuttisuudesta ja relatiivisuudesta liittyy läheisesti kysymykseen Jumalan suhteesta eli relaatiosta luotuihin. Tuomas Akvinolainen erottaa toisistaan kaksi erityyppistä relaatioita, joista toista hän nimittää reaaliseksi ja toista rationaaliseksi relaatioksi. Reaaliset relaatiot ovat luonteeltaan sellaisia kahden olion välisiä suhteita, jotka jollakin tavalla tekevät kyseisen relaation jäsenet siksi mitä ne ovat, esimerkiksi aiheuttamalla niissä muutoksia tai joidenkin ominaisuuksien lisääntymistä tai kokonaan uusien ominaisuuksien ilmaantumista. Rationaalinen relaatio puolestaan perustuu siihen, miten kahden asian suhde on käsitetty ilman että relaation seurauksena on mikään uusi ominaisuus relaation jommassa kummassa tai molemmissa jäsenissä.¹⁶¹

Isän suhde poikaan ja pojan suhde isään ovat esimerkkejä reaalista relaatiosta, koska isä ei voi olla isä olematta relaatioissa poikaansa eikä päinvastoin. Samoin tietävän henkilön suhde tiedon kohteeseen on reaalinen, koska tieto muuttaa hänen asemaansa tietävänä subjektina. Samalla tavalla myös havaitsijan suhde havainnon kohteeseen on reaalinen. Sitä vastoin tiedon tai havainnon kohteen suhde tietävään tai havaitsijaan ei voi olla reaalinen, koska tiedetyksi tai havaituksi tuleminen ei millään tavalla muuta tai määritä tiedon tai havainnon kohdetta. Se pysyy samanlaisena riippumatta siitä, onko se tiedetty tai havaittu. Kohteen suhde tietävään tai havaitsevaan subjektiin on yksinomaan

¹⁵⁷ Henninger 1989, 8,31.

¹⁵⁸ Lutherin skolastisesta koulutuksesta Erfurtissa, ks. White 1994, 26-27.

¹⁵⁹ Työrinoja 1991, 158-172.

¹⁶⁰ Työrinoja 1991, 158.

¹⁶¹ Työrinoja 1991, 159.

rationaalinen, koska relationaalinen ominaisuus "olla jonkun tietämä" tai "olla jonkun havaitsema" ei varsinaisesti ole tiedon tai havainnon kohteessa vaan tietävässä tai havaitsevassa subjektissa.¹⁶²

Tuomaan keskeinen ajatus on, ettei Jumala, vaikka hän on kaiken luoja ja ylläpitäjä, ole edellä kuvatussa mielessä reaalisessa relaatioissa luotuihinsa. Se että Jumala on luoja, ei tuo häneen mitään lisää. Jumala on sitä mitä hän on ilman luomaansa maailmaakin. Sen sijaan luodun relaatio luojaansa on reaalinen, koska luodun olemassaolo perustuu kokonaan Jumalan luomisaktiin ja ylläpitoon.¹⁶³

Tuomas Akvinolainen on monien muiden skolastikkojen tavoin valinnut Aristoteleen relaatiota koskevista kirjoituksista tietyn osan Jumalan ja ihmisen relatioon soveltuvaksi. Se ei ole esimerkiksi isän ja pojan suhde, vaan tiedon tai havainnon kohteen suhde tietävään tai havaitsevaan subjektiin (psykologinen relaatio), mikä Aristoteleen mukaan on oikeastaan poikkeustapaus.¹⁶⁴ Tämä selittyy sillä, että Tuomas haluaa ennen muuta pitää kiinni Jumalan absoluuttisuudesta.¹⁶⁵

Edellä on lyhyesti luonnehdittu Tuomaan käsitys Jumalan ehdottomasta riippumattomuudesta. Sitä vastaan suunnatun teologisen kritiikin (esim. neoklassinen teismi) ydinsisältö on siinä, ettei tomistinen metafysiikka tee oikeutta eräille uskonnollisesti tärkeille painotuksille. Sen sisältämä absoluuttinen ja itseriittoinen jumalakuva ei tee Jumalan luomakuntaansa kohtaan "tuntemaa" rakkautta kyllin todelliseksi. Itse asiassa, jos mikään luoja suhde luotuun ei ole reaalinen, ei tällainen metafysiinen absoluutti voikaan tuntea mitään, koska mikään maailmassa tapahtuva asia ei voi häneen vaikuttaa. Klassisen mallin mukaan näet Jumala, toisin kuin luotu, ei voi tulla minkään vaikuttamaksi.¹⁶⁶

¹⁶² *Työrinoja* 1991, 159.

¹⁶³ *Työrinoja* 1991, 159.

¹⁶⁴ Aristoteles kirjoittaa: "Näyttää siltä, että suhteen käänteisjäsenet ovat olemassa yhtäaikaaisesti, ja useimpien kohdalla tämä onkin totta. Kaksinkertainen ja puolikas ovat olemassa samanaikaaisesti, ja puolikkaan ollessa olemassa on olemassa myös kaksinkertainen. Samoin isännän ollessa olemassa on olemassa orja, ja orjan ollessa olemassa on isäntä. Samaan tapaan asia on myös muiden kohdalla. Ja nämä myös hävittävät toinen toisensa. Kun ei ole kaksinkertaista, ei ole puolikasta, ja kun puolikasta ei ole, ei ole kaksinkertaista. Samoin käy myös muidenkin samanlaisten kohdalla." *Kat.* 7b15-22. Poikkeuksena Aristoteles esittää suhteet tiedettävä - tieto ja havaittava - havainto, joissa tieto ja havainto eivät vie hävityssään mukanaan tiedettävää ja havaittavaa *Kat.* 7b23-38.

¹⁶⁵ Henninger on osoittanut, että kreikkalaisen metafysiikan muuttumattomuus ei ollut se, joka motivoi Tuomasta kieltämään, että Jumala tulee reaaliseseen relatioon luotujen kanssa luomisessa. Se oli pikemmin hänen tuntuksa Jumalan transsendentiudesta ja toiseudesta. Ks. *Henninger* 1989, 38-39.

¹⁶⁶ *Työrinoja* 1991, 160.

5.1.3. Tuomas Akvinolaisesta poikkeavia skolastisia käsityksiä

Skolastikkojen enemmistö oli Tuomas Akvinolaisen kanssa samaa mieltä Jumalan rationaalista relaatiosta luotuihin, eivät kuitenkaan kaikki. Esimerkiksi 1300-luvulla Henry Harclay (myöhempi käsitys) ja William Ockham olivat sitä mieltä, että Jumala on reaalisessa relaatiossa luotuihin ja samasta syystä: Jumalan muuttumattomuus ei ole uhattuna. Tullessaan reaaliseen relaatioon mikään uusi asia ei tule Jumalaan, joka muuttaisi häntä. Molemmat painottavat, että reaalinen relaatio ei ole identtinen perustansa (foundation) kanssa. He erottavat Aristoteleen ensimmäisen ja toisen lajin reaaliset relaatiot kolmansista: Ne ovat samanaikaisia (simultaneous) luonnostaan mutta kolmannet eivät ole. Tämän jälkeen molemmat hylkäävät kauan vallinneen erotuksen, että ensimmäisen ja toisen lajin relaatiot ovat vastavuoroisia (molemminpuolisia), kun taas kolmannen lajin relaatiot eivät ole. Kaikki sellaiset relaatiot ovat vastavuoroisia.

Heidän käsityksissään on myös todellisia eroja. Ockhamin relaation ontologia on niukempi kuin Harclayn. Ockhamin mielestä mielen ulkopuolella ei ole muita kuin absoluuttisia asioita, ja hän erityisesti kieltää reaalisen relaation olevan jonkin tyyppinen tila (*habitudo*). Harclay taas puhuu reaalisesta relaatiosta ensisijaisesti mielen ulkopuolisena tilana. Harclay täten pitäytyy siihen, että reaalinen relaatio on subjektissaan, vaikkakaan ei erottamattomasti, ei olennaisena ominaisuutena (non-inherence), kun taas Ockham kieltää, että reaalinen relaatio on subjektissaan. On muistettava, että niin Aristoteles kuin Tuomaskin ymmärsivät relaation kategorian määrittävän subjektiin erottamattomasti kuuluvana (inherenssina), joskaan ei absoluuttisena.

Yleisesti ottaen Harclay pysyy lujemmin relaatioita koskevassa keskiaikaisessa traditiossa, erityisesti pitäessään relaatiota yhdessä relatiivissa (*initas*) ja kohti toista olevana (*aditas*). Reaalisen relaation hän identifioi jälkimmäiseen. Ockham ei tee tällaista jakoa.¹⁶⁷

Nämä esimerkit riittävät näyttämään sen, kuinka hajanainen relaation käsitys yksityiskohdissaan oli skolastiikassa, joka kuitenkin perustui yhteen aristoteeliseen filosofiaan. Kun lisäksi otetaan keskiajan platoninen traditio ja sen tulkinnat, ja tarkasteluajanjaksoa pidennetään uskonpuhdistuksen aikaan, jolloin on huomioitava myös humanismin ja renessanssin vaikutus, variaatiot lisääntyvät edelleen. Keskiaikaisten relaatioiden tutkimiseen tulisi kiinnittää suurempi

¹⁶⁷ Henninger 1989, 147-149.

huomio sekä Lutherin relaatiokäsityksen, että modernien relaation teorioiden ymmärtämiseksi.

Yhteenvetoa skolastisesta relaation käsitteestä: Myöhäiskeskiajan ajattelijoiden yleisen käsityksen mukaan relaatioilla oli mielen ulkopuolinen reaalisuus, koska Aristoteleen tulkittiin eksplisiittisesti opettavan relaation olevan yksi kymmenestä mielen ulkopuolisen olemisen kategorioista. Aristoteelinen ja skolastinen reaalinen relaatio omasi nimenomaan mielen ulkopuolisen ontologisen sisällön. Relaatio ei ole entiteetti kahden relatiivin välillä. On aina kaksi relaatiota, yksi molemmissa relatiiveissa. Keskiajan ajattelijat ilmaisivat usein kategoriallisen reaalisen relaation eksistoituvan yhdessä relatiivissa (*esse in*) ja ”osoittavan” tai ”olevan kohti” toista relatiivia (*esse ad*).

Tuomas Akvinolaisen keskeinen ajatus on, ettei Jumala, vaikka hän on kaiken luoja ja ylläpitäjä, ole reaaliossa luotuihinsa. Se että Jumala on luoja, ei tuo häneen mitään lisää. Motivaationa Tuomaalla oli ajatus Jumalan absoluuttisuudesta. Sen sijaan luodun relaatio luojaansa on reaalinen, koska luodun olemassaolo perustuu kokonaan Jumalan luomisaktiin ja ylläpitoon. Skolastikkojen enemmistö yhtyi Tuomaan käsitykseen Jumalan rationaalisesta relaatiosta luotuihin, eivät kuitenkaan kaikki. Esimerkiksi 1300-luvulla Henry Harclay (myöhempi käsitys) ja William Ockham olivat sitä mieltä, että Jumala on reaaliossa luotuihin ja samasta syystä: Jumalan muuttumattomuus ei ole uhattuna. Tullessaan reaaliseen relaatioon mikään uusi asia ei tule Jumalaan, joka muuttaisi häntä.

Kaiken kaikkiaan keskiaikaisten relaation teorioiden hajonta on silmiinpistävä. Yksi syy tälle on skolastikkojen yleisen ontologian variaatio

5.2. Relaatio Lutherilla

5.2.1. Relaation käsite

On mahdotonta, että Lutherilla ei olisi teologista käsitystä relaatiosta, teemasta, joka oli yksi keskiajan ja skolastiikan tärkeimmistä ja näyttäytyi välillä jopa kaikkein tärkeimpänä¹⁶⁸. Vaikka Luther kuvaa Jumalan ja ihmisen suhdetta usein

¹⁶⁸ Nykyajalla B. Russell on ilmaissut relaatioiden merkityksen seuraavasti: ”Kysymys relaatioista on yksi tärkeimmistä filosofiassa nousevista, koska monet muut aiheet juontuvat siitä: monismi ja pluralismi; onko mikään täysin totta paitsi totuuden kokonaisuus, tai täysin reaalista paitsi reaalisuuden kokonaisuus; idealismi ja realismi, joissakin muodoissaan; ehkä koko filosofian

muilla käsitteillä, joita pidetään ontologiselta statukseltaan vahvempina sitoutumisen ilmauksina, kuten unio ja partisipaatio, myös relaation käsite hänen käytössään¹⁶⁹. Se, millainen tämä relaation luonne Lutherilla oli, ei avaudu kuitenkaan välttämättä relaation nykykäsitteistä vaan hänen oman aikansa teologis-filosofisesta taustasta käsin.

On itsestään selvää, että jokaiselle ontologialle, joka sisältää luomisajatuksen, relaation kategoria on hyvin tärkeä. Lutherille se on tärkeä myös uskoon liittyvänä. Suhteessa oleminen kuuluu olennaisesti Lutherin teologiaan, sekä luotuisuuden -, että uskon relaationa. Lutherin käyttämä käsite, jonka hän ymmärtää relaatioon liittyvänä on ”olla jonkun Jumala”. Hänen mukaansa käsite ”olla Jumala” ei sisällä pelkästään jonkun luoja-olemista, vaan se sisältää myös jumalanpalveluksen eli uskon ulottuvuuden. Jumalahan on pakanoidenkin Jumala, koska hän on luonut heidät, mutta pakanat eivät tunnusta eivätkä palvele häntä.¹⁷⁰

Luther liittyy siihen aristoteeliseen traditioon Jumalan ja ihmisen suhteesta puhuessaan, että tällöin on puhuttava kahdesta eri relaatiosta, Jumalan relaatiosta ihmiseen ja ihmisen relaatiosta Jumalaan. Tämä käy ilmi esimerkiksi seuraavasta Genesis-kommentaarin lainauksesta:

Sillä tässä sana ”Jumala” merkitsee relaatiota; se viittaa häneen, jonka Aabrahamin jälkeläiset uskovat olevan Jumala ja joka puolestaan ilmoittaa itsensä Aabrahamin jälkeläisille Jumalana ja ikuisena hyvän tekijänä.¹⁷¹

Jumalan relaatiota ihmiseen voidaan nimittää ilmoitukseksi ja ihmisen relaatiota Jumalaan uskoksi. Uskon tilalla Luther voi käyttää myös sanontoja ”jumalanpalvelus” tai ”palvonta ja palvelus”.¹⁷²

Vaikka Luther ei kokonaisuudessaan hyväksy Aristoteleen substanssifilosofiaa oikeaksi Jumalan tuntemisen tavaksi, relaation aristoteelinen merkitys kertoo jotakin oleellista Jumalan ja häneen uskovan keskinäisestä

olemassaolo muusta tieteestä erillisenä ja oman metodinsa omaavana oppiaineena.” Ks. Schönberger 1994, 32.

¹⁶⁹ Aristoteleen ajatusta relaatiosta kategoriana, jolla on heikoin tai vähäisin oleminen, Met. XIV,1,1088a22-24, lainattiin lukemattomia kertoja keskiajalla. Schönberger 1994, 34. Koska kategorialliset relaatiot riippuvat muiden kategorioiden entiteeteistä perustanaan, Aristoteles kutsuu relaatioita viimeisiksi kaikista mielen ulkopuolisista realiteeteista. Henninger 1989, 5. Lutherin mukaan dialektikot sanoivat relaation kategorian olevan ”*minimae entitatis et maximae virtutis*”. WA 40, III, 421, 23-24.

¹⁷⁰ ”Nam Deum esse non est solum creatorum rei esse, sed includit cultum Dei. Est quoque gentium Deus, nam eos condidit: sed a gentibus non agnoscitur nec colitur.” WA 42, 631, 18-21.

¹⁷¹ WA 42, 609, 33-35: ”Nam vocabulum Deus relative hic significat, qui scilicet creditur a semine Abrahæ esse Deus, et vicissim se semini Abrahæ ut Deum et æternum benefactorem ostendit.”

¹⁷² WA 42, 631 27-28: ”Relative igitur nomen Dei accipiendum est, ut significet Deum cultum et adoratum, non absolute secundum sua essentiam et Maiestatem.”

suhteesta. Tässä tapauksessa Luther hyödyntää filosofisia termejä ja niiden merkityksiä teologiassaan. Jotta kävisi selväksi Lutherin tarkoitus hänen puhuessaan Jumalasta relaation kategoriassa, on syytä tarkastella eräitä keskeisiä Aristoteleen kommentteja relatiivien eli suhteessa olevien luonteesta¹⁷³. Tällöin Lutherin käyttämät käsitteet ja ajatuskulut tulevat ymmärretyiksi.

Aristoteleen relatiivin määritelmä kuuluu:

Suhteessa oleviksi sanotaan sellaisia, joiden sanotaan olevan sitä, mitä ne ovat jollekin muulle kuuluvina tai olemalla jollakin muulla lailla jonkun toisen suhteen.¹⁷⁴

Luther lausuu eksplisiittisesti:

Relatiivien on oltava sellaisia, että niillä on eksistenssi (oleminen, esse) jossakin tai perustuvat positiivisesti johonkin (riippuvat positiivisesti jostakin), kuten isä ja poika.¹⁷⁵

Määritelmä pätee Lutherilla silloin, kun puhutaan ”Jumalasta jonkun toisen suhteen”, esimerkiksi Lutherin Genesis-kommentaarissa Aabrahamin Jumalasta. Jumala on Aabrahamin Jumala (*Ego Dii Abraham*). Samoin Aabraham on tämän hänelle ilmestyneen Jumalan oma. Tämä Jumalan nimitys Aabrahamin Jumala on ensimmäisen käskyn mukainen (”Minä olen Herra, sinun Jumalasi”). Mutta ensimmäinen osa määritelmää, relatiivin eksistenssin jossakin oleminen, on myös todellisuutta Lutherin teologiassa. Jumala relaation kategoriassa on tällöin

¹⁷³ Aristoteles ei puhu relaatiosta vaan relatiiveista. Käsite relaatio loogisessa mielessä löytyy vasta Quintilianukselta. HWP 8, 578.

¹⁷⁴ *Kat.* 6a38–40.

¹⁷⁵ ”Relativa debent talia esse, ut sint in aliquo esse aut in aliquo positivo ponantur, ut pater et filius” WA 39 I, 89, 8-9. Lainaus on teoksesta *Die Disputation de iustificatione* vuodelta 1536. Luther vastaa vastaväitteeseen teesistä III,1 (Jos ihminen vanhurskautetaan teoista, hänellä on aihetta ylpeillä ihmisten edessä, mutta ei Jumalan edessä.) Vastaväite kuuluu: ”Sinun väitteesi näyttää olevan ristiriidassa uskonkohtaan ‘Minä uskon Jumalaan jne.’ Siksi se ei ole tosi. Todistan jälkimmäisellä premissillä, koska kuten on sanottava: ‘Minä uskon Jumalaan, joka vanhurskauttaa minut’, niin muodoin väitteesi mukaan on sanottava myös: ‘Minä uskon keneen tahansa, joka vanhurskauttaa ihmisen’. Molemmat vanhurskauttamiset näet vaativat uskoa. Mutta koska se on absurdia, siis väitteesi on väärä.” Lutherin vastaus: ”Relatiivien on oltava sellaisia, että niillä on oleminen jossakin, tai riippuvat positiivisesti jostakin, kuten isä ja poika. Mutta ihminen ei ole oleminen tai positiivinen elementti vanhurskauttamiselle, eikä hänen tekonsa voi vanhurskauttaa ihmistä, mutta Jumala on hänen vanhurskauttamisensa ja Jumala yksin vanhurskauttaa, ei ihminen. Se on siis ristiriita (contradictio), ei relaatio.” ”Vestra propositio videtur pugnare cum articulo fidei: Credo in Deum etc. Igitur non est vera. Antecedens probo, quia sicut dicendum est: Credo in Deum iustificantem me, ita secundum vestram propositionem dicendum est etiam: Credo in quemcunque hominem iustificantem. Utraque enim iustificatio requirit fidem. Sed quia absurdum est, vestra igitur propositio est falsa. Dilutio. Relativa debent talia esse, ut sint in aliquo esse aut in aliquo positivo ponantur, ut pater et filius. Homo autem non est esse sive positivum iustificatonis, nec possunt sua opera hominem iustificare, sed Deus est eius iustificationis et solus Deus iustificat, non homo. Est igitur contradictio, non relatio.” WA 39 I, 89, 2-12.

aristoteelisesti aksidenssi, jonka eksistenssi on itse jumaluuden substanssissa¹⁷⁶.
Mutta koska Jumalassa ei ole aksidensseja, siinäkin on kysymys Jumalan
substanssista. Luther lausuu Augustinusta lainaten:

Kaikki, mikä on Jumalassa, on substanssi, jopa se, mikä on aksidentaalista meille; Jumalan
puhuminen, toivominen ja tietäminen ovat kaikki substansseja. Täten, mikä on filosofeille
aksidenssi, on Jumalassa substanssi.¹⁷⁷

On kysymys samasta asiasta, joka tulee yhä uudelleen esiin Lutherin
Jumala-käsityksessä: Jumalan ominaisuudet tai nimet ovat Jumala itse. Jumalasta
puhuttaessa teologisesti filosofia menettää pätevyytensä. Ei ole kysymys kahdesta
totuudesta, vaan sekä filosofian että teologian pysymisestä ja pätemisestä omalla
alueellaan. Vaikka filosofeilla on metodinsa, Jumalalla on totuus siitä, millainen
hän on. Luther toteaa Ambrosiusta lainaten, että dialektikkojen on väistyttävä,
missä apostolisia kalastajia on uskottava.¹⁷⁸

Edelleen Aristoteles mainitsee, että kaikki suhteessa olevat sanotaan olevan
suhteessa käänteisjäseneneen. Esimerkiksi orja on isännän orja ja isäntä orjan
isäntä.¹⁷⁹ Aristoteleen mukaan käännettävyys ei kuitenkaan päde, jos ei ole
asianmukaisesti esitetty sitä, minkä suhteen puhutaan. Tällöin on tehty virhe; jos
esimerkiksi siiven sanoo olevan linnun siipi, ei lintu kääntäen ole siiven lintu. Ei
näet alun perin ollut asianmukaista sanoa siipeä linnun siiveksi. Linnun siipeä ei
sanota linnun siiveksi sen nojalla, että se on lintu, vaan siksi että se on siivekäs.
Monilla muillakin näet on siivet, vaikka eivät ole lintuja. Joten jos suhteessa
oleminen ilmoitetaan oikein, niin se voidaan myös kääntää, esimerkiksi siipi on
siivekkään siipi, ja siivekäs on siivekäs siipien ansiosta.¹⁸⁰ Suhteessa oleminen
voidaan kääntää, jos suhteessa oleminen on oikein ilmoitettu.¹⁸¹

¹⁷⁶ Aristoteleen relatiiveja käsittelevästä luvusta käy ilmi, että mikään substanssi ei lukeudu
suhteessa oleviin. Ensimmäisten substanssien kohdalla se on Aristoteleen mielestä ilman muuta
tosi väite: kokonaisuuksia sen enempää kuin osiakaan ei sanota jonkun suhteen. Jotakin tiettyä
ihmistä ei sanota jonkun erääksi ihmiseksi eikä jotakin tiettyä härkää jonkun erääksi häräksi. *Kat.*
8a14-19. Pohdinnan jälkeen Aristoteles päättyy samaan tulokseen myös toisten substanssien
osalta. *Kat.* 8b17-22.

¹⁷⁷ WA 39 II, 20, 5-8. ”Omnia, quae sunt in Deo, sunt substantialia, etiam, quae nobis sunt
accidentia, ut loqui, sperare, intelligentia Dei est substantia. Ita quod apud philosophos est
accidens, apud Deum est substantia.”

¹⁷⁸ ”Facessant, dixit recte S. Ambrosius, dialectici, ubi credendum est piscatoribus apostolis.” WA
39 II, 4, 8-9.

¹⁷⁹ *Kat.* 6b30.

¹⁸⁰ *Kat.* 6b38 – 7a4.

¹⁸¹ *Kat.* 7a14-16.

Aristoteelisen kielenkäytön mukaan on asianmukaista puhua Aabrahamin käänteisjäsenenä vain Aabrahamin Jumalasta eli Aabrahamille ilmoitetusta Jumalasta eikä Jumalasta kaikessa yleisyydessään ja absoluuttisuudessaan. Tällöin käännettävyys pätee ja pysytään relaation kategoriassa. Suhteessa oleminen on ilmoitettu oikein ja se voidaan kääntää. Aabrahamilla ei ole suhdetta absoluuttiseen, yleiseen Jumalaan vaan ilmoitettuun, sanassa ja Jumalan antamissa merkeissä manifestivoituneeseen Jumalaan eli relaation kategoriassa olevaan Jumalaan. Hän on Aabrahamin palvonnan ja palveluksen kohde. Tässä yhteydessä ei siis saa puhua absoluuttisesta (substanssin kategoriassa olevasta) Jumalasta. Aristoteleen termistöä käytettäessä tällöin tehdään virhe eikä puhuta asianmukaisesti suhteessa olevasta.¹⁸²

Lutherin relaatio-käsitteestä voidaan siis todeta, että relationaalisuus kuuluu Lutherin teologiaan, sekä luotuisuuden, että uskon relaationa. Hän ajattelee aristoteelisesti niin, että Jumalan ja ihmisen suhteessa on kaksi relaatiota, Jumalan relaatio ihmiseen ja ihmisen relaatio Jumalaan. Edellistä kutsutaan ilmoitukseksi ja jälkimmäistä uskoksi tai jumalanpalvelukseksi. Jumalanpalvelus puolestaan on palvontaa ja palvelua. Lutherin mukaan relatiivien on oltava sellaisia, että niillä on eksistenssi jossakin tai ne perustuvat johonkin positiiviseen suhteeseen. Genesis-kommentaarisissa Aabrahamin Jumala ja Aabraham ovat relatiiveja, jotka edellyttävät toisiaan ja ovat toistensa käänteisjäseniä. Aabrahamin Jumala on Aabrahamille ilmoitettu Jumala, uskon ja jumalanpalveluksen kohde. Absoluuttisesta Jumalasta ei voida puhua Aabrahamin relatiivina.

Koska relatiivi on aksidenssi, näyttäisi Jumala relaation kategoriassa olevan aristoteelisesti aksidenssi Jumaluuden olemuksessa. Jumalassa ei kuitenkaan ole aksidensseja vaan siinäkin on kysymys Jumalan substanssista. Jumalasta puhuttaessa on filosofian väistyttävä.

¹⁸² Vastaavaa aristoteelistä kielenkäyttöä Lutherilla on muulloinkin. Hän hyödyntää Aristoteleen relaation kategorian käänteisjäsenten vastaavuutta. Ensimmäistä käskyä selittäessään Isossa katekismuksessa hän puhuu uskosta ja Jumalasta käänteisjäsenenä: "Nämä kaksi nimittäin kuuluvat yhteen, usko ja Jumala. Sinun Jumalasi on oikeastaan - näin sanon - se, mihin sydämesi kiintyy ja minkä varaan sen uskot." WA 30, 133, 7-8. Toisaalla Genesiskommentaarisissa Luther puhuu uskosta ja lupauksesta vastaavalla tavalla korrelaateina, jotka edellyttävät toisiaan, esim. WA 42, 451, 36 – 452, 2. Myös Roomalaiskirjeen luennossa esiintyy uskon ja lupauksen relatiivinen suhde. WA 56, 46, 13-16: "Quia fides et promissio sunt relativa; ideo cessante promissione cessat et fides et abolita promissione aufertur et fides et econtra." Muita Lutherin toisiaan vastaavina relatiiveina pitämiä ovat esimerkiksi laki ja työ, WA 39 I, 90, 17; lupaus ja uhkaus, WA 42, 642, 19; sana ja kuuliaisuus, WA 42, 458, 16-18 sekä kansan Jumala ja Jumalan kansa WA 44, 758, 31-34.

5.2.2. Reaalinen vai rationaalinen relaatio

Lutherin teologiseen kokonaisnäkemykseen sopii hyvin, että uskonrelaatio Jumalaan ymmärretään reaalisenä relaationa, koska se luo jotakin reaalista uskovassa, nimittäin lähettää hänelle Kristuksen uniossa hänen hengelliseksi olemistodellisuudekseen. Ihmisestä tulee uusi luomus.¹⁸³ Ihminen on uskossaan kuten luotuisuudessaankin täysin riippuvainen Jumalasta. Relaatio Jumalaan on reaalinen, siitä olivat skolastikotkin samaa mieltä.

Jos uskovan relaatio Jumalaan on reaalinen relaatio, niin millainen on sitten Jumalan relaatio ihmisiin? Olisi hyvin vaikeaa pitää Lutherin käsityksenä sitä, että Jumalan relaatio ihmisiin olisi rationaalinen relaatio. Lutherin arviointia skolastisesta jumalakäsityksestä kuvaa jo aikaisemmin esiin tullut sitaatti:

Sillä heillä (skolastikoilla) ei ole muuta käsitystä Jumalasta kuin filosofian eli metafysiikan käsitys. Sen mukaan Jumala on luoduista irrotettu oleva, kuten Aristoteles sanoo, tosi, itsensä sisäpuolella luotuja mietiskelevä Jumala. Mutta mitä tällä Jumalalla on tekemistä meidän kanssamme? Myös paholainen tuntee Jumalan siten ja tietää hänen olevan totuudellinen. Sen sijaan kun teologiassa opetetaan tietoa Jumalasta, tunnetaan sellainen Jumala ja vastaanotetaan sellainen Jumala, joka ei pysy sulkeutuneena itseensä, vaan tulee meidän luoksemme, jotta toteaisimme hänen olevan Jumala meille. Tuo edellinen, aristotelinen eli filosofian Jumala on juutalaisten, turkkilaisten ja paavilaisten Jumala, mutta hän ei ole lainkaan meitä ihmisiä varten.¹⁸⁴

Tässä Luther-sitaatissa tulee selvästi esiin Lutherin näkemys, että skolastinen, paavilainen jumalakäsitys on Aristoteleen jumalakäsitys eli metafyyminen jumalakäsitys. Sen mukaan Jumala on tosi, luoduista irroitettu oleva. Siinä Jumalan relaatio luotuun on selvästi rationaalinen relaatio. Asiallisesti on kysymys samasta, mitä Luther sanoi edellä, että paavilaiset, juutalaiset ja turkkilaiset yrittävät ”ymmärtää Jumalan hänen substanssissaan, vaikka sellaiselta Jumalalta ei voida toivoa elämää, koska sellainen Jumala ei puhu meille.”¹⁸⁵ Luther ei kiellä sitä, etteikö Jumala olisi absoluutti. Mutta hänen arvostelunsa kärki on siinä, että ”heillä ei ole muuta käsitystä kuin filosofian eli metafysiikan käsitys. Myös paholainen tuntee Jumalan siten ja tietää hänen olevan totuudellinen”. Paavilaisten, turkkilaisten ja juutalaisten jumala-käsitys on

¹⁸³ Juntusen (1996, 188, alaviite 107) mukaan on huomattava, että erotuksena monille keskiaikaisille relaation teorioille tämä reaalinen relaatio ei Lutherilla ole aksidenssi relaation subjektissa (in subiecto relationis), vaan sillä on tärkeämpi ontologinen status uskossa. Jo Bonaventura ja Heinrich von Gent olivat ilmaisseet, että luodun *relatio realis* Jumalaan ei voi olla aksidenssi. He puhuivat kuitenkin luotuisuuden relaatiosta eikä uskonrelaatiosta. Omasta mielestäni Juntusen esiin ottama kysymys uskovan reaalisen relaation luonteesta on niin laaja, ettei sitä voida ottaa tähän tutkielmaan, vaan se on käsiteltävä vanhurskauttamisopin yhteydessä omissa tutkimuksissaan.

¹⁸⁴ WA 43, 240, 22-30.

¹⁸⁵ WA 42, 635, 14.

riittämätön. Lutherin Jumalakuvaan ei sovellu pelkästään metafyyminen jumaläkäsitys. Jumala sinänsä on tosin absoluuttinen mutta ”teologinen tieto” eli usko opettaa, että Jumala tulee omiensa luokse rakastaen, vaikuttaen, ylläpitäen ja osallistuen heidän elämäänsä ja olemaan Jumala heille. Tämän Lutherin näkemyksen mukaisen teologian Jumalan suhde uskoviinsa ei ole rationaalinen relaatio vaan reaalin relaatio. Luther siis ratkaisee asian omalla erikoisella tavallaan tekemällä eron ilmoitetun Jumalan ja metafyyssisen Jumalan välillä. Jumalasta voidaan puhua metafyyssisesti ja teologisesti. Luther jatkaa vähän myöhemmin:

Varmasti he ovat tietoisia, että Jumala on olemassa. Niin ovat paholaisetkin. Mutta tämä ei riitä meille. Todellakaan, se ei koske meitä ollenkaan, koska se on meidän ulkopuolellamme.

Oikea usko tekee seuraavan johtopäätöksen: ”Jumala on Jumala minulle, koska Hän puhuu minulle. Hän antaa syntini anteeksi. Hän ei ole vihainen minulle, juuri niin kuin Hän lupaa: ‘Minä olen Herra, sinun Jumalasi.’” Tutki nyt sydäntäsi, ja kysy, uskotko, että Jumala on sinun Jumalasi, Isä, Pelastaja ja Vapauttaja, joka haluaa pelastaa sinut synnistä ja kuolemasta. Jos tiedostat, että vapiset ja olet epävarma, ajattele, kuinka korjaat tämän epäilyn pysyvällä Jumalan sanan käyttämisellä.

Vastaavasti, vahvistakaamme ja lujittakaamme itseämme paavilaisten epäilyksiä vastaan, ja oppikaamme, että jumalalle ainoa täysin kelpaava jumalanpalvelus ja kuuliaisuus on usko, toisin sanoen, uskoa ja luottaa Jumalaamme, kun Hän vannoo niin juhlallisesti.”¹⁸⁶

Teologinen tieto eli uskontieto on aina henkilökohtaista vakuuttumista, että Jumala on Jumala minulle ja antaa minulle synnit anteeksi. Hän ei ole enää vihainen minulle. Siihen kuuluu Jumalan sanasta johtuva uskonvarmuus, joka ei jätä epävarmaksi pelastuksesta. Luther kritikoi jatkuvasti sitä, että paavin oppi jätti epävarmaksi pelastuksesta. Myös tieteet (taiteet, *artes*) ja filosofien kirjat ovat tietämättömiä Jumalan rajoittamattomasta armosta ja totuudesta. Tällä tavoin he tekevät Jumalan valehtelijaksi. Ne eivät tunne lupauksia, joita uskovilla on Jumalan hyvydestä.¹⁸⁷

¹⁸⁶ ”Sentiunt quidem Deum esse, sicut et daemones. Sed id nobis non sufficit, imo nihil ad nos, quia est extra nos. Vera autem fides sic statuit: Deus est mihi Deus, quia mihi loquitur, mihi remittit peccata, non irascitur mihi: Sicut promittit ego sum DOMINUS DEUS tuus. Ibi explora animum tuum, an credas Deum esse tuum Deum, patrem, salvatorem et liberatorem, qui velit te ex peccatis et morte eripere, et si sentis te vacillare aut haesitare, cogita, quomodo assiduo usu verbi Dei illam dubitationem emendes. Confirmemus igitur et muniamus nos contra dubitationes Papistarum, et discamus Deo unicum et gratissimum cultum et obsequium esse fidem, hoc est credere et fidere Deo nostro tam sancte iuranti.” WA 43, 243, 31-41.

¹⁸⁷ WA 43, 242, 19-27: ”Deiende ut meminerimus scripturam sanctam de aliis et longe sublimioribus rebus docere, quam artes et libri Philosophici docent. Illi nihil sciunt de immensa misericordia et veritate: non intelligunt magnitudinem peccati, quo Deo mendatii crimen impingitur ab omnibus hominibus. Ignorant enim promissiones, quas Dei beneficio habemus. Diligenter igitur haec verba iuramenti ponderanda sunt. Deus monet nos, ut elementissimus pater,

Ei voida sanoa, ettei Lutherin mukaan Jumala, kun puhutaan hänestä teologisesti, suhteessa omiinsa, voisi tulla minkään vaikuttamaksi. Genesis-kommentaarissa Luther puhuu esimerkiksi rukouksesta sellaisena, että sen vuoksi Jumala muuttaa mielensä. Aabrahamin esirukous Sodoman puolesta ja Lootin rukous ovat hänelle esimerkkejä tästä. Selittäessään Lootin rukouspyyntöä säästää Sodoman ja sen lähiseudun tuhossa pieni Zoarin kaupunki hänelle asuinpaikaksi Luther sanoo tekstin toteavan tarpeeksi selvästi, että on Jumalan tahto, ettei Loot jäisi mihinkään seudun osaan. Mutta Jumala muuttaa tahtonsa, koska Loot pelkää Jumalaa ja rukoilee. Luther selittää kyseessä olevan Jumalan järjestetty valta, ei hänen salattu valtansa. Jumala ei tahdo hallita ihmisiä salatun tahtonsa mukaan; hän tahtoo tehdä niin järjestetyn ja sanan ilmoittaman tahtonsa mukaan.¹⁸⁸

Lutherin mukaan Lootin rukous esti Jumalan vihaista tahtoa toteutumasta. Luther esittää, että joku voisi kysyä, kykeneekö Loot estämään Jumalaa tekemästä välittömästi, mitä Hän tahtoo? Mooses vastaa: ”Lootin rukous tekee sen.” Jumala sallii vihaisen tahtonsa murtuvan ja tekee niiden tahdon mukaan, jotka pelkäävät häntä. Luther nimittää näitä hyvin voimakkaiksi väitteiksi, joita on vaikea uskoa. Mutta ne ovat opetuksiksi ja lohdutukseksi ja opettavat rukoilemaan iloisesti, empimättä ja nurisematta.¹⁸⁹

Jumalan toiminta hänen järjestetyn valtansa mukaan liittyy juuri Jumalan reaaliseen relaatioon omiinsa, ja osoittaa, että tällöin Jumala kuulee ja ottaa huomioon pelkääviensä rukoukset, niin kuin hän on sanassaan luvannut, antaa niiden vaikuttaa itseensä ja auttaa heitä. Itse asiassa Jumala toimii ja tekee kaiken, mutta hän haluaa uskoviansa tekevän, mitä heidän kuuluu tehdä, ja osallistuvan kaikkivaltiuteensa ko-operaatioissa hänen kanssaan. Rukous on tällaista ko-operaatiota.

Mutta me itse, joilla on tieto sanasta, kun tulemme yhteen ja taivutamme polvemme oikeassa nöyryydessä, tiedämme – koska olemme tulleet opetetuiksi, ei vain lupauksin vaan myös esimerkein – että Jumala haluaa jättää huomioimatta oman tahtonsa, ja tehdä meidän

solicitat, impellit, quibuscunque modis potest, promittit, iurat, seipsum pignori opponit cum sui, si liceret ita dicere, execratione: tantum ut credamus.”

¹⁸⁸ WA 43, 82, 17-21: ”Nulla alia, nisi quod Deus facit voluntatem timentium se, et submittit suam voluntatem nostrae, modo persistamus in timore ipsius. Satis autem clare dicit textus hic, Dei voluntatem esse, ne Loth stet in alla parte regionis, sed mutat hanc voluntatem Deus, quia Loth timet Deum et orat. Haec Dei potentia ordinata est, non secreta, non enim vult Deus gubernare nos secundum voluntatem secretam: sed regulatam et patefactam verbo.”

¹⁸⁹ WA 43, 83, 18-24: ”...igitur Deum prohibere potest, ut non faciat statim, quae vult? Respondet Moses. Hoc facit oratio Lothi, ea cogit Deum, ut non exequatur suam iracundum voluntatem, frangi eam sinit, et facit voluntatem timentium se. Haec valde grandia et incredibilia sunt. Debent autem diligenter notari pro nostra eruditione et consolatione, ut libenter oremus: et, sicut Paulus docet, ‘absque haesitatione et murmure’.”

tahtomme mukaan. Nämä tosiasiat täytyy vakavasti juurruttaa kansan ja meidän mieleemme, ettei halu rukoilla laimentuisi meissä. Epäilemättä Jumala tekee kaiken; mutta meidän myös on tehtävä, mitä kuuluu meidän kutsumukseemme.¹⁹⁰

Näyttää siis siltä edellä olevan perusteella, että sekä uskovan relaatio Jumalaansa, että hänen Jumalansa suhde häneen ovat ontologisen sisällön omaavia reaalisia relaatioita. Tällöin ei puhuta absoluuttisesta Jumalasta, joka on muuttumaton, vaan ilmoitetusta Jumalasta, uskolle itsensä ilmoittaneesta Jumalasta. Jumala substanssin kategoriassa on staattinen entiteetti mutta relaation kategoriassa olevassa Jumalassa on kohti oleminen, *esse ad*, ihmiseen ja Jumalan substanssissa eksistoituminen, *esse in*. Käsitteisen mukaan Luther käyttää näitä relaation tunnusmerkkejä ja tietyllä tavalla Jumalan järjestetyn vallan puitteissa myös relaation kategorian aksidentaalisuutta. Itse Jumalassa ei Lutherinkaan mukaan ole aksidensseja, satunnaisia ominaisuuksia, vaan on aina kysymys substanssista.

5.2.3. Genesis-kommentaarin *Deus relativus* elävänä ja eläväksi tekevänä Jumalana

Tehdessään selväksi metafysiikan käymättömyyden Jumalan pelastavaan tuntemiseen ja ettei Jumalaa voida tuntea substanssin, kvantiteetin eikä kvaliteetin kategoriassa, Luther ilmoittaa asettavansa Jumalan relaation kategoriaan, jossa Jumala on ilmoittanut itsensä.¹⁹¹

Tässä ilmenee hyvin Lutherin tapa käyttää filosofisia termejä ja käsitteitä teologisiin tarkoituksiin. Hänen tarkoituksensa on sanoa, että ihminen ei voi tavoittaa absoluuttista, abstraktia Jumalaa, Jumalaa sinänsä. Filosofian Jumalalta ei ole odotettavissa mitään apua, hän ei ole Jumala meille eikä hän puhu meille. Mutta relaation kategoriassa oleva Jumala, *Deus relativus* on ihmisille puhuva Jumala ja erityisesti uskovilleen hän on sitä. Substanssin, kvantiteetin ja kvaliteetin kategorioissa Jumala ei välitä mistään ulkopuolisesta, eikä mikään

¹⁹⁰ "Nos autem, qui habemus cognitionem verbi, cum convenimus, et in vera humilitate flectimus genua nostra: scimus non tantum edocti promissionibus, sed etiam exemplis, quod Deus velit voluntatem suam omittere, et nostram facere. Haec diligenter inculcanda sunt populo et nobis, ne frigeat in nobis affectus orandi. Deus quidem facit omnia, sed debemus nos quoque, quae nostrae vocationis sunt, facere." WA 43, 82, 32-37.

¹⁹¹ WA 42, 635, 5-24: "Cavendum autem hoc est, ne quid vel addas, vel adimas iis, quibus se Deus manifestavit. Quod si a Deo hoc, quem ponimus in praedicamento relationis, discesseris, et scrutatus fueris Deum in praedicamento substantiae vel quantitatis, opprimeris a maiestate: Si quaesiveris in praedicamento qualitatis, consumeris. "Est enim Deus ignis consumens" et "habitans lucem inaccessibilem. Maneto igitur apud Deum in praedicamento relationis, super quem extollitur Antichristus, hoc est Papa Romanus, et Turca quoque:"

vaikuta häneen, mutta relaation kategoriassa Jumalalla on kohti oleminen, *esse ad* ihmisiin. Tämä *esse-ad* on juuri se piirre (*ratio*), joka erottaa relaation substanssista, kvantiteetista ja kvaliteetista, jotka kaikki ovat absoluuttisia.

Juuri sen vuoksi, että Jumala puhuu ihmisille, ihmisen suhde Jumalaan on erilainen kuin muiden luotujen:

Sillä Jumala ei puhu kivien, puunpalasten, härkien tai aasien kanssa; Hän puhuu ihmisten kanssa ja Aabrahamin jälkeläisten kanssa, ja hän lupaa hänelle, että jos he pitävät tämän ympärileikkauksen liiton, hän tahtoo olla heidän Jumalansa, ei vain tässä elämässä, mutta myös tulevassa ja ikuisessa elämässä. Sillä tässä sana ”Jumala” merkitsee relaatiota; se viittaa häneen, jonka Aabrahamin jälkeläiset uskovat olevan Jumala ja joka puolestaan ilmoittaa itsensä Aabrahamin jälkeläisille Jumalana ja ikuisena hyvän tekijänä.¹⁹²

Ihminen on poikkeuksena muista luoduista luotu kuolemattomuutta varten. Se ei ole kuitenkaan ihmisen oma ominaisuus, vaan Jumalan lahjoittamaa, vierasta, *ab extra* annettua, ja Jumalan sanan ylläpitämää.¹⁹³ Jumalan puhe on eläväksi tekevä voima, ja se merkitsee kuolemattomuutta ihmiselle, joka kuulee sen. Niillä, jotka uskovat hänen olevan heidän jumalansa, on relaatiossa Jumalaan ikuinen elämä. Jumala on ikuinen hyvän tekijä, ei vain tässä, mutta myös tulevassa ja ikuisessa elämässä.

Luther osoittaa Jesajaan perustuen, että Jumala puhuu myös kuolleiden keskellä ja he kuulevat hänen puheensa ja nousevat ylös hänen käskystänsä viimeisenä päivänä. Kenelle Jumala puhuu, joko vihassansa tai arnessansa, hän on varmasti kuolematon.¹⁹⁴

Aristoteleen relatiiveja koskevan luvun tärkeä kohta Lutherin teologisessa käytössä on luonteeltaan ontologinen eli relatiivien samanaikaiseen olemassaoloon liittyvä. Aristoteleen mukaan käänteisjäsenet ovat olemassa yhtäaikaaisesti, ja hän mainitsee esimerkeiksi kaksinkertaisen ja puolikkaan,

¹⁹² WA 42, 609, 28-35: ”Nec eludentum est, quod promissio sit accipienda de hac corporali vita tantum, loquitur enim Deus non cum lapidibus, lignis, bobus aut asinis, cum hominibus et posteritate Abrahae loquitur, eique promittit, si hoc circumcisionis pactum servant, se eis Deum fore non solum in hac vita, sed in futura et aeterna vita. Nam vocabulum Deus relative hic significat, qui scilicet creditur a semine Abrahae esse Deus, et vicissim se semini Abrahae ut Deum et aeternum benefactorem ostendit.”

¹⁹³ Ks. *Huovinen* 1989, 110. Juuri Jumalan lahjana kuolemattomuus on toisaalta ihmisen omassa substanssissa reaalis-onttisesti läsnäolevaa todellisuutta.

¹⁹⁴ ”Interea nos hac consolatione sustentemus, et eam firma fiducia expectemus, quam proponit vox coelestis: ”Ego sum Deus tuus, Sum Dii Abrahae”, vos mei servi. ”Surgite, qui habitatis in pulvere: quia cadavera mea surgent. Ros tuus sicut ros pratorum” Isaiiae 26. Ibi loquitur Deus cum mortuis non aliter, ac si viverent, atque hoc ipsum verbum est testimonium efficacissimum, quod non simus mortales, sed immortales etiam in morte. WA 43, 481, 21-26. Ubi igitur et cum quocunque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis.” WA 43, 481, 32-34. Ks. *Forsberg* 1984, 28.

isännän ja orjan. Ne hävittävät myös toisensa siten, että kun toista relatiivia ei ole, ei ole toistakaan¹⁹⁵

Luther pitää Aabrahamin Jumalaa ja Aabrahamia relatiiveina, jotka ovat yhtäaikaaisesti olemassa, ei sellaisena poikkeuksena kuin tiedettävä ja tieto eli kolmannen lajin relaatio. Tässä mielessä hän poikkeaa skolastikkojen enemmistöstä. Se merkitsee että Aabraham on olemassa niin kauan kuin Aabrahamin Jumalakin on olemassa, toisin sanoen ikuisesti. Luther toteaa Kristuksen opettavan (Matt. 22: 32), että Jumala on elävien Jumala. Sen vuoksi Hän on jumalisten Jumala, esimerkiksi Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin, jotka elävät eivätkä ole kuolleita. Sen vuoksi niillä sanoilla, joilla Jumala lupaa olla Aabrahamin Jumala, hän kutsuu, ei ainoastaan Aabrahamia, vaan myös kaikkia hänen jälkeläisiään ja jopa kaikkia pakanoita, jotka uskovat kuin uskova Aabraham, ikuisen elämän toivoon. Hän lupaa, että he elävät yhtä kauan kuin hän itse eli ikuisesti.¹⁹⁶ Lupauksen ja uskon relaatio kertoo samasta asiasta. Luther sanoo selittäessään Jaakobin siunaussanoja Joosefille, että usko ei ole muuta kuin tosi elämä Jumalassa itsessään.¹⁹⁷

Olemiskäsite, ikuinen elämä, tulee tärkeäksi ja keskeiseksi soteriologiseksi käsitteeksi puhuttaessa Jumalasta relaation kategoriassa. Lutherin teologiassa tämä aristoteelinen ajattelutapa ilmenee siten, että relaatio tuo mukanaan myös ontologian. Jumala luo relaatioissa Aabrahamiin ja omiinsa myös olemisen eli uuden olemistodellisuuden (forman) antaen elämän, joka kestää ikuisesti, koska Jumala itsekin on ikuinen. Tästä kertoo Genesisluentojen keskeinen käsite "Elävä ja elävien Jumala". Jumala ei ole elävä vain itsessään ja itselleen, vaan hän on myös "eläväksitekijä".¹⁹⁸ Kun Jumala sanoi Moosekselle olevansa Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala (2. Moos.3:6), se todisti, niin kuin Jeesuskin sitä tulkitse (Matt. 22:32), ylösnousemuksen ja ikuisen elämän, koska Jumala ei ole kuolleiden vaan elävien Jumala. Siispä Aabraham, Iisak ja Jaakob elävät. Matt. 22:32 on Lutherin mukaan syllogismi samalla kertaa elävästä Jumalasta ja elävien

¹⁹⁵ *Kat.* 7b15-22

¹⁹⁶ WA 42, 632, 26-33: "Contra Christus docet, Deum esse Deum vivorum. Igitur piorum Deus est, ut Abrahæ, Isaaci, Iacobi, hi vivunt et non sunt mortui, quanquam nobis sint mortui. Vocat igitur Dominus hoc verbo, quo promittit se Deum Abrahæ fore, non solum ipsum Abrahamum, sed etiam omnem eius posteritatem, imo etiam gentes omnes, exemplo fidelis Abrahæ credentes, in spem æternæ vitæ, quod tam diu sint victuri, quam diu ipse Deus vivit, hoc est, in sempiternum."

¹⁹⁷ WA 44, 717, 34-36.

¹⁹⁸ *Forsberg* 1984, 26: "In den Genesisauslegungen Luther spielt das Theologumenon von "lebendigen Gott" eine ganz zentrale Rolle. Gott ist nicht nur lebendig in sich und für sich, sondern er ist auch der Lebendigmachende."

Jumalasta¹⁹⁹. Jumalan omat elävät sitä elämää, joka on Jumalan elämä ja näin partisipoivat Jumalaan itseensä.

Relationaalisuus ei ole edellä Lutherilla siis ymmärrettävä heikoimpana ilmauksena yhteydestä Jumalan ja ihmisen välillä, vaan se tuo mukanaan ontologian. Jumala luo juuri tässä relaatiossa ihmisen olemistodellisuuden.

Yhteenvetona Genesiskommentaarin keskeisestä käsityksestä Jumalasta elävänä ja eläväksi tekevänä Jumalana voidaan todeta ensiksikin, että Jumala on ihmisille puhuva Jumala. Relaation kategoriassa olevana hänellä on kohti suuntautuminen, *esse ad*, ihmisiin. Substanssin, kvantiteetin ja kvaliteetin kategoriat ovat absoluuttisia, eivätkä sovellu tällaisen Jumalan kuvaamiseen. Toiseksi Jumalan puhe on eläväksi tekevä voima ja merkitsee ihmiselle kuolemattomuutta, sillä Jumala on ikuinen hyvän tekijä. Kun Jumala lupaa olla jonkun Jumala, se merkitsee hänelle ikuista elämää, osallisuutta Jumalan omaan elämään ja Jumalaan itseensä. Relaatio liittyy ontologian kanssa yhteen, sillä Jumala luo relaatiossa ihmiseen hänelle uuden olemistodellisuuden. Kolmanneksi, kun Lutherin mukaan Jumala lupaa uskoviensa elävän yhtä kauan kuin Hän itse, hän pitää Jumalaa ja häneen uskovaa yhtä aikaa olemassa olevina relatiiveina. Tällöin on kyse molemminpuolisesta reaalista relaatiosta. Skolastiikkojen Jumalan suhdetta ihmiseen kuvaava rationaalinen relaatio ei tule kysymykseen.

5.2.4. Deus relativus jumalanpalveluksen kohteena

Jumala haluaa, että hänet otetaan vastaan hänen ilmoituksessaan, ihmisille manifestivoituvana, sanaansa ja sakramentteihinsa sitoutuneena Jumalana ja jumalanpalveluksen kohteena eli palvottuna ja palveltavana Jumalana. Tällöin Jumala on relaation kategoriassa, Jumalana meille, jollaisena hän auttaa ja pelastaa meidät. Tällöin hänellä on reaalinen suhde ihmisiin ja Hän on heille jumalanpalveluksen ja palvonnan kohde. Luther kirjoittaa:

Mutta minä ymmärrän Jumalan relatiivisesti (relative) palvottavana Jumalana, jonka puoleen me käänämme kasvomme, jolle me annamme kiitokset, jota me huudamme

¹⁹⁹ Scimus enim Abraham esse mortuum et sepultum a filiis suis, Isaac et Ismaele. Iam vero dicit Deus: "Ego sum Dii Abraham." Et Christus: "Deus non est mortuum Deus." Ergo vivificat hic et suscitavit Abraham a mortuis. Hic est ille Syllogismus Matthei 22.: "Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob. Non est Deus mortuum Deus, sed viventium." Non est Deus eius Deus, quod nihil est. Nullus et nemo non adorant Deum, et Deus non regnat super eos. Abraham est mortuus, et Deus est Abrahæ Deus: Ergo Abraham vivit. Est guidem mortuus et sepultus, sed mihi Deo vivit Abraham, et cognovit trinitatem personarum, et Christum, semem suum. Quia Deus non est nihili Deus. WA 43, 479, 20-30.

avuksi kaikkien hyvyksien, aineellisten ja hengellisten, tekijänä. Häntä me sitten palvelemme rakkaudessa täyttäen velvollisuutemme lähimmäistämme kohtaan, kun olemme kuuliaiset esivallalle ja vanhemmillemme ja kun palvelemme lapsiamme elättämällä heitä ja opettamalla heitä uskollisesti. Sillä kaikkia näitä asioita täytyy tehdä Jumalan tähden, joka on ilmoittanut itsensä sanassaan. Tätä paavi, turkkilaiset ja juutalaiset eivät tee,²⁰⁰

Erityisesti Luther haluaa siis liittää tähän relaation kategoriassa olevaan Jumalaan käsityksensä jumalanpalveluksesta lain kahden taulun mukaisena palvomisena ja palvelemisena. Näihin sisältyy koko jumalanpalvelus. Lisäksi Jumalasta on vielä tiedettävä ja opetettava, että hän on ikuisen elämän antaja. Jumalanpalvelus ei saa olla saddukealaista tai epikurilaista. Kristushan opettaa (Matt. 22: 32), että Jumala on elävien Jumala. Sen vuoksi Hän on jumalisten Jumala, esimerkiksi Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin, jotka elävät eivätkä ole kuolleita. Sen vuoksi niillä sanoilla, joilla Jumala lupaa olla Aabrahamin Jumala, hän kutsuu, ei ainoastaan Aabrahamia, vaan myös kaikkia hänen jälkeläisiään ja jopa kaikkia pakanoita, jotka uskovat kuin uskova Aabraham, ikuisen elämän toivoon. Hän lupaa, että he elävät yhtä kauan kuin hän itse eli ikuisesti.²⁰¹ Näin Lutherin mukaan usko, rakkaus ja toivo kuuluvat kaikki jumalanpalvelukseen. Usko ja rakkaus eivät ole kuitenkaan erotetut niin toisistaan, että usko kohdistuisi Jumalaan ja rakkaus vain lähimmäisiin, vaan rakkaus kohdistuu myös Jumalaan: ”Häntä me sitten palvelemme rakkaudessa” ja ”näitä asioita täytyy tehdä Jumalan tähden”, Luther toteaa puhuessaan kutsumuksessa lähimmäisille tehtävistä töistä.

Jumalanpalvelus tulee yhä uudestaan esille Lutherin puhuessa Jumalan relaatiosta omiinsa ja heidän relaatiostaan Jumalaan. Jo jumalanpalveluksen paikan nimi, ”Herra katso”, jonka Aabraham antoi Morian vuorelle Iisakin

²⁰⁰ ”Deum autem intelligo relative Deum adoratum, ad quem vertimus faciem, cui gratias agimus, quem invocamus tanquam authorem omnium bonorum, corporalium et spiritualium. Cui denique servimus in charitate, offitiis erga proximum, dum paremus magistratui et parentibus, dum servimus liberis alimonia conquirenda et fideli institutione etc. Haec enim omnia debent fieri propter Deum, qui se manifestavit in verbo suo. Hoc Papa, Turca, Iudaei non faciunt,...” WA 42, 635, 5-11.

²⁰¹ WA 42, 632, 19-36: ”Secundo non satis est ad hunc modum docere de Deo, quod sit Deus cultus, qui se per verbum suum patefacit: Etiam hoc addendum est, hunc Deum, qui nos de cultu suo docet, esse donatorem immortalis vitae. Sicut Christus contra Sadducaeos disputat Mathaei 22. Nam cultus et adoratus Deus (sic enim docendi causa loquor) est una et necessaria pars, quae pertinet ad hanc vitam. Sed cultus ille, seu adoratio haec non debet esse Sadducaeica, aut Epicurea. Hi enim statuunt Deum esse mortuorum Deum: Contra Christus docet, Deum esse Deum vivorum. Igitur piorum Deus est, ut Abrahae, Isaaci, Iacobi, hi vivunt et non sunt mortui, quanquam nobis sint mortui. Vocat igitur Dominus hoc verbo, quo promittit se Deum Abrahae fore, non solum ipsum Abrahamum, sed etiam omnem eius posteritatem, imo etiam gentes omnes, exemplo fidelis Abrahae credentes, in spem aeternae vitae, quod tam diu sint victuri, quam diu ipse Deus vivit, hoc est, in sempiternum. Huius sententiae habemus autorem ipsum Dei filium, qui dicit: ‘Deus est vivorum Deus’: Ergo Abraham, Isaac, Iacob etiam mortui iam, tamen vivunt, ac quidem aeternam vitam.”

uhrauksen yhteydessä, on merkityksellinen tässä mielessä. Lutherin mukaan sillä on relaatio niihin, jotka ovat vuorella Jumalaa palvelemassa, sillä Jumala puolestaan huolehtii heistä ja kuulee heitä.²⁰² Luther lausuu:

Vastaavasti, vuoren nimi on tulvillaan lohdutusta; sillä se sisältää relaation hänen, joka pelkää, se on, huutaa avuksensa Jumalaa ja antaa kiitokset, ja Jumalan välillä, joka ottaa vastaan tai kuulee uskollisuudenvalat ja rukoukset – hänen, joka palvoo, ja hänen, jota palvotaan, välillä.²⁰³

Varsin yleinen tapa puhua jumalanpalveluksesta liittyy Lutherilla Genesisissä käytettyyn jumalanpalveluksen nimitykseen ”Herran nimen avuksi huutamisena”, tai myöskin Lutherin kuvaamaan patriarkkojen papilliseen tehtävään jumalanpalveluksessaan kääntyä Jumalan puoleen rukouksessa, ja seurakunnan puoleen saarnan kautta. Jumalanpalvelus on tällöinkin liitetty Jumalan nimeen; se on Herran nimen avuksi huutamista (*invocare nomen Domini*), ja Herran nimestä saarnaamista (*invocare in nomen Domini*).²⁰⁴ Luther toteaa:

Jumalan nimi on ymmärrettävä relatiivisesti merkitsemään Jumalaa, jota palvellaan ja palvotaan eikä absoluuttisesti merkitsemään Jumalaa olemuksessaan (*secundum suam essentiam*) ja majesteettisuudessaan.²⁰⁵

Jumala, jota palvellaan ja palvotaan, tarkoittaa relaation kategoriassa olevaa Jumalaa. Kun Eenoksen aikana ryhdyttiin huutamaan avuksi Jumalan nimeä, Luther selittää Jumalan nimen tarkoittavan Kristusta, tulevaa pelastajaa ja vaimon siementä.²⁰⁶ Hän on juuri se Jumala, joka on ilmoitettu ihmisille, palveltava ja palvottava Jumala. Jumalaa ei palvella absoluuttisena Majesteettina. Jumalan nimi on kuitenkin hänen olemuksellinen ominaisuutensa, joten Jumala on olemuksellisesti läsnä nimessään tässä relaatioissa. Näin relaatio saa tässäkin

²⁰² ”Atque haec quasi relativa significatio est ad montem Moria, in quo colebatur Deus, illius respectu hoc nomen: Dominus videbit, tanquam correlativum est ad eos, qui existunt in monte, et colunt Deum, eos enim vicissim respicit et exaudit Deus.” WA 43, 235, 10-13.

²⁰³ ”Plena itaque consolationis appellatio est montis: Quia continet relationem inter timentem, hoc est, invocantem, gratias agentem et Deum suscipientem, sive exaudientem vota et preces: inter adorantem et adoratum.” WA 43, 235, 17-20.

²⁰⁴ Kuvatessaan Aabrahamin jumalanpalvelusta Luther johtaa sekä saarnaamisen että rukoilemisen samasta latinankielisestä verbistä *invocare*. Invokaatio on rukousta, kun se kohdistuu Herran nimeen (*invocare nomen Domini*). Se on saarnausta, kun se tapahtuu Herran nimessä (*invocare in nomine Domini*). Forsberg 1988, 41.

²⁰⁵ WA 42, 631 27-28: ”Relative igitur nomen Dei accipiendum est, ut significet Deum cultum et adoratum, non absolute secundum sua essentiam et Maiestatem.”

²⁰⁶ WA 42, 241, 21-23; 28-30.

ontologisen sisällön. Se sisältää Jumalan läsnäolon.²⁰⁷ Herran nimen avuksi huutaminen on jumalanpalveluksen paras nimitys ja tarkoittaa ensimmäistä lain taulua, jota toinen taulu myös seuraa spontaanisti. Päähuomio on oltava ensimmäisessä taulussa; kun se on ymmärretty, on helppo käsittää ja täyttää toinen. Missä on puhdas oppi, missä uskotaan oikein, oikein huudetaan avuksi ja annetaan kiitokset Jumalalle, kuinka voisivat myös muut pienemmät hedelmät puuttua.²⁰⁸

Yhteenvetona jumalanpalveluksen kohteena olevasta Jumalasta voidaan todeta seuraavaa: Se tosiasia, että Jumala on *Deus relativus*, merkitsee, että hän ilmoittaa itsensä ihmisille ja puhuu heidän kanssansa. Siitä seuraa välittömästi, että hän haluaa olla *Deus cultus et adoratus*.²⁰⁹ Jumalan relaatio ihmisiin on ilmoitus, ihmisen relaatio Jumalaan usko ja jumalanpalvelus. Jumalanpalvelus on lain kahden taulun mukaista palvomista ja palvelemista. Luther voi ilmaista sen myös niin, että Jumalanpalvelus tarkoittaa lain ensimmäistä taulua, jota toinen taulu seuraa spontaanisti hedelmien tavoin. Usko, rakkaus ja toivo kuuluvat kaikki jumalanpalvelukseen jumalallisen rakkauden suuntautuessa sekä Jumalaan, että ihmisiin. Herran nimen avuksi huutaminen on Lutherin mielestä jumalanpalveluksen paras nimitys. Herran nimi tarkoittaa Kristusta, ihmisille pelastukseksi ilmoitettua Jumalaa. Nämä Lutherin jumalanpalveluksen kuvaamistavat, kuten myös jumalanpalveluksen paikan nimi, kertovat relaatioista avuksi huutajan ja häntä kuulevan, palvojan ja palvottavan välillä. Luther sisällyttää jumalanpalveluskäsitykseensä myös ontologisen ulottuvuuden: osallisuuden Jumalasta hänen nimessään, joka on hänen olemuksellinen ominaisuutensa. Relaatio ei sulje Jumalan läsnäoloa pois.

6. Loppukatsaus

Tässä tutkielmassa selvitettiin, miten Luther käyttää Aristoteleen kategoriaoppia ja –termejä opissaan Jumalasta ja Hänen itseilmoituksestaan. Tutkimusmetodi oli systemaattinen analyysi. Hypoteesina oli, että kategoriaopista puhuessaan Luther käyttää aristoteelisiä käsitteitä oikeassa merkityksessään, mutta teologisessa

²⁰⁷ *Raunio* 1993, 263: ”Koska kukaan ei voi nähdä eikä tuntea Jumalaa luonnossaan, voidaan häntä oikeastaan palvella oikein vain hänen nimessään. Nimi (Jumala) ja nimet (jumalalliset ominaisuudet) ovat siis se, minkä ihmiset Jumalasta tietävät. Jumalan nimet eivät ole kuitenkaan erotettuja hänen olemuksestaan, vaan hän on juuri se, mitä nimet merkitsevät. Lutherin teologian eräs ratkaiseva piirre on, että Jumalan nimet ovat hänen olemuksellisia ominaisuuksiansa.”

²⁰⁸ *WA* 42, 241, 6-11; 31-35.

²⁰⁹ *Forsberg* 1984, 27.

kokonaisyhteydessä. Päälähteenä oli Genesis-kommentaari (1535-1545). Myös muita Lutherin teoksia käytettiin täydentämään käsitteiden ymmärtämistä ja ajatuskulkuja. Lähteenä on tavallaan pidettävä myös Aristoteleen *Kategoriat* -teosta, jossa kategoriaoppi alun perin esitettiin. Sen käytön tarkoitus oli kuitenkin yksinomaan auttaa ymmärtämään Lutherin teologiaa, jossa esiintyy runsaasti aristoteelisia ilmauksia.

Aihevalintaa perusteltiin useilla syillä. Ensiksi, ontologia on tullut tärkeäksi ja kiistanalaiseksi alueeksi tämän päivän Luther-tutkimuksessa. Kategoriaoppi on itse olemista määrittävä oppi, joka on vaikuttanut koko kristinuskon ajan ja kiinnostanut filosofi ja teologeja kaikkina aikoina. Toiseksi, keskiajalla kategoriailla oli perustava merkitys koulujen ja yliopistojen opetuksessa niiden tultua johdannoksi ja apukeinoksi kaikelle filosofis-teologiselle ajattelulle. Kolmanneksi, kategoriaoppi kertoo usein selvemmin kuin mikään muu, yksityisen ajattelijan filosofiasta ja siitä, miten hän ymmärtää filosofian. Neljänneksi, vaikka Lutherin suhdetta filosofiaan on tutkittu runsaasti, hänen suhdettaan kategoriaoppiin ei ole juuri selvitetty. Viidenneksi, erityisesti substanssin ja relaation käsitteistä Lutherilla ollaan edelleen eri mieltä. Nämä kategoriat otettiin tutkielmassa tarkastelun kohteeksi. Genesis-kommentaarin valintaa päälähteeksi puoltaa se, että se luetaan vanhan Lutherin tuotantoon, jossa ontologisten hahmotelmien on yleensä ajateltu olevan harvinaisia, tai ainakin ne ovat jääneet vähemmälle huomiolle.

Toinen luku on taustaluku, jossa selvitettiin filosofisen kategoriaopin sisältö ja historia uskonpuhdistuksen aikaan saakka. Kategoria on eräänlainen olevan, olemisen tai ajattelun perusluokka, jonka Aristoteles toi filosofiseen keskusteluun. Hänen teoksensa *Kategoriat* käsittelee termien luokittelua ja esittää kategoriaopin, joka pyrkii sisällöllisesti määrittelemään ja luokittamaan olemista ja olevaa. Kategoriaita ovat substanssin, kvantiteetin, kvaliteetin, relaation, paikan, ajankohdan, toiminnan, toiminnan kohteena olemisen, aseman ja tilan kategoriat. Substanssit, jotka jakautuvat ensimmäisiin substansseihin (erillisyyksilöt) ja toisiin substansseihin (lajit) ovat erityisasemassa, koska ne ovat yksilöitävissä. Muut kategoriat luokittelevat substanssien satunnaisia ominaispiirteitä, kukin omalla tavallaan. Kategoriat ovat siis lausumaluokkia, jotka määrittävät olevan olemista eri tavoin. Sen sijaan ne eivät ole todellisuuden rakennemuotoja, jokaista olevaa ei vaadita systemaattisesti kaikkien annettujen kategorioiden määrittämäksi. Mutta mitä sanotaankin jostakin olevana, se tapahtuu jossakin annetuista kategoriaista.

Aristoteleen kategoriaopin ongelmaa, täydellisyyden vaatimuksen puutetta, ja siihen sisältyvää intentiota kategoria-jaon symmetriaan ja kaikkien kategorioiden johdettavuuteen yhdestä periaatteesta, työstettiin aina uudelleen jokaisessa eri filosofis-historiallisessa kontekstissa.

Niin Lutherin kuin koko läntisen kristillisen Jumala-opin kannalta merkittävää on Augustinuksen Aristoteleen kategorioiden arviointi Jumalan tuntemisessa. Hänen mielestään Jumalaa olemuksessaan ei voida tuntea kategorioiden avulla. Kategorioita voidaan kuitenkin käyttää ”oppaina” jumalallisen olemuksen eksplikoinnissa. Tälle Augustinuksen ajatukselle, että kategoriat voivat olla ohjaamassa määritelmää, vaikkakaan eivät sisällöllisinä Jumalan tuntemisen kohtina, perustui myöhemmin sekä spekulatiivisen keskiaikaisen filosofian, että negatiivisen teologian traditio. Augustinuksen mukaan Jumalaa ei voida tarkastella esineen tavoin, eikä hänen ominaisuuksiaan voida erottaa hänen olemuksestaan, vaan Jumalan ominaisuudet ovat Jumala itse. Ymmärryksen eli järjen avulla ei voida tavoittaa oikein Jumalan olemusta, vaan päädytään väärään, valheelliseen jumalakuvaan.

Tuomas Akvinolaisen kategoriaoppi oli ensimmäinen ylimpien luokkien systemaattinen ja suljettu sovellutus, jossa kategoriat eivät saaneet sisältyä toisiinsa. Tässä pyrkimyksessä hän ei täysin onnistunut ainakaan relaation kategorian osalta. Ensimmäinen substanssi oli Tuomalle subjekti, josta kaikki muut määrittelyt tehdään. Relaation kategoria määrittyy subjektiin erottamattomasti kuuluvana, mutta ei absoluuttisena vaan suhteessa toiseen olevana. Tuomas Akvinolaisen kategoriaoppi koski vain fyysistä todellisuutta, jolloin looginen, matemaattinen ja metafyyminen todellisuus jäivät ulkopuolelle. Philipp Melancthon edusti näkemystä, jota leimasi humanismin vastakkainasettelu skolastiikan aristotelismiin, mutta samalla pyrkimys palata alkuperäiseen Aristoteleen kategoriaoppiin.

Ryhdyttäessä kolmannessa luvussa käsittelemään kategoriatermien käyttöä Lutherin jumalaopissa oli ensin tarkasteltava hänen teologiansa suhdetta metafysiikkaan yleensä. Reformaation tutkimuksessa on usein väitetty Lutherin murtavan olemisen analogian käsitteen ja aristoteelisen ontologian käytön teologiassa ja luovan uuden eksistentiaalisen tavan puhua Jumalasta. Luther ei kuitenkaan edusta modernia eksistentiaalista ontologiaa. Luther-tutkimuksessa yleinen näkemys, että kritiikin kohteena olisi ollut erityisesti aristoteeliseen filosofiaan sisältyvä ontologinen ajattelu sinänsä, ei vastaa Lutherin omia

intentioita. Sen sijaan Luther kritisoi skolastista teologiaa siitä, että siinä Aristoteleen filosofia oli otettu uskon, pelastuksen ja Jumalan teologisen tuntemisen lähtökohdaksi ja syrjäytetty Jumalan ilmoitus. Jumalan ilmoituksen kontekstissa Luther itsekin saattoi käyttää Aristoteleen ja klassisen skolastiikan käsitteitä palvelemaan teologista kokonaisnäkemystä. Joskus hän saattoi käyttää myös muita filosofioita, esimerkiksi Platonin filosofiaa Aristoteleen filosofian sijaan, jos niiden käsitteistöllä voitiin ymmärrettävämmiin selittää ilmoituksen sisältöä ja luomakunnan ilmiöitä.

Lutherin teologista käsitystä Jumalan ja ihmisen olemisesta ei voida sisällyttää kokonaisuutena Aristoteleen substanssiontologiaan. Hän yhtyy Augustinukseen siinä, että ihminen ei voi järkensä avulla ymmärtää Jumalan olemusta. Jumalaa ei voida tarkastella kuin esinettä tai luotua olentoa. Häntä ei voida asettaa Aristoteleen kategorioihin. Ihmisen lähtökohdista tapahtuva pyrkimys saavuttaa tieto Jumalan olemuksesta on kunnian teologiaa, joka syrjäyttää Jumalan oman ilmoituksen itsestään. Ihmisen tulisikin tarkastella jumalanpalvelusta, eli pysyä siinä asemassa, johon Jumala on hänet tarkoittanut: palvonnassa ja palvelussa ja siinä toivossa, että taivaassa hän saa nähdä Jumalan ”kasvoista kasvoihin”, sellaisena kuin Jumala on.

Luther yhtyi Augustinuksesta alkaneeseen traditioon myös siinä, että hänkin saattoi käyttää Aristoteleen kategorioita ”oppaina” Jumalasta puhuttaessa. Vaikka ne eivät Lutherinkaan mielestä tavoittaneet Jumalan olemusta, hän käytti niitä teknisesti Quintilianuksen tavalla, mutta teologisessa kokonaiskontekstissa.

Kategoriaopin käyttäminen Quintilianuksen tavoin on sitä, että mikä tahansa asia voidaan ottaa tarkastelun kohteeksi eri kategorioissa, jolloin se ymmärretään kokonaisuudessaan paremmin. Tämä Lutherin menettely osoittaa itsenäisyyttä skolastisesta yliopistoteologiasta, jossa menetelmää ei tunnettu. Teologian palvelukseen pakanallinen Quintilianus soveltui tässä tapauksessa paremmin kuin Aristoteles, tai pikemminkin skolastinen aristotelismi, jossa Tuomas Akvinolaisen kategoriaopin mukaisesti kaikki muut kategoriat predikoitiin ensimmäisistä substansseista. Toisaalta Luther oli kuitenkin riippuvainen Aristoteleen termistöstä, jota hän tällöinkin käytti tarkasti oikeassa merkityksessään. Hypoteesi osoittautui ainakin tässä kohdassa oikeaksi.

Quintilianuksen mukainen kategorioiden käyttö oli Lutherin mielestä hyödyllinen puhetaidolle, muistille, tiedolle ja asioiden ymmärtämiselle. Jumalasta puhuttaessa vain relaation kategoria osoittautui hyödylliseksi ja

soveliaaksi tarkastelutavaksi. Kuitenkaan Luther ei kieltänyt sitä, ettei Jumala olisi substanssin, kvantiteetin ja kvaliteetin kategorioissa. Niissä Hän on vain ihmiselle käsittämättömänä ja tuhoisana.

Neljännessä luvussa ryhdyttiin tarkastelemaan substanssin kategoriaa Lutherin Jumalaopissa. Luotiin katsaus substanssi-käsitteeseen ja sen merkitykseen. Luther käytti raamatullista substanssi-käsitettä: usko on toivottavien asioiden substanssi, rikkaan substanssi on raha; se, minkä varassa hän seisoo. Luther tunsu ja käytti myös filosofista substanssi-käsitettä semanttisesti oikein mutta teologisessa asiayhteydessä. Sen tulkitseminen, kummasta käyttötavasta on eri kohdissa kysymys, on tuottanut tutkijoille joskus vaikeuksia. Voidaan kuitenkin hyvällä syyllä sanoa, että puhuessaan substanssin tai relaation kategorioista sekä substanssista tai relaatiosta kategoriakäsitteiden yhteydessä Luther puhuu aristoteelista kieltä, koska Raamattu ei tällaisia termiyhdistelmiä tunne. Lisäksi niissä on kysymys laajoista asiakokonaisuuksista.

Lutherille Jumala substanssin kategoriassa on metafyyminen Jumala ihmisen rakkauden mukaisesti ymmärrettynä. Juutalaiset, turkkilaiset ja paavilaiset palvelevat ja ymmärtävät Jumalan hänen substanssissaan. Heidän jumaläkäsityksensä on vain yksi muoto kunnian teologiaa. Tässä Lutherin kritikoimassa teologiassa on itsestään selvästi edellytetty, että Jumalan olemus voidaan ymmärtää suoraan luodusta todellisuudesta ja siirtää luodun sisäinen rakenne Jumalan ja uskon tulkinnan keskeiseksi periaatteeksi. Jumalan ominaisuuksia tarkastellaan metafysiikassa suoraan sellaisina kuin ne näyttäytyvät jumalallisessa kunnianssaan, mutta ei vastakohtiinsa kätkeytyvä ristien alhaisuudessa ja päinvastaisuudessa. Jumala ei ole siinä ihmisiä varten, eli ihmisiä Jumalan rakkaudella rakastava Jumala. Metafysiikan Jumalalta ei voida toivoa elämää, sillä hän ei puhu sellaisena ihmisille.

Ne kohdat, joissa Luther puhuu Jumalasta omiensa substanssina ja jumalallisen luonnon partisipaatiosta, ovat aina ymmärrettävä ristinteologisesti. Se tarkoittaa todellisuutta, joka on uskon kohteena tässä ajassa mutta kuitenkin reaalisena, ja joka tapahtuu ihmisen ei-miksikään tekemisessä. Kun Luther kieltää Jumalan tuntemisen substanssin kategoriassa, hän tarkoituksenaan ei ole kieltää sitä mitä hän muualla puhuu Jumalasta ja uskosta juuri substanssina. Mutta kategorioissa Jumala substanssin kategoriassa tarkoittaa Jumalaa luonnossaan, filosofian Jumalaa ja absoluuttista Jumalaa eli Jumalaa ilman Kristusta. Suoraan sellaisena häntä ei voida tavoittaa. Luovuttaessa kunnian teologian mukaisesta

Jumalan tavoittelemisesta substanssin kategoriassa ja pitäytyttäessä ristinteologisesti ymmärrettyyn jumalakäsitykseen hänet voidaan ymmärtää ja ottaa vastaan omiensa hengellisenä substanssina. Tämä tapahtuu relaation kategoriassa. Relaation kategoriassa olevan Jumalan luona Luther kehottikin oppilaitaan pysymään.

Viidennessä luvussa otettiin käsittelyyn relaation kategoria Lutherin Jumaläkäsityksen tulkinnassa. Tämä osoittautui hedelmällisimmäksi ja tutkielman pisimmäksi tarkastelujaksoksi.

Myöhäiskeskiajan ajattelijoiden yleisen käsityksen mukaan relaatioilla oli mielen ulkopuolinen reaalisuus, koska Aristoteleen tulkittiin eksplisiittisesti opettavan relaation olevan yksi kymmenestä mielen ulkopuolisen olemisen kategorioista. Aristoteelinen ja skolastinen (ehkä Ockhamia lukuunottamatta) reaalinen relaatio omasi nimenomaan mielen ulkopuolisen ontologisen sisällön. Ulkoisuus ei tarkoittanut samaa, kuin nykyisessä ulkoisessa relaatiossa, jonka ymmärretään olevan mentaalinen, ilman olemuksellista sisältöä ja yhteyttä oleva suhde. Aristoteelinen relaatio ei ole entiteetti kahden relatiivin välillä. On aina kaksi relaatiota, yksi molemmissa relatiiveissa. Keskiajan ajattelijat ilmaisivat usein kategoriallisen reaalisen relaation eksistoituvan yhdessä relatiivissa (*esse in*) ja ”osoittavan” tai ”olevan kohti” toista relatiivia (*esse ad*).

Tuomas Akvinolaisen keskeinen ajatus oli, ettei Jumala, vaikka hän on kaiken luoja ja ylläpitäjä, ole reaalisisessä relaatiossa luotuihinsa. Se että Jumala on luoja, ei tuo häneen mitään lisää. Motivaationa Tuomaalla oli ajatus Jumalan absoluuttisuudesta. Sen sijaan luodun relaatio luojaansa on reaalinen, koska luodun olemassaolo perustuu kokonaan Jumalan luomisaktiin ja ylläpitoon. Skolastikkojen enemmistö yhtyi Tuomaan käsitykseen Jumalan rationaalisesta relaatiosta luotuihin, eivät kuitenkaan kaikki. Esimerkiksi 1300-luvulla Henry Harclay (myöhempi käsitys) ja William Ockham olivat sitä mieltä, että Jumala on reaalisisessä relaatiossa luotuihin ja Jumalan muuttumattomuus ei ole siinä uhattuna. Tullessaan reaaliseen relaatioon mikään uusi asia ei tule Jumalaan, joka muuttaisi häntä. Keski-ikäisten relaation teorioiden hajonta on skolastikkojen yleisen ontologian variaation vuoksi suurta. Toisaalta relaation tarkempi formalisointi jäi jo Aristoteleelta *Kategoriat* - teoksessa tekemättä ja myöhemmin muissa teoksissa hän esittää siitä erilaisia luonnehdintoja. Ehkä juuri relaatioiden erilainen ymmärtäminen johti kategoria-opin jatkuvaan uudelleentulkintaan.

Relationaalisuus kuuluu oleellisesti myös Lutherin teologiaan, sekä luotuisuuden, että uskon relaationa. Hän ajatteli aristoteelisesti siinä, että Jumalan ja ihmisen suhteessa on kaksi relaatiota, Jumalan relaatio ihmiseen ja ihmisen relaatio Jumalaan. Edellistä kutsutaan ilmoitukseksi ja jälkimmäistä uskoksi tai jumalanpalvelukseksi. Lutherin mukaan relatiivien on oltava sellaisia, että niillä on eksistenssi jossakin tai ne perustuvat johonkin positiiviseen suhteeseen. Näin juuri Aristoteles määritteli relaation, joten uskonpuhdistaja pitäytyi Aristoteleen määrittelemässä merkityksessä hypoteesin mukaisesti.

Genesis-kommentaarissa Aabrahamin Jumala ja Aabraham ovat aristoteelisessa merkityksessä relatiiveja, jotka edellyttävät toisiaan ja ovat toistensa käänteisjäseniä. Aabrahamin Jumala on Aabrahamille ilmoitettu Jumala, uskon ja jumalanpalveluksen kohde. Absoluuttisesta Jumalasta ei voida puhua Aabrahamin relatiivina, koska silloin käännettävyys ei päde.

Sekä uskovan relaatio Jumalaansa, että hänen Jumalansa suhde häneen ovat ontologisen sisällön omaavia reaalisia relaatioita. Tällöin ei puhuta absoluuttisesta Jumalasta, joka on muuttumaton, vaan uskolle itsensä ilmoittaneesta Jumalasta. Jumala substanssin kategoriassa on staattinen entiteetti mutta relaation kategoriassa olevassa Jumalassa on kohti oleminen, *esse ad*, ihmiseen, ja Jumalan substanssissa eksistoituminen, *esse in*. Lutherin teologia edellyttää relaation ymmärtämistä näin ja tietyllä tavalla Jumalan järjestetyn vallan puitteissa myös relaation kategorian aksidentaalisuutta. Itse Jumalassa ei Lutherinkaan mukaan ole aksidensseja, satunnaisia ominaisuuksia, vaan on aina kysymys substanssista.

Genesiskommentaarin keskeisestä käsityksestä Jumalasta elävänä ja eläväksi tekevänä Jumalana voidaan todeta ensiksikin, että Jumala on ihmisille puhuva Jumala. Tämä liittyy relatiivin *esse ad* - ominaisuuteen. Substanssin, kvantiteetin ja kvaliteetin kategoriat ovat määritelmänsä mukaan absoluuttisia, eivätkä sovellu tällaisen Jumalan kuvaamiseen. Toiseksi Jumalan puhe on eläväksi tekevä voima ja merkitsee ihmiselle kuolemattomuutta, sillä Jumala on ikuinen hyväntekijä. Kun Jumala lupaa olla jonkun Jumala, se merkitsee hänelle ikuista elämää, osallisuutta Jumalan omaan elämään ja Jumalaan itseensä. Lutherin mukaan usko lupauksen relatiivina on elämä Jumalassa. Relaatio liittyy ontologian kanssa yhteen, sillä Jumala luo relaatioissa ihmiseen uuden olemistodellisuuden. Kolmanneksi, kun Lutherin mukaan Jumala lupaa uskoviensa elävän yhtä kauan kuin Hän itse, hän pitää Jumalaa ja häneen uskovaa yhtä aikaa olemassa olevina relatiiveina. Tällöin on kyse molemminpuolisesta

reaalisesta relaatiosta. Skolastikkojen Jumalan suhdetta ihmiseen kuvaava rationaalinen relaatio, jossa tiedon kohde jää olemaan vaikka tieto häviää, ei tule kysymykseen.

Se tosiasia, että Jumala on *Deus relativus*, merkitsee, että hän ilmoittaa itsensä ihmisille ja puhuu heidän kanssansa. Siitä seuraa välittömästi, että hän haluaa olla *Deus cultus et adoratus*. Jumalan relaatio ihmisiin on ilmoitus, ihmisen relaatio Jumalaan usko ja jumalanpalvelus. Jumalanpalvelus on lain kahden taulun mukaista palvomista ja palvelemista. Luther voi ilmaista sen myös niin, että jumalanpalvelus tarkoittaa lain ensimmäistä taulua, jota toinen taulu seuraa spontaanisti. Usko, rakkaus ja toivo kuuluvat kaikki jumalanpalvelukseen jumalallisen rakkauden suuntautuessa sekä Jumalaan, että ihmisiin. Herran nimen avuksi huutaminen on Lutherin mielestä jumalanpalveluksen paras nimitys. Herran nimi tarkoittaa Kristusta, ihmisille pelastukseksi ilmoitettua Jumalaa. Nämä Lutherin jumalanpalveluksen kuvaamistavat, kuten myös jumalanpalveluksen paikan nimi ”Herra katso”, kertovat relaatioista avuksi huutajan ja häntä kuulevan, palvojan ja palvottavan välillä. Luther sisällyttää jumalanpalveluskäsitykseensä myös ontologisen ulottuvuuden: osallisuuden Jumalasta hänen nimessään, joka on hänen olemuksellinen ominaisuutensa. Relaatio ei sulje Jumalan läsnäoloa pois.

Erityisesti Lutherin relaatiota koskeva tutkielman osa tuki johdannossa mainittua Tuomo Mannermaan käsitystä, jonka mukaan Lutherin trinitarisessa ontologiassa yhdistyvät sekä relationaalinen että ontollinen aspekti, sillä Jumalan oleminen on yhtä aikaa relaatiota ja olemista. ”Relatio” ja ”esse” ovat sisäkkäisiä suureita.

Tässä tutkielmassa substanssin kategorialla koskeva neljäs pääluke, jäi pituudeltaan ja sisällöltään viidettä suppeammaksi. Sitä olisi voinut toki jatkaa ja syventää, mutta suomalaiset Luther-tutkijat ovat jo ansiokkaasti ja monipuolisesti tutkineet substanssi-käsitteen käyttöä partisipaatioissa ja uniossa. Tässä tutkielmassa tuskin olisi mitään uutta ilmaantunut. Itse asiassa ristinteologisesti ymmärretty Jumalan substanssi on sama kuin relaation kategoriassa itsensä ilmoittava Jumala. Lutherin teologia ei muuttunut hänen vanhuudessaan, mutta hän käytti toisenlaista kieltä ja apparaattia sen ilmaisemiseen. Käyttihän hän joskus Platonin filosofiaakin ilmaisuvälineenään.

Johdannossa esitetty hypoteesi osoittautui tutkielman Lutheria käsittelevässä osassa oikeaksi. Vaikka substanssi-sanalle löytyi filosofiasta poikkeava

raamatullinen merkitys, Luther ei hylännyt filosofista substanssi-käsitettäkään. Kategoriaoppi ei ole uutta teologista kieltä, ja sanat eivät ole uusia kuten monet raamatullisen ilmoituksen ”uudet sanat”, joten Luther pysytteli Aristoteleen alkuperäisissä kategorioiden määritelmissä ja merkityksissä ja käytti hänen filosofista terminologiaansa teologiansa ilmaisuvälineenä viittaussuhteenaan teologinen totuus. Tämä koski substanssin osalta sen filosofista määritelmää ja ominaisuuksia ja relaatiivien osalta määritelmää, niiden subjektissaan ja toisiaan kohti olemista, kahden relaation olemassaoloa yhden sijasta, niiden luonnetta ontologisina eli reaalina relaatioina, relatiivien käänteisyyttä ja samaan aikaan olemassa olemista, joita kaikkia hän käytti syvälle luotaaviin teologisiin tulkintoihin.

Kun Tuomo Mannermaa esitti nuoren Lutherin ontologisen mallin hahmotelman hänen varhaisen joulusaarnansa perusteella, olisiko liian uskallettua puhua kategorioiden ohjauksen mukaan esitetystä vanhan Lutherin ontologisen mallin hahmotelmasta? Se olisi vain paluuta vanhaan augustinolaiseen traditioon, jossa olemisen kategorioita käytettiin oppaina Jumalan olemuksen eksplikoinnissa häntä kuitenkin tavoittamatta. 1540-luvulla Luther käsitteli myös disputaatioissaan Triniteetin teologiaa ja niissä Jumalan relatiivisuuden ja absoluuttisuuden problematiikkaa. Tämän problematiikan tutkiminen tuo lisävaloa tähän malliin, joka on toistaiseksi vielä utuinen hahmotelma, sillä lisätutkimusta tarvitaan myös vanhurskauttamisopin näkökulmasta. Meitä vaikeuttavat ne myöhemmät filosofiset tulkinnat, jotka ovat luoneet esiyymmärryksen relaatiosta pelkästään ulkoisena tai mielensisäisenä suhteena, johon ei liity olemuksellista yhteyttä. Kun tällainen muutos relaation käsittämisessä aikoinaan tapahtui, se kavensi jo pian Lutherin jälkeen jumalasuhteen ymmärtämistä. Immanuel Kantin jälkeinen filosofia ja eksistentiaalinen teologia ovat vaikuttaneet edelleen samaan suuntaan meidän päiviimme saakka.

7. Lyhenteet, lähteet ja kirjallisuus

Lyhenteet

BSELK	Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Göttingen 1979. 8. Auflage.
Diss.	Väitöskirja.
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie.
HYTTK	Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.
Kat.	Kategoriat.
LAR	Luther-Akademie Ratzeburg.
Met.	Metafysiikka.
SLAG	Luther-Agricola-Gesellschaft.
StA	Martin Luther. Studienausgabe.
TA	Teologinen Aikakauskirja – Teologisk Tidskrift.
WA	Weimarer Ausgabe. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883-.

Lähteet

Martti Luther

WA 1	Sermo Lutheri, In natali Christi. Joh 1, 1-14. 1515. WA 1, 20-29.
WA 3	Dictata super Psalterium. 1513-1516. WA 3, 11-652.
WA 8,	Rationis Latomianae confutatio, 1521. WA 8, 43-128.
WA 30 I	Der Grosse Katechismus 1529. WA 30, I, 123-238.
WA 39 I	Die Disputation de iustificatione. 1536. WA 39, I, 82-126.
WA 39 II	Disputatio de sententia: Verbum caro factum est (Joh. 1,14), 1539. WA 39, II, 1-33.
WA 40 I-II	In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus (1531). 1535. WA 40,I - 40,II,184.
WA 40 II	Enarratio Psalmi LI. 1532. (1538). WA 40, II, 313-470.
WA 42	Genesisvorlesung. (Gen. 1-17). WA 42, 1-673.
WA 43	Genesisvorlesung. (Gen. 18-30). WA 43, 1-695.
WA 44	Genesisvorlesung. (Gen. 31-50). WA 44, 1-825.
WA 46	Predigten über Joh. 1 und 2 1537/1538. WA 46, 538-789.
WA 54	Von den letzten Worten Davids. WA 54, 28-100.
WA 56	Divi Pauli Apostoli ad Romanos epistola, 1515-1516. WA 56, 161-528.
StA	Martin Luther. Studienausgabe. Hrsg. von Hans-Ulrich Delius. Berlin 1987-.

Aristoteles

Kat.	Kategoriat. Suomentanut ja selitykset laatinut Lauri Carson. Helsinki: Gaudeamus 1994.
Met.	Metafysiikka. Suomentaneet Tuija Jatakari ym. Helsinki: Gaudeamus 1990.

Kirjallisuus

Augustinus

Tunnustukset. Latinasta suomentanut Otto Lakka. Helsinki 1981: SLEY-Kirjat Oy

Alhoniemi, Alho

1989 Sivistyssanakirja. Espoo: Weilin+Göös.

Andersson, Kaj

1990 Martin Luthers antropologi vid skapelse och syndafall, Gen 1-4. Pro gradu-avhandling i ekumenik. HYTTK.

Carlsson, Lauri

1994 Selitykset Aristoteleen Kategoriat-teokseen. – Aristoteles. Teokset.: Helsinki: Gaudeamus.

Gassman, Günter & Hendrix, Scott

2005 Johdatus luterilaiseen tunnustukseen. Suomentaneet Tiina Ahonen ja Jaakko Rusama. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Dieter, Theodor

2001 Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Berlin: Walter de Gruyter.

Dominik, William J.

1997 The style is the man: Seneca, Tacitus and Quintilian's canon. – Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature. Ed. William J. Dominik. New York: Routledge.

Forsberg, Juhani

1983 Patriarkka Aabraham kirkon mission perusmallina Lutherin teologiassa.- TA 5, 449-458.

1984 Das Abrahambild in der Theologie Luthers. Pater fidei sanctissimus. Stuttgart: Steiner-Verlag Wiesbaden.

1988 Rukous tekona, uhrina ja jumalanpalveluksena. Lutherin rukousteologian peruslähtökohta. - Rukous ja jumalanpalveluselämä. STKSJ 162. Helsinki. 29-41.

Gwynn, Aubrey S. J.

1922 Roman Education from Cicero to Quintilian. New York: Teachers College Press.

Haikola, Lauri

- 1952 Gesetz und Evankelium bei Matthias Flacius Illyricus. Eine Untersuchung zur lutherischen Theologie vor der Konkordienformel. Studia Theologica Lundensia. Lund.
- 1958 Studien zu Luther und zum Luthertum. Uppsala universitetes årskrift 1958:2. Uppsala & Wiesbaden.
- Henninger Mark G.
1989 Relations. Medieval Theories 1250-1325. Clarendon Press. Oxford.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie
1971-07 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1.-13.. Herausgeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel: Schwabe & Co Ag – Verlag.
- Huovinen, Eero
1981 Kuolemattomuudesta osallinen. Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma. STKSJ 130. Helsinki.
- Jolkkonen, Jari
2004 Uskon ja rakkauden sakramentti. Opin ja käytännön yhteys Martti Lutherin ehtoollisteologiassa. STKSJ 242. Helsinki. Diss. Helsinki.
- Juntunen, Sammeli
1996 Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren 1509 bis 1523. Helsinki. Diss. Helsinki.
- Kirjavainen, Heikki
1987 Uskonkohteiden spesifiointi Lutherilla myöhäisskolastisen semantiikan valossa. – Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta. STKSJ 154. Helsinki. 101-115.
- Kopperi, Kari
1997 Paradoksien teologia. Lutherin disputaatio Heidelbergissä 1518. STKSJ 208. Helsinki. Diss. Helsinki.
- Korpinen, Ulla
1991 Martti Lutherin käsitys synnistä Genesis-luennossa vuosilta 1535-1545 (luvuissa 1-3) ja Genesis-saarnoissa vuosilta 1523-1524 ja 1527. Ekumeniikan pro gradu-tutkielma. HYTTK.
- Kurhela, Raili
1968 Lutherin käsitys ihmisestä Genesis-luennon ensimmäisessä osassa. Systemaattisen teologian laudaturtyö. HYTTK.
- Löfgren, David
1960 Die Theologie der Schöpfung bei Luther. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 10. Göttingen. Diss.
- Mannermaa, Tuomo
1981 Itse ihmisen hyvä tahto on läsnäoleva Kristus. Karl Hollin Luther-tulkinnan filosofinen lähtökohta – Teologian näkymiä 1980-luvun alkaessa. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran 90-

- vuotisjuhlajulkaisu. Toim. Eeva Martikainen & Kalevi Tamminen. STKSJ 123. Helsinki. 67-74.
- 1982 Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. Helsinki: WSOY
- 1985 Luther ja theosis. Pastor et episcopus animarum. Studia in honorem episcopi Pauli Ferschuren. Toim. Pentti Laukama. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 47. Helsinki. 15-29.
- 1992 Paralleleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen. STKSJ 182. Helsinki.
- Martikainen, Eeva
- 1987 Oppi – Metafysiikkaa vai teologiaa. Lutherin käsitys opista. STKSJ 156. Helsinki.
- Meinhold, Peter
- 1936 Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 8. Stuttgart.
- Miettinen, Mauri
- 1982 Usko ja rakkaus Lutherin Genesis-luennoissa 1535-1545, luvuissa 21-37. Teologisen etiikan ynnä uskonfilosofian pro gradu-tutkielma. HYTTK.
- Nevala, Marjo
- 1987 Lutherin käsitys naisesta Genesis-luennoissa 1535-1545. Yleisen kirkkohistorian pro gradu-tutkielma. HYTTK.
- Olsson, Herbert
- 1971 Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 10. Uppsala.
- Peura, Simo
- 1990 Die Teilhabe an Christus bei Luther. – Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.-2.4.1989. Hg. v. Simo Peura und Antti Raunio. SLAG A 25 und LAR 15. Helsinki. Erlangen. 121-161.
- Raunio, Antti
- 1992 Summe des christlichen Lebens. Die "Goldenen Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Helsinki. Diss. Helsinki.
- Saarinen, Esa
- 1998 Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin. Helsinki: WSOY.
- Saarinen, Risto
- 1990, Gottes Sein - Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung. - Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.-2.4.1989. Hg. v. Simo Peura und Antti Raunio. SLAG A 25 und LAR 15. Helsinki. Erlangen. 103-119.

- Schick, George V.
 1961 Käännös ja alaviitteet osaan 3 – Luther's Works 3. Lectures on Genesis. American Edition. St. Louis: Concordia
- Schönberger, R
 1994 Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 43. Leiden: E.J. Brill.
- Teinonen, Seppo A.
 1999 Teologian sanakirja. 2. Korjattu painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Toivanen, Martti
 1988 Lutherin tulkinta patriarkka Jaakobista ja Joosefista ristinteologisena paradigmana. Ekumeniikan pro gradu-tutkielma. HYTTK.
- Työrinoja, Reijo
 1986 Proprietas Verbi. Lutherin käsitys filosofisen ja teologisen kielen suhteesta disputaatioissa Joh 1:14: Verbum caro factum est (1539). – Teologia tieteen murroksissa. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 1986. Toim. Eeva Martikainen. STKSJ 144, 47-78. Helsinki.
 1990 Klassinen teismi ja prosessiteologia. - Jumalakuvakirja, toim. Risto Saarinen - Risto Uro, Kirkon tutkimuskeskus sarja A n:o 54. Tampere. 158 – 172.
- Vainio Olli-Pekka
 2004 Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista Yksimielisyyden ohjeeseen. STKSJ 240. Helsinki. Diss. Helsinki.
- White, Graham
 1994 Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's disputations in the Light of their Medieval Background. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 30. Helsinki.