

**Deum sub carne crucifixa intelligere. Martti Lutherin
ristinteologinen uskokäsitys. Uskon kognitiivinen asema suhteessa
teologiseen ontologiaan ja antropologiaan teoksessa Operationes
in Psalmos (1519-1521).**

Ilmari Karimies
Ekumeniikan pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2005

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion

Teologinen

Laitos – Institution

Systemaattisen teologian

Tekijä – Författare

Ilmari Karimies

Työn nimi – Arbetets titel

Deum sub carne crucifixa intelligere. Martti Lutherin ristinteologinen uskokäsitys. Uskon kognitiivinen asema suhteessa teologiseen ontologiaan ja antropologiaan teoksessa Operationes in Psalmos (1519-1521).

Oppiaine – Läroämne

Ekumeniikka

Työn laji – Arbetets art

Pro gradu

Aika – Datum

Huhtikuu 2005

Sivumäärä – Sidoantal

152

Tiivistelmä – Referat

Tämän tutkielman tehtävänä on selvittää uskon kognitiivisen ja ontologisen puolen suhde toisiinsa Lutherin ajattelussa. Lähteenä on ollut Lutherin toinen Psalmikommentaari Operationes in Psalmos. Metodina on ollut systemaattinen analyysi.

Tutkielmassa on otettu lähtökohdaksi Lutherin käsitys jumalallisesta luonnosta, jossa Luther liittyy *apofaattisen teologian* traditioon. Jumalallinen luonto on näkymätön ja käsittämätön, aistien ja järjen tuolla puolen oleva. Vastakohtana Lutherin käsitykselle jumalallisesta luonnosta muodostavat luonnollisen ihmisen kognitiiviset kyvyt. Luonnollinen ihminen suuntautuu vain siihen, minkä hän tuntee ja näkee. Siksi hän ei tunne Jumalaa, vaan lankeaa epäjumalanpalvelukseen. Lutherin mukaan ihmisen tahto on alistainen sille, mitä hän tuntee. Koska ihminen ei tunne Jumalaa, myös hänen rakkautensa kieroutuu ja suuntautuu luotuun todellisuuteen. Ihminen luottaa itseensä ja omiin sielunkykyihinsä niin paljon, että hän ei havaitse kyvyttömyyttään ymmärtää jumalallista todellisuutta, vaan luo itselleen käsityksen Jumalasta sen perusteella, mitä hän tuntee ja käsittää.

Erottaakseen ihmisen tästä epäjumalanpalveluksesta Jumala vie ihmisen Lutherin mukaan ristin alle ja ahdistuksiin, joissa hänet irrotetaan kaikesta luodusta löytyvästä turvasta ja mielihyvästä. Tämä tapahtuu ennen kaikkea julistetun sanan ja sakramentaalisen armon kautta. Armo ja sana vaikuttavat sisäisesti sielussa ja johtavat ihmisen ahdistukseen, jossa hän kokee Jumalan vihan ja havaitsee itsensä syntiseksi ja ei-miksikään. Tämän Jumalan vieraan työn kautta hänet samalla yhdistetään näkymättömään todellisuuteen ja hän saa maistaa Jumalan hyvyyttä. Jumalan armon työn kautta hänessä syntyy uusi hengellinen ihminen, joka käsittää uskon kautta näkymättömän todellisuuden. Lutherin ristin teologialla on siis tietoteoreettinen merkitys. Sen kautta ihminen siirtyy näkyvästä näkymättömään. Uskon Luther käsittää ontologisesti jumalalliseksi valoksi. Uskon kautta ihminen yhdistyy Jumalan iankaikkiseen Sanaan, jonka kautta maailma on luotu, ja ymmärtää todellisuuden Sanan valossa. Suhteessa luotuun todellisuuteen usko muistuttaa *augustinolaista illuminaatiota*. Suhteessa Jumalaan uskon valo on käsittämätöntä valoa, jossa Jumala tunnetaan, mutta hän jää analysoimattomaksi. Tällöin Lutherin käsitys seuraa *apofaattisen teologian* traditiota. Luther kuvaa uskoa myös hengellisinä aisteina, joita ilman ihminen ei voi ymmärtää Raamattua, sekä Sanan maistamisena, joka liittyy uskon *affektuaaliseen* puoleen. Näissä kuvauksissa hän liittyy keskiaikaisen mystiikan teologian ajatteluun.

Lutherin usko-käsityksessä vallitsee kaksinaisuus ihmisen lihan ja hengen välillä. Liha seuraa *aristotelista* käsitystä *animaalisesta* elämästä ja itsekkästä rakkaudesta eikä käsitä näkymätöntä todellisuutta, henki taas käsittää (*intelligit*) sen ja noudattaa Jumalan pyyteetöntä rakkautta. Uskon kohde onkin suhteessa lihaan pimeässä pilvessä, mutta suhteessa henkeen se on valo, jonka kautta kaikki nähdään. Näin Luther yhdistää *apofaattisen* ja *katafaattisen* teologian elementtejä antropologiassaan uudella, luovalla tavalla. Toisaalta Lutherin käsitys luonnollisen ihmisen sielunkyvyyistä vastaa *nominalistista* traditiota: liha arvioi kohteita vain sen mukaan, miltä ne näyttävät. Henki taas seuraa pikemminkin *aristotelista* traditiota: Usko on uusi *intellekti*, joka tavoittaa todellisuuden todellisen olemuksen. Lihan ja hengen ristiriidasta Lutherin antropologiassa seuraa se, että uskonelämään kuuluu jatkuva kärsimys. Se on uskon valossa tapahtuvaa viemistä (*ductus*) ja tempaamista (*raptus*), jota liha ei käsitä, mutta jonka henki kokee suloisena ja mieluisena. Ristin teologia ei koske siis vain uskon syntyä, vaan koko uskonelämää.

Luther, usko, kognitiivinen, ontologia, antropologia, illuminaatio, ymmärrys, ristin teologia, mystiikka, apofaattinen teologia, katafaattinen teologia

Säilytyspaikka - Förvaringställe

Teologisen tiedekunnan kirjasto

Muita tietoja

1.	Johdanto	2
1.1.	Martti Lutherin teos Operationes in Psalmos	6
1.2.	Katsaus tutkimushistoriaan	9
1.2.1.	Uskon kognitiivinen asema	9
1.2.2.	Ristin teologia	12
2.	Taustaluku: Ihmisen mahdollisuus tavoittaa ikuisia, aineettomia ja näkymättömiä asioita antiikin ja keskiajan teologiassa ja filosofiassa ..	16
2.1.	Platoninen mystisen ja illuminoitun teologian perinne	16
2.1.1.	Antiikin filosofinen platonismi	16
2.1.1.1.	Aistimaailman ja ideamaailman erottelu Platonilla	17
2.1.1.2.	Intellektuaalinen ja katafaattinen keskiplatonismi	18
2.1.1.3.	Mystinen ja apofaattinen uusplatonismi	18
2.1.2.	Platoniset vaikutteet kreikkalaisilla isillä	19
2.1.2.1.	Filon Aleksandrialainen	19
2.1.2.2.	Origenes	20
2.1.2.3.	Gregorios Nyssalainen	21
2.1.2.4.	Pseudo-Dionysios	22
2.1.3.	Platoniset vaikutteet läntisessä teologiassa: Augustinuksen illuminaatio-oppi	26
2.1.4.	Yhteenveto antiikin käsityksistä	29
2.1.5.	Keskiajan mystinen teologia	30
2.2.	Intellekti ja muuttumattomat tiedon kohteet aristotelisessä perinteessä ..	31
2.2.1.	Aristoteleen tietoteoria	31
2.2.2.	Tuomas Akvinolaisen tietoteoria ja käsitys uskosta	33
2.2.3.	Myöhäiskeskiajan luonnonfilosofian käsitys intellektistä	35
3.	Luonnollisen ja hengellisen ero Lutherin teologiassa	37
3.1.	Skolastisen teologian kritiikki	37
3.1.1.	Luonnollisen ja hengellisen jatkuvuus skolastisessa teologiassa	38
3.1.1.1.	Aristoteleen metafysiikan ja etiikan soveltaminen teologiaan	38
3.1.1.2.	Facere quod in se est – ihmisen kyky tehdä parhaansa	40
3.1.2.	Skolastinen teologia luonnollisen ihmisen teologiana	42
3.1.2.1.	Skolastisen teologian väärä rakkaus- ja tahtokäsitys	44
3.1.2.2.	Skolastisen teologian maallinen käsitys hyvästä	48
3.2.	Jumalan luonto ja olemus	49
3.2.1.	Jumalan käsittämättömyys	50
3.2.2.	Jumalan kaikkivaikuttavuus ja vastakohtiin kätkeytyneisyys	60
3.3.	Luonnollisen ja hengellisen ero Lutherin teologisessa antropologiassa ..	62
3.3.1.	Jumalaton – hurskas	62
3.3.2.	Luonto, liha, vanha ihminen – armo, Henki, uusi ihminen	66
3.3.3.	Homo animalis – homo spiritualis	71
3.3.4.	Sensus, ratio – Experientia, intellectus	76
3.4.	Luonnollisen ihmisen lankeaminen epäjumalanpalvelukseen	79
3.4.1.	Jumalan käsittämättömyys lankeamisen syynä	79
3.4.2.	Intellektin ja affektin suhde lankeamisessa	81
4.	Lutherin ristinteologinen uskokäsitys	87
4.1.	Ristin teologia: Ahdistukset siirtymänä luonnollisesta hengelliseen ..	88
4.1.1.	Ahdistusten tarkoitus: Luodun jättäminen ja luomattomaan liittyminen	89
4.1.2.	Ahdistusten luonne ja vaikutus	93

4.1.2.1.	Hengelliset ja ruumiilliset ahdistukset	93
4.1.2.2.	Kognitiivinen ja eksistentiaalinen usko ahdistuksissa	94
4.1.3.	Näkyvän ja näkymättömän suhde ahdistuksissa	95
4.1.3.1.	Ulkoisen sanan merkitys ahdistuksissa	96
4.1.3.2.	Sakramenttiteologian ristinteologisuus	98
4.1.3.3.	Sisäisen sanan vaikutus ahdistuksissa	99
4.1.3.4.	Ahdistukset vuodatetun armon työnä	101
4.1.4.	Ahdistusten ontologia	104
4.1.4.1.	Ei-mikyyteen palauttaminen ja jumalallistaminen	104
4.1.4.2.	Ahdistusten kristologia: Habere regem et deum	106
4.1.5.	Ahdistukset lakina ja evankeliumina	108
4.1.5.1.	Ahdistukset lakina ja uskon syntyminen evankeliumina	108
4.1.5.2.	Lain ja evankeliumin kaksinainen vaikutus	109
4.1.6.	Lutherin ristin teologia apofaattisen teologian uudelleentulkintana	110
4.2.	Uskon kognitiivisen ja ontologisen aseman yhteys	114
4.2.1.	Usko osallisuutena Jumalan olemiseen	115
4.2.2.	Uskon kognitiiviset ulottuvuudet	118
4.2.2.1.	Usko illuminaationa ja intellektinä	118
4.2.2.2.	Illuminaatio suhteessa Jumalaan ja luomakuntaan	122
4.2.2.3.	Usko hengellisinä aisteina	127
4.2.2.4.	Usko sydämen pilvenä	131
4.2.3.	Vita passiva – uskonelämä Kristuksen seuraamisena	133
5.	Loppukatsaus	136
6.	Lähteet ja kirjallisuus	145
6.1.	Lähteet	145
6.2.	Kirjallisuus	146

1. Johdanto

Kysymys kristillisen uskon tiedollisesta ja kokemuksellisesta, eli *kognitiivisesta* luonteesta on jo vanhan kirkon ajoilta ollut monien merkittävien teologioiden mielenkiinnon kohteena. Siinä missä sanalla ”usko” usein arkikielessä tarkoitetaan epävarmaa käsitystä jostakin asiasta, varman tiedon vastakohtaa, kirkollisessa kielenkäytössä termin merkitys ei ole ollut lainkaan näin yksiselitteinen. Läntisen teologian augustinolaisessa traditiossa usko on tosin yleensä ymmärretty kirkon auktoriteetin välittämien ilmoituslauseiden totenapitämiseksi. Kuitenkin tällöinkin uskoa on ajateltu kristityn hengellisen kasvun myötä seuraavan ylikuonnollisen valaisun kautta tapahtuva uskonsisällön *ymmärtäminen*, johon usko on toiminut tienä. Myöhempi katolinen, tomistinen, uskokäsitys on seurannut tätä mallia tietyin muutoksin. Itäisen teologian traditiossa uskoa on taas usein lähestytty mystiikanteologisesta näkökulmasta. Usko on ymmärretty eräänlaiseksi hengellisen kokemuksen kautta syntyväksi *ylitiedoksi*, jonka kautta kristitty kykenee tuntemaan näkymättömän todellisuuden

paremmin kuin tavanomaisen ajattelun ja tiedonhankintamenetelmien kautta. Keskiajalla tämä mystinen käsitys uskosta vaikutti voimakkaasti myös läntisen teologian piirissä.¹ Modernissa teologisessa ajattelussa uskoa on taas ennen kaikkea lähestytty luottamuksen ja persoonienvälisen suhteen näkökulmasta. Myös kysymykset uskon ja tiedon sekä uskon ja järjen suhteesta ovat korostuneet.

Uskon luonnetta kuvattaessa on usein ollut tapa tehdä ero uskon sisällön (*fides quae*) ja uskon aktin (*fides qua*) välillä. Silloin kun klassinen uskokäsitys on ymmärretty ennen kaikkea ilmoituslauseisiin kohdistuvaksi, on sen ajateltu painottavan *fides quae* –aspektia. Vastaavasti modernissa keskustelussa painopiste on ollut ihmisen uskon edellytyksissä ja uskon ymmärtämisessä ihmisen kokemuksena. Tällöin *fides qua* –aspekti ja uskon antropologinen luonne on korostunut.² *Fides quae* ja *fides qua* –jaottelu on kuitenkin melko hedelmätön apuväline uskon luonteen selvittelyyn silloin, kun usko ymmärretään yliluonnollisena kognitiona, jonka kohteena tai lähteenä eivät ole vain uskomuslauseet, vaan näkymättömät uskon kohteet tai itse Jumala. Klassisen teologian uskokäsitykset ovatkin yleensä tiiviisti sidottuja johonkin ontologiseen käsitykseen näkymättömän todellisuuden luonteesta. Samalla ne sisältävät yleensä hyvin sofistikoituneen teorian uskosta antropologisena todellisuutena. Se, millaiseksi näkymätön todellisuus ymmärretään, on suoraan suhteessa siihen, miten ihmisen ajatellaan ymmärtävän tämän todellisuuden. Tällainen teoria sisältää lähes välttämättä jonkin leikkauspisteen, jossa jumalallinen ja inhimillinen todellisuus kohtaavat.³ Niinpä uskonkohteiden ontologinen luonne ja uskon antropologinen ja kognitiivinen luonne ovat tiiviisti sidottuja toisiinsa tällaisessa teoriassa. Kuitenkin myös klassiset teoriat uskon kognitiivisesta luonteesta ovat keskenään hyvinkin erilaisia. Esimerkiksi katafaattisen ja apofaattisen teologian piirissä syntyneet ratkaisut perustuvat hyvin erityyppiseen käsitykseen jumalallisen luonnon tunnettavuudesta ja lähestyvät uskoa vastaavasti joko intellektuaalisesta tai mystisestä näkökulmasta.

Viimeaikaisessa suomalaisessa Luther-tutkimuksessa on erityisesti kiinnitetty huomiota uskon ontologiseen luonteeseen, uskoon

¹ Erilaisista tavoista ymmärtää usko klassisen teologian piirissä enemmän luvussa 2.

² Webster 2000, 823-826.

³ Poikkeuksena tästä ovat sellaiset teologiset ratkaisut, joissa Jumala jää lopulta tuntemattomaksi. Tällaisen apofaattisen teologian lajin edustaja on mm. Gregorios Nyssalainen, ks. luku 2.1.2.3.

olemistodellisuutena, jonka kautta Kristus itse on läsnä uskovassa.⁴ Tästä lähtökohdasta käsin voidaan tehdä hypoteesi, että Lutherin usko-käsitys on lähempänä klassisen kuin modernin teologian ratkaisuja. Vaikka suomalaisen Luther-tutkimuksen edustaman ontologisia kysymyksiä painottavan tutkimussuunnan piirissä onkin tehty joitakin yksittäisiä huomiota siitä, miten uskon ontologinen ja kognitiivinen puoli liittyvät Lutherin ajattelussa toisiinsa, yhtäkään perusteellista tutkimusta aiheesta ei ole tehty.⁵ Päinvastoin alan tutkimuskirjallisuuteen tutustuminen saattaa synnyttää hämmennystä. Siltä osin kuin uskon kognitiiviseen luonteeseen ylipäänsä viitataan, sitä kuvataan milloin pimeydeksi, joka ei näe mitään, milloin taas valaisuksi ja Jumalan kasvojen valoksi. Perinpohjaista selvitystä esimerkiksi siitä, miten nämä valo- ja pimeysaspektit suhtautuvat toisiinsa ei ole tehty.⁶ Samanlainen tilanne vallitsee Lutherin ristien teologian ymmärtämisen suhteen. Suomalaisessa tutkimusperinteessä ristien teologian on ajateltu liittyvän pääasiallisesti ihmisen kieroutuneen rakkauden kuolettamiseen, kun taas useimmat saksalaiset tutkijat ovat pitäneet sitä Lutherin teologian tietoteoreettisena metodina.⁷ Tutkimuksessani vahvistetaan, että Lutherin ajattelussa ristien teologialla on tällainen epistemologinen ulottuvuus. Toisaalta saksalaisessa tutkimuksessa Lutherin teologiaa on tulkittu melko moderneista lähtökohdista niin, että usko on ymmärretty lähinnä persoonienväliseksi suhteeksi ilman ontologista osallisuutta jumalallisesta todellisuudesta.

Tämän tutkielman tehtävänä on selvittää nyt, mikä on uskon kognitiivisen ja ontologisen puolen suhde toisiinsa Lutherin ajattelussa. Kysymykseen vastaamiseksi on ollut välttämätöntä selvittää perusteellisesti Lutherin teologista ontologiaa⁸ sekä teologista antropologiaa, joka jakautuu erikseen luonnollisen ja hengellisen ihmisen olemukseen ja kykyihin. Lutherin ajattelussa näiden välillä vallitsee suhde, josta kumpuaa Lutherin ristinteologinen

⁴ Ks. esim. *In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskon käsityksen leikkauspiste*. Mannermaa 1981; *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*. Peura 1994; *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*. Juntunen 1996.

⁵ Tutkimushistoriasta tarkemmin luvussa 1.2.1.

⁶ Ks. esim. Mannermaa 1981, 31-32; 1995, 81-84 vrt. Mannermaa 1993, 23-24, 27; Raunio 2003, 30-32. Raunio tosin pyrkii varovaisesti hahmottelemaan artikkelissaan sitä, missä mielessä usko on pimeyttä ja missä mielessä valoa, mutta ei pyri antamaan kattavaa selvitystä asiasta.

⁷ Tutkimushistoriasta tarkemmin luvussa 1.2.2.

⁸ Teologisella ontologialla tarkoitan käsitystä Jumalan olemuksesta, johon sisältyvät Lutherin käsitykset jumalallisesta luonnosta sinänsä, kolminaisuusopista eli jumalallisten persoonien suhteesta toisiinsa, sekä Jumalan vaikuttamisen tavasta.

ajattelutapa. Niinpä Lutherin käsitys uskosta, jossa jumalallinen ja inhimillinen todellisuus kohtaavat, on lähtökohtaisesti ristinteologinen. Tämän vuoksi tutkielmassa on ollut tarpeen myös syventyä laajasti Lutherin ristin teologiaan. Tutkimuksessa esitetäänkin Lutherin ristin teologiasta uudenlainen tulkinta, jossa korostuu ristin teologian epistemologinen luonne, mutta joka ottaa aikaisemmasta tutkimuksesta poiketen huomioon ristin teologian ontologisen taustan.

Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi.

Tutkimuksessa tullaan osoittamaan, kuinka Luther liittyy usko-käsityksessään laajasti edeltäviin traditioihin. Tältä osin kyse on myös aatehistoriallisesta tutkimuksesta. Lutherin usko-käsityksen ymmärtämisen kannalta merkittäviä taustoja ovat augustinolainen illuminaatio-ajattelu sekä aleksandrialainen mystisen ja dionysiolainen apofaattisen teologian perinne. Näiden lisäksi Luther käyttää usko-käsityksensä selventämiseen keskiaikaisen aristotelisen luonnonfilosofian terminologiaa ja on itse riippuvainen myös nominalistisesta ajattelusta. Samalla Luther käy myös väittelyä näitä perinteitä edustavaa keskiaikaista skolastista teologiaa vastaan. Niinpä tutkielman taustaluvussa esitelläänkin kyseisiä traditioita niin pitkälti kuin Lutherin teologian ymmärtämisen kannalta on tarpeellista. Lisäksi luvussa esiteltävät Augustinuksen, Gregorios Nyssalaisen ja Pseudo-Dionysioksen teologiset ratkaisut edustavat kolmea erilaista klassista käsitystä Jumalan tunnettavuudesta, joihin Lutherin omaa ajattelua tullaan vertaamaan.

Tutkielman ensimmäisessä pääluvussa muodostetaan käsitys luonnollisen ja hengellisen olemisen välisestä suhteesta Lutherin teologiassa. Skolastinen teologia on Lutherin mukaan luonnollisen ihmisen teologiaa ja sitä käsitellään ensimmäisessä alaluvussa malliesimerkkinä luonnollisen ihmisen ajattelusta. Luther kritikoi skolastista teologiaa etenkin siitä, että se käyttää luonnonfilosofiasta otettuja termejä teologisten käsitteiden ymmärtämisen malleina ottamatta huomioon luonnollisen ja hengellisen välillä vallitsevia eroja. Toisessa alaluvussa käsitellään Lutherin käsitystä Jumalan näkymättömästä olemuksesta ja luonnosta apofaattisen teologian tradition valossa. Kolmannessa alaluvussa tarkastellaan Lutherin teologista antropologiaa. Sille on keskeistä jyrkkä ero luonnollisen ja hengellisen olemisen välillä. Erityisen mielenkiintoista tutkielman aiheen kannalta on, millainen ero Lutherin mukaan vallitsee luonnollisen ja hengellisen ihmisen kokemusmaailman välillä. Luther ajattelee, että luonnollinen ihminen käyttää näkyvää maailmaa väärällä tavalla mallinaan

yrittäessään ymmärtää hengellistä todellisuutta. Siksi näkymätön todellisuus jää hänelle käsittämättömäksi, toisin kuin hengelliselle ihmiselle. Luvussa osoitetaan, että tämä ero näkyy säännöllisesti siinä terminologiassa, jota Luther käyttää luonnollisen ja hengellisen ihmisen kognitiivisista kyvyistä. Viimeisessä alaluvussa selvitetään Lutherin käsitystä ihmisen lankeamisesta epäjumalanpalvelukseen ja osoitetaan, että Lutherin mukaan ihmisen lankeaminen on seuraus luonnollisten sielunkykyjen ja jumalallisen luonnon välillä vallitsevasta kuilusta.

Tutkielman toisessa pääluvussa käsitellään Lutherin ristinteologista uskokäsitystä. Luvun ensimmäinen osa muodostaa vastakohtan edellisen pääluvun viimeiselle alaluvulle, ja siinä käsitellään Lutherin käsitystä siitä, kuinka Jumala palauttaa langenneen ihmisen ristinteologisen toimintansa kautta takaisin jumalayhteyteen synnyttämällä hänessä uskon. Luku käsittelee erityisesti ahdistusten, sakramenttien ja saarnatun sanan merkitystä ja näkyvän ja näkymättömän todellisuuden suhdetta näissä uskon synnyn kannalta. Tämä tapahtuu Lutherin teologisen antropologian, ontologian ja kristologian valossa. Luvussa osoitetaan myös Lutherin ristin teologian yhteys apofaattisen teologian traditioon. Pääluvun jälkimmäisessä osassa käsitellään uskoa ontologisena ja kognitiivisena todellisuutena, sekä Lutherin käsitystä uskonelämästä suhteessa Jumalaan ja lähimmäiseen. Luvussa selvitetään, miten Luther yhdistää uskokäsityksessään elementtejä augustinolaisesta, aristotelisesta ja mystiikanteologisesta perinteestä, sekä analysoidaan Lutherin ristinteologisen uskokäsityksen suhdetta hänen kristologiaansa ja kolminaisuusoppiinsa.

Tutkielman loppukatsauksessa luodaan yhteenveto Lutherin uskokäsityksestä. Lisäksi luvussa arvioidaan sitä suhteessa muihin klassisiin ratkaisumalleihin ja pohditaan sen merkitystä modernille luterilaiselle teologialle ja spiritualiteetille. Luvussa luodaan myös katsaus Lutherin usko-käsityksen kautta avautuviin ekumeenisiin näkökulmiin sekä arvioidaan aiheen parissa syntyneitä jatkotutkimuksen kannalta hedelmällisiä kysymyksiä.

1.1. Martti Lutherin teos *Operationes in Psalmos*

Martti Lutherin teos *Operationes in Psalmos*, jota tulen tässä tutkielmassa kutsumaan myös nimillä *Operationes* ja *Psalmikommentaari*, on Lutherin toinen suuri psalminselitysteos. Se käsittelee psalmeja 1-22 (LXX: 1-

21).⁹ Teos perustuu Lutherin Wittenbergin yliopistossa vuoden 1518 syyslukukaudella tai 1519 kevätlukukaudella aloittamiin luentoihin. Niinpä se onkin suunnattu ennen muita oppineille ja teologian opiskelijoille, ja ilmestyi siksi latinaksi.¹⁰ Ensimmäiset viisi psalmeja tulivat painosta 1519. Sen jälkeen teoksen osia painettiin useammassa erässä luentojen edistyessä, kunnes Luther joutui keskeyttämään luentonsa matkustaakseen 1521 Wormsin valtiopäiville. Tällöin Luther oli saanut psalmin 21 (LXX: 20) valmiiksi ja psalmi 22 (LXX: 21) jäi kesken. Valtiopäivien jälkeen Luther viimeisteli psalmin 22 Wartburgin linnassa. Koska Luther ei enää voinut jatkaa luentojaan, tuli siitä teoksen viimeinen osa.¹¹ Tätä ennen teos oli jo levinnyt osittaisina painoksina Euroopan sivistyneistön keskuuteen ja sitä luettiin suurella mielenkiinnolla ajankohtaisen aneriidan vuoksi.¹²

Lutherin Psalmikommentaarin kriittiset versiot on julkaistu kokoelmassa *Weimarer Ausgabe* (WA 5), 1892, ja ensimmäisen kymmenen psalmin osalta myös kokoelmassa *Archiv für Weimarer Ausgabe* (AWA 2), 1981. AWA sisältää laajemman apparaatin ja enemmän tekstikriittisiä huomiota, ja sitä on käytetty yksinomaisena lähteenä siitä löytyvien psalmien osalta. *Archiv für Weimarer Ausgaben* osa 1 (AWA 1), 1991, sisältää historiallis-teologisen johdannon Psalmikommentaariin, sekä ns. *Vatikaanin fragmenttien* – joista enemmän jäljempänä – uuden tekstiedition ja joukon Psalmikommentaarin reformaatioaikaisten painosten esipuheita. Siihen on viitattu muutamien artikkelien osalta.

Lutherin Psalmikommentaari on yksi hänen keskeisistä ristin teologiaa ja ahdistuksia käsittelevistä teoksistaan. Niinpä esim. aiheesta saksalaista standardinäkemystä edustava Walther von Loewenich viittaa siihen useita kertoja alun perin vuonna 1929 ilmestyneessä teoksessaan *Luthers*

⁹ Vulgatassa ja Septuagintassa (LXX) psalmit on numeroitu eri tavalla kuin masoreettiseen tekstiin perustuvassa suomalaisessa kirkkoraamatussa. Psalmi 9 ja 10 ovat Vulgatassa vain yksi psalmi, joten psalmin 9 jälkeen heprealaiseen tekstitradiioon perustuva numerointi on yhden edellä Lutherin käyttämää numerointia.

¹⁰ Luther kutsuu teosta nimellä *Operationes* (lat. mm. yrityksiä, uhrauksia, ponnisteluja), koska hän ei katso olevansa niin oppinut psalmien selittäjä, että voisi kutsua sitä varsinaiseksi kommentaariksi. Ensimmäinen Lutherin laaja psalmiselitysteos on *Dictata super Psalterium*, WA 3-4. 1513-16. (Thiele 1892, 1 = WA 5, 1; AWA 1, 4; 107. Ks. myös AWA 2, 10, 6-8.) Jonkin verran debaattia on käyty siitä, alkoivatko psalmiluennot jo vuoden 1518 puolella. Teoksen ilmestymisvuodeksi on kuitenkin yleensä merkitty varmasti tiedetty ensimmäisen osan painovuosi 1519. Tarkemmin asiasta AWA 1, 18; 108-116.

¹¹ Thiele 1892, 4-7 = WA 5, 4-7; 165-177. Viimeisen psalmin sisältänyt laitos psalmiluennoista painettiin ensimmäisen kerran vasta 1523.

¹² AWA 1, 5.

Theologia crucis.¹³ Samoin uudempaa saksalaista tutkimusta edustava Hubertus Blaumeiser perustaa tutkimuksensa Lutherin ristin teologiasta *Operationes*-teokseen.¹⁴ Suomalaisessa tutkimusperinteessä ristin teologian tutkimus on keskittynyt *Heidelbergin disputaatioon*,¹⁵ mutta *Operationes*-teoksen merkitys Lutherin usko-käsityksen kognitiivisen ulottuvuuden kannalta on kuitenkin nostettu esiin mm. Tuomo Mannermaan artikkelissa, joka käsittelee Lutherin teologista ontologiaa ja tietoteoriaa.¹⁶ Tämä tekee *Operationes*-teoksesta tutkielman aiheen kannalta hyvin mielenkiintoisen lähteen. Psalmikommentaari on myös viimeinen Lutherin laajoista raamatunselityksistä ennen reformaation kiivainta taisteluvaihetta.¹⁷ Se on siksi mielenkiintoinen lähde Lutherin varhaisemmassa tuotannossa selvimmän ilmi tulevan ristin teologian selvittämiseen. Se edustaa eittämättä Lutherin reformatorista teologiaa ilmestyttyään niin aneteesien (1517) kuin pääosin myös ns. kolmen reformatorisen pääkirjoituksen (*Saksan kansan kristilliselle aatelille, Kirkon Baabelin vankeudesta, Kristityn vapaudesta*, 1520) jälkeen.¹⁸ Ahdistusten ja ristin teologian lisäksi Psalmikommentaarissa on useita kohtia, joilla on hyvin selvät liittymäkohdat mystiseen teologiaan.

¹³ *Luthers Theologia crucis*. Loewenich 1982. Enemmän tutkimushistoriasta seuraavassa alaluvussa.

Lutherin ristin teologiaa on välillä tulkittu hyvin pitkälti hänen omista elämäkokemuksistaan käsin. Jumalan apu ahdistuksissa on varmasti ollut Lutherille henkilökohtaisesti tärkeä teema juuri Wormsin valtiopäivien edellä, mikä mahdollisesti näkyy siinä, kuinka paljon painoarvoa aihe saa teoksessa. Kuten tässä tutkielmassa kuitenkin tullaan osoittamaan, uskonelämän ahdistusluonne liittyy jo Lutherin käsitykseen jumalallisesta luonnosta sekä hänen kristologiaansa ja teologiseen antropologiaansa. Teeman läpitukenavuuden vuoksi ahdistusten merkitystä Lutherin teologiassa on täysin mahdotonta tulkita vain henkilökohtaisten elämäkokemusten ilmaisuksi.

¹⁴ *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)*. Blaumeiser 1995.

¹⁵ Lukuunottamatta Lennart Pinomaan vuosisadan alkupuolella julkaisemaa tutkimusta *Der Existenzielle Charakter der Theologie Luthers. Das Hervorbrechen der Theologie der Anfechtung und ihre Bedeutung für das Lutherverständnis*. Pinomaa 1940. Lisäksi *Operationes*-teoksesta on tehty opinnäytetöitä, joista lisää seuraavassa alaluvussa.

¹⁶ Mannermaa 1993, 22-27.

¹⁷ Ennen toisia psalmiluentoja Luther luennoi psalmeista 1513-15, Roomalaiskirjeestä 1515-16, Galatalaiskirjeestä 1516-17 ja Heprealaiskirjeestä 1517-18. Psalmiluentojen jälkeen seurasi taisteluvaihe, jonka aikana Luther julkaisi pääasiassa ajankohtaisiin teologisiin kiistoihin ja uskonpuhdistuksessa mukana olevien seurakuntien tarpeisiin liittyviä kirjoituksia. Laajoihin yliopistoluentoihin hänellä oli aikaa seuraavan kerran vasta 1530-luvulla, jolloin hän luennoi toisen kerran Galatalaiskirjeestä. Tällöin luennot oli jo alun perin suunnattu laajemmalle kuulijakunnalle.

¹⁸ Eräässä pöytäpuheiden kommentissa Luther toteaa Psalmikommentaarista, että siinä on vielä epäkypsää teologiaa. Vanhurskauttamisoppia ja paavia se käsittelee oikein, mutta heprean kieliooppi ei ole vielä kohdallaan: ”Es ist noch eine unreiffe theologia drinne, wiewohl der locus de iustificatione und wider den bapst trewlich getrieben wirdt. Aber die Hebreische grammatica ist nicht ganzt drinnen.” WATR 5, 21, 12-14 Nr 5263.

Tutkielmassa käytetään varsinaisena lähteenä ainoastaan Lutherin Psalmikommentaaria. Joissakin kohdissa viitataan lyhyesti Lutherin muihin teoksiin, mm. vuoden 1517 disputaatioon Skolastista teologiaa vastaan (*Disputatio contra scholasticam theologiam*)¹⁹ ja Heidelbergin disputaatioon (1518)²⁰ mutta näitä käytetään vain osoittamaan ajatuskulkujen jatkuvuutta, ei perustelemaan uusia havaintoja. Lutherin Psalmikommentaarin kannalta sinänsä mielenkiintoinen lähde ovat 1940-luvulla löydetty ns. Vatikaanin fragmentit, jotka ovat varhaisempaa, psalmiluentoja edeltävää materiaalia. Luther on selvästi hyödyntänyt niitä psalmien 4 ja 5 selitystä laatiessaan.²¹ Huomattavista samankaltaisuuksista huolimatta ne sisältävät kuitenkin joitakin merkittäviä teologisia eroja. Niinpä niitä ei ole käytetty lähteinä tässä tutkielmassa. Fragmenttien ajoitus on epävarmaa, mutta em. sisällöllisten erojen tähden niitä ei voida ainakaan pitää muistiinpanoina Lutherin luennoilta.²²

1.2. Katsaus tutkimushistoriaan

Suomalaisen Luther-tutkimuksen painopisteitä on jo pitkään ollut toisaalta uskon *ontologisen puolen* selvittäminen erityisesti yhteydessä Lutherin vanhurskauttamisoppiin, toisaalta uskon ja tekojen suhteen ja Lutherin *rakkauden teologian* selvittäminen. Uskon kognitiivinen puoli on saanut vain vähän huomiota. Aihetta on käsitelty joko kohtalaisen lyhyissä artikkeleissa, tai vain viittauksenomaisesti laajemmissa julkaisuissa. Saksalaisessa tutkimuksessa usko on tulkittu ennen kaikkea julistetun sanan puhuttelun kautta syntyväksi uudeksi suhteeksi Jumalaan.

1.2.1. Uskon kognitiivinen asema

Suomalaisen Luther-tutkimuksen ontologisen näkökulman kannalta uraauurtavassa tutkimuksessaan *In ipsa fide Christus adest* (1981) Tuomo Mannermaa kommentoi lyhyesti uskon kognitiivista asemaa. Hän viittaa siinä Lutherin Galatalaiskirjeen selityksen usein siteerattuun kohtaan, jossa Luther

¹⁹ Sta 1, 165-172 = WA 1, 224-228.

²⁰ Teologiset teesit WA 1, 353-365; Filosofiset teesit WA 59, 409-426.

²¹ Fragmenttien historiasta AWA 1, 52-58. Fragmenttien teksti AWA 1, 467-558. Synopsis, jossa Ps. 5,12 fragmenttia verrataan *Operationesin* vastaavaan kohtaan AWA 1, 559-570.

²² Fragmentit on ajoitettu noin vuoteen 1515/16. Ajoituksesta ja fragmenttien ja psalmikommentaarin eroista AWA 1, 20; 55-56. Verrattaessa fragmentteja vastaaviin tekstikohtiin psalmikommentaariissa voidaan havaita myös mystiikan teologiaan ja vuodatettuun armoon teologisten hyveiden vaikuttajana liittyvien teemojen lähes täysi puuttuminen. Lisäksi fragmentit ymmärtävät uskon poissaolevien asioiden merkiksi, eivät läsnäolevien asioiden tuntemiseksi, toisin kuin psalmikommentaari. Ks. esim. AWA 1, 511, 4-21 vrt. AWA 2, 200, 2 – 202, 20.

puhuu uskosta pimeytenä, joka ei näe mitään, sekä sydämen pilvenä, jossa Kristus itse on läsnä.²³ Mannermaa arvelee tämän pilven olevan ainakin osittain lain tuottaman itsetuntemuksen aikaansaamaa pimeyttä ja ei-miksikään saattamista. Lisäksi hän viittaa teoksessaan siihen, ettei usko perustu aisteihin. Toisaalta Mannermaa toteaa uskon tuntevan itse Kristuksen, mutta ei selitä, miten tämä tapahtuu.²⁴

Myöhemmässä teoksessaan *Kaksi rakkautta* (2. painos 1995)

Mannermaa palaa aiheeseen samasta näkökulmasta. Hän tulkitsee uskon pimeyden muodottomuudeksi, johon Jumalan vasemman käden työ jatkuvasti vie ihmisen, jotta Jumalan pelastava työ samalla tapahtuisi. Niinpä Mannermaan mukaan Jumala asuu vain ihmisessä, joka tuntee itsessään olevansa kauimpana Jumalasta ja lähimpänä Saatanaa. Mannermaan mukaan Jumalan ristin alle kätkeytyvä työ pysyy ihmisen koko elämän ajan salattuna. Teoksessa Mannermaa ymmärtää uskon kognitiivisesti vain pimeytenä ja Jumalan siten vastakohtiinsa kätkeytyneenä, että ihminen kokee hänen toimintansa yksinomaan pahaksi. Toisaalta Mannermaa pitää uskoa luottamuksena Jumalan hyvyteen. Oikea usko pitää Jumalaa hyvänä riippumatta hänen lahjoistaan.²⁵

Artikkelissaan *Hat Luther eine trinitarische Ontologie?* (1992)

Mannermaa esittää kovin erilaisen käsityksen uskon kognitiivisesta puolesta. Siinä hän vertaa toisiinsa Lutherin käsitystä Jumalan olemuksesta, erityisesti Sanan lähtemisestä Isästä, ja Lutherin käsitystä teologisista hyveistä. Mitä tulee

²³ WA 40, 1, 228, 27 – 229, 32. ”Haec sunt Scholasticorum somnia. Nos autem loco charitatis istius ponimus fidem, Et sicut ipsi dicunt fidem $\mu\upsilon\nu\omicron\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha$ et charitatem vivos colores et plenitudinem ipsam, ita nos e contra dicimus fidem apprehendere Christum qui est forma, quae fidem ornat et informat, ut color parietem. Quare fides Christiana non est otiosa qualitas vel vacua siliqua in corde quae possit exsistere in peccato mortali, donec charitas accedat et eam vivificet, Sed si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur, Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt, Et tamen in istis tenebris [Jes. 6, 1 ff.] Christus fide apprehensus sedet, Quemadmodum Deus in Sinai et in Templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra iustitia non charitas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis, hoc est, fiducia in rem quam non videmus, hoc est, in Christum qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est.

Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi. Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide. Eaque est formalis iustitia propter quam homo iustificatur, non propter charitatem, ut Sophistae loquuntur. Summa: Sicut Sophistae dicunt charitatem formare et imbuere fidem, Sic nos dicimus Christum formare et imbuere fidem vel formam esse fidei. Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam. Ibi certe nullum est opus legis, nulla dilectio, sed longe alia iustitia et novus quidam mundus extra et supra legem; Christus enim vel fides non est Lex nec opus legis.”

²⁴ Mannermaa 1981, 31-32; 38; 66-72.

²⁵ Mannermaa 1995, 54-57; 81-84; 109.

erityisesti uskoon, Mannermaa ehdottaa artikkelissa Lutherin edustavan ns. platonista periaatetta, jonka mukaan Jumala itse on se tiedon periaate, jolla Jumala voidaan tuntea. Nyt Mannermaa puhuu uskosta valona; Jumala on se valo, jossa ollessaan ihminen voi nähdä Jumalan. Tällä kertaa juuri jumalallinen luonto on usko-käsityksen selvityksen painopisteenä, eikä uskoa kuvata pimeydeksi, vaan valoksi.²⁶

Mannermaan käsitys uskon kognitiivisesta asemasta näyttää siis ristiriitaiselta: Perustuuko Jumalan tunteminen inkarnaatioissa omaksuttuun inhimilliseen luontoon vain jumalalliseen luontoon? Onko kyse pimeydestä vai valosta? Miten näiden suhde pitää tulkita? Mannermaa ei pyri mitenkään suhteuttamaan näitä toisiinsa, ja ainakin näiden teosten pohjalta hänen käsityksensä jättää monia kysymyksiä avoimeksi. Yhtä hämäräksi asia jää myös Simo Peuran väitöskirjan *Mehr als ein Mensch?* (1994) valossa.²⁷ Sammeli Juntunen väitöskirja *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523* (1996) keskittyy Lutherin ajattelun taustalla oleviin ontologisiin lähtökohtiin, mutta tekee myös joitakin mielenkiintoisia havaintoja uskon kognitiivisesta luonteesta. Juntunen mukaan uskon kohde on luonteeltaan sellainen, ettei se sovellu ihmisen tavallisten sielunkykyjen objektiksi. Juntunen tulkitseekin uskon kognitiivisen luonteen pääasiassa pimeydeksi.²⁸

Jonkinlaista selvyyttä valon ja pimeyden suhteen tulkitsemiseen tuo Antti Raunio artikkeli *Onko olemassa luterilaista spiritualiteettia?* teoksessa *Johdatus luterilaisen spiritualiteetin teologiaan* (2003). Siinä Raunio pyrkii jäsentämään uskon erikseen suhteessa järkeen ja erikseen suhteessa ymmärrykseen. Raunio mukaan usko on järjen kannalta hämärää ja pimeyttä, mutta toisaalta se on myös Kristuksen katselua ja tarkastelua. Tämän tarkastelun paikka ei ole järki, vaan hengellinen intellekti tai ymmärrys, johon järjen luonnollinen valo ei ulotu. Raunio mukaan Luther käsittääkin uskon jumaluuden säteeksi, joka lämmittää tahdon rakastamaan ja valaisee ymmärryksen katsomaan sydämeen piirtyvää kuvaa läsnäolevasta Jumalasta, joka nähdään valmiina

²⁶ Mannermaa 1993, 9-27. *Hat Luther eine trinitarische Ontologie?* Suom. *Onko Lutherilla teologista ontologiaa?* Mannermaa 1992, 11-24. Ilmeisesti toimitus- ja painoteknisistä syistä artikkelin suomennos on ilmestynyt ennen saksankielistä versiota. Artikkelista on myös hieman laajennettu versio teoksessa *Luther und die trinitarische Tradition: Ökumenische und philosophische Perspektiven*. (Mannermaa 1994, 43-60). Mannermaa on laajentanut sitä pääasiassa vain materiaalilla, joka käsittelee Lutherin käsitystä Kolminaisuuden jäljistä (*vestigia trinitatis*) luomakunnassa.

²⁷ Ks. alaviite 29.

²⁸ Ks. Juntunen 1996, 383-387; 396-400.

auttamaan. Raunio kuitenkin käsittää tämän kuvan ihmiseksi tulleen Kristuksen kuvaksi. Kuitenkin uskon valossa valaistu sydän ja valaiseva Jumala ovat yhtä.²⁹ Raunion artikkeli tarjoaa lähtökohdan ymmärtää, missä mielessä usko on pimeyttä ja missä mielessä valoa ja auttaa myös ymmärtämään uskon kognitiivisen ja ontologisen luonteen suhdetta. Kuitenkin se jää hyvin lyhyeksi katsaukseksi. Lisäksi uskon valoluonteen suhde Kristuksen ihmisyyteen jää hämäräksi.

1.2.2. Ristin teologia

Kuten edellisessä luvussa todettiin, *Operationes in Psalmos* on myös yksi Lutherin ristin teologian keskeisiä lähteitä. Varhainen saksalainen tutkimus suhtautui Lutherin ristin teologiaan pääasiassa negatiivisesti pitäen sitä katoliseen mystiikkaan ja sen nöyryysihanteeseen liittyvänä ajattelutapana. Ristin teologia nähtiin siis esireformatorisena teologiana. Sen sijaan Lutherin varsinaisen reformatorisen teologian sisältönä ajateltiin olevan uudenlainen, metafysiikasta vapautunut eettis-persoonallinen ajattelutapa, jossa usko ymmärrettiin suhteena Jumalaan. Lutherin varsinaisen teologian ajateltiin edustavan uudenlaista, transsendentaalista tietoteoriaa, joka ei keskity Jumalan olemukseen, vaan hänen vaikutuksiinsa maailmassa.³⁰

Myöhemmän Lutherin ristin teologian tulkinnan kannalta standarditeokseksi muodostuneessa tutkimuksessaan *Luthers Theologia crucis* (1. painos 1929) Walther von Loewenich esittää, että ristin teologia on koko Lutherin teologian läpäisevä periaate, ei mikään yksittäinen kehitysvaihe. Se on itse asiassa Lutherin teologinen metodi. Loewenichin mukaan ristin teologia on nimenomaan Lutherin teologiaa hallitseva tietoteoreettinen periaate (*Erkenntnisprinzip*), joka on myös modernin teologian kannalta ajankohtainen. Kristuksen risti ei ole vain teologian objekti, vaan teologian etumerkki.³¹ Mitä Lutherin ristin teologia Loewenichin mukaan siis tarkoittaa? Ensinnäkin sitä, että Jumala ei ole tunnettavissa näkymättömässä olemuksessaan, vaan ainoastaan näkyvänä. Ristin teologia on historiallista ilmoitusteologiaa. Se ei kuitenkaan ole suoraa, vaan

²⁹ Raunio 2003, 28-32. Uskon valosta samoin myös Peura 1994, 200-202. Peura havaitsee uskon kognitiivisen ja ontologisen aspektin yhteyden; Jumala on itse se valo, jossa hänet tunnetaan. Myöhemmin Peura toteaa uskon olevan myös pimeyttä (1994, 207). Samalla hän tulkitsee uskon intellektistä puhuvan tekstin luonnolliseksi intellektiksi. Myöskään Peura ei yritä millään tavalla selittää, missä mielessä usko on samanaikaisesti valoa ja missä mielessä pimeyttä.

³⁰ Kopperi 1997, 25-35. Kopperin väitöskirjaan *Paradoksien teologia – Lutherin disputaatio Heidelbergissa 1518* sisältyy laaja esitys Lutherin ristinteologian erilaisista tulkinnoista tutkimushistoriassa. Ks. Kopperi 1997, 25-82. Ks. myös Blaumeiser 1995, 26-90.

³¹ Loewenich 1982, 14-18.

epäsuoraa; Jumala nähdään vain selkäpuolensa kautta, hänen kasvojaan ei nähdä. Jumalan tuntemiseen ei päästä hänen luomistekojaan tutkimalla, eikä myöskään järjen tai hyvien tekojen avulla, vaan vain kärsimysten ja ristin kautta. Nämä tarkoittavat sekä Kristuksen että kristityn kärsimyksiä ja ristiä. Jumalaa ei voida 'todistaa' millään objektiivisella tavalla. Ainoastaan ihmisen eksistenssiä koskevien kärsimysten kokemisen kautta hänet voidaan tuntea. Yhteiset kärsimykset mahdollistavat ristin ymmärtämisen. Niissä Jumalaa lähestytään vain ihmisyyden, heikkouden ja hulluuden kautta. Jumala nähdään juuri sellaisten ominaisuuksien keskellä, jotka näyttävät olevan jumalallisten ominaisuuksien vastakohtia. Niissä Jumala on ilmoittanut itsensä, ja niiden kautta syntyy ymmärrys ja usko.³²

Loewenichin käsitykselle ristin teologiasta on siis ominaista, että Jumalan ilmoitus ymmärretään historialliseksi. Jumalaa ei voida tuntea näkymättömässä luonnossaan, ainoastaan ihmiseksi tullessa Kristuksessa. Kristuksen tunnistaminen Jumalaksi edellyttää kristityn omaa eksistenssiä koskevaa kärsimystä. Sen kautta syntyy usko, joka ymmärretään uudeksi suhteeksi Jumalaan. Loewenichin taustalla näkyikin saksalainen metafysiikan vastainen vaikutusajattelu.³³ Loewenich pyrkii myös perusteellisesti osoittamaan, ettei Lutherin ristin teologia ole mystiikkaa, vaikka Luther käyttää sen kuvaamiseen mystiikan kieltä muistuttavia puhetapoja.³⁴ Uskon pimeys ja uskonkohteiden näkymättömyys merkitsee Loewenichin mukaan uskon eskatologista ulottuvuutta.³⁵ Myöhempi saksalainen tutkimustraditio on pääosin seurannut Loewenichin näkemyksiä.³⁶ Uusinta saksalaista tutkimusta tästä näkökulmasta edustaa Hubertus Blaumeiserin *Operationes*-teokseen keskittyvä *Martin Luthers Kreuzestheologie* (1995), joka on pikemminkin Lutherin ristin

³² Loewenich 1982, 20-25.

³³ Saksalaisen tutkimustradition filosofisista edellytyksistä tarkemmin Kopperi 1997, 25-64; Martikainen 1987, 9-25. Perusteellinen tutkimus saksalaisen Luther-tutkimuksen filosofista lähtökohdista on Risto Saarisen teos *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*. 1989. Lyhyemmin aiheesta Saarinen 2001, 11-24.

³⁴ Loewenich 1982, 169-193.

³⁵ Loewenich 1982, 89-102.

³⁶ Kopperi 1997, 49-57. Merkittävänä ristin teologian tulkitatavana voidaan mainita myös Gerhard Ebelingin koulukunta, joka painottaa ristin teologian eksistentiaalista merkitystä ja ns. relationaalista ontologiaa, jossa todellisuuden ajatellaan rakentuvan suhteen kategorian varaan. Ks. Kopperi 1997, 58-64. Kaikki myöhempi saksalainen tutkimus on joka tapauksessa seurannut käsitystä ristin teologiasta substanssiontologian hylkäämisestä. Ks. Kopperi 1997, 80. Suomalaisessa tutkimuksessa tämä lähtökohta on kyseenalaistettu.

teologian moderni uudelleentulkinta kuin pelkkää historiallista tutkimusta.³⁷

Toisenlaista lähestymistapaa edustaa Theodor Dieterin *Der junge Luther und Aristoteles* (2001), joka on laaja Lutherin Heidelbergin disputaation filosofisten taustojen selvitys.³⁸

Suomalaisessa ristin teologian tutkimuksessa painopisteenä ei ole ollut tietoteoreettinen näkökulma, vaan ristin teologiaa on tulkittu lähes yksinomaan Jumalan rakkauden ja ihmisen rakkauden vastakkaisuuden näkökulmasta. Tällöin ristin teologia on ymmärretty Jumalan toimintatavaksi, jossa Jumala on läsnä asioissa, jotka ovat ihmiselle epämiellyttäviä. Tämän taustalla on Jumalan alhaiseen suuntautuva, tyhjästä uutta luova lahjoittava rakkaus. Kunnian teologi ei ymmärrä tätä, vaan etsii olevaa, hyvää ja kaunista. Siksi hän kääntyy todellisuudessa pois Jumalasta.³⁹ Suomalaisessa ristin teologian tutkimuksessa ollaan myös voimakkaasti liitytty siihen käsitykseen, että ristin teologia edustaa ajattelutapaa, jonka mukaan Jumala on tunnettavissa vain ihmisyydessä.⁴⁰ Esim. Mannermaa ajattelee ristin teologian kautta saavutettavan Jumalan tuntemisen perustuvan siihen, että yhteinen ihmisluonto ja yhteinen kärsimys ja syntisyys mahdollistavat Jumalan rakkauden ja siten Jumalan lihaksi tulleen Sanan ymmärtämisen.⁴¹ Kuitenkin suomalainen tutkimus on korjannut saksalaista vaikutusajattelua ja painottanut uskossa syntyvää todellista osallisuutta Kristukseen. Tämän osallisuuden on kuitenkin katsottu olevan tässä elämässä kätkeytyä, niin että se ilmenee vasta tulevassa elämässä.⁴² Näin suomalainen tutkimus on jatkanut monella tavalla Loewenichin viitoittamilla linjoilla.

Poikkeuksena edellä esitetyistä ratkaisuista mielenkiintoisen Lutherin usko-käsityksen ja ristinteologian yhtymäkohdan tarjoaa Miikka Ruokasen lyhyt artikkeli *Luther und Ekstase* (1984). Siinä Ruokanen tulkitsee Lutherin usko-käsityksen kognitiivista sisältöä Lutherin ekstaasi-käsityksestä ja ristinteologiasta käsin. Usko on Ruokasen mukaan todellinen kokemus, johon liittyy intuitiivinen augustinolaista illuminaatiota muistuttava Jumala-tuntemus.

³⁷ Blaumaiser 1995.

³⁸ Dieter 2001.

³⁹ Mannermaa 1995, 9-62; Peura 1994, 178-188. Sama kokonaisnäkyminen hallitsee myös Kopperin (1997) teosta. Esim. Mannermaa (1995, 41) kiteyttää tämän: ”Ihmisen rakkauden ja Jumalan rakkauden eroon **perustuu** kaksi vastakkaista teologian muotoa, nimittäin *kunnian teologia* ja *ristin teologia*.” (Lihavointi I.K.).

⁴⁰ Mannermaa 1995, 41-51; 72. Esim. s. 41: ”Kunnian teologi katsoo ylös Jumalan majesteettisiin ja kunnian ominaisuuksiin; hänen jumaluuteensa. Ristin teologi taas katsoo alas ristin kuvaan: Jumalaan ihmisyydessä, heikkoudessa ja hulluudessa.”

⁴¹ Mannermaa 1995, 79.

⁴² Ks. esim. Peura 1994, 250-257.

Uskon ekstaasiluonne tarkoittaa Ruokasen mukaan sitä, että uskonkokemuksessa ihminen siirtyy tavallisen kokemus- ja tietämistavan ulkopuolelle. Usko on tällöin ihmisen luonnolliset sielunkyvyyt ylittävää ja niiden vastaista, mutta kuitenkin se tuntee intuitiivisesti kohteensa. Uskon ristinteologinen luonne ilmenee siinä ristiriidassa, jonka luonnollisten sielunkykyjen ja uskon todellisuuden välillä vallitsee.⁴³

Lutherin *Operationes*-teoksesta on Suomessa tehty myös kaksi gradua. Toinen näistä keskittyy Lutherin toivo-käsityksen tutkimiseen Psalmikommentaarissa.⁴⁴ Kaija Kumpukallion laaja pro gradu -työ *Ristin teologia Lutherin toisessa psalmikommentaarissa Operationes in Psalmos 1518/19-21* (1989) lähestyy ristinteologiaa samasta rakkaudenteologisesta näkökulmasta kuin muut suomalaiset tutkimukset.⁴⁵ Kumpukallio tosin havaitsee ristin teologiassa liittymäkohtia mystiseen teologiaan, mutta hänenkin mukaansa usko on lopulta sisäistä pimeyttä. Kristitty kokee aina vain kärsimyksen, ja Jumalan vanhurskauttava työ pysyy hänelle salattuna. Uskon Kumpukallio ymmärtää kaiken kokemuksen vastaiseksi luottamukseksi Jumalaan, jonka toiminnan ihminen kokee vain pahana.⁴⁶

Käsiteltävän aiheen kannalta merkittävä Lutherin teologian osa-alue on vielä hänen suhteensa mystiikkaan ja keskiajan mystiseen teologiaan. Tässä tutkielmassa aihetta on lähestytty perehtymällä tarkemmin Augustinuksen ja Pseudo-Dionysioksen ajatteluun. He ovat tutkielmassa katafaattisen ja apofaattisen teologian mallityyppejä edustajia, joihin Lutherin ajattelua

⁴³ Ruokanen 1984, 199-218. Artikkelin ensimmäinen osa (s. 203-211) käsittelee ekstaasin ilmoitusteologiasta funktiota ja jälkimmäinen osa (s. 211-218) uskon ekstaasia. Sen lisäksi, että artikkeli on varsin lyhyt, siinä on kaksi muuta heikkoutta: Ruokanen yhdistelee artikkelissa melko suruttomasti katkelmia sekä Lutherin hyvin varhaisista että hyvin myöhäisistä teoksista reflektioimatta esim. Lutherin mahdollista asennemuutosta suhteessa mystiseen teologiaan (esim. s. 209). Toiseksi Ruokanen sekottaa joskus selvästi uskon ekstaasiin liittyviä kohtia ilmoitusteologiseen ekstaasiin. Esim. Ruokasen s. 210-211 alaviitteessä 55 käyttämä tekstikohta (WA 5, 176, 16-18 = AWA 2, 318, 5-6), jota käsitelen luvussa 4.1.6, ei liity ilmoitusteologiseen ekstaasiin. Kuitenkin Ruokasen artikkeli yhdistää suomalaisista tutkimuksista parhaiten Lutherin ristin teologian ja usko-käsityksen kognitiivisen ulottuvuuden ja tavoittaa näin parhaiten uskon kognitiivisen ulottuvuuden kaksinaisuuden.

⁴⁴ *Onko toivoa ilman ansioita? Martti Lutherin käsitys toivosta toisessa psalmikommentaarissa, Operationes in psalmos 1519-1521*. Suvimarja Rannankari-Norjanen 1994.

⁴⁵ Kumpukallio 1989.

⁴⁶ Kumpukallio 1989, 79-104; 114-120. Esimerkiksi uskon valon, jonka kautta Jumala on läsnä ihmisen sydämessä, Kumpukallio tulkitsee niin, että se osoittaa, ettei ihmisen vanhurskaus toteudu korkeassa ja hyvässä, vaan alhaalla ihmisen uskossa, jossa Kristus on reaalisesti läsnä. Uskon valolla ei näytä olevan Kumpukalliolle kognitiivista ulottuvuutta. Uskon kokemuksellisen aspektin Kumpukallio tulkitsee ahdistusten kokemiseksi.

verrataan.⁴⁷ Tämä ratkaisu on tehty, jotta tutkielma ei paisuisi kohtuuttomiin mittoihin. Jatkotutkimuksen tehtäväksi jää ehdottomasti tarkastella nyt havaittuja tuloksia laajemmin myös keskiajan mystiikan teologian valossa.⁴⁸

Tutkimushistorian valossa voidaan havaita, että erityisiä ongelmia tutkijoille on tuottanut sen selittäminen, miten usko on samanaikaisesti sekä pimeyttä, että valoa. Yleinen tulkinta on ollut, että uskon pimeys merkitsee ihmisyyttä, heikkoutta ja kärsimyksiä, joihin Jumala kätkeytyy. Jumala on tunnettavissa tässä pimeydessä, siis ristillä ja kärsimyksissä. Vain harvat tutkijat – etenkin Raunio ja Ruokanen – ovat yrittäneet selittää, miten uskon valoluonne tulisi ymmärtää.

2. Taustaluku: Ihmisen mahdollisuus tavoittaa ikuisia, aineettomia ja näkymättömiä asioita antiikin ja keskiajan teologiassa ja filosofiassa

Siitä asti kun juutalaisuus ja kristinusko joutuivat tekemisiin antiikin filosofisen ajattelun kanssa, pyrkivät jotkut teologit ilmaisemaan ja selventämään uskon perusajatuksia filosofian kielellä. Raamatun mukaan usko kohdistuu siihen, mikä ei näy, mutta antaa kuitenkin tietoa ympäröivästä todellisuudesta. (Hepr. 11:1-3). Ympäröivästä filosofiasta kirkkoisät löysivät erilaisia malleja, joiden avulla he pyrkivät perustelevaan kristillisen uskon paikan tietoteoreettisessa hierarkiassa. Antiikin maailmassa hedelmällisimmäksi näistä malleista osoittautui platonismi.

2.1. Platoninen mystisen ja illuminoitun teologian perinne

2.1.1. Antiikin filosofinen platonismi

Kirkkoisien tapa käsittää ihmisen ja näkymättömän, jumalallisen todellisuuden suhde jäsenyi ennen kaikkea antiikin platonisen tradition pohjalta.⁴⁹

⁴⁷ Tämän lisäksi myös Gregorios Nyssalaista käytetään vertailukohteena esimerkiksi sellaisesta mystisen, apofaattisen teologian virtauksesta, jota Luther ei edusta. Vielä yhtenä vertailukohteena toimii Origenesta lähtenyt mystiikan perinne, jonka keskiaikainen edustaja Laulujen Laulun kommentaarillaan on Bernhard Clairvauxlainen.

⁴⁸ Lutherin ja mystiikan teologian suhteista tarkemmin ks. Rühl 1960; Obermann 1967, 20-59; Iserloh 1967, 60-83; Hägglund 1967, 84-94; Hoffman 1976; Hoffman 1989; Braw 1999. Ks. myös Zur Mühlen 1972. Zur Mühlenin teosta vaivaa kuitenkin tendenssi osoittaa Lutherin kasvava irtautuminen mystiikasta. Ks. esim alaviite 329 ja 334.

⁴⁹ Hyvä yleisesitys antiikin kristillisen platonismin filosofisista juurista on Deirdre Carabinen *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Sen painopiste on apofaattisen tradition juurien selvittämisessä, mutta se antaa kuitenkin hyvän yleiskatsauksen platonismin kehitykseen. Kirkkoisien apofaattisen teologian suhteen teos on kuitenkin jonkin verran tendenssimäinen (ks. mm alaviite 84). Pauli Annalan teos *Antiikin teologinen perintö*.

Käsittelen tässä ensin lyhyesti antiikin filosofista platonismia siinä määrin, missä sen tunteminen on olennaista kristillisen platonismin ymmärtämiseksi. Sen jälkeen esittelen merkittävimpien kirkkoisien käsityksiä.

2.1.1.1. Aistimaailman ja ideamaailman erottelu Platonilla

Länsimaisen klassisen teologian ja filosofian historiassa on oikeastaan aina esiintynyt jonkinlainen jako materiaalisen ja intellektuaalisen todellisuuden välillä. Antiikin suuren filosofin, Platonin, mukaan todellisuus jakautui muuttuvaiseen, materiaaliseen aistimaailmaan ja intellektuaaliseen, ikuiseen, muuttumattomaan ideamaailmaan. Timaios-dialogissaan Platon esittää eräänlaisen myyttisen luomiskertomuksen, jossa demiurgi luo aineellisen maailman käyttäen ikään kuin mallikappaleena ikuista ideoiden maailmaa.⁵⁰

Platonin jaottelun takana on kreikkalaisessa filosofiassa käyty keskustelu tiedosta ja tiedon kohteista. Kreikkalaisen luonnonfilosofi Herakleitoksen (500-l. eKr) mukaan maailma on jatkuvassa muutoksessa ja liikkeessä. Tieto taas edellyttää varmuutta ja pysyvyyttä. Siksi mitään tietoa ei voi olla. Platon ratkaisee tämän ongelman ideamaailman ja aistimaailman erottamisella: Varsinainen tieto kohdistuu ikuiseen ja muuttumattomaan ideamaailmaan.⁵¹ Platonin mukaan ihmissielulla on erityinen asema kosmoksessa. Se on alun perin peräisin ideamaailmasta, josta se on eräänlaisen kosmisen lankeemuksen takia joutunut ruumiiseen ja unohtanut ylhäisen alkuperänsä. Koska maailmassa olevat aistikappaleet on alun perin luotu ideoiden esikuvien mukaan, havainnoimalla aistimaailmaa sielu kykenee palauttamaan mieleensä ikuisia ideoita, jotka se on ennen lankeemustaan tuntenut. Näin se tiedostaa ylhäisen alkuperänsä ja voi vapautua aineen kahleista. Tätä mieleenpalauttamista kutsutaan platoniseksi *anamnesis*-opiksi. Sen kautta varsinainen tieto tulee mahdolliseksi: Se kohdistuu sielun tuntemiin ideoihin eikä muuttuvaan aistimaailmaan.⁵²

Kristillisen platonismin viisi vuosisataa on yleisesitys kirkkoisien platonismista, mutta käsittelee pakanallista, filosofista platonismia vain viittauksenomaisesti.

⁵⁰ Ks. Timaios 28a-

⁵¹ Platon kritisoi ideaopillaan myös Protagoraan (n. 480-410 eKr) tiedollista relativismia. Protagoraasta, Herakleitoksesta ja Platonin ideaopista vastineena heidän ajatteluunsa ks. Saarinen 1999, 28-30. Tiedon määrittelystä ja kriteereistä Platonin filosofiassa ks. Kirjavainen 1983, 39-40, 43-49.

⁵² Tämä prosessi tapahtuu Platonin mukaan seuraavasti: Ihmissielu havaitsee aistien kautta aineellisessa maailmassa erilaisia olioita. Näiden olioiden kautta ihmissielussa aktivoituu niitä vastaava idea eli forma, jonka sielu tuntee ideamaailmassa olevan alkuperänsä avulla. Kun sielu havaitsee, että siinä syntyy yleispäteviä ideoita, jotka eivät yleispätevyytensä vuoksi voi olla

2.1.1.2. *Intellektuaalinen ja katafaattinen keskiplatonismi*

Keskiplatonismi oli viimeiseltä esikristilliseltä vuosisadalta toiselle kristilliselle vuosisadalle ulottunut filosofinen virtaus, jolle oli tunnusomaista stoalaisen, pythagoralaisen ja aristotelisen filosofian ainesten sekoittuminen Platonin filosofiaan. Keskiplatonistit pyrkivät luomaan Platonin melko rönsyilevien pohdintojen pohjalta jäsennellympiä filosofisia systeemejä.⁵³ Keskiplatonismille ei vielä ollut ongelmallista ajatella Jumalan ja ideamaailman sijaitsevan ontologisesti läheisellä tasolla ja Jumalan olevan sen vuoksi ihmisjärjen saavutettavissa. Liittyen mm. stoalaiseen logos-ajatteluun keskiplatonistit identifioivat Jumalan tosiolovaisen ideamaailman kanssa, tai käsittivät ideamaailman Jumalan ajatuksiksi.⁵⁴

Kristillisessä teologiassa keskiplatonismin vaikutteet näkyivät esimerkiksi Origeneen opissa sielujen pre-eksistenssistä ja kosmisesta lankeamisesta, jota ennen kaikki sielut elivät Jumalan intellektuaalisessa kontemplaatioissa. Vasta myöhempien, jyrkempien *ex nihilo*-luomisopin tulkintojen seurauksena Jumalan ja luomakunnan ero hahmotettiin niin radikaaliksi, ettei pelkkä ideoiden kontemplaation avulla tapahtuva Jumalan kontemplaatioon kohoaminen ollut mahdollista. Tämä sai aikaan katafaattisen mystiikan kriisin ja johti jyrkemmän apofaattisen mystiikan hahmottelemiseen. Filosofian puolella kehitys kulki vastaavaan suuntaan. Uusplatonistien spekulatiot Yhdestä, joka oli niin olemisen kuin ei-olemisenkin ja kaikkien käsitteiden yläpuolella, tekivät tämän Yhden intellektuaalisen kontemplaation mahdottomaksi.⁵⁵

2.1.1.3. *Mystinen ja apofaattinen uusplatonismi*

Platonin ajattelua kehittivät keskiplatonismista poikkeavaan, apofaattiseen, uskonnolliseen, mystiseen suuntaan ns. uusplatonistit, merkittävimpinä heistä Plotinos (205-270 jKr.), Porfyrios (232/233-304/305 jKr.) ja Proklos (410-485 jKr.). He keskittyivät etenkin Platonin Parmenides-dialogissa esittämän Yksi-käsitteen pohtimiseen. Plotinos ottaa todellisuuden alkuprinsiipiksi äärimmäisen transsendenttisen Yhden, jossa samuuden ja eriyden

peräisin muuttuvasta aistimaailmasta, se oivaltaa, että sen alkuperä on muuttumattomassa ideamaailmassa. Ks. Annala 2001, 146-147.

⁵³ Keskiplatonismin kehityksestä tarkemmin Carabine 1995, 35-102.

⁵⁴ Carabine 1995, 51-54.

⁵⁵ Ks. luvut 2.1.1.3, 2.1.2.2, 2.1.2.3 ja 2.1.2.4.

välinen ristiriita transsendoituu. Yksi sisältää kaikki erilliset format eli ideat ykseydessä, ja on sen vuoksi käsittämätön järjelle, joka voi kohdistua vain erillisiin ideoihin, ei niiden ykseyteen. Yksi on Plotinoksella kaikkien muiden formien ja myös materiaalisen todellisuuden syy, josta todellisuuden alemmat tasot eli ideamaailma (*nous*) ja kosmosta ohjaava maailmanjärki (*psykhe*) eräänlaisen emanaation kautta virtaavat.⁵⁶

Plotinoksen ajattelu siirsi platonismin painopistettä intellektuaalisten ideoiden kontemplaatiosta mystistä kokemusta korostavaan suuntaan. Yhtä ei voitu käsittää, mutta sen kanssa oli mahdollista kokea mystinen yhdistyminen.⁵⁷

2.1.2. Platoniset vaikutteet kreikkalaisilla isillä

2.1.2.1. Filon Aleksandrialainen

Juutalais-kristillisessä traditiossa ensimmäinen merkittävä henkilö, joka pyrki teologiassaan etsimään platonismin ja raamatullisen uskon välistä synteisiä oli juutalainen Filon Aleksandrialainen (n. 20 eKr. - 41 jKr.). Filonin teokset loivat monella tavoin pohjaa kaikelle myöhemmälle kristilliselle platonismille.⁵⁸

Eräs Filonin kauaskantoisimpia teologisia ratkaisuja oli eron tekeminen Jumalan olemassaolon tiedettävyyden ja olemuksen tuntemattomuuden välille. Filonin mukaan Jumala on ykseyden, hyvyyden ja kauneuden kaltaisten ideoiden yläpuolella. Hän on olemukseltaan nimeämätön ja lausumaton.⁵⁹ Filon esittää ensimmäisenä myös ajatuksen, että immateriaaliset ideat ovat Jumalan ajatuksia. Ne sisältyvät Jumalan Logokseen, joka on Jumalan eriytynyt, aineellista maailmaa ylläpitävä ja sen luomisessa läsnä ollut vaikutus, joka, toisin kuin Jumala itse, on tunnettavissa.⁶⁰ Filon on myös allegorisen raamatuntulkintaperinteen aloittaja. Häneltä on peräisin tapa tulkita Mooseksen elämää allegorisesti mystisenä tienä. Filon tulkitsee Mooseksen astumisen pimeään pilveen olevan mystisen kokemuksen kuvaus.⁶¹

⁵⁶ Annala 2001, 23; 172-174. Yhdestä Platonilla ks. Parmenides 137c-; Carabine 1995, 22-24. Plotinoksesta tarkemmin ks. Carabine 1995, 103-153. Plotinoksen jälkeisestä uusplatonismista Carabine 1995, 155-187.

⁵⁷ Annala 2001, 23-24.

⁵⁸ Filonin teologiasta ks. Annala 2001, 39-49; Chadwick 1967, 137-157; Carabine 1995, 191-221.

⁵⁹ Annala 2001, 41-44; Chadwick 1967, 148.

⁶⁰ Logoksesta erityisesti Chadwick 1967, 143-144; Annala 2001, 44-46.

⁶¹ Chadwick 1967, 150-151.

2.1.2.2. Origenes

Filon loi teologiallaan pohjan aleksandrialaiselle platonisen teologian traditiolle, jonka merkittävimpiä kristillisiä vaikuttajia olivat Kleemens Aleksandrialainen (n. 150 - 215/16) ja hänen oppilaansa Origenes (n. 185-254).⁶² Origeneen teoksista enemmistö oli Raamatun allegorisia kommentaareja. Origenes kehitti edelleen allegorista tulkintametodia tekemällä eron kirjaimellisen, psykologis-moraalisen ja hengellisen merkityksen välille.⁶³ *Laulujen Laulun kommentaarissaan* Origenes hahmotteli *kolmivaiheisen mystisen tien* joka jakautui puhdistautumiseen (*purgatio*), valaistumiseen (*illuminatio*) ja unioon eli yhdistymiseen. Origenes selittää teoksessaan seitsemää laulua, jotka sielu kohtaa lähestyessään mystistä uniota. Seitsemäs näistä on *Laulujen Laulu*, jota Origenes kuvaa hengellisiksi häiksi ja Jumalan Sanan suutelemiseksi. Suudellensa Sanaa sielu humaltuu ja tulee Jumalan rakkauden haavoittamaksi.⁶⁴

Origenes tulkitsi teoksessaan Israelin kansan erämaavaelluksen vaiheiden tarkoittavan mystiseltä merkitykseltään tätä tietä.⁶⁵ Hän käsittelee samaa aihetta myös pääteoksessaan *De Principiis*. Purgaatio merkitsee Origeneella maallisiin asioihin suuntautuvista passioista riisuutumista. Kun sielu on riisuutunut näistä, se tulee Jumalan armon valaisemaksi niin, että Pyhä Henki tekee sielun raskaaksi ja synnyttää sieluun Jumalan Sanan, joka asuu sen jälkeen sielussa. Sielu tulee armon uudistamaksi niin, että se tulee osallisiksi uudenaikaisista hengellisistä tai intellektuaalisista aisteista, joiden kautta se voi tavoittaa näkymättömän ja intellektuaalisen jumalallisen todellisuuden. Origenes erottaa viisi luonnollisille aisteille analogista hengellistä aistia; tunto- maku- haju-, näkö- ja kuuloaistit. Sen lisäksi hän puhuu hengellisistä ruumiinjäsenistä, mm. sielun käsistä ja jaloista. Origeneen mukaan nämä aistit ovat välttämättömiä Raamatun tekstin hengellisen merkityksen ymmärtämiseksi. Tätä merkitystä ei voi ymmärtää ilman Hengen valaisua ja hengellisten aistien kautta saatua omakohtaista kokemusta hengellisistä asioista.⁶⁶

⁶² Kleemens Aleksandrialaisesta ks. Annala 2001, 79-86; Chadwick 1967, 168-181. Origeneesta Annala 2001, 87-98; Chadwick 1967, 182-192. Kleemensin mystiikan teologiasta ks. Chadwick 1967, 179; Järveläinen 2000, 72-78. Myös Kleemens tulkitsee Mooseksen astumista pilveen Filonin tavoin ja kirjoittaa Jumalan tuntemattomuudesta Filoniin liittyen.

⁶³ Origenes kehitti eteenpäin allegorista raamatuntulkintametodia yhdistämällä siihen Justinos Marttyyrin tyypologisen raamatuntulkintatavan. Origeneen metodista tarkemmin Annala 2001, 95-96; Chadwick 1967, 183. Justinoksesta Annala 2001, 59-65.

⁶⁴ Järveläinen 2000, 78.

⁶⁵ Annala 2001, 88; 97-98.

⁶⁶ Järveläinen 2000, 79-84.

2.1.2.3. Gregorios Nyssalainen

Aleksandrialaisen keskiplatonistisen teologian tradition jouduttua kriisiin mm. areiolaiskiistan vuoksi⁶⁷ teologianharjoituksen painopiste siirtyi Kappadokiaan, jossa vaikuttivat Basileios Suuri (n. 330-379), Gregorios Naziansiolainen (329/30 - n. 390) ja Gregorios Nyssalainen (n. 335-394). Näistä etenkin Gregorios Nyssalainen jatkoi Origeneen mystiikanteologista traditiota.⁶⁸

Gregorios Nyssalainen oli tutustunut niin Plotinoksen ja Porfyrioksen kuin Filonin ja Origeneenkin tuotantoon. Hänet tunnetaan parhaiten kolmesta mystiikanteologista klassikosta: Laulujen Laulun pohjalta tehdyistä saarnoista *In Canticum Canticorum Homiliae*, Mooseksen elämää allegorisesti mystiikanteologisesta näkökulmasta selittävästä kommentaarista *De Vita Moysis* ja vuorisaaunan autuaaksijulistusten pohjalta tehdystä kahdeksasta saarnasta.

Gregorios vie teologiassaan apofaattista traditiota äärimmilleen. Hän erottaa toisistaan Jumalan itse ja ideamaailman, jonka mukaan aineellinen maailma on tehty. Myös ideamaailma on luotu. Intellektuaalinen kontemplaatio voi hänen teologiassaan viedä vain käsitettävän maailman huipulle, mutta ei johda itse Jumalan tuntemiseen. Myös käsitettävä ideamaailma täytyy jättää kontemplaatioissa, ja ihmisen on astuttava ylijärjelliseen pimeyteen. Siellä hän ei kuitenkaan kohtaa Jumalaa, vaan käsittää, että mystisen tien päämäärä on Jumalan loputon ikävöinti. Gregoriokselle ihmisen ja Jumalan välinen absoluuttinen ontologinen kuilu on ylittämätön. Gregorios tulkitsee Mooseksen elämää tästä näkökulmasta.⁶⁹ Gregorioksen ratkaisu poikkeaa radikaalisti sellaisesta platonisen teologian traditiosta, jossa ideamaailma ja Jumalan luomaton Sana samaistetaan toisiinsa. Tällaisessa ratkaisussa Jumala on tunnettavissa intellektuaalisten ideoiden kautta.⁷⁰ Gregorioksen tulkinta mystisen tien päämäärästä ei myöskään vastaa myöhemmin standardiratkaisuksi vakiintunutta dionysiolaisen tradition tulkintaa.

⁶⁷ Keskiplatonismin kriisistä ja siihen liittyvästä kristologisesta opinmuodostuksesta, Athanasiokesta ja areiolaiskiistasta ks. Annala 2001, 106-118.

⁶⁸ Kolmesta kappadokialaisesta isästä ks. Sheldon-Williams 1967, 432-456. Gregorios Nyssalaisesta erit. Annala 2001, 119-129; Carabine 1995, 236-258. Myös Gregorios Naziansiolainen kehittäi eteenpäin kolmivaiheista mystistä tietä ja yhdisti sen vaiheet enkeleiden hierarkiaan ennakoiden Dionysioksen *Taivaallisissa* ja *Kirkollisissa hierarkioissa* esittämää käsitystä. Ks. Sheldon-Williams 1967, 442-446.

⁶⁹ Ks. Annala 2001, 120-129; Carabine 1995, 252-258.

⁷⁰ Esimerkiksi Augustinuksen illuminaatio-oppi edustaa tällaista positiivisempaa kantaa katafaattisen teologian mahdollisuuteen. Siitä ks. luku 2.1.3.

2.1.2.4. Pseudo-Dionysios

Myöhempään mystiikan teologiaan on ollut huomattava vaikutus 400- ja 500-luvujen taitteessa toimineella syyrialaisella teologilla, joka kirjoitti salanimellä Dionysios⁷¹ Areiopagita, ja jota siksi kutsutaan yleisesti Pseudo-Dionysiokseksi. Hänen kirjoituksissaan on huomattavia vaikutteita uusplatonikko-filosofi Proklokselta ja muusta uusplatonismista. Jälkivaikutukseltaan merkittävin Dionysioksen teoksista on lyhyt, vain muutamasiivuinen *Mystisestä teologiasta*.⁷² Sen lisäksi hänen teoksiaan ovat kirjoitukset *Jumalallisista nimistä*, *Taivaallisesta hierarkiasta* ja *Kirkollisesta hierarkiasta*.⁷³

Pseudo-Dionysioksen teologian taustalla on uusplatoninen oppi Yhdestä kaiken olevan, niin ideoiden kuin materiaalisen maailman syynä. Uusplatoninen ajattelu oli lähtökohdiltaan vahvasti *kausaalista* ja sekä luominen että tietäminen käsitettiin siinä ontologiseksi prosessiksi. Uusplatonismin kosmologiassa maailma käsitettiin hierarkiseksi kokonaisuudeksi, jossa ylemmät, ontologisesti primäärisemmät ja potentiaalisemmat olemisen tasot ovat alempien olemisen tasojen syynä. Koska Yhden ajateltiin olevan kaikkien ideoiden eli formien kausaalinen syy, sisältyivät nämä kaikki ideat tähän Yhteen, kuitenkin erottamattomassa ykseydessä. Kristillisessä uusplatonismissa Yksi samaistettiin tietenkin Jumalaan.⁷⁴

⁷¹ Teoksissaan Dionysios esittää itsensä Paavalin opetuslapsena, yhtenä ensimmäisistä ateenalaisista käännyneisistä (Apt. 17:34), jota myöhemmin pidettiin Ateenan ensimmäisenä piispana.

⁷² Dionysioksen teos *Mystisestä teologiasta* (De mystica theologia, Peri mystikees theologias) on lyhyt, mutta vaikutushistorialtaan yksi merkittävimmistä apofaattisen, mystisen teologian esityksistä. Siinä Pseudo-Dionysios kuvaa apofaattisen kontemplaation tien, jossa aistimaailman ja käsitteiden maailman läpi noustaan välittömään, mystisessä tietämättömyydessä tapahtuvaan Jumalan kokemiseen kieltämällä, että Jumala olisi mikään aistittava tai käsitettävä olio, tai että häntä voitaisiin kuvata tai hänet tuntea näiden perusteella. Koska Jumala itsessään on kaiken aistittavan ja kaikkien käsitteiden yläpuolella, on yhdistyminen hänen kanssaan mahdollista vain luopumalla kaikista aistimellisistä mielikuvista ja kaikista käsitteistä. Tähän käsitteistä ja aistimuksista tyhjään tietämättömyyden pilveen, jossa Jumala on, haluaa Pseudo-Dionysios teoksellaan johtaa rukoilijan. Teoksessaan Dionysios kuvaa esikuvanaan Mooses myös mystisen tien kolmea vaihetta: puhdistautumista, valaisua ja yhtymistä. Puhdistautuminen ja epäpyhästä erottautuminen on monivaiheinen tapahtuma, jonka edetessä osuus jumalallisesta valaisusta kasvaa. Lopulta saavutaan valaisun huipulle, jossa Mooses ymmärtää Jumalan olevan näkymättömästi läsnä käsitettävien korkeuksien yläpuolella. On saavuttu katafaattisen teologian huipulle. Vielä täytyy astua pimeään pilveen jättämällä kaikki käsitteet. Vain näin voidaan yhdistyä Jumalaan ja tietämättä tietää mielen ylittävällä tavalla.

⁷³ Dionysioksen henkilöllisyydestä ja teologiasta Annala 2001, 167-178; Sheldon-Williams 1967, 457-472; Carabine 1995, 279-300.

⁷⁴ Potentiaalisuudella tarkoitetaan tässä ontologisesti primääristen tasojen kykyä toteuttaa kaikki niihin sisältyvä toimintapotentiaali. Yhden suhteen tämä näkyy ensinnäkin luomisen käsitämisessä emanaatioksi: Yksi on eräänlainen ehtymätön lähde, josta olemisen virtaa. Toisekseen tämä näkyy uusplatonismissa modaaliteorian, runsauden periaatteena, jonka mukaan kaikki potentiaaliset mahdollisuudet tulevat maailmanhistorian kuluessa aktuaalistumaan, koska

Edellä on jo viitattu siihen, kuinka uusplatoninen käsitys Yhdestä johti sekä filosofiassa että teologiassa katafaattisen mystiikan kriisiin.⁷⁵ Kristillisessä uusplatonismissa ihmisen intellektin ajateltiin partisipoivan siihen formien kokonaisuuteen, jonka kautta ulkopuolisia asioita tarkasteltiin. Tämä kokonaisuus käsitettiin Kolminaisuuden yhdeksi persoonaksi, Logokseksi, joka oli viisautena (kr. *sofia*, lat. *sapientia*) järjen täyteys eli kaikkien käsitettävien formien kokonaisuus. Tätä tietämistapahtumaan sisältyvää elementtiä kuvattiin metaforisesti valoksi.⁷⁶ Ihmisen tietokykyjen ajateltiin kuitenkin voivan tavoittaa ainoastaan yksittäisiä ja erillisiä formia, ei kaikkien näiden formien ykseyttä.⁷⁷ Siksi Jumala itse, omalta olemukseltaan, jäi käsittämättömäksi, vaikka hänen ajateltiin olevan tunnettavissa vaikutuksissaan, eli formissa ja niiden kautta luodussa materiaalisessa maailmassa.

Pseudo-Dionysios erottikin teologiassaan Jumalan olemuksen (*ousia*), voiman (*dynamis*) ja vaikutuksen (*energeia*). Nämä perustuivat uusplatoniseen emanaatioon pysyminen (*mone*), lähteminen (*prohodos*) ja paluu (*epistrofee*). Jumala itsessään (*mone, ousia*) on tuntematon, käsittämätön ja partisipoimaton, mutta hän on tunnettavissa vaikutuksissaan. Kaikki virtaa hänestä (*prohodos*) ja palaa häneen (*epistrofe*).⁷⁸ Tämän uusplatonisen triadin ympärille Pseudo-Dionysios rakentaa kolmen teologian lajin erottelunsa.

Ensimmäinen luomisen tai emanaation taso on Yhdestä virtaava ideoiden maailma, joka on ihmisjärjen käsitettävissä. Tällä tasolla Jumala on tunnettavissa, mutta vain vaikutuksissaan, ei itsessään. Ideat ovat kausaalisina syinä aistimaailman oliolle. Myös ne viittaavat tietyllä tavalla Jumalaan. Teoksessaan *Mystisestä teologiasta* Pseudo-Dionysios erottaa kolme teologian

Yhden potentiaalinen voima on niin vastustamaton, että se 'pyrkii' ja tulee toteutumaan täydellisesti. Tästä sekä Yhdestä Platonilla ja Plotinoksella ks. tarkemmin Annala 2001, 172-174.

⁷⁵ Ks. luku 2.1.1.2.

⁷⁶ Tästä esimerkkinä ks. Augustinuksen illuminaatio-oppia, alaluku 2.1.3.

⁷⁷ Kirjavainen 1983, 77, 79-80. Siihen, että formien ykseyden ajateltiin olevan käsittämätön, oli ainakin kaksi syytä. Ensinnäkin uusplatonismissa käsitteiden eli ideoiden ajateltiin olevan jotakin sellaista, jotka aina *rajasivat* todellisuudesta jonkin osan. Koska Jumala oli kaikkien käsitteiden luoja ja kaikki käsitteet sisältyivät hänen olemukseensa, hän oli näiden käsitteiden yläpuolella. Jotta Jumala olisi voitu tavoittaa käsitteellisesti, olisi täytynyt olla olemassa käsite, joka olisi sisältänyt *rajoituksetta* kaiken. Tämä olisi ollut sisäisesti ristiriitaista. Ks. Kirjavainen 1983, 80.

Toisaalta apofaattisen teologian metodina oli lausua Jumalasta ensin jokin väite (esimeriksi, että Jumala on hyvä) ja sitten kieltää se (Jumala ei ole hyvä). Pseudo-Dionysioksen mukaan tämä negaatio ei suinkaan merkinnyt ensimmäisen väitteen kumoamista (Myst. teol. I, 1), vaan se ilmaisi, että Jumala oli jotakin muuta, kuin mitä oli väitetty ('ylihyvä'). Jotta Jumalasta esitetyt väitteet olisivat tosia, olisi Jumalasta väitettävä kaikki relevantit, eli olemassaoleviin formiin viittaavat affirmaatiot ja negaatiot yhtä aikaa, sillä Jumala on niiden kaikkien ykseys. Tällaiset väitteet olisivat kuitenkin sisäisesti ristiriitaisia. Ks. Kirjavainen 1983, 81-82.

⁷⁸ Sheldon-Williams 1967, 459-462; Kirjavainen 1983, 77-78; Annala 2001, 172-178.

lajia, *symbolisen, katafaattisen ja apofaattisen eli mystisen*.⁷⁹ Symbolinen teologia merkitsee Jumalasta puhumista ja hänen ajattelemistaan aistimaailmasta saatujen kuvien avulla, katafaattinen taas Jumalasta puhumista abstraktien käsitteiden avulla. Nämä kaksi teologian lajia ovat *affirmatiivisia* eli *myöntäviä*, eli ne pyrkivät lausumaan jotakin Jumalasta. Ne perustuvat viime kädessä Jumalan rakkauteen, joka ilmenee luomistyössä (*prohodos, dynamis*) ja joka pyrkii vetämään luodut oliot takaisin jumalallisen todellisuuden yhteyteen (*epistrophe, energieia*).⁸⁰

Affirmatiivisen teologian metodi vastaa Pseudo-Dionysioksen mukaan deduktiivista päättelyä, joka kulkee ylhäältä alaspäin. Ensimmäiset periaatteet toimivat alemmien olioiden kausaalisisina syinä ja alemmat oliot voidaan selittää niiden perusteella. Mikään myöntävä eli affirmatiivinen teologia ei kuitenkaan kykene tavoittamaan Jumalaa itseään sellaisena kuin hän itse on, sillä hän on kaikkien aistimaailman kohteiden ja käsitteiden yläpuolella. Siksi tarvitaan mystistä teologiaa.⁸¹

Mystisen teologian metodi on vastakohtainen affirmatiiviselle teologialle. Se on *apofaattista* ja *negatiivista*, pyrkien *kieltämään*, että Jumala olisi aistittavien olioiden tai käsitteiden kaltainen.⁸² Siksi tämä negatiivinen teologia lähtee liikkeelle alimmista olioista, kohoten yhä ylemmäs kohti Jumalaa,

⁷⁹ Sheldon-Williams 1967, 461-467 ja Kirjavainen 1983, 78 käyttävät tätä vakiintunutta jaottelua. Termit ovat peräisin Dionysiokselta (Myst. Teol. III). Carabine 1995, 287 taas jakaa Dionysioksen teologian neljään osaan: symboliseen, katafaattiseen, apofaattiseen ja mystiseen. Tällöin on mahdollista ymmärtää apofaattinen teologia puhtaasti intellektuaaliseksi metodiksi, joka osoittaa intellektin avulla saavutettavan jumala-tuntemuksen rajan, ja mystinen teologia tämän metodin käytännölliseksi soveltamiseksi, jolla pyritään mystisen jumala-tuntemuksen saavuttamiseen. Toisaalta Carabine korostaa kaikkien näiden neljän 'teologian lajin' yhteenkuuluvuutta: Katafaattinen teologia kulminoituu symboliseen teologiaan, jossa Jumala on tunnettavissa vaikutuksissaan, ja apofaattinen teologia mystiseen, jossa Jumala on tunnettavissa omissa olemuksissaan.

⁸⁰ Sheldon-Williams 1967, 462-467; 470-471. Käytännössä Dionysios ajattelee tämän tapahtuvan taivaallisten enkelihierarkioiden, kirkollisen virkahierarkian ja maallisen juridisen hierarkian kautta. Dionysios jakaa todellisuuden triadeihin, jotka välittävät jumalallista valaisua tai jumalallisia energioita ('voimavaikutuksia') todellisuuden alemmille tasoille. Jokaisella triadin jäsenellä on oma tehtävänsä, jotka seuraavat mystisen tien kolmijakoa puhdistus, valaisu ja unio. Kirkollisella tasolla Dionysios yhdistää nämä tehtävät ja vaikutukset sakramentaaliseen armoon ja kirkon virkahierarkiaan: diakoni (puhdistus) - pappi (valaisu) - piispa (unio); kaste (puhdistus), kirjoitukset (valaisu), ehtoollinen (unio). Vastaavanlainen jako pätee myös enkelihierarkioissa. Dionysios ajattelee, että kirkon jumalanpalveluselämän tehtävänä on liturgisin symbolein johdattaa osallistujia havaitsemaan niiden takana oleva näkymätön todellisuus ja tulemaan osalliseksi siitä. Tämä on käytännöllinen sovellutus symbolisen, katafaattisen ja mystisen teologian erottelusta. Ks. myös Carabine 1995, 291.

⁸¹ Myst. teol. III.

⁸² Tässä tutkielmassa termejä 'negatiivinen teologia' ja 'apofaattinen teologia' käytetään synonyymisinä. On myös syytä huomata, että apofaattinen teologia on mystistä teologiaa, mutta kaikki mystinen teologia ei ole apofaattista teologiaa. Esimerkiksi Origeneen teologia edustaa mystistä, katafaattista teologiaa.

alempien olioiden syytä ja samalla käyden yhä vähäsanaisemmaksi. Lopulta saavutaan käsitteellisen ajattelun huipulle, jossa kaikki symbolit, sanat ja käsitteet loppuvat ja rukoilija käsittää Jumalan olevan käsittämätön, käsitteiden yläpuolella. Voidakseen kohdata Jumalan hänen on astuttava jumalallisen rakkauden vetämänä olevan ja ei-olevan, kaikkien käsitteellisten erotteluiden, yläpuolelle yliolennolliseen pimeyteen ja ylivalolliseen pilveen, jossa Jumala on läsnä. Käytännössä tämä kohoaminen tapahtuu Dionysioksen hahmottelemien hierarkioiden kautta.⁸³

Siinä, missä Gregorios Nyssalainen oli ajatellut absoluuttisen ontologisen eron vallitsevan Jumalan ja tyhjästä luodun ideamaailman välillä, ei Dionysios, liittyen enemmän uusplatoniseen emanaatio-oppiin, tee näin radikaalia eroa. Dionysios opettaa ihmisen ja Jumalan välisen union tapahtuvan *ekstaattisessa tietämättömyydessä*. Hänelle unio (*henosis*) on objektiivinen tila, jota ei voida tietää tai käsittää, mutta joka voidaan kokea. Se ylittää ihmisen kognitiiviset kyvyt, sillä Jumala ylittää ihmisen kognitiiviset kyvyt. Ihmisen järki tulee yliolennollisen jumalallisen kirkkauden sokaisemaksi, mutta ihminen 'näkee' tai 'kokee' tämän yliolennollisen pimeyden, vaikka ei voikaan käsitteellisesti analysoida sitä. Tämä unio on ekstaattisen jumalallisen rakkauden kokemista, joka vetää sielun itsensä ulkopuolelle (*ekstasis*), ylittää sen luonnolliset kyvyt. Kohoaminen mystisen tien huipulle on lopulta seurausta Jumalan ulospäinsuuntautuvasta rakkaudesta.⁸⁴

Dionysios viittaa tähän mystiseen yhdistymiseen myös termillä *epignosis*, ylitieto, joka on yhtä kuin uskonnollinen usko. Koska usko yhdistää käsittämättömään Jumalaan, sillä itsellään ei ole mitään sisältöä, joka olisi käsitteellisesti ilmaistavissa, vaan se on tuttuustietoa, välitöntä kosketusta uskon kohteen, Jumalan kanssa. Katafaattisesti se voidaan kuitenkin käsittää

⁸³ Myst. teol. I; IV-V; Sheldon-Williams 1967, 467-; Carabine 1995, 294-296. Dionysioksen hahmottelemat nousun vaiheet vastaavat mystisen tien kolmijakoa. Ihmisen puhdistuminen eli *purgaatio* tapahtuu kirkon sakramentaalisen elämän kautta, jonka materiaaliset merkit liittävät sen symboliseen teologiaan. Valaisu eli *illuminaatio* tapahtuu kirkon saarnaviran kautta ja on katafaattisen teologian aluetta. *Uniota* vastaa merkitykseltään mystinen teologia.

⁸⁴ Sheldon-Williams 1967, 468-472. Carabine 1995, 297-300 tulkitsee Dionysiosta lähes täysin Sheldon-Williamsille vastakkaisella tavalla. Hänen mukaansa Dionysios edustaa vielä voimakkaampaa negatiivista teologiaa kuin Gregorios Nyssalainen. Carabine korostaa mystistä tietämättömyyttä; sielu ei kohtaa mitään mystisen tien huipulla, ja Jumala jää tuntemattomaksi. Carabinen tulkinta näyttää kuitenkin olevan selvästi ristiriitainen. Carabine nimittäin myöntää, että Dionysioksella negatiivista ei seuraa kieltö, vaan se ilmaisee jotakin sellaista positiivista asiaa, joka ylittää inhimillisen käsityskyvyn (Carabine 1995, 293). Vastaavasti Dionysios kuvaa mystisen tien huippua *tietämättä tietämiseksi* mielen ylittävällä tavalla (Myst. Teol. I). Ilmaisulla on sekä

tietoisuudeksi siitä, *että* Jumala on ykseys, eräänlaiseksi valoksi, joka osoittaa ihmisen intellektuaalisten ja kognitiivisten mahdollisuuksien rajan, tai pimeydeksi siihen nähden, *mikä* Jumala on.⁸⁵

Dionysioksen ajattelulla oli erittäin merkittävä jälkivaikutus kaikkeen itäiseen teologiaan. Länteen Pseudo-Dionysioksen teokset päätyivät paavi Gregorius Suuren aikana. Ne olivat kuitenkin lähes täydellisesti unohduksissa, kunnes Johannes Scotus Eriugena teki niistä vuonna 862 latinankielisen käännöksen. Tämän jälkeen Dionysioksen teosten vaikutus läntisessä teologiassa kasvoi jatkuvasti aina uskonpuhdistukseen asti. Niillä oli huomattava vaikutus sydänkeskiajan mystikoihin etenkin Englannissa sekä espanjalaiseen mystiikkaan ja saksalaiseen mystiikkaan, josta myös Luther sai vaikutteita. Lutherin teoksista käy ilmi hänen lukeneen ainakin *Mystisen teologian*.⁸⁶

2.1.3. Platoniset vaikutteet läntisessä teologiassa: Augustinuksen illuminaatio-oppi

Läntisessä teologiassa uusplatonisia teemoja kehittäli etenkin kirkkoisä Augustinus (354-430). Augustinus tutustui nuoruudessaan platonisten filosofien teoksiin, jotka hän koki eräänlaisena välietappina tiellä kristinuskoon.⁸⁷ Augustinus loi platonisen *anamnesis*-opin pohjalta oman teologisen tietoteoriaansa, jota kutsutaan *illuminaatio-opiksi*. Augustinus ei voinut hyväksyä platonista *anamnesis*-oppia, koska se edellytti sielujen pre-eksistenssiä ja lankeemusta. Kuitenkin sieluilla on kyky tavoittaa ikuisia totuuksia. Tätä kykyä Augustinus ei perustellut sillä, että sielu itse olisi lähtöisin ideamaailmasta, vaan sielulla olevaan osallisuuteen jumalallisesta Logoksesta (lat. *Verbum*), Logokselta tulevasta valaisusta. Tähän osallisuuteen perustuu Augustinuksen mukaan ihmissielun kyky käsitteelliseen ajatteluun, jolla on kyky tavoittaa todellisuus.⁸⁸

positiivinen, että negatiivinen puoli. Kyse on tietämisestä, joka ei kuitenkaan ole luonnollista tietämistä, vaan ylittää sen.

⁸⁵ Kirjavainen 1983, 81-86.

⁸⁶ Dionysioksen teosten vaikutushistoriasta Leclercq 1987, 25-30. Englantilaisessa mystiikassa Dionysioksen vaikutus näkyy erityisesti mm. Tietämättömyyden pilvi -nimisessä teoksessa, jonka suomennos on Hengen tie -sarjan osa 6, sekä tämän teoksen kirjoittajan muussa tuotannossa. Tämä tuntematon englantilainen mystikko teki myös Dionysioksen Mystisestä teologiasta vapaamuotoisen käännöksen. Espanjalaisessa mystiikassa mm. Ristin Johanneksen Pimeä yö (Hengen tie 7) heijastelee dionysiolaisia ajatuskulkuja.

⁸⁷ Annala 2001, 136-137. Augustinus ajattelee, että platonilaiset tunsivat Jumalan näkymättömän olemuksen, mutteivät tietä hänen luokseen. Tämän tien tarjoaa kristillinen ilmoitus. Ks. Conf. VII, 20.

⁸⁸ Markus 1967, 364-366; Annala 2001, 146-147; Annala 1984, 3-4; Ivánka 1964, 213-214.

Augustinuksen mukaan Jumalan iankaikkinen Sana, Kristus, on luomisen intelligentti agentti.⁸⁹ Maailma on luotu Sanan eli Logoksen mukaisesti. Siksi luomakunta on looginen ja intelligiibeli eli käsitettävissä oleva. Se on Logoksen olemuksen kaltainen, hyvä, kaunis ja harmoninen.⁹⁰ Ihmisellä on erityinen paikka Jumalan luomistoissa, sillä hänet on luotu Jumalan kuvaksi. Koska Jumala on kolmiyhteinen, on ihmissielukin kolmiyhteinen. Kolminaisuuden, maailman ja ihmissielun välillä vallitseva yhdenmuotoisuus muodostaa Augustinuksen teologiassa pohjan käsitteelliselle ajattelulle.⁹¹

Augustinuksen illuminaatio-oppi on käsitys siitä, että ihmissielu partisipoi jatkuvasti Logokseen, muuttumattomaan Totuuteen, joka ikään kuin valaisee sielun niin, että se tuntee immateriaalisia ja pysyviä ideoita. Vaikka Augustinuksen käyttämät esimerkit tästä valaisusta liittyvät usein matemaattisiin ja geometrisiin totuuksiin, ei valaisu kuitenkaan rajoitu vain niihin. Myös kaikki aistihavaintojen käsitteellinen prosessointi, *intellectio*, tapahtuu Augustinuksen mukaan Logoksen valossa. Logoksen valossa todellisuus jäsentyy sen todellisen olemuksen mukaisesti, sillä todellisuus ja Logos ovat samanmuotoiset. Niinpä inhimillisen järjen aistihavainnosta illuminaation avulla muodostamat käsitteet ovat reaalkäsitteitä. Niiden ja todellisuuden välillä vallitsee täysi vastaavuus. Illuminaatio-oppi on siis yleinen tietoteoria ja tulkintateoria. Tuntemiensa ideoiden, kuten kauneuden ja hyvyyden ja totuuden, kautta, mieli voi suorittaa myös luotua todellisuutta koskevia arvoarvostelmia.⁹²

Augustinuksen illuminaatio-opista on tutkimuksessa esitetty hyvin erilaisia ja toistensa kanssa ristiriitaisia tulkintoja. Augustinusta on esimerkiksi kritikoitu siitä, ettei hän tee riittävää eroa illuminaation ja lopullisen jumalatuntemuksen, *visio beatifican* välille.⁹³ Toisaalta näyttää kuitenkin selvältä,

⁸⁹ Esim. Conf. XI, 7 ja 9.

⁹⁰ Annala 2001, 141-143.

⁹¹ Annala 2001, 144-150.

⁹² Annala 2001, 156-157. Markus 1967, 366-368. Kirjavainen 1983, 59-60; Gilson 1961, 74-76

⁹³ Esim. Ivánka 1964, 214-215. ”Damit wird die Erkenntnis der Begriffe und höchsten Wahrheiten in die Erkenntnis Gottes, der ‚Wahrheit selbst‘, hineingelegt und scheinbar wieder ganz zu den ursprünglichen platonischen Auffassung zurückgekehrt, wonach die Erkenntnis Gottes nicht nur die Bestimmung des Menschen ist und in einer gewissen, rudimentären Weise seiner Natur immer gegenwärtig bleibt, sondern in vollkommener Weise ständig im normalen Erkennen vorhanden ist und seine Grundlage ausmacht. [...] Die Erkenntnis des obersten Seins wird so für den Platonismus zur Vorbedingung jeder Begriffserkenntnis; das normale, rationale Erkennen involviert die volle Erkenntnis Gottes; die normale Erkenntnis wird, wie der hl. Thomas richtig bemerkt (S. Th, 1 q. 79 a.4), zur visio beatifica gemacht.”

Ivánka kritisoi Augustinusta siitä, että hän samaistamalla toisiinsa Logoksen ja mielen tavoittamat ideat samaistaa Logoksen ja uusplatonismin Yhden ensimmäisen *emanaation*, idoista koostuvan *nous*-hypostaasin. Ivánkan mukaan Augustinus tekee näin Logoksesta alemman

että vaikka Augustinus ajattelee kaiken käsitteellisen ajattelun edellyttävän tätä valaisua, hän erottaa erilaisia valaisun tasoja. Augustinus näyttää ajattelevan, että syntiinlankeemuksen seurauksena sielu on kääntynyt pois jumalallisesta valosta ulkoisten, aineellisten asioiden puoleen ja ikään kun hämärtynyt. Vaikka sielu kykenee edelleen ajattelemaan käsitteellisesti, se on niin kääntynyt aineellisiin asioihin, että se ei 'huomaa' tai havaitse tätä jumalallista valaisua. Sielun tulee uudelleen kääntyä sisäänpäin, jossa se kohtaa Opettajan, Kristuksen.⁹⁴ Tässä valossa on mahdollista ymmärtää erottelu, jonka Augustinus tekee uskomisen ja ymmärtämisen välillä.

Augustinus vertaa teologiassaan uskoa kuulemiseen ja tietoa näkemiseen. Hänen kuuluisan maksimiinsa mukaan ihmisen tulee ensin uskoa, jotta hän voi ymmärtää. Augustinus jakaakin käsitettävät asiat kolmeen luokkaan. Ensimmäiset näistä, historialliset tosiasiat voi vain uskoa, muttei ymmärtää. Toiset näistä, esim. matemaattis-loogiset totuudet uskotaan ja ymmärretään aina yhtä aikaa. Kolmas luokka, teologiset totuudet, täytyy ensin uskoa, ja vasta sitten ne voidaan ymmärtää. Augustinuksella usko siis tarkoittaa jonkin asian pitämistä

jumaluuden ("Göttlichkeit niedriger Ranges") ja lankeaa areiolaisuuteen. Ivánka kritisoi Augustinusta myös siitä, että Augustinus 'korvaa' Plotinokselta peräisin olevan mystiseen kokemukseen perustuvan jumalatuntemuksen idean, jossa tämä tuntemus käsitettiin saavutettavan nimenomaan käsitteistä riisuutumalla (vrt. Pseudo-Dionysios), intellektuaalisella illuminaatiolla. Ks. Ivánka 1964, 215-220.

Vaikka Augustinus oli tutustunut aikansa uusplatoniseen ajatteluun (ks. Carabine 1995, 259), myös tietyillä keskiplatonisilla teoksilla, kuten Ciceron Hortensiuksella oli ollut hänelle tärkeä merkitys (Annala 2001, 136). Keskiplatonismiin taas kuului melko ongelmaton Jumalan ja myöhemmin Plotinoksen nous-hypostaasiksi erottamien ideoiden samaistaminen (ks. Carabine 1995, 51). Näyttää siltä, että Augustinuksen teologia seurasi tässä kysymyksessä pikemminkin keskiplatonisia kuin uusplatonisia linjauksia. Voidaan myös kysyä, missä määrin Ivánkan kannattama, Jumalan absoluuttista ykseyttä ja transsendenttisuutta painottava plotinoslainen uusplatonismi voidaan saatta yhteensopivaksi klassisten kolminaisuusopillisten dogmien kanssa.

Toisaalta Augustinuksen illuminaatio-oppia voidaan tulkita myös tekemällä ero valon lähteen (Jumalan) ja valaistujen asioiden välillä. Gilson 1961, 78-80 pyrkii tulkitsemaan Augustinuksen illuminaatio-oppia mahdollisimman vertauskuvallisesti. Hän ajattelee, että jumalallinen valaisu merkitsee Augustinuksella ainoastaan luonnonjärjestyksen puitteissa toimivaa järjen luonnollista valoa, jonka perimmäinen syy Jumala on, samoin kuin kaiken muun luodun. Illuminaatio tapahtuu luonnonjärjestyksen puitteissa eikä ole ontologisesti jumalallista.

Gilsonin Augustinus-tulkinta vaikuttaa tässä kysymyksessä kuitenkin lähinnä yritykseltä pakottaa Augustinuksen ajattelu myöhemmän skolastisen teologian puitteisiin. Gilsonin esitystä ei voi pitää puolueettomana, sillä jo sen esipuheesta (Gilson 1961, vii-x) käy ilmi tekijän hyvin voimakas sitoutuminen tomismiin ainoana oikeana kristillisenä filosofiana. Gilson väittääkin pystyvänsä erottamaan Augustinukselta järjen luonnollisen valon, joka koskee luonnollista ajattelua, ja yliluonnollisen illuminaation, joka koskee mystistä kokemusta. Näin hän yrittää lukea sisään Augustinuksen ajatteluun samanlaisen erottelun luonnollisen ja yliluonnollisen valon kanssa, jonka Tuomas Akvinolainen tekee (Gilson 1961, 80-81 vrt. Annala 1984, 11-14; STh Ia q 84 a 5). Tekemänsä ratkaisun vuoksi Gilson joutuu kuitenkin seuraavaksi arvostelevaan Augustinusta juuri sen ajatuksen esittämisestä, jota hän ensin kieltää Augustinuksen edustavan: Kiellettyään ensin välittömän jumalallisen illuminaation Gilson nimittäin kritisoi Augustinusta siitä, että Augustinus kirjoittaa uusplatonikko-filosofien, mm. Plotinoksen, tunteneen Jumalan Sanan, Logoksen, jumalallisen illuminaation kautta! Ks. Gilson 1961, 105-106, 108-111.

totena ilman sellaista perustelua, joka tekisi siitä tietoa. Sen päämääränä on kuitenkin illuminaation kautta tapahtuva tietäminen ja lopulta iankaikkisuudessa tapahtuva Jumalan näkeminen, visio beatifica. Tässä mielessä uskoa voi pitää hyveenä, joka on keino korkeamman hyvän, ymmärryksen ja Jumalan näkemisen saavuttamiseen.⁹⁵

Augustinuksen ajattelulla, kuten tunnettua, on ollut huomattava vaikutus Lutheriin. Luther tutustui Augustinuksen tuotantoon laajasti jo luostariaikanaan ja piti häntä suuressa arvossa.⁹⁶

2.1.4. Yhteenveto antiikin käsityksistä

Antiikin filosofien ja kirkkoisien ajattelun pohjalta voidaan hahmotella kolme eri mystiikan teologian perusratkaisua, joista yksi on katafaattinen ja kaksi apofaattista:

Augustinus ja Origenes edustavat katafaattista näkemystä, joka suhtautuu positiivisesti Jumalan tunnettavuuteen katafaattisen mystisen tien

⁹⁴ Annala 2001, 155-157; Markus 1967, 369-370.

⁹⁵ Markus 1967, 349-353; Kirjavainen 1983, 61-76. Kirjavainen esittää kuitenkin Augustinuksen käsityksen uskosta ainakin osittain virheellisesti. Kirjavaisen mukaan uskon kohteet ovat Augustinuksella ei-aistimellisiä muotoja ja ideoita, (Kirjavainen 1983, 62-63; 70; 75; vrt. Markus 1967, 349), mutta itse asiassa Augustinus näyttää pikemminkin ajattelevan, että uskoa vaativat erityisen ilmoituksen piiriin kuuluvat historialliset tosiasiat, etenkin Kristuksen inkarnaatio:

”Onhan kaikki suuri ja jumalallinen ennustettu ja luvattu tämän tien [kristinuskon] pyhissä kirjoituksissa: Kristuksen lihaksi tulemisen odotus ja kaikki ne suuret teot, joita hän siinä ollessaan teki ja mitä hänen nimessään tehtiin: ihmisten kääntyminen ja tahdon taipuminen Jumalan puoleen, syntien anteeksiantamus, vanhurskauden armo, hurskasten usko ja se suuri joukko, jonka kautta koko maanpiiri uskoi Jumalaan, epäjumalankuvien ja pahojen henkien palvonnan kumoaminen, harjaantuminen kiusauksista vapautumiseen, niiden puhdistuminen jotka edistyivät, ja vapautuminen kaikesta pahasta, tuomiopäivä, kuolleiden ylösnousemus, jumalattomien joukkokunnan iankaikkinen tuomio ja kunniakkaan Jumalan valtion iankaikkinen vallitseminen sen saadessa kuolemattomasti katsella häntä.

Tästä saamme myös nähdä niin paljon toteen käyneeksi, että vilpittömässä uskossa saamme olla täysin varmoja siitä, että kaikki tulee näin tapahtumaan. Kaikki ne, jotka eivät usko, eivätkä liioin tästä syystä ymmärrä, voivat kaikin voimin hyökätä sitä totuutta vastaan, että tämä tie on oikea aina Jumalan näkemiseen ja iankaikkiseen häneen yhtymiseen saakka sen totuuden mukaan, jota Pyhä Raamattu julistaa ja vakuuttaa.” (De Civ. Dei X, 32).

Augustinus ajattelee, että immateriaalisia teologisia totuuksia tuntevat myös platonistit. Niiden tuntemus ei kuitenkaan riitä pelastukseen (Conf. VII, 20; De Civ. Dei VIII, 6; 10). Tämä liittyy Augustinuksen oppiin rakkauden järjestyksestä. Augustinus ajattelee, että Kristuksen inkarnaatio opettaa meille nöyryyttä ja rakkautta, joka on välttämätöntä pelastukseen (De Civ. Dei X, 29). Tämä rakkaus myös puhdistaa kristittyjen sydämet niin, että he voivat nähdä kaikki asiat, siis myös historialliset ilmoitustotuuudet, Logoksen valossa ja ne muuttuvat näin pelkästään uskotuista asioista ymmärretyksi (De Civ. Dei IX, 21-22; X, 3). Tätä rakkautta eivät voi opettaa platonistien kirjat, vaan ainoastaan Pyhät Kirjoitukset. (Conf. VII, 21). Teologiset totuuudet, jotka täytyy ensin uskoa, jotta ne voidaan ymmärtää, ovat siis ilmoituksen piiriin kuuluvia historiallisia tosiasioita, jotka tulevat valaistuksi, kun uskon synnyttämä rakkaus puhdistaa uskovien sydämen. Pääpaino on kuitenkin niiden synnyttämällä rakkaudella, joka korjaa ihmisen vääristyneen tahdon suuntauksen. Näin myös Gilson 1961, 30-32.

⁹⁶ Kopperi 1994, 102-104.

kautta: Käsitemaailman avulla voidaan kohota niiden lähteen, Iankaikkisen Sanan tuntemiseen.

Gregorios Nyssalainen taas päätyy aivan erilaiseen, radikaalisti apofaattiseen näkemykseen: Jumalan ja luomakunnan välillä vallitsee niin radikaali kuilu, että käsitemaailman huipulle tultua täytyy vain tyytyä toteamaan, ettei Jumalaa voi koskaan tuntea.

Pseudo-Dionysios tekee apofaattisesta teologiasta Jumala-tuntemukseen johtavan mystisen teologian metodin. Hänen näkemyksensä mukaan se ei estä Jumala-tuntemusta, vaan on tie siihen. Dionysios pitää symbolista ja katafaattista teologiaa valmistavana teologiana, joka opettaa jotain Jumalasta. Myöhemmin Dionysioksen ajatuksia käytettiin ns. analogisen jumalapuheen perusteluna. Negatiivinen teologia kuitenkin opettaa, ettei Jumala itse ole mikään aistittava asia tai käsite, joita symbolinen ja katafaattinen teologia käsittelevät. Tämän pohjalta Dionysios ei kuitenkaan päädy samaan ratkaisuun kuin Gregorios, vaan hän ajattelee, että vaikka Jumalaa ei voida tuntea eikä tavoittaa käsitemaailman kautta, hänet voidaan tavoittaa kuitenkin sen *yläpuolelle* kohoamalla. Mystinen pimeys on hänelle ylivalollista kirkkautta, vaikka se on luonnolliselle käsityskyvyllä pimeyttä. Kyse on erityislaatuisesta, ihmisen luonnolliset kognitiiviset kyvyt ylittävästä kokemuksesta.

2.1.5. Keskiajan mystinen teologia

Platoninen teologinen perinne välittyi länteen ennen kaikkea kirkkoisien teosten välityksellä. Läntinen teologia säilyikin pääosin platonisena aina 1200-luvulle asti, jolloin Aristoteleen teokset, joista vain muutamat olivat sitä ennen tunnettuja lännessä, käännettiin kokonaisuudessaan latinankielelle. Tämä sai aikaan 1200-luvun aristotelismin läpimurron etenkin akateemisessa teologiassa. Samanaikainen kirkollisen koulutuksen painopisteen vähittäinen siirtyminen luostarilaitoksesta vasta perustettuihin yliopistoihin sai aikaan teologian painopisteen muuttumisen mystisestä ja kontemplatiivisesta intellektuaalisempaan ja spekulatiivisempaan suuntaan. Vallitseva teologinen traditio muotoutui aristoteliseksi, mutta platoniset vaikutteet säilyivät kuitenkin mystiikan teologiassa, jota harjoitettiin etenkin luostareissa.⁹⁷ Luther itse tutustui vielä munkkina ollessaan mm. ns. saksalaisen mystiikan piirissä syntyneisiin teoksiin. Niistä hän arvosti erityisesti Taulerin tuotantoa ja tuntemattoman tekijän

käsikirjoitusta, jonka Luther itse julkaisi kahteen otteeseen nimellä *Theologia Deutsch*, pitäen sitä Taulerin kirjoittamana. Tämän lisäksi Lutherin ajattelun kannalta tärkeitä vaikuttajia olivat ainakin huomattavia dionysiolaisia vaikutteita teksteissään välittänyt Johannes Gerson sekä uskonelämän affektuaalista ulottuvuutta korostanut Bernhard Clairvauxlainen. Lisäksi Lutherin läheinen ystävä ja rippi-isä Johann von Staupitz oli hänelle merkittävä vaikuttaja.⁹⁸

2.2. Intellekti ja muuttumattomat tiedon kohteet aristotelisessä perinteessä

2.2.1. Aristoteleen tietoteoria

Platonin oppilas Aristoteles (384 - 322 eKr.), toinen antiikin suuri filosofi, kehitti eteenpäin oppi-isänsä ajatuksia, mutta usein hyvin erilaiseen suuntaan. Siinä, missä Platon otti todellisuuden alkuperusteeksi tosiolevaisen, immateriaalisen ideamaailman, Aristoteles ajatteli, etteivät ideat voineet olla olemassa itsenäisinä, vaan ainoastaan materiaan liittyneinä muotoina (*forma*), jotka määrittävät, mitä mitkään oliot ovat.⁹⁹ Tämä ratkaiseva paradigman muutos heijastui Aristoteleen tietoteoriaan.

Siinä, missä Platon ajatteli sielun ideamaailmasta lähtöisin olevan syntyperänsä vuoksi jo tuntevan ideoita, jotka se muisti uudestaan aistikokemuksen avulla, Aristoteles ajatteli intellektin olevan ensin kuin tyhjä taulu, johon format aistikokemuksen kautta piirtyivät. Aristoteles erotti kolme sielun osaa, kasvisielun, eläinsielun ja järkisielun eli *intellektin* (kr. *nous*), joista alempien osien toiminta oli välttämätön edellytys ylempien toiminnalle.¹⁰⁰ Ainoastaan ihmisellä oli intellekti, joka kykeni immateriaalisten formien

⁹⁷ Mäkinen 2003, 30-31; 34-37; 65-69. Työrinoja 1998, 118-125; 130-132.

⁹⁸ Lutherin suhde mystiikan teologiaan on edelleenkin tutkimuksessa kiistanalainen aihe. Tämä tutkielma voi tuoda jonkin verran valoa asiaan, mutta laaja perehtyminen keskiaikaiseen mystiikkaan olisi paisuttanut tutkielmaa kohtuuttomasti. Niinpä olenkin päättänyt tutkimaan Lutherin ajattelua lähinnä mallityypillisesti katafaattista ja apofaattista teologiaa edustavien Augustinuksen ja Pseudo-Dionysioksen kautta. Vain joissain kohdissa on ollut mahdollista tehdä joitakin pidemmälle meneviä huomiota. Sen selvittäminen, mitä kautta Luther saa vaikutteensa – sikäli kuin hän ei saa niitä suoraan Augustinukselta ja Pseudo-Dionysiokselta – jää vielä jatkotutkimuksen tehtäväksi.

⁹⁹ Knuutila 1998, 69-70.

¹⁰⁰ Jo Platon tekee tämän sielunosien erottelun, mutta alemmat sielunosat ovat Aristoteleelle merkittävämmässä asemassa mm. hänen erilaisen tietoteoriansa vuoksi. Aristoteles myös määrittelee sielun elävän ruumiin aktualisuudeksi eli ruumiissa olevan liikkeen periaateksi, formaksi. Sielu-ruumis –kompositio on katoavainen, joten sielukin on muuttuvainen ja hajoava. Aristoteleen yleisessä sielun määritelmässä eivät siis korostu intellektuaaliset piirteet, vaan hänen yleinen oppinsa liikkeestä ja muutoksesta. Aristoteles kuitenkin määrittelee intellektin hyvin

käsittämiseen, ja se teki ihmisestä rationaalisen eläimen erottaen hänet muusta eläinkunnasta. Sen kautta ihminen saattoi kontemploidia (kr. *theoria*) todellisuuden olemusta, sillä intellektiin muodostuva 'kopio' todellisuudesta vastasi sen todellista ontologista rakennetta. Samat format, jotka muovasivat todellisuuden sellaiseksi kuin se oli, kopioituivat aistikokemuksen kautta intellektiin. Niinpä kaikki aristoteliset format olivat reaalikäsitteitä, joilla oli mielestä itsenäinen olemassaolo ja vastaavuus todellisuudessa.¹⁰¹

Aristoteleen käsitys koko havaintoprosessista on seuraavanlainen: Ennen aktuaalista aistimista aistielin on potentiaalisuutta suhteessa aistittavaan. Aistielin passiivisena kykynä (*potentia*) ottaa vastaan oliosta siihen siirtyvän kuvan (*species sensibilis*), jossa forma on läsnä.¹⁰² Tämä kuva siirtyy sieluun. Kaikki ajattelu vaatii materiakseen näitä kuvia, joista intellekti erottaa itse forman. Intellekti voi ajatella vain ja ainoastaan silloin, kun sillä on mielikuvia (*phantasmata*), joiden avulla se ajattelee. Ajattelussa intellekti, joka itse on ikuinen ja immateriaalinen, ja mielikuvasta erotettu immateriaalinen forma tulevat yhdeksi.¹⁰³ Intellekti on siis Aristoteleella se kyky, joka tavoittaa aineettomia, ikuisia ja näkymättömiä asioita, ja format ovat näitä asioita. Ne ovat kuitenkin aina liittyneenä aineeseen.

erilaiseksi kuin muu sielu; se on ikuinen ja kykenee olemaan olemassa irrallaan muista sielun toiminnoista. (De anima II, 1-4).

¹⁰¹ Knuutila 1998, 70-72; Kirjavainen 1983, 47-48.

¹⁰² Aristoteles ajattelee, että kyvyt ovat samaan aikaan sekä passiivisia että aktiivisia. Tarvitaan ulkoinen, aktiivinen vaikutus saattamaan passiivinen kyky aktiiviseen tilaan. Ks. Knuutila 1998, 59; De anima II, 5. Esimerkiksi kuulohaivainnon syntymiseksi vaaditaan kuulemiskyky ja objekti, jolla on kyky tuottaa ääntä. Kun tämä kyky tuottaa ääntä aktualisoituu, eli objekti tuottaa äänen, ääni aktivoi kuulemiskyvyn. Aristoteles ajattelee, että aistiobjektin vaikutus ja aistikyky tulevat tietyllä tavalla yhdeksi niin, että aistittava objekti on tietyllä tavalla reaalisesti läsnä aistielimessä. Läsnä ei ole havaintokohteen materia, mutta sen eräänlainen kuva, aistittava muoto (*species sensibilis, aistheeton eidon*) 'kopioituu' aistielimeen ja muovaa aistielimen materian vastaamaan aistittavaa kohdetta. Tämä muoto välittyy väliaineessa, joka on kaikelle aistimiselle välttämätön, esimerkiksi ilmassa, jonka valo tekee läpinäkyväksi. Aistielin on siis suhteessa aistittavaan puhdasta passiivisuutta, kunnes aistittava asia muotoilee sen. Aistit havaitsevat aina yksilöoliota, mutta yksilöolioiden kuvien (*species*) mukana aistikohteesta siirtyy aistielimeen myös kohteen muoto (*forma*). Tämä muoto on reaalikäsite, joka on ontologisesti siis myös itse aistittavan olion olemassaolon peruste. Aistit eivät kuitenkaan vielä voi abstrahoida tätä formaa yksilöoliosta, vaan se on intellektin tehtävä. Ks. De anima II, 5, 8, 12; III, 2

¹⁰³ Myös intellekti on Aristoteleen mukaan potentiaalisuutta. Aistit ovat potentiaalisuutta suhteessa aistittavaan, intellekti on potentiaalisuutta suhteessa käsitettävään. Aistimisessa aistielin ja aistittava asia tulevat yhdeksi, ajattelussa intellekti ja ajateltava asia tulevat yhdeksi. De anima III, 4, 7-8.

Aristoteles ajattelee, että intellekti on ikuinen ja tuhoutumaton. Se ei kuitenkaan muista mitään entisistä operaatioistaan ilman mielikuvia, jotka ovat materiaalisia ja tuhoutuvia. (De anima 5). Keskiajalla tämä käsitys aiheutti huomattavia ongelmia, sillä se oli ristiriidassa kristillisen, yksilöllistä pelastusta koskevan opin kanssa. Ks. Työriinoja 1998, 135.

2.2.2. Tuomas Akvinolaisen tietoteoria ja käsitys uskosta

Aristoteleen teokset käännettiin latinaksi 1100- ja 1200-luvulla. Tämä sai aikaan varsinkin akateemisen teologian piirissä jopa intellektuaaliseksi vallankumoukseksi luonnehdittavissa olevan paradigman muutoksen. Syntymässä olleen yliopistolaitoksen tiedekäsitys jäsenettiin aristotelisen mallin mukaan. Huolimatta Aristoteleen filosofian platonista filosofiaa maallisemmasta luonteesta, aristotelinen ajattelu ja teologia syntetisoitiin lyhyessä ajassa. Tästä prosessista vastasi ennen kaikkea Tuomas Akvinolainen.¹⁰⁴

Toisaalta aristotelisiä vaikutteita oli välittynyt läntiseen teologiaan jo Boethiuksen kautta. Uskon tietoteoreettista asemaa koskenut keskustelu johti vähitellen siihen, että augustinolainen illuminaatio siirtyi koskemaan vain erityisiä, uskon piiriin kuuluvia totuuksia. Syntyi idea järjen luonnollisesta valosta, jonka kautta se abstraktioprosessissa erottaa format aistihavainnoista.¹⁰⁵ Aristoteles ei selitä kovinkaan tarkasti tämän abstraktion sitä osaa, joka on aistimistapahtuman ja ymmärrystapahtuman välissä. Keskiajalla tätä prosessia koskeva teoria sisäisistä aisteista, mm. imaginaatiosta, kehittyi huomattavasti.

Tuomas Akvinolaisen käsitys havainnoista käsittämiseen johtavasta prosessista alkaa aisteista, jotka vastaanottavat aistittavasta kohteesta muodon ilman materiaa.¹⁰⁶ Aistikuvat siirtyvät fantasiakykyyn eli mielikuvitukseen ja tallentuvat sieltä mielikuvina (*fantasmata*) muistiin, josta ne voidaan tarpeen vaatiessa hakea takaisin mielikuvitukseen.¹⁰⁷ Ymmärrys eli intellekti käyttää näitä mielikuvia hyväkseen irrottaen aistikuvista ymmärrettävän muodon, joka on yleiskäsite. Ymmärryksestä käytetään tässä yhteydessä kahta eri nimitystä riippuen sen toiminnasta. Ensin kyseessä on aktiivisen intellektin toiminta (*intellectus agens*), joka valaisee omalla luonnollisella valollaan fantasmata ja erottaa niistä ymmärrettävän muodon (*species intelligibilis*). Kun intellekti vastaanottaa tämän muodon, se tulee yhdeksi sen kanssa, muodostaa siitä käsitteen (*conceptus*) ja näin ymmärtää. Tällöin kyseessä on passiivinen intellekti (*intellectus potentialis, passivus, possibilis*). Intellekti ymmärtää ymmärrettävät

¹⁰⁴ Mäkinen 2003, 27-34; 62-67. Työrinoja 1998, 118; 130-133.

¹⁰⁵ Tästä kehityksestä tarkemmin Kirjavainen 1983, 86-97; 108-117.

¹⁰⁶ STh. Ia q 78 a 3. Aistittavan, materiaalisen muodon lisäksi Tuomas ajattelee, että aistikohteesta siirtyy eräänlainen 'henkinen' muoto (*species, intentio, similitudo*), joka välittää kohteesta ei-aistittavia ominaisuuksia. Muistiin tallentuvat mielikuvat ovat kuitenkin materiaalisia yksilöolioiden kuvia (kaikki aistiselun toiminnot ovat materiaalisia), joista vain intellekti voi abstrahoida lajimuodon. Ks. myös Mahoney 1982, 605-608.

¹⁰⁷ STh. Ia q 78 a 4.

asiat ymmärrettävien *muotojen* avulla. Muodot toimivat siis ymmärryksen apuvälineinä. Ymmärrys- ja ajattelutapahtumaan ymmärrys tarvitsee kuitenkin välttämättä aina avukseen myös fantasman, jonka puoleen se kääntyy (*conversio ad phantasmata*) ymmärtäessään.¹⁰⁸

Tuomas hylkää tietoteoriassaan käsityksen ymmärrysaktiin tarvittavasta yliluonnollisesta illuminaatiosta, mutta säilyttää sen eräässä muodossa teologisessa tietoteoriassaan. Tuomaan mukaan Jumalan olemus pysyy tässä elämässä aina tuntemattomana ja on ainoastaan taivaassa olevien autuaiden kontemplaation kohde.¹⁰⁹ Tässä elämässä uskontotuudet voidaan vain uskoa. Niiden perustelua, joka perustuu Jumalan olemuksen tuntemiseen, ei voida nähdä. Ne välittävät ainoastaan *samankaltaisuuden* eli analogian luomattomasta totuudesta. Tässä mielessä ne ovat eräänlainen hämärien tai ennakoivien totuuksien luokka, jonka piiriin kuuluvat asiat ovat Tuomaan mukaan niiden yliluonnollisen statuksen vuoksi luonnollista tietoa varmempia, mutta jotka ovat kuitenkin toisaalta vain uskon varassa.¹¹⁰ Tuomas ajattelee uskon olevan uskontotuusien assentoimista eli niiden totenapitämistä, joka tapahtuu vapaaehtoisesti ja jatkuvasti. Siksi uskomiseen tarvitaan tahtoa. Uskosta tulee *habitus* eli pysyvä ominaisuus, kun jatkuvasti tahdotaan uskoa.¹¹¹

Toisaalta Tuomas puhuu kuitenkin myös erityisestä uskon valosta, jonka vuodatettu armo saa aikaan ihmisessä, ja joka ylittää järjen luonnollisen valon hankkiman tiedon Jumalasta. Vaikka tämä valo *itse* on olemukseltaan jumalallista, sen *vaikutus* ihmisessä ei kuitenkaan johda jumalallisen olemuksen tuntemiseen, vaan tämä valo *vaikuttaa* uskovassa 'läpituokevia ominaisuuksia' (*passio*) tai impressioita (*impressio*), eräänlaisia fantasmoille analogisia jälkiä, jotka antavat uskovalle yliluonnollisen varmuuden uskontotuuksista. Uskoon liittykin Tuomaan mukaan tämä Pyhän Hengen vaikuttama lahja, jota hän kutsuu ymmärrykseksi (*intellectus*).¹¹² Tuomaan käsitys uskon valosta on analoginen

¹⁰⁸ STh Ia q 85 a 1-2. Ymmärrysprosessista laajemmin Mahoney 1982, 606-611; Annala 1984, 6-9.

¹⁰⁹ Tuomaan ajattelun yhtenä taustatekijänä on Pseudo-Dionysioksen käsitys Jumalan käsittämättömyydestä. Tuomas tulkitsee Dionysioksen tarkoittavan puheellaan Jumalan tuntemattomuudesta sitä, että Jumala jää tuntemattomaksi tässä elämässä, muttei iankaikkisessa elämässä. Ks. STh Ia q 12 a 1 ja 2 sekä Ia IIae q 8.

¹¹⁰ Kirjavainen 1983, 126-136; 151-161.

¹¹¹ Kirjavainen 1983, 126-130.

¹¹² Tuomaan mukaan yliluonnollisen valaisun vaikutuksiin kuuluu mm. *vakuuttuminen* uskontotuusien totuudesta. Tämä vakuuttuminen ei kuitenkaan perustu olemuksen ymmärtämiseen, vaan on vakuuttumista ilman perustelujen tietämistä. Ks. STh. IIa IIae q 8 a 2.

hänen käsitykselleen luonnollisesta ymmärrysprosessista: Tässä elämässä uskon valo ilmenee yliluonnollisena varmuutena *ilmoituslauseiden* totuudesta. Nämä ilmoitustotuudet toimivat välineenä, jonka kautta ihminen suuntautuu lopulliseen päämäärään, iankaikkiseen autuuteen ja Jumalan tuntemiseen, jossa välilliset ilmoitustotuudet eivät enää ole tarpeellisia, vaan niiden kuvaamat asiat tunnetaan täydellisellä tavalla Jumalan olemuksen katselemisessa. Ilmoitukseen kuuluvat lauseet eivät aktivoi Jumalaa vastaavaa formaa ihmismielessä, sillä niiden varsinainen käsittäminen on mahdollista vasta taivaassa, mutta ne aktualisoituvat ihmisessä vaikuttamalla hänessä pyrkimyksen kohti lopullista autuutta, Jumalaa. Tässä elämässä fantasmat ovat välttämättömiä tahdon suuntaamiseen. Samalla tavalla kuin mielikuvat suuntaavat tahdon luonnollista kohdetta kohti, suuntaavat ilmoitustotuudet sen yliluonnollista autuutta kohti.¹¹³

2.2.3. Myöhäiskeskiajan luonnonfilosofian käsitys intellektistä

Myöhäiskeskiajan akateemista keskustelua leimasi pitkälti yleiskäsitteiden eli lajimuotojen (forma, *species*) reaalisuutta koskeva kahden eri koulukunnan välinen vastakkainasettelu. Tässä kiistassa käsiterealismia edustava koulukunta, *via antiqua*, nojautui pitkälti Tuomas Akvinolaisen opetukseen ja nominalismia edustava *via moderna* taas piti auktoriteettinaan etenkin William Ockhamia (n. 1285-1347). Martti Luther sai filosofisen koulutuksensa Erfurtin yliopistossa, joka edusti maltillista *via modernaa*, jossa joissakin kysymyksissä seurattiin mieluummin *via antiquan* kantoja. Lutherin luonnonfilosofian opinnoista voidaan muodostaa kuva hänen opettajiensa Jodocus Trutfetterin (n. 1460-1519) ja Bartholomeus Arnoldi de Usingenin (n. 1464-1532) säilyneiden teosten perusteella.¹¹⁴

Lutherin filosofianopinnoissaan saama kuva sielusta myöhäiskeskiaikaisen luonnonfilosofian valossa seurasi pitkälti edellisessä luvussa esitettyä tomistista näkemystä. Erfurtilaisen luonnonfilosofian mukaan sielu määriteltiin on ruumiin ensimmäiseksi aktuaalisuudeksi, joka on ruumiin

Toinen esimerkki yliluonnollisesta valaisusta on profetian lahja. Ks. STh Iia Iiae q 171 a 2. Ks. myös Annala 1984, 11-14.

¹¹³ Kirjavainen 1983, 133-140. Tahdon suuntautumisesta yliluonnolliseen uskon antaman ymmärryksen välityksellä ks. STh. Iia Iiae q 8 a 4 ja a 8.

¹¹⁴ Kopperi 1994, 25-39. Kärkkäinen 2001, 26-30. Yleiskäsitteiden reaalisuutta koskevasta keskiaikaisesta keskustelusta ja siitä, miksi Ockham päätyi kannattamaan vain yksilöolioiden reaalisuutta ks. Adams 1982, 411-439. Lutherin psykologianopintoihin perehdyttämisestä saan pitkälti kiittää Pekka Kärkkäisen kevätlukukaudella 2004 pitämää luentosarjaa ja Kärkkäisen luentosarjan oppimateriaaliksi kääntämiä laajoja otteita Lutherin filosofianopettajien teoksista.

substantiaalinen muoto ja sille elämän toimintoja antava periaate. Sielunkyvyt jaoteltiin kasvisielun, eläinsielun ja järkiselun kykyihin.¹¹⁵ Järkiselun, intellektin eli ymmärryksen katsottiin olevan aineesta erillinen. Ymmärtäessään se kääntyi materiaalien fantasmojen puoleen ja valaisi ne valollaan erottaen näin niistä ymmärrettäviä muotoja, jotka se sitten otti vastaan.¹¹⁶ *Via moderna* käsitti tämän abstraktioprosessin kuitenkin *via antiquan* näkemystä monimutkaisemmaksi asiaksi, jossa oli useita vaiheita. Ymmärrys ei heti abstrahoinut fantasmasta lajimuotoa, vaan useita eri ymmärryksen muotoja, joista ensimmäiset olivat *intuitiivisia yksilökäsitteitä*. Näiden pohjalta se muodosti *abstrakteja* yksilökäsitteitä, jotka säilyivät ymmärryksessä kohteen kadottua aisteista. Vasta yksilökäsitteitä vertailemalla se saattoi muodostaa erilaisia laji- ja yleiskäsitteitä.¹¹⁷ Lutherin luonnonfilosofian opettajat seurasivat siis tietoteoriassaan *via modernaa* ja William Ockhamin ajattelua, joka piti vain yksilöolioita todellisina.¹¹⁸ Tällainen nominalistinen ajattelu purki sellaisen, voimakkaan, intellektin ja maailman rakenteen välisen käsitteellisen suhteen, joka oli hallinnut filosofianharjoitusta aina antiikista saakka. Reaalisia, olioissa läsnä olevia lajimuotoja ei ollut tai ainakaan niitä ei voinut tuntea, vaan intellekti saattoi tuntea vain yksilöolioita ja tehdä niiden välillä havaitusta erilaisuudesta ja samankaltaisuudesta yleistyksiä. Maailman metafyyminen rakenne ei enää ollut samalla tavoin intellektin tavoitettavissa, kuin vielä *via antiquan* ajattelussa.¹¹⁹

Keskiajan ja myöhäiskeskiajan filosofiaa hallitsi kuitenkin edelleen laajemmin tarkasteltuna aristotelinen paradigma, jossa ymmärryksen toiminnan lähtökohdaksi edellytettiin aina aistihavaintojen kautta muodostuneita mielikuvia, fantasmoja. Kaikki tieto perustui havaintoaistimuksiin ja niistä abstrahoituihin muotoihin, eikä ihmisellä katsottu olevan kykyä tavoittaa välittömästi näkymätöntä, immateriaalista todellisuutta.

¹¹⁵ de Usingen, *Compendium naturalis philosophie*, Tr. 5.

¹¹⁶ de Usingen, *Exercitium de anima*, Liber 3, Tr. 1. Ymmärryksen fantasmoja valaisevasta toiminnasta käytettiin termiä *intellectus agens*, ymmärrettävän muodon vastaanottavasta toiminnasta taas *intellectus passivus*.

¹¹⁷ Tämän abstraktioprosessin yksityiskohdista ks. tarkemmin Trutfetter, *Summa in totam physicen*, 8. kirja, Dd5v - Ee2r. Intuitiivisista ja abstraktiivisista kognitiosta ks. Boler 1982, 460-478.

¹¹⁸ Kopperi 1994, 33-34. Lutherin ockhamistisista filosofian opinnoista ks. myös Grane 1962, 9-20.

¹¹⁹ Tarkemmin Ockhamin ajattelusta ja sen suhteesta *via antiquaan* ks. Yrjönsuuri 1998, 143-146.

3. Luonnollisen ja hengellisen ero Lutherin teologiassa

3.1. Skolastisen teologian kritiikki

Martti Luther aloittaa teoksensa *Operationes in Psalmos* skolastisen teologian kannalta hyvin klassisesta kysymyksestä: autuudesta. Aristoteleen mukaan kaikki ihmiset etsivät luonnostaan onnellisuutta. Tuomas Akvinolainen, suuri skolastikko, opettaa, että tämä onnellisuus, eli autuus, korkein hyvä (*summum bonum*), on Jumala, hänen katselemisensa. Niinpä kysymys korkeimman hyvän tavoittelemisesta hallitsi koko skolastista teologiaa.¹²⁰ Martti Luther yhtyy tähän käsitykseen siitä, että kaikki ihmiset tavoittelevat autuutta ja aloittaa koko teoksensa selittämällä kohtaa Ps. 1:1 ”Autuas se mies, joka ei vaella jumalattomain neuvossa”¹²¹ tästä lähtökohdasta:

Kaikille kuolevaisille on yhteistä autuuden etsiminen, eikä ole ketään, joka ei toivoisi itselleen hyvää tai karttaisi itseään kohtaavaa pahaa. Mutta kuitenkin kaikki, kuinka monta heitä onkaan, ovat harhautuneet todellisen autuuden tuntemisesta, vieläpä ne eniten, jotka ovat sitä eniten etsineet, kuten filosofit, joista jaloimmat ovat liittäneet sen hyveisiin tai hyveellisiin tekoihin, millä he ovat vain tehneet itsensä onnettomammiksi kuin muut ja riistäneet itseltään sekä tämän että tulevan elämän hyvät. Rahvas nimittäin, vaikka onkin karkeasti erehtynyt etsiessään autuutta lihallisista nautinnoista, on kuitenkin ainakin hankkinut tämän elämän hyviä. Mutta tämä [ääni], taivaasta kuuluen, kiroaa kaikki [nämä] hankkeet, ja antaa ainoan autuuden määritelmän, joka on kaikille tuntematon: Autuas on se, joka rakastaa Jumalan lakia. Lyhyt määritelmä, mutta se on vastoin kaikkien ihmisten ymmärrystä, erityisesti viisaiden.¹²²

Psalmikommentaarinsa ensimmäiseltä riviltä alkaen Luther ryhtyy säälimättömään kritiikkiin, jonka ydinteemat ovat näkyvillä jo tässä lainauksessa.

¹²⁰ Tuomas Akvinolaisen käsityksestä autuudesta ihmisen lopullisena päämääränä ks. Työriinoa 1990, 120-124; 2001, 39-41. Oikeastaan taustalla oli laajempi, etenkin kirkkoisä Augustinuksen teologiaan pohjautuva rakkauden järjestys (*ordo caritatis*) -ajattelu, jonka mukaan ihmisen tuli suuntautua kohti Jumalaa, korkeinta hyvää ja pyrkiä toteuttamaan omaa ihmisolemustaan mahdollisimman hyvin. Ks. Mannermaa 1995, 65-66; Raunio 2001, 156-157. Tuomas Akvinolaisen teologiassa tämä ajatuskulku pyrrittiin ilmaisemaan mahdollisimman selkeällä tavalla aristotelisen teleologisen ontologian keinoin.

¹²¹ Lutherin käännöksen mukainen suomennos. AWA 2, 28, 2. ”*Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum.*”

¹²² AWA 2, 28, 3 - 29, 3. ”*Communis mortalium de beatitudine quaestio est, neque ullus est, qui non optet esse bene sibi odiatque male esse sibi; attamen omnes, quotquot sunt, aberraverunt a verae beatitudinis notitia, atque ii magis, qui maxime eam inquisierunt ut philosophi, quorum nobiliores in virtute aut opere virtutis ipsam collocaverunt; quo ceteris facti infeliciores se et huius et futurae vitae bonis pariter privarunt. Vulgus etsi crasse delirabat in voluptatibus carnis beatum esse cupiens, saltem huius vitae bonis potitum est. Hic autem de caelo sonans omnium studia detestatus unicam beatitudinis omnibus ignotam affert definitionem: Beatum esse, qui legem dei diligit. Brevis diffinitio, sed quae contra omnium hominum sensum, praesertim sapientium, sapiat.*”

Sen kohteena on hänen aikansa skolastinen ajattelu, erityisesti kaksi sen perusteemaa.¹²³

3.1.1. Luonnollisen ja hengellisen jatkuvuus skolastisessa teologiassa

3.1.1.1. Aristoteleen metafysiikan ja etiikan soveltaminen teologiaan

Ensimmäinen Lutherin kritiikin kohteeksi joutuva teema on ennen muuta Tuomas Akvinolaisen kristilliseen teologiaan soveltama Aristoteleen filosofia. Tuomas Akvinolaisen rakentaa tuotannossaan, erityisesti pääteoksessaan *Summa Theologiae* aristoteelisen filosofian ja kristillisen teologian synteessin. Lutherin kritiikin kohteeksi näyttävät joutuvan etenkin seuraavat neljä Tuomas Akvinolaisen teologisen ajattelun periaatetta:

1. Teleologinen ontologia. Tuomas Akvinolainen jäsentää todellisuuden aristotelisen, päämääräsuuntautuneen ontologian keinoin. Jokaisen olion ajatellaan tavoittelevan lajityypillistä hyvänsä ja muita hyviä asioita keinona lajityypillisen hyvän saavuttamiseen. Tuomas ajattelee, että ihmisluontoon kuuluva jatkuva hyviä asioita tavoitteleva liike osoittaa, ettei mikään yksittäinen hyvä asia voi tyydyttää tätä ihmisen rakkauden liikettä. Niinpä ihmisen lajityypillinen hyvä on korkein ja infiniittinen hyvä (*summum bonum*), ääretön Jumala, jossa tahto löytää levon. Tuomas ajattelee, että tämä luomakunnassa vallitseva tavoittelevan rakkauden liike on pohjimmiltaan hyvä asia ja teologian palveluksessa se osoittaa Jumalaan.¹²⁴

2. Ansio-oppi. Tuomas Akvinolaisen armo-oppi rakentuu aristoteliselle teonteorialle, jonka mukaan teolla hankittu päämäärä on aina suhteessa tekoon itseensä. Myös iankaikkisen autuuden hankkiminen ymmärretään tämän teorian valossa. Tästä seuraa se, etteivät ihmisen rajalliset teot voi mitenkään ansaita vastaavuusansio-mielessä ääretöntä iankaikkista autuutta. Tämän vuoksi sille, joka Jumalan edeltäkäyvän armon auttamana tekee ensin

¹²³ Lutherin 1. psalmin selityksessä esittämä skolastisen teologian kritiikki noudattaa hyvin pitkälle ja selittää laajemmin niitä ajatuskulkua, jotka hän on esittänyt jo vuonna 1517 julkaisemassaan disputaatiossa *Contra scholasticam theologiam*. (WA 1, 224-228; Sta 1, 165-172.) Disputaatio oli Lutherin ensimmäinen julkinen hyökkäys skolastista teologiaa vastaan ja hän pyrki herättämään sillä laajempaa keskustelua, mikä kuitenkin epäonnistui. Disputaatiossa Luther ottaa lähtökohdakseen Augustinuksen antipelagiolaisen opetuksen ja syyttää skolastista teologiaa pelagiolaisuudesta. Hän kiistää ihmisen mahdollisuuden tehdä luonnollisilla kyvyillään mitään hyvää ja esittää jyrkän armon ja ihmisluonnon vastakkainasettelun. Disputaatiosta tarkemmin Grane 1962, 42-48; Grane 1978, 120-124; Kopperi 1994, 134-139.

¹²⁴ Tuomaan rakkauskäsityksestä tarkemmin Mannermaa 1995, 18-35.

voitavansa¹²⁵, Jumala vuodattaa otolliseksi tekevän armonsa, joka mahdollistaa sen, että ihmiset rajalliset teot voivat suuntautua rajattomaan autuuteen ja armon avulla ansaita sen.

3. Habitus-ajattelu. Tuomaan mukaan *teologiset hyveet* usko, toivo ja rakkaus voidaan ymmärtää habituksina, jotka sieluun vuodatettu armo-aksidenssi saa aikaan. Näin niistä tulee eräänlaisia sielun 'omistamia' ja ihmisen aktiivisesti käyttämiä kykyjä, joiden avulla sielu hankkii itselleen iankaikkisen autuuden. Tällaisina ne ovat analogisesti ihmisen luonnollisten hyveiden kaltaisia.¹²⁶

4. Analogia entis-periaatteen soveltaminen teologiaan. Tomistinen teologia käsittää pohjimmiltaan Jumalan toiminnan *analogisena* luonnolliselle olemiselle ja toiminnalle. Se soveltaa Jumalan ja hänen toimintansa selittämiseen samoja metafysisiä periaatteita, joita se käyttää muiden luonnollisten tapahtumien selittämiseen. Tämä näkyy etenkin siinä, kuinka helposti skolastisessa teologiassa on tehty siirtymä maallisen hyvän tavoittelusta hengelliseen hyvään. Lutherin skolastista ajattelua vastaan suuntaama kritiikki kohdistuu ennen kaikkea tähän pyrkimykseen lähestyä Jumalaa ihmisen luonnollisen - moraalisen tai metafysisen - ajattelun tai toiminnan avulla.

¹²⁵ Tästä ns. *facere quod in se est* -opista ks. seuraava luku.

¹²⁶ Lutherin harjoittamasta aristotelisen hyve-käsityksen ja inhimillisen viisauden teologisen soveltamisen kritiikistä ks. Kopperi 1994, 128-134. Habitus -termi tulee latinankielen sanasta 'habere', omistaa jotakin. Tuomas Akvinolaisen mukaan habitukset ovat sielun kvaliteetteja, joiden perusteella sielu on järjestäytynyt johonkin asiaan. Ne ovat eräänlaisia opittuja toimintataipumuksia. Näitä habituksia ovat mm. hyveet. Aristoteleen mukaan ihminen tulee hyveelliseksi tekemällä hyviä tekoja. Vaikka Tuomas pitääkin uskoa, toivoa ja rakkautta vuodatetun armon vaikuttamina hyveinä, sisältää Tuomaan teologia toisaalta sen ajatuksen, että ihminen *ansaitsee* ikuisen elämän harjoittamalla näitä vuodatetun armon synnyttämiä hyveitä.

Taustalla on laajempi aristotelinen käsitys teon ja sen päämäärän suhteesta. Sen mukaan ihminen suuntautuu luonnostaan korkeimpaan hyvään, mutta teolla hankittu päämäärä on aina suhteessa tekoon itseensä. Koska ihmisen teot ovat finiittisiä, niiden päämääränä ei voi olla ääretön autuus. Vuodatettu armo kvalifioi ihmisen tekoja niin, että niiden päämääränä voi olla ääretön hyvä, Jumala, ja ne voivat armon avulla ansaita autuuden vastaavuusansio- eli *meritum de condigno* -mielessä. Luther kieltää sekä aristotelisen teonteorian että sen mukaisen ansio-käsityksen soveltamisen teologiaan. Kristus uskossa läsnäolevana lahjana on pikemminkin kaikkien hyvien tekojen lähtökohta, ei päämäärä. Autuaiden uskossa tekemät teot ovat kyllä Lutherin mukaan ansiollisia, mutta eivät pelastuksen ansaitsevia - sillä pelastus tulee uskosta, joka on myös hyvien tekojen ennakoedellytys - vaan ansioissa on kyse eräänlaisesta pyhien kirkkauden aste-erosta (*höher klarheit*). Tuomaan ja Lutherin teonteoriasta ks. Työrinoja 1990, 119-133, 142-160. Lutherin ansio-käsityksestä ks. Söderlund, 1981.

Lutherin käsityksen taustalla on myös aristotelisen ontologian teologisen soveltamisen kritiikki. Vuodatettu armo, joka hyveet vaikuttaa, ei ole mikään 'joutilas' ominaisuus, vaan itse Pyhä Henki, eikä Hengen toiminnan ymmärtämiseen voida Lutherin mukaan soveltaa aristotelista ontologiaa. Tästä tarkemmin luvussa 4.1.3.4.

Kyseessä on siis eräänlainen *analogia entis* -ajattelun teologisen soveltamisen kritiikki.¹²⁷

3.1.1.2. *Facere quod in se est – ihmisen kyky tehdä parhaansa*

Toinen Lutherin kritiikin kohteiksi joutuvista teemoista on skolastinen *facere quod in se est*-oppi, jota tomistit, Tuomas Akvinolaisen johdolla edustivat lievemmissä ja nominalistit, etenkin Gabriel Biel (n. 1410-1495)¹²⁸ ja hänen näkemyksensä seuraajat, jyrkemmässä muodossa. Tämän opinkäsityksen mukaan ihmisen tehdessä voitavansa, eli hänen suuntautuessaan tahdollaan voimiensa mukaisesti hyvään, Jumala välttämättä antaa ihmiselle armonsa. Tuomas Akvinolaisen mukaan ihmisen tehdessä voitavansa Jumala ei voi olla vuodattamatta häneen armoaan. Akvinolaisen mukaan ihmiseltä vaaditaan tämä dispositio eli pyrkimys tehdä voitavansa valmistautumisena armon vuodattamiseen, mutta myös tämä dispositio on Jumalan edeltä käyvän (*gratia praeveniens*), 'ilmaiseksi' eli ennen ansioita annetun (*gratia gratis data*) armon aikaansaamaa. Ihminen ei toisin sanoen voi tehdä voitavansa ilman armoa. Kun ihminen, armon auttamana, tekee voitavansa, Jumala vuodattaa hänelle varsinaisen, otolliseksi tekevän armon (*gratia gratum faciens*), joka mahdollistaa ihmisen suuntautumisen iankaikkiseen hyvään.¹²⁹

¹²⁷ Tässä asia on mahdollista todeta vain yhteenvedon omaisesti, sillä Lutherin skolastisen teologian kritiikki liittyy koko hänen käsitykseensä hengellisen ja luonnollisen ihmisen erosta. Tästä ks. luku 3.3. Skolastisessa teologiassa näyttää kuitenkin olevan kaksi perustavanlaatuaista lähtökohtaa, jotka tekevät siitä 'luonnollisen ihmisen' teologiaa. Toinen näistä on omaa hyvänsä etsivän rakkauden laki, toinen taas Aristoteleen filosofiaan perustuva ajatus, jonka mukaan kaikki intellektuaalinen ajattelu vaatii materiaalikseen aisteihin perustuvia mielikuvia, fantasmaita. Luther näyttää ajattelevan suurin piirtein niin, että skolastisen teologian käsitys autuudesta on yksinkertaisesti aistittaviin mielikuviin perustuvien käsitysten eksponoimista koskemaan Jumalaa, kun taas Lutherin ajattelussa vallitsee suurempi laadullinen ero luonnollisen ja hengellisen välillä. Uskon paljastama hengellinen todellisuus on Lutherin mukaan olemukseltaan näkymätöntä, aistit ja järjen ylittävää ja niiden vastaista. Tästä tarkemmin luvussa 3.2.

¹²⁸ Gabriel Biel oli yksi kuuluisimmista saksalaisista nominalistisen tradition edustajista. Tübingenin yliopiston teologian professorina ollessaan hän kirjoitti laajoja selitysteoksia, joista tärkeimmät olivat messukommentaari *Canonis misse expositio* ja sentenssikommentaari *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. Luther oli tutustunut perinpohjaisesti näihin Bielin teoksiin ja esitti mm. disputaatiossa *Contra Scholasticam theologiam* useita teesejä Bieliä vastaan. Bielin henkilöhistoriasta ks. Kopperi 1994, 26-27, Oberman 1963, 9-29. Bielin teologiasta tarkemmin ks. Oberman 1963 sekä Grane 1962, 49-261, joka teoksessaan *Contra Gabrielem* analysoi Lutherin disputaatiota *Contra scholasticam theologiam* erityisesti Bielin ajattelua vastaan suunnattuna.

¹²⁹ Keskiäikaisen armo-opin termi *facere quod in se est* voidaan suomentaa "tehdä voitavansa", "tehdä, mitä jonkun vallassa on" tai "tehdä, mitä jossakussa on". Luther käyttää tätä monimerkityksellisyyttä hyväksi sen kritiikissä. Keskiäikaisesta armo-opista yleensä ks. Söderlund 1981, 44-46; Kopperi 1994, 86-95. Tuomaan armo-opissaan tekemistä erotteluista ks. Sth. Ia Ilea q.112.

Gabriel Biel, nominalistina ja voluntaristina edustaa jyrkempää kantaa. Hänen mukaansa ihminen sekä kykenee luonnostaan tietämään, mikä on hyvää, että tahtomaan ja tekemään sitä. Biel hylkää ajatuksen Jumalan edeltäkäyvän armon välttämättömyydestä. Hänen mukaansa ihminen voi jo luonnollisten kykyjensä avulla pyrkiä kohti Jumalaa niin, että hänen pyrkimyksensä ovat ansiollisia *meritum de congruo*-eli kohtuullisuusansio-mielessä. Bielin mukaan syntiinlankeemus on vain vaikeuttanut ihmisen tahdon suuntautumista hyvään, ei täysin rampauttanut sitä. Hänen tahtonsa on edelleen vapaa vaikkakin sen on vaikeampi valita hyvä kuin paha. Ihmisellä on Bielin mukaan edelleen luomiseen perustuva tieto Jumalan olemassaolosta ja hän tuntee luonnollisten kykyjensä, *synteresiksensä* kautta, mitkä ovat hänen moraaliset velvollisuutensa sekä Jumalaa että ihmisiä kohtaan. Luonnollisen Jumala-tuntemuksensa perusteella pakanakin voi Bielin mukaan päätellä, että Jumala on, ja että hän on kaiken ihmisen nauttiman hyvän lähde. Tämän perusteella hän voi kääntyä tahdolla Jumalan puoleen ja pyrkiä hänen parempaan tuntemiseensa. Näin ihminen tekee sen, mikä on hänen vallassaan (*facere quod in se est*) ja Jumala vuodattaa hänelle armonsa.

Kirkon opetuksen piirissä elävällä ihmisellä on Bielin mukaan tarkempi tieto Jumalasta ja hänen vaatimuksistaan. Hänkin on kuitenkin Bielin mukaan kykenevä rakastamaan Jumalaa luonnollisilla voimillaan yli kaiken. Jumalan yliluonnollista armoa, jonka hän antaa sille, joka tekee voitavansa, tarvitaan vain siihen, että ihmisen *rajallisten* tekojen ansiollisena päämääränä voi olla Jumala, *ääretön* autuus. Ilman armoa rajalliset teot eivät voisi ansaita ääretöntä palkkaa. Yliluonnollinen armo on Bielin mukaan Pyhä Henki itse.¹³⁰ Gabriel Bielin armo-oppi edustaakin käsitystä, jonka mukaan ihminen voi luonnollisilla kyvyillään pyrkiä kohti Jumalaa ja saada aikaan sen, että Jumala vuodattaa häneen armonsa. Taustalla on Bielin ajatus siitä, että Jumala toimii asettamiensa moraalisten periaatteiden mukaan, jotka ihminen syntiinlankeemuksen jälkeenkin tuntee ja jotka hän voi tahdolla valita.¹³¹

¹³⁰ Bielin armo-opista ks. Oberman 1963, 65-68, 131-145. Obermanin mukaan myös Tuomas Akvinolainen edusti kommentaarissaan Petrus Lombarduksen sentensseihin käsitystä jonka mukaan ihminen voi luonnostaan tehdä voitavansa, mutta hän hylkää sen myöhemmässä pääteoksessaan *Summa Theologiae*. Tuomaan ja Gabriel Bielin armo-opista on kirjoittanut myös Työrinoja 1990, 128-142.

¹³¹ On huomattava, että Bielin mukaan Jumala ei sinänsä ole näiden periaatteiden sitoma, vaan hän on itse vapaaehtoisesti sitoutunut niihin. Kyseessä on siis välttämättömyys vain Jumalan itse valitseman järjestyksen, *potentia ordinatan* näkökulmasta. Ks. Työrinoja 1990, 141-142, Oberman 1963, 132.

Lutherin harjoittama skolastisen teologian kritiikki on koko Psalmikommentaarin läpäisevä aihe. Usein tämä kritiikki ilmenee juuri *facere quod in se est* –opin tai jonkin siihen välittömästi liittyvän teeman arvosteluna. Luther esimerkiksi hyökkää jyrkin sanoin sen väitteen kimppuun, että ihminen, ilman Jumalan armon apua, voisi luonnollisilla kyvyillään alkaa rakastaa Jumalaa, tahtoa sitä, mikä on teologisesti hyvää (koska ihminen ei edes tätä *synteresiksen* tai järjen avulla tunne), tai edes synnyttää tähän ensimmäisen mielenliikkeen (*actus elicitus*), jonka jälkeen Jumalan antaisi armonsa.¹³² Ennen kaikkea tämä kritiikki suuntautuu siis nominalistista armo-oppia vastaan. Kyse ei ole kuitenkaan vain yksittäisten väitteiden kumoamisesta. Pohjimmiltaan kyse on koko skolastisen ajattelutavan kritiikistä.

3.1.2. Skolastinen teologia luonnollisen ihmisen teologiana

Kuten voidaan havaita, kummallekin näistä Lutherin kritikoimista perusteemoista yhteistä on ihmisen hengellisen toiminnan ymmärtäminen ihmisen luonnollisesta toiminnasta käsin. Lutherin skolastiikan kritiikin takana näyttää olevan suhteessa skolastikkoihin erilainen tapa käyttää teologisia käsitteitä. Skolastinen teologia tulkitsee ihmisen hengellistä toimintaa luonnonfilosofisen käsitteistön kautta. Tämä näkyy Lutherin mukaan mm. skolastisen teologian tahto- rakkaus- ja hyve- käsityksessä sekä ylipäänsä siinä, miten se mieltää hyvän, jota on tavoiteltava. Tällöin ihmisen luonnollisista kyvyistä voidaan siirtyä suhteellisen vaivattomasti hengelliseen toimintaan. Lutherin ajattelussa taas vallitsee jyrkkä ero luonnollisen ja hengellisen olemisen ja toiminnan välillä.¹³³ Niinpä Lutherilla käsitteet saavat usein eri merkityksen teologiassa kuin filosofiassa. Skolastikot eivät ole Lutherin näkökulmasta ymmärtäneet tätä eroa ja ovat sen vuoksi saastuttaneet teologian ihmisajatuksilla ymmärtämällä teologiset käsitteet filosofisesti ja näin muuttamalla niiden merkityksen.¹³⁴ Kyse ei kuitenkaan ole vain kielellisestä sekaannuksesta, vaan siitä, että skolastikot eivät ole edes ymmärtäneet, mistä puhuvat, sillä he eivät ole tunteneet sitä hengellistä todellisuutta, josta teologiset termit puhuvat.¹³⁵

¹³² AWA 2, 203, 3 – 204, 5; 237, 9-12; 319, 1-3; 453, 13-18; 572, 26 – 574, 29; WA 5, 394, 20 – 397, 9; 412, 31-35; 446, 1-25; 460, 1-7; 494, 1-13; 544, 15-24; 615, 27-30.

¹³³ Tästä tarkemmin luvussa 3.3.

¹³⁴ Luther arvostelee skolastista teologiaa juuri tällaisesta sekaannuksesta. Teologisen ja filosofisen kielen eroista Lutherin ajattelussa ks. Martikainen 1987, 32-53, Työrinoja 1986, 49-78, Työrinoja 1987, 117-133, Juntunen 2001a, 72-84.

¹³⁵ Ks. esim. AWA 2, 213, 30 – 215, 6; 294, 19 – 296, 11; 319, 1-3; 378, 5-13; WA 5, 477, 22-35.

Luther näyttääkin ajattelevan, että hänen aikakautensa skolastinen teologia ja sen myötä kirkon opetus ja hengellinen elämä on juuri tässä mielessä maallistunutta ja siten päässyt perustavanlaatuisesti turmeltumaan. Se ei perustu näkymättömiin asioihin suuntautuvaan uskoon, vaan on keskittynyt ihmisen toimintaan. Juuri tällaisia ihmisiä vastaan Luther ajattelee psalmin puhuvan.¹³⁶ Kirkon turmelus on lisäksi johtanut siihen, että hengellisten ja näkymättömien rikkauksien sijaan on ryhdytty tavoittelemaan maallisia rikkauksia. Kirkon aiemmin omistama hengellinen kukoistus ja ristin viisus on korvattu lihan viisaudella, joka pyrkii etsimään sitä, mikä on ulkoisesti kaunista ja kukoistavaa.¹³⁷ Luther ei kuitenkaan kiellä, etteikö luomakunta sinänsä kertoisi jotakin Jumalasta. Lihallinen ihminen ilman henkeä ei vain osaa tulkita oikein sitä, mitä luomakunta kertoo Jumalasta, vaan tulkitsee sitä oman hengellisen

¹³⁶ AWA 2, 35, 23- 37, 11. ”Notabis autem haec verba psalmi esse verba fidei, ut quae non loquantur de hominibus, secundum quod videntur. Nam sic (ut dixi) nemo eos impios esse putaret. In spiritu loquitur Propheta, ubi hoc etiam impium est (quia fide vacuum), quod apud homines omnium piissimum [...] Sed audi! Psalmus iste non tantum impios taxat et peccatores - nam omnis homo extra Christum impius et peccator est -, sed eos potissimum, qui duplici peccato peccant, ut qui, cum *impii* sint, non hoc agnoscunt, in super *consilium* parant, in quo *ambulent* et impietatem colorent. Nam non dixit: Beatus vir, qui non ambulat impius aut non stat peccator, sed *in consilio impiorum* et *via peccatorum*, ut quibus non satis est, quod impii sunt, etiam iusti et sancti esse volunt addentes impietati ’speciem pietatis’ <2Tim 3,5>.

Quos autem putas nostro saeculi tangat? Ego non ausim personatus nominare, ne in quorundam sacerdotum, religiosorum, episcoporum implacabilem charybdin impingam. Nam semper fuit hoc genus impiorum hominum impatientissimum verbi dei caelumque replevit martyribus non alia causa, quam quod ’se obsequium deo praestare arbitrarentur’ <Ioh 16,2> et pro pietate certare sibi visi sunt veros pios impietatis pertinacissime accusantes.

Scito tamen et non dubites hos tangi, qui solis caerimoniis, ritibus aliisque pompis pietatis lucent, vestibus, cibus, locis ac temporibus, aut summum operibus et orationibus pietatem metientes, praesertim illi, qui / pro suis observantiis, privilegiis, dignitatibus, potestatibus, iuribus in implacabiles discordias sese dividunt et quodvis facere ac pati prompti sunt quam mutua caritate invicem <1Pt 4,8> cedere et humiliari. Hos esse impios istos hoc argumento deprehendas, quod securi fidentesque sunt in vita sua [...] Itaque dixi: Fidei oculis et auribus opus est, ut haec verba spiritus audias et eorum rem videas. Homo enim non potest ea intelligere.” Ks. myös WA 5, 394, 3 - 395, 3.

¹³⁷ AWA 54, 7- 29. ”Prosperitas quoque cave, ne carnalis a te intelligatur. In abscondito haec est et penitus in spiritu, adeo, ut, nisi fide eam tenas, potius summam adversitatem iudices. [...] Miraculorum ergo omnium miraculum audis, quando prosperari audis omnia, quae facit vir beatus. Quid enim mirabilius, quam quod fideles, dum occiduntur, crescunt, dum minuuntur, multiplicantur, dum subiciuntur, superant, dum expelluntur, intrant, vincunt, cum vincuntur. [...] Nunc enim, quia rebus ecclesiae personas et nomina fecimus et spiritum in carnem traximus, ideo bonus status ecclesiae nunc vocatur opulentia, tyrannis, impunitas, pax carnis et pompa plusquam mundana. Vidit enim diabolus et intellexit tandem prosperitatem hanc spiritualem; ideo cohibuit se et alia via nos aggressus horrenda infelicitate nostra triumphat. Et qui bello vincebatur, pace nunc regnat mira certe utrimque dei ordinatione. Scite ergo, et verissime S. Hilarius dixit ecclesiae esse naturam, ut adversitatibus crescat, utique prosperitatibus decrescat. At haec sapientia crucis et nova rerum significatio non modo incognita est, sed longe omnium quoquo horrendissima, ipsis etiam ecclesiae optimatibus. Nec mirum, postquam desertis sacris litteris infelices hominum constitutiones et ratiocinaria pecuniarum coeperunt legere.”

ymmärtämättömyytensä ja sokeutensa ja kieroutuneen rakkautensa vuoksi väärin kiinnittämällä huomion vain siihen, miltä asiat näyttävät.¹³⁸

3.1.2.1. Skolastisen teologian väärä rakkaus- ja tahtokäsitys

Lutherin mukaan luonnossa vallitsee skolastisen teologian tavoittelevalla rakkauskäsitykselle täysin vastainen Jumalan rakkauden laki, jota ihminen ei tunne, kuten Luther edellä kohtaa Ps. 1:1 selittäessään sanoi. Sen sisältö on lahjoittava rakkaus, joka ei etsi itse hyvää, vaan haluaa tarjota sitä muille:

Ja ”antaa hedelmää” ilmaisee tämän autuaan miehen rakkauden (jota näemme koko Jumalan lain vaativan) palvelevan - ei itseään - vaan lähimmäistä. Se ei nimittäin ole puu, joka tekee hedelmiä itselleen, vaan antaa hedelmänsä muille. Ei nimittäin yksikään luotu elä itselleen tai palvele itseään (paitsi ihminen ja paholainen). Aurinko ei paista itselleen eikä vesi virtaa itseään varten jne. Niinpä jokainen luotu palvelee rakkauden lakia, ja sen koko substanssi on Jumalan laissa; eivät edes ihmisruumiin jäsenet palvele vain itseään. Ainoastaan sielun affekti on jumalaton. Se ei nimittäin vain ole antamatta omaansa kellekään, palvelematta ketään, tahtomatta hyvää kellekään, vaan riistää kaikilta kaiken itselleen, kaikessa, jopa itse Jumalassa etsien omaansa.¹³⁹

Vain ihminen (ja paholainen) ovat siis niitä, jotka eivät noudata tätä lakia. Luther selittää tämän johtuvan siitä, että sielun affekti (*affectus*) on jumalaton. Tällä affektilla Luther tarkoittaa ihmisen tahtoa (*voluntas*) eli ihmisen rakkautta (*amor*).¹⁴⁰ Luther liittyy tällä käsityksellään ihmisen tahdon tai

¹³⁸ Lutherin mukaan luomakunta on kyllä sinänsä annettu valaisemaan ja kasvattamaan ihmistä. Hengellisen sokeutensa takia ihminen kuitenkin tulkisee sitä väärin. Skolastinen teologia tekee luomakunnan perusteella vääränlaisia johtopäätöksiä Jumalasta ja hänen valtakunnastaan. Ks. AWA 2, 107, 14 – 108, 14. Lisäksi ihmistä vallitsee syntiinlankeemuksen takia kieroutunut itserakkaus, jota ei esiinny muussa luomakunnassa, ja myös tämän kieroutuman hän siirtää teologiaan. Lutherin käsitys siitä, että kaikki muut luodut olennot ovat olemassa palvellakseen lähimmäistä, on täydellisesti vastakkainen Aristoteleen ja Tuomaan ajattelulle, jonka mukaan jokainen luotu olento pyrkii maksimoimaan lajityypillisen hyvänsä. Lutherin mukaan ainoastaan ihminen ja paholainen eivät noudatata Jumalan rakkauden lakia, vaan tavoittelevat luotuja hyviä itselleen. Koska ihminen tarkastelee luomakuntaa väärästä lähtökohdasta käsin, sen tarkastelu johtaa vain hänen lisääntyvään sokeutumiseensa. Ks. AWA 2, 48, 13- 48, 6; 109, 9-15; Mannermaa 1995, 35-45 sekä Juntunen 1996, 328-331.

¹³⁹ AWA 48, 13-21. ”Et ’dare fructum’ indicat hunc beatum virum caritate (quam in omni lege domini videmus praecipere) servire non sibi, sed promixis. Non est enim arbor ulla, quae sibi fructificet, sed dat fructus suos alteri, immo nulla creatura sibi vivit aut servit (praeter hominem et diabolum). Sol non sibi lucet, aqua non sibi fluit etc. Ita omnis creatura servat legem caritatis, et tota substantia sua est in lege domini; sed et humani corporis membra non sibiipsis serviunt. Solum affectus animi impius est. Hic enim non solum sua nemini dat, nemini servit, nemini benevult, sed omnium omnia sibi rapit, in omnibus, in deo ipso quarens, quae sua sunt[...].”

¹⁴⁰ Ks. AWA 2, 177, 12-22: ”Primum est enim omnium affectus ipse, seu amor, seu voluntas, seu studium, qui, si perversus et impius est, mox opiniones parit impias, falsas et mendaces. Ex his autem duobus (ut psalmo primo dictum est) pendet universa cuiuslibet hominis vita. [...] Igitur amor vanitatis avertit affectum[...].” Ks. myös AWA 2, 245, 15-21. Näitä kohtia käsitellään perusteellisemmin luvussa 3.4.2. Luther käyttää sanaa affekti (*affectus*) useissa eri merkityksissä. Joskus hän tarkoittaa sillä tätä perusaffektia, ihmisen tahdon suuntautumista, joskus taas johonkin yksittäiseen kohteeseen kohdistuvaa rakkautta. Joskus hän tarkoittaa sillä ylipäänsä mitä tahansa

rakkauden määräävästä merkityksestä augustinolaiseen ajatteluperinteeseen. Augustinuksen mukaan ihmisen koko olemisen tavan Jumalan edessä määrittä hänen tahtonsa suuntautuminen: Jos ihmisen tahto ja rakkaus suuntautuivat luotuihin korkeimpana päämääränä, ihminen oli jumalaton, jos taas Jumalaan, ihminen oli hurskas. Luther ei kuitenkaan ajattele, että se, mitä *kohdetta* tahto *aktiivisesti tavoittelee*, määrittää sen luonteen, vaan Lutherin mukaan tahdon luonne määräytyy *passiivisesti* 'kohteen' mukaan, joka pikemminkin tempaa tahdon mukaansa. Tämä tahdon perussuuntautuminen voi olla joko lähtöisin Jumalasta, jolloin ihminen on hengellinen ihminen, tai sitten syntiinlangenneen ihmisluonnon tuntemista luonnollisista hyvistä, jolloin ihminen on luonnollinen ihminen.¹⁴¹ Vain tahto, joka on yhdistynyt Jumalaan voi vilpittömästi tahtoa lähimmäiselle hyvää. Niin siis Lutherin mukaan ”*Autuas [on] se mies, joka ei vaella jumalattomain neuvossa, [...] vaan hänen tahtonsa on Herran laissa.*”¹⁴²

Luther selittää tätä jaetta seuraavalla tavalla:

Tahtoa ei ensinkään pidä käsittää tässä kyvyksi (potentia) tai lepääväksi habitukseksi, jonka viimeaikaiset teologit ovat keksineet Aristoteleelta vääristääkseen kirjoitusten ymmärtämisen. Sitä ei myöskään tule käsittää aktiksi, jota he sanovat tällä kyvyllä ja habituksella valituksi. Koko ihmisluonnolla ei ole tätä tahtoa, vaan on välttämätöntä, että se tulee taivasta. Kun nimittäin ihmisluonto on taipunut ja kallistunut pahaan, niin kuin jumalallinen auktoriteetti sanoo Gen. 8, kun taas Herran laki on hyvä, pyhä ja oikea, seuraa että ihmisen tahto on lain vastainen, vihaa lakia ja pakenee lakia. Jos se joskus rangaistuksen pelosta tai halutessaan luvattuja asioita tekeytyy lakia rakastavaksi, pysyy kuitenkin sisällä aina lain viha, eikä se voi rakastaa sitä ilmaiseksi/vapaasti (gratuito). Se ei nimittäin rakasta siksi, että laki on hyvä, vaan koska se on sille hyödyksi

[...]Tämän kaiken kautta tulee todistetuksi, että tämä psalmi - jos sen ei ajatella puhuvan vain Kristuksesta - on peili ja maaliviiva, jota kohden autuaan ihmisen on edettävä, sillä ei ole ketään tässä elämässä, jolta ei puuttuisi jotain tästä tahdosta hänen jäsentensä sille vastakkaisen lain ja tahdon takia, niin kuin apostoli valittaa Room. 7, niin että nämä täytyy teologian mukaan ristiinnaulita, mutta filosofian mukaan ne ovat ne ovat tosi hyveitä, joita täytyy hankkia.¹⁴³

tunnetta. Lutherin käsityksestä tunteista yleensä on kirjoittanut Elenius, *Lutherin käsitys tunteista*. Eriyisesti affekti-sanankäytön merkityksestä ks. Elenius 2004, 3-5; 21-22; 51.

¹⁴¹ Näin myös Ozment 1969, 114-115. Ozmentin mukaan Luther ajattelee, että raamatullisessa kielenkäytössä affekti määrittyy kohteensa kautta, ei kohteesta erotettuna absoluuttisena toimintona. Kun sielun affekti määräytyy ajallisista kohteista käsin, se on lihallinen ja tyhjä, kun Jumalasta käsin, se on hengellinen. Näin myös Schwarz 1962, 117-122. Ozment ei kuitenkaan selitä sitä, miten ihmisessä voi yhtä aikaa olla sekä lihallinen että hengellinen affekti. Schwarzin mukaan tämä on mahdollista siksi, että kyse on ihmisen eksistenssin määräytymisestä maailman tai Jumalan kautta. Luonnollisen ja hengellisen ihmisen erosta tarkemmin luvussa 3.3. Tahdon suuntautumisesta ks. myös luku 3.4.2 sekä Työrinoja 1990, 142-160.

¹⁴² Psalmin 1 jakeiden 1 ja 2 osittainen käänös Lutherin mukaan. AWA 2, 29, 2: ”*Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum.*” AWA 2, 38, 17: ”*Sed in lege domini voluntas eius...*”

¹⁴³ AWA 2, 40, 3 – 13; 41, 11-15. ”*Voluntatem primum hic neque pro potentia neque pro sternente illo habitu, quem recentiores theologi ex Aristotele invexerunt ad subvertendam intelligentiam scripturae. Item neque pro actu, quem ex ea potentia et habitu elici dicunt. Non habet universa natura humana hanc voluntatem, sed de caelo veniat necesse est. Cum enim*

Lutherin skolastisen teologian teko- ja hyvekasityksen vastainen ohjelmanjulistus kulminoituu siis tämän psalminkohdan selitykseen: Uudet teologit, siis skolastikot, ovat omaksuneet Aristoteleelta väärän tahto- ja hyvekasityksen ja sen kautta vääristäneet kirjoitusten ymmärtämisen. He eivät ole tehneet eroa teologian ja filosofian välille, vaan he ovat tulkinneet tahdon ja hyveen tarkoittavan teologiassa samaa kuin filosofiassa. He ovat ymmärtäneet tahdon filosofisesti kyvyksi valita, kun Luther ymmärtää sen teologisemmin koko ihmisen elämän suunnaksi. Aristotelisen *habitus*-ajattelun mukaan taas ihminen tulee hyväksi tekemällä hyviä tekoja. Luther syyttää skolastisia teologeja tämän ajatuksen mukaan toimimisesta; lakia on ryhdytty noudattamaan ulkoisesti, mutta sisäpuoli ei ole muuttunut.¹⁴⁴ Samalla lain merkitys on ymmärretty vain ulkoisesti. Skolastikot pyrkineet jäljittelemään sitä, mitä laki käskee rangaistuksen uhasta tai palkkion halusta, mutta sydämessään he eivät ole Lutherin mukaan voineet rakastaa lakia, sillä heihin on edelleen jäänyt omaa etua tavoitteleva rakkaus, joka on Jumalan lain vastainen.¹⁴⁵ Ihmisluonto on Lutherin mukaan välttämättä tämän

humana natura sit intenta et prona ad malum, ut divina dicit auctoritas Gen 8<21c>, lex vero domini sit bona, sancta, iusta <Rom 7,12>, sequitur, quod voluntas hominum sit adversaria legi, odiat legem, fugiat legem. Quodsi quandoque timore poenae aut concupiscentia promissi simulet se diligere legem, manet tamen intus semper odium legis, nec potest eam gratuito diligere; non enim diligit, quia bona est lex, sed quia sibi commoda.

[...]Ex quibus omnibus liquet, quod hic psalmus, nisi de solo Christo intelligatur, speculum et meta est, ad quam nitendum sit beato viro, cum nullus sit in hac vita, cui non aliquid huius voluntatis desit propter legem et voluntatem membrorum contrariam illi, / ut Apostolus Rom 7<23> queritur, quae iuxta theologiam crucifigenda est, iuxta philosophiam vero pro virtute habenda.”

¹⁴⁴ Lutherin kritiikki kohdistuu erityisesti kahteen keskikaikaisen teologian tapaan käsittää tahto. Toisaalta kyse on sielunkyvystä (*potentia*), toisaalta tahtoa harjoittamalla hankitusta toimintataipumuksesta eli *habituksesta*. Tahto itse ei esim. Tuomas Akvinolaisen mukaan ole habitus. Keski-ikäisen moraaliteologian käsikirjan Summa Angelican mukaan sanaa voidaan käyttää kuitenkin myös habituksesta, joka on syntynyt tahdon aktista tai sen puuttumisesta. (Ks. AWA 2, 40, viite 15-15.) Antti Eleniuksen mukaan Lutherin affectus-käsite, silloin kun se ei viittaa yksittäiseen tunteeseen, vaan tahtoon, voidaan tulkita nominalistisen perinteen edustajan Pierre d’Aillyn potentia-opista käsin. Elenius tosin myöntää, että siihen, kuinka Luther ymmärtää tämän termin, on vaikuttanut myös mystiikan teologian perinne, jossa ei tahdottu liittyä mihinkään tiettyyn luonnonfilosofiseen antropologiseen malliin. Ks. Elenius 2004, 20-21.

Eleniuksen käsitys vaikuttaa silti virheelliseltä, sillä Luther tässä kohden nimenomaan sanoo, että tätä affektia ei saa tulkita potentiana eli sielunkykynä. Kyse on pikemminkin koko ihmisen kokonaissuuntautumista määrittävästä rakkaudesta, joka ei ole vain tunne eikä edes sielunkyky, vaan eräässä mielessä koko ihmisen olemus, joka määrää sen, onko hän hengellinen vai luonnollinen ihminen, eli kuuluuko hän *esse naturaen* vai *esse gratiaen* piiriin. Näistä ks. luku 3.3. Näyttääkin siltä, että Elenius ei ota riittävästi huomioon Lutherin ajattelussa usein ilmenevää peruserottelua sanojen teologisen ja filosofisen merkityksen välillä. Affekti- ja intellekti-termejä voidaan käyttää teologiassa analogisesti filosofisten merkitysten kanssa, mutta vain rajoitetussa merkityksessä. Samoin kuin Luther nimittää uskoa intellektiksi ilman, että kyseessä on mikään sielunkyky (ks. luku 3.2.1), hän nimittää ihmisen perusrakkautta tai tahtoa affektiksi. Intellekti-usko - affekti-rakkaus -jaottelusta ks. Martikainen 1987, 90-92, Työriinoja 1990, 152-156.

¹⁴⁵ On huomattava, että ihminen voi kyllä Lutherin mukaan ymmärtää moraalisisessa mielessä lain käskyjä ja tällä tavoin ”jäljitellä” lakia. Tällainen toiminta ei kuitenkaan saa aikaan ihmisen perusaffektin suuntautumisen muutosta. Sen täytyy Lutherin mukaan välttämättä ”tulla taivaasta”.

väärän rakkauden, pahan himon vallassa. Se ei voi vapauttaa siitä itseään, eikä siten tahtoa hyvää, vaan tämän tahdon täytyy välttämättä tulla taivaasta, eli olla Jumalan armon synnyttämää.¹⁴⁶ Tästä taivaasta tulevasta tahdosta, eli tahdosta, jonka Jumalan armo kääntää, Luther kirjoittaakin:

Tämä tahto on nimittäin tuo puhdas sydämen mieltyminen ja eräänlainen nautinto lakiin, joka ei kysy, mitä laki lupaa tai uhkaa, vaan yksin sitä, että laki on pyhä, oikea ja hyvä. Se ei nimittäin ole vain lain rakastamista, vaan rakastava ihastus lakiin, jota maailma ja sen ruhtinas ei voi millään myötäkäymisillä tai vastoinkäymisillä kumota tai voittaa, vaan se murtautuu läpi puutteen, häpeän, ristin, kuoleman ja helvetin voittajana, vieläpä vastoinkäymisissä se loistaa kaikista eniten.

Tämä tahto tulee uskosta Jumalaan Jeesuksen Kristuksen kautta. Tuo toinen tahto, joka revittää ulos rangaistuksen pelolla, on orjallinen ja väkivaltainen; se taas, joka houkuttelee palkinnon himolla, on palkkiota metsästävä ja teeskennelty. Mutta tämä on jalo, vapaa, iloinen, minkä vuoksi Kristuksen kansaa kutsutaan hepreaksi nimellä ”nedaboth”, ”spontaanit”, vapaaehtoiset, vapaat.¹⁴⁷

Luther syyttääkin häntä edeltäneitä teologeja juuri siitä, että he ovat sekoittaneet keskenään moraalifilosofian ja teologian, ja ajatelleet edellisen riittävän siihen, että ihminen toimii oikein Jumalan edessä. Lutherin mukaan tähän ei kuitenkaan pysty kuin ainoastaan usko, joka on kaikkien teologisesti hyvien tekojen periaatti (sillä se lahjoittaa sen rakkauden, jota laki vaatii). Ks. AWA 2, 178, 19-21; 203, 3 - 204, 3; 242, 20 - 243, 4. Ks. myös Martikainen 1987, 48-53, Raunio 2001, 160-161.

¹⁴⁶ Lutherin argumentaatio tässä seuraa pitkälti hänen jo disputaatioissa *Contra scholasticam theologiam* esittämiään teesejä, etenkin teesejä 4-10, 68, 75, 79-80, 87-91:

4 <4> Veritas itaq(ue) est, q(uod) homo arbor mala factus non potest nisi malum velle (et) facere.

5 <5> Falsitas est, q(uod) appetitus liber, potest in vtrumq(ue) oppositorum immo nec liber, sed captivus est. *Contra communem*.

6 <6> Falsitas est, q(uod) voluntas possit se co(n)formare dictamini recto naturaliter. *Contra Sco(tum,) Gab(rielem)*.

7 <7> Sed necessario elicet actum difformem (et) malum sine gratia dei.

8 <8> Nec ideo sequitur, quod fit naturaliter mala i(d est) natura mali secundum Manicheos.

9 <9> Est tamen naturaliter (et) ineuitabiliter mala et vitiata natura.

10 <10> Conceditur quod voluntas non est libera ad tendendum in quodlibet secundum rationem boni sibi ostensum. *Contra Sco(tum,) Gabrielem*.

68 <65,66> Extra gratiam dei adeo impossibile est, non irasci non concupisci, ut nec in gratia satis id fieri possit ad legis perfectionem.

75 <72-73> Quod lex vult, semper voluntas non vult, nisi timore vel amore simul(et) se velle.

79 <76-77> Omne opus legis sine gratia dei, foris apparet bonum, sed intus est peccatum. *Contra Scho(lasticos)*.

80 <77-78> Semper auersa voluntas, (et) co(n)uersa manus sunt in lege domini, sine gratia dei.

87 <84-85> Lex bona (et) in qua viuitur, charitas dei e spiritu sanctu diffusa in cordibus nostris.

88 <85-86> Volu(n)tas cuiuslibet mallet <si fieri posset> esse nullam legem (et) se omnino liberam.

89 <86-87> Voluntas cuiuslibet odit sibi lege(m) poni, aut amore sui cupit boni.

90 <87-88> Cum lex sit bona: non potest voluntas eius inimica, esse bona.

91 <88-89> Ex illo clare patet, quod omnis voluntas naturalis est iniqua et mala. (Sta 1, 161-171)

¹⁴⁷ AWA 2, 40, 14 - 41, 10. ”Est autem *voluntas* haec purum illud beneplacitum cordis ac voluptas quaedam in lege, quae non quaerit, quid lex promittat nec quid minetur, sed solum id, quod lex sancta, iusta, bona est <Rom 7,12>. Est ergo non modo amor legis, sed etiam amans delectatio in lege, quam nullis prosperitatibus nullisque adversitatibus possit mundus et princeps eius tollere ac vincere, sed per inopiam, infamiam, crucem, mortem, infernum victrix perrumpit, in adversitatibus enim maxime eminet.

Venit autem haec voluntas ex fide in deum per Ihesum Christum. Ceterum voluntas, quae metu poenarum extorquetur, servilis est et violenta; quae autem cupiditate praemiorum allicitur, mercennaria est et simulata. Illa autem liberalis, gratuita, hilaris, unde Christi populus ’nedaboth’ Hebraice, ’spontanei’ <Ps 110,3 PsH>, voluntarii, liberales vocantur.”

Teologiassa oikea tahto on siis tahdon osallisuutta Jumalan rakkauden laissa, joka on täysin vastakkainen sille, mitä hyveellinen toiminta skolastisen käsityksen mukaan on; se ei pyri kerryttämään omaa hyvänsä, vaan jakamaan hyvää toisille. Tämän väärän tahtokäsityksen soveltamisesta teologiaan on seurannut se, että Jumalan laki on ymmärretty aivan väärällä tavalla: Ihmiset, vailla tätä taivaasta saatua tahtoa, ovat pyrkineet rangaistuksen pelossa tai palkkion himossa täyttämään Jumalan lakia valituilla akteilla (*actus elicitus*). Tällä tavalla ulkokuori on tullut kauniiksi, mutta sisäpuoli ei ole muuttunut. Tällaiseen hurskauteen Luther ajattelee skolastisen teologian johtaneen.

3.1.2.2. Skolastisen teologian maallinen käsitys hyvästä

Miten oikea, Jumalan laissa oleva tahto sitten Lutherin mukaan saadaan? Se tulee uskosta, joka yhdistää Kristukseen, Jumalan Sanaan ja samalla kohottaa ihmisen kaiken luodun yläpuolelle:

Siksi hän sanoo: Tämän autuaan miehen tahto on oleva Herran laissa. Tästedes hän ei näe mitään eikä rakasta tai vihaa mitään hyvää tai pahaa, vaan tämän tahdon kautta hänet kohotetaan yli kaiken luodun. Onko siis ihmeellistä, jos hän on autuas, että hän tällä taivaallisella tahdolla varustettuna ei välitä mitään niistä asioista, joissa iskevät yhteen ne, joiden käsitykset autuudesta ovat hulluja? Kun hän on jo nimittäin tullut tämän tahdon kautta yhdeksi Jumalan Sanan kanssa (kuten rakkaus yhdistää rakastavan ja rakastetun), on välttämätöntä, että hän maistaa, kuinka hyvä, suloinen, puhdas, pyhä ja ihmeellinen on Jumalan Sana - nimittäin korkein hyvä - sillä sitä eivät voi maistaa ne, joiden kädet tai kieli vain ovat laissa, mutta joiden tahto on uppoutunut [luotujen] asioiden saastaan.¹⁴⁸

Se siis, jonka tahto todella on Jumalan laissa, eikä hän vain pyri noudattamaan sitä jäsenissään, on tullut tämän tahdon kautta yhdeksi Jumalan Sanan, Kristuksen kanssa - kuten Luther sanoo - niin kuin rakkaus yhdistää rakastavan ja rakastetun. Hän on saanut maistaa, kuinka hyvä on Jumalan Sana.¹⁴⁹

¹⁴⁸ AWA 2, 43, 21 - 44, 3. "Dicite ergo: *Beato huic viro erit volunta sua in lege domini*; prorsus nihil videbit, amabit, odiet bonorum malorumve, sed hac voluntate prorsus super omnia creata elevabitur. Quid igitur mirum, si beatus sit, qui caelesti hac voluntate praeditus nihil eorum sapit, in quibus colliduntur stulti beatitudinis aestimatores? Tum quia per hanc voluntatem iam unum cum verbo dei factus (siquidem amor unit amantem et amatum), necesse est, ut gustet, quam bonum, suave, purum, sanctum, mirabile sit verbum dei, summum scilicet bonum, quod illi gustare non possunt, qui vel manu vel lingua tantum sunt in lege, voluntate autem in sordibus rerum mersi."

¹⁴⁹ Kahdesta edellä käsitellystä tekstikohdasta voidaan tehdä se huomio, että ensimmäisessä Luther sanoo *tämän tahdon tulevan uskosta Jumalaan Jeesuksen Kristuksen kautta*, toisessa taas ihmisen *tulleen tämän tahdon kautta yhdeksi Jumalan Sanan kanssa*. Näiden keskinäistä suhdetta tullaan erittelemään tarkemmin myöhemmin. Luther tekee kuitenkin jo tässä erottelun "tulee uskosta" (*venit*) ja "on tullut" (*factus*), mikä kuvaa niiden järjestystä yleisemminkin: Tämä tahto tulee uskosta, joka yhdistää Kristukseen, Jumalan Sanaan, ja jolla on tämä tahto, on jo tullut yhdeksi hänen kanssaan. Toisin Peura 1994, 207, joka ei aseta kohtaa laajempaan kontekstiin. Lutherin puhe Sanan maistamisesta liittyy hänet Bernhard Clairvauxlaisen kautta kulkevaan mystiikanteologiseen traditioon, jonka juuret ovat jo Origeneen käsityksessä hengellisistä aisteista. Myös Ghiselli 1987, 37-39 puhuu artikkelissaan *Jumalallinen rakkaus Lutherin Magnificat-*

Tämä on se korkein hyvä (*summum bonum*), jota skolastikot ja filosofit turhaan etsivät. He eivät nimittäin ole ymmärtäneet sen olemusta, vaan ovat uppoutuneet luotuihin asioihin. He ovat etsineet näkyviä hyviä, vatsan iloja, läsnäolevia ja aistittavia asioita, kaikkea ajallista, mutta ovat hylänneet todellisen hyvän, Jumalan Sanan, jonka usko, Jumalan kasvojen valo osoittaa.¹⁵⁰ Luther näyttää siis ajattelevan, että kun ihmisen tahto on yhdistynyt Jumalaan, korkeimpaan hyvään, se saa tästä sellaisen tyydytyksen, että omaa etuaan etsivä rakkaus sammuu. Toisaalta Lutherin ajatus Jumalasta korkeimpana hyvänä näyttää liittyvän myös siihen, että korkein hyvä on olemukseltaan itseänsä jakavaa. Kun ihmisen tahto on yhdistynyt Jumalaan, ihmisestä tulee osa tätä Jumalan hyvää jakavaa toimintaa, ja hän alkaa tehdä lähimmäiselleen hyvää.¹⁵¹

3.2. Jumalan luonto ja olemus

Oikea tahto tulee siis Lutherin mukaan uskosta Jumalaan Jeesuksen Kristuksen kautta, ja se yhdistää Jumalan Sanaan niin, että ihminen saa maistaa, kuinka suloinen, puhdas, pyhä ja ihmeellinen tämä Sana on. Luther puhuu Jumalan iankaikkisesta Sanasta, Kristuksesta. Uskossa ihminen yhdistyy Lutherin mukaan iankaikkisen Sanan kanssa ja tulee osalliseksi jumalallisesta luonnosta.

Lutherin käsitys jumalallisesta luonnosta on tarkasteltavan aiheen kannalta mitä olennaisin. Luther-tutkimuksen historiassa on, kuten edellä on lyhyesti osoitettu, suhtauduttu yleensä melko negatiivisesti pyrkimykseen luoda kovin pitkälle menevää ontologista käsitystä siitä, miten Luther jumalallisen luonnon ymmärsi. Tällaisen on nähty kuuluvan pikemminkin skolastiseen teologiaan. Monissa teksteissään Luther eksplisiittisesti kehottaa ihmistä karttamaan verhoamattoman jumaluuden tarkastelua ja haluaa ohjata mielummin inkarnoituneen Kristuksen luo. Lutherin ristin teologiaa onkin tavallisesti tulkittu juuri tästä näkökulmasta.¹⁵² Olisi kuitenkin asioiden edelle rientämistä tehdä tästä se johtopäätös, ettei Lutherilla ole lainkaan ontologista tai 'onttista' käsitystä jumalallisesta luonnosta. Päinvastoin, näyttää siltä, että Lutherilla hyvinkin on tällainen käsitys, ja tämä käsitys on osasy sille, miksi Luther ei tahdo ohjata

selityksessä Jumalan hyvyyden maistamisesta. Ghiselli ei kuitenkaan näytä tekevän riittävää eroa maistamisen (kokemus) ja Jumalan rakastamisen (tahto) välillä, vaan toteaa, että Lutherilla rakkaus on myös tietoa. Luther näyttää kuitenkin maistamisella tarkoittavan pikemminkin kokemuksellista tietoa Jumalasta, joka liittyy uskoon, ja oikealla tahdolla eli rakastamisella sen seurasta, joka ei kuitenkaan voi koskaan olla ilman tätä edeltävää kokemusta.

¹⁵⁰ AWA 2, 178, 13 – 179, 9; 202, 11 – 207, 13.

¹⁵¹ Tästä ks. myös lukua 3.3.2.

¹⁵² Ks. luku 1.2.

ihmisiä tarkastelemaan paljasta jumalallista luontoa. Tarkemmin ottaen tämän syyn muodostavat Lutherin käsitys jumalallisesta luonnosta, luonnollisen ihmisen kognitiivisista kyvyistä ja näiden välillä vallitsevasta kuilusta, sekä tästä johtuvista ihmisen rakkauden suuntautumisesta luotuun todellisuuteen. Kuten tässä luvussa osoitetaan, Luther liittyy käsityksessään jumalallisesta luonnosta ns. apofaattisen tai negatiivisen mystisen teologian perinteeseen. Tälle perinteelle on ominaista käsittää Jumala toisaalta ihmisen kognitiivisten kykyjen tuolla puolella olevaksi, käsittämättömäksi, mutta toisaalta kuitenkin ihmisen järjen ja sielunkyvyt ylittävällä tavalla tunnettavaksi.¹⁵³

3.2.1. Jumalan käsittämättömyys

Kohta, jossa Luther puhuu laajimmin siitä, millainen jumalallinen luonto on, on Lutherin selitys Psalmin 3 jakeeseen 5 ”*Äänelläni huusin Herraa, ja hän vastasi minulle pyhäältä vuoreltaan. Sela.*”¹⁵⁴ Luther katsoo psalmin jakeen puhuvan kärsivästä Kristuksesta, joka huutaa ahdistustensa keskellä apua Isältä. Luther esittää kuvan vuoresta, joka merkitsee jumalallista luontoa. Sen juurella on ahdistuksessa oleva rukoilija ja huipulla Jumala pilveen ja pimeyteen kätkeytyneenä. Luther selittää, että jakeen tarkoitus on opettaa ihmistä odottamaan ahdistuksissa apua Jumalalta.¹⁵⁵

Teksti sanoo ”Pyhäältä vuoreltaan”. Näen, että tämä vuori ymmärretään erilaisilla tavoilla. Jotkut käsittävät sen tarkoittavan Kristusta, joka auttaa itse itseään (ipse Christus de seipso exauditus), jotkut käsittävät hänen tulevan autetuksi korkeimmasta jumaluudesta (summae divinitatis), jotkut muuta. Minua miellyttää korkeimman jumaluuden vuori, nimittäin - kuten ajattelen - huomaat, ettei tällä vuorella ole nimeä. Psalmi 2 ”Siioniin, Pyhälle vuorelleni”, sanoo nimittäin jonkun alemman yläpuolelle asetetun olevan kuningas. Niin siis tuolla vuorella oli nimi, sillä hän ei olisi voinut hallita ketään, ellei hän olisi ollut tunnettu. Mutta tässä se, josta hallitaan ja josta apu tulee, on nimeämätön (innominabilis), eikä sillä ole muotoa eikä nimeä (nec speciem nec nomen habens).

Tämä näyttää minusta opettavan meitä kaikkia toivomaan ahdistuksen aikana jumalallista apua, jonka täytyy tulla ylhäältä, mutta avun tavan, ajan ja lajin olevan meille tuntematon, jotta uskolle ja toivolle olisi sijaa, sillä ne riippuvat kiinni siinä, mitä ei nähdä, ei kuulla, ja mikä ei ole ihmisen sydämeen laskeutunut. Niinpä siis uskon silmä katselee sisimpiin pimeyksiin ja vuoren [peittävään] pilveen, mutta ei näe mitään, paitsi että se heikkenee katsellessaan odottaen korkeuksiin, josta tulee sille apu. Korkeuksiin se katsoo ja korkeudesta odottaa auttajaa, mutta ei tiedä, mitä on tämä korkeus ja millainen tuleva apu. Vaikka nimittäin Kristus tiesi kaiken, kuitenkin hän oli koeteltu kaikessa meidän tähtemme, niin että myös tämä vuori jollakin tavalla oli hänelle ihmisyyden puolesta tuntematon ja käsittämätön

¹⁵³ Klassinen tämän perinteen edustaja on Pseudo-Dionysios, ks. luku 2.1.2.4. Yhteenvetona erilaisista apofaattisen teologian perinteistä ks. luku 2.1.4.

¹⁵⁴ Lutherin käännöksen mukainen suomennos. AWA 2, 137, 5-6. ”*Voce mea ad dominum clamavi, et exaudivit me de monte sancto suo. Sela.*”

¹⁵⁵ AWA 2, 137, 18-138, 21.

(ignotum et incomprehensibilem) ennen kärsimyksen hetkeä, minkä myös Psalmi 22 ilmaisee toisin tavoin sanoessaan: ”Mutta sinä asut pyhydessä”, se on, kätkeytyssä ja luoksepääsemättömässä salaisuudessa (in abscondito et inaccessio secreto). Niin kuin Jumala on sanomaton, käsittämätön ja luoksepääsemätön (ineffabilis, incomprehensibilis, inaccessibilis), niin on hänen tahtonsa ja apunsakin etenkin hylätyksi tulemisen hetkellä.

Nimittäin jos ei usko tätä kokemuksen kautta anna ja se tule ahdistuksissa koetelluksi, ei voi millään sanoilla välittää, mikä on tämä Jumalan pyhä vuori. On nimittäin sama sanoa ”Hän kuuli minua pyhäältä vuoreltaan”, kuin sanoa ymmärrettävämmin: ”Hän kuuli minua sanomattomalla ja käsittämättömällä tavalla, jota en ollut koskaan ajatellutkaan.” Tiedän tulleeni kuulluksi ylhäältä, mutta millä tavalla, en tiedä. Hän tempasi minut ylhäältä ja otti minut korkeuksiin (kuten hän muualla sanoo), mutta en tiedä, mitä on tämä ylhäisyys, tämä korkeus, tämä vuori.

Samalla tavalla on, kun hän hylkää, eikä auta. Emme nimittäin tiedä, minne tuuli rientää tai mistä se tulee; kuulemme vain sen äänen, kun se puhaltaa, niin kuin Kristus sanoo Joh. 3 ja Job. 9 ”Jos hän tulisi luokseni, en näkisi häntä; jos hän lähtisi, en käsittäisi”. ”Niin on”, hän sanoo, ”jokaisen, joka on Hengestä syntynyt”. Hän lähtee pois sen luota, joka lähtee pois (se on, kun hänet hylätään, hän hylkää Hengen) ja tulee, kun hänen luokseen tullaan (se on, häntä kuullaan, kun hän kuulee Henkeä), mutta hän ei tiedä kumpaakaan; mitä ja miten hänen kanssaan menetellään.

Tämä on se, mitä tuo sana ’pyhä’ ilmaisee; että se on lausumisen yläpuolella (supra dictum); Se merkitsee erotettua ja salattua (separatum et secretum) samoin kuin sitä, mitä ei voida koskea aisteilla eikä mielellä (atingi nec sensu nec mente potest). Joka sinne temmataan, temmataan näkymättömään Jumalaan ja puhdistetaan, erotetaan ja pyhitetään täydellisesti. Tämä asia on totisesti kova ja sietämätön ihmisluonnolle, ellei Herran Henki vie näiden vetten ylle ja lämmitä tämän syvyyden pimeyksiä, niin että [niistä] tulee valo.¹⁵⁶

¹⁵⁶ AWA 2, 139, 7 - 140, 26. ”De monte sancto suo inquit. Hunc montem varie intelligi video. Aliis ipse Christus de seipso exauditus intelligitur, aliis de summa divinitate. Placet mihi mons summae divinitatis, modo id - quantum somnio - observes monti huic non esse nomen. Nam Ps. 2<6> ”Montem sanctum Zion” dixit, super quem tamquam inferiorem constitutus esset rex. Ideo nominandus erat illic mons, ut quem regere non posset, nisi nosset. Hic vero, a quo regitur et de quo exauditur, innominabilis est, nec speciem nec nomen habens. Quo mihi videor erudiri nos omnes in tempore tentationis auxilium divinum sperare quidem debere desursum, sed modum, tempus et genus auxilii nobis esse incognitum, ut fidei et spei locus sit, quae nituntur in ea, quae nec videntur nec audiuntur nec in cor hominis ascendunt <1Cor 2,9>. Atque ita oculus fidei in tenebras interiores et caliginem montis suspicit, nihilque videt, nisi quod attenuatur suspiciens in excelso exspectansque, unde veniat auxilium ei. In sublime videt et de sublimi exspectat adiutorem; sed quale sit hoc sublime, et quale auditorium futurum, ignorat. Etsi enim Christus omnia sciebat, tamen tentatus est in similitudine in omnia pro nobis <Hebr 4,15>, ut et ipse hunc montem quammodo iuxta humanitatem habuerit ignotum et incomprehensibilem pro hora passionis, quod et alio Ps. 21<4> significat dicens: ”Tu autem in sancto habitas”, id est, in abscondito et inaccessio secreto. Sicut enim / deus est ineffabilis, incomprehensibilis, inaccessibilis, ita eius voluntas et auxilium praesertim in tempore derelictionis.

Ideo nisi fides hic expertum reddat et tentatio probatum, nullis verbis tradi potest, quid sit *mons iste sanctus dei*. Idem ergo est, ac si diceret: *Exaudivit me de monte sancto suo*, quod vulgo dicitur: *Exaudivit me ineffabili incomprehensibilique modo, quam nunquam cogitasset. Desursum scio me exauditum, sed quo modo, ignoro. Eripuit me de alto et de summo accepit me (ut alibi dicit), sed non cognosco, quid sit hoc altum, hoc summum, hic mons.*

Eadem ratio est, quando derelinquit et non exaudit; neque enim scimus, quo vadat aut unde veniat spiritus, etiamsi vocem eius audiamus, dum spirat, ut Christus Ioh 3<8> dicit, et Iob 9<11>: ”Si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam”. ”Sic est”, inquit <Ioh 3,8b>, ”omnis qui ex spiritu natus est”. Abit cum abeunte (hoc est relinquitur relinquente spiritu)

Puhuessaan tässä psalminkohdassa jumalallisesta luonnosta, sen tuntemattomuudesta ja myös jumalalliseen luontoon tempaamisesta Luther liittyy negatiivisen teologian perinteeseen sekä valitsemallaan esimerkillä että sanavalinnoillaan. Negatiivisen teologian perinteelle keskeinen teema oli kuvata yhdistymistä Jumalan kanssa käyttäen esimerkkinä Moosesta, joka nousi vuorelle ja astui pimeään pilveen, jossa Jumala oli. Luther liittyy psalminselityksessään tähän Exoduksen kuvaukseen ja puhuu vuoren peittävästä pimeästä pilvestä, jonne uskon silmä katselee.¹⁵⁷

Mitä Luther sitten sanoo jumalallisesta luonnosta? Luther ottaa lähtökohdaksi jumalallisen luonnon nimeämättömyyden. Lutherin mukaan psalmissa mainittu vuori tarkoittaa jumalallista luontoa siksi, ettei sillä ole nimeä. Eikä se ainoastaan ole nimetön (*nec nomen habens*), vaan nimeämätön (*innominabilis*); sitä ei edes voida nimetä.¹⁵⁸ Toisekseen Luther toteaa jumalallisesta luonnosta, ettei sillä ole muotoa (*nec speciem ... habens*).¹⁵⁹ Lutherin lausuma voidaan ymmärtää joko ankarammalla metafyyysisellä tavalla, jolloin se viittaa lajimuotoihin: Jumalallinen luonto on kaikkien lajimuotojen (*species*) yläpuolella, siltä puuttuu *species*. Toisaalta Luther voi viitata sillä pelkkään näkymättömyyteen: Jumalallisella luonnolla ei ole mitään ulkomuotoa (*species sensibilis*), jolloin se ei ole havaittavissa. Jos Luther tarkoittaa termillä *species* lajimuotoa, on hänen käsityksensä jumalallisesta luonnosta verrattavissa uusplatoniseen; Jumala ei voi olla *species*, koska hän on kaikkien lajimuotojen lähde ja luoja. Koska Jumalalla ei ole *speciestä*, hän ei myöskään voi olla

et venit cum veniente (hoc est, exauditur exaudiente spiritu), nescit tamen utrumque, quid et quomodo secum agatur.

Hoc est, quod vocabulum illud *sancto* indicat, quod, ut supra dictum est, separatum et secretum significat planeque id, quod attingi nec sensu nec mente potest; in quod qui rapitur, in deum invisibilem rapitur ac perfectissime purificatur, separatur, sanctificatur. Verum dura haec res humanae naturae et intolerabilis, nisi spiritus domini feratur super haec aquas et tenebras huius abyssi foveat, donec lux fiat <Gen 1,2s>.”

¹⁵⁷ Luther puhuu psalmikommentaarissa useissa kohdin pilvestä Jumalan läsnäolon paikkana. Tällä pilvellä on kaksi eri merkitystä, jotka kummatkin liittyvät Jumalan tuntemattomuuteen. Näistä lisää edempänä. Erityisesti Luther liittyy Mooses-kertomukseen kohdissa AWA 2, 140, 27-30 puhuessaan vuoren koskemattomuudesta sekä myöhemmin WA 5, 506, 9 – 507, 15 ja WA 509, 27-38, jossa pilvi merkitsee toisaalta lakia, toisaalta Jumalan käsittämätöntä läsnäoloa uskossa.

¹⁵⁸ Luther liittyy tällä kommentilla mahdollisesti jo Pseudo-Dionysioksen aloittamaan keskusteluun jumalallisista nimistä. Ks. luku 2.1.2.4. Lisävaloa Lutherin ajatteluun voi tuoda myös keskiaikainen teoria nimien merkityksestä. Tuomas Akvinolaisen ajattelun mukaan nimi merkitsee ulkoisen maailman oliota mielessä olevan käsitteen avulla. (Ks. Myllykoski & Saarinen 1989, 153.) Koska käsitteen synty perustuu keskiaikaisessa tietoteoriassa aina aistihavaintoon, eikä Jumalasta voi olla aistihavaintoa, on Jumala tässä mielessä nimeämätön (*innominabilis*).

¹⁵⁹ Viitteen 156 tekstin lisäksi tämä ajatus esiintyy myös kohdassa AWA 2, 107, 23-24, jossa Luther puhuu luomattomasta Sanasta: ”Non enim habent nomen nequem speciem ea, quae fides intelligit.”

tavanomaisessa mielessä käsitettävä, sillä kaikki ajattelu perustuu näihin specieksiin. Toisaalta, vaikka Luther tarkoittaisi *specieksellä* vain ulkomuotoa, eikä kyseessä olisi ankarampi metafyyminen kannanotto, eivät tämän väitteen seuraukset huomattavasti muuttuisi. Myöhäiskeskiaikaisen luonnonfilosofian valossa ajattelu vaati joka tapauksessa lähtökohdakseen aistihavaintoja ja Luther näyttää ajattelevan, että ihmisjärjen (*ratio*) laita on juuri näin.¹⁶⁰

Negatiivisen teologian tradition mukaan Jumalan käsittämättömyys johtuu juuri hänen olemuksestaan; inhimilliset aistit kykenevät havaitsemaan vain aineellisia asioita, mutta Jumala ei ole aineellinen. Ihmisen mieli taas kykenee käsittelemään käsitteitä, mutta Jumala ei ole myöskään käsite. Hän on näiden kaikkien yläpuolella, sillä hän on näiden kaikkien syy. Hän on näkymätön (*invisibilis*), lausumaton (*ineffabilis*), sanomaton ja nimeämätön, sanomisen yläpuolella (*supra dictum*), ilman ulkomuotoa (*nec speciem ... habens*). Luther sanookin viitaten raamatunkohtaan 1. Kor. 2:9, että usko riippuu kiinni siinä, mitä ei nähdä, ei kuulla ja mikä ei ole ihmisen sydämeen laskeutunut. Ihmisjärjelle Jumala on tuntematon (*ignotus*) ja käsittämätön (*incomprehensibilis*). Hän asuu pyhydessä, kätkeytyssä ja luoksepääsemättömässä salaisuudessa (*in abscondito et inaccessa secreto*). Jumalan käsittämättömyydestä johtuu hänen tuntemattomuutensa. Koska inhimilliset sielunkyvyt eivät sovellu Jumalan käsittämiseen, on Jumala ihmiselle niiden kannalta tuntematon ja luoksepääsemätön. Toisaalta Jumala on kätkeyty, sillä hän on läsnä, mutta hänen läsnäoloaan eivät voi ihmisen sielunkyvyt havaita. Ne voivat ainoastaan katsella pimeyteen.¹⁶¹

Sellainen kuin Jumala on itse, on myös hänen tahtonsa ja apunsa. Niinpä uskon silmä voi apua odottaessaan ainoastaan katsoa pimeyteen ja odottaa, kunnes ylhäältä tulee apu. Tämä apu, josta Luther puhuu, on sanomaton ja käsittämätön (*ineffabilis incomprehensibilisque*). Se onkin Lutherin mukaan tempaaminen ylös korkeuksiin, näkymättömään Jumalaan. Luther kuvaa tätä tempaamista luomiseen verrattavaksi asiaksi. Se on pimeyden muuttumista

¹⁶⁰ Näin myös Juntunen 1996, 396-400.

¹⁶¹ Esimerkiksi Pseudo-Dionysioksen mukaan ihminen voi käsittää Jumalan olevan läsnä, vaikka hän ei voi käsittää hänen läsnäolonsa tapaa. Dionysioksen kuvaus siitä, kuinka Jumalan läsnäolo liikkuu korkeimpien käsitettävien pyhien asioiden yläpuolella muistuttaa hieman Lutherin kuvausta uskon silmästä, joka katsoo pimeyteen: ”Hän näkee, ei Häntä joka on näkymätön, vaan vain paikan, jolla Hän seisoo. Mielestäni tämä merkitsee korkeimpia ja jumalallisimpia asioita, jotka silmillä ja mielellä voidaan nähdä. Nämä asiat järki käsittää, mutta ne ovat alistetut Hänen alleen, joka nousee kaiken yläpuolelle. Kuitenkin ne osoittavat Hänen kaiken ajattelun ylittävän läsnäolonsa liikkuvan näiden käsitettävien pyhimpien korkeuksien yllä.” Myst. teol. II.

valoksi. Toisaalta Luther sanoo, ettei edes temmattu tiedä, mitä on se ylhäisyys ja korkeus, johon hänet temmataa.

Negatiivisen teologian perinteessä Jumalan näkemistä ja tuntemista kuvattiinkin juuri tietämiseksi ja tuntemiseksi tietämättömyyden kautta.¹⁶² Kyse on kokemuksesta, mutta kokemuksesta, jota aistit ja järki eivät voi tuntea (*nec sensu nec mente attingi potest*). Esimerkiksi Dionysios erottaa toisistaan symbolisen ja katafaattisen teologian, Jumalan käsittämisen aistimellisten symbolien ja Jumalan käsittämisen järjen avulla.¹⁶³ Luther onkin selvästi kuvauksessaan kirjallisesti riippuvainen tästä traditiosta, vaikka hän ei enää käsitäkään pimeyteen astumista asteittaisena prosessina, jossa luovuttaisiin ensin ensimmäisestä ja sitten jälkimmäisestä tasosta. Siinä, että missä edeltävässä perinteessä kontemplaatiota harjoittava itse nousi vuorelle ja astui pilveen, Luther päinvastoin opettaa, että ihmisen tulee passiivisena odottaa apua Jumalalta vuoren juurella, kunnes Jumala itse tempaa ihmisen jumaluuden korkeuteen. Tässä Luther vetoaa 2. Mooseksen kirjan kohtaan 19:12, joka määrää rankaisemaan kuolemalla jokaista, joka edes koskee vuoreen, jolla Jumala ilmestyi.¹⁶⁴ Tämä onkin Lutherin kuvauksen merkittävimpiä eroja edeltävään traditioon nähden.

Mystisen teologian perinteessä kontemplaatio käsitettiin siis toisaalta astumiseksi aistien ja järjen ulkopuolelle, mutta toisaalta kuitenkin kokemukseksi. Siinä saavutettavaa Jumalan näkemistä kuvattiin sekä pimeydeksi, että valoksi. Aistien ja järjen kannalta se oli pimeyttä, mutta kokemuksena se oli aistit ja järjen ylittävää valoa. Lutherin kuvauksen luonnollisin tulkinta on juuri tästä traditiosta käsin. Kyseessä on asia, jota ei voi tuntea muuten kuin kokemuksen kautta, ja jota mitkään sanat eivät voi välittää. Kuitenkin Luther sanoo, että usko käsittää (*intellegit*) tämän pimeyden. Samalla tavalla mystisen teologian perinne sanoo mystisen tietämättömyyden ja näkemättömyyden olevan todellista näkemistä ja tuntemista. Jumalallinen luonto ei jää Lutherille lopulta tuntemattomaksi, mutta se voidaan tuntea vain, jos Jumala itse tempaa ihmisen

¹⁶² Esimerkiksi Pseudo-Dionysios kuvaa Mooseksen astumista pilveen näin: ”Mooses kuitenkin jättää myös ne [korkeimmat aistien ja järjen havaitsemat asiat], kaiken katseltavan ja katselevan, ja astuu todella mystisesti sisään tietämättömyyden pilveen. Hän sulkee silmänsä, jättää kaiken tiedettävän, tulee keskelle täysin koskettamatonta ja näkymätöntä ja antaa itsensä täysin Hänelle, joka on kaiken tuolla puolen. Niin hän ei enää kuulu kenellekään, ei itselleen eikä toisille, vaan täysin tietämättä mistään tiedettävästä ja passiivisena saavuttaa korkeimman yhdistymisen ja tietämättä tietää mielen ylittävällä tavalla.” *Myst. teol.* I, 3.

¹⁶³ Tästä Dionysioksen erottelusta tarkemmin luvussa 2.1.2.4.

¹⁶⁴ AWA 2, 140, 29-30.

tähän korkeuteen. Silti se jää ihmisjärjelle käsittämättömäksi, sellaiseksi, josta ei voida kertoa eikä tietää, mitä se on.¹⁶⁵

Millainen on jumalallinen luonto, sellainen on Lutherin mukaan myös Jumalan iankaikkinen Sana, joka liittyy ihmisen uskossa jumalalliseen luontoon. Selittäessään psalmin 2 jaetta 10 Luther kuvaa, kuinka usko erottaa ihmisen näkyvistä asioista ja yhdistää hänet iankaikkisen Sanan kanssa:

Toiseksi se, että tämä kuningas hallitsee opettaen, että kaikki, mihin laissa panit toivosi, on tuomittava ja kaikkea, mitä pelkäsit, on rakastettava. Hän panee eteesi ristin ja kuoleman. Hän neuvoo näkyvän hyvän ja pahan olevan halveksittavaa, asettaen teille sen tilalle aivan toisen hyvän, ”jota silmä ei ole nähnyt eikä korva kuullut, ja joka ei ole ihmisen sydämeen laskeutunut” [...]

Kuinka tätä kestää kukaan, joka nojaa aisteihin, arvioi asioita järjellään, ”seisoo telttansa ovella”, joka ei voi kasvoillaan katsoa Moosesta? Siksi ymmärrykselle ja opetukselle on tarvetta, jotta nousisitte näiden yläpuolelle ja halveksien näkyviä teidät temmattaisiin näkymättömiin, niin ettette ymmärtäisi niitä asioita, jotka ovat maan päällä, vaan ylhäällä olevia, missä Kristus on jne.

[...] Sillä nimittäin, mitä usko ymmärtää, ei ole nimeä eikä ulkomuotoa. Menestys tai vastoinkäyminen käsillä olevissa asioissa sisäisesti kierouttaa jokaisen ihmisen, joka ei uskon kautta ymmärrä näkymättömiä. Tämä ymmärrys nimittäin tulee uskosta, tämän mukaan: ”Jos et usko, et tule ymmärtämään”, ja se on astuminen sisään siihen pilveen, jossa hajoaa se, minkä ihmisen aistit, järki, mieli tai ymmärrys kykenevät käsittämään. Usko nimittäin yhdistää sielun näkymättömän, lausumattoman, nimeämättömän, ikuisen, ajateltavissaolemattoman Jumalan Sanan kanssa ja samalla erottaa sen kaikesta näkyvästä. Tämä on Herran risti ja pääsiäinen, jossa hän opettaa tätä välttämätöntä ymmärtämistä.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Esim. Pseudo-Dionysios kuvaa mystistä yhdistymistä näin: ”Rukoilen, että pääsisimme tähän ylivalolliseen pilveen niin että näkemättömyyden ja tietämättömyyden kautta näkisimme ja tietäisimme näkemisen ja tiedon yläpuolella olevan, häntä kuitenkin näkemättä ja tuntematta - sillä tämä on todellista näkemistä ja tuntemista! - että siten yliolennolliselle yliolennollisesti veisaisimme ylistysvirttä jättämällä kaikki olennolliset.” (Mystinen teologia I, 3). Lutherin kuvaus siitä, mitä tämä tempaaminen on, muistuttaa monella tavoin Pseudo-Dionysioksen käsitystä mystisestä yhdistymisestä (luku 2.1.2.4). Samankaltaisuutta on etenkin kokemuksen luonteessa; se on jotakin tavalliset kognitiiviset kyvyt ylittävää ja analysoimatonta, eikä ihminen voi saada sitä aikaan, vaan se perustuu ainoastaan Jumalan toimintaan. Kuitenkin kyseessä on todellinen kokemus, joka antaa eräänlaista tuttuustietoa Jumalasta.

¹⁶⁶ AWA 2, 106, 28-108, 5: ”Secundum, quod rex iste sic regnat, ut omnia, quae in lege sperastis, contemnenda, omnia, quae timuistis, amanda doceat; crucem mortemque proponit; bona, quae videntur, et mala iuxta vilipendenda esse suadet, longe in alia vos bona eaque, ”quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt” <1 Cor 2,9>, vos transpositurus. [...]

Quomodo hunc sustinebit, qui sensu nititur, qui rem ratione metitur, qui stat ’in ostio papilionis sui’ <Ex 33,8>, qui faciem sui Mosi videre nequit? Ideo intellectu opus est et eruditione, quibus haec transcendatis et visibilibus contemptis in invisibilia rapiamini non sapientes ea, quae super terram, sed quae sursum sunt, ubi Christus est etc <Col 3,1s>.

[...] Non enim habent nomen nequem speciem ea, qua fides intelligit. Nam praesentium rerum prosperitas vel adversitas penitus subvertit omnem hominem, qui fide non intelligit invisibilia. Hic enim intellectus ex fide venit, iuxta illud <Is 7,9>: ”Nisi credideris, non intelligetis”, et est ingressus ille caliginis, in qua absorbetur, quicquid sensus, ratio, mens intellectusque hominis comprehendere potest. Coniungit enim fides animam cum invisibili, ineffabili, innominabili, aeterno, incogitabili verbo dei simulque separat ab omnibus visibilibus, et haec est crux et ”phase” domini, in quo necessarium praedicat hunc intellectum”

Uskon kohde, johon usko yhdistää, on siis jotakin näkymätöntä, lausumatonta ja käsittämätöntä. Se ei ole mikään näkyvä, luotu hyvä, jota lihalliset ihmiset Lutherin mukaan tavoittelevat. Sen tavoittamiseksi ihmisen tulee nousta aistien ja järjen yläpuolelle. Tämä tapahtuu uskon kautta, jota tempaa ihmisen näkymättömiin, sisään pilveen, jossa hajoaa kaikki, minkä aistit, järki, mieli tai ymmärrys, eli ihmisen luonnolliset sielunkyvyt, kykenevät käsittämään. Uskon kohde, ikuinen Jumalan Sana, on Lutherin mukaan näkymätön, lausumaton, nimeämätön ja ajateltavissaolematon (*incogitabilis*). Kuitenkin usko ymmärtää (*intellegit*) tämän Sanan ja yhdistää siihen. Myös tässä kohdassa Luther liittyy Mooseksen elämää käsittelevään perinteeseen ja puhuu pilvestä, johon tulee astua, ja jossa Jumala on. Yhtymäkohdat mystisen teologian traditioon ovat selviä.¹⁶⁷

Luther mainitseekin psalmin 18 jaetta 10 ”Hän kallisti taivaat ja laskeutui, ja pilvi oli hänen jalkojensa alla”¹⁶⁸ Exodus-kertomuksen näkökulmasta selittäessään itse Dionysioksen henkilönä, joka on paljon kommentoinut sen pilven luonnetta, johon Jumala verhoutuu:

Tämän kertomus vahvistaa sanoen: ”Tiheä pilvi alkoi peittää vuotta”. Ja Deut. 5 ja Hebr. 12 ovat tämän saman pilven mainintoja. Samoin sanoo myös Ex. 19. ”Herra laskeutui Siinain ylle itse vuoren huipulle ja kutsui Mooseksen sen laelle.” Monet ovat kehitelleet monenlaista tästä pilvestä, etenkin tuo Dionysios, kuka hän sitten olikaan. Me alettuamme matkan seuraamme omaa allegoriaamme, eli sanomme hänen nöyryyttävän ylpeät lain viran kautta, ja tämän paikan käsittelevän sitä. [...] ¹⁶⁹

Ensi lukemalta näyttääkin siltä, että Luther suhtautuu melko kielteisesti Dionysiokseen¹⁷⁰ ja korvaa hänen tulkintansa pilvestä omalla tulkinnallaan: Kyse on lain virasta, joka nöyryyttää, ei Jumalan tuntemattomuudesta. Mutta Luther jatkaa selitystään:

”Ja pilvi oli hänen jalkojensa alla”, se on, ettei hänen [Jumalan] töitään ja teitään voi käsittää (*cognosci*). Näin tapahtuu, kun hän toteuttaa vieraan työnsä, jotta tekisi

¹⁶⁷ Myös Loewenich havaitsee Lutherin kuvauksen liittymisen mystiikan kieleen. Hän tulkitsee näkymättömän todellisuuden kuitenkin tarkoittavan uskon eskatologista ulottuvuutta: Uskonkohteet ovat näkymättömiä, siis ne eivät ole läsnä. Ks. Loewenich 1982, 89-92.

¹⁶⁸ WA 5, 503, 4-5.

¹⁶⁹ WA 5, 503, 6-12. ”[2. Mos. 19, 16.] Hoc historia confitetur dicens ‘coepit nubes densissima operire montem’. [5. Mos. 5, 22 f., Hebr. 12, 18., 2. Mos. 19, 20.] Et Deutro. 5. et Heb. 12, eiusdem caliginis mentio fit, dicitque Exo. 19. ‘Descendit dominus super Sinai in ipso montis vertice et vocavit Mosen in cacumen eius’. Multi multa de ista caligine commenti sunt, praesertim Dionysius ille, quisquis fuerit. Nos coepto itinere prosequamur allegoriam nostram, qua diximus, superbos humiliari per ministerium legis, idque hoc loco tractari.”

¹⁷⁰ On vaikea sanoa, kuinka paljon kielteistä sävyä Lutherin Dionysios-viittaukseen sisältyy. Toisaalta sanat ”quisquis fuerit” voidaan lukea hänen persoonaansa kohdistuvana halveksuntana, mutta ennen kaikkea kyseessä on viittaus keskusteluun Dionysioksen identiteetistä. Ks. Froehlich 1987, 38-42. Lutherin käyttämä ilmaus ”commenti sunt” ’kehittelä, keksiä, väärentää’ on selvästi negatiivinen.

[varsinaisen] työnsä, kun hän tuomitsee, jotta pelastaisi, kun hän kuohuttaa omatunnon, jotta rauhoittaisi sen. Vanhurskauttamisen työt nimittäin ovat vastoin kaikkia ihmisen aisteja/käsityksiä (sensus), sillä hän ei salli itseään nöyryytettävän ja palautettavan ei-miksikään lain voiman kautta, sillä hän ei käsitä (capit), kuinka hyvin hänelle tapahtuu. Hän nimittäin luulee tuhoutuvansa kun hän tosiasiaa nousee kuten Aamutähti, kun hänet hajotetaan, jotta hänet koottaisiin, revitään ylös, jotta hänet istutettaisiin. Usko on nimittäin tarpeen tässä pilvessä, kuten Job 3. sanoo: ”Ihmisille hänen tiensä on kätkeyty ja Jumala ympäröi hänet pimeydellä.”¹⁷¹

Näyttääkin siis siltä, että Lutherille Jumalan kätkeytyydellä on kaksi aspektia: Hän on olemukseltaan käsittämätön, ja lisäksi hän kätkeytyy vastakohtiinsa ja toteuttaa työnsä vastakohtien alla.¹⁷² Myös itse pilvellä Luther tarkoittaa kahta asiaa. Luther erottaa toisistaan ulkoisen ja sisäisen pilven.

Ulkoinen pilvi on ulkoinen sana johon Jumala on kätkeytynyt. Tämä on erityisesti laki ja sakramentit. Se kohtaa ulkoisen ihmisen ja ristiinnaulitsee hänet, merkiten lihalle ristiä ja ahdistusta. Mutta ahdistukset liittyvät myös Jumalan käsittämättömyyteen: Luonnolliset sielunkyvyt eivät tavoita Jumalaa, ja siksi ihminen ei ymmärrä, miksi Jumala vie hänet ahdistukseen, eikä näe niissä tapahtuvaa Jumalan työtä. Jumalan armo on kyllä niissä reaalisesti vaikuttavana läsnä, mutta vanha ihminen ei havaitse sitä. Usko on astuminen sisään siihen pilveen, johon Jumala kätkeytyy. Tällöin pilvestä tulee *sisäinen pilvi*, jossa Jumala on läsnä uskovan sydämessä. Edelleen hän pysyy luonnollisen ihmisen sielunkyvyille tuntemattomana, ja niiden kannalta usko onkin vain ahdistusta. Mutta uudelle, ahdistuksissa ristin työn kautta syntyvälle hengelliselle ihmiselle usko on suloista ja lohduttavaa, ja tämä usko käsittää Jumalan luonnollisen ihmisen sielunkyvyt ylittävällä tavalla.¹⁷³

¹⁷¹ WA 5, 503, 24-33. ”‘Et caligo sub pedibus eius’, idest quod opera et viae eius cognosci non possunt. Hoc fit, dum alienum opus operatur, ut operetur opus suum, dum damnat, ut salvet, dum conscientiam conturbat, ut pacificet. Contraria enim sunt opera iustificationis omni sensui humano, qui sese humiliari et in nihilum redigi per virtutem legis non sustinet, quia non capit, quam bene secum agatur. Putat enim, sese consumi, cum revera oriatur sicut Lucifer et dispergatur, ut congregetur, evellatur, ut plantetur. Fide ergo opus est in ista [Hiob 3, 23.] caligine, sicut Iob 3. ‘Viro cuius abscondita est via et circumdedit eum [Jer. 10, 23 f.] deus tenebris’.”

¹⁷² Näitä voisi kutsua Jumalan kätkeytyyden *supra-* ja *contra-*aspekteiksi. Olemuksen käsittämättömyys ahdistaa ennen kaikkea järkeä, ristin alle kätkeytyminen taas liittyy pikemminkin ulkoisiin ahdistukseen. Kätkeytyyden kaksinaisuudesta ks. AWA 2, 106, 18 – 107, 8. Ks. myös AWA 2, 70, 16-23. ”Adeo semper opus est fide et spe in operibus dei, non tantum ferendis, sed et intelligendis, quae contra omnem sensum, supra omnem captum implentur.”

AWA 2, 182, 2-4. ”Mirabilis autem esse non poterit, si consilium et auxilium vestrum aut ullius creaturae vos iuvare poterit; nam haec, quia supra captum vestrum non sunt, mirabilia non sunt.”

AWA 2, 202, 23 – 203, 2. ”Est enim fides lux supra omnem captum nostrum. Quare hoc ‘levare’ aliud nihil quam lumen fidei, quod seipso altissimum est, super nos effundere, quo ipsi elevemur. Unde et *signatum* dici potest, quia clausum et incomprehensibile nobis, comprehendens autem nos et in obsequium sui captivans.” Ks. myös. AWA 2, 313, 16-23; WA 5, 474, 18-21.

¹⁷³ WA 5, 506, 26-34. ”Sed ad montem Sinai quoque veniamus, de quo scriptum est, quod descendente domino mons operiri coepit caligine, et ipse in vertice et medio montis recte dicitur posuisse tenebras latibulum suum, quo eadem fides est significata, per quam habitat in medio

Dionysiokselta Luther löytää Jumalan käsittämättömyyden kahdesta aspektista vain ensimmäisen aspektin. Tästä seuraa ambivalentti suhtautuminen Dionysiokseen. Toisaalta Luther kritikoi jyrkästi Dionysiosta, mikä on tutkimuksessa osoitettu. Toisaalta hän kuitenkin pyrkii tulkitsemaan Dionysioksen teologiaa myös parhain päin, oman ristinteologisen ratkaisunsa mukaisesti.¹⁷⁴ Lutherin ajattelussa Jumalan tuntemattomuus ja Jumalan vieras työ liittyvät erottamattomasti yhteen. Tämä johtuu Lutherin teologisesta antropologiasta eli Lutherin käsityksestä vanhasta ihmisestä.¹⁷⁵ Vaikka Luther siis kritikoi Dionysiosta ja hänen teologiaansa, hän kuitenkin integroi monia Dionysioksen ajattelun ja negatiivisen teologian elementtejä omaan ajatteluunsa. Niinpä Lutherin teologiaa voidaankin tältä osin pitää klassisen apofaattisen teologian uudelleentulkintana.¹⁷⁶

Näiden keskeisimpien kohtien lisäksi Psalmikommentaariassa esiintyy myös muissa paikoin samankaltaisia ajatuksia, joissa Luther liittää jumalalliseen luontoon käsittämättömyyden, näkymättömyyden ja vastakkaisuuden aisteille.¹⁷⁷ Muita negatiiviseen, mystiseen teologiaan liittyviä teemoja käsitellään luvussa 4.1.6.

Ecclesiae suae in cordibus nostris, ubi non videtur. Haec autem tenebrae, dum extra nos sunt, litera occidens est terribilis prudentiae carnis, quae vehementer exhorret occidi et tamen occidi oportet, sicut lex occidendam docet, ut cum Mose ascendat ad verticem montis, ingresso in caliginem ad dominum. Neque enim ad dominum intra caliginem venit, nisi mortificata per legem prudentia carnis[...]"

WA 5, 507, 6-15. "Verum aspera (ut dixi) haec carni ingressurae sunt, suavia spiritui ingresso. Non enim homo nisi per tenebras fidei, fides non nisi per mortificationem carnis ingreditur. Unde tenebrae istae, donec sunt exteriores, mors et infernus sunt, ubi fuerint factae interiores, vita et salus sunt. Litera enim opponit caliginem et crucem, sed spiritus fidei perrumpit et ingressus caliginem invenit dominum. Ideo qui [2. Mos. 20, 19.] fugit et horret caliginem sicut populus Israel excusans se, ne fieret eis verbum legis, non pervenit ad dominum. Nisi enim legem audieris, quae te humiliet et crucifigat, dominum intus cum Mose loquentem non audies, sed [2. Mos. 19, 20.] nec Moses intrat nisi vocante domino, sicut habent verba Exodi." Aiheesta myös luvussa 4.2.2.4.

¹⁷⁴ Lutherin ambivalentti suhtautuminen ilmenee etenkin kohdassa WA 2, 318, 20 – 319, 3, jossa Luther käsittelee Dionysioksen alun perin uusplatoniseen ontologiaan liittyvää ilmausta "ascendere super ens et non ens". Luther tulkitsee tämän ilmauksen tarkoittavan vuodatetun armon työtä, ristiä ja kärsimyksiä ja on epävarma siitä, mitä 'mystiset teologit' sillä tarkoittivat; ihmisen itsevalitsemia tekojako (*actus elicitus*), vaiko Jumalan armon työtä.

¹⁷⁵ Tästä ks. etenkin luku 3.4.

¹⁷⁶ Tarkemmin Lutherin teologiasta mystisen, apofaattisen teologian uudelleentulkintana luvussa 4.1.6.

¹⁷⁷ Ks. esim. AWA 2, 131, 23 – 132, 16. "Ita secundum hominem et visionem insipientium desperatus est, nec in deo salus ei reliqua <v 3>, sed in abscondito huius tempestatis exauditus et exaltatus, iuxta illud Ps 80<,8>: 'In tribulatione invocasti me, et liberavi te et exaudivi te in abscondito tempestatis.' Vere 'in abscondito tempestatis', quia tempestas ista tribulationis sic abscondit exauditionem et salutem, ut nihil minus quam salus appareat, et deus non exaudiens, sed indignans dumtaxat sentiatur.

Haec qui intellexerit aut expertus fuerit, simul intelliget, quam stulte et temerarie a multis docetur posse hominem naturaliter deum super omnia diligere, cum nullus sit homo relictus

Luther liittyy siis selvästi mystisen teologian traditioon

käsityksellään jumalallisesta luonnosta ja myös käsityksellään uskosta asiana, johon sisältyy kokemuksellinen tieto Jumalasta: korkeuksiin tempaaminen, pilveen astuminen, Jumalan Sanan maistaminen, Sanaan yhdistyminen, pimeyden muuttuminen valoksi. Luther kuitenkin eroaa tästä traditiosta sekä käsityksellään uskoon liittyvästä reaalista ahdistuksesta, että myös siinä, että hän ei pidä tätä yhdistymistä pitkän mystisen tien päämääränä, joka olisi mahdollinen vain siihen antautuneille kristityille, vaan päinvastoin usko on Lutherin mukaan aina olemukseltaan sellaista, että se kohottaa ihmisen luonnollisten kykyjensä ulkopuolelle ja yhdistää Sanaan. Uskoon kuuluu siis Lutherilla eräänlainen *ekstaattinen* ulottuvuus. Ahdistuksessa ihminen irrotetaan luottamuksesta luotuun ja hänet siirretään näkymättömän Jumalan Sanan varaan.¹⁷⁸

naturae suae, qui non exhorrescat mortem mortisque poenas, nedum infernum, et iram dei intentatam ferat; et tamen, nisi haec vincantur amore dei, non potest diligi deus super omnia.

Proinde verba huius versus verba sunt non naturae, sed gratiae, non arbitrii liberi, sed spiritus robustissimae fidei, quae per caliginem tempestatis, mortis et inferni videns deum etiam derelictorem agnoscit *susceptorem*, deum persecutorem agnoscit auxiliatorem et deum damnatorem agnoscit salvatorem. Non enim, quae videntur et sentiuntur, aestimat 'sicut equus et mulus, quibus non est intellectus' <Ps 31,9>, sed ea, quae non videntur, intelligit. 'Spes enim, quae videtur, non est spes. Quod enim quis videt, quid sperat?' (Rom 8<24>)."

AWA 2, 202, 21-203,2. "Hieronymys: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bonum? Leva super nos lumen vultus dei, domine*. Idem per modum petitionis dicit. Levat vero lumen super nos, dum nos lumine eo levat. Est enim fides lux supra omnem captum nostrum. Quare hoc "levare" est aliud nihil quam lumen fidei, quod seipso altissimum est, super nos effundere, quo ipsi elevemur. Unde et *signatum* dici potest, quia clausum et incomprehensibile nobis comprehendens autem nos et in obsequium sui captivans."

AWA 2, 294, 5-8. "At qui in opera sua sperat, videt, tenet, habet, sentit, in quo nitatur, non in promissorem invisibilem, insensibilem, incomprehensibilem, quem verbo solo audivit sibi significari."

WA 5, 570, 11-17. "Hoc est, quod dicit 'de sancto' et 'de Zion'. Sanctum enim satis diximus separatum, absconditum et invisibile significare, ubi sensus non attingit, et ratio nihil comprehendit, ut 'de sancto' sit de coelo et de solo deo, qui in sancto habitat. Quo pulchre fidei naturam indicat, quae credit quod non videt et expectat fortiter auxilium, nesciens tamen, unde veniat. Homo autem de prophano et eo, quod patet, auxilium petit et expectat. Sed vana salus hominis."

WA 5, 581, 19-23. "'Mittat tibi auxilium de sancto'. At hoc ipsum mire scrutiat, solo nomine dei haerere et auxilium expectare non nisi invisibile et ab invisibili deo, qui in sancto separatissimo habitat. Et tamen spiritus hoc gemitu adjuvat patientes, ut se expectare (etsi maximo cum labore) auxilium ineffabile et innominabile sentiant."

WA 5, 623, 17-23. "Deinde fide contra fidem pugnet. Cum enim fides sit rerum non apparentium et substantia sperandarum, vehementer repugnat, immo fidem expugnat curiositas ista scrutandae maiestatis, posse et nosse salvare deum, non est fides in hac hora, id enim experimento evidentissime sentit. Item S. Petrum salvum fieri deo volente et omnes sanctos et electos aequae iam non credit, sed scit. Verum te et me velle salvum facere, hoc non apparet nec apparere debet. Haec voluntas incomprehensibilis est et esse debet."

¹⁷⁸ Ks. AWA 2, 178, 24 – 179, 6. "[...] ac velut per desertum et invium Christum in columna ignis <Ex 13,21s; Num 14,14> sequimur. Hoc enim est non vanitatem, sed solitatem diligere, nec mendacium, sed veritatem quarere, quae omnia in tempore passionis et adversitatis melius sentiri possunt quam verbis dici aut corde cogitari; nam experientia opus est (ut saepe diximus) ad intelligenda verba dei. Non enim dici aut sciri, sed vivi volunt et sentiri, sicut ille, qui dixit Ps 155<11>: 'Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax'. Cur mendax? Quia in exstasi

3.2.2. Jumalan kaikkivaikuttavuus ja vastakohtiin kätkeytyneisyys

Lutherin ristin teologiaa käsitelleessä tutkimuksessa on usein kiinnitetty huomio Lutherin käsitykseen Jumalan rakkauden luonteesta. Lutherin mukaan Jumalan rakkaus kohdistuu siihen, mikä on tyhjää ja ei-mitään, luodakseen siitä jotakin. Jumalan käsittämättömyyttä ihmiselle on tällöin tarkasteltu ihmisen rakkauden näkökulmasta, joka on Lutherin mukaan vastakkaista Jumalan rakkaudelle. Sille on Lutherin mukaan ominaista halu tulla joksikin. Jumalan olemus on aina luoda tyhjästä ja katsoa alas syvyyteen. Ihminen taas katsoo ylös korkeuteen ja tavoittelee kaikkea, mikä on jotakin.¹⁷⁹ Jumalan toiminnan kätkeytymistä vastakohtiinsa ja sen käsittämättömyyttä ihmiselle on siis selitetty Jumalan rakkaudesta käsin, joka suuntautuu juuri sinne, minne ihmisen rakkaus ei suuntaudu. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Lutherille kyse ei ole ainoastaan Jumalan rakkauden vastakohtaisuudesta ihmisen rakkaudelle, vaan Luther käsittää sekä Jumalan olemuksen että toiminnan olevan sellaista, että Jumalassa itsessään vallitsee eräänlainen vastakohtaisuuksien täyteys:

Pakotamme siis kaikki Jumalan käskyllä, panemaan toivonsa häneen, niin että estämme heitä sekä epätoivosta että luulottelusta, niin että Jumala on todella kaikki kaikissa, yksi ja sama (aequus et idem), mutta kuitenkin samalla erilaisin ja moninaisin (inaequalissimus et diversissimus). Hän on nimittäin se, joka on moneudessa yksi, ykseydessä moni, erilaisuudessa sama, samuudessa eri, suuruudessa alhainen, korkeuksissa syvä, sisimmissä ulkoisin ja päinvastoin. Niin hän on myös heikoissa voimakas, voimakkaissa heikko, hulluissa viisas, viisaissa hullu, ja lyhyesti kaikki kaikissa. Mutta nämä sanat haluan [pitää] sellaisten hurskauden korvien ulkopuolella, jotka loukkaantuvat totuudesta ja jotka eivät koskaan tule onnettomine kysymyksineen oppineiksi.¹⁸⁰

passionis positus et sola dei fide vivens et fiducia rerum exutus, in qua omnes homines mersos vidit, secure pronuntiat eorum affectus esse vanos et universa consilia ac studia eorum mendacia, quia sine fide dei sunt. Si autem sine fide, iam sine verbo dei, si sine verbo dei, iam sine veritate, atque ite vere mendacia et vana omnia, quae extra fidem sunt, quae veritas est propter verbum veritatis, in quod creditur et credendo haeretur.”

Näin myös Ghiselli 1987, 36 ja Ruokanen 1984, 199; 211-215 sekä 1985, 79-82. Ruokanen määrittelee ekstaasin järjen ylittäväksi kokemukseksi. Ruokasen mukaan Lutherilla ekstaasi liittyy uskoon, ei rakkauteen. Se on mielen kohoamista selkeään uskon ymmärtämiseen (*cognitio fidei*) ja uskonvarmuuteen, joka ylittää ihmisen luonnolliset kognitiiviset kyvyt; aistit, järjen ja tahdon. Ontologisesti se on yhdistymistä Kristuksen ja Pyhän Kolminaisuuden kanssa. Ruokanen viittaa myös uskoon kuuluvaan intuitiiviseen, augustinolaistyypiseen illuminaatioon, josta enemmän kappaleissa 4.2.2.1 ja 4.2.2.2. Ruokasen mukaan ekstaasi ei ole Lutherille mikään harvojen tavoitettavissa oleva mystinen kokemus, vaan oikea usko on aina olemukseltaan ekstaattista. Se tempaa ihmisen pois aisteilla tavoitettavista asioista käsittämättömän Jumalan adoraatioon.

¹⁷⁹ Ihmisen rakkauden ja Jumalan rakkauden luonteesta ja niiden vastakohtaisuudesta Lutherin teologiassa ks. esim. Mannermaa 1995, 9-14. Tarkemmin tutkimushistoriasta luvussa 1.2.

¹⁸⁰ AWA 2, 309, 1-7: ”Omnes ergo mandato dei ad spem in eum urgemur eodemque a desperatione et praesumptione deterremur, et est iam deus vere omnia in omnibus, aequus et idem, simul tamen inaequalissimus et diversissimus. Ipse est enim, qui in multitudine simplex, in simplicitate multiplex, in inaequalitate aequalis, in aequalitate inaequalis, in sublimitate infimus, in excelsis profundus, in intimis extremus et e diverso. Sic in infirmis potens, in potentibus infirmus, in stultis sapiens, in sapientibus stultus, breviter, omnia in omnibus.”

Sen lisäksi siis, että Jumala on näkymätön, tuntematon ja käsittämätön, ihmisen kognitiivisten kykyjen yläpuolella, on Jumala myös eräänlainen vastakohtien täyteys. Se, että Jumala on 'moneudessa yksi' ja 'ykyssä moni', 'erilaisuudessa sama' ja 'samuudessa eri', liittyy ilmeisesti kolminaisuusoppiin. 'Suuruudessa alhainen' viittaa ilmeisesti Jumalan itsensä tyhjentävään toimintaan, luomistyöhön, luodun ylläpitoon ja inkarnaatioon, 'korkeuksissa syvä' mahdollisesti Jumalan kaikkialla läsnäolevuuteen.¹⁸¹ 'Voimakkuus heikoissa', 'heikkous voimakkaissa', 'viisaus hulluissa' ja 'hulluus viisaissa' viittaavat ilmeisesti Jumalan ristin alle kätkeytyvään toimintaan. Näin Jumalan toiminta maailmassa vastakohdissaan läsnäolevana heijastaa hänen olemustaan. Tämä ilmenee siinä, kuinka Jumala pelastaakseen ihmisen ajaa hänet ahdistuksiin ja tehdäkseen hänestä uskon kautta jotain tekee hänet ei-miksikään, mutta myös siinä, kuinka Jumala antaa niiden kukoistaa ja näyttää hurskailta, jotka todellisuudessa ovat kurjia, tyhjiä ja vailla uskoa.¹⁸² Tällainen, kaikki kaikessa oleva ja vaikuttava on Lutherin mukaan Jumala, tällainen on myös Kristus, Isän kuva.¹⁸³

Jumalan olemus on siis Lutherin mukaan vaikuttaa kaikki kaikessa. Tämän vuoksi pelastus ei riipu henkilöistä eikä teoista, vaan yksin Jumalasta. Jumalan edessä Lutherin mukaan kaikki ovat samassa asemassa, riippumatta synneistä tai hyvistä töistä. Siksi Jumalan toiminta kohdistuu vastoin sitä, mikä näkyy ja ilmenee.¹⁸⁴ Tämä tapahtuu Kristuksen julistuttaman sanan kautta, joka vie ihmisen ahdistuksiin ja murskaa lihan harhakuvat. Tämä on Jumalan vasemman käden työ, Jumalan vieras työ. Murskattujen harhakuvien tilalle Kristus asettaa uskon, joka on kaikki kaikessa.¹⁸⁵ Uskon kautta Jumala alkaa

¹⁸¹ Sammeli Juntunen tulkitseekin vastaavanlaisen kohdan teoksessa *Dictata super Psalterium* (WA 3, 407, 22-29) viittaavan siihen, että Luther ymmärtää kaiken luonnollisen olemisen partisipaationa Jumalan olemiseen, vaikkakin eri tasolla kuin hengellisen olemisen. Ks. Juntunen 1996, 184-186. Luonnollisen ja hengellisen olemisen eroista tarkemmin luvussa 3.3.2.

¹⁸² Tästä mm. luvuissa 3.3.1 ja 4.1.4.

¹⁸³ AWA 2, 49, 7-19; 309, 1-7.

¹⁸⁴ AWA 2, 308, 18-29.

¹⁸⁵ AWA 2, 90, 9-14. "Venit enim Christus ad instituendam fidem, qua creditur in eum ipsum filium dei. Haec autem fides est plenitudo omnium legum, iustitia in saeculum saeculi, opus magnificentiae dei, mortificatio carnis, resuscitatio spiritus, victoria mundi, victoria carnis, victoria inferni, sicut ait 'Et portae inferi non praevalebunt adversus eam' <Mt 16,18>. Breviter, haec est omnia in omnibus."

Kristuksen sanan vaikutuksesta ks. AWA 2, 96, 14 – 98, 9; 99, 6-15; 101, 23 – 102, 10.

vaikuttaa ihmisessä ja ihmisestä tulee kuin instrumentti Jumalan kädessä.¹⁸⁶ Näin Jumala saa olla uskon kautta kaikki kaikessa.¹⁸⁷

Tästä Jumalan toimintatavasta seuraa luonnollisen ihmisen kannalta Jumalan kaksinkertainen käsittämättömyys. Ensinnäkään ihminen ei luonnollisilla kyvyillään ymmärrä jumalallista luontoa. Mutta sen lisäksi Jumala kätkeytyy toiminnassaan ihmistä kohtaan kärsimyksiin ja ahdistuksiin, joiden tarkoitusta ihminen ei myöskään ymmärrä. Siksi ihminen ei ole ainoastaan tuntematta Jumalaa, vaan vieläpä pakenee häntä.¹⁸⁸

3.3. Luonnollisen ja hengellisen ero Lutherin teologisessa antropologiassa

3.3.1. Jumalaton – hurskas

Lutherin mukaan se, joka uskoo, on yhdistynyt Jumalan Sanaan ja Sanan kautta myös Jumalan rakkauden lakiin. Sanan kautta hän on tullut osalliseksi jumalallisesta luonnosta, joka on rakkaus. Se taas, joka ei ole yhdistynyt lakiin, on Lutherin mukaan sisältä tyhjä, vaikka ulkoa hän ja hänen tekonsa voivatkin näyttää hurskailta. Tällaista ihmistä Luther nimittää jumalattomaksi (*impius*). Jumalattoman vastakohta on hurskas (*pius*). Luther antaa jumalattoman ja hurskaan määritelmät Psalmin 1 ensimmäistä jaetta selittäessään, heti teoksensa alussa:

Jumalaton (impious), jota hepreaksi kutsutaan rascha, kutsuu Pyhä Hilarius aivan oikein siksi, joka ajattelee paha/väärin Jumalasta (male de deo sentit). Jumalattomuus (impietas) on nimittäin varsinaisesti epäuskon pahe (vitium incredulitatis) joka tapahtuu sydämessä, mutta se on käännetty usein eri tavoin ja epäsäännöllisesti. Mutta ajattele sinä aina näitä kahta vastakohtaa: Uskoa Jumalaan ja jumalattomuutta, samoin kuin Jumalan lakia ja ihmisten neuvoa. Kun me nimittäin käsittelemme hurskautta ja jumalattomuutta, emme puhu toiminnasta (moribus), vaan ajatuksista (opinionibus) - se on - toiminnan lähteestä. Se nimittäin, jolla on oikea usko Jumalaan, ei voi tehdä mitään muuta kuin hyvää, tuoda esille hyviä toimia. Jos vaikka vanhurskas lankeaakin seitsemästi päivässä, joka kerta hän kuitenkin nousee. Mutta jumalattomat lankeavat pahaan eivätkä nouse. He, koska ovat epäuskoisia, eivät tee yhtään hyvää tekoa; kaikki nimittäin, mitä he tekevät, on kaunista katsella, mutta sen varjona on Behemot; tällä he sekä

¹⁸⁶ Ks. AWA 2, 460, 7 – 461, 23; 497, 9-17; WA 5, 571, 26-33. Aiheesta lisää luvuissa 4.1.3.4 ja 4.2.3.

¹⁸⁷ Tosin Jumala vaikuttaa myös jumalattomissa kaiken kaikissa, mutta tämä tapahtuu eri tavalla kuin uskovissa. Kummissakin Jumala vaikuttaa heidän oman luonteensa mukaisesti (*agere sequitur esse*). Jumalattomissa tämä vaikutus on kuitenkin kätkeytyä ja heille tuntematonta, kun taas uskovasta tulee tietoisesti Jumalan työn välikappale ja hän antaa Jumalalle sen kunnian, joka hänelle joka tapauksessa kuuluu. Tästä ks. luku 3.3.2. Luther käsittelee tätä teemaa hyvin laajasti etenkin teoksessaan Sidottu ratkaisovalta (*De servo arbitrio*, WA 18).

¹⁸⁸ Ks. esim. AWA 2, 179, 17 – 180, 3. Aiheesta tarkemmin luvussa 3.4.

pettävät itseään että viettelevät yksinkertaisia. Hurskas on siis se, joka elää uskosta, jumalaton se, joka elää epäuskossa.¹⁸⁹

Lutherin mukaan hurskaus ja jumalattomuus ovat siis sisäisiä asioita.

Hurskas on se, joka elää uskossa ja jumalaton se, joka elää epäuskossa.

Jumalattomuus on olemukseltaan uskon puuttumista, epäuskon pahe.¹⁹⁰

Hurskaiden elämä alkaa sisältä, sydäimestä, toiminnan lähteestä ja näky lopulta teoissakin. Jumalattomat taas toimivat juuri päinvastoin. He aloittavat ulkoapäin, teoista ja näyttävät ulkonaisesti hyviltä, mutta sisäisesti, ilman Jumalaan yhdistävää uskoa, he pysyvät tyhjinä ja pahoina.¹⁹¹ Hurskaus ja jumalattomuus eivät ole tekoja, vaan kyse on ihmisen sydäimestä, ajatuksista ja tahdosta. Kun Luther sanoo, ettei hurskas voi tehdä mitään pahaakaan eikä jumalaton mitään hyvää, ei kyse olekaan ulkonaisista teoista vaan hengellisestä tekemisestä. Tässä mielessä epäuskoinen ei voi tehdä mitään hyvää, ja uskova taas ei voi tehdä muuta kuin

¹⁸⁹ AWA 2, 31, 15 - 32, 9. ”*Impius, qui Hebraice rascha dicitur, rectissime apud S. Hilarium is dicitur, qui male de deo sentit. Impietas enim proprie vitium incredulitatis est et corde perpetratur; sed varie et inconstanter est translaturum. Tu ergo haec duo semper contraria habeto: fidem dei et impietatem, sicut legem dei et consilium hominum. Nam quando de pietate et impietate agimus, non de moribus, sed de opinionibus agimus, hoc est, de fontibus morum. Qui enim orthodoxus in deum est, non potest nisi bona facere, bonos mores praestare. Quod si etiam septies in die cadit iustus, toties tamen resurgit; at impii corrumpunt in malum <Prov 24,16> et non resurgunt <v 5a>. Hi, quia increduli sunt, nullum opus bonum faciunt, totum autem, quod agunt, pulchra species est, umbra illa Behemoth <Iob 40,16s>, qua et se decipiant et simplices alliciant. Igitur pius est, qui ex fide vivit <Rom. 1,17>, impius qui in incredulitate vivit.” Muita vastaavanlaisia kohtia AWA 2, 235, 1-5; 423, 18-25; 526, 4-9; WA 5, 518, 8-14.*

¹⁹⁰ AWA 2, 172, 9-11. ”Dixi psalmum esse exhortatorium ad eos, qui fidei defectu in cruce et iniuriis scandalisuntur et animo deiciuntur, quod vitium infidelitatis est et crimen spiritualis idolatriae [...]”

AWA 2, 235, 1-5. ”Primum est *iniquitas*, pro quo rectius fuisset versum ’impietas’. Ut enim psalmo primo dictum est, *raescha* ’impietas’ dicitur, unde ’concilium impiorum’ <Ps 1,1>; haec autem est (ut dixi) ipsa incredulitas perversaque opinio de deo divinisque verbis et operibus, etsi pulchra specie foris simulet pietatem.”

WA 5, 370, 21-25 ”Non esse in hominibus ullam fidem, et omnia fraudulenta geri. Quae infidelitas testimonium est et argumentum interioris fidelitatis extinctae, sic ex fructibus arbor cognoscitur. Qui enim fidelis deo est, et hominibus fidelis est. Sine fide enim et gratia dei impossibile est hominem non quaerere quae [Mich. 7, 2.] sua sunt (idest infidelem etiam hominibus esse).”

WA 5, 398, 2-8 ”Cur ergo peccanti in primum praeceptum et facienti opus bonum in inobedientia dei (idest incredulitate) tantum tribuunt, ut peccatum esse negent? An non est inobedientia dei et incredulitas tantum peccatum, quantum est fornicandi studium seu castitatis neglectus? Verum peccatum incredulitatis arduum et omnium [Ps. 116, 11.] naturalissimum est, immo natura ipsa factum, de qua dicitur ’omnis homo mendax’ [...]”

Ks. myös AWA 2, 31, 15 - 32, 2 (viite 189); AWA 2, 90, 9-25; 205, 1-2; 206, 27- 207, 13; WA 5, 395, 22-26; 422, 34-40; 437, 8-26.

¹⁹¹ AWA 2, 35, 23-26. ”Notabis autem haec verba psalmi esse verba fidei, ut quae non loquantur de hominibus, secundum quod videntur. Nam sic (ut dixi) nemo eos impios esse putaret. In spiritu loquitur Propheta, ubi hoc etiam impium est (quia fide vacuum), quod apud homines omnium piissimum...”

AWA 2, 236, 8-10. ”Ubi enim impietas, infidelitas, incredulitas regnat, simul malitia seu malignitas regnat.”

WA 5, 413, 16-18 ”Declinatio pertinet ad impietatem seu incredulitatem, quae fons et caput est malorum, sicut econtra Pietas seu fides est initium bonorum, qua ad deum propinquamus.”

hyvää.¹⁹² Lopulta on kyse siitä, onko ihminen yhdistynyt uskossa Jumalan Sanaan, vai ei. Epäuskoinen ei luota Jumalaan, vaan luotuihin asioihin.¹⁹³

Psalmikommentaarissa Lutherin päähuolenaiheena eivät olekaan synnintekijät (*peccatores*), joiden synnin voi havaita, ja jotka eivät ole siksi niin vaarallisia, vaan jumalattomat (*impii*), joiden synty on kätkeyty sydämeen eikä näy. Ulkoisesti he päinvastoin pyrkivät näyttämään erityisen pyhiltä.¹⁹⁴ Näitä kirkossa

¹⁹² Luther kritikoikin sellaista syntikäsitystä, joka kiinnittää huomiota ruumiiseen ja aisteihin, mutta pitää sielua ja ymmärrystä viattomana. Lutherin teologiassa syntiä ei siis voi selittää ruumiin ja sielun taisteluksi, vaan ilman uskoa ja Jumalan armoa koko ihminen on paha.

Ks. WA 5, 397, 40 – 398, 34. ”Eadem pernicies est eorum, qui negant, omnia opera extra fidem facta peccata esse, quam supra tetigimus. Quibus si dicas, an opus bonum factum in adulterandi, occidendi, furandi studio aut in rebellionem seu inobedientiam sit peccatum, sine dubio respondent, peccatum esse. Cur ergo peccanti in primum praeceptum et facienti opus bonum in inobedientiam dei (idest incredulitate) tantum tribuunt, ut peccatum esse negent? An non est inobedientia dei et incredulitas tantum peccatum, quantum est fornicandi studium seu castitatis neglectus? Verum peccatum incredulitatis arduum et omnium [Ps. 116, 11.] naturalissimum est, immo natura ipsa factum, de qua dicitur ‘omnis homo mendax’, non potest in seipso homo agnoscere, sed peccatum carnis et furti et homicidii et rebellionis humanae, quia in crassa parte sua, sensu et corpore geritur, facile intelligitur in parte sua subtiliore, scilicet anima et intellectu. Sed ipsa anima suum incomparabiliter maius vitium et trabem in oculo suo non sentit, ideo festucam corporis sui facile videt, sicut est ingenium hypocritarum et omnium, qui sunt spiritu immundi, donec robustis et spiritualibus periculis mortis et inferni examinentur. [...] Itaque sicut incredulitas, fons omnium malorum, nullum sinit opus bonum fieri, aut si fit, polluit et ad omnia peccata pronum facit, ita econtra fides, fons omnium bonorum, non sinit fieri malum, aut si fit, statim tollit et purgat et ad omnia bona opera pronum facit.”

Olenaisesti sama ajatus esiintyy jo disputaatioissa *Contra scholasticam theologiam*:

65 <62-63> Ergo assidue peccat, qui extra Gratiam Dei est, Non occidendo, non mechando, non furando (et)c(etera).

66 <63-64> Sed sequitur, peccat no(n) sp(irit)ualiter lege(m) implendo.

67 <64-65> Spiritualiter, non occidit, non mechatur, non furatur, qui nec irascitur nec concupiscit.

68 <65-66> Extra gratiam dei adeo impossibile est, non irasci non concupisci, ut nec in gratia satis id fieri possit ad legis perfectionem.

69 <66-67> Hypocritarum est iusticia opere (et) foris non occidere, non mechari (et)c(etera)

70 <67-68> Gratiae est nec concupiscere nec irasci

71 <68-69> Impossibile est itaq(ue) lege(m) impleri sine gratia Dei vllo modo. (Sta 1, 170)

¹⁹³ AWA 2, 177, 4-6 ”Vere filii hominum estis, magis quam *fili viri*, quem referre debetis, sed carnem eius et patrem vestrorum, non fidem eorum sapitis. *Usquequo gravi corde?* Usquequo increduli estis corde et pondere infidelitatis deorsum ruentes in fiducia rerum incumbitis ac gloriam, quam mihi debetis, creaturis tribuitis?”

¹⁹⁴ Luther tekee erottelun hengen syntien (*peccati spiritus*) ja lihan synnin (*peccatum carnis*) välille. Nämä eivät vaarallisuudessaan ole lainkaan verrattavissa toisiinsa:

WA 5, 518, 1-18. ”At nulla comparatio peccati spiritus (quae est impietas) ad peccatum carnis (quae est rebellis concupiscentia). Ita nulla est comparatio iustitiae carnis (quae est operatio legis) ad iustitiam spiritus (quae est fides in Christo).

Hoc est quod hic dicit, sese custodire vias domini. Quo autem modo custodiuntur? In spiritu, non in carne, fide, non operibus, gratia, non libero arbitrio. Ideo adiungit ‘nec impie gessi a deo meo’, idest haec est custodia viarum domini, non esse impium in deum. Impietas autem (ut sepe dixi) incredulitas est, quae per sua opera nititur iustificari, quae ubi fuerit, nulla est custodia viarum domini. Hebraeus simplici dictione ‘Rasathi’ dicit, idest si liceret dicere, ‘Impiavi’, ‘impious fui a deo meo’. Impietas autem est discessio [Jer. 17, 5.] et declinatio a deo, sicut ps. 13. vidimus. Et Hier. 17. ‘Maledictus vir qui confidit in hominem, et recedit cor eius a deo’. Ideo hebraico idiotismo dicit ‘nec impius fui a deo meo’, non recessi a deo meo per impietatem.

Cum ergo tam magnum sit peccatum impietatis collatum reliquiis concupiscentiae in carne piorum, recte gloriatur Ecclesia, se non transgressam vias domini nec impiam fuisse in eum, sicut sunt adversarii eius, qui tamen propter iustitiam et zelum dei in eam ferociunt.”

vaikuttavia jumalattomia Luther kutsuu Saatanan enkeliksi, joka on tekeytynyt valkeuden enkeliksi, tai 'keskipäivädeemoniksi'. Luther katsoo skolastisen teologian edustavan juuri tällaisia ihmisiä, jotka kuvittelevat luonnostaan voivansa tehdä hyvää, koska he eivät kiinnitä huomiota sisäiseen todellisuuteen, vaan ainoastaan siihen, mikä näkyy, ja ymmärtävät lain vain ulkoisia tekoja koskevaksi.¹⁹⁵ He eivät koskaan pääse sisäiseen elämään, salattuun tahtoon asti:

Niinpä siis tämä tahto on koko ihmisen elämä. Ei nimittäin tarvitse pelätä, että se olisi jollakin muulla jäsenellään lain ulkopuolella, joka on tällä tahdolla, elämän lähteellä ja päällä siinä. Minne nimittäin rakkaus vie, sinne seuraavat myös sydän ja ruumis. Tässä näe taas hurskaiden ja jumalattomien vastakohtaisuus. Jumalattomat aloittavat vanhurskautensa ulkoapäin ja etenevät sisäänpäin. Ensin he jäljittelevät tekoja, sitten myös sanoja, sen jälkeen harjoittavat ajatuksia. Tämä on heidän korkein huippunsa; sitten heistä pian tulee toisten opettajia: Mitä he ajattelevat, sanovat ja tekevät, sen he haluavat olevan pyhää ja jumalallista, sillä he eivät koskaan pääse tähän kätkeytyyn tahtoon. Hurskaat aloittavat sisältäpäin, tästä pyhästä tahdosta, sitten seuraa meditaatio ja lopulta myös ulkoiset teot, tämän jälkeen muiden opettaminen, kuten tulemme näkemään.¹⁹⁶

Jumalattomat harjoittavat siis hurskautta vain ulkoisesti ja ovat siksi niin vaarallisia. Ulkoisen hurskautensa varjolla he ovat päässeet kirkon opettajiksi. He ovat omaksuneet virheellisen, ulkonaisen käsityksen hurskaudesta ja Jumalan laista ja opettavat sitä kirkossa.

¹⁹⁵ AWA 2, 31, 10-11; 32, 10-16; 240, 14-18; WA 5, 434, 28-35. Luther liittyy tulkinnassaan Pyhään Bernhardiin, joka selittää näiden olevan pahin kirkkoa kohtaava vitsaus. Kyse on ihmisistä, jotka kätkevät pahuutensa hyvien tekojen alle, etsivät vain omaansa ja käyttävät kirkkoa vallan ja rikkauten tavoitteluun. Ks. Bell 1993, 112-113. Näyttääkin siltä, että Lutherin psalmikommentaarissa esittämä kirkkokritiikki ja skolastisen teologian kritiikki liittyvät hyvin tiiviisti yhteen. Luther ajattelee skolastisen teologian olevan pohjimmiltaan lihallista teologiaa, jonka luonnollinen seuraus seurakuntaelämän puolella on toisaalta maallisiin rikkauksiin keskittyminen, toisaalta itse valittu, Jumalan lain korvaava ulkonaisiin tekoihin keskittyvä hurskauselämä. Lutherin äärimmäisen ankara hyökkäys skolastista ajattelua vastaan lieneekin ymmärrettävissä tästä lähtökohdasta: Hän näkee siinä koko kirkkoa piinaavan vitsauksen. Lutherin käsitys ulkoisesti hyviltä näyttävistä, mutta sisäisesti pahoista jumalattomista ilmenee jo disputaatiossa *Contra scholasticam theologiam*:

39 <37> Natura enim in opera specietenus (et) foris bono ints necessario gloriatur et superbit.

79 <76-77> Omne opus legis sine gratia dei, foris apparet bonum, sed intus est peccatum. Contra Scho(lasticos). (Sta 1, 168, 171).

¹⁹⁶ AWA 2, 44, 8-17. ”Porro voluntas haec tota vita est hominis. Non est enim metuendum, ne ulla alio membro extra legem sit, qui voluntate hac, vitae fonte et capite, in illa fuerit. Quo enim amor fertur, huc sequuntur et cor et corpus. In quo iterum vide contrariam piorum et impiorum conversationem. Impii suam iustitiam incipiunt ab extra et tendunt ad intra. Primum opus simulant, deinde et verbum, postea et cogitationem exercent. Et hoc eorum summum fastigium; tum mox aliorum magistri: quicquid cogitant, dicunt, faciunt, sanctum ac divinum esse volunt, cum ad hanc secretam voluntatem numquam pervenerint. Pii incipiunt ab intra, a sancta hac voluntate, tum sequitur meditatio, tandem et opus extra, post haec doctrina aliorum, ut videbimus.”

3.3.2. Luonto, liha, vanha ihminen – armo, Henki, uusi ihminen

Lutherin käsityksessä jumalattoman ja hurskaan ihmisen erosta näkyy se jyrkkä vastakkainasettelu, jonka Luther ajattelee ihmisen luonnollisten kykyjen ja Jumalan armon vaikutuksen välillä olevan. Lutherin teologialle onkin ominaista voimakkaan eron tekeminen luonnollisen ja hengellisen olemisen välille. Sammeli Juntunen pyrkii artikkelissaan *Luther and Metaphysics: What Is the Structure of Being according to Luther?* hahmottelemaan Lutherin ontologisen ajattelun perusstruktuuria. Juntunen erottaa Lutherin ajattelussa kaksi olemisen tapaa, *esse naturae* ja *esse gratiae*, eli luonnollisen olemisen ja 'armoitetun' eli hengellisen olemisen. Luonnollinen oleminen merkitsee ihmisen luomiseen perustuvaa olemista ja sen mukaisia kykyjä, jotka ovat lisäksi syntiinlankeemuksessa turmeltuneita, hengellinen oleminen taas merkitsee kristittyä hengellisenä ihmisenä, uutena luomuksena.¹⁹⁷ Pohjimmiltaan Luther ymmärtää kaiken olemisen jatkuvana luomisena (*creatio continua*); luoduilla ei ole mitään omaa erillistä olemista (*ens per se*), vaan ne ovat jatkuvasti riippuvaisia Jumalan luovasta työstä. Taustalla on Lutherin ajatus siitä, että Jumala on olemukseltaan lahjoittava rakkaus.¹⁹⁸ Toisaalta Luther erottaa kuitenkin toisistaan luomakunnan piirissä tapahtuvat tapahtumat (*acta*) ja näissä agenteina toimivat oliot, luodut (*facta*). Ne ovat jotakin pysyvämpää, eli kuten Juntunen ilmaisee, niiden olemisella on sekä sisäinen aspekti, että ulkoinen, suhteessa muihin olioihin, erityisesti Jumalaan määräytyvä aspekti. Kuitenkin niiden olemassaolo perustuu jatkuvasti Jumalan luovaan työhön.¹⁹⁹

Juntunen esittää artikkelissaan varovaisesti, että Luther ymmärtää luonnollisen olemisen partisipaationa Jumalan olemiseen. Toisaalta Jumala ja hänen vaikutuksensa on kuitenkin tällä luonnollisen olemisen tasolla kätkeytyä.²⁰⁰ Luonnollisen olemisen tasolla Jumala antaa ihmiselle lahjojaan, mutta ei itseänsä. Hengellisen olemisen tasolla taas voidaan puhua uniosta Jumalan kanssa. Kyse ei ole enää vain osallisuudesta Jumalan lahjoihin, vaan osallisuudesta jumalalliseen luontoon. Toisekseen tämä unio muuttaa persoonan luonnetta niin, että hänestä tulee *factura gratiae*, uusi luomus, jonka ontologinen status muuttuu. Niinpä Lutherin teologiassa pätee aksiooma ”*agere sequitur esse*”, persoona tekee

¹⁹⁷ Juntunen 1998, 136. Aiheesta myös Juntunen 1996, 155-200.

¹⁹⁸ Juntunen 1998, 138-141. Vrt. myös alaviite 139, jossa Luther jopa sanoo luotujen olioiden substanssin olevan tässä Jumalan rakkauden laissa.

¹⁹⁹ Juntunen 1998, 142-147.

²⁰⁰ Juntunen 1998, 150-151. Sama ajatus esiintyy myös Psalmikommentaarissa, ks. alaviite 180.

olemuksensa mukaisia tekoja.²⁰¹ Kristuksen kanssa uskon kautta yhdistynyt tekee jumalallisia tekoja, joiden subjekti ei enää ole hän itse, vaan eräässä mielessä Kristus. Toisaalta voidaan puhua ko-operaatiosta: Kristuksesta tulee kristityssä sisäisesti vaikuttava todellisuus.²⁰²

Luther ei käytä termejä *esse naturae* ja *esse gratiae*

Psalmikommentaariissa, mutta asiallisesti tämä erottelu muodostaa pohjan koko Lutherin teologiselle antropologialle. Se ilmenee etenkin kohdissa, joissa Luther vertaa toisiinsa ihmisen luonnollisia kykyjä, käyttäen niistä yleistermiä luonto (*natura*), ja 'hengellisiä' kykyjä (esimerkiksi uskoon sisältyvää ymmärrystä), joihin hän viittaa usein termillä *armo* (*gratia*). Luonnollisen ihmisen kyvyistä, mutta myös koko luonnollisesta ihmisestä Luther käyttää myös termiä liha (*caro*). Armolla Luther tarkoittaa Jumalan Hengen (*spiritus*) toimintaa ihmisessä, joka on näiden ihmisen luonnollisten kykyjen vastaista ja ne ylittävää. Henki saa aikaan ihmisessä myös teologiset hyveet, uskon, toivon ja rakkauden.²⁰³ Oikeastaan

²⁰¹ Psalmikommentaariissa Luther ilmaisee tämän prinssiipin mm. WA 5, 605, 2. "Qualis persona, talia et opera." Uskovista uusina luotuina (*factura, creatura*) Psalmikommentaariissa ks. WA 5, 543, 35 – 544, 14.

²⁰² Juntunen 1998, 154-156. Ks. myös Työrinoja 1990, 150-160.

²⁰³ AWA 2, 88, 10-17. "Sanctus dicitur non figurati illa sanctitate legis aut externae consecrationis; in spiritu enim loquitur. Ideo non contentus dicere *montem sanctum* addit *meum*, quasi dicat: Qui et mea sanctitate sanctus est, non qua lapides, ligna, parietes sanctificantur, sed qua mens et corpus unctio gratiae spiritus consecrantur et per fidem, spem, charitatem purificantur de die in diem. Est enim sanctum, quod ab usu prophano separatum solis sacris et divinis usibus dicatum est. Quod caeremonialiter et litteraliter fit per pontifices homines, sed veritate et spiritu per spiritum sanctum diffusum in cordibus nostris."

AWA 2, 97, 13-98, 8. "Cum enim verbum Christi sit verbum salutis et pacis, verbum vitae et gratiae, atque haec non in carne, sed in spiritu operetur, necesse est, ut salutem, pacem, vitam, gratiam carnis opprimat et expellat. Quod cum facit, apparet carni ferro ipso durius et inclementius. [...] mortificat carnem et concupiscentias eius, ut vivificet spiritum et concupiscentias eius. [...] Spiritus enim accipit verbum dei ut praeceptum iucundissimum. [...] At caro fert praeceptum seu verbum dei indignissime nec agnoscit ipsum, cum sit ei penitus et omnibus modis contrarium "

AWA 2, 132, 9-16. "Proinde verba huius versus verba sunt non naturae, sed gratiae, non arbitrii liberi, sed spiritus robustissimae fidei, quae per caliginem tempestatis, mortis et inferni videns deum etiam derelictorem agnoscit *susceptorem*, deum persecutorem agnoscit auxiliatorem et deum damnatorem agnoscit salvatorem. Non enim, quae videntur et sentiuntur, aestimat 'sicut equus et mulus, quibus non est intellectus' <Ps 31,9>, sed ea, quae non videntur, intelligit. 'Spes enim, quae videtur, non est spes. Quod enim quis videt, quid sperat?' (Rom 8<24>)."

AWA 2, 140, 24-26. "Verum dura haec res humanae naturae et intolerabilis, nisi spiritus domini feratur super haec aquas et tenebras huius abyssi foveat, donec lux fiat. <Gen 1,2s>"

WA 5, 412, 31-35. "Ubi nunc est liberum arbitrium? ubi virtutes morales? ubi prudentia et scientiae practicae directrices hominum in agibilibus? Vitia scilicet sunt naturae seu potius dona dei, per vitia naturae, idest caecitatem mentis nihil intelligentis et pravitatem affectus non quaerentis quae dei sunt, inquinata, abominata et reprobata."

WA 5, 474, 13-21. "'Semitis tuis' satis dictum est per antithesin dici contra semitas hominum. Omnia enim facere promptiores sumus, quae vel ipsi elegimus vel homines statuerunt, quam quae deus mandavit, quia in mandatis hominum natura manet in vetere homine intacto, immo vetus homo alitur hominum mandatis. At in mandatis dei oportet ut mortificetur, mutetur et innovetur. Homo enim in suis viis non eligit nec sequitur, quod contra vel supra sensum suum est. In dei

Henki on Lutherille sama asia kuin hurskaus (*pietas*), itse usko (*fides*), tai myös viisaus (*sapientia*). Ontologisesti kyse on Jumalan Hengen vaikutuksesta, kognitiivisesti kyseessä on oikea käsitys Jumalasta. Tästä seuraa sydämen puhtaus, joka puhdistaa koko ihmisen elämän. Sen vastakohta on jumalattomuus, väärä käsitys Jumalasta. Siitä seuraa paha himo, joka saastuttaa kaiken, minkä ihminen tekee.²⁰⁴ Lutherin mukaan epäusko onkin kaikkein luonnollisin synti, jopa (ihmis)luonnon itse tekemä.²⁰⁵ Ihmisluonto ilman uskoa ja armoa, tai 'uskon armoa' (*fidei gratia*), ilman Jumalan Hengen vaikutusta, ei voi tehdä muuta kuin paha. Se etsii aina omaansa ja toimii Jumalan lakia vastaan. Sillä on väärä käsitys Jumalasta ja siksi se antaa Jumalalle kuuluvan kunnian luoduille asioille. Vieläpä se pitää itseään viisaana ja luulee tuntevansa Jumalan, vaikka todellisuudessa se on hullu ja tyhmä (*stultus*)²⁰⁶ eikä tunne Jumalaa eikä totuutta. Niinpä se onkin valheellinen ja paha, kun taas Jumala on totuudellinen ja hyvä.²⁰⁷

autem mandatis non potest ambulare, nisi faciat et patiatul multa, quae nolit, fugit, odit et non capit. Hic enim exuitur vetus homo et induitur novus.”

Ks. myös AWA 2, 40, 3-13; 54, 7-9; 74, 6-10; 90, 10-12; 116, 10-17; 136, 12-19; 138, 27-28; 182, 9-18; 185, 7-186, 5; 203, 3 - 204, 5; 261, 23 - 262, 5; 299, 20 - 300, 17; 361, 1-5; 510, 5-11; 550, 17-551,3; WA 5, 371, 23-25; 393, 12-27; 408, 14-18; 411, 21-35; 437, 21-23; 510, 39 - 511, 4; 565, 6-7; 625, 13-14.

²⁰⁴ WA 5, 431, 9-34.”In spiritu enim loquitur de spirituali munditia, quae est duplex, [Tit. 1, 15.] Siquidem Paulus inquinamentum carnis et spiritus distinguit, Et Tit. i. inquinatas impiorum mentem et conscientiam profitetur, quo vitio nihil eis mundum esse proclamat. Haec impuritas est ipsa impietas, opinio, sensus perversus de deo, oculus scilicet nequam, qui totum corpus tenebrosus facit, etiam speciosissima eorum opera, verba, consilia, cogitata, tam efficax est malum huius immundiciae spiritualis. Altera est immundicia carnis, libido et voluptas, quae etsi cor et voluntatem immundis desyderiis polluit, Carnis tamen dicitur, quia de carnis libidine venit. His duplex opponitur munditia, spiritus et carnis. Spiritus est ipsa pietas, quam Iob et Baruch sapientiam vocant, Petrus et Paulus fidem, sic [Apgsch. 15, 9.] enim Act. xv. Petrus dicit ‘Fidei purificans corda eorum’. Haec enim facit, ut sit mens et conscientia pura, recte de deo sentiens. [...]

Munditia carnis ipsa castitas est sive pudicitia, quae satis cantata et [Jes. 11, 5.] nota est, et hanc quoque ipsa fides facit, sicut Isaias v. dicitur ‘Et erit fides cingulum lumborum eius et fides cinctorium renum eius’. Vocatur autem et haec puritas carnis, cum intret et maxime sit in spiritu hominis, quod sit in rebus et operibus carnis sicut illa puritas spiritus, cum prodeat et maxime in omnia opera sese fundat, totam vitam purificans, quod sit de [1. Tim. 2, 2.] rebus et operibus spiritus. Has duas pulchre composuit Paulus. i. Timo. ij. ‘ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate’, graece ‘Eusebia et semnoteti’, qua deo servitur et honeste vivitur.”

²⁰⁵ WA 5, 398, 6-8. ”Verum peccatum incredulitatis arduum et omnium [Ps. 116, 11.] naturalissimum est, immo natura ipsa factum, de qua dicitur ‘omnis homo mendax’[...]

²⁰⁶ Vanhan ihmisen näkökulmasta usko on hulluutta (stultitia) ja hän itse on viisas (sapiens), uskon näkökulmasta ja Jumalan edessä taas maailman viisaus on hulluutta ja usko on viisautta. Jumala näyttää saarnauttamansa sanan kautta - joka näyttää maailmasta hulluudelta - maailman hulluksi ja tekee ihmisen viisaaksi synnyttämällä hänessä uskon, jonka kautta hän tulee osalliseksi Jumalan viisaudesta. AWA 2, 109, 1-15; 385, 11-17; 438, 3-8; 521, 22-26; 641, 20-21.

²⁰⁷ AWA 2, 236, 7-13. ”Ita et illud: *Neque habitabit iuxta te malignus*. Hebraice *ra*, id est, ‘malus’ vel ‘malum’, ut vel impium vel impietatem referre possit. Ubi enim impietas, / infidelitas, incredulitas regnat, simul malitia seu malignitas regnat. Desertus enim a gratia bona dei ad quid valet nisi ad malum? Itaque vetus malitiae et nequitiae <1Cor 5,8>, quo inclinati sumus (fidei gratia vacui) in omne facinus ruere data occasione [...]

Ks. myös AWA 2, 40, 7-10; 178, 13 - 179, 6; 305, 16-20; 572, 1-8; WA 5, 393, 1-11; 395, 1-26; 398, 30-34; 408, 14-24; 413, 16-18; 437, 8-26; 518, 1-18; 538, 3-5; 542, 27-40.

Luther ei kuitenkaan ajattele, että *itse* luonto olisi paha. Ainoastaan siinä vallitseva paha affekti on paha, itse luotu asia on kyllä hyvä.²⁰⁸

Henki tarkoittaa siis Lutherille Jumalan armon toimintaa ihmisessä, mutta toisaalta Luther tarkoittaa termillä myös koko sitä uutta ihmistä (*novus homo*), joka Hengen toiminnan vaikutuksesta syntyy, vastakohtana vanhalle, lihalliselle ihmiselle. Vaikka Henki on ontologisesti Jumala itse, tulee Hengestä ihmisessä sisäisesti vaikuttava todellisuus, joka uudistaa hänet niin, että tapahtumaa voidaan verrata luomiseen.²⁰⁹ Asiayhteydestä riippuen henki ja liha ilmaisevat hieman eri aspekteja ihmisen toiminnasta. Toisaalta ne liittyvät kognitiivisiin kykyihin: Henki ymmärtää näkymättömän hengellisen

²⁰⁸ AWA 2, 48, 17-20. ”Ita omnis creatura servit legem caritatis, et tota substantia sua est in lege domini; sed et humani corporis membra non sibiipsis serviunt. Solus affectus animi impius est. Hic enim non solua sua nemini dat, nemini servit, nemini benevult, sed omnia sibi rapit, in omnibus, in deo ipso quarens, quae sua sunt...”

AWA 2, 86, 1-3. ”Arrogantiam damno, rem commendo - aurum non est malum, sed avaritia, caro non est mala, sed libido carnis...”

AWA 2, 291, 1-13. ”Respondemus: Bona opera non modo prohibentur, sed maxime commendantur istis verbis, et peccata optimo magisterio ac penitus tolluntur, dum ab intra bona procedere et peccatum intus occidere docent. Solus enim affectus ille – serpentis antiqui caput – occultissime et sibtillissime carnalis, qui istis operibus confidit et spei, quae est in dei sola misericordia, contentiosissime resistit, contendurus, eruendus, perdendus est. [...]

Nam cum dico patientiam non subsistere in rebus prosperis, numquid ideo res, potestatem, pacem, vitam damno, cum sine his non vivatur, et sint dei optimi bonae creaturae? Sed affectum illorum damno[...]

Näin myös Disputatio contra scholasticam theologiam:

4 <4> Veritas itaq(ue) est, q(uod) homo arbor mala factus non potest nisi malum velle (et) facere.

8 <8> Nec ideo sequitur, quod fit naturaliter mala i(d est) natura mali secundum Manicheos.

9 <9> Est tamen naturaliter (et) ineuitabiliter mala (et) vitata natura. (Sta 1, 165-166)

²⁰⁹ WA 5, 429, 28-32. ”Optimo ordine hic psalmus praecedentem sequitur, sicut enim in illo descripta est ideae sive exemplar impiorum, quale luadaei tempore Christi, etiam adhuc exhibent, ita hoc describitur exemplar piorum, ut sic non solum declinare a malo, sed etiam facere bonum doceat, prius veterem hominem exuat cum actibus suis, deinde induat novum, qui secundum deum creatus est.”

WA 5, 543, 35 – 544, 14. ”‘Opera manuum eius’. Hic ‘Maesae’ idest facturae, fabricae dicuntur, non actiones aut operationes, quas vocant transeuntes. In quo iterum virtus gratiae dei commendatur, et nostra confusio revelatur. Sunt enim opera [Jac. 1, 18.] manuum dei ipsae novae creaturae, ipsi fideles, de quibus Iacobus 1. ‘Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis, ut essemus initium aliquod creaturae [Gal. 6, 15.] eius’. Et Paulus ad Galatas ‘In Christo enim IHESV neque circumcisio neque praeputium aliquid valet, sed nova creatura’. Non enim verbum Euangelii actus agentis mutat nec respicit ad munera, sed ad offerentem, quia non opera gratum faciunt apud deum, sed gratus facit opera, nec stat gloria dei nisi in operantibus, nequaquam in operibus. Moses quidem per legem opera mutat, non operantes, ideo hypocritas facit et in speciem iustificat. Euangelium autem vivificat et veritatem facit in hominibus. Quod autem de operibus recreationis loquatur, non de creationis, ex eo capi potest, quod de Euangelio prophetat, in quo docetur, quid ex nobis fieri oporteat quanquam revera nihil differat creatio et recreatio, cum utraque ex nihilo operetur, et omnis creatura sit opus manuum dei praeter impios, omnia enim alia non sibi serviunt, non agunt, sed aguntur et soli deo sunt ad gloriam, ad quorum imaginem et nos fieri oportet. Quid ergo est annuntiari opera manuum dei nisi docere, veterem hominem crucifigi et novum indui, mori Christo et resurgere cum Christo, et sic impleri in nobis gloriam dei?”

Ks. myös AWA 2, 299, 20-300, 14; 522, 19-21; 535, 23-27; WA 5, 474, 13-21; 507, 24-33; 519, 1-14; 572, 26-34.

todellisuuden, liha taas vain näkyvän ja käsitettävän luodun todellisuuden.²¹⁰

Toisaalta Luther käyttää termejä myös ihmisen affektista eli rakkaudesta tai tahdosta, joka hengellisellä ihmisellä määräytyy näkymättömän todellisuuden mukaan, luonnollisella ihmisellä taas näkyvän.²¹¹ Taustalla on aina Lutherin ontologinen perusjaottelu. Pääajatus on juuri näiden kahden erottaminen: *uuden hengellisen ihmisen*, jossa vallitsee näkymättömään todellisuuteen, itse Jumalaan, yhdistävä usko ja Jumalan rakkauden laki, ja *vanhan luonnollisen ihmisen*, jossa vallitsee epäusko, suuntautuminen vain luodun todellisuuden mukaan ja omaa etuaan etsivä rakkaus. Tätä perusjakoa seuraa ihmisen tahdon suunta, joka määrää hänen ajatustensa ja tekojensa laadun; sen ovatko ne hyviä vai pahoja, mihin ne suuntautuvat ja ovatko ne Jumalan laissa vai eivät.

Se, että ihminen on yhdistynyt Jumalan rakkauden lakiin, edellyttää siis sitä, että ihminen on yhdistynyt uskon kautta Jumalaan, sillä juuri Jumala itse on Lutherin mukaan olemukseltaan lahjoittava rakkaus. Samalla Jumala on korkein hyvä. Luther ilmeisesti ajattelee Jumalan olevan korkein hyvä juuri siksi, että hän on olemukseltaan lahjoittava rakkaus, joka jatkuvasti vuodattaa ja jakaa hyvää luomakunnalle, lahjoittaen ensin luomistyössä luotuja hyviä ja sitten uskon kautta itsensä. Kun ihminen yhdistyy uskon kautta korkeimpaan hyvään, Jumalaan, tämä yhdistyminen samalla jumalallistaa ihmisen ja tekee hänestä osan tätä Jumalan lahjoittavaa toimintaa ja tällä tavalla muuttaa ihmisen rakkauden suunnan.²¹² Lopulta Luther tiivistääkin luonnollisen ja hengellisen ihmisen erottelun jumalallistamisajatukseen: Ihminen on ihminen, hullu ja valheellinen, kunnes hän uskon kautta partisipoi Jumalaan. Niinpä hengellisen ihmisen ja luonnollisen ihmisen väliset vastakkainasettelut voidaan jäsentää myös ns. keskiaikaisten transsendentaalien valossa: oleminen, hyvyys ja totuus kuuluvat Jumalalle, ja ihminen, joka ei uskon kautta partisipoi niihin, on varsinaiselta olemukseltaan ei-mitään, niiden vastakohta.²¹³

²¹⁰ AWA 2, 97, 13 - 98, 8; 131, 23 – 132, 16; 294, 1-9; 323, 4-10; 388, 24-25; WA 5, 518, 24-28; 522, 16-23.

²¹¹ AWA 2, 47, 10-11; 86, 2-3; 291, 3-10; WA 5, 370, 24-25; 565, 1-13.

²¹² Ks. Juntunen 1998, 155-156, Mannermaa 1995, 9-16. Jumalasta korkeimpana hyvänä ks. luku 3.1.2.2

²¹³ AWA 2, 305, 16-20. ”Hoc voluit Ps 115<,11>: ’Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax’. Excessus iste tribulatio fuit, in qua homo eruditur, quam vanus mendaxque sit omnis homo, qui non in solum deum sperat. Homo enim homo est, donec fiat deus, qui solus est verax, cuius participatione et ipse verax efficitur, / dum illi vera fide et spe adhaeret redactus hoc excessu in nihilum.”

Ks. myös AWA 2, 178, 29 – 179,6; 543, 6-10; WA 5, 538, 3-5; 542, 27-40; 650, 36-40.

3.3.3. Homo animalis – homo spiritualis

Jo edellä on lyhyesti viitattu siihen, että Lutherin mukaan hurskas ja jumalaton eroavat toisistaan sen perusteella, että hurskas ymmärtää (*intelligit*) tai 'näkee' uskon kautta näkymättömiä asioita. Uskon kautta hän kohoaa aistiensa ja luonnollisen käsityskykynsä yläpuolelle.²¹⁴ Luther jäsentääkin luonnollisen ja hengellisen ihmisen välisen eron samankaltaisella tavalla, kuin aristotelisessä filosofiassa käsitettiin eläinsielun ja järkisielun välinen ero:²¹⁵ Luonnollinen ihminen on Lutherin mukaan eläimellinen, aistikokemuksiin ja niihin perustuvaan ajatteluun sidottu. Hänellä ei ole ymmärrystä (*intellectus*) eli itse uskoa, joka kykenisi tavoittamaan näkymättömän, eikä hän siksi käsitä jumalallisia asioita.²¹⁶

²¹⁴ AWA 2, 70, 22-23. "Adeo semper opus est fide et spe in operibus dei, non tantum ferendis, sed et intelligendis, quae contra omnem sensum, supra omnem captum implentur."

AWA 2, 106, 19-108, 13. Teksti ja suomennos alaviitessä 268.

AWA 2, 200, 3 - 201, 15. "Optime autem vocatur fides lumen vultus dei, quod sit illuminatio mentis nostrae divinitus inspirata et radius quidam divinitatis in cor credentis infusus, quo dirigitur et servatur, quicumque servatur; [...] Hoc figuratum est in columna ignis et nube, quibus filii Israel regebantur et ducebantur per desertum. Sic enim sola fide ducimur per vias ignotas ac desertas omnium hominum auxilio, hoc est, passiones et tribulationes. Atque ut illic columna praesens ante faciem eorum ibat, ita hic fides praesentem deum habet, ut velut a vultu praesentis dei illuminatio cordis procedat, ita ut rectissime et propriissime lumen vultus dei, id est, agnitio et fiducia praesentis dei sit. Qui enim praesentem sibi deum non novit aut non sentit, nondum credit, nondum habet lumen vultus dei."

AWA 2, 389, 13-15. "'Vexatio enim' (ut Is 28<19> dicit) 'sola dat intellectum auditui', id est, verbum dei fit intelligibile insensatis, si bene vexati fuerint passionibus."

WA 5, 369, 18-21. "Quibus verbis non modo idem, quod hic psalmus sentit, sed et speciem simul taxat eorum, qua haec mala vestiunt et bona videri volunt, in spiritu enim loquitur, quem fide sola [Spr. 20, 5.] intelligi oportet."

WA 5, 418, 9-18. "'Et viam pacis non cognoverunt'. Quare? Quia rem sequuntur et sicut equus et mulus non habent intellectum, qui est fides rerum invisibilium. Sensuales enim homines pacem in rebus huius mundi quaerunt, hypocritae autem in suis consiliis, studiis et operibus, utrique in his, quae sentiunt et capiunt. At pax vera est in fide verbi et his rebus, quae nec sentiuntur [Joh. 8, 37.] nec capiuntur, sed capiunt credentem sibi, sicut Christus dixit iudaeis 'Sermo meus non capit in vobis'. Pisces enim non capiunt, sed capiuntur rheti. Proinde ubi sensualibus defecerint opes, favor, voluptas, honor, ingruerintque paupertas, ignominia, morbi, dolor, contemptus, quam inquieti sint, videmus. Nec hoc solummodo inquietantur externa inquietudine, sed et interne."

WA 5, 623, 17-624, 2. "Deinde fide contra fidem pugnet. Cum enim fides sit rerum non apparentium et substantia sperandarum, vehementer repugnat, immo fidem expugnat curiositas ista scrutandae maiestatis, posse et nosse salvare deum, non est fides in hac hora, id enim experimento evidentissime sentit. [...] Vere iniquus, idest versutus est, et ignita sunt eius iacula in hac hora novissima, quia astutissime hominem retrahit ab iis, quae non apparent, ut statuat eum in iis, quae apparent. Vult enim hominem facere et iudicare secundum quod sentit, non secundum id, quod non sentit. Sentit autem, sese derelinqui, et non sentit, sese praedestinari. Si ergo secundum [Ps. 32, 9.] sensum agat, 'sicut equus et mulus, quibus non est intellectus', non potest fieri, ut servetur. Agat ergo secundum fidem, idest insensibilitatem, et fiat truncus immobilis ad has blasphemias, quas in corde suo suscitavit Satanas."

²¹⁵ Aristoteleen filosofiasta ja sen ymmärtämisestä keskiajalla ks. luku 2.2.

²¹⁶ Näin myös Grane 1978, 72. Grane erottaa Lutherin teologiassa kaksi tapaa tarkastella todellisuutta. Uskon tietoa hän kutsuu termillä *intellectus*, luonnollista tietoa termillä *sensus*. Intellectus nojaa uskoon ja sensus kokemukseen. Grane tulkitsee uskon kuitenkin pikemminkin relaationa, eikä ota huomioon sen ontologisia ja epistemologisia sidoksia Lutherilla, eli sitä, että kyseessä on todellinen yhdistyminen iankaikkiseen Sanaan ja tätä kautta saavutettu ymmärrys. Granen mukaan *intellectus* se on tapa tarkastella luomakuntaa niin, että asiat ymmärretään merkkeinä (*signum*), jotka viittaavat Jumalaan, ei pelkkinä asioina (*res*). Luther kuitenkin vertaa

Luther viittaakin tässä yhteydessä seitsemän kertaa raamatunlauseeseen Ps. 32(LXX:31):9 ”Älkää tahtoko olla kuin hevonen ja muuli, joilla ei ole ymmärrystä.”²¹⁷ Luonnollisesta ihmisestä Luther käyttää myös termejä *homo animalis* ja *homo sensualis*, mikä osoittaa heidän olevan sidottu siihen, mitä aistein voidaan havaita.²¹⁸ Luther ajattelee siis selvästi, että maallinen, luonnollinen elämä ilman uskoa on animaalista, eläimellistä tai sielullista elämää. Sen vastakohtana on hengellinen elämä, joka ainoastaan mahdollistaa näkymättömien uskon kohteiden ’käsittämisen’. Näitä kahta elämää edustavat vastakohtapareina Kristus ja Aadam. Luther kirjoittaa psalmia 22(LXX:21) selittäessään:

Yllä on sanottu, että hänen sielunsa tulee kuolemaan; tässä sanotaan, että on oleva olemassa siemen, joka palvelee häntä. Mutta siemen ei voi palvella kuollutta, sillä Kristus ei toki hallitse kuolleena. Sillä kukapa voisikaan palvella kuollutta? Sen tähden täytyi hänen, jonka tosin oli määrä kuolla, välttämättä jälleen nousta kuolleista, jotta siemen voisi palvella häntä. Koska hän nyt jo on kuollut ja otettu pois elävien maasta, niin kuin Jesaja sanoo (Jes. 53, 8): ”Hänet temmattiin pois elävien maasta”, niin siitä seuraa, että hän on herännyt kuolleista ollakseen enää kuolematta ja olematta kuolevainen. Sen tähden ei hänen valtakuntansaakaan ole oleva katoavainen tai ajallinen valtakunta, sillä hänen sielunsa ei elä [tai: hän ei elä sielullaan tässä elämässä], vaan se otetaan pois tästä elämästä, niin kuin sanoo ”Hänen sielunsa ei elä [tai: Hän ei elä sielullaan]”, mikä sanotaan tästä elämästä, niin kuin Paavali 1. Kor. 15: ”Ensimmäinen Aadam tehtiin eläväksi sieluksi, mutta toinen eläväksitekeväksi hengeksi.”, kutsuen tätä animaaliseksi [tai: sielulliseksi] elämäksi, sielulliseksi ruumiiksi, mutta tuota taas hengelliseksi [elämäksi] ja hengelliseksi ruumiiksi. Siksi myös tässä sanotaan Kristuksen tulevan kuolemaan,

toisiinsa naamiota (*larva*), jonka aistit näkevät, ja itse asiaa (*res*), joka on kätkeytyä tämän alla. Tästä ks. alaviite 226.

Myös Raunio (2003, 30-32) pitää uskoa hengellisenä ymmärryksenä, mutta ei havaitse, että usko poikkeaa luonnollisesta ymmärtämisestä juuri siten, että se suuntautuu näkymättömään. Raunion mukaan uskossa ihmisen sisimpään piirtyy kuva ihmiseksi tulleesta Kristuksesta.

Steven Ozment taas havaitsee teoksessaan *Homo Spiritualis* tämän erotelun. Ozmentin mukaan Luther ajattelee, että Raamatullisessa kielenkäytössä intellekti ei tarkoita itsenäistä sielunkykyä, vaan se on nimitys ihmisen suuntautumiselle silloin, kun ihminen suuntautuu näkymättömiin kohteisiin. Kun ihminen suuntautuu näkyviin kohteisiin, häntä nimitetään aistilliseksi. Tällainen hengellinen ymmärrys voi toteutua vain uskon kautta, sillä vain uskon välityksellä ihminen voi tulla kosketuksiin näkymättömien kohteiden kautta. Ks. Ozment 1969, 112-114. Uskon ymmärryksestä ks. myös Schwarz 1962, 134-153. Schwarz pitää uskon ymmärrystä kaikkien luonnollisten sielunkykyjen vastakohtana, joka tarkoittaa absoluuttisessa merkityksessä käytettynä itse uskoa. Hän pitää sitä merkitykseltään kuitenkin ennen kaikkea ihmisen eksistentiaalisen itseymmärryksen muutoksena. Sen kautta ihminen ymmärtää Kristuksen jumaluuden ja tässä mielessä näkymättömät hyvät.

²¹⁷ Lutherin käyttämän tekstin mukaan tehty suomennos. AWA 2, 107, 14-21; 132, 9-16; 140, 27-32; 179, 17-22; WA 5, 418, 9-15; 623, 36-624, 3.

Jaetta tulkitsee samoin myös Augustinus, ks. *Enarrationes in Psalmos*, XLII, 6. ”Ergo intellegimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est qua capimus iustum et iniustum; ipsa est qua discernimus verum a falso; ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae; quem intellectum quisquis in se neglegit, et postponit caeteris, et ita abicit quasi non habeat, audit ex psalmo: Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.”

Ks. myös Schwarz 1962, 149.

²¹⁸ AWA 2, 108, 10-11; WA 5, 418, 11.

niin ettei hänen sielunsa elä [tai: hän ei elä sielullaan], se on, hän ei elä animaalista [tai: sielullista] elämää. Hän ei nimittäin halunnut yksinkertaisesti sanoa hänen kuolevan, vaan on käyttänyt sellaisia sanoja, jotka välittävät oikealla tavalla asian, nimittäin [sanovat] Kristuksen kuolevan niin, ettei hänen sielunsa enää elä [tai: ettei hän enää elä sielullaan], se on, animaalista [tai: sielullista] elämää, joka tarvitsee ravintoa, vaateusta, hengitystä ja muita katoavaisia elämän välttämättömyyksiä. Hänellä on nimittäin sielu, hän on ihminen, mutta hän ei elä sielullaan [tai: hänen sielunsa ei elä]. Mutta kun hän kuitenkin elää, niin että hänellä on siemen, jota hän hallitsee, seuraa tästä, että hän on hengellinen ihminen ja elää hengellisesti, mikä ei voi tapahtua, jos eläimellistä [tai: sielullista] ruumista ei ole kuolettu ja hengellistä herätetty

Tästä seuraa edelleen, että hän on myös Jumala, sillä sellainen palvelus ja valtakunta ei kuulu kenellekään, joka on vain ihminen. Siksi on välttämätöntä, ettei tämä palvelus ole animaalista [tai: sielullista] eikä sellaiselle palvelukselle ole tarvetta. Se on nimittäin oleva palvelusta hengessä, niin että Synagoga joutuu lopettamaan melun pitämisen ulkonaisesta palveluksesta ja siitä myös seuraa, ettei siemen ole eläimellinen [tai: sielullinen]. Hän ei nimittäin halunnut sanoa: ”Kansa palvelee häntä”, vaan lopettaa lihallisen Aabrahamin siemenen ylvästelyn ja tuoda tilalle uuden siemenen, jonka hän itse evankeliumin kautta on synnyttänyt Hengestä. Tämä ihminen on nimittäin oleva uusi patriarkka, uuden siemenen esi-isä ja alkulähde, samoin kuin uuden palveluksen ja uuden valtakunnan, jollaista maailma ei tuntenut.²¹⁹

Lutherin mukaan Kristuksen valtakunta on siis hengellinen valtakunta ja Kristuksen palveleminen hengellistä palvelusta. Se ei ole katoavaista tai ajallista, eikä keskity ulkoisiin, näkyväisiin asioihin, vaan sisäisiin ja näkymättömiin. Tie tähän valtakuntaan käy Kristusta seuraten ristin kautta. Risti merkitsee kärsimyksiä, joissa ihmistä irrotetaan lapsellisesta, aistillisesta käsityksestä Kristuksesta ja hänen valtakunnastaan. Niissä vanhaa, animaalista ihmistä kuolettetaan ja uusi, hengellinen elämä saa hänessä enemmän sijaa. Hän

²¹⁹ WA 5, 669, 37 - 670, 27. ”Dixerat animam eius morituram: Hic semen fore dicit, quod serviat ei, non autem serviet mortuo, cum ille non regnet mortuus. Quis enim mortuo serviat? Ergo moriturus ille necessario resurrecturus erat, ut servire ei possit semen. Iam cum mortuus auferatur de terra viventium, sicut [Jes. 53, 8 ff.] Isaias 53. dicit eum abscissum de terra viventium, sequitur, sic resuscitatum a mortuis, ut amplius non moriatur neque mortalis ulterius sit. Quare et regnum eius non erit mortale aut temporale, quia anima eius non vivet in hac vita, sed tolletur de hac vita, qui dicit ‘Anima eius non vivet’, quod [1. Cor. 15, 45.] sonat de hac vita mortali, quo modo Paulus 1. Cor. 15. ‘primus Adam factus est in animam viventem, secundus autem in spiritum vivificantem’, appellans hanc vitam animale, corpus animale, illam autem spiritualem et corpus spirituale. Quare et hic Christum dicit sic moriturum, ut anima eius non vivat, idest animalis vita non vivet. Noluit enim simpliciter eum moriturum dicere, sed eis verbis usus est, quae rem proprie redderent, scilicet Christum moriturum, ut amplius non viveret anima eius, idest animalis vita, victu, amictu, anhelitu et aliis corruptibilis vitae necessitatibus. Animam ergo habet, homo est, sed ea non vivet. At cum etiam sic vivet, ut semen habeat, in quo regnet, sequitur, ut spiritualis homo sit et vivat, quod fieri non potuit, nisi animale corpus moreretur et resurgeret spirituale.

Ex illis ulterius sequitur, quod etiam deus sit, quia servitus ista puro homini non convenit nec regnum eiusmodi. Deinde necesse est hanc servitutem quoque non esse animale, cum ille iam animalis non sit talique servitute non egeat. Erit ergo servitus in spiritu, Synagogae cessante tumultu in servitute externa, Et id quoque sequitur, semen esse non animale. Noluit enim dicere: populus serviet ei, sed semen, ut iactantiam seminis carnalis Abrahae tolleretur, et novum semen induceretur, quod ipse per Euangelium genuisset ex spiritu. Erit ergo hic homo patriarcha novus, novi seminis autor et origo, nova servitus, novum regnum, qualia mundus non [Jes. 53, 10.] cognovit.”

yhdistyy uskossa Kristukseen, Jumalan iankaikkiseen Sanaan ja käsittää (*intelligit*) uskon kautta näkymättömät.²²⁰

Miten Lutherin käsitys luonnollisen ihmisen animaalisuudesta sitten pitäisi ymmärtää? Kyse ei ole *samasta* erottelusta, jonka aristotelinen filosofia tekee, vaan *samankaltaisesta*. Vaikka Luther kutsuu luonnollista ihmistä eläimelliseksi ja aistilliseksi, hän ei kuitenkaan ajattele, että luonnollinen ihminen olisi vailla käsitteellistä ajattelua tai henkistä ulottuvuutta, pelkkä fyysikaalinen eläin. Luther ei suinkaan esimerkiksi tarkoita lihalla vain ihmisen fyysikaalista ruumista.²²¹ Toisaalta luonnollisen ja hengellisen ihmisen erossa ei kuitenkaan ole kysymys vain rakkauden suunnasta, vaan paljon laajemminkin ihmisen kognitiivisista kyvyistä. Puhuessaan vanhan ihmisen kyvyistä Luther ei käytä negatiivisesti vain termiä *sensus*, vaan myös *ratio*, järki.²²² Vaikka hengellinen ihminen ei siis ole pelkkä henki eikä luonnollinen ihminen pelkkä liha, näyttää Luther liittyvän antropologiallaan tietyllä tavalla keskiaikaiseen ajatteluun. Synti tosin ei ole hänelle vain alempien, eläimellisten sielunosien himoja, joita järki kontrolloi, vaan kyse on koko ihmisen elämän perusaffektista. Mutta lihallsella, animaalisella ihmisellä tämä perusaffekti määräytyy kuitenkin näkyvien ja käsitettävien luotujen asioiden pohjalta. Hengellistä ihmistä taas hallitsee Jumalan

²²⁰ AWA 2, 107, 14- 108, 14. Ks. alaviite 268. Kristuksen valtakunnan luonteesta ks. myös AWA 2, 88, 18 – 89, 13; WA 5, 453, 32-38. Lutherin ristin teologiasta tarkemmin luvussa 4.1, uskoon liittyvästä ymmärryksestä luvuissa 4.2.2.1 ja 4.2.2.2. Asiaa ei tule ymmärtää niin, ettei uskosta seuraisi tekoja. Lutherin mukaan usko, toivo ja rakkaus ovat näkymättömiä asioita, jotka vallitsevat sielussa, mutta ne inkarnoituvat, tulevat lihaksi teoissa. Suunta on kuitenkin sisältä ulospäin, ei ulkoa sisään, kuten Luther ajattelee asian skolastisessa teologiassa olevan. Teologisten hyveiden merkityksestä uskonelämässä luvuissa 4.1.3.4 ja 4.2.3.

²²¹ Esim. WA 5, 565, 6-7. ”Carnem autem (ut dixi) non crassam hanc partem nostri intelligimus, sed affectum carnis occultissimum et astutissimum[...].”

Näin myös Huovinen 1989, 39-45. Huovinen osoittaa teoksessaan *Kuolemattomuudesta osallinen – Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma* (1. painos 1981) etenkin Lutherin *Genesis-kommentaariin* (1535-1545) pohjautuen, että Lutherin teologinen antropologia jakautuu alkutilassa kahdenlaiseen elämään: Animaaliseen elämään, joka merkitsee ihmistä fyysisenä ja psykologisena olentona, ja hengelliseen elämään, joka merkitsee ihmistä suhteessa Jumalaan. Animaalisen elämän piiriin kuuluu myös ihmisen järki. Juuri hengellisen elämänsä kautta ihminen eroaa muusta luomakunnasta. Hengellinen elämä tarkoittaaakin ihmisen luotuisuutta Jumalan kuvaksi ja Jumalan ontista läsnäoloa ihmisessä. Lutherin käsitys ihmisen kahdenlaisesta elämästä (*duplex vita*) ei siis ole mikään yksittäinen idea, vaan hänen tuotantonsa läpi kulkeva teema. Lutherin käsitys alkutilasta on analoginen hänen usko-käsityksensä kanssa. Usko on alkutilan palautumista ja uudistumista. Ks. Huovinen 1989, 26-28. Kuitenkin koko tämän elämän ajan ihminen elää joko pelkästään animaalista elämää, tai samanaikaisesti hengellistä ja animaalista. Vasta animaalisen elämän loppuessa kuolemassa ihminen alkaa elää pelkkää hengellistä elämää. Ks. Huovinen 1989, 44-46; 66-71. Tätä elämää Kristus nyt jo Psalmikommentaarin tekstin mukaan elää, koska hän ei enää elä animaalista elämää.

²²² AWA 2, 61, 15-16. ”[...]ut sit via non sensus, non rationis, sed solius fidei in caligine et invisibilia videntis.”

Ks. myös AWA 2, 106, 24-27; 107, 9-10; 108, 1-2 204, 2-5; 275, 3-7; WA 5, 570, 12-17; 615, 27-30.

rakkauden laki, koska hän on uskon kautta liittynyt näkymättömään todellisuuteen.²²³ Näkyvien ja näkymättömien asioiden vastakkainasettelu säilyy siis Lutherin antropologiassa, mutta se siirtyy filosofiselta teologiselle tasolle; sitä ei voida enää hahmottaa vain luonnonfilosofian keinoin.

Lutherin käsitys luonnollisen ihmisen animaalisuudesta onkin sidottu Lutherin käsitykseen myöhäiskeskiajalla harjoitetun filosofian luonteesta. Jo hyvin varhain Luther toteaa filosofian olevan olemukseltaan sellaista, että se on kääntynyt ruumiillisia kappaleita kohti. Tämän ansiosta ihmisestä on Lutherin mielestä tullut melkein eläinten kaltainen. Tässä kritiikissään Luther tukeutuu Augustinuksen ajatteluun.²²⁴ Lutherin näkemys onkin mahdollista ymmärtää hänen ockhamistisista opinnoistaan käsin. Koko keskiaikaiselle luonnonfilosofialle oli tyypillistä ihmisen ajattelun mieltäminen fantasmoihin, aistihavaintojen synnyttämiin mielikuviin perustuviksi. Mutta toisin kuin tomistisessa filosofiassa, ockhamilaisessa filosofiassa ihmisen ymmärryksen muodostamien käsitteiden ei ajateltu olevan olioissa reaalisesti läsnäolevia *formia*, reaalikäsitteitä, vaan ainoastaan ymmärryksen oman toimintansa valossa yksilöolioiden mielikuvista tekemiä yleistyksiä.²²⁵ Ymmärrys ei siis ockhamistisen ajattelun mukaan voinut tavoittaa olioiden todellista olemusta. Tässä valossa on hyvin ymmärrettävissä, miksi Luther suhtautuu niin negatiivisesti ulkomuotoon (*species*) ja fantasmoihin, kutsuen niitä mm. naamioksi, joka peittää olion (*rem*) alleen.²²⁶ Teologisessa tietoteoriassaan Luther näyttääkin palaavan augustinolaistyyppiseen illuminaatio-oppiin; usko on jumaluuden säde, joka valaisee ihmisen mielen niin, että hän sen valossa näkee ja

²²³ Lutherin ajattelussa affekti siis seuraa intellektiä, ei toisin päin. Näin myös Schwarz 1962, 125-126.

²²⁴ Grane 1978, 54-55. ”Augustinuksen ’Enchiridionista’ Luther on löytänyt kohdan, missä kirkkoisä sanoo, että filosofit ovat niitä, joita kreikkalaiset kutsuvat fyysikoiksi, ihmisiä, jotka kertovat elementeistä ja mittaavat tähtien liikkeitä, mutta suuresta ahkeruudesta huolimatta eivät säännöllisesti saavuta muuta kuin mielipiteitä. Luther on kirjoittanut tähän: ’hyvä määritelmä filosofeista’. Hän lisää, että tällä kääntymisellä ruumiillisia kappaleita kohti on ihmisestä melkein tullut eläinten kaltainen, joiden olemus on juuri sitä, mikä voidaan yksinomaan aistein käsittää. Jos ihminen kohottautuu eläinten yläpuolelle, voi se tapahtua vain siten, että hän uskon avulla hylkää ruumiillisen ja kääntyy kohti ruumiitonta, intelliigibiliä. Luther tuntee tässä filosofian sopivuuden kritiikissään tiedostavansa samalla linjalla Augustinuksen kanssa jumalallisia asioita.”

Vrt. Enchiridion III, 9. Kohta, johon Grane viittaa, Lutherin reunamerkinnyt Augustinuksen Enchiridioniin, sisältää kuitenkin vain lauseen ”quia nec ipsi omnia reppererunt: Bonum diffinitorium de philosophis.” (WA 9, 5, 2-3). Laajempi asiayhteys, josta Grane puhuu, ovat Lutherin kommentit Petrus Lombarduksen sentensseihin vuodelta 1509. Kyse on joka tapauksessa Lutherin hyvin varhaisesta tuotannosta.

²²⁵ Ks. luku 2.2.

²²⁶ AWA 2, 294, 3-5. ”Sicut, qui credit, quod videt, quid credit? Qui diligit, quod videt, quid diligit? Nihil profecto nisi carnale specrum longeque inferius deo, id est, non rem, sed larvam.” Ks. myös AWA 2, 233, 15-18; 318, 7-8; 455, 16-17; 497, 12-14; WA 5, 456, 28-31; 579, 24-29.

ymmärtää näkymättömät.²²⁷ Uskova ei siis enää kiinnitä huomiota vain ulkonäköön, vaan näkee sen alla olevan olion todellisen olemuksen. Juuri siten usko on uusi ymmärrys (*intellectus*), ja ihminen ilman uskoa eläimellinen, aistiensa varassa elävä. Lutherin teologia edustaa siis tältä aspektiltaan paluuta aikaan ennen tomismia, takaisin augustinolaistyypiseen suoraan jumalalliseen illuminaatioon. Tämä toteutuu kuitenkin vain uskossa. Luonnollisen ihmisen kognitiiviset kyvyt vastaavat Lutherin näkökulmasta tarkasteltuna pikemminkin ockhamilaista käsitystä sielunkyvyyistä.²²⁸

Toisaalta Lutherin erottelulla animaalisesta ja hengellisen ihmisen välillä on myös selvä liitos hänen rakkauden teologiaansa. Lutherin käsitys luonnollisen ihmisen rakkaudesta, joka pyrkii keräämään kaiken hyvän itselleen, kasvamaan, tulemaan suuremmaksi ja mahtavammaksi, noudattelee selvästi aristotelista käsitystä vegetatiivisesta tai animaalisesta elämästä, joka pyrkii toteuttamaan päämääränsä absorboimalla itseensä ainetta ja kasvamalla.²²⁹ Hengellinen ihminen taas on yhdistynyt uskon kautta Jumalaan, ja tämä yhdistyminen on muuttanut hänen rakkautensa suunnan niin, ettei hän enää kerää hyvää itselleen, vaan jakaa sitä toisille.

3.3.4. Sensus, ratio – Experientia, intellectus

Lutherin tekemä erottelu luonnollisen animaalisesta ihmisen, joka luottaa aisteihinsa, ja hengellisen ihmisen välillä, jolle usko on uusi intellekti, näkyy säännöllisesti siinä terminologiassa, jolla Luther kuvaa luonnollisen ja hengellisen ihmisen kokemusta. *Sensus* ja *ratio*, aistit ja järki, ovat hyvin pitkälti ne termit, joilla Luther viittaa luonnollisen ihmisen sielunkykyihin. Luonnollinen ihminen on sidottu siihen, mitä hän aistii (*sentit*), näkee (*videt*), mikä ilmenee (*apparet*). Nämä ovat asioita, jotka hän käsittää (*capit*) ja pystyy järjellään (*ratio*) analysoimaan, ja joista hän kykenee muodostamaan mielipiteen (*sensus, opinio*). Kun kyse on hengellisestä ymmärtämisestä ja hengellisestä kokemuksesta, Luther käyttää termejä *experientia* ja *intellectus*, sekä niiden johdannaisia. Hengellinen

²²⁷ Tästä tarkemmin luvuissa 4.2.2.1 ja 4.2.2.2.

²²⁸ Myös Sammeli Juntunen havaitsee, että Lutherin usko-käsitykseen kuuluu irtautuminen fantasmaista. Tämän vuoksi vanhan ihmisen väärän rakkauden hallitsevat sielunkyvyyt eivät Jumalassa löydä kohdetta, johon ne voisivat tarttua. Ks. Juntunen 1996, 396-398. Lisäksi Juntunen havaitsee, liittyen Lutherin teologiseen semantiikkaan (josta ks. alaviite 379), että ihmisen järki (*ratio*) seuraa nominalistista semantiikkaa, joka analysoi kohteiden propositionaalisesti ilmaistavia ominaisuuksia, kun taas uskossa kohde itse on läsnä analysoimattomana *enuntiationa*. Ks. Juntunen 1996, 398-399 alaviite 190.

ihminen suuntautuu siihen, mikä ei näy (*videtur*) eikä ilmene (*apparet*), ja joka voidaan ymmärtää (*intelligere*) vain uskon ja siihen liittyvän kokemuksen (*experientia*) kautta.²³⁰ Hengellisiä asioita ihminen ei kykene käsittämään

²²⁹ Mannermaa 1995, 18-23 selittää tätä rakkauskäsitystä käyttäen malliesimerkkinä Tuomas Akvinolaisen teologiaa.

²³⁰ AWA 2, 45, 17-18. ”Dixi beatitudinem huius viri esse absconditam in spiritu, in deo, ita ut nisi fide aut experientia cognosci non possit.”

AWA 2, 70, 16-23. ”[...] Adeo semper opus est fide et spe in operibus dei, non tantum ferendis, sed et intelligendis, quae contra omnem sensum, supra omnem captum implementur.”

AWA 2, 106, 19 – 108, 13. Teksti alaviitteessä 268.

AWA 2, 132, 1-16. ”[...]ut nihil minus quam salus apparet, et deus non exaudiens, sed indignans dumtaxat sentiatur. Haec qui intellexerit aut expertus fuerit, simul intelliget[...] Non enim, quae videntur et sentiatur, aestimat, sicut equus et mulus, quibus non est intellectus’ <Ps 31,9> sed ea, quae non videntur, intellegit. ‘Spes enim, quae videtur, non est spes. Quod enim quis videt, quid sperat?’ (Rom 8<,24>).”

AWA 2, 139, 7 – 141, 18. ”[...]ut fidei et spei locus sit, quae nituntur in ea, quae nec videntur nec audiuntur nec in cor hominis ascendunt <1Cor 2,9> [...] Ideo, nisi fides hic expertum reddat et tentatio probatum, nullis verbis traderi potest, quid sit *mons iste sanctus dei*. [...] Hic est sicut equus et mulus <Ps 31,9>, qui in eo usque dominum sustinet, quousque sentit aut capit, ultra captum suum non sequitur, qua fide non vivit, sed ratione sua. [...]”

AWA 2, 178, 24-29. ”[...]nam experientia opus est (ut saepe diximus) ad intelligenda verba dei[...]”

AWA 2, 179, 17 – 182, 18. ”[...]ignorant, inquam, quid agat, quid velit, quid cogitet deus, quando nos tribulationibus tentat. Iudicant enim ‘sicut equus et mulus’ <Ps. 31,9a> secundum id, quod patet et sentitur. [...] Sed Christum nosse est crucem nosse et deum sub carne crucifixa intelligere. [...] Nolite timere neque putetis vos perire, si affectus et sensus vester occumbat, si quaecumque patiamini, contra opiniones vestras sunt, sed estote prudentes, cognoscite dominum, intelligite voluntatem eius, avertite oculos, ne videant vanitatem, quoniam ‘mirabilis est dominus in sanctis suis’ <Ps. 67,36a>[...] Aliud agitur et aliud longe apparet[...] Verum prius quidem apparet et sentitur, at posterius, nisi fidem habeas, non assequeris. [...]quia supra captum vestrum non sunt, mirabilia non sunt. [...]Nam et Rom 12<,1ss> dicit probari hanc voluntatem non posse nisi renovatione mentis, qua semper occidit affectus et opinio nostara.”

AWA 2, 199, 25 – 204, 5. ”[...] Est enim fides lux supra omnem captum nostrum. [...] Fides est primum principium omnium bonorum operum, atque haec adeo incognita, ut omnis ratio summe eam exhorreat[...]”

AWA 2, 318, 5-19. ”Denique caeterae virtutes versantur circa res crassas et corporales externe, illae vero circa purum verbum dei interne, quo capitur et non capit anima[...] ab omnibus tam rebus quam phantasmatis rapiturque per verbum [...] in invisibilia[...] Arduum est enim et angusta via relinquere omnia visibilia, exui omnibus sensibus[...] nihil video; fide, spe et caritate sola vivo[...]”

AWA 2, 547, 16 - 548, 1-4. ”[...] Haec qui noverit et expertus fuerit[...]”

AWA 2, 559, 17- 560, 2. ”[...] Neque enim quisquam perfecte convertitur, donec infernum et caelum gustaverit, hoc est, donec experiatur, quam malus et miser sit ipse et quam dulcis et bonus dominus, quod intentato mortis periculo et horrore iudicii extremi potissimum sentitur et in spe ac fiducia misericordiae dei agnoscitur.”

AWA 2, 617, 7-18. ”[...] Ideo longa ultra sensum et captum in purissima fide rerum non apparentium solumque sperandum <Herb 11,1>[...]”

WA 5, 410, 36-38. ”‘Mascil’ eam puto significari sapientiam seu intelligentiam, quae non tantum revelatione aut speculatione, sed ipso rerum gustu et experientia sit comparata.”

WA 5, 418, 9- 419, 21. ”‘Et viam pacis non cognoverunt’. Quare? Quia rem sequuntur et sicut equus et mulus non habent intellectum, qui est fides rerum invisibilium. Sensuales enim homines pacem in rebus huius mundi quaerunt, hypocritae autem in suis consiliis, studiis et operibus, utriusque in his, quae sentiunt et capiunt. At pax vera est in fide verbi et his rebus, quae nec sentiuntur [Joh. 8, 37.] nec capiuntur, sed capiunt credentem sibi, sicut Christus dixit iudaeis ‘Sermo meus non capit in vobis’. Pisces enim non capiunt, sed capiuntur rheti. [...] Crux enim, quae mortificat omnem sensum et affectum, ipsa ducit ad pacem. Et CHRISTVS, dum Crucifixus est, secum pacem nostram abscondit in deum, qui sub Cruce latet, nec alibi invenitur. [...] aequae elevatus per fidem super omnia, quae sentit tam interne quam externe. Ideo dicitur nosse viam pacis, quae exuperat omnem sensum[...]”

(*capere*), vaan pikemminkin ne 'käsittävät' hänet eli sieppaavat hänet kuuliaisiksi niille. Niiden tunteminen ei perustu aktiiviseen ihmisen omien kykyjen käyttöön, vaan passiviseen Jumalan toiminnan kohteena olemiseen.²³¹ Lutherin melko säännöllisesti tällä tavoin luonnollisen ihmisen ja hengellisen ihmisen kognitiivisista kyvyistä ja kokemusmaailmasta käyttämä terminologia osoittaa siis selvästi hänen antropologisen jaottelunsa mukaisen periaatteen, että luonnollisen ihmisen koko kokemusmaailma määräytyy hänen aisteistaan lähtien, kun taas hengellinen ihminen ymmärtää uskon kautta näkymättömän hengellisen todellisuuden.²³²

WA 5, 474, 13-21. "[...] Homo enim in suis viis non eligit nec sequitur, quod contra vel supra sensum suum est[...]"

WA 5, 506, 9-34. "[...] Quod enim in sancto sanctorum nullum fuit lumen, significabat, inhabitante Ecclesiam suam deo per Christum fidem esse in cordibus eorum, quae nec comprehendit nec comprehenditur nec videt nec videtur et tamen omnia videt. Est enim argumentum rerum valde quidem praesentium, sed nequaquam apparentium[...]"

WA 5, 555, 28-40. "[...] Sapientes autem fiunt testimoniis, idest earum rerum cognitores, quae excedunt omnem captum[...] dum cognoscunt, ab omnibus se subtrahunt, quae videntur et comprehendunt[...]"

WA 5, 570, 8-17. "[...] Sanctum enim satis diximus separatum, absconditum et invisibile significare, ubi sensus non attingit, et ratio nihil comprehendit[...] Quo pulchre fidei naturam indicat, quae credit quod non videt[...]"

WA 5, 623, 17-40. "[...] Cum enim fides sit rerum non apparentium et substantia sperandarum[...] Satanae esse hanc tentationem de praedestinatione, tantum ut fidem [Eph. 6, 16.] extinguat [...] quia astutissime hominem retrahit ab iis, quae non apparent, ut statuatur eum in iis, quae apparent. Vult enim hominem facere et iudicare secundum quod sentit, non secundum id, quod non sentit[...]. Si ergo secundum [Ps. 32, 9.] sensum agat, 'sicut equus et mulus, quibus non est intellectus', non potest fieri, ut servetur. Agat ergo secundum fidem, idest insensibilitatem[...]"

Ks. myös. AWA 2, 29, 1-2; 61, 11-16; 238, 2-5; 294, 1-9; 313, 4-29; 322, 20 – 323, 10; 370, 20 – 371, 5; 379, 4-8; 389, 9-16; 422, 18-21; 560, 24 – 561, 5; WA 5, 369, 20-21; 395, 19-23; 395, 27 – 396, 3; 411, 6-11, 21-35; 453, 32-38; 459, 27-36; 477, 7-10, 26-28; 497, 22-35; 503, 20-34; 544, 27 – 545, 2; 578, 13-16; 642, 5-9.

²³¹ AWA 2, 202, 23 – 203, 2. "Est enim fides lux supra omnem captum nostrum. Quare hoc 'levare' est aliud nihil quam lumen fidei, quod seipso altissimum est, super nos effundere, quo ipsi elevemur. Unde et *signatum* [Vg] dici potest, quia clausum et incomprehensibilis nobis, comprehendens autem nos et in obsequium sui captivans."

AWA 2, 318, 5-6. "Denique caeterae virtutes versantur circa res crassas et corporales externe, illae vero circa purum verbum dei interne, quo capitur et non capit anima[...]"

WA 5, 418, 9-15. "[...] At pax vera est in fide verbi et his rebus, quae nec sentiuntur [Joh. 8, 37.] nec capiuntur, sed capiunt credentem sibi, sicut Christus dixit iudaeis 'Sermo meus non capit in vobis'. Pisces enim non capiunt, sed capiuntur rheti."

²³² Joskus Luther käyttää näitä termejä myös päinvastoin; uskon todellisuuteen kuuluvia termejä luonnonfilosofian merkityksessä ja luonnollisista kyvyistä käyttämiään termejä hengellisistä kohteista. Ks. esim. AWA 2, 132, 10-11, jossa Luther puhuu uskosta, joka näkee Jumalan (*videt*), AWA 2, 141, 8-10, jonka mukaan usko ei aisti (*sentiit*), koe (*experitur*), eikä ymmärrä (*intelligit*) mitään, AWA 2, 178, 29, jonka mukaan Jumalan sana pitää elää ja tuntea (*sentiri*), AWA 2, 201, 14-15, jonka mukaa usko tuntee (*novit*, *sentiit*) Jumalan, AWA 2, 348, 15-19, jossa Luther asettaa vastakkain intellektin ja kokemuksen ja AWA 2, 379, 4-8, jossa Luther puhuu kokemuksesta ja affektista, joka ylittää intellektin ja aistit.

3.4. Luonnollisen ihmisen lankeaminen epäjumalanpalvelukseen

3.4.1. Jumalan käsittämättömyys lankeamisen syynä

Lutherin mukaan luonnollinen ihminen on siis hullu ja valheellinen, kunnes hän uskon kautta yhdistyy Jumalaan ja tulee viisaaksi. Selittäessään psalmin 3 jaetta 5, jonka tehtävä oli Lutherin mukaan opettaa odottamaan apua Herralta, Luther kuvaa jumalallisen luonnon, jota ihminen ei voi käsittää, nimeämättömän vuoren kaltaiseksi.²³³ Luther kirjoittaa ihmisen hulluuden (*stultitia*) olevan siinä, että hän tahtoo antaa nimen tälle vuorelle, eli määritellä sen olemuksen. Näin hän koskee vuoreen, vaikka tämä oli kiellettyä, ja tahraa sen kosketuksellaan:

Niinpä kaikki hulluus on siinä, ettei ihminen odota Jumalan apua, vaan haluaa tulla autetuksi itse valitsemallaan ja häntä miellyttävällä tavalla ja ajalla. Näin hän tekee nimeämättömästä vuoresta itselleen nimetyn ja tahraa Jumalan pyhän vuoren ajatustensa kosketuksella, sillä mikä on hänen vallassaan (*quantum in eo est*). Näin hän on kuin hevonen ja muuli, joka sietää Herraa niin kauan, kuin hän itse tuntee ja käsittää, mutta ei seuraa häntä käsityskykynsä ulkopuolelle, sillä hän ei elä uskosta, vaan järjestään. Tämä voidaan todistaa kaikilla Vanhan ja Uuden testamentin kertomusten esimerkeillä, niin kuin apostoli tekee Heprealaiskirjeen 11. luvussa, josta havaitaan Jumalan aina pelastaneen pyhänsä niin, että tie ja tapa ja aika ei ole edeltä käsin ollut ilmeinen, vaan kaikkien pelastus on tullut korkeudesta ja taivaasta odottamattomalla tavalla.²³⁴

Jumala ajaa siis toiminnallaan ihmisen ahdistukseen. Tässä ahdistuksessa ihmisen pitäisi odottaa Jumalan apua, mutta hullu, epäuskoinen ihminen ei halua odottaa, koska hän ei käsitä ahdistusten hyötyä. Hän ei usko, eli luota siihen, että Jumala auttaa, koska ei ymmärrä Jumalaa. Siksi hän haluaa itse ratkaista tilanteen, määritellä Jumalan ajatuksillaan. Vuoreen koskeminen tarkoittaa Lutherin mukaan sitä, että ihminen seuraa omaa järkeään eikä uskoa ja haluaa itse valita ajan ja tavan, jolla tulla autetuksi. Apu, jonka Jumala antaa, on samanlainen kuin Jumala on luonnoltaan. Se on sellainen, jota ihminen ei kykene ajattelemaan.²³⁵ Usko ja toivo odottavatkin sellaista apua. Mutta järkeään

²³³ Ks. lukua 3.2.1.

²³⁴ AWA 2, 140, 27 - 141, 3: "Proinde tota stultitia est in hac re, quod homo non sustinet consilium dei, sed adiuvari petit modo et tempore a se electo et sibi placito, quo ex innominabili monte nominatum sibi facit et sanctum dei montem suae cogitationis tactu prophanat, quantum in eo est. Hic est sicut equus et mulus, qui eo usque dominum sustinet, quousque sentit aut capit, ultra captum suum non sequitur, quia fide non vivit, sed ratione sua. Exemplis id probari potest omnium historiarum veteris et novi testamenti, sicut Hebr 11 facit Apostolus, in quibus semper invenitur deus sic sanctos suos salvos fecisse, ut via et modus et tempus prorsus non appareret, sed de sublimi et de caelo inexpectata venit inopinata salus omnibus."

²³⁵ AWA 2, 141, 4-19. "Quare optime dicitur: *De monte sancto suo*, id est, de summa divinitate. Sed non omnes id intelligunt, quod dicunt. Nam de divinitate summa exaudiri est (ut dixi) in desperato et incogitabili modo exaudiri, ita ut nihil minus ibi sentiatur quam divinitatis auxilium seu exauditio. Fides enim et spes hic loquitur, seu de fide et spe exaudita recitatur historia. At fides

seuraava häpäisee ajatuksillaan jumaluuden luoksepääsemättömän vuoren antamalla sille nimen. Lutherin ilmaisu ”*suae cogitationis tactu prophanat, quantum in eo est*”, merkitsee tarkalleenottaen sitä, että ihminen häpäisee Jumalan sillä, mitä hänessä, ihmisessä on. Tämä häpäisy tapahtuu siis niin, että ihminen tekee Jumalasta omien ajatuksiensa kaltaisen, kuvitellen voivansa omien ajatustensa pohjalta päätellä, kuinka Jumala toimii ja kuinka hänen tulee toimia. Tällainen ihminen seuraa Jumalaa vain niin kauan, kun voi käsittää hänen toimintansa, mutta ei sitä pidemmälle. Näin hän ei siis elä uskon, vaan järkensä mukaan. Tämä on hulluutta, uskon antaman ymmärryksen vastakohta.²³⁶

Järki ei siis voi Lutherin mukaan käsittää jumalallista luontoa, koska se on sidottu siihen, mikä näkyy ja tunnetaan. Päinvastoin se tekee Jumalasta itsensä kaltaisen. Järki ja aistit kykenevät suuntautumaan vain näkyvää kohti, eivät näkymätöntä. Ne eivät siksi ymmärrä Jumalan työtä, joka kätkeytyy ristin alle, vaan kauhistuvat ja pakenevat tätä ristiä. Ihmisjärjen kyvyttömyys ymmärtää Jumalaa ja Jumalan kätkeytyneisyys ovat Lutherin mukaan sietämättömiä ihmisluonnolle.²³⁷ Ja koska ihmisjärki mittaa asioita sen mukaan, miltä ne näyttävät, se ei tiedä Jumalasta mitään eikä ymmärrä Jumalan työtä.

Luonnollinen ihminen päinvastoin etsii Jumalan toiminnasta omaa hyvänsä, sitä, minkä hän luulee olevan hyvää. Koska Jumala tarjoaa tämän sijaan toisenlaisen hyvän, joka on kätkeyty ristin ja kärsimyksen alle, ei ihminen kestä Jumalan työtä, vaan lankeaa epäjumalanpalvelukseen. Psalmi 4 on Lutherin mukaan kirjoitettu kehotukseksi niille, jotka Jumala vie ristin alle, jotta he eivät

et spes exaudita nihil sentit, nihil experitur, nihil intelligit de exauditione, cum sint rerum non apparentium <Hebr. 11,1>.

Hoc est, quod ipsum *sela* in fine huius versus notat, scilicet affectum hunc mora dignum, ut qui non sit leviter praetereundus. Adeo res ardua est de monte sancto dei exspectare salutem. Vir enim inspiens non intelligit / has profundas cogitationes dei, ut Ps. 91<6s> dicit; ideo ’reprobat quoque dominus cogitationes populorum et consilia principum’ (Ps. 32<10>) ’sciens, quoniam cogitationes hominum vanae sunt’ (Ps. 93<11>). Immo in isto excessu cogitur exclamare fidelis: ’Omnis homo mendax’ (Ps. 115<11>). Adeo necesse est hic occidere et captivare ’omnium intellectum in obsequium dei’ <2Cor 10,5b>.”

²³⁶ Lutherin muotoilu ”*quantum in eo est*” sisältää kritiikin skolastista armo-oppia vastaan, jonka mukaan Jumala antaa välttämättä armonsa sille, joka ensin tekee sen sen, mikä on hänen vallassaan (*quod in se est*). Luther kritikoi nimenomaan skolastisen teologian pyrkimystä määrittää Jumalan toiminta moraalifilosofisista ja metafysisistä periaatteista käsin. Tällä tavoin ihminen antaa käsittämättömälle jumalalliselle luonnolle nimen ja ottaa sen haltuunsa. Näin tapahtuu skolastisessa armo-opissa, jossa ajatellaan, että Jumalan toiminta seuraa välttämättä jotakin ihmisen toimintaa.

²³⁷ AWA 2, 140, 21-23: ”Hoc est, quod vocabulum illud *sancto* indicat, quod, ut supra dictum est, separatum et secretum significat planeque id, quod attingi nec sensu nec mente potest; in quod qui rapitur, in deum invisibilem rapitur ac perfectissime purificatur, separatur, sanctificatur. Verum dura haec res humanae naturae et intolerabilis, nisi spiritus domini feratur super haec aquas et tenebras huius abyssi foveat, donec lux fiat <Gen 1,2s>.”

vihastuisi ristiin, vaan sietäisivät sitä;²³⁸ eivät koskettaisi vuorta, vaan odottaisivat Jumalalta tulevaa apua. Luther kirjoittaa siitä, kuinka ahdistukset vaikuttavat niihin, jotka eivät näin tee:

Mitä terveellisin opetus: Nimittäin tämä on se, minkä tähden ihmisen pojat kauhistuvat ristiä, joka on totuuden ja varmuuden tie, ja seuraavat mielummin turhuutta ja hulluutta, luottaen luotuihin, nimittäin että he eivät tunne Jumalaa (Niin kuin apostoli sanoo Korinttolaisille) - eivät tunne, siis, mitä Jumala tekee, tahtoo ja ajattelee, kun hän koettelee meitä ahdistuksilla. He arvostelevat asioita nimittäin ”kuin hevonen ja muuli”, sen mukaan, miltä näyttää ja tuntuu. Mutta mitään muuta ei näy kuin häpeää, puutetta, kuolemaa ja kaikkea, mitä meille osoitetaan kärsivässä Kristuksessa. Ja jos katsot vain näitä etkä tunne niissä jumalallista tahtoa, siedä sitä ja ylistä, on välttämätöntä, että kauhistut tähän ristiin ja pakenet omiin tekoihisi (ad tua), joissa heti toimitat epäjumalanpalvelusta ja annat Jumalalle kuuluvan kunnian luodulle.²³⁹

Ne siis, jotka arvioivat Jumalan toimintaa sen mukaan, miltä näyttää ja miltä tuntuu, lankeavat välttämättä epäjumalanpalvelukseen. Koska luonnollinen ihminen ei kykyjensä avulla tunne Jumalaa, hän ärtyy ristiin, vaipuu epäuskoon ja etsii itselleen jumalan luotujen olentojen parista.²⁴⁰

3.4.2. Intellektin ja affektin suhde lankeamisessa

Lutherin mukaan ihmisen on nimittäin välttämättä uskottava johonkin ja toivottava ja rakastettava jotakin. Koska tämä ihmisen perusaffekti ei voi kiinnittyä Jumalaan, joka on luonnolliselle ihmiselle tuntematon ja sen lisäksi kätkeytynyt kärsimyksiin, kääntyy se luotuihin olentoihin, jotka ihminen tuntee, ja joiden parista hän löytää ainakin väliaikaista lohtua:

Tästä [epäuskosta] seuraa sitten siirtyminen luotuihin (sillä ihmissydämen on välttämättä uskottava, toivottava ja rakastettava jotakin), niin että ihminen uskoo rikkauksiin tai suosioon tai omiin voimiinsa, tai mihinkä tahansa muuhun, tai hulluihin mielipiteisiin, joita hänelle saarnataan joko oikeasta tai väärästä Jumalasta. Siellä, missä hän (Jumalan sen salliessa) tuntee lohduitusta, sinne hänet vie hänen sydämensä ja rakkautensa. Ja niin ovat valta, hyvyys ja kaikki, mikä liittyy Jumalan kunniaan, vaihdettu häpeään ja annettu sille, jolle ne eivät kuulu.²⁴¹

²³⁸ AWA 2, 163, 4 - 164, 6.

²³⁹ AWA 2, 179, 17 - 180, 3: ”Saluberrima eruditio: Nam hoc est, cur filii hominum <v 3a> exhorreant crucem. quae via est veritatis et soliditatis, potius vanitatem et mendacium sectantes in rerum fiducia, quod ignorantiam dei habent (ut Apostolus dicit ad Corinthios <1Cor 15,34>), ignorant, inquam, quid agat, quid velit, quid cogitet deus, quando nos tribulationibus tentat. Iudicant enim ’sicut equus et mulus’ <Ps 31,9a> / secundum id, quod patet et sentitur. Patet autem tunc aliud nihil quam ignominia, inopia, mors et omnia, quae in Christo nobis passo monstrantur, quae si sola intuearis et non cognoscas in iis divinam voluntatem eamque feras et laudes, necesse est, ut in cruce ista scandaliseris et ad tua confugias, ubi mox idolatra fias et gloria deo debitam creaturae tribuas.”

²⁴⁰ AWA 2, 172, 9 - 173, 4.

²⁴¹ AWA 2, 174, 7-13: ”Ex quo deinde translatus ad creaturam (cum necesse sit humanum cor credere, sperare, diligere aliquid) fidit vel in divitias vel favorem vel vires suas vel alia quaecumque vel in stultitiam opininem sive de vero sive falso doe praedicatam. Ubi, si aliquando (permittente deo) senserit solacium, toto corde et amore huc fertur. Et sic potentia, bonitas et omnia, quae ad gloriam dei pertinent, ad ignomiam versa sunt et tributa ei, cui non debent.”

Tällä tavalla ihminen antaa Jumalalle kuuluvan kunnian luoduille. Hän omistaa luoduille olennoille ne ominaisuudet, jotka kuuluvat Jumalalle (eli totuudellisuuden, voiman, viisauden, hyvyden jne.), ja hänen uskonsa, toivonsa ja rakkautensa kääntyvät luotuun. Näin tekevät kaikki, jotka luopuvat uskostaan ahdistuksissa.²⁴²

Lutherin mukaan väärää ei kuitenkaan sinänsä ole käyttää (*uti*) luotuja avukseen ja lohdukseen, vaan riippua niissä vääränlaisella rakkaudella.²⁴³ Tämä johtuu siitä, kuten on jo useasti käynyt ilmi²⁴⁴, että Lutherin mukaan ihmisen koko olemassaolon perussuunnan määrää hänen rakkautensa, affektinsa (*affectus*) eli tahtonsa (*voluntas*):

Kauniissa järjestyksessä hän nimittäin sanoo ensin rakastettavan turhuutta ja sitten etsittävän valhetta. Ensin on nimittäin kaikkien affekti itse, tai rakkaus, tai tahto, tai tavoittelu, joka, jos se on kieroutunut (*perversus*) ja jumalaton, synnyttää heti jumalattomat, väärät ja valheelliset mielipiteet (*opiniones*). Näistä kahdesta nimittäin (kuten ensimmäisessä psalmissa on sanottu), riippuu kokonaan jokaisen elämä.²⁴⁵

Sellainen kuin on ihmisen rakkaus, sellaisia ovat hänen ajatuksensa ja tekonsa. Lutherin teologia, kuten on todettu, seuraa periaatetta: *agere sequitur esse*; ihmisen tekojen laatu riippuu hänen olemuksestaan. Ihminen, jonka rakkaus ei saa suuntaansa Jumalasta, ei rakasta Lutherin mukaan muuta kuin turhuutta (*vanitas*). Sitä on kaikki, mikä ei ole Jumalasta.²⁴⁶ Tällaista on Lutherin mukaan sellaisen ihmisen koko elämä, jolla ei ole uskoa ja uskon kautta Jumalan Sanaa ja totuutta.²⁴⁷ Kaiken lisäksi ihminen on tässä turhuudessaan niin sokea, että luulee vaeltavansa totuudessa, viisaudessa ja ”kaikessa valossa”.²⁴⁸ Näin hän alkaa etsiä valhetta (*mendacium*), joka tarkoittaa väärää käsitystä Jumalasta ja todellisesta hyvästä, luullen omia käsityksiään korkeimmaksi totuudeksi.²⁴⁹

Vaikka jumalattomat ovat siis todellisuudessa epähurskaita, esiintyy osa heistä Lutherin mukaan erityisen hurskaina. Sekä jumalattomuus että hurskaus voivatkin kätkeytyä ulkoisten tekojen alle, eikä sitä voida yksin niiden perusteella

Ks. myös AWA 2, 172, 9- 173, 4.

²⁴² AWA 2, 173, 5 - 174, 14

²⁴³ AWA 2, 178, 9-12.

²⁴⁴ Ks. mm. kappale 3.1.2.1.

²⁴⁵ AWA 2, 177, 11-15. ”Pulchro ordine primum vanitatem diligi, deinde mendacium quareri dicit. Primum est enim omnium affectus ipse, seu amor, seu voluntas, seu studium, qui, si perversus et impius est, mox opinionones parit impias, falsas et mendaces. Ex his autem duobus (ut psalmo primo dictum est) pendet universa cuiuslibet hominis vita.”

²⁴⁶ AWA 2, 177, 8 - 178, 5;

²⁴⁷ AWA 2, 178, 30 - 179, 6.

²⁴⁸ AWA 2, 177, 19-22; 246, 9- 247, 4.

²⁴⁹ AWA 2, 178, 13 - 179, 6; 245, 29-32. Tästä enemmän tämän luvun lopussa.

arvioida.²⁵⁰ On kuitenkin yksi tapa paljastaa nämä jumalattomat: Se on epäillä heidän vanhurskauttaan. Koska heidän vanhurskautensa ei perustu uskoon, vaan tekoihin, saa näiden tekojen hyvyyden epäileminen heidät raivoihinsa ja paljastaa heidän väärän vanhurskautensa.²⁵¹

Luther erottaa kuitenkin toisistaan sellaiset jumalattomat, joiden jumalattomuus on kätkeyty hyvien tekojen alle, ja sellaiset, joiden sisäinen jumalattomuus tulee ilmi myös ulkoisissa pahoissa teoissa.²⁵² Laaja esitys jumalattomuuden eri ilmenemismuodoista sisältyy Psalmin 5 jakeiden 5-7 selitykseen. Näitä jakeita käsitellessään Luther esittää yhteenvedon siitä, kuinka ihminen lankeaa synnin valtaan. Esitän tässä ensin ko. psalminjakeet Lutherin käännöksen mukaisina. Lutherin mukaan jokaisella jakeissa esitetyllä seitsemällä sanalla on oma merkityksensä, jotka kuvaavat erilaisia syntejä:

Sillä sinä et ole Jumala, joka haluaa vääryyttä (iniquitatem):
 Ei ole asuva sinun tykönäsi paha (malignus),
 eivätkä epävanhurskaat (iniusti) pysy sinun silmiesi edessä.
 Olet vihannut kaikkia, jotka tekevät vääryyttä (operantur iniquitatem),
 tuhoat kaikki, jotka puhuvat valhetta (loquuntur mendacium).
 Verenhimoiset (virum sanguinum) ja viekkaat (dolosum) kauhistuttavat Herraa.²⁵³

Lutherin mukaan ihmisen lankeaminen tapahtuu ensin sisäisesti, sitten ulkoisesti. Tästä seuraavat ensiksi synnit Jumalaa vastaan, sitten lähimmäisiä vastaan:

Nyt teemme yhteenvedon näistä kolmesta jakeesta. Kaksi ensimmäistä [jaetta] kuvaavat niitä syntejä, joilla rikomme Jumalaa vastaan. Näitä on neljä: Kaksi ensimmäisessä jakeessa, nimittäin vääryys (impietas) ja pahuus (malignitas). Näistä ensimmäinen on kääntyminen pois Jumalasta - se on - terveen affektin ja oikean käsityksen puute, jälkimmäinen kääntyminen itseän, nimittäin kiinnittyminen itse pahoihin tekoihin ja kapina hyvää vastaan - se on - kieroutunut (perversa) affekti ja käsitys. Nämä kaksi syntiä kuvaavat itse persoonaa ja huonoa puuta, sitä millaisia ne ovat Jumalan edessä. Kaksi [syntiä on] toisessa jakeessa, nimittäin epävanhurskaus (iniustitia) ja vääryyden tekeminen (operatio iniquitatis), joista ensimmäinen ovat rikkomukset (praevaricatio) ja pahuuden harjoittaminen ja Jumalan kunnioittamisesta luopuminen, jälkimmäinen taas oikean jumalanpalveluksen jäljittelyminen, mutta itse asiassa kuuliattomuus ja epäjumalanpalvelus. Nämä kaksi nimittäin käsittävät kaikki pahat hedelmät ja teot, joita teemme jumalallisten asioiden ympärillä, niin että on sama asia toimia vastoin Jumalan tekoja ja jumalanpalvelusta. Nämä ovat holelim [hepreaa, 'ylvästelijät' - Luther kääntää 'iniusti'], jotka peittävät kuuliattomuutensa Jumalaa kohtaan tekojensa kauniin ulkokuoren alle; nämä ovat vääryyden tekijät (operatores iniquitatis).

Kolmas jae kuvaa syntejä, joilla he rikkovat ihmisiä vastaan. Näitä on kolme: Ensimmäinen valhe (mendacium), jolla he viettelevät muita sanoin, esimerkein ja

²⁵⁰ Ks. luku 3.3.1.

²⁵¹ AWA 2, 37, 21 - 28; 236, 14 - 24.

²⁵² AWA 2, 237, 1-12; 243, 5 - 244,4; 244, 23 - 30; 245, 7-14.

²⁵³ AWA 2, 233, 7 - 12.

käyttäytymisellään pois oikeasta jumalanpalveluksesta jumalattomiin epäjumalanpalveluksiinsa, tehden heidät samanlaisiksi kuin he ovat siinä, mikä koskee Jumalaa. Toiseksi viha ja kaikki, mikä vihasta seuraa, sillä heitä kutsutaan verenhimoisiksi (*virī sanguinum*). Kolmanneksi viekkaus (*dolus*) ja kaikki, joka tästä seuraa, sillä he eivät koskaan ole ystäviä kenenkään kanssa muuten kuin omaksi edukseen, hyödykseen ja nautinnokseen, mihin sisältyvät kaikki kieroutuneesta rakkaudesta aiheutuvat synnit. Viekkautta ja petosta on nimittäin jopa lihallisessa, seksuaalisessa rakkaudessa, kuten on nähtävissä: Koska nimittäin viha ja rakkaus ovat kaikkien affektien ja tekojen periaatteita, on riittävän ilmeistä, että nämä kaksi, niin kauan kuin viha on verenhimoista, ja rakkaus viekasta, käsittävät paheellisen elämäntavan ja käyttäytymisen koko 'Lernan suon'. Puhdas viha nimittäin taistelee pahetta vastaan, ja vilpittömän rakkaus etsii sitä, mikä on toisten [hyväksi], ei omaansa.²⁵⁴

Ensimmäinen synty on siis Lutherin mukaan ihmisen kääntyminen pois Jumalasta, mikä on epäuskoa, oikean käsityksen puute Jumalasta.²⁵⁵ Taustalla on luonnollisen ihmisen kyvyttömyys ymmärtää Jumalaa. Tästä seuraa väärä affekti Jumalaa kohtaan ja sen seurauksena ihmisen kääntyminen itseensä. Se on samalla kiinnittyminen pahoihin tekoihin ja kapina hyvää vastaan - nimittäin todellista hyvää, joka on Jumala ja hänen tahtonsa. Tällä tavoin persoonasta tulee paha,²⁵⁶ ja paha persoona tekee Lutherin mukaan pahoja tekoja. Vieläpä Lutherin

²⁵⁴ AWA 2, 245, 15 - 246, 8. "Nunc epilogum istorum trium versuum faciamus. Duo priores <v 5s> peccata describunt ea, quibus contra deum peccant, quae sunt quattuor: Duo in versu primo, scilicet *impietas* <v 5b> et *malignitas* <v 6a>, quarum prior aversio est a deo, id est, sani affectus atque rectae opinionis inopia, posterior conversio ad seipsum, pronitas scilicet ipsa ad mala opera et rebellio ad bona, id est, affectus et opinio perversa. His duobus peccatis persona ipsa describitur et arbor mala <Mt 7,17-19>, quales sunt coram deo. Duo in versu secundo, scilicet *iniustitia* <v 6b> et *operatio iniquitatis* <v 7a>, quarum prior est praevaricatio et affectus malignitatis et omissio colendi dei, posterior vero species cultus dei, sed inoboedientia ac idolatria. In his enim duobus universitas malorum fructuum et operum comprehenditur, quae circa divina facimus, quod unum sit contraria facere operibus et cultui divino - hi sunt *holelim* -, alterum simulata facere et specie bona contra oboedientiam dei, hi sunt *operatores iniquitatis*.

Tertius versus peccata describit, quibus contra homines peccant, quorum sunt tria: primum *mendacium* <v 7b>, ubi alios verbo, exemplo et more suo seducunt a vero cultu dei in suas impias idolatrias facientes eos similis sibi in his, quae ad deum pertinent; secundum odium et omnia, quae ex odio sequuntur, unde *virī sanguinum* <v 7c> dicuntur; tertium *dolus* et omnia, quae hinc sequuntur, dum non nisi pro suo commodo, usu, voluptate hominibus utuntur, in quo omnia peccata perversi amoris includuntur. Nam etiam dolus et fraus est in amore sexus carnali, ut patet: Cum enim odium et amor sint principes omnium affectuum et operum, satis patet in his duobus, dum et odium sanguinarium est, et amor dolosus est, universam Lernam vitiosae conversationis et morum comprehensam esse; odium enim candidum contra vitia pungat, et amor sincerus quarit ea, quae sunt aliorum, non sua <1Cor 13,5; Phil 2,4>." Lutherin mielestä sanan 'iniquitatem' parempi käänös jakeen alussa olisi 'impietas', jumalattomuus. Niinpä hän korvaa sen tässä yhteenvedossa tällä. Ks. AWA 2, 235, 1.

²⁵⁵ Näin myös mm. AWA 235, 1-5 "Primum est *iniquitas*, pro quo rectius fuisset versum 'impietas'. Ut enim psalmo primo dictum est, *raescha* 'impietas' dicitur, unde 'concilium impiorum' <Ps 1,1>; haec autem est (ut dixi) ipsa incredulitas perversaque opinio de deo divinisque verbis et operibus, etsi pulchra specie foris simulet pietatem"

Termistä *impietas/impium* tarkemmin luvussa 3.3.1.

²⁵⁶ Näin myös mm. AWA 236, 7-13 "Ita et illud: *Neque habitabit iuxta te malignus*. Hebraice *ra*, id est, 'malus' vel 'malum', ut vel impium vel impietatem referre possit. Ubi enim impietas, infidelitas, incredulitas regnat, simul malitia seu malignitas regnat. Desertus enim a gratia bona dei ad quid valet nisi ad malum? Itaque vetus malitiae et nequitiae <1Cor 5,8>, quo inclinati sumus (fidei gratia vacui) in omne facinus ruere data occasione [...]"

mukaan Aatamin ja Eevan ensimmäinen synti oli epäusko ja sitä seurasi heti paha himo.²⁵⁷ Epäusko on synti ensimmäistä käskyä vastaan, ja se, joka rikkoo ensimmäisen käskyn, rikkoo heti muutkin käskyt.²⁵⁸ Epäuskon kautta ihminen menettää Jumalan armon avun ja muuttuu heti pahaksi, sillä vain Jumala on hyvä, ihminen itse taas paha. Luther tiivistää tämän lankeamisen järjestyksen seuraavalla tavalla:

Tässä näkyy nimittäin tämä kaunis sanojen järjestys: Ensin jumalattomuus, jonka kautta, vailla Jumalan armon apua, tulemme hylätyiksi, jota toiseksi heti seuraa pahuus, jonka kautta taivumme tekemään sitä, mitä meissä on, se on, kaikkea paha. Kolmanneksi epävanhurskaus, rikkomukset itse jotka ovat hedelmä tästä jumalattomuudesta ja pahuudesta.²⁵⁹

Tämä Lutherin kuvaus sisältää samalla kritiikin skolastista *facere quod in se est* -oppia vastaan: Kun ihminen tekee sen, mitä hänessä on, jos hänellä ei *ensin* ole Jumalan armoa, hän tekee ainoastaan kaikkea paha. Jumala ei suinkaan anna armoaan, kun ihminen ensin tekee sen verran hyvää, mikä on hänen vallassaan, sillä hän ei voi tehdä lainkaan hyvää, vaan vasta *kun* Jumala on vuodattanut armonsä ihmiseen, ihminen voi tehdä hyvää.

Ihminen tulee siis pahaksi, koska hänellä ei ole oikeaa uskoa, vaan sen sijaan väärä käsitys Jumalasta, epäusko. Tästä väärästä käsityksestä, seuraa väärästynyt rakkaus, ja siihen taas Lutherin mukaan sisältyvät kaikki kieroutuneesta rakkaudesta aiheutuvat synnit. Nämä synnit saattavat kuitenkin päällepäin näyttää hyviltä teoilta silloin, kun ne pyrkivät oikean jumalanpalveluksen jäljittelemiseen. Ne ovat kuitenkin vain epäjumalanpalvelusta, mikä on ennen kaikkea sitä, että ei olla kuuliaisia Jumalan käskylle, vaan yritetään palvella Jumalaa erilaisilla raskailta ja tuskaisilla itse valituilla tavoilla. Tästä turhasta työstä Luther käyttää hepreankielen termejä *aven* ja *amal*. Tämä on se Behemotin varjo, johon Luther Psalmassa 1 viittasi.²⁶⁰ Tämä

²⁵⁷ WA 5, 398, 29-25. ”Quare fidei in prima tabula praeceptae omissio longe praeponderat istorum peccatorum commissioni in secunda tabula prohibitorum. Itaque sicut incredulitas, fons omnium malorum, nullum sinit opus bonum fieri, aut si fit, polluit et ad omnia peccata primum facit, ita econtra fides, fons omnium bonorum, non sinit fieri malum, aut si fit, statim tollit et purgat et ad omnia bona opera primum facit. Inde cum Adam et Heva incredulitate peccassent, mox libidinem ceu fructum in membris senserunt.”

²⁵⁸ AWA 2, 355, 4-9; WA 5, 392, 26-38; 395, 4-21.

²⁵⁹ AWA 2, 237, 9 - 12. ”Patet ergo adhuc pulcher ordo verborum: primum *impietas*, qua fit, ut sine gratia dei adiuvante simus nobis relictus, quam secunda mox sequitur *malitia*, qua proni sumus facere, quod in nobis est, id est, omne malum, tertia *iniustitia*, praevaricatio ipsa fructus huius impietatis et malignitatis.”

²⁶⁰ AWA 2, 238, 6 – 239, 28. Behemot on Jobin kirjassa (Job. 40:10 - 41:25) mainittu pelottava petoeläin. Luther vertaa siihen etenkin jumalattomien ulkoista mahtavuutta ja sydämen kovuutta. Behemotin varjosta ja Behemotista yleensä Psalmikommentaarissa ks. myös AWA 2, 32, 6-9; 79, 14-19; 574, 1-15; WA 5, 406, 17 – 407, 12; 426, 32-34; 481, 8-10; 503, 16-19. Luther viittaa

on sitä turhuutta ja epäjumalanpalvelusta, jonka Luther katsoo aikansa kirkossa vallitsevan.²⁶¹ Itsevalitun hurskauden ja valittujen tapojen vastakohtana on Lutherin mukaan usko, joka tekee hyvää aina ja kaikkialla lukemattomin eri tavoin. Luther saattaakin ilmaista asian niin, että uskova on kaikkien aikojen ja kaikkien tapojen ihminen, kun taas jumalattomuus valitsee ja pyhittää tietyt tavat.²⁶²

Tämän 'lankeamisen järjestyksen' seurauksena ihmisestä siis tulee jumalaton ja paha. Vaikka luonnollinen ihminen aina onkin väärän rakkauden vallassa, on tämän väärän rakkauden syy jumalatuntemuksen puute. Lutherin ajattelussa affekti, rakkaus, seuraa siis intellektiä, ymmärrystä: Väärää käsitystä Jumalasta, epäuskoa, seuraa väärä rakkaus, oikeaa käsitystä eli uskoa seuraa oikea rakkaus. Ihmisen väärästä itserakkaudesta seuraa kuitenkin kaksinkertainen sokeus: Ensiksi se, ettei ihminen tunne Jumalaa, ja toiseksi se, ettei hän edes huomaa, ettei hän tunne Jumalaa, koska hän luottaa sokeasti omiin sielunkykyihinsä.²⁶³ Sen vuoksi ihmisen palauttaminen oikeaan

ilmaisulla Gregorius Suuren Homilioihin Jobin kirjasta, ks. AWA 2, 32 alaviite 29. Gregorius puhuu Behemotin varjosta, joka kätkee pahantekijöiden pahuuden. Luther käsittelee myös muita ruumiinosia ja koko ruumista ajatuksenaan tuoda tämä 'Behemot' osa osalta valoon ja paljastaa se.

Lutherin väärästä jumalanpalveluksesta käyttämä heprean termi *aven* on monimerkityksinen. Kyseessä on toisaalta se, mikä on tyhjää, koska se on ilman uskoa, Jumalaa ja hänen armoaan, mutta toisaalta paha, sillä pahaa on se, mikä ei ole Jumalasta. Se ilmenee Jumalan käskyjen korvaamisena itse valituilla töillä, joista Luther käyttää heprean sanaa *amal*. Tämä on sitä työtä (*labor*) ja vaivaa (*dolor*), jota jumalattomat harjoittavat näyttääkseen hurskailta. AWA 2, 35, 25-30; 177, 24-25; 236, 9-14; 238, 6 - 239, 11; 240, 19 - 241, 6; 279, 19-22; 281, 17 - 282, 7; 291, 11 - 292, 8; 384, 3-5; 388, 10-12; 430, 3 - 432, 7; 434, 10 - 435, 4; 437, 12-17; 607, 11 - 608, 8; 625, 10-13; WA 5, 389, 27-30; 397, 5-9; 417, 9-23; 419, 34 - 420, 10; 593, 12-22. Lutherin kritiikin kohteena ovat erityisesti piispojen ahneus, maalliset valtapyrkimykset, itse keksitty liturginen koreilu ja tiettyjen munkkikuntien ankarat tavat, AWA 2, 36, 9-22; 236, 14 - 23; 239, 12 - 240, 1-18; WA 5, 420, 18 - 425, 25, mutta myös kirkossa esiintyvä väärä opetus, AWA 2, 228, 3-17; 269, 17 - 270, 24; 590, 6 - 591, 3; WA 5, 448, 25-40, sekä skolastinen *facere quod in se est*-oppi kokonaisuudessaan, AWA 2, 237, 9-11.

²⁶¹ AWA 2, 173, 1 - 174, 4; 179, 7-9; 253, 7 - 254, 13; 577, 13-24; WA 5, 650, 36 - 652, 34. Luther luetlee tekohurskauden ja väärän opin ilmenemisiä konkreettisessa kirkollisessa elämässä. Jumalattomuus ei jää vain teoreettiseksi, vaan ilmenee myös käytännön jumalanpalveluselämän muutoksina.

²⁶² AWA 2, 49, 7 - 50, 4.

²⁶³ Luther käyttää tästä sokeudesta termiä 'kaksinkertainen synti' (*duplex peccatum*): AWA 2, 36, 1-9. "Sed audi! Psalmus ite non tantum impios taxat et peccatores - nam omnis homo extra Christum impius et peccator est -, sed eos potissimum, qui duplici peccato peccant, ut qui, cum *impii* sint, non hoc agnoscunt, insuper *consilium* parant, in quo *ambulent* et impietatem colorent. Nam non dixit: Beatus vir, qui non ambulat impius aut stat peccator, sed *in consilio impiorum* et *via peccatorum*, ut quibus non satis est, quod *impii* sunt, etiam iusti et sancti esse volunt addentes impietati 'speciem pietatis' <2Tim 3,5>."

WA 5, 604, 1-5. "Nos quidem eadem poena torquemur, sed iuncta culpa revera, quod ut clarius dicamus: Peccatum habet duplicem in nobis habitum, dum enim in actu est, non sentitur esse peccatum, id quod pessimum est in peccato, ipsa scilicet oblivio et contemptus dei, hic enim lex adhuc quiescit et peccatum mortuum est."

jumalatuntemukseen alkaa tämän väärän itseluottamuksen murtamisesta. Tämä tapahtuu ahdistuksissa, joita käsitellään seuraavassa pääluvussa.

4. Lutherin ristinteologinen uskokäsitys

Varhaisempi tutkimus Lutherin ristin teologiasta on hyvin pitkälti edustanut kahta päälinjaa: Lutherin ristin teologia on joko nähty uudenaikaisena teologisena metodina tai tietoprinsiippinä, jonka mukaan Jumala voidaan tuntea

Tällä sokeudella Luther tarkoittaa varmaa luottamusta omiin opinkäsityksiin, mutta ilman hengellisen todellisuuden tuntemista. Siinä on kyse jumalattomia kohtaavasta Jumalan rangaistuksesta:

WA 2, 571, 30 – 572, 12. ”*Comprehenduntur in consiliis, quibus cogitant, quod Hieronymus: Capiantur in sceleribus, quae cogitaverunt. Idem tamen ubique sensus manet, qui talis est: Impii cum superbierint et pauperem oppresserint, adeo non respiscunt et malum suum agnoscunt, ut his ipsi sceleribus suis potius palpentur, laentur, involvantur, indurentur et excaecantur arbitrati se obsequium praestare deo. Hoc enim est genus captionis longe perditissimum: suis propriis consiliis et operibus capi et excaecari, quo non nisi impii sunt puniendi, ut Is 5<,20>: 'Vae, qui dicitis bonum malum et malum bonum ponentes tenebras lucem et lucem tenebras, ponentes amarum in dulce et dulce in amarum'.*

Nota itaque impiorum prima perditio est caecitas, ut Eccles 4<,17>: 'Multo enim melior est oboedientia quam stultorum victimae, qui nesciunt, quantum faciunt mali'. Wen gott straffen will, dem thut er die augen zu.”

Ks. myös AWA 2, 75, 12 – 76, 5; 105, 4-17; 167, 1-11; 214, 15 – 215, 6; 232, 1-9; 235, 14-18; 246, 9 – 247, 2; 267, 15-22; 385, 11-22; 408, 23-26; 438, 1-8; 476, 6-11; 572, 26 – 574, 34; 575, 24 – 576, 4; 579, 1-22; WA 5, 374, 24-30; 392, 26 - 393, 27; 394, 20-28; 411, 37 – 412, 35; 479, 12-20; 558, 24-37; 639, 25-32.

Kaksinkertaisesta synnistä ks. myös Ozment 1969, 146-147.

Puhuessaan kaksinkertaisesta synnistä Luther puhuu myös Kristuksen syntisyydestä. Yksi suomalaisen Luther-tutkimuksen kritikoiduimmista teemoista on ollut käsitys Kristuksen reaalisesta syntisyydestä (ks. esim. Hardt 1996). Tuomo Mannermaa esittää ajatuksen alun perin teoksessa *In ipsa fide Christus adest* (Mannermaa 1981, 19-21). Mannermaan mukaan Luther opettaa, että Kristus omaksuu reaalisesti syntisyyden jo inkarnaatioissa. Tämä käsitys, mikäli se pitäisi paikkansa, tekisi Lutherista klassisen kristologisen dogman valossa harhaoppisen. Vanhan kirkon merkittävimmän kristologisen symbolin, Khalkedonin tunnustuksen mukaan Kristuksen ihmisyystään nimittäin on tunnustettava, että meidän Herramme Jeesus Kristus on ... kaikessa meidän kaltaisemme, paitsi ilman syntiä (käännös Pihkala 1997, 279). Tutkimus onkin sittemmin korjannut Mannermaan käsitystä siten, että enää ei väitetä Lutherin ajatelleen Kristuksen saaneen syntistä ihmisluontoa jo inkarnaatioissa, vaan ainakin ajatuksen tasolla erotetaan inkarnaatio ja syntien omaksuminen (ks. esim. Juntunen 2001b, 131-132).

Lutherin Psalmin 22 (LXX:21) selitys tarjoaa uutta valoa siihen, miten tämä tulisi ymmärtää. Luther erottaa toisistaan kaksi eriluonteista syntiä; synnin tekemisen (ilman että se koetaan synniksi), ja synnin tuntemisen omassatunnossa, mikä tapahtuu lain kautta. (WA 5, 604, 1-7). Luther opettaa Kristuksella olleen syntiä jälkimmäisessä merkityksessä, mutta ei ensimmäisessä merkityksessä:

WA 5, 604, 6-18. ”Haec est cognitio peccati per legem et revelatio spiritualis legis. Hanc habent damnati, hoc est mors et descensus ad inferos. Hoc peccatum CHRISTVS passus est, non illud [2. Cor. 5, 21.] prius, de quo Paulus 2. Cor. 6. 'Eum, qui peccatum non novit (ecce conscientia innocens a peccato illo priore), peccatum fecit' (ecce conscientia peccati facta et assumpta pro nobis). Verum in hoc quoque a nobis Christus differt: nos enim, magis autem damnati, hanc peccati et legis iram sic ferimus, ut simul peccemus, quia peccato illo priore infecti pravo nostri studio malum et iniquum iudicamus, quod patimur, et sicut in quolibet alio peccato ignoranter peccamus, idest non sentimus, quam male sic iudicando faciamus. Christus vero nullo peccato infectus nec pravo sui studio dolet et aversatur id, quod patitur, sed pura meraque innocentis naturae teneritudine[...].”

Lutherin mukaan Kristus siis koki sen synnintunnon, jonka laki herättää ja joka koetaan kadotuksessa ja Jumalan hylkäämänä, mutta oli kuitenkin reaalisesti ilman syntiä. Ks. myös AWA 5, 603, 4-22, 32-40; 604, 19 – 606, 1.

ainoastaan keskellä ristiä ja kärsimyksiä, ihmisyydessään. Tai sitten Lutherin ristin teologia on nähty ajattelutapana, joka perustuu kahden eri rakkauden lajin, omaa hyvänsä etsivän ihmisen rakkauden ja hyvää lahjoittavan Jumalan rakkauden eroon. Tällöin ristin ja kärsimysten merkityksenä on pidetty sitä, että niiden kautta Jumala tuhoaa ihmisen omaa hyvää etsivän rakkauden. Myös tähän näkemykseen on kuitenkin liittynyt sen korostaminen, että Jumala voidaan tuntea vain heikkoudessa ja ihmisyydessä, vaikka uskon kautta salatulla tavalla tullaankin osalliseksi myös hänen jumalallisesta luonnostaan. Ensimmäistä näkemystä on edustanut saksalainen tutkimusperinne ja jälkimmäistä suomalainen.²⁶⁴

Tässä tutkielmassa Lutherin ristin teologiasta esitettävän käsityksen perusteella voidaan sanoa, että molemmat tutkimusperinteet ovat osittain oikeassa, mutta niiden näkemyksissä on myös korjattavaa. Lutherin ristin teologia on todellakin tietoprinsiippi ja risti 'periaate', jonka kautta Jumala Lutherin mukaan voidaan tuntea. Jumalan tunteminen ristin kautta myös johtaa ihmisen omaa hyvänsä etsivän rakkauden kääntymiseen. Se elementti, joka yhdistää näiden tutkimustraditioiden löydöt, on Lutherin käsitys ihmisen ja uskon kohteen, Jumalan, välisestä suhteesta, sekä kognitiivisesti että ontologisesti ymmärrettynä. Jumala tullaan tuntemaan ristin ja kärsimysten *kautta*. Juuri niiden kautta ihminen alkaa *ymmärtää näkymätöntä todellisuutta*. Ahdistuksissa syntyvän uskon kautta tosin myös havaitaan Jumalan läsnäolo näkyvässä todellisuudessa, mutta ne myös yhdistävät ihmisen näkymättömään. Ristin teologia ei siis merkitse sitä, että Jumala tunnettaisiin vain näkyvässä todellisuudessa, vaan siirtymää (*transitus et phase*) näkyvän kautta näkymättömään. Kun ihminen oppii uskon kautta tuntemaan Jumalan hyvyyden, myös hänen oma rakkautensa kääntyy Jumalalle mieleiseksi. Kuitenkin kognitiivinen ja tietoteoreettinen aspekti edeltää rakkaudenteologista.

4.1. Ristin teologia: Ahdistukset siirtymänä luonnollisesta hengelliseen

Edellisessä luvussa analysoitiin Lutherin käsitystä langenneesta ihmisestä. Havaittiin, että Lutherin mukaan langennut, lihallinen ihminen ei tunne Jumalaa eikä hänen tahtoaan, koska häneltä puuttuu kyky ymmärtää näkymätöntä todellisuutta. Hän arvioi asioita vain sillä perusteella, miltä ne näyttävät ja tuntuvat. Tämän lisäksi langennut ihminen on kaksinkertaisesti sokeutunut, niin

²⁶⁴ Tarkemmin ristin teologian tutkimushistoriasta luvussa 1.2.2.

ettei hän itse havaitse edes omaa kyvyttömyyttään ymmärtää Jumalaa. Tämä johtuu siitä, että ihminen luottaa sokeasti itseensä ja omiin sielunkykyihinsä ja näkyvään todellisuuteen, ja perustaa elämänsä niiden varaan.

Ihmisen kyvyttömyydellä tuntea Jumalaa on siis kaksi perussyötä: Ensiksi, että jumalallinen luonto on ihmisen sielunkyvyille käsittämätön, ja toiseksi, että ihminen luottaa luotuun suuntautuneen rakkautensa vuoksi sielunkykyihinsä niin voimakkaasti, että ei edes kykene kuvittelemaan, että olisi jotakin, jota ne eivät kykene käsittämään. Se, ettei ihminen pysty käsittämään Jumalan ristin ja kärsimysten alle kätkeytyvää toimintaa, johtuu molemmista edellämainituista asioista. Sillä on siis sekä kognitiivinen ulottuvuus, että ihmisen rakkauteen liittyvä ulottuvuus. Ihmisen luonnolliset sielunkyvut eivät näe jumaluutta, ja ihmisen järki, aistit ja kokemus kehottavat karttamaan kärsimystä, jonka alle Jumala on kätkeytynyt.

Jumalan armon vaikutuksesta tapahtuva ihmisen palauttaminen Jumalan todelliseen tuntemiseen seuraa tätä samaa kaavaa vastakkaiseen suuntaan: Jumala vie ihmisen vastoin ihmisen tahtoa kärsimyksiin, joissa ihmisen väärä itseluottamus murtuu. Jumala vie ihmisen tilanteisiin, jossa mistään luodusta ei enää ole hänelle apua. Tällöin ihminen joutuu odottamaan Jumalalta oman käsityskykynsä ylittävää apua ja saa oppia kokemuksen kautta, millainen Jumala on. Kun ihminen uskon kautta yhdistyy Jumalan näkymättömään Sanaan ja maistaa Jumalan hyvyyttä, hän yhdistyy myös tahdoltaan Jumalaan ja alkaa uuden, tässä prosessissa syntyvän hengellisen ihmisensä puolesta täyttää Jumalan rakkauden lakia.

4.1.1. Ahdistusten tarkoitus: Luodun jättäminen ja luomattomaan liittyminen

Riisuakseen ihmisen väärästä itseluottamuksesta omiin kykyihinsä Jumala vie Lutherin mukaan ihmisen ahdistuksiin. Niissä ihminen irrotetaan luottamuksesta kaikkeen luotuun ja siirretään luodun todellisuuden ja omien sielunkykyjen varasta uskon varaan ja Jumalan varaan. Tätä prosessia Luther kutsuu usein yksinkertaisesti *ristiksi*. Kyse on *ristin teologiasta*, tai pikemminkin Luther ilmaisee asian: ”*Risti yksin on meidän teologiamme.*”²⁶⁵ Psalmissa 2

²⁶⁵ WA 319, 3. ”CRUX sola est nostra theologia.” Ilmaus *theologia crucis* esiintyy teoksessa *Operationes* vain kohdassa AWA 531, 24-25. ”Hac theologia crucis omnia periculosissime ambulat in magnis et mirabilibus super se otiosi questionarii, quasi non habeant, quod lugeant.”

Luther kuvaa sitä tapahtumana, jonka Kristuksen sana vaikuttaa kirkon saarnaviran kautta. Kyseessä on ristin sana (*verbum crucis*), efektiivinen, vaikuttava sana.²⁶⁶ Selittäessään psalmin 2 jaetta 10 ”Ja nyt, kuninkaat, ymmärtäkää, ottakaa vastaan opetusta, te jotka tuomitsette maata”²⁶⁷ Luther kuvaa, miksi risti on välttämätön, miksi sitä on niin vaikea sietää ja miten se tapahtuu:

Kiinnitä huomio adverbien ”nyt” painotukseen: ”Nyt”, sanon, sen jälkeen kun Kristus on asetettu kaiken kuninkaaksi, nyt on kaksi asiaa, jotka estävät teitä eniten tuntemasta sitä, mikä on oikein.

Ensiksi se, että tämä Kristus - teidän ristiinnaulitsemanne, tappamanne, tuomitsemanne ja vieläpä Jumalan auktoriteetilla, Mooseksen lain mukaan, kiroamanne - julistetaan Herrojen Herraksi. Kaikkein vaikeinta on tunnistaa kuninkaaksi hänet, joka kuoli sellaisen epätoivoisen ja häpeällisen kuoleman. Kokemus (sensus) vastustaa tätä voimakkaasti, järki kauhistuu, tottumus (usus) kieltää, esimerkki puuttuu. Pakanoille tämä on pelkkää hulluutta ja juutalaisille kauhistus, ellet kohota mieltäsi kaiken tämän yläpuolelle.

Toiseksi se, että tämä kuningas hallitsee opettaen, että kaikki, mihin laissa panit toivosi, on tuomittava ja kaikkea, mitä pelkäsit, on rakastettava. Hän panee eteesi ristin ja kuoleman. Hän neuvoo näkyvän hyvän ja pahan olevan halveksittavaa, asettaen teille sen tilalle aivan toisen hyvän, ”jota silmä ei ole nähnyt eikä korva kuullut, ja joka ei ole ihmisen sydämeen laskeutunut”. Teidän on kuoltava, jos haluatte elää tämän kuninkaan alamaisina, ja kannettava ristiä ja koko maailman vihaa, häpeää, köyhyyttä, nälkää ja janoa. Lyhyesti kaikkea pahaa jota tässä maailmassa virtaa; sitä ei ole paettava. Tämä on nimittäin kuningas, joka itse tehtiin maailmalle hulluksi ja kuolleeksi, niinpä hän murskaa omansa rautaisella valtikalla ja särkee heidät kuin saviruukun.

Kuinka tätä kestää kukaan, joka nojaa aisteihin, arvioi asioita järjellään, ”seisoo telttansa ovella”, joka ei voi kasvoillaan katsoa Moosesta? Siksi ymmärrykselle ja opetukselle on tarvetta, jotta nousisitte näiden yläpuolelle ja halveksien näkyviä teidät temmattaisiin näkymättömiin, niin ettette ymmärtäisi niitä asioita, jotka ovat maan päällä, vaan ylhäällä olevia, missä Kristus on jne.

Siksi sana ymmärtäkää kuuluu hepreaksi *hascilu*, että se tarkoittaa absoluuttisessa merkityksessä: tehkää ymmärtäväisiksi, nimittäin itsenne - niin kuin Hieronymus esittää - tai muut, se on: tehkää niin, tähän pyrkikää, että olisitte ymmärtäväisiä ja käsittäisitte hengelliset ja taivaalliset, niin kuin meidän kansankielellämme sanotaan: ”Seynd vveys und vorstendig”, sama merkitys kuin Ps. 31: ”Älkää tahtoko olla kuin hevonen ja muuli, joilla ei ole ymmärrystä”.

Ks. myös AWA 389, 15-16. ”Crux Christi est unica eruditio verborum dei, theologia sincerissima.”

Usein Luther puhuu myös ristin viisaudesta, *sapientia crucis*. Ks. AWA 2, 61, 11-16: ”Vide, quam nos a specie prospera absterreat et varias tentationes et adversitates nobis commendat. Nam hanc viam iustorum homines omnino reprobant putantes et deum ignorare eam; quia sapientia crucis haec est, ideo solus *deus novit viam iustorum*, adeo abscondita est etiam ipsis iustis; dextera enim eius ducit eos mirabiliter <Ps. 44,5b>, ut sit via non sensus, non rationis, sed solius fidei in caligine et invisibilia videntis.” Ks. myös AWA 2, 54, 26-28; 136, 17 – 137, 4; 163, 4 – 164, 1; WA 5, 372, 30-31.

²⁶⁶ AWA 2, 97, 3 – 98, 2; 101, 1 – 102, 10; 102, 19-21; 109, 16-17.

²⁶⁷ Lutherin käännöksen mukainen suomennos. AWA 2, 103, 23-24. ”*Et nunc, reges, intelligite, erudimini, qui iudicatis terram.*”

Tämä ymmärrys ei nimittäin ole se, mitä filosofit kuvittelevat, vaan itse usko, joka on kykenevä näkemään sekä menestyksissä että vastoinkäymisissä sen, mikä ei näy. Siksi hän ei ilmaise sitä, mikä tulee ymmärtää, vaan sanoo absoluuttisesti: ymmärtäkää, se on, toimikaa niin että olisitte ymmärtäväisiä, pitäkää huolta siitä, että olisitte uskovia. Sillä nimittäin, mitä usko ymmärtää, ei ole nimeä eikä ulkomuotoa. Menestys tai vastoinkäyminen käsillä olevissa asioissa sisäisesti kierouttaa jokaisen ihmisen, joka ei uskon kautta ymmärrä näkymättömiä. Tämä ymmärrys nimittäin tulee uskosta, tämän mukaan: ”Jos et usko, et tule ymmärtämään”, ja se on astuminen sisään siihen pilveen, jossa hajoaa se, minkä ihmisen aistit, järki, mieli tai ymmärrys kykenevät käsittämään. Usko nimittäin yhdistää sielun näkymättömän, lausumattoman, nimeämättömän, ikuisen, ajateltavissaolemattoman Jumalan Sanan kanssa ja samalla erottaa sen kaikesta näkyvästä. Tämä on Herran risti ja pääsiäinen, jossa hän opettaa tätä välttämätöntä ymmärtämistä.

”Ottakaa vastaan opetusta, te jotka tuomitsette maata.” Augustinus ymmärtää tämän tautologiaksi. Kuitenkin tällä sanalla ”ottakaa vastaan opetusta” (erudimini) on absoluuttinen merkitys, nimittäin: Menetelkää niin, että olisitte oppineita, se on, karkeista eläimellisistä aisteista ja aistittavien asioiden affekteista ja mielipiteistä irti revittyjä, ettette ajattelisi lapsellisesti Kristuksesta ja hänen valtakunnastaan. ”Eläimellinen ihminen ei nimittäin havaitse niitä [asioita], jotka ovat Jumalan”(1. Kor. 2). Minusta nimittäin opetuksen vastaanottaminen näyttää merkitsevän sydämen kääntymistä pois muuttuvaisista asioista, niin kuin ymmärrys kääntymistä ja kiinnittymistä ikuisiin asioihin. Ensimmäisen vaikuttaa risti kuolettamalla lihan, jälkimmäisen usko tekemällä hengen eläväksi.²⁶⁸

²⁶⁸ AWA 2, 106, 19-108, 13: ”Observa ephasin adverbii *nunc*: ’Nunc’, inquam, postquam Christus constitutus est rex omnium <v 6>; in quo tempore duo sunt, quae vos maxime remorabuntur, ne recta cognoscatis.

Primum, quod Christus ille a vobis crucifixus, mortuus, damnatus, etiam auctore deo maledictus secundum legem Mosi, praedicatur dominus dominantium <1Tim 6,15b; Apc 19,16>. Difficillimum omnium erit agnoscere eum regem, qui tam desperata et ignominiosa morte interiit. Sensus fortiter repugnat, ratio abhorret, usus negat, exemplum deest, plane stultitia haec gentibus et Iudaeis scandalum erit <1Cor 1,23>, nisi super haec omnia mentem elevaveritis.

Secundum, quod rex iste sic regnat, ut omnia, quae in lege sperastis, contemnenda, omnia, quae timuistis, amanda doceat; crucem mortemque proponit; bona, quae videntur, et mala iuxta vilipendenda esse suadet, longe in alia vos bona eaque, ”quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt” <1Cor 2,9>, vos transpositurus. Moriendum est vobis, si sub hoc rege vivere vultis; crux et odium totius mundi feranda, ignominia, pauperitas, fames, sitis, breviter: mala omnium fluctuum mundi non fugienda. Hic est enim rex, qui et ipse stultus factus est mundo et mortuus, deinde conterit suos virga ferrea et tamquam vas figuli confringit eos <v 9>.

Quomodo hunc sustinebit, qui sensu nititur, qui rem ratione metitur, qui stat ’in ostio papilionis sui’ <Ex 33,8>, qui faciem sui Mosi videre nequit? Ideo intellectu opus est et eruditione, quibus haec transcendatis et visibilibus contemptis in invisibilia rapiamini non sapientes ea, quae super terram, sed quae sursum sunt, ubi Christus est etc <Col 3,1s>.

Proinde verbum *intelligite* in Hebraeo sonat *hascilu*, quod absoluto statu significat: *intelligites facite*, scilicet vosmetipsos - ut Hieronymus exponit - vel alios, hoc est: sic agite, hoc contendite, ut sitis intelligentes et spiritualia ac caelestia sapiatis, quod nostra vernacula dicimus: ’Seynd vveys und vorstendig’, simili sententia, qua Ps 31<9>: ’Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus’.

Est autem haec intelligentia, non de qua philosophi opinantur, sed fides ipsa, quae in rebus prosperis et adversis potest est ea videre, quae non videntur. Ideo non exprimens, quae intelligant, absolute dicit *intelligite*, id est, facite, ut sitis intelligentes, curate, ut sitis creduli. Non enim habent nomen nequem speciem ea, qua fides intelligit. Nam praesentium rerum prosperitas vel adversitas penitus subvertit omnem hominem, qui fide non intelligit invisibilia. Hic enim intellectus ex fide venit, iuxta illud <Is 7,9>: ’Nisi credideritis, non intelligetis’, et est ingressus ille caliginis, in qua absorbetur, quicquid sensus, ratio, mens intellectusque hominis comprehendere potest. Coniungit enim fides animam cum invisibili, ineffabili, innominabili, aeterno, incogitabili verbo dei simulque separat ab omnibus visibilibus, et haec est crux et ’phase’ domini, in quo necessarium praedicat hunc intellectum.

Risti on siis prosessi, jossa ihminen siirretään näkyvän ja käsitettävän todellisuuden varasta uskon varaan. Tämä usko on uusi ymmärrys, joka tavoittaa sen, mitä ihmisen luonnolliset sielunkyvyyt eivät tavoita. Uskon tuoman ymmärryksen saavuttamiselle on Lutherin mukaan kaksi esteettä. Ensimmäinen näistä on se, että uskon kohdetta ei voida tavoittaa aistien, järjen tai minkään totutun kautta, vaan mieli on kohotettava kaiken tämän yläpuolelle. Kyse on siis uskon kohteen *näkymättömyydestä* ja *käsittämättömyydestä*. Toinen este on se, että uskon kohde ei ole vain käsittämätön, vaan kaiken lisäksi *vastakohtaansa kätkeytyvä*. Jumala kätkeytyy sinne, mistä luonnollinen ihminen ei koskaan häntä tahdo etsiä.²⁶⁹ Kristus, kuningas, panee ihmisen eteen sellaisen hyvän, jota ihminen ei ole voinut aavistaakaan, mutta samalla opettaa, että kaikkea näkyvää hyvää ja pahaa on halveksittava. Kaikkea, mitä luonnollinen ihminen on pelännyt, on rakastettava: Ristiä, kuolemaa, maailman vihaa, häpeää jne. Tämän kestämisiksi tarvitaan *ymmärrystä* ja *opetusta*.

Opetuksen Luther katsoo merkitsevän sydämen kääntymistä pois muuttuvaisista asioista; aistien, aistittavien asioiden affektien ja mielipiteiden jättämistä. Tämä ei ole vain intellektuaalista spekulatiota, vaan asia, jonka risti vaikuttaa kuolettamalla lihan. Se tapahtuu ahdistuksissa, joissa ihminen oppii olemaan luottamatta itseensä ja omiin kykyihinsä. Ahdistuksessa hänet tuomitaan lain saarnan kautta, johdetaan helvettiin ja palautetaan ei-miksikään.²⁷⁰ Tämä on edellytyksenä jälkimmäiselle vaiheelle, jota Luther nimittää tässä *ymmärrykseksi*. Ymmärrys taas ei ole Lutherin mukaan mitään muuta kuin itse usko, joka on kykenevä näkemään sen, mikä ei ihmisen luonnollisten sielunkykyjen valossa ole nähtävää. Se on *astuminen* siihen *pilveen*, josta Luther myös Ps. 3:5 ja 18:12 selittäessään puhuu - pilveen, johon Jumala kätkeytyy ja jossa hajoaa se, minkä ihmisen aistit, järki, mieli tai ymmärrys kykenevät käsittämään (*in qua absorbetur, quicquid sensus, ratio, mens intellectusque hominis comprehendere*

Erudimini iudices terrae Augustinus tautologice dictum accipit. Est autem et hoc verbum *erudimini* absoluti status pro eo, quod est: Agite, ut sitis eruditi, hoc est, e rudibus animalibusque sensuum et sensilium rerum affectibus et opinionibus eruti, ut non puerliter de Christo regnoque eius sentiatis. 'Animalis enim homo non percipit ea, quae dei sunt' (1Cor 2<,14>). Mihi autem eruditio videtur significare aversionem cordis a rebus pereuntibus, sicut intellectus conversionem et apprehensionem rerum aeternarum. Illam crux operatur in carnis mortificatione, hanc fides in spiritus vivificatione."

²⁶⁹ Jumalan kätkeytyksen kahdesta eri aspektista ks. myös luku 3.2.

²⁷⁰ Ks. AWA 2, 305, 17 – 306, 7; 388, 10 – 389, 16; 444, 9 – 445, 4; 564, 14 – 565, 4; WA 5, 458, 21 – 459, 7; 500, 27-40. Usein kyse on hengellisestä ahdistuksesta, syntien ja tuomion tunnosta, jonka lain saarnaaminen saa aikaan ihmisessä, mutta kyse voi olla myös ulkonaisesta ahdistuksesta.

potest). Usko yhdistää sielun näkymättömän, lausumattoman, nimeämättömän, ikuisen, ajateltavissaolemattoman (*invisibili, ineffabili, innominabili, aeterno, incogitabili*) Jumalan Sanan kanssa, erottaen sen samalla kaikesta näkyvästä. Usko ymmärtää (*intellegit*) sen, millä ei ole nimeä eikä ulkomuotoa - nimittäin Jumalan.

Lutherin mukaan uskon syntymiseen siis liittyy kaksi vaihetta, joista ensimmäistä hän nimittää mm. opetukseksi (*eruditio*), ristiksi (*crux*), siirtymiseksi (*transitus*), pääsiäiseksi (*phase*), viemiseksi (*ductus*) ja tempaamiseksi (*raptus*). Se merkitsee sielun irrottamista kärsimyksissä ja ahdistuksissa muuttuvaisista asioista kuolettamalla liha. Se on ennakkoehtona toiselle vaiheelle, jota Luther nimittää mm. ymmärrykseksi (*intellectus*) ja pääsyksi tai sisään käymiseksi (*ingressus*). Tämä on itse usko, joka yhdistää sielun iankaikkiseen ja tekee hengen eläväksi, eli ihmisen hengelliseksi ihmiseksi.²⁷¹ Risti tarkoittaa Lutherille prosessia, jossa kaikki, mikä on kieroutunutta, väärää ja epämuotoista, tuhotaan ja tehdään Jumalalle mieluisaksi.²⁷²

4.1.2. Ahdistusten luonne ja vaikutus

4.1.2.1. Hengelliset ja ruumiilliset ahdistukset

Luther ymmärtää ahdistukset yleensä asiaksi, jonka Jumalan sana ja armo vaikuttavat. Kyse ei ole forensisesta armahduksesta eikä ulkoisesta sanasta, vaan vuodatetun armon, itse Pyhän Hengen työstä ja Jumalan vaikuttavasta sanasta, joka koskettaa sielua ja muuttaa sitä. Usein ahdistukset liittyvät siis erityisesti sakramentaaliseen todellisuuteen.²⁷³ Siksi ahdistuksilla on ulkoinen puolensa, jonka ilmentymät ovat monenlaisia. Joskus ahdistukset eivät kuitenkaan liity välittömästi kirkon sakramentaaliseen elämään, vaan ovat mitä tahansa vastoinkäymisiä, joihin Jumala ajaa ihmisen riisuakseen hänet itseluottamuksesta, luottamuksesta luotuihin asioihin ja mielihyvää, jota hän on saanut luodun todellisuuden parissa.²⁷⁴ Psalmin 6 selityksessä Luther kuvaa erityislaatuista

²⁷¹ AWA 2, 93, 10-17; 107, 25 – 108, 5; 225, 18 – 226, 3; 318, 5 – 319, 3; 320, 15-18; WA 5, 408, 4-13; 445, 27-38; 506, 26 – 507, 15; 509, 27-38.

²⁷² AWA 2, 101, 23 – 102, 10.

²⁷³ AWA 2, 97, 12 – 98, 9; 299, 20 – 300, 17; 399, 20-26. Tarkoitan tässä sakramentaalisella todellisuudella kasteen ja ehtoollisen lisäksi myös ulkoista sanaa eli sakramentaalista sanaa, johon liittyneenä armo vaikuttaa.

²⁷⁴ AWA 2, 363, 6-15; 364, 13-17. Aiheesta myös luvussa 3.4. Kaikki uskonelämässä koettavat ahdistukset eivät Lutherin mukaan suinkaan ole Jumalan lähettämiä, vaan myös Saatana ajaa ihmisiä ahdistuksiin, tarkoituksenaan juuri päinvastainen kuin mihin Jumala pyrkii, eli erottaa ihminen näkymättömästä todellisuudesta ja saada hänet luottamaan uskon sijaan järkeen ja siihen,

hengellistä ahdistusta, jossa ihminen kokee kuoleman tuskissa joutuvansa helvettiin tai kiirastuleen ja tulevansa Jumalan hylkäämäksi.²⁷⁵ Luther selittää, että vain hyvin harvat uskovat joutuvat kokemaan sellaisia tuskia:

Ei tule olettaa kaikkien Kristukseen uskovien tulevan tämän psalmin ristillä piinatuiksi. Ei nimittäin kaikkia koetella kaikilla koetuksilla, vaikka kaikki koetellaankin useilla ja monenlaisilla, kuten emme lue evankeliumista muuta kuin yhden kananealaisen, syyrofoinikialaisen naisen tulleen tämän lajin ahdistuksella koetelluksi, kun Kristus ei halunnut kuulla hänen huutoaan eikä opetuslastensa esirukousta, ennen kuin hän joutui kärsimään sen äärimmäisen torjumisen, jossa häntä verrattiin koiranpenikoihin, ei lapsiin, vaikkakin myös muita sokeita tai rampoja piinattiin samankaltaisilla raskailla ahdistuksilla. Niinpä tämä onkin niille sopiva koetus, joilla on suuri usko, ja jollaisista sanotaan kuten Daavidista, että he ovat Jumalan sydämen mukaan valittuja ihmisiä.²⁷⁶

Luther järjestääkin edellisten psalmien kuvaamat ahdistukset kolmeen luokkaan, joista helpoimpana hän pitää ruumiillisia ahdistuksia, jotka koskevat ravintoa ja tavaraa. Ne ovat ristien ensimmäinen aste. Niitä seuraavat hengelliset koetukset, joissa käydään sotaa Jumalan sanan oikeasta ymmärtämisestä vääriä oppeja ja Saatanan valheita vastaan, jotka uhkaavat tuhota puhtaan kristillisen uskon ja toivon. Niissä sielu joutuu piinatuksi vilpittömän uskon ja totuuden puolesta kokemansa tuskan tähden. Viimeinen aste ovat sisäiset ahdistukset, joita sielu kokee helvetin ja kuoleman kauhun edessä.²⁷⁷ Eräänlainen arkkiahdistus onkin Lutherille kuolema, ja muut ahdistukset voidaan ymmärtää valmistautumisena siihen.

4.1.2.2. Kognitiivinen ja eksistentiaalinen usko ahdistuksissa

Ahdistukset liittyvät sekä uskon syntymiseen, että sen kasvamiseen. Vain ahdistuksissa koeteltu usko voi kestää kuoleman edessä. Ahdistuksissa usko ilmeneekin ensin kokemuksen kautta kasvavana luottamuksena Jumalaan, ja tämän jälkeen hengellisenä ymmärryksenä, jonka kautta ihminen näkee, mitä ahdistuksissa tapahtuu. Kun ihminen johdetaan tilanteisiin, joista hän ei näe

mikä näkyy ja tuntuu. Esimerkki tällaisesta Saatanan aiheuttamasta ahdistuksesta on predestinaatioahdistus, ks. AWA 2, 311, 3 – 315, 12; WA 5, 622, 24 – 624, 3. Ks. myös Vogelsang 1932, 30-37; Beintker 1954, 78-86.

²⁷⁵ AWA 2, 362, 5-15.

²⁷⁶ AWA 2, 363, 6-14. ”Nec putandum est universos Christi fideles huius psalmi cruce vexari. Non enim omnes omnibus, etsi omnes multis et variis tribulationibus probantur, sicut in euangelio non legimus nisi unam mulierculam Cananeam Syrophoenissam <Mt 15,21-28> huius generis quadam passione exerceri, dum Christus nec ad eius clamorem nec ad discipulorum intercessionem audire eam voluit, donec se catellis, non filiis, extrema abnegatione comparari passa est, ceteris aut caecis aut claudis aut similibus crassis passionibus et malis vexatis. Ita et haec tentatio eorum proprie est, quorum magna est fides, et quale de David dicitur <1Reg 13,14; Act 13,22>, virorum secundum cor dei electorum.”

mitään ulospääsyä, ja hän saa kuitenkin lopulta kokea Jumalan auttavan häntä, hänen luottamuksensa Jumalaan kasvaa. Näin hän voi uskoa Jumalan auttavan häntä vastakin ja pelastavan hänet lopulta myös kuolemassa.²⁷⁸ Ahdistuksissa kasvaa siis eräänlainen *eksistentiaalinen* luottamus Jumalaan.²⁷⁹ Tämä on kuitenkin vain toinen puoli ahdistusten merkitystä. Tämän lisäksi ahdistukset toimivat reaalisenä siirtymisenä näkymättömän todellisuuden kokemiseen: Luther tulkitsee ahdistuksia jatkuvasti teologisen ontologiansa ja antropologiansa valossa mysteereinä (*sacramentum*), joissa vanhaa ihmistä kuoletetaan ja ihminen tulee armon vaikutuksen kautta osalliseksi uudesta olemistodellisuudesta,²⁸⁰ uskosta, joka yhdistää jumalalliseen luontoon ja synnyttää ihmisessä uuden hengellisen ymmärryksen, joka näkee näkymättömän todellisuuden.²⁸¹ Näin ahdistuksissa syntyvä usko on myös eräänlainen uusi *kognitiivinen* kategoria, jonka varaan ihminen ahdistuksissa siirtyy. Ahdistusten eksistentiaalinen ja sakramentaalinen puoli kuuluvat siis yhteen, mutta eksistentiaalinen puoli on sakramentaalisen todellisuuden, ahdistuksissa vaikuttavan armon vaikutusta. Armon vaikutus on ensin kätkeytyä, mutta tulee uskon kognitiivisen aspektin syntymisen myötä tunnetuksi ja koetuksi.

4.1.3. Näkyvän ja näkymättömän suhde ahdistuksissa

Koska Jumala kätkeytyy ahdistuksissa siihen, mitä luonnollinen ihminen pakenee, voi ihminen ymmärtää ahdistusten hyödyn vasta, kun hän nostaa mielensä kaiken ulkoisen, näkyvän ja tunnetun yläpuolelle.²⁸² Tämä tapahtuu mielen uudistumisen (*renovatio mentis*) kautta, jonka ahdistuksissa toimiva armo sisäisesti ihmisessä vaikuttaa. Se johtaa sielun eroon näkyvästä ja yhdistää sen Jumalan iankaikkiseen Sanaan, puhdistaa sielua väärästä rakkaudesta ja kasvattaa sitä teologisissa hyveissä; uskossa, toivossa ja rakkaudessa. Lihalle, jolle armon työ pysyy käsittämättömänä, tämä kaikki ilmenee vain

²⁷⁷ AWA 2, 364, 13-32. Tätä luetteloa ei kuitenkaan voi pitää täydellisenä, sillä se on vain suppea referointi edellisten psalminselitysten sisällöstä. Ahdistusten liittyminen sakramentaaliseen todellisuuteen puuttuu tästä lähes kokonaan.

²⁷⁸ AWA 2, 211, 10-24; 213, 25 – 214, 10; 300, 10 – 301, 20.

²⁷⁹ Kommentoi Pinomaata ja Beintkeria.

²⁸⁰ AWA 2, 302, 2-8; 360, 17 – 361, 9; WA 5, 552, 10-11; 637, 25 – 639, 22.

²⁸¹ Steven Ozment viittaa teoksessaan *Homo Spiritualis Lutherin Dictata super Psalterium* kohtaan, jossa Luther kuvaa uskoa todellisuudeksi, joka ensin pimittää ymmärryksen ja kutsuu seuraamaan Sanaa pimeään, mutta kun ihminen lähtee seuraamaan Sanaa, pimeys alkaa muuttua valoksi ja ihminen alkaa nähdä tien selvemmin. Ks. Ozment 1969, 115-117; WA 4, 356, 7-38. Uskon alussa siis korostuu luottamus, eksistentiaalinen aspekti, joka uskon kasvaessa muuttuu näkymättömän todellisuuden kognitiiviseksi tavoittamiseksi.

²⁸² AWA 2, 106, 21-27.

ahdistuksena.²⁸³ Ahdistuksissa ihmiseen siis syntyy uusi hengellinen todellisuus. Hän tulee uskon kautta osalliseksi jumalallisesta luonnosta ja alkaa ymmärtää ja kokea näkymättömiä asioita. Tätä Luther kutsuu ymmärrykseksi (*intellectus*) ja mielen uudistukseksi. Luther lähestyy tätä prosessia kahdesta eri näkökulmasta, Jumalan vaikuttavan sanan työnä ja vuodatetun armon työnä. Sanan ja armon vaikutus on kuitenkin perimmiltään sama. Mutta mikä on ahdistusten sisäisen ja ulkoisen vaikutuksen suhde? Onko sanalla ja sakramenteilla Lutherin mukaan mitään ilman uskoa ymmärrettävää kognitiivista merkitystä, vai onko niiden ulkoinen ilmenemismuoto ja ilman uskoa havaittava merkitys kaikilta osin täysin vastakkainen niiden sisäiselle vaikutukselle?

4.1.3.1. Ulkoisen sanan merkitys ahdistuksissa

Psalmin 3 jaetta 5 selittäessään Luther puhui laajasti ahdistuksissa koettavasta jumalallisesta avusta, joka on luonnolliselle ihmiselle tuntematon, koska se on kohottaminen itse jumaluuden korkeuteen. Tämä merkitsee uskon kautta osallisuutta jumalallisesta luonnosta. Lutherin mukaan sitä, miten Jumala auttaa ahdistuksissa, ei voi sanoin kuvata.²⁸⁴ Ilman ahdistuksissa syntyvää uskoa ja ahdistusten kautta saatavaa kokemusta Jumalan sanaa ei Lutherin mukaan voi ylipäänsä ymmärtää. Luonnollinen ihminen ja hengellinen ihminen ymmärtävät sana täysin päinvastaisilla tavoilla: Jumalan sana on elämän ja autuuden sana, mutta luonnollisen ihmisen se vain kuolettaa. Siksi luonnollinen ihminen pakenee sanaa, kunnes hän ahdistusten kautta oppii ymmärtämään sitä.²⁸⁵ Sanan on siis ensin vaikutettava ihmiseen sisäisesti, jotta hän voisi alkaa ymmärtää sitä. Mutta mikä funktio jää tällöin ulkoiselle sanalle ahdistuksissa? Onko ulkonainen sana vain Jumalan vaate, johon Jumala kätkee itsensä kohdatakseen ihmisen sen kautta ja vaikuttaakseen sisäisesti,²⁸⁶ vai onko sillä myös jokin itsenäisesti ymmärrettävä kognitiivinen merkitys? Toisin sanoen: Onko Raamatun tekstillä mitään merkitystä, jonka ihminen voisi ymmärtää ennen uskon syntymistä?

Tähän kysymykseen vastaa Lutherin selitys psalmiin 4. Lutherin mukaan tämä psalmi on kehoitus kaikille, jotka Jumala vie ristin alle, että he olisivat kärsivällisiä ja kestäisivät Jumalan työtä. Luther katsoo, että profeetta Daavid on kirjoittanut psalmin käyttäen esimerkkinä omia ahdistuksiaan mallina

²⁸³ AWA 2, 182, 9-18; 320, 15 – 321, 5; 531, 12-25.

²⁸⁴ AWA 2, 139, 7 – 141, 1 (erit. AWA 2, 140, 8-9); 178, 25-29. Tulkinnasta ks. luku 3.2.1.

²⁸⁵ AWA 2, 37, 5-6; 45, 17-18; 70, 22-23; 97, 13 – 98, 9; 233, 14-15; 323, 4-6; 389, 11-16; WA 5, 369, 18-21; 395, 27 – 396, 3; 536, 29-37.

siitä, mihin Jumala ahdistuksilla pyrkii.²⁸⁷ Vaikka siis sitä näkymätöntä työtä, joka ahdistuksissa tapahtuu, ei voi näyttää, voidaan ihmistä kumminkin kehottaa olemaan kärsivällinen ahdistuksissa:

Ja huomatkas voimakas tunne, jolla hän neuvoo ihmisen poikia, jotta he kestäisivät Jumalan kättä, sillä tämä asia tapahtuu totisesti uskossa, eikä sitä voida osoittaa, niin kuin hän sanoo: Jumala ei näy (kuten olen sanonut). Nimittäin hän tekee sen äärimmäisimmän asian jonka voi, nimittäin lupaa Jumalan auttavan, kuten hän sanoo: Tämä yksi asia minulla on, jonka voin tehdä teitä lohduttaakseni, nimittäin voin luvata varmuudella teidän tulevan autetuiksi. Niinpä siis olkaa luottavaiset, älkää rakastako turhuutta, älkää vaihtako Jumalan kunniaa, vaan odottakaa, vahvistukaa tästä minun esimerkistäni, sillä olen varma, että Herra kuulee minua, ei vain tällä hetkellä, vaan milloin tahansa kun huudan.

[...] Näin meitä opettaa lempeä Henki, ettei meidän tule tehdä ahdistuksissa, kun Jumala on meille ihmeellinen, muuta kuin sietää ihmeellisiä tekevää Herraa ja huutaa hänen puoleensa; meidän ei tule paeta ahdistuksia, ei etsiä valhetta ja sitä, mikä näyttää meistä hyvältä ja oikealta, sillä ne nimittäin ovat asioita, jotka ovat meille kaikkein haitallisimpia.²⁸⁸

Oikea menettely ahdistuksissa on siis sietää ja kärsiä Jumalan työtä, ja tätä voidaan myös ahdistuksissa olevalle neuvoa. Kun ihminen tekee näin, hän saa myös kokea Jumalan avun. Tässä ilmenee siis uskon eksistentiaalinen puoli, luottamus Jumalaan. Kun ihminen kestää uskon avulla ahdistuksessa ja tulee niissä koetelluksi, käy Lutherin mukaan ilmeiseksi, että hänellä on ollut usko jo ennen joutumistaan ahdistukseen. Se, mikä on ollut kätkeytyä, tulee ihmiselle itselleen selvemmin havaituksi ja hän pääsee selkeään uskonvarmuuteen. Näin ahdistetun usko on Jumalan ahdistuksissa vaikuttavan armon vaikutuksesta syntynyt tai kasvanut. Kuitenkin Henki on vaikuttanut ihmisessä myös sen, että hän on ylipäänsä ulkoisen sanan neuvojen avulla kyennyt kestämään ahdistuksen. Ahdistuksissa armon vaikutus muuttuu koettavaksi ja ihmistä vedetään näin niissä

²⁸⁶ Ks. AWA 2, 318, 5-10; WA 5, 643, 20-33.

²⁸⁷ AWA 161, 17 – 162, 2. ”Sed et res ipsa psalmi non abhorret, quod meo iudicio hic psalmus sit mere exhortatorius ad opus domini, id est, ad crucis et mortis tolerantiam.”

AWA 163, 4 – 164, 6. ”Ego somniavi mihi hunc psalmum esse generalem quandam exhortationem ad totum populum dei, praesertim eos, qui operum et viarum dei ignari crucis sapientiam exhorrent. Inter quos primi fuerunt et sunt Iudaei, filii Israel, quos maxime oportuit in hac re esse peritos. Nam ut Rom 3<,19> Apostolus dicit: ’Scimus quaecumque lex loquitur, iis, qui in lege sunt, loquitur’. Quare David una suarum tentationum vel multis probatus exemplo suo docet, quid agendum sit, et quomodo habendum in quacum tribulatione.”

²⁸⁸ AWA 2, 183, 11 – 184, 5. ”Et advertite affectum, quod filiis hominum suadet quidem, ut sustineat manum dei, verum quia res ista in fide geritur, ostendere non potest, quod dicit: Non apparet deus (ut dixi). Ideo quod extremum habet et potest, facit, promittit, scilicet auxilium dei, quasi dicat: Hoc unum habeo, quod possum pro vestro solacio, quia promittere vobis cum fiducia possum exaudiendos vos esse; ideoque confidite, ne diligite vanitatem, ne mutetis gloriam dei, sed exspectate, atque ad hoc meo exemplo quoque confortamini, quia ego certissimus sum, quod dominus exaudiet me, non modo hac hora, sed quoties clamavero.

[...] Igitur docet nos spiritus benignus in mirificatione nostri (id est, tribulatione) aliud fieri non debere quam sustinere mirificatorem dominum et clamare ad ipsum, non fugere passiones, non quaerere mendacia et quae nobis bona ac recta videntur, quae est species omnium nocentissima.”

näkymättömän todellisuuden varaan. Samalla ihminen alkaa ymmärtää ahdistusten hyötyä ja jopa kaivata niitä itse enemmän.²⁸⁹

4.1.3.2. Sakramenttiteologian ristinteologisuus

Samoin kuin ulkoisen sanan vaikutuksen, Luther ymmärtää myös sakramenttien vaikutuksen. Myös niissä näkyy se, kuinka Jumalan työ kätkeytyy vastakohtiinsa. Armon vaikutus kasteessa ei näy, ja uskovien uusi elämä on kätkeytynä ristin alle.²⁹⁰ Samoin Luther näyttää ymmärtävän myös ehtoollisen.²⁹¹ Tekstikohdissa, joissa Luther puhuu ulkoisen sanan ja sakramenttien merkityksestä ahdistuksissa ilmenee joka tapauksessa se Lutherin ajattelulle keskeinen periaate, että Jumalaa ei voida tuntea suoraan jumalallisessa luonnossaan, vaan hänet täytyy ensin tuntea inhimillisen luonnon kautta. Mielenkiintoista kuitenkin on, että *Operationes*-teoksessa inhimillisen luonnon vaikutus näyttää olevan ennen kaikkea 'negatiivinen'. Siinä missä teologiassa puhutaan usein kondeskenssistä, Jumalan laskeutumisesta meidän luoksemme, Luther pikemminkin ajattelee, että koska Jumala on ihmisyydessä, sanassa ja sakramenteissa kätkeytynyt vastakohtaansa, ihmisen on vaikea lähestyä häntä niissä. Järki ja aistit eivät suinkaan lähesty mieluusti ihmiseksi tullutta Kristusta, Jumalan sanaa ja sakramenteja, vaan pikemminkin kauhistuvat kärsivää ja alhaista Kristusta, pitävät mahdottomana jumalan läsnäoloa sakramenteissa ja

²⁸⁹ AWA 2, 300, 17 – 302, 8.

²⁹⁰ AWA 2, 510, 5-18. ”Proinde Christum manifeste indicat, qui novo miraculo carnalem generationem sua natiuitate finiens filius tantum est, nullius secundum carnem pater, et tamen spirituaalem generationem nova per baptismum natiuitate incipiens pater est multorum filiorum et filiarum, quos in abscondito fidei educat erudiens, ne sapiant ea, quae patent, sed ea, quae latent, sicut Ps 30<,21>: ‘Abscondes eos in abscondito faciei tuae a conturbatione hominum.’

Quare vero similis est *almoth* utroque significatu in unum coacto significare novam creaturam evangelii, prolem gratiae, iuventutem baptismi, populum novi testamenti ac vere absconditas filii, id est, fideles et oboedientes Christi, quorum vita sub morte, salus sub cruce, gloria sub ignominia latet. Sic enim abscondit eos mundo, quos David, vir plenus spiritu, concepit significare adolescentibus et adolescentulis, domi et abscondito educatos.”

AWA 2, 512, 1-5. ”Esto *itaque* *almuth* populus Christi, cuius vita abscondita est cum Christo in deo, qui non ambulat in his, quae patent, sed ab iis, qui sic ambulant, multa patitur et victor omnibus haec suo Christo cantat de inimicis suis in abscondito et spirituali bello victis, utrumque sint abscondita, tam apud victos quam victores utriusque in spiritu agentes.”

²⁹¹ AWA 2, 180, 13 – 181, 3. ”Ita et Ioh 6, quando dixit: ”Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis meum sanguinem, non habebitis vitam in vobis”. Durus hic sermo erat, ita ut multi discipulorum quoque scandalisati abierint retrorsum. Quare durus sermo? Quia manducare hanc carnem et bibere hunc sanguinem est Christo per fidem incorporari et passionibus eius communicare. At hoc summe horret pravus affectus et perversis opinionibus vitiatum cor.” Jää kuitenkin epäselväksi, onko tässä kyse hengellisestä vai ruumiillisesta syömisestä. Yleensä Luther ymmärtää tekstikohdan Joh 6. puhuvan vain hengellisestä syömisestä, ks. esim. WA 6, 502, 7-17 (Kirkon Baabelin vankeudesta). Armon vaikutus liittyy joka tapauksessa sakramentteihin, ks. AWA 2, 399, 20-26.

loukkaantuvat evankeliumin sanaan, joka on kaikin tavoin järjen ja lihan vastainen.²⁹² Poikkeuksena tästä periaatteesta on kuitenkin se, että ulkoinen sana voi kehottaa ihmistä kestämaan ahdistuksissa, niin että hän ei pakene, vaan odottaa Jumalan apua.

4.1.3.3. Sisäisen sanan vaikutus ahdistuksissa

Sanan sisäinen vaikutuskin liittyy Lutherin ajattelussa kyllä ulkoiseen saarnavirkaan. Kristus hallitsee valtakuntaansa, kirkkoa, ulkoisen saarnaviran kautta.²⁹³ Ulkoinen sana kohtaa ihmisen, ja tekee hänet osalliseksi hengellisestä todellisuudesta, Kristuksen näkymättömästä valtakunnasta. Kohdatessaan ihmisen sana vaikuttaa kahdella eri tavalla, toisaalta kuolettaen lihan, toisaalta elävöittäen hengen. Luther kuvaa tätä sanan kaksinaista vaikutusta selittäessään Psalmin 2 jaetta 9 ”*Hallitset heitä rautaisella valtikalla, niin kuin saviastia sinä murrat heidät.*”²⁹⁴ seuraavalla tavalla:

Näet nimittäin myös tämän jakeen olevan täysin allegorinen, eikä ilman syytä, sillä se merkitsee sellaista allegoriaa, joka vaikuttaa itse asian ja elämän. Kun nimittäin Kristuksen sana on pelastuksen (salutis) ja rauhan sana, elämän ja armon sana, mutta nämä eivät tapahdu lihassa, vaan hengessä, on välttämätöntä, että se murskaa ja karkottaa lihan terveyden (salutem), rauhan, elämän ja armon. Kun se tekee tämän, se vaikuttaa lihalle itse rautaakin kovemmalta ja karkeammalta. Eri asia tunnetaan ja eri asia tapahtuu aina kun Jumalan sana koskee tervehdyttävästi ihmistä. Totisesti näin sanoo 1. Kun. 2: ”Herra kuolettaa ja tekee eläväksi, johtaa alas tuonelaan ja tuo takaisin, nöyryyttää ja korottaa”. Tätä Jumalan allegorista työtä kuvaa kauniisti Jes. 28 sanoen ”Jotta hän tekisi oman työnsä – vieras on hänen työnsä – jotta hänen työnsä tapahtuisi – kaukainen on hänen työnsä hänestä”, ikään kuin hän sanoisi: Hän on elämän ja pelastuksen Jumala, ja nämä ovat hänen varsinaisia töitään, mutta kuitenkin, jotta nämä tapahtuisivat, hän tappaa ja vie kadotukseen, mitkä ovat hänen vieraita töitään, joiden kautta hän saapuu varsinaiseen työhönsä. Hän nimittäin tappaa meidän tahtomme, jotta hän asettaisi meihin omansa, kuolettaa lihamme ja sen halut, jotta hän tekisi eläväksi hengen ja sen halut.

Tätä merkitsee se, mitä hän aiemmin sanoi ilman allegoriaa: ”Saarnaan Herran säädöstä”. Henki nimittäin ottaa vastaan Jumalan sanan mitä suloisimpana säädöksenä. Silloin tapahtuu se, että Siionin pyhästä vuoresta tulee hänen valtakuntansa, kansoista hänen perintöosansa ja maan ääristä hänen omaisuuttaan. Mutta liha ottaa vastaan säädöksen eli Jumalan sanan arvottomasti eikä tunne sitä, sillä se on sille täysin vastakkainen kaikilla tavoilla. Niin se siis ottaa sen vastaan rautaisena ja murskaavana valtikkana. Kuten vaikutus ja asia näyttävät toteen, näin täyttyy tämän lauseen merkitsemä allegoria.²⁹⁵

²⁹² AWA 70, 16-21; 97, 13-17; 106, 18 – 107, 13; 226, 5 – 227, 14.

²⁹³ AWA 2, 97, 3-11.

²⁹⁴ AWA 2, 96, 12-13. ”*Reges eos in virga ferrea, tamquam vas figuli confringes eos.*”

²⁹⁵ AWA 2, 97, 12 – 98, 9. ”*Vides autem et hunc versum esse totum allegoricum, non sine causa, siquidem significat quandam allegoriam, quae geritur re ipsa et vita. Cum enim verbum Christi sit verbum salutis et pacis, verbum vitae et gratiae, atque haec non in carne, sed in spiritu operetur, necesse est, ut salutem, pacem, vitam, gratiam carnis opprimat et expellat. Quod cum facit, apparet carni ferro ipso durius et inclementius. Aliud enim sentitur et aliud fit, quoties homo carnalis verbo*

Asia on ymmärrettävä Lutherin teologisen antropologian valossa:

Liha ja henki ovat toisilleen kaikin tavoin vastakkaiset. Koska Jumalan vaikuttava sana luo ihmiseen uuden hengellisen todellisuuden ja tekee hänestä hengellisen ihmisen, kokee liha tämän tapahtuman sekä kognitiivisesti että affektuaalisesti sille vastakkaisena. Hengen vaikuttama rakkaus on lihan itserakkaan affektin vastainen, ja lihallinen ihminen ei voi kognitiivisesti tavoittaa uskossa läsnäolevaa jumalallista todellisuutta. Jumalan sana otetaankin vastaan uskon kautta, joka erottaa sielun näkyvistä ja tunnetuista asioista ja yhdistää sen iankaikkiseen Jumalan Sanaan, tehden hengen eläväksi. Näinhän Luther opetti jaetta Ps. 2:10 selittäessään:

Usko nimittäin yhdistää sielun näkymättömän, lausumattoman, nimeämättömän, ikuisen, ajateltavissaolemattoman Jumalan Sanan kanssa ja samalla erottaa sen kaikesta näkyvästä. Tämä on Herran risti ja pääsiäinen, jossa hän opettaa tätä välttämätöntä ymmärtämistä.

[...]Minusta nimittäin opetuksen vastaanottaminen näyttää merkitsevän sydämen kääntymistä pois muuttuvaisista asioista, niin kuin ymmärrys kääntymistä ja kiinnittymistä ikuisiin asioihin. Ensimmäisen vaikuttaa risti kuolettamalla lihan, jälkimmäisen usko tekemällä hengen eläväksi.²⁹⁶

Risti on siis prosessi, jossa sielu irrotetaan näkyvistä asioista ja yhdistetään Jumalan Sanaan. Vasta sen kautta myös ulkoinen sana tulee ihmiselle ymmärrettäväksi.²⁹⁷ Jumala itse vahvistaa sisäisesti sanan saarnan, ja vasta silloin se voidaan ymmärtää.²⁹⁸ Liha ei kuitenkaan tällöinkään voi tavoittaa uskossa läsnäolevaa uutta hengellistä todellisuutta. Usko, joka on hengelliselle ihmiselle valoa ja autuutta, on lihalle pimeyttä ja kärsimystä.²⁹⁹ Kun ihmisessä syntyy usko, ahdistukset siirtyvätkin ulkoisista sisäisiksi. Nyt ihmisessä itsessään on läsnä

dei salubriter tangitur, nempe illud 1Reg 2<6s>: 'Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit [...], humiliat et exaltat'. Hanc allegoricam operationem dei pulchre Is 28<21> depingit dicens: 'Ut faciat opus suum, alienum opus est eius, ut operetur opus suum, peregrinum est opus eius ab eo', quasi dicat: Cum sit deus vitae et salutis, et haec opera eius propria, tamen, ut operetur, occidit et perdit, quae sunt opera ei aliena, quo perveniat ad opus suum proprium. Occidit enim voluntatem nostram, ut statuat in nobis suam; mortificat carnem et concupiscentias eius, ut vivificet spiritum et concupiscentias eius.

Hoc est, quod supra <v 7> sine allegoria dixit: 'Praedicans praeceptum domini.' Spiritus enim accipit verbum dei ut praeceptum iucundissimum. Tunc enim fit, ut mons Zion sanctus <v 6> in regnum, et gentes in hereditatem, et termini terrae in possessionem <v 8> cedant. At caro fert praeceptum seu verbum dei indignissime nec agnoscit ipsum, cum sit ei penitus et omnibus modis contrarium. Ideo ut virgam et ferrum et confractionem sui accipit <v 9>. Et sic completur allegoria, tam significante hoc versu, quam exhibente re et opere."

²⁹⁶ AWA 2, 108, 2-14. Koko teksti alaviitteessä 268.

²⁹⁷ Ks. AWA 2, 388, 23 – 389, 16. "Quando ergo his impiis omnia narrantur sicut fabula surdo, nec possunt intelligere – prae sensu carnis suae inflati – ea, quae spiritus sunt[...]

'Vexatio enim' (ut Is 28<19> dicit) 'sola dat intellectum auditui', id est, verbum dei fit intelligibile insensatis, si bene vexati fuerint passionibus. Crux Christi unica est eruditio verborum dei, theologia sincerissima." Ks. myös AWA 2, 43, 21 – 42, 7; 320, 15-18.

²⁹⁸ WA 5, 503, 4 -34.

²⁹⁹ AWA 2, 97, 12 – 98, 9; 101, 1-2; 181, 7-10.

taistelu kahden luonnon, vanhan lihallisen ihmisen ja uuden hengellisen ihmisen välillä. Hengellisen luontonsa puolesta ihminen kokee seisovansa varmallalla pohjalla, mutta lihallisen luontonsa puolesta hän on pohjattomassa pimeydessä, jossa hän ei voi tarttua kiinni mihinkään.³⁰⁰ Ihmisen vanhat sielunkyvyt eivät voi tavoittaa uskossa läsnä olevaa Jumalan iankaikkista Sanaa. Vain usko käsittää tämän Sanan.

4.1.3.4. Ahdistukset vuodatetun armon työnä

Luther ymmärtää Jumalan sanan työn samalla myös Jumalan armon työksi. Kyse on kahdesta eri tavasta kuvata samaa asiaa. Jumalan sana, rautainen valtikka joka murskaa lihan, on samalla Hengen sana ja ristin sana. Henki vahvistaa sanan sisäisesti.³⁰¹ Pyhän Hengen työ, armon voitelu tai vuodatus, joka tapahtuu sanan ja sakramenttien kautta, kuolettaa vanhan ihmisen ja lihan, mutta samalla tekee ihmisestä hengellisen ihmisen ja kasvattaa hänessä teologisia hyveitä uskoa, toivoa ja rakkautta.³⁰² Tämä tapahtuu ensin niin, ettei sitä koeta, vaan koetaan vain vastakkainen asia, ahdistus ja kärsimys, mutta kun ihmistä vedetään Hengen vuodatuksen kautta näkymättömän todellisuuden varaan, hän alkaa myös kokemuksellisesti tuntea ja 'maistaa' armon vaikutusta, ja se, mikä oli

³⁰⁰ AWA 2, 107, 25 – 108, 14; 305, 16 – 306, 3; 317, 11 - 318, 19. Ks. myös WA 5, 507, 6-15. Tässä kohdassa Luther kuitenkin jakaa sanan vaikutuksen lakiin ja evankeliumiin. Tästä tarkemmin luvussa 4.1.5.

³⁰¹ AWA 2, 99, 6-15; 102, 11-21; 449, 3-13.

³⁰² AWA 2, 88, 10-17. ”*Sanctus* dicitur non figurali illa sanctitate legis aut externae consecrationis; in spiritu enim loquitur. Ideo non contentus dicere *montem sanctum* addit *meum*, quasi dicat: Qui et mea sanctitate sanctus est, non qua lapides, ligna, parietes sanctificatur, sed qua mens et corpus unctione gratiae spiritus consecrantur et per fidem, spem, charitatem purificantur de die in diem. Est enim sanctum, quod ab usu prophano separatum solis sacris et divinis usibus dicatum est. Quod caeremonialiter et litteraliter fit per pontifices homines, sed veritate et spiritu per spiritum sanctum diffusum in cordibus nostris.”

AWA 2, 299, 20 – 300, 17. ”Delirabo itaque meo sensu. Primum certum est gratiam, id est, fidem, spem, caritatem non infundi, nisi peccatum effundatur simul, hoc est, peccator non iustificatur, nisi damnetur, non vivificatur, nisi occidatur, non ascendit in caelum, nisi descendat ad inferos, ut habet tota scriptura. Quare in gratiae infusione necesse est esse amaritudinem, tribulationem, passionem, sub quibus gemit vetus homo sui occasum aegerime ferens. In qua tribulatione si patiens sit et exspectet operantis manum, et gratiam sibi infundentem, probatus esse et obtinebit spem, fidem, caritatem, quae hoc negotio infunduntur. Quod fit, quoties nobis nostraeque voluntati contraria contingunt, et eo magis, quo magis contraria.

Iste, inquam, est modus non modo primae gratiae infundendae, sed et cuiuslibet eius sequentis augmenti. Semper enim magis ac magis crucifigitur vetus homo, expelliturque peccatum, ingrediente semper magis ac magis gratia usque ad mortem, iuxta illud Apc 22<,11b>: ’Qui iustificatus est, iustificetur adhuc, et qui mundus est, mundetur adhuc’, et Ioh 1<,16>: ’Gratiam pro gratia accipimus’, et iuxta Paulum Rom 1<,17a>: ’Iustificamur ex fide in fidem’ <2Cor 3,18> ’Transferimur de claritate in claritatem’, ’Imus de virtute in virtutem’ (Ps 83,<8>). Ita de spe in spem profisci recte dicemur.”

ensin kätkeytyä, tulee näkyväksi ja koetuksi.³⁰³ Lutherin mukaan teologiset hyveet – usko, toivo ja rakkaus – ovatkin ontologialtaan täysin jumalallisia. Niillä on jumalallinen objekti, subjekti, toimija, teko, laji ja synty tapa. Ne yhdistävät sielun Kristukseen ja irrottavat sen kaikesta näkyvästä.³⁰⁴ Lutherin mukaan ne tapahtuvatkin puhtaan sisäisen Jumalan Sanan kautta, joka ’käsittää’ tai vangitsee (*capit*) sielun, mutta jota sielu ei käsitä. Armon vuodatus, joka yhdistää sielun iankaikkiseen Sanaan, vie ihmisen näkymättömiin, pimeyteen ja pilveen, joka on lihalle pelkkää ahdistusta ja helvettiin laskeutumista:

Tästä näyttää seuraavan, että muut hyveet voivat ehkä täydellistyä niitä harjoittamalla, mutta usko, toivo ja rakkaus eivät mitenkään muuten kuin kärsimällä – nimittäin kärsimällä Jumalan sisäistä vaikutusta, sillä muut muiden hyveiden teot ovat uskon, toivon ja rakkauden hedelmiä, kuten näet inkarnoituneen uskon, inkarnoituneen toivon ja inkarnoituneen rakkauden olevan, mutta niitä harjoitetaan ainoastaan konkreettisissa teoissa. Niissä Kristuksen morsian likaa taas jalkansa, jotka hän kehuu pesseensä, ja pukee vaatteensa, jonka hän sanoo riisuneensa, sillä nämä eivät voi tapahtua ilman tahroja, sillä ne tapahtuvat turmeltuneen lihan kautta. Mutta uskon, toivon ja rakkauden teko (opus) ja oleminen (esse) näyttävät olevan yhtä. Mitä nimittäin on usko, paitsi tuo sydämen liike, jota nimitetään uskomiseksi, toivo liike, jota toivomiseksi tai rakkaus liike, jota nimitetään rakastamiseksi? Sillä pidän pelkkinä ihmisten kuvitelmina, että niiden akti olisi eri kuin habitus, etenkin näissä jumalallisissa hyveissä, joissa ei ole muuta kuin passiota, tempaamista (raptus) ja liikettä, jolla liikutetaan, muovataan, puhdistetaan ja tehdään sielu raskaaksi Jumalan Sanalla, niin ettei näiden hyveiden työ ole mitään muuta kuin viinipuun puhdistaminen, josta Kristus sanoo, että puhdistettu puu tekee enemmän hedelmää.

Niinpä siis muut hyveet liikkuvat karkeiden ja ruumiillisten ulkoisten asioiden ympärillä, mutta nämä totisesti Jumalan puhtaan sisäisen Sanan ympärillä, joka käsittää/vangitsee sielun, mutta jota sielu ei käsitä (quo capitur et non capit anima). Tämä on vaatteiden ja jalkineiden riisuminen, nimittäin tempaaminen pois kaikista asioista ja mielikuvista Sanan kautta (johon se liittyy, tai pikemminkin kun se vangitsee (apprehendit) ja johtaa ihmeellisesti) ”erämaahan” (kuten Hoosea sanoo 2. luvussa), näkymättömiin, kammioonsa, ”viinikellariin”. Mutta tämä vieminen, tämä tempaaminen, tämä puhdistaminen, kiduttaa sitä epätoivoisesti. On nimittäin jyrkkä ja ahdas tie jättää kaikki näkyvät, riisuutua kaikista aistittavista, tulla

³⁰³ AWA 2, 300, 18 – 302, 8; 322, 20 – 323, 10; 324, 17 – 325, 11. Teologisten hyveiden vuodatuksesta ks. myös Juntunen 1996, 395-400. Juntunen havaitsee kuitenkin vain hyveiden vuodatuksen pimeys-aspektin.

³⁰⁴ AWA 2, 292, 18 – 293, 11. ”Haec omnia hoc probantur firmamento, quod una omnium sententia spes sit virtus theologica, non nisi solum deum habens pro obiecto (ut vocant). Deus autem bonitas est et misericordia nostra nobis promissa. [...] Adeo istae tres virtutes sunt divinae tantummodo divinum obiectum, subiectum, operatorem, opus, artem, modum obtinentes. Hic enim sponsus cum sponsa secreta cubilis capit, solus cum sola, ubi in ceteris per filias Hierusalem aut sodales res geruntur.”

Lutherin teologisissa hyveissä tapahtuvasta Kristuksen ja sielun yhdistymisestä käyttämä ilmaisu ’solus cum sola’ on keskiajan mystiikan teologian terminologiaa. Ihminen on yksinään Yhden, siis Jumalan kanssa sydämensä kammiossa. Ks. Tuomas Kempiläinen, Kristuksen seuraamisesta II, 8, 5 sekä Seppo A. Teinosen selitys kohtaan, s. 281. Luther käyttää ilmaisua todennäköisesti riippumatta sen uusplatonisista juurista, mutta ilmaisun käyttö osoittaa joka tapauksessa, että Luther liittyy tavassaan käsittämään Kristuksen ja sielun yhdistymisen mystisen teologian perinteeseen. Taustalla saattaa hyvin olla juuri tämä Kempiläisen kirjan kohta, jossa myös hän puhuu armon vuodatuksesta. Aiheesta tarkemmin luvussa 4.1.6.

johdetuksi pois kaikesta tutusta, ja lopulta se on kuolema ja helvettiin laskeutuminen. Hän näyttää nimittäin itse katoavan täysin itseltään, kun häneltä viedään pois kaikki, mihin hän tukeutui; minkä parissa ja mihin hän kiinnittyi. Hän ei kosketa taivasta eikä maata, eikä tunne (sentit) itseään eikä Jumalaa, sanoen: Kertokaa rakastetulleni, ”että olen rakkaudesta sairas”, ikään kuin hän sanoisi: Minut on palautettu ei-miksikään enkä tiennyt, pimeyteen ja pilveen astuneena en näe mitään. Elän yksin uskosta, toivosta ja rakkaudesta ja heikkenen (se on, kärsin), ”sillä mitä heikompi olen, sitä voimakkaampi olen”.³⁰⁵

Luther vastustaakin esityksellään teologisista hyveistä skolastista habitus-oppia, jonka mukaan teologiset hyveet olisivat jotakin, jotka hankittaisiin ja jotka enenisivät niitä harjoittamalla. Päinvastoin Lutherin mukaan teologiset hyveet ovat ontologisesti puhtaasti jumalallisia. Ne eivät tule ihmisen ominaisuuksiksi ja ihmisen kannalta – etenkin vanhan lihallisen ihmisen – niiden syntyminen on muutenkin pelkkää passiota ja tempaamista.³⁰⁶ Tässä näkyy myös sanan *passio* kaksoismerkitys: Toisaalta teologiset hyveet syntyvät yksistään Jumalan armon vaikutuksesta eli passiivisesti, toisaalta armon vuodatus jossa hyveet syntyvät myös koetaan todellisena ahdistuksena, passiona. Armon täytyy Lutherin mukaan olla ontologisesti jumalallista, jotta usko, toivo ja rakkaus kohdistuisivat jumalalliseen kohteeseen, ei luotuun.³⁰⁷ Siksi usko, toivo ja rakkaus eivät myöskään voi perustua mihinkään, mitä ihminen on tehnyt, vaan päinvastoin armon vuodatus tuhoaa ahdistusten kautta kaikki ihmisen omat ansiot ja johtaa

³⁰⁵ AWA 2, 317, 6 - 318, 19: ”Ex quibus hoc sequi videtur, quod ceterae virtutes forte poterunt agendo perfici, fides vero, spes et caritas non nisi patiando; patiando, inquam, intus operationem divinam, quia ceterarum opera sunt fructus fidei, spei, caritatis, quasi videas incarnatam fidem, incarnatam spem, incarnatam caritatem; atque omnino in crassis tantum operibus exercentur. Atque hic sponsa Christi rursus inquinat pedes, quos lavisse se iactat, et induit tunicam, qua se spoliasset gloriatur <Cant. 5,3>, cum sine vitio non possint fieri, quae per vitiatam carnem fiunt. At fidei, spei, caritatis opus et esse videntur idem esse. Quid enim est fides, nisi motus ille cordis, qui credere, spes motus, qui sperare, caritas motus, qui diligere vocatur? Nam phantasmata illa puto humana esse, quod aliud sit habitus et aliud actus eius, praesertim in his divinis virtutibus, in quibus non est nisi passio, raptus, motus, quo movetur, formatur, purgatur, impraegnatur anima verbo dei, ut sit omnino negotium harum virtutum aliud nihil quam purgatio palmitis, ut Christus dicit <Ioh 15,2>, quo fructum purgatus plus afferat.

Denique ceterae virtutes versantur circa res crassas et corporales externe, illae vero circa purum verbum dei interne, quo capitur et non capit anima, hoc est, exuitur tunica et calciamentis suis, ab omnibus tam rebus quam phantasmatibus [V 4] rapiturque per verbum (cui adhaeret, immo quod eam apprehendit et ducit mirabiliter) ’in solitudinem’ (ut Oseae 2<,14> dicit), in invisibilia, in cubiculum suum, ’in cellam vinariam’ <Cant 2,4>. At hic ductus, hic raptus, hic expolitio misere eam discruciat. Arduum est enim et angusta via relinquere omnia visibilia, exui omnibus sensibus, educi ex consuetis, denique hoc mori est et ad inferos descendere. Videtur enim ipsa sibi funditus perire, dum subtractis omnibus, in quibus stetit, versabatur, haerebat, nec terram tangit nec caelum, nec se sentit nec deum dicens <Cant 5,8>: Nuntiate dilecto meo, ’quia amore langueo’, quasi dicat: Redacta sum in nihilum et nescivi, in tenebras et caliginem ingressa nihil video; fide, spe et caritate sola vivo et infirmior (id est, patior), ’cum enim infirmior, tunc fortior sum’ <2Cor 12,10b>.”

³⁰⁶ Näin myös Mannermaa 1993, 24-27.

³⁰⁷ AWA 2, 292, 18 - 293, 11; 320, 15 - 321, 5.

hänet eroon kaikesta luodusta.³⁰⁸ Ajatus on sama kuin Lutherin puheessa jumalallisen luonnon vuorelle tempaamisesta. Ensin ihminen johdetaan pimeyteen vuoren juurelle ja riisutaan kaikesta inhimillisestä avusta. Sen jälkeen hänet temmataan vuorelle ja pimeys muuttuu valoksi, mutta liha ei edelleenkään ymmärrä tästä mitään, eikä tajua, mitä sille tapahtuu.³⁰⁹ Kun ihmisestä armon vuodatuksen kautta tulee uusi hengellinen ihminen, alkaa tämä näkyä myös hänen elämässään niin, että hän tekee hyviä tekoja. Tällöin on kyse inkarnoituneesta uskosta, toivosta ja rakkaudesta eli hyveiden konkretisoitumisesta toiminnassa. Tämä ei voi kuitenkaan tapahtua ilman syntiä, sillä ulkoisessa toiminnassa on aina mukana myös ihmisen oma, turmeltunut liha. Kuitenkin armon vaikutuksesta ihmistä puhdistetaan paheista, jotta hän tekisi enemmän hedelmää. Teologisen ontologian näkökulmasta myös inkarnoituneet hyveet, hyvät teot, ovat eräänlaista passiota, mutta kuitenkin sellaista passiota, jossa ihminen on Jumalan työvälineenä kuin miekka soturin kädessä. Miekka ei lähde itsestään liikkeelle, mutta iskettäessä kohdetta myös miekalla on oma osansa siinä, mitä tapahtuu. Näin voidaan Lutherin mukaan puhua myös ko-operaatiosta.³¹⁰

4.1.4. Ahdistusten ontologia

4.1.4.1. Ei-mikyyteen palauttaminen ja jumalallistaminen

Lutherin ontologinen lähtökohta näkyykin myös siinä, kuinka hän kuvaa teologisten hyveiden vaikutusta ei-mikyyteen palauttamisena (*redactio in nihilum*) ja jumalallisesta luonnosta osalliseksi tulemisena eli jumalallistamisena. Armo vie ihmisen passioon ja lopulta ekstaattiseen ahdistukseen (*excessus*)³¹¹, jossa ihminen riisutaan kaikista ansioista ja kaikesta luodusta löytyvästä turvasta ja lohdutuksesta. Hän tuntee putoavansa ulos koko maailmasta, mutta putoaakin

³⁰⁸ Ks. AWA 2, 288, 16 – 289, 2; 296, 11 – 300, 17; 316, 22 – 317, 6; 319, 4 – 320, 7. Koko Lutherin teoksen otsikolla *De spe et passionibus* nimikoitu osio (AWA 2, 283, 1 – 321, 6) on laaja aihetta käsittelevä ekskurssi, jossa Luther ottaa lähtökohdakseen Petrus Lombarduksen määritelmän, jonka mukaan toivo perustuu ansioihin (AWA 2, 297, 1 – 298, 5) ja pyrkii osoittamaan, että asia on juuri päinvastoin: Ensin vaaditaan Jumalan armon vuodatus, vasta armon avulla voi tehdä hyviä tekoja.

³⁰⁹ AWA 2, 139, 7 - 140, 26. Teksti alaviitteessä 156. AWA 2, 141, 4-19. Näiden tulkinnasta ks. tarkemmin lukua 3.2.1.

³¹⁰ AWA 2, 317, 7-14; 320, 8 – 321, 5.

³¹¹ Termi merkitsee myös kuolemista ja 'pois lähtemistä'. Lutherin ahdistuskäsityksessä nämä merkitykset liittyvät toisiinsa. Armon vuodatus johtaa ihmisen eräänlaiseen kuolemanahdistukseen, jossa hän siirtyy pois tästä maailmasta ja putoaa Jumalan armon varaan. Lutherin ekstaasikäsityksestä ks. Ruokanen 1984, 199-218.

Jumalan käsiin.³¹² Armon työ ahdistuksissa johtaa ihmisen oikeaan itsetuntemukseen: Hän havaitsee oman syntisyytensä ja ei-mikyytensä, kauhistuu itseään kohtaavaa Jumalan tuomiota ja kokee joutuvansa helvettiin.³¹³ Tätä Luther kutsuu helvetin maistamiseksi. Jumala vie ihmisen kuitenkin ahdistuksiin pelastaakseen hänet. Vasta oikean itsetuntemuksen kautta ihmiselle avautuu mahdollisuus oikeaan uskoon, toivoon ja rakkauteen, jotka riippuvat yksin Jumalassa, eivätkä missään luodussa. Niinpä armon vaikutus, samalla kun se johtaa ihmisen äärimmäiseen ahdistukseen ja kauhuun, yhdistää hänet Jumalaan ja hän saa kokea Jumalan avun. Uskon kautta hän astuu lain pelottavien myrskypilvien läpi Jumalan kasvojen katselemiseen ja Jumalan armon tuntemiseen ja saa kokea, kuinka hyvä Herra on.³¹⁴ Toisaalla Luther kutsuu tätä näkymättömään Jumalaan tempaamiseksi.³¹⁵ Katsellessaan Jumalan kasvoilta

³¹² AWA 2, 305, 14 – 306, 7. ”Non ergo dona dei quaecumque (ne cum eis fornicemur, sicut in prophetis dicitur), sed in ipsum deum donatorem credendum, speradum, haerendum. Hoc voluit Ps 115<,11>: ’Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax’. Excessus iste tribulatio fuit, in qua homo eruditur, quam vanus mendaxque sit omnis homo, qui non in solum deum sperat. Homo enim homo est, donec fiat deus, qui solus est verax, cuius participatione et ipse verax efficitur, dum illi vera fide et spe adhaeret redactus hoc excessu in nihilum. Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo; quere in deum redit, qui redit in nihilum. Neque enim extra manum dei quoque cadere potest, qui extra seipsum omnemque creaturam cadit, quam dei manus undique complectitur. Mundum enim pugillo continet, ut Isaias dicit <40,12>. Per mundum ergo rue, quo rues? Utique in manum et sinum dei! Sic iustorum animae in manu dei sunt, quia extra mundum sunt, visi oculis insipientiorum perire sicut lapillus, si per aërem aut aquam ruat, non etiam per terram ruet. Operosi vero et speciosi iustitiarum, qui suis opinionibus illusi id tantum quaerunt universis iustitiis suis, ut sint, crescant et pingues ac magni sint, nullo modo volentes nihil redacti, nec tamen in deum perducti in aeternum peribunt.” Kohdan taustalla olevista ontologisista edellytyksistä Juntunen 1996, 350-353.

Ks. myös AWA 2, 178, 24 – 179, 6; 303, 5 – 304, 2; 388, 10 – 389, 16; WA 5, 445, 16 – 446, 21.

³¹³ Näin myös Peura 1994, 192-195.

³¹⁴ AWA 2, 559, 18 – 560, 2. ”Conversionem ad infernum qui sit, psalmo 6<,6> vidimus et supra in ’increpationis’ verbo <v 6> et ’facie dei’ <v 4> et ’agnitione domini facientis iudicium’ <v 17> satis commemoravimus. Neque enim quisquam perfecte convertitur, donec infernum et caelum gustaverit, hoc est, donec experiatur, quam malus et miser sit ipse et quam dulcis et bonus dominus, quod intentato mortis periculo et horrore iudicii extremi potissimum sentitur et in spe ac fiducia misericordiae dei agnoscitur.”

WA 5, 508, 15-26. ”Delirabo et ego interim. Hactenus namque ministerium verbi cecinit, quoad priorem eius partem, quae est doctrina legis, qua ubi praesens dominus cooperatur, peccatores humiliantur. Nunc posteriorem et alteram partem canit, qua post virtutem legis verbum gratiae humiliatos exaltat et consolatur. Ita erit sensus: Nubes illae nigrae et terribiles, quibus per verbum legis ira dei revelatur, transeunt, praetereunt et evacuantur prae nimio splendore et claritate, quae in conspectu eius est. Hoc est revelatio et cognitio dei, qua cognoscitur eius misericordia, tam dulcis est, ut prior tumultus verbi legalis amplius non contristet. Sicut enim (ut Bernhardus ait) Cognitio sui sine cognitione dei desperationem, ita cognitio dei sine cognitione sui praesumptionem operatur, si modo cognitio dei dicenda est, quae sine sui cognitione est, cum speculativa tantum sit necessario.”

³¹⁵ AWA 2, 140, 21-26. Ahdistusten ontologisen ja kognitiivisen merkityksen suhteen havaitsee myös Juntunen. Juntusen mukaan maailmasta pois tempaaminen merkitsee toisaalta sitä, että ihminen irroitetaan luotuun kohdistuvasta rakkaudesta ja näin hän joutuu rakkautensa kautta ’maailman ulkopuolelle’. Mutta samalla armon vuodatus yhdistää hänet myös näkymättömään

loistavaa kirkkautta ihminen alkaa myös itse muuttua Jumalan kuvan kaltaisuuteen.³¹⁶

4.1.4.2. Ahdistusten kristologia: *Habere regem et deum*

Luther perustelee käsityksensä ahdistuksissa tapahtuvasta eimikyyteen palauttamisesta ja jumalallistamisesta hyvin kristologisesti. Kyse on Kristuksen kahdesta virasta ja Kristuksen seuraamisesta. Lutherin mukaan Kristus on kuningas ja Jumala. Kuningas hän on inhimillisen luontonsa puolesta, halliten näkyviä näkyvien asioiden kautta. Ihmisyytensä kautta Kristus nöyryyttää uskovat ja tekee heidät samanmuotoisiksi hänen kärsimysmuotonsa kanssa. Tämä on välttämätön edellytys sille, että uskovat voivat tulla osallisiksi hänen jumaluudestaan. Ensin ihmisen ylpeys, himoitseva rakkaus ja omat kaikkivoipuuskuvitelmat tulee murskata. Näin ihmisestä tulee totuudellinen. Hän ei enää kuvittele itsestään liikoja eikä käytä Jumalaa omaan itsekorotukseensa. Vasta nyt hänet voidaan tehdä osalliseksi myös Kristuksen jumaluudesta ja hänen kunniaastaan. Tie näkymättömään käy näkyvän kautta, kunniaan nöyryyden kautta ja jumalallisen luonnon osallisuuteen ristin kautta.³¹⁷ Kohtaa Ps. 9:8 selittäessään

uskon kohteeseen, jota hän ei tavoita luonnollisilla sielunkyvyyillään. Niinpä maailman ulkopuolelle tempaamisella on myös tämä tietoteoreettinen tai kognitiivinen aspekti. Ks. Juntunen 1996, 383-387; 396-400.

³¹⁶ WA 5, 508, 27-3. ”[2. Cor. 3, 9 ff.] Sic Paulus 2. Cor. 4. tribuit fiduciam et spem cognitae gloriae dei dicens ‘Si ministratio damnationis in gloria est, multo magis abundat ministerium iustitiae in gloria. Nam nec glorificatum est, quod claruit in hac parte propter excellentem gloriam. Habentes ergo talem spem multa fiducia [2. Cor. 3, 18.] utimur’. Et infra ‘Nos autem revelata facie gloriam domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a domino spiritus’. Vides, Apostolum gloriam revelatae faciei enarrantem pene eadem verba huius versus ponere ‘Prae fulgore conspectus eius’. Quid est fulgor conspectus eius quam gloria seu claritas faciei revelatae dei?”

³¹⁷ AWA 2, 225, 7 – 227, 14. ”*Rex meus et deus meus*. [...] Atque in his duobus iterum summa totius vitae nostrae exprimitur: habere regem et deum. Regit, dum nos a nobis aufert et ad se ducit; deus est, dum nos venientes suscipit et seipso, id est, divinis bonis replet. Prior conditio est crux, phase, transitus ductus a mundo, a vitiis, et omnino mortificatio nostri; posterior susceptio et glorificatio nostri. Unde et B. Augustinus hoc logo dicit scripturas solere regem appellare filium magis quam patrem.

Christus enim gemina natura utrumquo horum efficit: Humanitatis seu, ut Apostolus loquitur, carnis regno, quod in fide agitur, nos sibi conformes facit et crucifigit faciens ex infelicibus et superbis diis homines veros, id est, facit miseros et peccatores. Quia enim ascendimus in Adam ad similitudinem dei <Gen 1,26>, ideo descendit ille in similitudinem nostram <Phil 2,7>, ut reduceret nos ad nostri cognitionem; atque hoc agitur sacramento incarnationis. Hoc est regnum fidei, in quo crux Christi dominatur divinitatem perverse petitam deiciens et humanitatem carnisque contemptam infirmitatem perverse desertam revocans.

At regno divinitatis et gloriae configurabit nos corpori claritatis suae <Phil 3,21>, ubi ‘similes ei erimus’ <1Ioh 3,2> iam nec peccatores nec infirmi, nec ductiles aut rectiles, sed ipsi reges et filii dei sicut angeli <Lc 20,36>. Tunc dicitur *deus meus* in re, quod nunc in spe dicitur.

Quare non inepte prius dicit: *rex meus*, et postea: *deus meus*, sicut et Thomas apostolus Ioh ultimo <20,28>: ‘Dominus meus et deus meus’, quod prior sit Christus homo quam deus apprehendendus, prior humanitatis eius crux quam divinitatis eius gloria petenda. Christus homo habitus Christum deum sponte sua adducet.

Luther viittaakin näihin Kristuksen kahteen virkaan tuomion ja vanhurskauttamisen, kuolettamisen ja eläväksi tekemisen virkoina. Tuomiovirkansa kautta Kristus vie suuria ja ihmeellisiä asioita tutkiskelevat teologit ristin teologian pariin ja johtaa heidät oikeaan syntiensä tuntemiseen.³¹⁸

Lutherin ristin teologiassa on omaperäistä se, että Kristuksen inhimillinen luonto ymmärretään siinä pääasiassa seikaksi, joka ajaa ihmisiä pois hänen luotaan. Kristuksen inkarnaatio avaa kyllä ihmisille tien Jumalan yhteyteen, mutta Kristuksen ihmisyys ei kuitenkaan ole helposti lähestyttävissä. Kyse ei siis ole samantapaisesta kondeskenssista, kuin yleensä ajatellaan, jossa ihmisyys tekee Jumalan helpommin lähestyttäväksi. Jumalassakin omaa etuansa etsivä kieroutunut rakkaus ei halua tulla ihmisyydessä heikon Kristuksen luo, vaan tämä rakkaus on ensin ristin kautta poistettava.³¹⁹ Ristinteologisen perusratkaisunsa valossa Luther tulkitsee myös kirkon sakramentaalista elämää. Siinä on kyse osallistumisesta Kristuksen kärsimyksiin ja hänen seuraamisestaan.³²⁰ Samoin armon vuodatus ja siirtyminen teologisten hyveiden varaan jäsentyy Lutherin ajattelussa Kristuksen seuraamisesta käsin Kristuksen kuvan ja esimerkin muotoiseksi tulemisena. Kun kristitty tehdään armon vuodatuksessa ei-miksikään, hän seuraa Kristusta ristille.³²¹ Ristin kautta käy kuitenkin tie osallisuuteen Kristuksen kirkkaudesta ja jumalallisesta luonnosta.³²² Luther ymmärtää tämän

Dura sunt haec carni nostrae, quae mallet Christum deum quam hominem; gloriam enim prae cruce petit, gloriam per crucem quarere horret, sicut Moses a serpente fugit, cuius tamen caudam cum apprehendisset in virgam verso colubro <Ex 4,3s>, gloriosus fuit in miraculis et deus Pharaonis constitutus Exodi 1<7,1.8ss>.”

Ks. myös Ks. AWA 2, 88, 18 – 89, 6; 106, 17 – 108, 14; 364, 3-12; 448, 8-14; 449, 3-13.

³¹⁸ AWA 2, 531, 1 – 532, 15.

³¹⁹ AWA 2, 226, 5-11.

³²⁰ AWA 2, 180, 13 – 181, 15; 301, 21 – 302, 8.

³²¹ AWA 2, 303, 5 – 304, 2.

³²² WA 5, 445, 16 – 446, 21. ”Dicit haec autem Christus in commendationem crucis, intutus duas contrarias hominum generationes, quarum alteram, scilicet piorum, vidit ex sese nasci et sibi parari in regnum et haereditatem, alteram, scilicet impiorum, quia in cruce scandalisatur, relinquendam esse. Ac si dicat: Ecce morior, et in oculis hominum impiorum mihi minus apparet, quam ut tibi placeam aut rex et haeres tuus sim futurus. Sed hoc faciunt, quia rebus et viribus et meritis suis freti te deum non eligunt sibi nec ex te omne bonum accipere, verum potius tibi benefacere praesumunt, id sibi vendicantes erga te, quod expectare debuerant ex te, cum tu ideo mihi omnia auferas, ut ostendas non aliquid ex nobis tibi, sed omnia nobis ex te venire, si in te speremus et in manum tuam nos proiecerimus.

Atque ita novi populi dux hic suo exemplo docet et eloquitur, quibus bonis novus populus sit abundaturus, scilicet divinis tantum, caeteris omnibus in nihilum redactis. Id quod Iudaeus et vetus populus, temporalis abundantiae promissionibus assuetus, non capiebat, sed et natura ipsa impatientissime, immo nullo modo sustinet, cum tamen interim nemo non garriat, dominum esse deum suum, et ubi se solum ceperit ostendere bonum eorum, caetera omnia auferre, nihil minus inveniuntur sensisse. Neque enim opum, nominis, vitae, iustitiae et eorum, quae habent, ferre possunt ablationem, sola fide et spe clamantes ‘Conserva me, domine, quoniam speravi in te’. ‘Et dixi domino: deus meus es tu, nihil boni confero in te’. Id enim facit beneficium Crucis

myös pneumatologisesti ja trinitaarisesti: Henki vahvistaa saarnatun sanan ja synnyttää näin uskon, joka yhdistää Kristukseen ja saa ylistämään Jumalaa. Tässä uskossa ihminen tulee osalliseksi jumalallisista ominaisuuksista. Hän kadottaa oman nimensä eli tuomitsee itsensä, mutta ylistäessään Jumalaa tulee uskon, toivon ja rakkauden kautta osalliseksi Jumalan nimestä, vanhurskaudesta, viisaudesta ja jumalallisesta luonnosta. Luther kutsuu tätä myös ’suloisimmaksi vaihtokaupaksi’.³²³ Uskon kautta ihminen alkaa elää jumalallista elämää, jossa hän itse tulee ei-miksikään, mutta Jumala vaikuttaa hänessä kaiken kaikessa.³²⁴

4.1.5. Ahdistukset lakina ja evankeliumina

4.1.5.1. Ahdistukset lakina ja uskon syntyminen evankeliumina

Lutherin ristin teologia voidaan ymmärtää myös lain ja evankeliumin jaottelusta käsin. Tällöin on kumminkin huomattava, että tätä jaottelua ei voida Psalmikommentaariissa tehdä saarnatun sanan *kognitiivisesta sisällöstä*, vaan sen *vaikutuksesta* käsin. Kun Jumalan sana kuolettaa lihan, se on lakia. Laki kuolettaa lihan viisauden (*prudentia carnis*) niin, että ihminen ei enää luota omiin sielunkykyihinsä ja muodosta jumalakuvaa omien kuvitelmiensa pohjalta. Laki tuomitsee myös ihmisen kieroutuneen rakkauden ja riisuu ihmisen omiin ansioihinsa turvaamisesta. Se vie ihmisen ahdistuksiin, johtaa hänet hänen syntiensä tuntemiseen ja palauttaa hänet ei-miksikään. Näin se johtaa ihmisen oikeaan itsetuntemukseen, jossa hän ei enää luule olevansa jotakin, vaan joutuu

mortificans nos et nostra omnia, ut consortes efficiamur [2. Petr. 1, 4.] divinae naturae, ut ij. Petri i. dicitur.

Et vere arduissimum est, immo ipse infernus, sentire, omnia apud deum esse bona nostra et in nobis nihil esse situm, quo eum demereamur, placemus aut mitigemus. [...] An non est hoc deum velle mihi conformare, si hoc nitar, ut meae opinioni, meo affectui, meo sensui et desyderio sese attemperet, nisi id faciat, non fisurus in eum nec laturus eius manum, cum contra oporteat in nihilum nos ire, et eum facere in nobis comptem sui sensus, sui voti et desyderii, hoc est mori, damnari et in nihilum redigi.”

Ks. myös WA 5, 418, 33 – 419, 3.

³²³ AWA 2, 448, 7 – 451, 25. Ks. myös AWA 2, 90, 1-25; 178, 25 – 179, 9; 340, 3 – 341, 28.

Jumalan nimestä ks. myös Juntunen 1996, 358-363. Jumalan nimi merkitsee kaikkia hyviä ominaisuuksia, joita Jumala on – koska hän on tosi oleva ja tosi hyvä. Uskon ja ylistyksen kautta ihminen tulee näistä ominaisuuksista osalliseksi. Luther yhdistääkin Jumalan ylistämisen ja uskon toisiinsa. Ahdistuksissa ihmisen kiusauksena on luottaa omaan järkeensä ja tuomita Jumala pahaksi sen perusteella, mitä hän kokee. Ylistäessään Jumalaa myös ahdistuksissa ihminen tuomitsee itse itsensä ja antaa kunnian ja kaikki jumalalliset ominaisuudet Jumalalle, eli uskoo Jumalan olevan hyvä, vaikka tämä hyvyys ei näy. Ks. AWA 2, 173, 5 – 174, 23; 194, 6-16; 504, 19-23; WA 5, 623, 24 – 31; 663, 21 - 664, 5.

³²⁴ AWA 2, 90, 9-14; 308, 17 – 309, 9. Lutherin mukaan Jumalan olemus onkin vaikuttaa kaikki kaikessa. Tästä tarkemmin luvussa 3.2.2. Jumalallistumisen ontologisesta aspektista ks. myös Peura 1994, 212-218. Peura tarkastelee ei-miksikään palauttamista ja jumalallistumista kuitenkin

tuomitsemaan itsensä ja kaikki ansionsa. Ihminen ei enää löydä turvaa ja mielihyvää mistään luodusta, vaan joutuu antamaan kunnian Jumalalle. Lain tehtävä onkin Lutherin mukaan ajaa ihminen Jumalan luo, tehdä ihminen syntiseksi, että Jumala voisi olla hänelle armollinen. Luther käyttää myös kuvaa Jumalaa ympäröivästä pilvestä kuvaamaan lakia. Tällöin korostuu pilven merkitys ahdistuksina, joihin Jumala kätkeytyy, vaikkakin myös kognitiivinen ulottuvuus eli lihan viisauden kuolettaminen on mukana. Kukaan ei voi tulla Jumalan luo astumatta tämän pelottavan myrskypilven läpi. Kun saarnattu sana johtaa ihmisen pilven läpi Jumalan kasvojen katselemiseen, iloon, uskonvarmuuteen ja osallisuuteen jumalallisesta luonnosta, se voidaan ymmärtää evankeliumiksi. Evankeliumi synnyttää ihmisessä uskon ja tekee hänestä hengellisen ja totuudellisen ihmisen. Tällöin tuo sama sana, joka äsken oli pelkästään vastenmielinen, käy suloiseksi hengelle, mutta on edelleen ankara lihalle.³²⁵

4.1.5.2. Lain ja evankeliumin kaksinainen vaikutus

Luther ymmärtääkin toisaalta *koko evankeliumin* valtikaksi, joka murskaa lihan ja elävöittää hengen. Siksi Luther käyttää termejä laki ja evankeliumi usein vaikutuksen eikä informaation välillä: Jumalan sana on lakia sikäli kuin se koskee vanhaa ihmistä, ja evankeliumia sikäli kuin se koskee uutta ihmistä. Kun on kyse ilmoitetun sanan kokonaisuudesta, eikä vaikutuksesta, voi Luther viitata siihen kummalla tahansa termillä. Luther erottaa toisistaan myös Kristuksen lain, joka on evankeliumi, ja Mooseksen lain. Kristuksen lakia hän kutsuu Hengen laiksi, ja Mooseksen lakia kirjaimen laiksi. Kirjaimen lakia ovat myös kirkolliset säädökset. Toisaalta Luther voi sanoa sekä laista että evankeliumista sen kirjaimen tai ulkoisen julistamisen ensin kuolettavan, mutta kun sitä aletaan täyttää hengellisesti, se sen jälkeen elävöittää. Uskon kautta ensin ankaraksi koettu laki muuttuu suloiseksi kun Henki kirjoittaa sen sydämeen.³²⁶ Sama julistettu sana voi siis yhtä aikaa olla lakia ja evankeliumia, joka vaikuttaa lihaan kuolettavasti ja henkeen elävöittävästi. Lailla on kumminkin prioriteetti

vain rakkaudenteologisesta ja ontologisesta näkökulmasta. Kognitiivinen näkökulma, siirtyminen näkyvästä näkymättömään, ei hänen tutkimuksessaan näy.

³²⁵ AWA 2, 289, 3-15; 308, 18-29; 389, 2-16; 564, 4 – 565, 4; WA 5, 500, 27 – 501, 4; 506, 30 – 510, 15; 543, 35 – 544, 14; 562, 31 – 563, 3. Pilven merkityksestä tarkemmin luvussa 3.2.1. Myös Mannermaa (1981, 38) tulkitsee pilven, jossa Kristus on läsnä, laiksi, mutta ei suhteuta tätä Lutherin teologiseen antropologiaan. Näin valon ja pimeyden suhde uskossa jää hänen teoksessaan epäselväksi.

³²⁶ AWA 2, 98, 23 – 102, 10; 445, 7-14; 556, 16-26; WA 5, 508, 1-3; 542, 6-25; 553, 33 – 555, 8; 556, 10-41; 559, 1-18; 560, 41 – 561, 14; 660, 17-25; 661, 10-22.

siinä mielessä, että ennen kun ihmisessä on syntynyt usko, kokee ihminen sanan ainoastaan vastenmielisenä. Ristin teologia muodostaakin Psalmikommentaarisissa laajemman tulkintakehyksen, josta käsin lain ja evankeliumin ero on ymmärrettävä: Kyse on vain yhdestä vaihtoehdoisesta tavasta kuvata Jumalan ristinteologian toimintaa. Merkittävää ei ole niinkään julistetun sanan informatiivinen sisältö vaan se, miten se vaikuttaa ihmiseen, ja tämä vaikutus taas on ymmärrettävissä teologisen antropologian liha – henki -jaottelusta käsin.

4.1.6. Lutherin ristin teologia apofaattisen teologian uudelleentulkintana

Luther kuvaa psalmikommentaarisissaan ristinteologisia perusajatuksiaan usein tavoilla, jotka liittävät hänen ahdistus-käsityksensä eksplisiittisesti apofaattisen, mystisen teologian traditioon. Puhuttuaan Ps. 5:12 selityksen yhteydessä siitä, kuinka vuodatetun armon vaikuttamien teologisten hyveiden täydellisin työ on se, että ne johtavat kuolemaan ja helvettiin, Luther siirtyy arvostelemaan aikansa negatiivista teologiaa:

Monet ahkeroivat paljon mystisen, negatiivisen, varsinaisen ja symbolisen teologian parissa ja tietämättömyydessään kertovat niistä satuja, eivätkä kuitenkaan varsinaisesti sano tai selitä mitään. He eivät nimittäin tiedä mitään siitä, mitä affirmaatio ja negaatio ovat, tai miten ne tapahtuvat. Heidän kommentaarejaan ei voi lukea vaaratta, sillä sen mukaan, millaisia he ovat olleet, he ovat myös kirjoittaneet; Sen mukaan he ovat puhuneet, mitä he ovat kokeneet. Mutta he ovat kokeneet vain sitä, mikä on vastakohtaista negatiiviselle teologialle - se on - he eivät ole rakastaneet kuolemaa ja helvettiä, siksi on mahdotonta että he eivät erehtyisi, samoin kuin heidän lukijansa. Tämän olen halunnut sanoa varoitukseksi, sillä kaikkialla niin Italiassa kuin Saksassa levitetään mystistä teologiaa käsitteleviä Dionysios-komentaareja - se on - sellaisen itsensä osoittelemisen taidon pullistelevia ärsykeitä, ettei kukaan luulisi olevansa mystinen teologi, ellei ole näitä lukenut, ymmärtänyt ja opettanut - tai pikemminkin antanut itsensä näyttää siltä, kuin olisi ymmärtänyt ja opettanut näitä. Elämällä, vieläpä kuolemalla ja tulemalla kadotetuksi tullaan teologiksi, ei ymmärtämällä, lukemalla ja spekuloimalla.³²⁷

³²⁷ AWA 2, 294, 19 - 196, 11: ”Multi multa de theologia mystica, negativa, propria, symbolica moliuntur et fabulantur ignorantibus. nec quid loquantur, nec de quibus affirmant. Neque enim quid affirmatio aut negatio sit, aut quomodo ultra fiat, noverunt. Nec possunt commentaria eorum citra periculum legi, quod quales ipsi fuerunt, talia scripserunt, sicut senserunt, ita locuti sunt. Senserunt autem contraria negativae theologiae, hoc est, nec mortem nec infernum dilexerunt, ideo impossibile fuit, ut non fallerent tam seipsos quam suos lectores. Haec admonendi gratia dicta velim, quod passim circumferuntur tum ex Italia tum Germania commentaria Dionysii super theologiam mysticam, hoc est, mera irrita inflaturae et ostentaturae seipsam scientiae, ne quis se theologum mysticum credat, si haec legerit, intellexerit, docuerit seu potius intelligere et docere sibi visus fuerit. Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.”

Luther viittaa Firenzen akatemian piirissä syntyneisiin Dionysios-komentaareihin ja näiden pohjalta syntyneeseen platoniseen mystiikkaan. Lutherin vastustaja Johannes Eck julkaisi 1519 oman kommentaarinsa Marsilio Ficinin Dionysioksen Mystisen teologian käännökseen, ks. AWA

Luther siis arvostelee aikansa opettajia siitä, että he eivät tiedä, mitä on todellinen negatiivinen teologia. He eivät ole kokeneet todellista affirmaatiota ja negatiivista, jotka tapahtuvat ahdistuksessa, vaan sen, mikä on vastakohtaista negatiiviselle teologialle: He ovat ajatelleet negatiivisen teologian olevan lukemista ja intellektuaalista spekulaatiota. Lutherin kritiikin kärki suuntautuu sitä vastaan, mitä hän nimittää toisessa keskeisessä ristinteologisessa tekstissä, *Heidelbergin disputaatioissa* (1518) kunnian teologiaksi; pyrkimystä tuntea Jumalan näkymättömät ominaisuudet luomakunnassa nähtävien asioiden perusteella.³²⁸ Tätä Lutherin lausumaa on kuitenkin usein pidetty merkittävimpanä todisteena siitä, että Luther hylkää kaiken mystisen ja negatiivisen teologian.³²⁹

On kuitenkin huomattava, että Luther päinvastoin sanoo, että hänen arvostelemansa teologit eivät ole tiedneet, mitä todellinen affirmaatio ja negatio ovat. He ovat kokeneet negatiivisen teologian vastakohdan (*contraria negativae theologiae*). Näin sanomalla Luther siis implikoi, että on olemassa todellista negatiivista teologiaa ja oikeaa affirmaatiota ja negatiivista. Ne opitaan tuntemaan kokemuksen kautta. Ahdistuksissa ihmisestä tulee oikea teologi, ei lukemalla ja spekuloidulla. Tällaisena kokeneena, oikeana teologina Luther näyttää pitävän ainakin saksalaista mystikkoa Johannes Tauleria.³³⁰ Lutherin ristien teologian yhdistääkin mystisen, negatiivisen teologian traditioon myös Psalmin 5 selityksen laajan teologisia hyveitä ja vuodatettua armoa käsittelevän ekskurssin lopetus.³³¹ Luther kuvaa armon vaikuttamien hyveiden työtä sielussa seuraavalla tavalla:

Niinpä siis muut hyveet liikkuvat karkeiden ja ruumiillisten ulkoisten asioiden ympärillä, mutta nämä totisesti Jumalan puhtaan sisäisen Sanan ympärillä, joka käsittää/vangitsee sielun, mutta jota sielu ei käsitä (quo capitur et non capit anima). Tämä on viitan ja sandaalien riisuminen, nimittäin tempaaminen pois kaikista asioista ja mielikuvista Sanan kautta (johon se liittyy, tai pikemminkin kun se vangitsee (apprehendit) ja johtaa ihmeellisesti ”erämaahan” (kuten Hoosea sanoo 2. luvussa), näkymättömiin, kammioonsa, ”viinikellariin”. Mutta tämä vieminen, tämä tempaaminen, tämä puhdistaminen, kiduttaa sitä epätoivoisesti. On nimittäin jyrkkä ja ahdas tie jättää kaikki näkyvät, riisuutua kaikista aistittavista, tulla johdetuksi pois kaikesta tutusta, ja lopulta se on kuolema ja helvettiin laskeutuminen. Hän näyttää nimittäin itse katoavan täysin itseltään, kun häneltä viedään pois kaikki, mihin hän tukeutui; minkä parissa ja mihin hän kiinnittyi. Hän ei kosketa taivasta eikä maata, eikä tunne (sentit) itseään eikä Jumalaa, sanoen: Kertokaa rakastetulleni, ”että olen rakkaudesta sairas”, ikään kuin hän sanoisi:

2, s. 296 viite 20-20. Firenzen akatemian spekulatiivisesta uusplatonismista ks. Kopperi 1994, 54 - 66.

³²⁸ Ks. Heidelbergin disputaation teesejä 19-21. WA 1, 361, 31 – 362, 33.

³²⁹ Ks. esim. Zur Mühlen 1972, 201-203.

³³⁰ Taulerista AWA 2, 301, 17-20: ”Hinc Taulerus, homo dei, et experti dicunt deus suus filiis non esse umquam gratiorem, amabiliorem et dulciorem ac familiorem quam post tribulationis probationem.”

³³¹ Ekskurssin alkuosan tulkinnasta ks. luku 4.1.3.4.

Minut on palautettu ei-miksikään enkä tiennyt, pimeyteen ja pilveen astuneena en näe mitään. Elän yksin uskosta, toivosta ja rakkaudesta ja heikkenen (se on, kärsin), ”sillä mitä heikompi olen, sitä voimakkaampi olen”.

Tätä viemistä mystiset teologit kutsuvat ”pimeyteen astumiseksi” ja ”olevan ja ei-olevan yläpuolelle kohoamiseksi”. En totisesti tiedä, ymmärsivätkö he itseään, kun omistivat sen ’valituille teoille’ (actus elicitis), eivätkä pikemmin uskoneet sen merkitsevän ristiä, kuolemaa, helvettiä ja kärsimystä. RISTI ainoastaan on meidän teologiamme.³³²

Lutherin kuvaus vilisee mystisen teologian traditiosta tunnettuja teemoja. Hän kuvaa jumalallisen armon vaikutusta sielussa tempaamiseksi ja riisumiseksi pois kaikista aistillisista asioista ja mielikuvista, puhtaaseen Jumalan sisäiseen Sanaan. Tämä tempaaminen on sielulle ahdistusta ja kärsimystä. Samoin on mystisen teologian traditiolle tuttua itsensä kadottaminen ja mystinen tietämättömyys, jossa sielu ei kykene analysoimaan sitä, mitä sille tapahtuu. Myös pilveen astumisen ymmärtäminen heikkenemiseksi on lähtöisin jo Dionysiokselta. ”Olevan ja ei-olevan yläpuolelle kohoaminen” on selvästi viittaus Dionysiokseen *Mystiseen teologiaan*.³³³ Tämä onkin ymmärrettävää, sillä kuten edellä on osoitettu, Lutherin käsitys jumalallisesta luonnosta noudattelee negatiivisen teologian pääajatuksia. Niinpä Luther kuvaa myös kokemusta teologisten hyveiden vaikutuksesta, jotka yhdistävät tähän luontoon, negatiivisen teologian tradition mukaisin kielikuvin.

Luther eroaa kuitenkin teologisessa antropologiassaan klassisen negatiivisen teologian edustajista tekemällä jyrkän vastakkainasettelun luonnollisen ihmisen ja hengellisen ihmisen välille. Tämän vuoksi Luther ei voi pitää pimeyteen johtamista ja jumalalliseen luontoon yhdistymistä asiana, johon

³³² AWA 2, 318, 5 - 319, 3: ”Denique ceterae virtutes versantur circa res crassas et corporales externe, illae vero circa purum verbum dei interne, quo capitur et non capit anima, hoc est, exuitur tunica et calciamentis suis, ab omnibus tam rebus quam phantasmatis rapiturque per verbum (cui adhaeret, immo quod eam apprehendit et ducit mirabiliter) ’in solitudinem’ (ut Oseae 2<,14> dicit), in invisibilia, in cubiculum suum, ’in cellam vinariam’ <Cant 2,4>. At hic ductus, hic raptus, hic expolitio misere eam discruciat. Arduum est enim et angusta via relinquere omnia visibilia, exui omnibus sensibus, educi ex consuetis, denique hoc mori est et ad inferos descendere. Videtur enim ipsa sibi funditus perire, dum subtractis omnibus, in quibus stetit, versabatur, haerebat, nec terram tangit nec caelum, nec se sentit nec deum dicens <Cant 5,8>: Nuntiate dilecto meo, ’quia amore languet’, quasi dicat: Redacta sum in nihilum et nescivi, in tenebras et caliginem ingressa nihil video; fide, spe et caritate sola vivo et infirmor (id est, patior), ’cum enim infirmor, tunc fortior sum’ <2Cor 12,10b>.

Hunc ductum theologi mystici vocant ’in tenebras ire’, ’ascendere super ens et non ens’. Verum nescio, an seipsos intelligent, si id actibus elicitis tribuunt et non potius crucis, mortis infernique passionis significari credunt. CRUX sola est nostra theologia.”

³³³ ”Sillä rukouksen, että sinä, ystäväni Timoteus, halutessasi todella keskittyä kontemplaatioon, jättäisit sekä kaiken aistimisen että mielen toiminnat, kaikki aistittavat ja ymmärrettävät asiat, kaiken ei-olevan ja kaiken olevan, ja tietämättömyydessä, siinä määrin kuin on mahdollista, pyrkisit yhdistymään häneen, joka on kaiken olemisen ja tiedon yläpuolella.” Myst. Teol. I, 1.

Ks. myös Juntunen 1996, 397 alaviite 188, jossa Juntunen näkee kohdassa vaikutteita myös Bernhard Clairvauxlaiselta ja Bonaventuralta.

ihminen voisi omalla kontemplaatiollaan myötävaikuttaa. Lutherille luotuihin asioihin kohdistuvasta luottamuksesta riisuminen on todellista ahdistusta ja kärsimystä, jota liha aina vastustaa. Se ei voi perustua ihmisen itse itsestään tuottamille mielenliikkeille, joiden vaikutuksesta Jumala vuodattaisi armonsa. Sen sijaan se tapahtuu puhtaasti passiivisesti. Ihminen ei ennen armon vuodatusta mitenkään kykene haluamaan niitä kärsimyksiä, joissa sielu riisutaan luottamuksesta aistittaviin ja nähtäviin asioihin. Ainoastaan Jumalan armon työn kautta sielu johdetaan pimeyteen, jossa se yhdistetään Jumalan näkymättömään, sisäisesti vaikuttavaan Sanaan. Tämän Luther ilmaisee tiivistetysti iskulauseella: ”*Risti ainoastaan on meidän teologiamme*”. Lutherin teologian ytimessä on risti, nimittäin kuolema, helvettiin johtaminen ja kärsimykset, joiden keskellä Jumalan armo tekee työtänsä ihmisen passiivisesti kärsiessä armon toimintaa.³³⁴

Lutherin kuvauksesta käy myös selvästi ilmi, ettei hänen ristin teologiassaan ole kyse siitä, että kunnian teologia suuntautuisi Jumalan näkymättömiin ominaisuuksiin ja ristin teologia vain inkarnoituneeseen Jumalaan. Tällainen, pelkästään Jumalan rakkauden ja ihmisen rakkauden erosta lähtevä ristin teologian ymmärtäminen jättää huomioimatta Lutherin ristin teologian kognitiivisen ulottuvuuden, joka on suhteessa rakkauden teologiaan ihmisen kannalta ensisijainen, sillä Lutherin mukaan ihmisen tahto seuraa intellektiä. Ihmisen tuntemat kohteet vetävät passiivisesti hänen tahtonsa mukaansa, ja kun ihminen ei tunne Jumalaa, hän alkaa rakastaa luotuja hyviä.³³⁵ Onkin väärin ymmärtää Lutherin ristin teologia teologiaksi, jossa Jumala tunnettaisiin vain ihmisyydessä. Sen sijaan Lutherin ristin teologian perusajatus on, että vain ristin ja kärsimysten – Kristuksen ihmisyyden – *kautta* avautuu tie Jumalan näkymättömän olemuksen todelliseen tuntemiseen. Kunnian teologia on pullistunutta ja sokeaa teologiaa³³⁶, koska se ei tunne ristiä, jonka kautta (*per*

³³⁴ Myös Loewenich havaitsee Lutherin kielenkäytön selvät liittymäkohdat mystiikan teologiaan, mutta hänen mielestään Luther käyttää mystiikan kielikuvia oman, aivan siitä poikkeavan käsityksensä ilmaisemiseen: Kun Luther puhuu näkymättömistä uskon kohteista, kyse on uskon eskatologisen ulottuvuuden ilmaisemisesta. Risti taas pitää ymmärtää historialliseksi tapahtumiseksi. Loewenich tulkitsee näitä kohtia oikein kuitenkin siinä suhteessa, että myös hänen mielestään Luther ymmärtää ristin asiaksi, johon Jumala ihmisen vie, ei asiaksi, jonka ihminen voisi jollakin metodilla saavuttaa. Ks. Loewenich 1982, 92-94. Samoin Zur Mühlen (1972, 201-203) ymmärtää ristin tässä keskellä elämää, syntymän ja kuoleman välillä koettavaksi eksistentiaaliseksi ahdistukseksi. Hänen mukaansa Luther suhtautuu negatiivisesti ”olevan ja ei-olevan yläpuolelle kohoamiseen” sinänsä, ei sen väärin tulkintoihin. Ristin hän ajattelee tarkoittavan ulkoisen sanan kautta tapahtuvaa puhuttelua, joka osoittaa ihmisen syntiseksi.

³³⁵ Tästä etenkin luvussa 3.4.2.

³³⁶ Heidelbergin disputaation teesi 22. ”**Sapientia illa, quae invisibilia Dei operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat.**” WA I, 362, 35-36.

passiones et crucem) tullaan osalliseksi jumalallisesta luonnosta (ja samalla tietysti myös jumalallisesta rakkaudesta) ja näin astutaan näkymättömän todellisuuden osallisuuteen. Juuri siksi, että kunnian teologialta puuttuu näkymätöntä todellisuutta koskeva ymmärrys, se tulkitsee luomakunnassa havaittavia Jumalan ominaisuuksia väärin. Vain ristin kautta syntyy todellinen hengellinen ymmärrys, joka näkee asiat niin kuin ne ovat.³³⁷ Näyttääkin siltä, että Lutherin ristin teologian tutkiminen pelkästään Heidelbergin disputaatioon keskittyen antaa siitä yksipuolisen kuvan. Tai laajemminkin: Disputaatioiden suppean luonteen vuoksi hyvin voimakkaasti niihin keskittyvä tutkimus voi johtaa kapeutuneeseen käsitykseen Lutherin teologiasta. Psalmikommentaarin valossa onkin mahdollista havaita Heidelbergin disputaation ristin teologian kognitiivista sisältöä koskevat taustaedellytykset, jotka kyllä ilmenevät joidenkin teesien muotoiluissa ja probaatioissa, mutta joita on lähes mahdotonta havaita pelkkää disputaatiotekstiä tutkimalla. Näin Lutherin ristin teologiasta saadaan laajempi kuva Psalmikommentaarin valossa ja ristin teologian kognitiiviseen merkitykseen viittaavat Heidelbergin disputaation kohdat voidaan asettaa oikeaan kontekstiinsa.

4.2. Uskon kognitiivisen ja ontologisen aseman yhteys

Kuten olemme havainneet, Lutherin ristinteologian keskeiset elementit ovat hänen teologinen ontologiansa eli käsityksensä Jumalan olemuksesta ja jumalallisesta luonnosta³³⁸, sekä hänen teologinen antropologiansa, joka tekee jyrkän eron luonnollisen ja hengellisen ihmisen välille, erityisesti luonnollisen ja hengellisen ihmisen kokemusmaailman erojen ja ihmistä hallitsevan rakkauden suunnan välille.³³⁹ Lutherin teologiassa uskon syntyminen on passiota ainakin seuraavasta kolmesta syystä: Jumalan olemuksena on vaikuttaa kaikki kaikessa. Ihminen ei myöskään kykene luonnollisilla sielunkyvyillään tavoittamaan uskon kohdetta, käsittämätöntä Jumalaa. Lisäksi armon vuodatus ja uskon syntyminen erottaa ihmisen hänen maallisen

³³⁷ Heidelbergin disputaation teesi 20. ”**Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit.**

Posteriora et visibilia Dei sunt opposita invisibilium, [...] Ita ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate [Jes. 45, 15.] et ignominia crucis. Sic perdit sapientiam sapientum &c. sicut Isaias dicit: Vere absconditus tu es Deus.

[...] Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio [Joh. 14, 6., Joh. 10, 9.] Dei. Et Ioh. 10. Nemo venit ad Patrem nisi per me. Ego sum ostium &c.” WA 1, 362, 2-19. Ks. myös WA 1, 365, 16-20 sekä WA 59, 409, 12-14 (Disputaation filosofisen teesin 1 probaatio).

Hengellisestä ymmärtämisestä enemmän luvuissa 4.2.2.1 ja 4.2.2.2.

³³⁸ Ks. lukua 3.2.

rakkautensa kohteista, erityisesti näkyvistä hyvistä ja ihmisen omista kuvitelluista ansioista. Kun ihmisessä Jumalan armon vuodatuksen vaikutuksesta syntyy usko, hän tulee uskossa osalliseksi jumalallisesta luonnosta ja siirtyy uskon kautta näkymättömän todellisuuden varaan.

4.2.1. Usko osallisuutena Jumalan olemiseen

Luther kuvaa uskon syntymistä ja osallisuutta jumalallisesta luonnosta useilla eri tavoilla. Saarnatun sanan ja armon vuodatuksen vaikutus yhdistää Jumalan näkymättömään Sanaan ja erottaa samalla kaikista luoduista.³⁴⁰ Ahdistuksissa kristitty seuraa Kristusta ensin inhimillisen luonnon alhaisuuteen, mutta sen kautta myös jumalallisen luonnon kunniaan ja osallisuuteen.³⁴¹ Ahdistukset kiusaavat ihmistä panemaan toivonsa luotuun ja hylkäämään Jumalan, joka näyttää toimivan epäoikeudenmukaisesti, mutta uskon kautta ihminen voittaa tämän kiusauksen, oppii ylistämään Jumalaa ja pääsee osalliseksi Jumalan nimestä ja kaikista hänen hyvistä ominaisuuksistaan.³⁴² Luther ymmärtääkin osallisuuden jumalallisesta luonnosta myös vanhurskauttamisena: Kun ihminen antaa ahdistuksissa kunnian Jumalalle ja tunnustaa itsensä syntiseksi, hän uskoo Jumalaan ja tämän uskon kautta hänet itse vanhurskautetaan.³⁴³ Tämä vanhurskaus, jonka kautta ihminen tulee vanhurskaaksi, on Lutherin mukaan osallisuus itse Jumalan olemiseen:

Meidän täytyy tottua ymmärtämään Jumalan vanhurskaus, jota tulemme jatkossa käsittelemään paljon, oikeassa kanonisessa merkityksessä, ei siksi, ”jonka kautta Jumala itse on vanhurskas”, jolla hän tuomitsee jumalattomat, kuten asia tavallisimmin ymmärretään, vaan niin kuin autuas Augustinus sanoo teoksessaan Hengestä ja kirjaimesta, ”siksi johon hän pukee ihmisen, kun hän vanhurskauttaa hänet” - nimittäin itse laupeudeksi tai vanhurskauttavaksi armoksi, jonka kautta meidät Jumalan edessä katsotaan vanhurskaiksi ja josta apostoli sanoo Room. 1. luvussa ”Jumalan vanhurskaus ilmestyy evankeliumissa ... kuten on kirjoitettu: Vanhurskas on elävä uskosta” ja Room. 3: ”Mutta nyt Jumalan vanhurskaus on ilmestynyt ilman lakia, tuo josta laki ja profeetat todistavat.” Sitä nimittäin kutsutaan sekä Jumalan että meidän vanhurskaudeksemme, sillä se annetaan meille armon kautta (gratia), samoin kuin Jumalan sanaa, joka puhutaan meissä, tai Jumalan hyveitä, jotka vaikuttavat meissä, ja monia muita. Näin Ps. 30 sanotaan ”Vanhurskaudessa vapahda minut” ja Room. 10 ”Koska he eivät tunne Jumalan vanhurskautta he haluavat pystyttää omansa eivätkä ole alamaisia Jumalan vanhurskaudelle.” Eikä Ps. 23 ole turhaan käännetty ”Tämä saa Herralta siunauksen ja laupeuden, Jumalalta tulee hänen pelastumisensa”, sillä heprean kielessä on sanan ”lapeus” sijaan sana ”vanhurskaus”, koska Jumalan siunaus ja vanhurskaus ovat sama, nimittäin itse lapeus ja armo joka on tuotu meille

³³⁹ Ks. lukuja 3.3 ja 3.4.

³⁴⁰ Ks. lukuja 4.1.1 ja 4.1.3.

³⁴¹ Ks. lukua 4.1.4.

³⁴² Ks. lukuja 4.1.2.2 ja 4.1.4.2.

³⁴³ WA 5, 623, 24 - 31; 663, 21 - 664, 5.

Kristuksessa. Mutta vaikka tämä tapa puhua Jumalan vanhurskaudesta, joka on erilainen totutusta ihmisten puhetavasta, on tuottanut monille monia vaikeuksia, ei ole täysin hylättävä tuota mainittuakaan puhetapaa jonka mukaan Jumalan vanhurskaus on se vanhurskaus, jolla hän itse on vanhurskas, sillä me ja Jumala olemme vanhurskaita samalla vanhurskaudella, kuten myös Jumala luo ja me olemme sillä samalla Sanalla, joka hän itse on, jotta me olisimme hänessä ja hänen olemisensa olisi meidän olemistamme.³⁴⁴

Osallisuus armosta ja vanhurskaudesta tekee ihmisen siis osalliseksi itse Jumalan olemisesta. Tuo oleminen on Sana, joka Jumala on.³⁴⁵ Nyt ymmärrämme, mitä Luther tarkoittaa, kun hän sanoo, että usko yhdistää ihmisen Jumalan iankaikkiseen Sanaan, tai että teologiset hyveet tapahtuvat puhtaan sisäisen Sanan kautta, ja että tässä tapahtumassa ihminen tulee osalliseksi jumalallisesta luonnosta. Kun Jumalan Sana puhutaan meille, se samalla puhutaan meissä ja me yhdistymme tuohon Sanaan ja tulemme osalliseksi Jumalan olemisesta. Jumalan olemus taas on Lutherin mukaan vaikuttaa kaikki kaikessa. Niin kuin Sana, Kristus, syntyy iankaikkisesti mutta eriämättä Isästä, samoin myös Kristityn elämä uskossa on jatkuvaa syntymistä, tempaamista, viemistä ja kärsimistä, jossa Jumalan Sana puhutaan ja vaikuttaa ihmisessä. Kyse on

³⁴⁴ AWA 2, 255, 11 – 259, 14. ”*Iustitiam dei, quam infra saepius habebimus, oportet, ut assuescamus vere canonica significatione intelligere non eam, ’qua deus iustus est ipse’, qua et impios damnat, ut vulgatissime accipitur, sed ut B. Augustinus de spiritu et littera dicit: ’qua induit hominem, dum eum iustificat’: ipsam scilicet misericordiam seu gratiam iustificantem, qua apud deum iusti reputamur, de qua Apostolus Rom 1<,17>: ’Iustitia dei revelatur in euangelio [...], sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit’, et Rom 3<,21>: ’Nunc autem sine lege manifesta est iustitia dei, testificata per legem et prophetas’. Vocatur autem iustitia dei et nostra, quod illius gratia nobis donata sit, sicut opus dei, quod in nobis operatur, sicut verbum dei, quod in nobis loquitur, sicut virtutes dei, quas in nobis operatur, et multa alia. Sic Ps 30<,2>: ’In iustitia tua libera me’, et Rom 10<,3>: ’Ignorantes iustitiam dei et suam volentes constituere iustitiae dei non sunt subiecti’. Unde Ps 23<,5> non inepte transtullit: ’Hic accipiet benedictionem a domino et misericordiam a deo salutari suo’, cum pro ’misericordia’ Hebraeus ’iustitiam’ habeat, quod benedictio dei et iustitia dei sint idem, scilicet ipsa misericordia et gratia dei nobis collata in Christo. Atque hic tropus loquendi de iustitia dei, quia alius est ab usitato humanae locutionis modo, multas multis difficultates peperit, quamquam non sit penitus reiciendum iustitiam dei etiam tropo iam dicto esse iustitiam, qua deus iustus est, ut eadem iustitia deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus et suum esse nostrum esse sit.’”*

³⁴⁵ Tuomo Mannermaa käsittelee artikkelissaan *Hat Luther eine trinitarische Ontologie* Lutherin käsitystä Jumalan olemuksesta. Mannermaan mukaan siinä yhdistyvät akti ja oleminen. Kun Jumalan Sana vaikuttaa meissä, voidaan Lutherin mukaan meidän sanoa tulevan Sanaksi. Tämä on analogista sille, että ihmisen syntyessä Hengestä hänestä itsestäänkin tulee henki. Tämä perustuu juuri Lutherin teologiseen ontologiaan, jossa Jumalan vaikutus ei ole erotettavissa hänen läsnäolostaan. Armo ei vaikuta uskovissa luotuna habituksena, vaan ontologisesta jumalallisena todellisuutena. Ks. Mannermaa 1993, 9-15; 19; 22-27. Ks. myös Lutherin käsitystä teologisista hyveistä luvussa 4.1.3.4. On tosin huomattava, että Lutherin mukaan Jumala vaikuttaa kaiken kaikessa, myös jumalattomissa, mutta ainoastaan armon piirissä tapahtuvaa vaikutusta voidaan kuvata uniona ja jumalallistumisena. Tästä enemmän luvussa 3.3.2.

Lutherin ajattelun kolminaisuusopillinen tausta täytynee ymmärtää Jumalan olemuksesta käsin. Jumala ei ole Sana siinä mielessä, että persoonien erotus kumoutuisi, vaan siinä mielessä, että Jumalan oleminen (eli itse jumalallinen olemus) on akti, jossa Poika syntyy Isästä ja Pyhä Henki lähtee Isästä ja Pojasta. Näin jumalallinen olemus on samanaikaisesti sekä oleminen että akti.

jatkuvasta armon vaikutuksesta, armon valaisusta ja Jumalan katselemisessa elämisestä, jossa meidän olemisemme Jumalan edessä ja Jumalan oleminen meissä yhdistyvät:

Niinpä tuo on mitä sopivimmin sanottu hepreaksi ”Kasvojeni edessä sinun tiesi”, missä meidän käännöksemme sanoo ”Sinun katselussasi minun tieni”, täysin vastakkaisin lausein. Hepreankielinen lause sitä paitsi myöntää edeltävän osan kanssa ikään kuin tautologisesti, että ”sinun vanhurskautesi” ja ”sinun tiesi” ovat lähes samat. Jumalan tie on nimittäin Jumalan vanhurskaus, jota on elettävä ja vaellettava, ei meidän tietämme tai meidän vanhurskauttamme. Tämä Jumalan tie on vanhurskasten tie, josta Psalmissa 1 on sanottu: ”Sillä Herra tuntee vanhurskasten tien”, samoin kuin Johannes Kastaja halusi sanoa: ”Valmistakaa Herran tie”. Se on nimittäin Jumalan tie, että hän, niin kuin 3. Moos. 26 sanotaan, vaelttaa meissä [tai: meidän keskellämme], se on, vaikuttaa meissä, elää meissä, puhuu meissä. ”Ette te nimittäin itse puhu”, hän sanoo. Mutta ei myöskään meidän käännöksemme sano väärin ”minun tieni”, sillä Jumalan toimiessa meissä myös meidän sanotaan aivan oikein toimivan, vaikkakin tämä toimiminen on paljon enemmän tempaamista, viemistä ja [meissä] toimivan Jumalan kärsimistä, niin kuin tämä jae ilmaisee sanoessaan: ”Johda minua, ohjaa minun tietäni”, mikä merkitsee, ettei hän tee sitä itse, vaan hän tulee Jumalan viemäksi ja johtamaksi.

Keskenään eivät taistele myöskään ”kasvojeni edessä” ja ”sinun katselussasi”. Kumpikin on nimittäin pyhien kirjoitusten käyttämä puhetapa. Meidän tulee nimittäin tehdä kaikki Jumalan katselussa, Jumalan läsnäollessa ja hänen kasvojensa valossa, mikä ei ole meidän ratkaisuvaltamme tai meidän vanhurskautemme, vaan Jumalan armon työ. Näin meidän käännöksemme osoittaa sanoilla ”minun tieni” ymmärrettävän Jumalan tietä, minkä heprea ilmaisee sanoilla ”sinun tiesi”. Ja päinvastoin sanoilla ”kasvoni” heprea osoittaa Jumalan tien olevan meidän tiemme, minkä meidän käännöksemme osoittaa sanoilla ”minun tieni”, sillä meidän on käännettävä kasvomme Jumalan tietä kohti ja vaellettava tietämme Jumalan katselussa. ”Jumalan tie kasvojemme edessä” ja ”meidän tiemme Jumalan kasvojen edessä” ovat siis sama; molempien täytyy tapahtua yhtä aikaa.³⁴⁶

Luther näyttääkin ajattelevan, että kun ihminen tulee uskossa osalliseksi Jumalan olemuksesta, hän tulee siitä osalliseksi juuri Pojassa, joka jatkuvasti syntyy Isästä. Ks. lukua 4.2.3.

³⁴⁶ AWA 2, 259, 17 – 260, 20. ”Illud quoque aptissime dictum, quod Hebraeus *ante faciem meam viam tuam* [PsH], ubi nos *in conspectu tuo viam meam* [Vg] habemus, prorsus contraria sententia, et Hebraeus cum parte precedente velut tautologice consentit, quod iustitia tua et via tua idem ferme sint. Via enim dei est iustitia dei, in qua vivendum et ambulandum est, non in via nostra aut iustitia nostra. Haec via dei est et via iustorum, de qua Ps 1<6> dictum est: ’Quoniam novit dominus viam iustorum’, quam et Iohannes Baptista voluit, quando dixit <Lc 3,4 part>: ’Praeparate viam domini’. Est autem via dei, quia, sicut dicit Levitici 26<2>, ambulat in nobis, hoc est, operatur in nobis, vivit in nobis, loquitur in nobis. ’Non enim vos estis’, inquit, ’qui loquimini’ <Mt 10,20>. Non tamen falso dicit nostra translatio *viam meam* [Vg], quia operante deo in nobis et nos operari recte dicimur, quamquam hoc operari magis sit rapi, duci et pati operatorem deum, sicut hic versus indicat dicens: *Deduc me, dirige viam tuam* [PsH], quo significat se non ex se agere, sed a deo duci et agi.

Nec illa pugnant sibi *ante faciem meam* [PsH] et *in conspectu tuo* [Vg]. Utrumque enim tropus est sacrae linguae usitatus, quod omnia *in conspectu dei* tamquam presente deo et in lumine vultus eius agenda sunt a nobis, quod non est nostri arbitrii nec nostrae iustitiae, sed divinae gratiae officium. Et sic hoc verbo nostra translatio ostendit *viam meam* intelligi viam dei, quod Hebraeus ostendit per *viam tuam*. Rursus per *faciem meam* ostendit Hebraeus viam dei esse nostram, quod noster ostendit per *viam meam*, quod nostrum sit faciem ad viam dei vertere et viam nostram *in conspectu dei* ambulare. Eadem ergo est: via dei ante faciem nostram et via nostra ante faciem dei; utrumque simul fieri necesse est.”

Lutherin mukaan uskovan siis tulee vaeltaa Jumalan kasvojen valossa ja Jumalan läsnäolossa. Tällöin Jumala johtaa häntä niin, että ihminen kulkee tietänsä Jumalan kasvojen edessä ja Jumalan tie on hänen kasvojensa edessä. Ihmisen ja Jumalan toiminta yhdistyvät, molempien täytyy tapahtua yhtä aikaa.

4.2.2. Uskon kognitiiviset ulottuvuudet

4.2.2.1. Usko illuminaationa ja intellektinä

Mitä sitten on tuo Jumalan kasvojen valo ja Jumalan läsnäolo, jossa ihmisen tulee elää? Lutherin mukaan se on itse usko. Luther käsittelee uskoa Jumalan kasvojen valona laajasti selittäessään Psalmin 4 jakeen 7 loppuosaa ”*Merkinä meidän yllämme on kasvojesi valo, Herra*”.³⁴⁷ Lutherin mukaan usko on Jumalan kasvojen valo, Jumalan inspiroima mielen valaisu ja uskovan sydämeen vuodatettu jumaluuden säde, joka ohjaa ja varjelee samalla tavalla, kuin Jumala johti tuli- ja pilvipatsaassa kansansa Israelin erämaan läpi. Niin kuin Jumala oli läsnä pilvipatsaassa, niin on uskolla läsnäoleva Jumala, jonka kasvoista sydämen valaisu loistaa. Usko on läsnäolevan Jumalan tuntemista ja häneen luottamista:

Parhaiten nimittäin uskoa kutsutaan Jumalan kasvojen valoksi, joka on jumalallisesti inspiroitu mieleemme valaisu ja eräänlainen uskovan sydämeen vuodatettu jumaluuden säde, jonka kautta ohjataan ja varjellaan kaikki jotka pelastetaan, niin kuin Psalmissa 31 kuvataan: ”Annan sinulle ymmärryksen (intellectum) ja neuvon sinut tälle tielle, jota olet kulkeva, kiinnitän ylläsi minun silmäni”, ja Psalmissa 43 ”Eivät he nimittäin miekallaan valloittaneet maata, eikä heidän käsivartensa pelastanut heitä, vaan sinun oikea kätesi ja käsivartesi ja sinun kasvojesi valaisu (illuminatio)”, samoin kuin Psalmissa 88 ”Herra, sinun kasvojesi valossa he tulevat vaeltamaan”. Tästä iloitsee Psalmi 26 ”Herra on minun valaisuni ja pelastukseni.”

Tämä on kuvattu tuli- ja pilvipatsaassa, jonka kautta Israelin lapset johdettiin ja vietiin erämaan läpi. Näin nimittäin meidät johdatetaan yksin uskon kautta tuntemattomia teitä vailla yhdenkään ihmisen apua. Näitä ovat ahdistukset ja koetukset. Mutta niin kuin tämä läsnäoleva pilvipatsas kulki heidän kasvojensa edessä, niin myös uskolla on läsnäoleva Jumala, niin että sydämen valaisu lähtee ikään kuin läsnäolevan Jumalan kasvoista, niin että se on oikein ja pätevästi Jumala kasvojen valo, se on, läsnäolevan Jumalan tunteminen ja luottamus häneen. Se nimittäin, joka ei tiedä eikä tunne Jumalan olevan läsnä, ei usko, hänellä ei ole Jumalan kasvojen valoa.³⁴⁸

³⁴⁷ AWA 2, 198, 2. ”*Signatum est super nos lumen vultus tui, domine.*” ’Signatum’ tarkoittaa mm. merkkittyä ja sinetöityä.

³⁴⁸ AWA 2, 200, 3 – 201, 15. ”*Optime autem vocatur fides lumen vultus dei, quod sit illuminatio mentis nostrae divinitus inspirata et radius quidam divinitatis in cor credentis infusus, quo dirigitur et servatur, quicumque servatur; qualiter Ps. 31<,8> describitur: ’Intellectum tibi dabo et instrumam te in via hac, qua ambulabis; firmabo super te oculos meos’, et Ps. 43<,4>: ’Non enim in gladio*

Usko on siis Lutherin mukaan mielen valaisu ja sydämeen vuodatettu jumaluuden säde. Se on ontologisesti jumalallinen olemistodellisuus, josta seuraa myös kognitiivinen läsnäolevan Jumalan tunteminen. Usko näkee läsnäolevan Jumalan. Uskon kautta ihminen astuu sisään pilveen, johon Jumala on kätkeytynyt, ja kulkee tämän pilven läpi Jumalan kasvojen ja Jumalan kirkkauden katseluun. Jumalan kasvojen katselussa ihminen saa kokea ja maistaa, miten hyvä ja armollinen Jumala on. Hän näkee Jumalan armahtavana ja vanhurskauttavana ja antaa uskon kautta Jumalalle kaikessa ylistyksen ja kunnian. Jumalan kirkkauden katselun kautta ihminen alkaa itsekin muuttua hänen kirkkautensa ja kuvansa kaltaiseksi.³⁴⁹ Lutherin mukaan usko onkin samanaikaisesti aktiivista ja

suo possederunt terram, et brachium eorum non salvavit eos, sed dextera tua et brachium tuum et illuminatio vultus tui.”; item Ps. 88<,16>: ’Domine, in lumine vultus tui ambulabunt’. Hinc gaudet Ps 26<,1>: ’Dominus illuminatio mea et salus mea’.

Hoc figuratum est in columna ignis et nube, quibus filii Israel regebantur et ducebantur per desertum. <Ex 13,22> Sic enim sola fide ducimur per vias ignotas ac desertas omnium homilium auxilio, hoc est, passiones et tribulationes. Atque ut illic columna praesens ante faciem eorum ibat, ita hic fides praesentem deum habet, ut velut a vultu praesentis dei illuminatio cordis procedat, ita ut rectissime et propriissime *lumen vultus dei*, id est, agnitio et fiducia praesentis dei sit. Qui enim praesentem sibi deum non novit aut non sentit, nondum credit, nondum habet *lumen vultus dei*.”

³⁴⁹ WA 5, 508, 19 – 509, 38. ”Ita erit sensus: Nubes illae nigrae et terribiles, quibus per verbum legis ira dei revelatur, transeunt, praetereunt et evacuantur prae nimio splendore et claritate, quae in conspectu eius est. Hoc est revelatio et cognitio dei, qua cognoscitur eius misericordia, tam dulcis est, ut prior tumultus verbi legalis amplius non contristet. Sicut enim (ut Bernhardus ait) Cognitio sui sine cognitione dei desperationem, ita cognitio dei sine cognitione sui praesumptionem operatur, si modo cognitio dei dicenda est, quae sine sui cognitione est, cum speculativa tantum sit necessario.

[2. Cor. 3, 9 ff.] Sic Paulus 2. Cor. 4. tribuit fiduciam et spem cognitae gloriae dei dicens ‘Si ministratio damnationis in gloria est, multo magis abundat ministerium iustitiae in gloria. Nam nec glorificatum est, quod claruit in hac parte propter excellentem gloriam. Habentes ergo talem spem multa fiducia [2. Cor. 3, 18.] utimur’. Et infra ‘Nos autem revelata facie gloriam domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a domino spiritus’. Vides, Apostolum gloriam revelatae faciei enarrantem pene eadem verba huius versus ponere ‘Prae fulgore conspectus eius’. Quid est fulgor conspectus eius quam gloria seu claritas faciei revelatae dei?

Quid ergo est gloria domini? quid revelatio faciei? Diximus ps. 4. et aliis, vultum domini et conspectum dei, super nos et in conspectu nostro positum, aliud non esse quam praesentem et propitium dominum habere, in eum confidere, et ut usus scripturae, nosse dominum, quod non nisi [Hebr. 8, 11., Jer. 31, 34.] per fidem in hoc saeculo. Sic ex Hieremia Apostolus heb. 8.: ‘Et non docebit unusquisque proximum suum dicens: nosce dominum. Omnes enim

[Jes. 11, 9.] scient me a minore usque ad maiorem’. Et Isa. 11. ‘Quia repleta est terra scientia domini sicut aqua maris operientis’. Haec notitia dei laetificat cor, sicut notitia sui contristat, quia illa proponit misericordiam ante oculos, ut [Ps. 26, 3.] ps. 25. dicit. Haec peccatum contra nos ponit semper, et cogitare de peccato [Ps. 51, 5.] semper cogit, ut ps. 50. dicit. Conspectus itaque dei est notitia revelata dei, in qua videtur gloria seu claritas dei. Gloria autem dei est nostra iustificatio, quam videmus non esse currentis hominis, sed miserentis dei, [Eph. 1, 6.] unde non nobis, sed domino damus gloriam, qui ut Apostolus dicit, ‘Omnia [1. Cor. 1, 31.] facit in laudem gloriae gratiae suae’, ut ‘qui gloriatur, in domino gloriatur’ evacuata penitus nostra gloria revelataque ignominia nostra per verbum legis.

[...] Sicut ergo Mosi ingredienti in conspectum dei gloria domini apparuit, unde [2. Mos 34, 29 ff.] et retulit ex eodem consortio sermonis domini gloriam vultus sui, ut Exo. 34. scribitur, simul nubes, grando et carbones igniti transierunt et iam in eius [2. Cor. 3, 18.] conspectu non fuerunt prae fulgore conspectus dei, Ita et nobis docente Apostolo revelata facie domini gloriam speculantibus et in eandem eodem claritatis consortio imaginem transformatis multa est spes et

passiivista valaisua. Siinä valaiseva Jumala ja valaistu sydän tulevat yhdeksi.³⁵⁰

Näin Jumala tulee todellisesti ja koetusti läsnäolevaksi:

Mikään ei ilmaise, ymmärretäänkö Jumalan kasvojen valo aktiivisesti siksi, jolla hän itse valaisee meidät läsnäolollaan, kun hän sytyttää meissä uskon, vai passiivisesti itse uskon valoksi, jonka kautta me luottavaisesti tunnemme hänen kasvonsa ja uskomme hänen läsnäolonsa – ”kasvot” (’facies’ seu ’vultus’) nimittäin merkitsevät pyhissä kirjoituksissa läsnäoloa, kuten on tunnettua. Nämä ovat nimittäin sama ja tapahtuvat yhtä aikaa: Valaiseva Jumala ja valaistu sydän, meidän näkemämme Jumala ja läsnäoleva Jumala.³⁵¹

Lutherin käsitys uskon valosta muistuttaakin augustinolaista illuminaatio-oppia. Usko on jumalallista valoa, jonka avulla uskova kykenee erottamaan todellisuudesta näkymättömän elementin, näkemään sen, mikä ei näy. Tässä merkityksessä se on uusi ymmärrys (*intellectus*), joka tavoittaa ikuisen ja näkymättömän jumalallisen todellisuuden. Uskovat tulevat uskon valon kautta Jumalan opettamiksi (*eruditi*).³⁵² Luther käsittääkin uskon samalla yhdistymiseksi

fiducia, cessat exactor, supertum est iugum oneris eius, sceptrum exactionis eius et virga humeri eius [Jes. 9, 4 ff.] per parvulum, qui natus est nobis, et filium, qui datus est nobis. Isa 9.”

³⁵⁰ Uskon valosta samoin myös Peura 1994, 200-202. Peura havaitsee uskon valon kognitiivisen ja ontologisen puolen suhteen, mutta ei analysoi tarkemmin taustalla olevaa tietoteoreettista ajattelua.

Siinä, miten Luther ymmärtää aktiivisen ja passiivisen valon suhteen, on mahdollisesti tausta-ajatuksena aristotelinen käsitys aistien toiminnasta: Aistikyky on passiivinen, kunnes aistittava kohde aktivoi sen, ja tässä prosessissa aistittavan kohteen forma tulee reaalisesti läsnäolevaksi aistikohteeseen. Aristotelisesta tietoteoriasta ks. lukua 2.2. Ks. myös Mannermaa 1995, 52. Joka tapauksessa Luther käyttää tätä ajatusta vain uskon yhden aspektin selittämiseen. Lutherin teologinen tietoteoria poikkeaa kokonaisuutena huomattavasti Aristoteleen tietoteoriasta, mikä tulee ilmi jatkossa.

Mooses-kertomuksen tulkinnan kannalta on myös mielenkiintoista, että Luther ajattelee uskon olevan nimenomaan Jumalan kasvojen valon katseluun astumista Moosesta seuraten (ks. esim. 2. Moos. 33:11). Uskossa ei nähdä Jumalan selkäpuolta, vaan kasvot. Vrt. esim. Loewenich 1982, 20, jonka mukaan usko on aina Jumalan selkäpuolen ominaisuuksien näkemistä.

³⁵¹ AWA 2, 201, 16-21. ”Nihil ergo refert, sive lumen vultus dei intelligatur active, quo nos ipse presentia sua illuminat fidem accendens, sive passive ipsum lumen fidei, quo nos cum fiducia vultum et praesentiam eius sentimus et credimus – nam ’facies’ seu ’vultus’ in sacris litteris praesentiam significat, ut notum est. Idem enim est et utrumque simul est: deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus praesens.”

³⁵² AWA 2, 107, 10 – 108, 13. ”Ideo intellectu opus est et eruditione, quibus haec transcendatis et visibilibus contemptis in invisibilia rapiamini non sapientes ea, quae super terram, sed quae sursum sunt, ubi Christus est etc <Col 3,1s>.”

Proinde verbum *intelligite* in Hebraeo sonat *hascilu*, quod absoluto statu significat: *intelligites facite*, scilicet vosmetipsos - ut Hieronymus exponit - vel alios, hoc est: sic agite, hoc contendite, ut sitis intelligentes et spiritualia ac caelestia sapiatis, quod nostra vernacula dicimus: ’Seynd vveys und vorstendig’, simili sententia, qua Ps 31<9>: ’Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus’.

Est autem haec intelligentia, non de qua philosophi opinantur, sed fides ipsa, quae in rebus prosperis et adversis potest est ea videre, quae non videntur. Ideo non exprimens, quae intelligant, absolute dicit *intelligite*, id est, facite, ut sitis intelligentes, curate, ut sitis creduli. Non enim habent nomen nequem speciem ea, qua fides intelligit. Nam praesentium rerum prosperitas vel adversitas penitus subvertit omnem hominem, qui fide non intelligit invisibilia. Hic enim intellectus ex fide venit, iuxta illud <Is 7,9>: ’Nisi credideritis, non intelligetis’, et est ingressus ille caliginis, in qua absorbetur, quicquid sensus, ratio, mens intellectusque hominis comprehendere potest. Coniungit enim fides animam cum invisibili, ineffabili, innominabili, aeterno, incogitabili verbo dei simulque

Jumalan iankaikkiseen Sanaan.³⁵³ Luther siis ymmärtää uskon valon hyvin augustinolaisesti suoraan Kristus-Logoksen (*Verbum*) kautta tapahtuvana ymmärtämisenä. Uskon kautta ihminen kääntyy pois pelkkien näkyvien asioiden havainnoinnista ja siihen perustuvasta ajattelusta ja alkaa nähdä todellisuuden Jumalan Sanan valossa, joka yksin on totuus, jossa kaikki on luotu.³⁵⁴ Luther siis palaa käsityksessään uskon valon valaisemasta intellektistä keskiaikaista skolastista ajattelua edeltäneeseen tilanteeseen. Sikäli kun kyse on uskon ymmärryksestä, ei intellekti erota kohteensa näkymätöntä muotoa omassa luonnollisessa valossaan, vaan yliluonnollisessa valossa, joka tulee suoraan Jumalalta. Tämä pätee kuitenkin vain uskon ymmärrykseen. Sikäli kuin kyse on

separat ab omnibus visibilibus, et haec est crux et 'phase' domini, in quo necessarium praedicat hunc intellectum.

Erudimini iudices terrae Augustinus tautologice dictum accipit. Est autem et hoc verbum *erudimini* absoluti status pro eo, quod est: Agite, ut sitis eruditi, hoc est, e rudibus animalibusque sensuum et sensilium rerum affectibus et opinionibus eruti, ut non puerliter de Christo regnoque eius sentiatis. 'Animalis enim homo non percipit ea, quae dei sunt' (1Cor 2<,14>). Mihi autem eruditio videtur significare aversionem cordis a rebus pereuntibus, sicut intellectus conversionem et apprehensionem rerum aeternarum."

AWA 2, 132, 9-16. "Proinde verba huius versus verba sunt non naturae, sed gratiae, non arbitrii liberi, sed spiritus robustissimae fidei, quae per caliginem tempestatis, mortis et inferni videns deum etiam derelictorem agnoscit *susceptorem*, deum persecutorem agnoscit auxiliatorem et deum damnatorem agnoscit salvatorem. Non enim, quae videntur et sentiuntur, aestimat 'sicut equus et mulus, quibus non est intellectus' <Ps 31,9>, sed ea, quae non videntur, intelligit. 'Spes enim, quae videtur, non est spes. Quod enim quis videt, quid sperat?' (Rom 8<,24>)."

WA 5, 418, 9-10. "'Et viam pacis non cognoverunt'. Quare? Quia rem sequuntur et sicut equus et mulus non habent intellectum, qui est fides rerum invisibilium."

³⁵³ AWA 2, 43, 21-3; 108, 2-5. Uskosta uutena ymmärryksenä myös Raunio 2003, 30-32. Raunio havaitsee uskon valon ja intellektin välisen yhteyden, mutta ei kuitenkaan liitä uskoa Logos-oppiin. Näin Rauniolta jää huomaamaatta, ettei uskon valo suuntaudu vain ihmiseksi tulleen Jumalan katselemiseen, vaan on osallisuus näkymättömään, iankaikkiseen Sanaan, jonka kautta näkyvä todellisuus ymmärretään. Peuran (1994, 207) mukaan taas uskon kohde, näkymätön Sana, työntää luotaan kaikki luonnolliset sielunkyvyt (mielen, järjen aistit, intellektin) ja on siksi pelkkää pimeyttä. Peura tulkitseekin kummallisesti uskon intellektistä puhuvan tekstin (AWA 2, 107, 10 – 108, 5) luonnollista intellektiä tarkoittavaksi. Tämä vuoksi Peura ei kykene suhteuttamaan toisiinsa uskon pimeys- ja valoluonnetta, eikä selitä tarkemmin, miten usko on samanaikaisesti pimeyttä ja Jumalan tuntemista, josta Peura juuri aiemmin (1994, 200-202) puhui.

Myös Loewenich havaitsee uskon ja intellektin yhteenkuuluvuuden. Loewenich on oikeassa myös siinä, ettei uskon intellekti ole Lutherille mikään luonnollinen kyky, vaan itse usko, joka saavutetaan vain Kristuksen kautta. Ks. Loewenich 1982, 63-72. Kuitenkin Loewenich tulkitsee uskoa vain persoonallisena suhteena ja eksistentiaalisena luottamuksena. Samoin Schwarz 1962, 134-141. Schwarz havaitsee myös uskon intellektin liittymisen valaisuun. Kuitenkin hän pitää sitä ennen kaikkea ihmisen itseymmärryksen muutoksena suhteessa Kristukseen ulkoisen sanan kautta.

³⁵⁴ AWA 2, 179, 1-6. "Quia in exstasi passionis positus et sola dei fide vivens et fiducia rerum exutus, in qua omnes homines mersos vidit, secure pronuntiat eorum affectus esse vanos et universa consilia ac studia eorum mendacia, quia sine fide dei sunt. Si autem sine fide, iam sine verbo dei, si sine verbo dei, iam sine veritate, atque ite vere mendacia et vana omnia, quae extra fidem sunt, quae veritas est propter verbum veritatis, in quod creditur et credendo haeretur."

Augustinuksen ajattelussa ymmärtäminen Jumalan Sanan valossa perustui siihen, että maailma on luotu Sanan (lat. *Verbum*, kr. *Logos*) kautta ja Kristus-Logoksessa ovat kaikkien olemassaolevien olioiden arkkityypit eli *ideat* tai *format* läsnä. Näin olentojen yleiskäsitteet voidaan tuntea vain Sanan kautta. Augustinuksen ajattelusta tarkemmin luvussa 2.1.3.

Uskon ekstaasiin liittyvästä illuminaatioluonteesta ks. myös Ruokanen 1984, 212-215; 1985, 79-80.

luonnollisesta ymmärryksestä, Luther näyttää ajattelevan, ettei ymmärrys tavoita ollenkaan kohteensa todellista olemusta, vaan muodostaa siitä käsityksen ainoastaan sen näkyvien ominaisuuksien perusteella. Tällöin ymmärrysprosessi muistuttaa nominalistista käsitystä ymmärryksen toiminnasta. Tässä mielessä luonnollinen ihminen ilman uskoa on eläimellinen ja elää vain sen varassa, minkä hän näkee ja tuntee eli aistii. Psalmikommentaarin avulla ei kuitenkaan selviä, ajatteleeko Luther todellisuuden muodostuvan pohjimmiltaan yleiskäsitteistä eli *formista*, jotka tunnetaan vain Sanan kautta, vai pitkäkö hän vain yksilökäsitteitä todellisina, mutta ajattelee kuitenkin uskon valon paljastavan todellisuuden näkymättömiä ominaisuuksia, ottamatta kuitenkaan kantaa todellisuuden perimmäiseen struktuuriin. Edustipa Luther sitten käsiterealismia tai nominalismia, luonnollinen ymmärrysprosessi ei joka tapauksessa hänen mukaansa kykene havaitsemaan todellisuuden oikeaa luonnetta.³⁵⁵ Ennen kaikkea 'teologisten' kohteiden näkymättömän olemuksen ymmärtämiseen tarvitaan yliluonnollista, jumalallista uskon valoa, mutta tämän lisäksi uskon valo näyttää myös ihmisen syntyisyyden ja sen, ettei ihminen löydä luoduista asioista todellista hyvää elämänsä perustaksi.

4.2.2.2. *Illuminaatio suhteessa Jumalaan ja luomakuntaan*

Miten uskon valo, uusi hengellinen ymmärrys sitten toimii? Niin kuin uskon valossa yhdistyvät ”meidän tiemme Jumalan kasvojen edessä” ja ”Jumalan tie kasvojemme edessä”, uskon valolla näyttää olevan useita funktioita sekä suhteessa luotuun, näkyvään todellisuuteen, että Jumalaan itseensä. Toisaalta nämä funktiot yhdistyvät uskon valossa, joka on itse Jumalan läsnäoloa. Suhteessa luotuun todellisuuteen uskon valolla on ainakin seuraavanlaisia funktioita:

1. Uskon valo johdattaa ihmistä hänen elämässään. Samalla tavalla kuin Israelin kansa seurasi Jumalaa tuli- ja pilvipatsaassa, uskon valo vie ihmistä 'tuntemattomia teitä' johdattaen hänet lopulta pelastukseen. Erityisesti tämä näkyy ahdistuksissa, joiden läpi ihminen kykenee kulkemaan uskon valon

³⁵⁵ Keskiäikaisesta käsityksestä intellektin luonnollisesta valosta ks. lukua 2.2. Luonnollisen ja hengellisen ihmisen kokemusmaailman ja ymmärryksen eroista ks. lukua 3.3.3.

Tuomo Mannermaa siteeraa myöhemmässä versiossaan artikkelista *Hat Luther eine trinitarische Ontologie* kohtaa, jonka perusteella Luther selvästi ajattelee luotujen olentojen eksemplaarien kuuluvan Pojan olemukseen. Tästä lyhyestä lainauksesta ei mielestäni voi vielä tehdä johtopäätöksiä siitä, ajatteleeko Luther nämä eksemplaarit yleiskäsitteiden vai yksilöolioiden malleiksi. Ks. Mannermaa 1994, 54.

johtamana.³⁵⁶ Näyttää tosin siltä, että Luther ei ensisijaisesti ymmärrä tätä johtamista 'johdatukseksi', joka antaisi erityisiä toimintaohjeita eri tilanteisiin, vaan Lutherin mukaan johdattaminen (*dirigere*) tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että ihmisen sydän ohjataan oikeaan suuntaan (*directio*) – nimittäin oikeaan käsitykseen Jumalasta ja oikeaan epäitsekkääseen rakkauteen, joka ei etsi omaa hyvänsä.³⁵⁷ Näinhän Jumalan sana on Lutherin mukaan suora ja taipumaton (*rectitudinis*) ja korjaa jokaisen vääristyneen asian jumalaa miellyttäväksi.³⁵⁸ Kuitenkaan yleistä johdatusta uskovon elämässä ei voida täysin poissulkea, vaan Jumala johdattaa Lutherin mukaan pyhiään uskon kautta juuri ahdistusten läpi, ja nämä ahdistukset voivat olla myös historiallisiin elämänkohtaloihin liittyviä ulkoisia ahdistuksia.³⁵⁹ Uskon kautta ihminen voi nähdä ahdistusten hyödyn, Jumalan läsnäolon ahdistuksissa ja myös tien ahdistusten läpi.

³⁵⁶ AWA 2, 178, 19 – 179, 6. "Proinde nihil potest Christiano homini pestilentius tradi quam philosophia moralis et decreta hominum, si ita tradantur, ut credat in his se recte incedere coram deo. Nam sic fiet, ut consiliis his innixus, quicquid contra se geri viderit, iudicet, damnet, persequatur, ac hoc per crucem Christi repudiet et viam dei penitus contemnat, quae tunc optime et prosperrime habet, quando sine ductu et consilio nostro vivimus, ac velut per desertum et invium Christum in columna ignis <Ex 13,21s; Num 14,14> sequimur. Hoc enim est non vanitatem, sed solitatem diligere, nec mendacium, sed veritatem quarere, quae omnia in tempore passionis et adversitatis melius sentiri possunt quam verbis dici aut corde cogitari; nam experientia opus est (ut saepe diximus) ad intelligenda verba dei. Non enim dici aut sciri, sed vivi volunt et sentiri, sicut ille, qui dixit Ps 155<,11>: 'Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax'. Cur mendax? Quia in exstasi passionis positus et sola dei fide vivens et fiducia rerum exutus, in qua omnes homines mersos vidit, secure pronuntiat eorum affectus esse vanos et universa consilia ac studia eorum mendacia, quia sine fide dei sunt. Si autem sine fide, iam sine verbo dei, si sine verbo dei, iam sine veritate, atque ite vere mendacia et vana omnia, quae extra fidem sunt, quae veritas est propter verbum veritatis, in quod creditur et credendo haeretur."

AWA 2, 201, 7 – 202, 6. "Hoc figuratum est in columna ignis et nube, quibus filii Israel regebantur et ducebantur per desertum. <Ex 13,22> Sic enim sola fide ducimur per vias ignotas ac desertas omnium hominum auxilio, hoc est, passiones et tribulationes. [...] Hoc est vocabulum 'Israel', quo, ubi Iacob dominum viderat facie ad faciem, appellatus est <Gen 32,28>. Nam facie sua faciem dei vidit <Gen 32,30>, hoc est, fide praesens deo factus, tamquam in faciem eius positus; rursus deum praesentem ac iuvare paratum, tamquam in faciem suam positum cernebat. Ideo Israel 'directus dei' dicitur, hoc est, regitur seu recto itinere a solo deo ducitur; hoc enim fit per fidem. Quare Israel idem est, quod fidelis seu credulus, nisi quod vim et modum fidei mira proprietate exprimit."

WA 5, 524, 31 – 535, 4. "Sed populus humilis tuus stultus fit, ut sapiens sit, de se desperans, tibi [Ps. 89, 16.] dat manum et magisterio tuo se subdit, dirigi vult lumine tuo, sicut ps. 88. [Ps. 4, 7.] 'Domine, in lumine vultus tui ambulabunt'. Et 4. 'Signatum est super nos [Ps. 32, 8.] lumen vultus tui domine'. Et 31. 'Firmabo super te oculos meos'. Sic figura Exodi quoque docet, ubi per desertum horribile, in quo erant serpentes [5. Mos. 8, 15.] flatu urentes, scorpiones et dipsades, ut Deut. 8. dicitur, filii Israel ducti sunt non suo magisterio, sed columnae nubis et ignis, idest divina illuminatione. Ita in Christo surrexit Ierusalem et illuminata est, quia 'venit lumen eius, et gloria domini super eam orta est, ut in lumine eius etiam [Jes. 60, 1 ff. u. 19.] ambularent gentes, et reges in splendore ortus eius', Isa. 60., ubi dicitur quoque 'Non erit amplius tibi sol ad lucendum, et splendor lunae non illuminabit te, sed erit tibi dominus in lucem sempiternam et deus tuus in gloriam tuam'."

³⁵⁷ AWA 2, 261, 9-22.

³⁵⁸ AWA 2, 101, 9 – 102, 10.

³⁵⁹ AWA 2, 140, 32 – 141, 10.

2. Ihminen tunnistaa jumalallisen todellisuuden läsnäolon

Kristuksessa, sanassa ja sakramenteissa. Uskon valon kautta ihminen pystyy näkemään sen, mikä ei muuten näy. Hän pystyy tunnistamaan ristiinnaulitun Kristuksen Jumalan Pojaksi, ymmärtämään jumaluuden ristiinnaulitun lihan alla ja tavoittamaan Kristukseen kätketyn autuuden ja rauhan.³⁶⁰ Kristuksen risti on risti myös uskovalle. Se nöyryyttää kristityn ja kuolettaa lihan, mutta samalla johtaa näkymättömän todellisuuden ymmärtämiseen. Luther kirjoittaa:

Mutta Kristuksen tunteminen on ristin tuntemista ja Jumalan ymmärtämistä (intelligere) ristiinnaulitun lihan alla. Tätä nimittäin Jumala tahtoo. Tämä on Jumalan tahto, vieläpä, tämä on Jumala.³⁶¹

Se, jonka liha ristiinnaulitaan, voidaan siis ymmärtää sekä kristityksi että Kristukseksi. Armo ristiinnaulitsee kristityn lihan, ja saa hänet samalla näkemään hengellisen todellisuuden, jumaluuden ristiinnaulitussa Kristuksessa.³⁶² Samalla tavalla Luther ajattelee myös ehtoollisesta. Ihminen kauhistuu sakramentin ulkoista olemusta eikä siedä väitettä Kristuksen läsnäolosta, ellei hän uskon kautta ymmärrä sitä.³⁶³ Myös Raamatun oikea ymmärtäminen on useimmissa kohdin Lutherin mukaan ilman uskoa mahdotonta.³⁶⁴

3. Ihminen ymmärtää uskon valossa Jumalan tahdon ja sen, mikä on hyvää ja tavoiteltavaa. Ennen kaikkea se opettaa kokemuksellisesti tuntemaan, että Jumala on tosi hyvyys ja korkein hyvä. Uskon kautta ihminen saa kokea ja maistaa näkymättömiä hyviä, joita jumalattomat eivät edes ymmärrä tavoitella.³⁶⁵

³⁶⁰ AWA 2, 45, 17-18; 70, 16-23; 106, 18 – 108, 14; 179, 17 – 180, 12; WA 5, 418, 9 – 419, 3.

³⁶¹ AWA 2, 180, 7-9. ”Sed Christum nosse est crucem nosse et deum sub carne crucifixa intelligere. Hoc enim vult deus. Haec voluntas dei, immo hoc deus est.”

³⁶² AWA 2, 130, 10-19; 180, 13 – 181, 2; 226, 5 – 227, 4; 445, 5-14; 547, 16-21; WA 5, 418, 9 – 419, 3; 507, 6-15; 544, 7-16; 568, 11-15. Ks. myös lukua 4.1.4.

³⁶³ AWA 2, 180, 13 – 182, 18. ”Ita et Ioh 6, quando dixit: ”Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis meum sanguinem, non habebitis vitam in vobis”. Durus hic sermo erat, ita ut multi discipulorum quoque scandalisati abierint retrorsum. Quare durus sermo? Quai manducare hanc carnem et bibere hunc sanguinem est Christo per fidem incorporari et passionibus eius communicare. At hoc summe horret pravus affectus et perversis opinionibus vitiatum cor. Hoc est, quod hic dicit: Nolite timere neque putetis vos perire, si affectus et sensus vester occumbat, si quaecumque patiamini, contra opiniones vestras sunt, sed estote prudentes, cognoscite dominum, intelligite voluntatem eius, avertite oculos, ne videant vanitatem, quoniam ”mirabilis est dominus in sanctis suis” <Ps. 67,36a>[...] Aliud agitur et aliud longe apparet [...] Verum prius quidem apparet et sentitur, at posterius, nisi fidem habeas, non assequeris. [...] Nam et Rom 12<,1ss> dicit probari hanc voluntatem non posse nisi renovatione mentis, qua semper occidit affectus et opinio nostara.”

³⁶⁴ Esim. AWA 2, 37, 5-6. ”Itaque dixi: Fidei oculis et auribus opus est, ut haec verba spiritus audias et eorum rem videas. Homo enim non potest ea intelligere.” Tarkemmin aiheesta luvussa 4.2.2.3.

³⁶⁵ AWA 2, 202, 11-14. ”Videmus, quod sit signum bonum super nos, seu quis ostendit nobis bonum: Fides, inquam, haec, quia est lumen, quod praesentem et vultum ipsum dei ostendit, omne bonum nimirum ostendit, quod deus est, dum ipsum ante nos statuit et fiduciam in ipsum format. Itaque non est hominis erudire hominem” Ks. myös AWA 2, 43, 21 – 44, 5; 106, 28 – 107, 3; 206, 19 – 207, 13.

Niiden maistamisesta syntyy myös iloa, riemua, rauhaa ja hyvä omatunto.³⁶⁶

Näiden hyvien maistamisen kautta ihminen alkaa tahtomaan sitä, mikä on Jumalan tahdon mukaista, eikä hän enää etsi omaa hyvänsä. Lutherin mukaan ihminen voi ainoastaan uskon valon kautta tuntea korkeimmat moraaliprinsiipit, eli sen, mikä on todella hyvää. Luther kieltää, että ne voitaisiin tuntea luonnollisen *synteresiksen* eli hyvään taivuttavan sielunkyvyn tai järjen luonnollisen valon kautta. Ainoastaan teot, jotka perustuvat Jumalan tahdon tuntemiseen uskossa, voivat olla teologisesti tarkasteltuna hyviä tekoja. Ilman uskon valoa ihminen ei tunne sitä hyvää, jota tulee tahtoa, eikä hän myöskään kykene tahtomaan sitä, vaikka hän voikin tuntea Jumalan lain ulkoisesti.³⁶⁷

Lutherin mukaan uskon valo valaiseekin ihmisen koko sydämen, mikä merkitsee sekä intellektiä että omaatuntoa. Luther näyttääkin käsittävän sielunkyvyt nominalistiseen tapaan eri sielun toimintojen nimiksi. Kun usko ilmenee totuuden tuntemisena, sen voidaan sanoa valaisevan intellektin, kun se ilmenee hyvän tuntemisena ja vakuuttumisena rauhasta Jumalan kanssa, sen voidaan sanoa valaisevan omantunnon.³⁶⁸ Kun uskon valo koskee ihmisen tunteita, Luther puhuu sydäimestä yleensä.³⁶⁹ Kaikkiin näihin aspekteihin

³⁶⁶ AWA 2, 205, 1 – 206, 27.

³⁶⁷ AWA 2, 203, 3 – 204, 5. ”Quo fit, ut hic versus nequeat intelligi de naturali ratione synderesi, sicut multorum habet opinio dicentium principia prima in moralibus esse per se nota sicut in speculabilibus. Falsa sunt haec. Fides est primum principium omnium bonorum operum, atque haec adeo incognita, ut omnis ratio summe eam exhorreat. Ratio in summis suis viribus constituta dicit: *Quis ostendit nobis bona?* Multi enim sic dicunt, id est, omnes, qui ratione ducuntur.”

Lutherin kritiikki on lähes suora negaatio Tuomas Akvinolaisen Sth Ia IIae q91 a2 samasta psalminkohdasta esittämälle eksegeesille. Toisin sanoen Luther kieltää sen, että sielussa olisi vielä jokin paratiisista säilynyt turmeltumaton jumalallinen kipinä eli *synteresis*, tai jumalallisen valon ihmiseen painama jälki jonka kautta se luonnostaan tuntisi Jumalan tahdon. Synteresiksestä Tuomaalla ks. Sth Ia q 79 a 12.

Luther ottaakin tässä kohdassa kantaa skolastikkojen ajatteluun heidän omalla kielellään. Skolastisessa teologiassa ihmisen luonnollisen toiminnan ja Jumalan tahdon välillä vallitsi suora jatkumo; moraalisesti hyvä teko käsitettiin myös Jumalan tahdon – nimittäin Jumalan asettaman luonnollisen lain - mukaiseksi teoksi. Lutherin ajattelussa taas teko voi olla moraalisesti oikea, eli täyttää aristotelisen moraalifilosofian sille asettamat vaatimukset, mutta silti olla samalla teologisesti väärä ja Jumalan tahdon vastainen. Luther syyttääkin skolastikkoja juuri siitä, että he sekottavat keskenään teologiset ja moraaliset käsitteet ja ymmärtävät tietyt keskeiset termit, kuten lain ja tahdon teologian alueella väärin. Luther ei tarkoita tässä kohtaa sitä, että ihminen ei tuntisi moraalifilosofian prinssiipejä tai formaaliprinssiipejä, kuten kultaista sääntöä. Kyse on siitä, että ihminen ei tunne sitä, mikä on teologisesti tarkasteltuna todellinen hyvä, eli Jumala ja hänen tahtonsa, ts. ihminen ei tunne oikeita materiaalisia moraaliprinssiipejä, sitä mikä on hyvää. Tällöin ihmisen teot eivät voi olla teologisesti hyviä. Näin myös AWA 2, 206, 19 – 207, 13; 209, 5-15. Lutherin oman ajattelun kannalta, jonka tärkeä elementti on ero moraalifilosofian ja teologian välillä, eivät uskon osoittamat prinssiipit oikeastaan ole vain moraaliprinssiipejä, vaan pelkän moraalisen toiminnan ylittäviä teologisesti hyvien tekojen prinssiipejä. Moraalifilosofian ja teologian sekoittamisen kritiikistä psalmikommentaarissa tarkemmin luvussa 3.1.2.

³⁶⁸ WA 5, 524, 27 – 252, 20. ”[...] Quae est ergo lucerna nostra, quae hoc verbi lumine illuminatur? Sine dubio cor nostrum, sive id conscientiam sive intellectum voces, nihil refert. [...]”

³⁶⁹ Ks. esim. AWA 2, 205, 1 – 206, 26.

voidaankin viitata yksinkertaisesti termillä 'sydän', mikä näyttää merkitsevän ylipäänsä ihmisen kokemuksellista ulottuvuutta.

Mitä sitten on uskon valo suhteessa Jumalaan? Tämä valo, jonka valossa kaikki nähdään, on Lutherin mukaan jotain ihmiselle suljettua ja käsittämätöntä, joka kuitenkin itse käsittää ihmisen, kun ihminen kohotetaan tähän valoon:

Hieronymus kääntää: ”Monet sanovat: Kuka näyttää meille hyvän? Kohota yllemme kasvojesi valo, Herra.” Hän sanoo saman asian pyytämällä. Hän totisesti kohottaa valonsa meidän yllemme, kun hän kohottaa meidät tässä valossa. Usko on nimittäin valo kaiken meidän käsityskykymme yläpuolella. Siksi tämä ”kohottaminen” ei ole mitään muuta kuin uskon valon, joka itsessään on mitä korkein, vuodattamista meidän yllemme - jolla meidät itse kohotetaan. Siksi sitä voidaan sanoa myös sinetöidyksi (signatum), sillä se on meille käsittämätön ja suljettu, mutta itse käsittää meidät ja vangitsee meidät sille alamaiseksi.³⁷⁰

Valaisu, valaistuksi tuleminen, usko ja tempaaminen jumalalliseen luontoon ovat siis yhtä. Jumala kohottaa kasvojensa valon yllemme, kun hän kohottaa meidät tähän valoon. Kuitenkin tämä valo jää sellaiseksi, johon ihmisen luonnolliset sielunkyvut eivät saa kosketusta ja jota ihminen ei kykene käsittämään tai rationaalisesti analysoimaan eikä sanoin selittämään. Sen voi Lutherin mukaan tuntea vain kokemuksen kautta.³⁷¹ Tässä uskon valossa ihminen näkee Jumalan kasvot eli kokee Jumalan hyvyyden ja avun, ja samalla näkee luodun todellisuuden oikealla tavalla. Hän näkee Jumalan ainoana totuudellisena ja tunnistaa itsensä syntikseksi ja luodun ei-miksikään.³⁷² Uskolla on siis kahdenlainen funktio, jota voidaan verrata aurinkoon: Kaikki muut asiat nähdään sen valossa valaistuina niin, että ihminen kykenee erottamaan niissä Jumalan läsnäolon ja toimimaan Jumalan tahdon mukaisesti. Jumala itse on se valo, jossa nämä asiat nähdään. Häntä itseään ei voida analysoida edes tässä valossa, mutta

³⁷⁰ AWA 2, 202, 21 – 203, 2. ”Hieronymus: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bonum? Leva super nos lumen vultus dei, domine* [Psh]. Idem per modum petitionis dicit. Levat vero lumen super nos, dum nos lumine eo levat. Est enim fides lux supra omnem captum nostrum. Quare hoc 'levare' est aliud nihil quam lumen fidei, quod seipso altissimum est, super nos effundere, quo ipsi elevemur. Unde et signatum dici potest, quia clausum et incomprehensibile nobis comprehendens autem nos et in obsequium sui captivans.”

³⁷¹ AWA 2, 140, 8-26. ”Ideo nisi fides hic expertum reddat et tentatio probatum, nullis verbis tradi potest, quid sit *mons iste sanctus dei*. Idem ergo est, ac si diceret: *Exaudivit me de monte sancto suo*, quod vulgo dicitur: *Exaudivit me ineffabili incomprehensibilique modo, quam nunquam cogitassem*. Desursum scio me exauditum, sed quo modo, ignoro. Eripuit me de alto et de summo accepit me (ut alibi dicit), sed non cognosco, quid sit hoc altum, hoc summum, hic mons.

[...] Hoc est, quod vocabulum illud *sancto* indicat, quod, ut supra dictum est, separatum et secretum significat planeque id, quod attingi nec sensu nec mente potest; in quod qui rapitur, in deum invisibilem rapitur ac perfectissime purificatur, separatur, sanctificatur. Verum dura haec res humanae naturae et intolerabilis, nisi spiritus domini feratur super haec aquas et tenebras huius abyssi foveat, donec lux fiat <Gen 1,2s>.”

³⁷² AWA 2, 517, 15-32. Tästä tarkemmin luvuissa 4.1.4 ja 4.1.5.

kuitenkin usko tuntee Jumalan käsittämättömällä tavalla.³⁷³ Luther vertaakin Kristusta aurinkoon, joka loistaa kaikille luoduille. Tämä merkitsee hänen julistamistaan evankeliumin kautta. Ne, jotka eivät ole julistetulle sanalla kuuliaisia, eivät kuitenkaan näe häntä, vaan jäävät sokeiksi.³⁷⁴ Toisaalta uskon valossa valaistu sydän ja valaiseva Jumala ovat kuitenkin yhtä; Kristus itse tulee uskon kautta läsnäolevaksi uskovan sydämeen.³⁷⁵

4.2.2.3. Usko hengellisinä aisteina

Uskon valoon läheisesti liittyvä puhetapa, jota Luther käyttää kuvatakseen uskon kautta tapahtuvaa näkymättömän todellisuuden ymmärrystä, on puhe hengellisistä aisteista – uskon silmistä ja uskon korvista.³⁷⁶ Nämä liittyvät ennen kaikkea Raamatun ymmärtämiseen. Selittäessään psalmeja Luther hyvin usein sanoo profeetan puhuvan hengessä (*in spiritu loqui*) tai puhuvan hengen sanoja (*verba spiritu*) tai uskon sanoja (*verba fidei*). Lutherin mukaan näitä sanoja ei voi ymmärtää muuten kuin uskon silmien tai uskon korvien kautta:

Siksi sanon: Uskon silmät ja korvat ovat tarpeen, jotta kuulisit nämä hengen sanat ja näkisit niiden asiasisällön (rem). Ihminen nimittäin ei voi niitä ymmärtää.³⁷⁷

Luther käyttääkin näitä termejä merkitykseltään analogisina illuminaatiolle. Kyse on Lutherin teologisen tietoteorian soveltamisesta Raamatun tulkintaan. Luther näyttääkin ajattelevan, että Raamatun tekstillä on hengellinen merkitys, jota ei voi ymmärtää ilman uskon valaisua ja omakohtaista kokemusta

³⁷³ Uskon valo onkin verrattavissa ihmisen alkuperäiseen, lankeamista edeltäneeseen Jumalan tuntemiseen. Huovisen mukaan Luther ajatteli, että ihmisellä oli alkutilassa juuri sellainen tahto ja intellekti, että hän tunsu Jumalan tahdon eli ymmärsi miten Jumala tahtoi hänen elävän ja tästä Jumalan tuntemisesta seurasi myös välttämättä kaikkien muiden luotujen, Jumalan alapuolella olevien asioiden tuntemus. Tämä tuntemus perustui ihmisellä alkutilassa olevaan partisipaatioon Jumalan olemukseen, jonka kautta ihminen kykeni tulkitsemaan luotua todellisuutta. Mutta Jumalan oma tahto, eli hänen aikomuksensa ihmisen tulevaisuuden suhteen, pysyi kuitenkin ihmiselle tällöinkin tuntemattomana. Ks. Huovinen 1989, 36-37; 52-53; 93-94. Tässä voimme havaita saman erottelun kuin uskon valosta puhuttaessa: Kaikki luodut oliot ja moraaliprinsiipit ymmärretään uskon valossa, mutta Jumalaa itseään ei tässä valossa voi analysoida.

³⁷⁴ AWA 2, 476, 1-11. ”Poterat ergo dicere: ’Lunam et stellas, quae tu illustrasti’, seu: ’Per solem lucere fecisti’, siquidem a sole, universi luminis fonte, aiunt lunam et stellas illuminari. Sed maluit dicere: *Quae tu fundasti*, non sine causa, ut ostenderet simul Christum solem caelorum esse et fundamentum et petram, supra quam ecclesia aedificata et fundita praevalet etiam adversus portas inferi (Mt 7<,24> et 17<,18>). Et ut sic potius loqueretur, magis quadrabat ad rem, quam de illuminatione locutus fuisset, quia Christus quidem ’illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum’ <Ioh 1,9>, et euangelium praedicatur omni creaturae <Mc 16,15>, sicut sol iste illuminat omnia. Verum ut caeci non vident lumen omnia illuminans, ita non omnes oboediunt euangelio, nisi qui fide forti fundatur in Christo sole illuminatore.”

³⁷⁵ WA 5, 506, 9-16.

³⁷⁶ AWA 2, 37, 5-6; 75, 13-14; 139, 7 – 140, 1; 145, 4-6.

³⁷⁷ AWA 2, 37, 5-6. ”Itaque dixi: Fidei oculis et auribus opus est, ut haec verba spiritus audias et eorum rem videas. Homo enim non potest ea intelligere.”

siitä todellisuudesta, josta teksti puhuu.³⁷⁸ Tämä merkitys ei kuitenkaan ole sama asia kuin sisäisen sanan vaikutus, vaan pikemminkin sisäisesti vaikuttavan Sanan valossa ulkoinen sana voidaan vihdoinkin ymmärtää. Sillä on näin myös positiivinen kognitiivinen merkitys, joka avautuu kuitenkin ainoastaan uskossa.³⁷⁹ Lutherin

³⁷⁸ AWA 2, 35, 23-25. ”Notabis autem haec verba psalmi esse verba fidei, ut quae non loquantur de hominibus, secundum quod videntur. Nam sic (ut dixi) nemo eos impios esse putaret. In spiritu loquitur Propheta...”

AWA 2, 55, 16. ”Item in spiritu loquentem audi in spiritu.”

AWA 2, 60, 1. ”Dixi in spiritu loqui Prophetam, ideo in spiritu audiendum.”

WA 2, 136, 12-13. ”Semper inculco et in memoriam reduco haec esse verba fidei, spei et caritatis, quibus nos in Christo erudimur...”

AWA 2, 233, 14-18. ”Unde haec verba in spiritu ac fide audire oportet, sicut omnia verba dei...”

AWA 2, 323, 4-7. ”... fide opus est – verba spiritus loquitur in spiritu positus –; alioquin et non intelliges et illorum scandalo offenderis. Non enim potest carnalis homo sapere, quae dei sunt...”

AWA 2, 561, 4-5. ”Adeo in spiritu loquitur et fidem requirit, quae intelligat...”

Ks. myös AWA 2, 88, 11; 342, 15-16; 350, 17; 371, 14; 415, 13; WA 5, 369, 20-21; 379, 1; 388, 36-37; 393, 20; 431, 9; 435, 2; 513, 31-32; 580, 20-33; 662, 6-8.

Termeillä ”verba fidei” ja ”verba spiritus” näyttää oikeastaan olevan Lutherilla kaksi merkitystä. Toinen, jota käsitellään tässä kappaleessa, viittaa sanojen kognitiiviseen sisältöön. Toinen viittaa sanan vaikutukseen Jumalan efektiivisenä sanana, joka murskaa vanhan ihmisen ja luo uuden. Nämä käytöt liittyvät luonnollisesti yhteen: vain vanhan ihmisen kuollessa ja uuden syntyessä sanan vaikutuksesta voidaan oikein ymmärtää sanan kognitiivinen sisältö. Ilman uskoa sanalla on lähinnä efektiivinen vaikutus. Tosin poikkeuksena tästä ulkoinen sana voi kehottaa kestäämään ahdistuksia, joihin Jumala vie. Sanan efektiivisen ja kognitiivisen vaikutuksen suhteesta ahdistuksissa ks. lukuja 4.1.3 ja 4.1.5.

³⁷⁹ Luther vastustaa psalmikommentaarissa voimakkaasti keskiaikaista nelijakoja kirjaimelliseen ja hengelliseen merkitykseen, jossa hengellinen merkitys jaettiin allegoriseen, tropologiseen ja anagogiseen. Lutherin mukaan Raamattu on merkitykseltään yksinkertainen (*simplex*), ja allegorinen, tropologinen ja anagoginen merkitys ovat yhtä. Lutherin kritiikin ytimenä on, että hengellinen merkitys on keskiaikaisessa raamatuntulkinnassa irroitettu kirjaimellisesta merkityksestä niin, että teologit ovat saaneet vapaasti kuvitella tekstile oman mielikuvituksensa mukaisia merkityksiä samalla hyläten kirjaimellisen merkityksen kuolettavana. Ks. WA 5, 644, 1 – 647, 36.

Luther itse näyttääkin ymmärtävän Raamatun tekstin merkityksen niin, että kirjaimellisen ja hengellisen merkityksen ero on sanan *kirjaimen* ja *vaikutuksen* välillä. Hengellinen merkitys ei ole jotain, joka voidaan selittää erillisenä kirjaimellisesta merkityksestä, vaan se on ulkoinen sana hengellisesti, uskon kautta ymmärretty. (Hengen ja kirjaimen erosta Psalmikommentaarissa myös luvussa 4.1.5. Lutherin psalmientulkinnasta myös AWAn historiallis-teologisessa johdannossa AWA 1, 29-33; 65; 406-415. Ks. myös AWA 2, 13, 2 – 14, 5.)

Heikki Kirjavainen on artikkelissaan *Uskonkohteiden spesifointi Lutherilla myöhäis-skolastisen semantiikan valossa* (Kirjavainen 1987, 101-115) päätenyt hyvin samanlaiseen käsitykseen Lutherin uskonnollisen kielen semantiikasta. Kirjavaisen mukaan Lutherin teologiassa uskonkohteet voidaan periaatteessa määritellä kielellisesti, mutta Raamatun ilmaisujen signifikaatiot ovat ymmärrettävissä vain erityislaatuisten merkityspostulaattien kautta. Nämä postulaatit ovat sääntöjä, jotka ankkuroivat teologisen kielen semantiikan itse teologisiin objekteihin. (Esim. lauseessa ”Kristus on ihminen” ihmisen määritelmä on teologisessa kielessä erilainen kuin filosofisessa kielessä, koska määritelmässä tulee ottaa huomioon, että Kristuskin on ihminen, ja silloin termistä ’ihminen’ voidaan sanoa kaikki, mitä Kristuksesta sanotaan, esim. että hän on maailman luoja). Tällöin uskonnollisen kielen merkityksen ymmärtämisestä tulee mahdotonta ilman reaalista yhteyttä uskon kohteeseen, johon nämä merkitykset ovat sidottuja. Niinpä uskonnollisen kielen ymmärtäminen on mahdollista vain silloin, kun uskossa on jo syntynyt yhteys itse uskon kohteeseen, Kristukseen (tai Pyhään Henkeen). Kirjavaisen mukaan Lutherin teologisessa ajattelussa itse uskon kohde, Kristus-Logos muodostaa välttämättömän osan sitä mentaalista ymmärrysaktia, jonka kautta sanan ja sanan merkitsemän asian (*res*) suhde ymmärretään.

Kirjavaisen havainnot ovatkin ymmärrettävissä tässä tutkielmassa esitetyn Lutherin usko-käsityksen kautta. Uskossa läsnäoleva Kristus-Sana lisää hengelliseen ymmärtämiseen luonnollisen ymmärtämisen ylittävän mentaalisen elementin, jonka kautta Raamatun kirjaimellinen

mukaan uskon silmä onkin itse usko, ja jos tämä puuttuu, koko ihminen on sokea ja vaeltaa pimeydessä. Luther selittää jaetta Ps. 17, 8 ”*Varjele minua kuin silmäterää, siipiesi varjossa suojele minua.*”³⁸⁰:

Eikä pyyntö varjella silmäterää ole ilman salaisuutta: Usko nimittäin on silmä, vieläpä silmäterä, ja koska se on mitä helpoin vahingoittaa, sitä on varjeltava mitä huolellisimmin. Niin kuin ihminen nimittäin menetettyään silmäteränsä vaeltaa sokeana pimeydessä, niin myös ilman uskoa koko ihminen on pimeydessä. Siksi Luuk. 11 sanoo ”Ruumiisi lamppu on silmäsi. Jos silmäsi on vahingoittumaton, koko ruumiisi on oleva valaistu. Mutta jos se on paha, koko ruumiisi on oleva pimeä.” Sama salaisuus on löydettävissä siipien varjosta. Kaksi siipeä ovat nimittäin molemmat testamentit, varjo taas totisesti itse Jumalan sanan usko, sielun hengellinen pilvi, jossa se on kätkeytyneenä korppikotkelta ja sitä pois tempaamaan pyrkiviltä opettajilta.”³⁸¹

Varsinaisten hengellisten aistien lisäksi Luther puhuu välillä uskoon liittyvistä kokemuksista käyttäen makuaistiin liittyviä kielikuvia. Etenkin kaksi teemaa ovat yleisiä: Jumalan hyvyden maistaminen sekä kuoleman ja helvetin maistaminen. Jälkimmäisellä Luther tarkoittaa ahdistusta, jossa ihminen tuntee omat syntinsä ja kokee joutuvansa kadotukseen, mutta ei ole vielä saanut kokea

ja aistein havaittava sana ymmärretään uudessa hengellisessä merkityksessä. Hengellinen merkitys ei näin ole erillinen kirjaimellisesta merkityksestä, vaan tekstin kirjaimellinen merkitys hengellisesti ymmärrettyinä.

Kirjavaisen mukaan Lutherin käsitys teologisen kielen semantiikasta muistuttaakin uusplatonistista semantiikkaa, mutta koska Luther torjui *ration* semantiikastaan, häntä ei voida pitää varsinaisesti platonistisena. Koska Lutherin semantiikka rakentuu järjen ulkopuolisesti, on se Kirjavaisen mukaan imaginääristä. (Kirjavainen 1987, 114). Kirjavaisen käsitys perustuu kuitenkin liian vähäiseen selvitykseen Lutherin teologisesta antropologiasta ja tietoteoriasta. Koska Lutherin käsitys teologisesta semantiikasta perustuu juuri läsnäolevan Kristuksen – jonka kautta maailma on luotu – ymmärtämiseen uuden intellektin valoksi, jonka kautta asioiden tosi olemus käsitetään, Lutherin teologista semantiikkaa voidaan päinvastoin pitää hyvin platonisena. Myös Kirjavaisen väite siitä, ettei väärällä uskolla ole mitään semanttista sisältöä, perustuu usko-käsitteen ymmärtämiseen univookkisesti. Lutherin teologisen antropologian valossa näyttäisi kuitenkin siltä, että kristillinen usko on ontologisesti erityyppinen mentaalinen akti kuin väärä usko, joka aktina on tulkittava luonnollista ihmistä koskevan antropologian valossa esim. mielikuvitukseksi. Yksi Lutherin antama väärän uskon selvä kriteeri joka tapauksessa on, että se perustuu siihen, mikä nähdään, kun taas oikea usko perustuu näkymättömään – joskin tulkiten näkyvää tämän näkymättömän valossa. Näin Kirjavaisen väite siitä, että Lutherin semantiikkaan pitäydettäessä keskustelu uskon kohteiden luonteesta on mahdotonta muuten kuin syntaktisin kriteerein, osoittautuu vääräksi. Vaikka *itse uskon kohteita* ei voidakaan kuvata sille, jolla ei ole niistä kokemusta, voidaan kuitenkin näiden kohteiden *luonteesta* puhua.

Myös Lutherin alkutilaopilla on vastaava tulkinnallinen funktio kuin uskon valolla. Lutherin mukaan juuri se Jumala-tuntemus, joka ihmisellä alkutilassa oli, mahdollisti, että ihminen sen kautta ymmärsi Jumalan ulkopuolelta tulevan sanan. Ks. Huovinen 1989, 52-53.

³⁸⁰ WA 5, 476, 3-4. ”Custodi me ut pupillam oculi, Sub umbra alarum tuarum protege me.”

³⁸¹ WA 5, 479, 12-20. ”Non tamen vacat mysterio pupilla oculi custodiri petita, fides enim oculus, immo pupilla oculi est, quam quia facillimum est laedi, diligentissime est custodienda. Sicut enim extincta pupilla oculi homo caecus in tenebris [Luc. 11, 34.] ambulat, ita sine fide homo totus in tenebris est. Sic Luce 11. ‘Lucerna corporis tui oculus tuus est, si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. Sin autem nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit’. Idem mysterii in umbra alarum liceat invenire. Alae enim duae verba sunt utriusque testamenti, umbra vero fides ipsa verbi dei, caligo spiritualis animae, in qua tuto latet a facie vulturum et rapacium Magistrorum.”

Jumalan armahdusta.³⁸² Nämä ovat ennen kaikkea affektuaalisia kokemuksia. Näyttää kuitenkin siltä, että kun kyse on kuoleman ja helvetin maistamisesta, ei siihen liity samanlaista kognitiivista aspektia kuin uskoon. Jumala ei ole oikeasti vihainen, vaan koettelee ihmistä.³⁸³ Kun taas kyse on Jumalan hyvyyden maistamisesta, yhdistyvät kokemuksessa affektuaalinen ja kognitiivinen aspekti. Kyse on välittömän kokemuksen (*ipso rerum gustu et experientia*) kautta hankitusta viisaudesta (*sapientia*) eli ymmärryksestä (*intelligentia*), armon kautta saadusta opetuksesta (*eruditio*), jonka kautta ihminen oppii tuntemaan Jumalan hyvyyden.³⁸⁴

³⁸² AWA 2, 43, 21 – 44, 7; 146, 21 – 147, 1; 300, 18 – 301, 2; 366, 10-21; 378, 5 – 379, 8; 539, 2-7; 559, 17 – 560, 2; WA 5, 385, 17 – 386, 3. Kuoleman ja helvetin maistamisesta ks. myös lukua 4.1.4.

On myös erityisesti huomattava, että vaikka sekä kuoleman ja helvetin maistaminen, että Jumalan hyvyyden maistaminen ovat ontologisesti molemmat Jumalan armon vaikutusta, kokemuksellisesti ne ovat eri asia. Lutherin ristin teologiaa on väärin tulkita niin, että ihmisen annihilaatio johtaisi automaattisesti jumalallistamiseen ja Jumalan hyvyyden kokemiseen. Kyse on ahdistuksista, joihin Jumala oman tahtonsa mukaan vie ihmisen ja joissa hän oman tahtonsa mukaan auttaa. Ennen avun kokemista ihmisen täytyy kuitenkin kärsivällisesti odottaa Jumalaa. Tällaisen virhetulkinnan vaara piilee Peuran (1994, 218) esityksessä, joka ei ota riittävästi huomioon annihilaation kognitiivista ulottuvuutta.

³⁸³ Ks. AWA 2, 303, 20 – 304, 2.

³⁸⁴ WA 5, 410, 31 – 411, 35. ”‘Si est intelligens aut requirens deum’. Non est coniunctio ‘aut’ in hebraeo maleque ponitur. Ponenda autem fuit potius coniunctio ‘et’, licet nec ipsa in hebraeo sit pro linguae idiotismo, cum sit sensus copulativus: intelligens et requirens deum. Foecunda est hebraea lingua verbis intelligendi, sciendi, sapiendi, quorum exactam et constantem differentiam ego non ausim profiteri. Ego1 mea temeritate somnio: hoc praesente vocabulo ‘Mascil’ eam puto significari sapientiam seu intelligentiam, quae non tantum revelatione aut speculatione, sed ipso rerum gustu et experientia sit comparata.

Qualis est eorum patrum, qui per spiritum multo usu versati in verbo et opere pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et [Hebr. 5, 14.] mali, ut ad Heb. v. dicit Apostolus, quando doctrina seu eruditio pietatis omnino talis est, ut dici, scribi cogitarique a multis facile quidem possit, unde coram hominibus sapientes vocentur, ob insignem sermonem sapientiae [1. Cor. 11.] et scientiae, quo dotati sunt, quales i. Cor. xi. describuntur, Intelligi vero ac ipso gustu sentiri (quod proprie sapientia est) non possit, nisi usu vitae in ea exercitatae hominem reddiderit expertum et certum ac constantem in omnibus viis, qua experientia non modo de illorum vita, sed et ipsa doctrina quantumlibet sana iudicare possit. Hi sunt, quorum doctrina non verbum, sed vita, non fumus, sed ignis, non litera, sed spiritus est, qui non sapientia [Jes. 11, 2.] spiritus, sed spiritu sapientiae pleni sunt, ut Isa. vi. de Christo dicitur. Caeteri vero, quantumlibet multi sciant, de illorum tamen numero sunt, quos [1. Tim. 1, 7.] Apostolus i. Timo. i. signat, cum dicit ‘Volentes esse legis doctores, cum ignorent quid loquantur aut de quibus affirmant’. Hoc est, quod vulgo dicitur: non possunt applicare suam doctrinam loquentes in ventum, qui ubi occasio venerit, qua utendum sit sapientia, nihil minus inveniantur esse quam sapientes, et cum alios omnia docuerint, ipsi etiam uno verbo egent doceri, quales esse necesse est omnes ranas istas seminiverbios, qui multa dicunt et nihil intelligunt.

Tales, inquam stultos hoc vocabulo pingere videtur propheta, quod nullus sit in filiis hominum eruditus seu sapiens, ac si dicat: Non solum ii, qui prae caeteris rudiores sunt, non sunt intelligentes, sed et ii, qui multa garriunt, sicut amici Iob, Heliu, Balaam, quorum sapientiae, aliorum ruditati comparatae, non est numerus, nihil intelligunt, quia nunquam ea gustu aliquo vitae et experientiae cognoverunt. Ad hanc significationem verbi movet, quod et ps. xxxi. in titulo scribitur ‘Intellectus’ seu ‘eruditio David’ et multis aliis psalmis, in quibus ipsa vita et experientia eruditi videntur loqui, experientia, [Ps. 32, 1.] inquam, non naturae vitio, sed gratiae dono exercitata. Est autem absoluta locutio ‘Non est intelligens’. Neque enim addit, quid non intelligat, deum ne an alia, ut hanc absolutam eruditionem vitae usu paratam intelligamus, quae facit, ut homo in omni rerum et doctrinarum sorte et prudenter iudicet et recte sapiat de deo et omnibus,

Kun Luther kuvaa sitä, miten ihminen tavoittaa uskossa hengellisen todellisuuden, hän käyttää siis mystisen teologian perinteestä tuttuja termejä. Kyse on kuitenkin lähinnä metaforista, joilla kuvataan uskoa. Hengelliset aistit – uskon silmät ja korvat – ovat sama asia kuin usko, eivät omia erityislaatuista hengellisiä kokemuksiaan. Kyse ei kuitenkaan ole vain vertauskuvista: Hengelliset aistit tavoittavat todella näkymättömän todellisuuden. Mutta silloin kun Luther kuvaa hengellisiä kokemuksia makuaistiin liittyvin kielikuvin, näyttää kokemukseen liittyvän vielä erityinen affektuaalinen aspekti, ja kyse on tällöin omasta erityisestä kokemuskategoriasta.³⁸⁵

4.2.2.4. Usko sydämen pilvenä

Uskon valaisu on siis Lutherille todellinen kognitiivinen kategoria, jonka piirissä ihminen tuntee Jumalan ja näkee todellisuuden oikean luonteen. Se on kuitenkin tätä vain uuden ihmisen kannalta. Usko näkee Jumalan kirkkauden, mutta tämä kirkkaus on läsnä tässä elämässä vain uskossa. Se ei koske vielä koko ihmistä eikä ole silmin nähtävää, vaan täydellistyy vasta ylösnousemuksessa.³⁸⁶ Sikäli kuin ihminen on vielä myös vanha, luonnollinen ihminen, on uskon valo ja uskossa läsnäoleva Kristus ihmiselle vain pimeyttä. Uskon syntyessä pimeä pilvi, johon Jumala oli kätkeytynyt, muuttuu ihmisen sisäiseksi sydämen pilveksi, jossa

qua re fit, ut idoneus sit et alios recta docere, ut non inepte hoc vocabulo imprudentes et garrulos Magistros argui intelligeremus sicut sequenti ‘non est requirens deum’ auditores seu imitatores.”

³⁸⁵ Luther siis näyttää liittyvän kuvauksellaan hengellisistä aisteista aleksandrialaisen mystisen teologian traditioon. Hän näyttää saaneen vaikutteita ainakin Johannes Taulerilta ja Bernhard Clairvauxlaiselta, joihin hän Psalmikommentaarissa viittaa. Ks. esim. AWA 2, 113, 12-22; 301, 17-20; 366, 10-21; 539, 2-7; WA 5, 508, 15-26.

³⁸⁶ AWA 2, 93, 15-17. ”Transitus enim est et ‘phase’ quoddam haec vita de lege ad gratiam, de peccato ad iustitiam, de Mose ad Christum; consummatio autem futurae resurrectionis est.”

WA 5, 508, 36-40. ”Quid ergo est gloria domini? quid revelatio faciei? Diximus ps. 4. et aliis, vultum domini et conspectum dei, super nos et in conspectu nostro positum, aliud non esse quam praesentem et propitium dominum habere, in eum confidere, et ut usus scripturae, nosse dominum, quod non nisi [Hebr. 8, 11., Jer. 31, 34.] per fidem in hoc saeculo.”

Tämä selittää myös sen, miten uskovan uusi elämä on jo hänessä reaalisesti ja todellisesti läsnä, mutta kuitenkin vasta uskossa ja toivossa. Ks. AWA 2, 451, 3-9. ”Hoc enim vult Propheta ostendere longe aliam esse laudem dei, qua ipse in nobis, et nos in ipso laudamur, quam hominum laudem. Nostra laus, quae dei laus est seu a deo, non est in propatulo et theatro mundi nec apparet hominibus, sed neque nobis; immo sicut vita nostra abscondita est cum Christo in deo (Col 3<,3>), ut sapiamus, quae sursum sunt <Col 3,2>, ita et laus nostra cum eodem assumpta et abscondita est in deo, ut sit in fide et spe, non in re praesente.”

Tässä ‘re praesente’ tulee siis ymmärtää näkyväksi ja nähtäväksi asiaksi. Myös Peura (1994, 252-255) mainitsee tämän, mutta hänen mukaansa uskovan uusi elämä jää uskovalle itselleenkin täysin kätkeytyksi. Tämä johtuu siitä, että Peura ei jäsennä uskon kognitiivista luonnetta Lutherin teologisen antropologian kaksinaisuuden valossa. Samoin Schwarz (1962, 141-149) tulkitsee uskon valon näkemisen vastakohtaksi. Uskossa tunnustetaan Schwarzin mukaan vasta Jumalan nimeä, näkeminen kuuluu tulevaan elämään. Uskoon liittyy kuuleminen, tulevaan elämään näkeminen. Kuitekin usko on jossain mielessä myös valoa. Schwarzin mukaan usko on pilvi

hän on läsnä. Tämä pilvi on lihalle yhtä vaikea sietää kuin ulkoinen kärsimysten pilvi, johon Jumala oli kätkeytynyt.³⁸⁷ Ihmisen luonnolliset sielunkyvyt eivät kykene tunkeutumaan uskon salaisuuteen. Ne eivät näe eivätkä koe mitään.³⁸⁸ Niiden kannalta Kristus on läsnä pimeydessä ja pilvessä, samoin kuin Jumala oli läsnä vanhan liiton temppelissä. Luther kirjoittaa:

Se että kaikkeinpyhimpään ei tullut yhtään valoa merkitsee Jumalan olevan läsnä kirkossaan heidän sydämissään olevan Kristuksen uskon välityksellä, joka ei käsitä ja jota ei käsitetä, joka ei näe ja jota ei nähdä, mutta joka kuitenkin näkee kaiken. Se on nimittäin läsnäolevien - mutta ei koskaan nähtävien - asioiden vankka todiste. Niin kuin liiton arkki oli läsnä kaikkein pyhimmässä, mutta sitä ei nähty, koska ilmestysmaja oli sen ympärillä, sillä se itse oli keskellä kaikkein pyhintä, niin on Jumala keskellä kirkkoansa, kuten Ps. 45. sanoo, ja siksi sitä ei voida horjuttaa, kuten myös muut samanlaiset profetiat esittävät. Ei nimittäin Jumala hallitse meitä ulkoisesti, kielellä ja sanoin, vaan voimassa, eivätkä ne pysy vakaina, jotka kielellään ja sanoin uskovat häneen, vaan ”ne, jotka uskovat sydämellään, ovat vanhurskaita”, joiden keskellä hän itse asuu. Nämä ovat vahvoja ja saavat kaikessa avun Jumalan kasvoilta (se on, Jumalan läsnäolosta), kuten Ps. 45 sanoo ”Jumala on antava heille avun kasvoiltaan”, tai aamun koitteessa, se on, itse suuren jumaluutensa ja kasvojensa läsnäolossa.³⁸⁹

Usko on siis lihan kannalta pimeyttä, mutta hengen kannalta valoa. Se on käsittämätöntä valoa, jota ihminen ei itse voi ymmärtää eikä ottaa haltuunsa, vaan joka pikemminkin ymmärtää ja käsittää ihmisen itsensä ja tempaa hänet kuuliaiseksi sille. Lihan kannalta se on kuitenkin vain astumista pimeyteen olevan ja ei-olevan ulkopuolelle, jossa kaikki, minkä varassa ihminen on seisonut, katoaa hänen altansa.³⁹⁰ Mutta hengen kannalta Luther kutsuu sitä – viitaten raamatunkohtaan Hepr 11:1 – näkymättömien, mutta läsnäolevien asioiden vankaksi todisteeksi, jonka kautta kaikki nähdään, ja jonka varassa ihminen pysyy horjumatta ja tulee Jumalan auttamaksi.

Lutherin usko-käsitys seuraa siis hänen teologisen antropologiansa ja ristinteologiansa piirtämiä linjoja. Ristin teologia ei liity vain uskon

suhteessa uuteen ihmiseen, koska uusi ihminen näkee jonkin verran sen läpi hohtavaa valoa, mutta täysi pimeys suhteessa vanhaan ihmiseen.

³⁸⁷ WA 5, 506, 26-34; 507, 6-15. Aiheesta myös luvuissa 3.2.1, 4.1.4.1 ja 4.1.5.

³⁸⁸ AWA 2, 141, 4-10.

³⁸⁹ WA 5, 506, 12-25. ”Quod enim in sancto sanctorum nullum fuit lumen, significabat, inhabitante Ecclesiam suam deo per Christum fidem esse in cordibus eorum, quae nec comprehendit nec comprehenditur nec videt nec videtur et tamen omnia videt. Est enim argumentum rerum valde quidem praesentium, sed nequaquam apparentium. Sicut Arca foederis erat praesentissime in sancto sanctorum, non tamen apparebat, ita tabernaculum eius fuit in circuitu eius, quia in medio sancti sanctorum ipse sedebat, quo significatum est, ut [Ps. 46, 6.] ps. 45. dicit, Deum esse in medio Ecclesiae suae, ideo non posse eam commoveri, quam et similes prophetias ex ea figura hauserunt. Non enim deus in nobis regnat superficietenus, lingua et verbo, sed in virtute, nec sunt [Röm. 10, 9.] stabiles, qui in lingua et verbo in eum credunt, sed ‘qui corde credunt, iusti sunt’, in quorum medio ipse habitat. Hi sunt fortes et adiuvantur in [Ps. 46, 6.] omnibus vultu dei (idest praesentia dei), ut ps. 45. ‘Adiuvabit eam deus vultu suo’, seu mane diluculo, idest praesenti valde numine et ipso vultu.”

syntymiseen, vaan usko itsessään on olemukseltaan ristinteologista. Jännite, joka vallitsee ihmisen ja ahdistuksissa toimivan Jumalan välillä, vain siirtyy uskon syntyessä sisäiseksi. Nyt se toteutuu vanhan ihmisen, lihan, ja uuden ihmisen, hengen, välillä. Uskossa säilyy aina jännitys vanhan ja uuden ihmisen välillä. Siihen liittyy aina tietynlainen ahdistus, passio.³⁹¹ Toisaalta usko on passiota myös toisessa merkityksessä: Usko ei voi koskaan tulla ihmisen luonnolliseksi ominaisuudeksi, vaan se on jotakin, joka jatkuvasti syntyy häneen passiivisesti Jumalan työn kautta. Se ei voi perustua mihinkään luotuun, vaan yksin Jumalaan; Se on Jumalan kasvojen valossa tapahtuvaa johtamista ja tempaamista.

4.2.3. Vita passiva – uskonelämä Kristuksen seuraamisena

Luther kritisoikin Psalmikommentaarissaan keskiaikaista uskonelämän kaksijakoa aktiiviseen elämään (*vita activa*) ja kontemplatiiviseen elämään (*vita contemplativa*). Kumpikin on Lutherin mukaan väärällä tavalla aktiivista ja vaarallista, koska ne perustuvat ihmisen omien kykyjen käyttöön. Näiden sijaan Luther asettaa oman ristinteologisen käsityksensä uskonelämästä: passiivisen elämän (*vita passiva*). Siinä ihminen on ristin kautta tehty eimiksikään ja uskon kautta irrotettu luottamuksesta omiin kykyihinsä.³⁹² Hän elää

³⁹⁰ AWA 2, 141, 11-19; AWA 2, 202, 21 – 203, 2; 318, 5 – 320, 1; 617, 13-16; WA 5, 418, 9-15.

³⁹¹ Näin myös Ruokanen 1984, 211-218; 1985, 79-80.

³⁹² AWA 2, 136, 15 – 137, 4. ”Arduum est enim et divinae gratiae virtus deum credere exaltatorem capitis et coronatorem in media morte et inferis. Hic enim abscondita est exaltatio, et paret nonnisi desperatio et nulla salus in deo. Itaque contra spem in spem hic docemur credere <Rom 4,18>, quae crucis sapientia nimis hodie est abscondita in mysterio profundo. Neque enim ad caelum alia via est quam ista crux Christi. Proinde cavendum, ne vita activa cum suis operibus et vita contemplativa cum suis speculationibus nos seducant. Blandissima est utraque et tranquilla, ideo et periculosa, donec cruce temperetur et adversitatibus perturbetur: Crux autem res omnium tutissima. Beatus, qui intelligit.”

AWA 2, 302, 12 – 303, 13. ”Activa sane vita, in qua multi satis temere confidunt, quam intelligunt, quoque per merita, non producit nec operatur spem, sed praesumptionem, non secus ac scientia inflat <1Cor 8,1>. Ideo addenda est vita passiva, quae mortificet et destruat totam vitam activam, ut nihil remaneat meritorum, in quo superbus gloriatur. Quo facto, si homo perseveret, fit in eo spes, id est, discit nihil esse, in quo gaudendum, sperandum, gloriandum sit, praeter deum. Tribulatio enim, dum a nobis omnia tollit, solum utique deum relinquit – neque enim deum potest tollere –, immo deum adducit. Ablatis autem cunctis, etiam operibus bonis ac meritis, si hic sustineamus, deum invenimus, in quo solo fidimus, ac sic ’spe salvi facti sumus’ <Rom 8,24>.

Quocirca operarii sancti, etsi tota fiducia dicant se confidere in deum, ubi tamen vita eorum activa (quae tota virtus eorum est) coeperit tentari vel despectu coram hominibus vel turbine conscientiae coram deo, statim deficiunt ostenduntque se magis in vitam suam praesumpisse quam in dei misericordiam sperasse, cum nulla activa talis sit, quae coram deo satis, immo quae etiam coram hominibus in finem usque grata sit omnibus, iuxta illud <Ps 142,2>: ’Non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens’.

Sola vero passiva vita purissima est, ideo et spem et gloriam operatur, atque in hoc oportet nos conformari imagini et exemplo Christi regis et ducis nostri, qui per activam quidem vitam incepit, sed per passionem consummatus est, omnibus scilicet operibus eius tam multis tam magnificis adeo in nihilum redactis, ut non solum coram hominibus sit ’cum iniquis reputatus’ <Mc 15,28 [=Is 53,12]>, sed et a deo derelictus <Mc 15,34 par = Ps 21,2>. Adeo scilicet omnia a nobis

yksin uskon, toivon ja rakkauden varassa ja kärsii, eli tulee Jumalan viemäksi, tempaamaksi ja käyttämäksi.³⁹³ Passiivista elämää elävä ihminen ei suinkaan ole tekemättä mitään, vaan Jumalan armon vaikuttamana ja tempaamana häntä puhdistetaan tekemään yhä enemmän hedelmää.³⁹⁴ Näin armon sisäisesti sielussa vaikuttamat teologiset hyveet inkarnoituvat teoiksi.³⁹⁵ Niin kuin usko on Lutherin mukaan irrottautumista kaikesta näkyvästä ja astumista (*ingressus*) sisään pilveen Jumalan luo, on uskonelämä astumista ulos (*exitus, egressus*) pilvestä rakkaudessa lähimmäisen luo.³⁹⁶ Kyse on toiminnasta, jossa Jumala panee ihmisen liikkeelle kuin miekan, joka ei itse voi liikuttaa itseään, vaan toimii suhteessa liikkeen alkuun passiivisesti, mutta siinä tuloksessa, joka miekan iskusta syntyy, on myös itse mukana ja myötävaikuttaa.³⁹⁷ Uskonelämä on siis kaiken tapahtumista passiivisesti Jumalan kasvojen valon johdattamana, mutta kyse on kuitenkin sellaisesta passiosta, jossa ihminen on Jumalan työvälineenä.³⁹⁸

auferenda sunt, ut nec optima dei dona, id est, ipsa merita, reliqua sint, in quibus fidamus, ut sit spes purissima in purissimum deum; tunc demum homo vere purus et sanctus est.”

³⁹³ AWA 2, 318, 5-19.

³⁹⁴ AWA 2, 302, 2-6; 317, 16 – 318, 4; 319, 4 – 320, 19.

³⁹⁵ AWA 2, 317, 7-14.

³⁹⁶ AWA 2, 320, 8-14. ”Quare satis pacet tropus scripturae, qui hanc purgationem et spei operationem verbo ’exitus’ designat, Prov. 25<,4>: ’Aufer rubiginem de argento, et egredietur vas purissimum. Aufer impietatem de vultu regis, et stabilietur iustitia thronus eius’. Et vitulus ille aureus Ex 32<,24> dicitur eodem tropo ’egressus’, id est, paratus. Inde illud <Ps 120,8>: ’Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum’, id est, initium et finem tentationis, ut S. Augustinus tractat.”

WA 5, 408, 3-13. ”Sic Christus Iohan. x. dicit ’Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur. Et ingredietur et egredietur et pascua inveniet’. Ingressus in Christum est fides, quae nos colligit in divitias iustitiae dei, qua deo iam satisfaciens iusti sumus, nullorum operum egentes ad iusticiam parandam. Egressus autem est charitas, quae nos iusticia dei indutos distribuit in obsequia proximi et exercitium proprii corporis ad succurrendum alienae paupertati, ut et ipsi per nos attracti nobiscum ingrediantur in Christum. Sicut enim Christus exivit a deo et attraxit nos, nihil quaerens in omni vita sua quod suum esset, sed quod nostrum, Ita ubi fide ingressi fuerimus, et nos exire oportet, attracturi et alios, nihil quaerentes, nisi ut omnibus servientes multos salvemus nobiscum.”

³⁹⁷ AWA 2, 320, 19 – 321, 5.

³⁹⁸ Näin *vita passivasta* myös Mannermaa jäähyväisluennossaan *Kristuksen kuvan kaltaiseksi muuttuminen* (2001, 324-328). Peura (1994, 265-270) tulkitsee *vita passivaa* pelkästään rakkaudenteologisesta näkökulmasta, ottamatta huomioon, että kyse on myös kognitiivisesta passiosta. Sammeli Juntusen (1996, 343-347) mukaan Luther ei täysin tuomitse *vita activaa*, koska hän ei tuomitse tekoja sinänsä. Juntunen näyttääkin tarkoittavan *vita passivalla* ristiä ja ahdistuksia, jotka ovat uskon synnyn *edellytys*, ja *vita activalla* elämää, jota uskova *elää*, kun hänessä on syntynyt usko. Näin hän pyrkii yhdistämään uskonelämän aktiivisen ja passiivisen aspektin. (Ks. myös Juntunen 1996, 399 alaviite 191).

Minusta edellisiä tekstikohtia pitää pikemminkin tulkita niin, että *vita passiva* on itsessään sekä aktiivista että passiivista, passiivista suhteessa Jumalaan ja aktiivista suhteessa lähimmäiseen. Hyvät teot kuuluvat *vita passivaan*, mutta ne tapahtuvat passiivisesti armon vaikuttamina. *Vita activa* ei merkitse Lutherille mitään tahansa tekojen tekemistä, vaan se tulee ymmärtää keskiaikaisesta kristillisen elämän kaksijaosta käsin, jossa ’toimen elämää’ ja sitä arvokkaammaksi miellettyä kontemplatiivista elämään pidettiin toisensa poissulkevinä vaihtoehtoina. Tämän kaksijaon Luther tuomitsee ja purkaa omalla *vita passiva*-ajatuksellaan. (Ks. AWA 2, 136, 15 – 137, 4). *Vita passiva* ei siten ole jotakin, joka täydentää *vita activaa*, vaan kokonaan uudenlainen käsitys kristillisestä elämästä, joka tapahtuu passiivisena suhteessa Jumalaan, mutta aktiivisena

Lutherin ristinteologinen uskokäsitys voidaan ymmärtää Kristuksen seuraamisena kärsimysten kautta kunniaan. Mutta tämän lisäksi siinä näyttää olevan vielä syvempi kristologinen ja kolminaisuusopillinen ulottuvuus. Kuten luvussa 4.2.1 osoitettiin, Luther ajattelee, että usko on tulemista osalliseksi itse Jumalan olemisesta, ja Luther ymmärtää tämän olemisen 'prosessiksi', jossa Sana iankaikkisuudessa ikuisesti syntyy Isästä. Lutherin käsitys passiivisesta elämästä (*vita passiva*) näyttäisi olevan analoginen Kristuksen ikuiselle syntymälle.³⁹⁹ Passiivista elämää elävä uskova 'syntyy' jatkuvasti Jumalasta eli on jatkuvasti hänestä riippuvainen. Uskon kautta hän tulee osalliseksi jumalallisesta luonnosta, ei tosin olemuksellisesti kuten Kristus,⁴⁰⁰ vaan armon kautta. Samoin kuin Kristus ei Lutherin mukaan julista itse itseään, vaan antaa kunnian Isälle ja julistaa Isän käskyä eikä etsi omaansa,⁴⁰¹ antaa passiivista elämää elävä uskossa kunnian Jumalalle, eikä etsi omaansa, vaan Jumalan kunniaa ja lähimmäisen hyvää. Näin Lutherin uskokäsitys on johdonmukaisesti ymmärrettävissä myös hänen kolminaisuusopistaan ja kristologiastaan käsin.

suhteessa lähimmäiseen. Lutherin kommenttia siitä, että Kristus aloitti aktiivisella elämällä (AWA 2, 303, 5-16) ei liene ymmärrettävä niin, että kristitynkin tulisi aloittaa aktiivisella elämällä, vaan pikemminkin niin, että sen, joka on aloittanut elämällä aktiivista elämää, tulee siirtyä elämään passiivista elämää.

Juntusen käsitysero johtuu todennäköisesti siitä, että hän tulkitsee passion kognitiivisesti vain pimeyteen johtamisena ja ahdistuksena. Uskon luonne valona, joka tempaa ihmisen kuuliaisuuteen ja johdattaa häntä, ei Juntunen teoksesta ilmene. Kun tämä uskon 'positiivinen' passioluonne otetaan myös huomioon, havaitaan, että passio ei (toisin kuin Juntunen väittää), koske vain armon ensimmäistä vuodatusta, vaan koko uskonelämää. (AWA 2, 300, 4-11).

³⁹⁹ Myös Tuomo Mannermaa havaitsee artikkelissaan *Hat Luther eine trinitarische Ontologie* tämän vastaavuussuhteen, joka vallitsee teologisten hyveiden kautta toteutuvan uskonelämän ja Kristuksen ikuisen syntymisen välillä. Ks. Mannermaa 1993, 9-27.

⁴⁰⁰ Ks. AWA 2, 91, 23-28.

⁴⁰¹ Ks. AWA 2, 92, 1-13. ”Et illud quam vigilanter et digne sancti patres interpretati sunt: *Hodie genui te*, id est, in aeternitate. Aeternitas est, quod genitus est, gignitur, gignetur sine fine, cui hoc est esse filium, quod nasci ex patre; nec nasci cepit nec desinet, sed semper nascitur praesentissima nativitate. Recte *hodie* genitus dicitur, id est, nascens semper. Nam hoc *hodie* non habet hesternum nec crastinum, sed semper diurnum, sicut Ioh 8<,58>: 'Antequam Abraham fieret, ego sum.'

Ubi estis nunc, miseri et ambitiosi homines, quo vices huius regis in ecclesia vel ambitiose quaeritis vel infructuose tenetis, qui non annuntiat dei praeceptum, non predicatis Ihesum Christum crucifixum <1Cor 1,23>, filium dei, in salutem credentium, sed thesauros colligitis, deliciis affluitis, lascivitis in omni pompa rerum? Hic filius dei constitutus homo rex non quaerit, quae sua sunt, sed *annuntiat dei praeceptum*, qui regnum suum non sibi, sed aliis in salutem accepit, in gloriam patris.”

Ks. myös AWA 2, 91, 1-8.

5. Loppukatsaus

Tämän tutkielman tehtävä on ollut selvittää, mikä on uskon kognitiivisen ja ontologisen puolen suhde toisiinsa Lutherin ajattelussa. Tehtävä toteutettiin analysoimalla Lutherin teosta *Operationes in Psalmos*. Metodina oli systemaattinen analyysi.

Tutkielma aloitettiin selvittämällä luonnollisen ja hengellisen eroa Lutherin teologiassa. Tutkielmassa osoitettiin, että toisin kuin tutkimuksessa yleensä on väitetty, Luther liittyy käsityksessään jumalallisesta luonnosta apofaattisen teologian traditioon. Lutherin mukaan jumalallinen luonto on jotakin, jota aistit ja järki tai inhimillinen ajattelu eivät voi tavoittaa, ja jolla ei ole nimeä, lajia tai ulkomuotoa. Kuvatessaan jumalallista luontoa Luther käyttää säännöllisesti apofaattisen teologian tradition kielikuvia. Näistä keskeisin on puhe pilvestä, johon Jumala on kätkeytynyt. Luther ymmärtää tämän pilven kuitenkin osin traditiosta poiketen kahdella tavalla: Kyse on sekä Jumalan kognitiivisesta käsittämättömyydestä, että reaalisista kärsimyksistä, joiden keskelle Jumala kätkeytyy. Vastakohtana jumalalliselle luonnolle muodostaa Lutherin käsitys luonnollisen ihmisen kognitiivisista kyvyistä. Ne perustuvat Lutherin mukaan pohjimmiltaan aistittavan todellisuuden havainnointiin ja aistien perusteella syntyneisiin mielikuviin. Luonnollinen ihminen on Lutherin mukaan eläimellinen, vailla kykyä käsittää näkymätöntä todellisuutta. Hengellinen ihminen taas on Lutherin mukaan yhdistynyt uskossa Jumalaan ja uskon kautta tavoittaa näkymättömän todellisuuden.

Tämän lisäksi luonnollinen ihminen ja Jumala ovat toisilleen vastakkaisia ainakin kahdella muulla tavalla: Lutherin mukaan Jumalan olemus on vaikuttaa kaikki kaikessa. Luonnollinen ihminen taas kuvittelee olevansa Jumalasta riippumaton toimija ja näin tempaa Jumalalle kuuluvan kunnian itselleen. Tämä näkyy Lutherin mukaan erityisesti skolastisen teologian *facere quod in se est* –opissa. Tämän lisäksi luonnollista ihmistä hallitsee himoitseva rakkaus, joka pyrkii etsimään itselleen hyvää kaikissa asioissa, jopa Jumalassa. Jumala ja koko muu luonto taas toteuttavat Lutherin mukaan lahjoittavaa rakkautta. Koska luonnollisella ihmisellä ei ole kykyä käsittää hengellistä todellisuutta, eikä edes kykyä havaita omaa kyvyttömyyttään, hän on Lutherin mukaan kuin sokea ja syyllistyy kaksinkertaiseen syntiin ollessaan havaitsematta omaa syntisyyttään. Hengellisen sokeutensa vuoksi hän ei tunnista Jumalaa siellä,

missä Jumala on läsnä, vaan antaa Jumalalle kuuluvan kunnian luoduille ja lankeaa epäjumalanpalvelukseen. Tämä tapahtuu erityisesti silloin, kun hän luo itselleen käsityksen Jumalasta sen perusteella, mitä hän tuntee, ja alkaa palvoa tätä Jumalaa vailla yhteyttä näkymättömään todellisuuteen. Näin tapahtuu Lutherin mukaan erityisesti skolastisessa teologiassa.

Lutherin mukaan se, että Jumala vaikuttaa kaiken kaikessa, merkitsee myös sitä, että Jumalan toimintatapa on kätkeytyä vastakohtiinsa. Tämän vuoksi Jumala esimerkiksi pelastaa tekemällä syntiseksi ja kätkeytyy ihmisyyteen. Luonnollinen ihminen taas etsii Jumalaa vain sieltä, minkä hän kuvittelee olevan arvokasta ja vain tavoilla, joiden kautta hän itse kokee tulevansa suureksi. Lutherin käsitys luonnollisen ihmisen elämästä seuraakin aristotelista käsitystä animaalisesta elämästä, joka pyrkii kasvamalla toteuttamaan omaa olemustaan.

Lutherin mukaan ihmisen rakkaus ei valitse kohdettaan, vaan kohde tempaa sen mukaansa. Jotta ihminen voisi rakastaa puhtaasti, hänen tahdossaan pitäisi vallita Jumalasta suuntansa saanut rakkaus. Koska ihminen ei tunne Jumalaa, hänen rakkautensa kieroutuu. Toisin kuin suomalaisessa ristin teologian tutkimusperinteessä on väitetty, ihmisen kieroutunut rakkaus ei siis ole ensisijainen syy sille, ettei hän löydä Jumalaa, vaan Jumalan käsittämättömyys on syy ihmisen kieroutuneelle rakkaudelle. Ihmisen *affekti* eli tahto on siis alisteinen hänen *intellektilleen*. Silloin kun ihminen on kieroutuneen rakkautensa vallassa, estää tämä toki häntä lähestymästä Jumalan vastakohtiin kätkeytyvää toimintaa. Tämä johtuu kuitenkin ennen kaikkea siitä, että luonnollinen ihminen luottaa omiin sielunkykyihinsä, jotka eivät näe hänelle epämiellyttävissä asioissa näkymättömästi läsnäolevaa Jumalaa. Lutherin ristin teologiaa onkin virheellistä tulkita niin, että pelkästään se, että luodut rakkauten kohteet tehdään ihmiselle epämieluisiksi, kykenisi palauttamaan hänet Jumalan yhteyteen. Päinvastoin tällaista tilaa Luther kutsuu kuoleman ja helvetin maistamiseksi. Kun Jumala synnyttää ihmisessä uskon, Jumala vie hänet Lutherin mukaan tällaiseen tilaan, mutta samalla yhdistää hänet uskossa näkymättömään todellisuuteen. Tämän kautta hän saa kokea ja maistaa Jumalan hyvyyttä, joka ylittää ne näkyvät hyvät, joita hän on ennen etsinyt, ja joista löytyvästä mielihyvästä ja turvasta hänet uskon syntyessä riisutaan. Kun ihminen yhdistyy uskossa Jumalaan, myös hänen rakkautensa suunta vaihtuu ja hän alkaa tahdossaan toteuttaa Jumalan lakia.

Luther ymmärtääkin ristin teologiansa valossa uskon syntyprosessin siirtymäksi (*transitus et phase*), jossa ihminen revitään irti näkyvästä ja aistittavasta todellisuudesta ja asetetaan näkymättömän todellisuuden varaan. Tämä tapahtuu ristin ja ahdistuksien kautta. Ne voivat olla ulkoisia ja liittyä elämänkohtaloihin, mutta erityisesti Jumala vie ihmisen ahdistukseen saarnauttamansa sanan ja armon vuodatuksen kautta. Tällöin ahdistukset liittyvät kirkon saarnavirkaan ja sakramentaaliseen todellisuuteen ja ovat ensisijaisesti hengellisiä. Ahdistuksissa ihminen johdetaan oikeaan itsetuntemukseen, jossa hän kokee oman ei-mikyytensä ja syntisyytensä sekä Jumalan syntiä kohtaavan vihan. Tätä Luther kutsuu kuoleman ja helvetin maistamiseksi. Luonnollinen ihminen ei Lutherin mukaan voi ymmärtää, mitä ahdistuksissa tapahtuu, koska häneltä puuttuu kokemus jonka kautta hän voisi ymmärtää näkymätöntä todellisuutta. Ilman kokemusta, pelkin sanoin asiaa ei Lutherin mukaan voida selittää. Ihmistä voidaan kuitenkin kehottaa olemaan kärsivällinen ahdistuksissa.

Ahdistuksilla on ihmiseen kaksinainen vaikutus, joka jakautuu Lutherin teologisen antropologian mukaan. Ihmisen liha, vanha ihminen, vastustaa ahdistuksissa tapahtuvaa armon työtä, mutta armon työn kautta ihmiseen syntyy uusi hengellinen luonto, joka käsittää näkymättömän todellisuuden. Tämä on itse usko, joka on osallisuutta Jumalan olemiseen. Uskon kautta ihminen astuu sisään siihen pilveen, johon Jumala on kätkeytynyt. Näin ihminen ei ole enää pelkästään vanha ihminen eli liha, vaan myös uusi ihminen, eli henki. Hän saa maistaa, kuinka Herra on hyvä. Täten ihminen tulee ahdistuksissa syntyvän ja kasvavan uskon kautta osalliseksi jumalallisesta luonnosta. Luther ymmärtääkin ahdistukset kristologisesti Kristuksen seuraamisena ensin kärsimyksiin ja sitten kunniaan. Lutherin ahdistuskäsityksen eräs mielenkiintoinen piirre on, että sanan, sakramenttien ja Kristuksen inhimillisen luonnon merkitys on niissä luonnollisen ihmisen kannalta negatiivinen. Jumala kyllä tulee ihmisen luo materiaalisen todellisuuden kautta, mutta ylhäisiä asioita etsivä ihminen pakenee alhaista Kristusta sekä sanaa ja sakramenteja, joita hänen järkensä ei ymmärrä.

Luther ajattelee, että armon työ ahdistuksissa yhdistää ihmisen Jumalan iankaikkiseen Sanaan ja samalla erottaa hänet kaikesta luodusta. Sana ja armo vaikuttavat näkymättömästi ihmisen sielussa. Luther kuvaakin ahdistuksia pimeyteen johtamisena ja olevan ja ei-olevan yläpuolelle astumisena. Sielu ei käsitä Sanan ja armon työtä, vaan ne käsittävät sielun ja tempaavat sen mukaansa. Lutherin ristin teologia voidaankin ymmärtää apofaattisen teologian

uudelleentulkintana. Luther kuvaa ahdistuksissa tapahtuvia asioita mystisen teologian perinteestä lainatuin kielikuvin. Luther kuitenkin hylkää sellaiset tulkinnat, joissa ihmisen ajatellaan itse myötävaikuttavan tässä prosessissa. Tämä johtuu Lutherin antropologisesta ratkaisusta. Lutherin teologiassa vallitsee vastakkaisuus, jossa liha ei voi koskaan haluta hengellisiä asioita, ja siksi ihminen ei voi myötävaikuttaa näkymättömään todellisuuteen astumiseen, vaan Jumalan armon täytyy vetää hänet sinne. Sitten kun ihmisessä on syntynyt usko, hän alkaa itsekin tahtomaan enenevää armon vaikutusta, mutta vain sikäli kuin hän on hengellinen ihminen.

Aikaisemmassa tutkimuksessa Lutherin ristin teologia oli yleensä ymmärretty tietoteoreettiseksi periaateksi, jonka mukaan Jumala on tunnettavissa vain materiaalisessa todellisuudessa ristiin ja ahdistuksiin kätkeytyneenä. Tässä tutkimuksessa on kyetty korjaamaan käsitystä Lutherin ristinteologiasta osoittamalla, ettei risti tarkoita Lutherille vain Jumalan tuntemista alhaisuudessa ja ihmisyydessä, vaan niiden kautta ihminen alkaa ymmärtää näkymätöntä todellisuutta. Ristin teologialla on siis aikaisemman tutkimuksen havaitsema epistemologinen aspekti, mutta se liittyy ristin merkitykseen siirtymänä näkyvästä todellisuudesta näkymättömään. Tutkielmassa osoitetaan samalla, miten tämä tietoteoreettinen aspekti sopii yhteen suomalaisen ristin teologian tutkimuksen kanssa: Ihmisen siirtyminen pelkästä näkyvän todellisuuden havainnoinnista näkymättömän Jumalan hyvyden kokemiseen muuttaa ihmisen rakkauden suunnan, ja sikäli ristin teologia liittyy keskeisesti myös Lutherin rakkauden teologiaan. Lisäksi Lutherin käsitys Jumalan ristinteologisesta toiminnasta selittyy myös Jumalan olemuksesta käsin.

Risti on siis Lutherin teologiassa tie näkymättömän todellisuuden osallisuuteen. Luther kuvaa ihmisessä Jumalan toiminnan vaikutuksesta syntyvää uskoa Jumalan kasvojen valoksi ja ihmisen sydämen valaisevaksi jumaluuden säteeksi. Valaistu sydän ja valaiseva Jumala ovat uskossa yhtä. Uskon valo yhdistää ihmisen Jumalan iankaikkiseen Sanaan, Kristukseen, joka on uskon kautta läsnä ihmisen sydämessä. Uskon valossa ihminen tuntee Jumalan ja näkee kaikki muut asiat suhteessa Jumalan Sanaan, joka yksin on totuus.

Lutherin käsitys uskosta muistuttaaakin Augustinuksen illuminaatiooppia. Uskon valossa ihminen kykenee näkemään näkymättömän, jumalallisen todellisuuden läsnäolon ulkoisessa sanassa ja sakramenteissa. Luther kutsuukin uskoa myös intellektiksi, joka, kuten tomistisen luonnonfilosofian intellekti,

erottaa todellisuuden näkymättömän olemuksen. Uskon intellekti ei kuitenkaan tee tätä omassa valossaan, vaan jumalallisessa valaisussa. Näin Lutherin käsitys uskon intellektistä liittyy esitömistiseen perinteeseen. Toisaalta uskon valo valaisee Lutherin mukaan koko ihmisen sydämen, mukaan lukien omantunnon ja tunteet. Luther näyttääkin käsittävän nämä sielunkyvyt nominalistiseen tapaan vain eri sieluntoimintojen nimiksi, ei ontologisesti itsenäisiksi sielunkyvyiksi. Ainoastaan uskon valossa ihminen kykenee tuntemaan Jumalan tahdon ja tietämään, mikä on todella hyvää. Uskon kautta ihminen saa maistaa näkymättömiä hyviä. Uskon valo myös johdattaa ihmistä, etenkin ahdistusten läpi, mutta mahdollisesti myös muissa elämäntilanteissa. Pääasiassa Luther ymmärtää johdatuksen kuitenkin oikeaan johdattamisena; uskon kautta ihmisen sydän ohjataan oikeaan käsitykseen Jumalasta ja oikeaan rakkauteen, joka ei etsi omaa hyväänsä.

Suhteessa Jumalaan uskon valo näyttää Jumalan hyvyyden. Ihminen kokee Jumalan läsnäolevana ja valmiina auttamaan. Kuitenkin uskon valo itse, ja Jumala, joka on tuon valon lähde, jää ihmiselle käsittämättömäksi. Häntä ei voida analysoida edes tässä valossa, mutta usko tuntee kuitenkin Jumalan käsittämättömällä tavalla. Uskon valo onkin kohottaminen itse käsittämättömään jumalalliseen luontoon. Luther vertaakin Jumalaa aurinkoon, jonka valossa kaikki muut asiat nähdään. Niinpä uskon valolla on erilainen funktio suhteessa Jumalaan ja suhteessa luomakuntaan.

Luther käyttää uskoa kuvaamaan joskus myös kielikuvia hengellisistä aisteista. Nämä liittyvät erityisesti Raamatun ymmärtämiseen. Lutherin mukaan Raamattu on suurimmilta osin Hengen sanaa tai Hengessä puhuttua sanaa, jota ei voi ymmärtää ilman uskon silmiä ja korvia. Uskon silmä onkin Lutherille itse usko, jota ilman ihminen on pimeä ja sokea. Vain uskon silmien kautta ihminen pystyy ymmärtämään sen hengellisen todellisuuden, josta Raamattu puhuu. Uskon silmien ja korvien lisäksi Luther käyttää joskus uskoon liittyvistä kokemuksista makuaistiin liittyviä kielikuvia. Erityisesti hän puhuu helvetin ja kuoleman maistamisesta, sekä Jumalan hyvyyden maistamisesta. Tällöin kyse on omasta affektuaalisesta kokemuskategoriastaan. Helvetin ja kuoleman maistamiseen ei kuitenkaan sisälly samanlaista kognitiivista aspektia kuin Jumalan hyvyyden maistamiseen, vaan kyse on pelkästä affektuaalisesta kokemuksesta. Jumalan hyvyyden maistaminen taas perustuu välittömän kokemuksen kautta saatavaan tietoon.

Miten uskon pimeys ja valo-aspektit sitten suhtautuvat toisiinsa? Ratkaisu löytyy Lutherin teologisesta antropologiasta. Lutherin mukaan luonnollinen ihminen on kognitiivisilta kyvyiltään animaalinen eikä ymmärrä näkymätöntä hengellistä todellisuutta. Kun ihmisessä syntyy usko, hän alkaa ymmärtää hengellistä todellisuutta *sikäli, kuin hän on hengellinen ihminen*. Tässä elämässä ihmisessä vallitsee kuitenkin aina lihan ja hengen vastakkainasettelu. Sikäli kuin ihminen on lihaa, hän ei ymmärrä uskon valoa eikä koe mitään, vaikka hengen kannalta usko on valoa ja Jumalan hyvyyden kokemista. Niinpä usko ja uskonelämä on lihalle aina ahdistusta, vaikka hengelle se on autuutta. Ristin teologia ei siis koske vain uskon syntymistä, vaan myös Lutherin käsitys uskosta ja uskon elämästä on ristinteologinen. Luther kuvaakin tätä ulottuvuutta käyttämällä taas kielikuvaa pilvestä, joka kuvaa sekä kognitiivista käsittämättömyyttä että reaalisia ahdistuksia. Uskon syntyessä se pilvi, johon Jumala on kätkeytynyt, muuttuu sisäiseksi pilveksi, jossa Jumala on läsnä ihmisen sydämessä. Se on varma ja horjumaton läsnäolevien, mutta näkymättömien asioiden todiste, joka on ihmiselle käsittämätön, mutta käsittää ihmisen; ihmiselle näkymätön, mutta sen valossa kaikki nähdään. Niinpä Luther ymmärtääkin uskonelämän jatkuvaksi passioksi (*vita passiva*). Tällä passiolla on kaksi merkitystä: Toisaalta kyse on kärsimyksestä, jota uskossa läsnäolevan Jumalan käsittämättömyys aiheuttaa lihalle. Toisaalta kyse on ihmisen passiivisuudesta uskon syntymisen kannalta. Ihminen ei voi synnyttää itsessään uskoa, vaan Jumala jatkuvasti synnyttää ja ylläpitää hänessä uskoa. Lutherin käsitys uskonelämästä onkin analoginen hänen kolminaisuusopilleen ja kristologialleen: Samoin kuin Kristus syntyy iankaikkisuudessa jatkuvasti Isästä, ihmisen uusi elämä on jatkuvaa Jumalan johdattamista, vetämistä ja tempaamista, jossa ihminen on passiivisena Jumalan vaikutuksen kohteena. Samoin kuin Kristus ei todista itse itsestään vaan Isästä, antaa kaiken kunnian Isälle eikä etsi omaa hyvänsä, myös uskova antaa uskossa kunnian ja ylistyksen Jumalalle, eikä etsi omaa hyvänsä, vaan lähimmäisen hyvää. Luther pyrkiikin käsityksellään passiivisesta uskonelämästä korvaamaan keskiaikaisen jaottelun aktiiviseen ja spekulatiiviseen elämään. Kumpikin näistä perustuu Lutherin mukaan vaaralliseen ihmisen omien kykyjen käyttöön. Passiivinen elämä tarkoittaa sitä, että ihminen on uskossa Jumalan vaikutuksen kohteena, mutta armon vaikutuksesta häntä puhdistetaan jatkuvasti tekemään hyviä tekoja. Niinpä usko onkin Lutherille astuminen pilveen näkymättömän Jumalan luo, mutta uskonelämä astumista ulos

pilvestä lähimmäisen luo. Uskonelämä ei siis ole passiivista suhteessa lähimmäiseen, vaan suhteessa Jumalaan.

Tutkimuksessa suoritetusta analyysistä käy ilmi, että Luther yhdistää käsityksessään luonnollisen ja hengellisen ihmisen kognitiivisista kyvyistä hyvin mielenkiintoisella tavalla keskiaikaisen luonnonfilosofian elementtejä. Luther pitää luonnollista ihmistä toisaalta animaalisena, mutta toisaalta hän näyttää ajattelevan, että luonnollisen ihmisen kognitiiviset kyvyt noudattelevat nominalistista käsitystä ihmisen sielunkyvyyistä. Luonnollinen ihminen perustaa käsitteellisen ajattelunsa aistiensa kautta hankkimaan tietoon, eikä näe todellisuuden näkymätöntä olemusta. Lisäksi Luther suhtautuu hyvin negatiivisesti filosofisen ihmiskäsityksen riippuvuuteen mielikuvista eli fantasmoista. Kun taas on kyse hengellisen ihmisen kognitiivisesta kyvyistä, Lutherin ajattelutapa näyttää lähestyvän tomismin käsiterealismia: Hengellisen ihmisen intellekti tavoittaa todellisuuden todellisen olemuksen, ei vain ulkomuotoa. Luther kuitenkin ajattelee, ettei uskon intellekti näe todellisuutta omassa valossaan, vaan Jumalan luomattoman Sanan valossa.

Tutkimusmateriaalin pohjalta on kuitenkin mahdotonta sanoa, ajatteleeko Luther todellisuuden lopulta muodostuvan yleiskäsitteistä, vai onko kyse jonkinlaisesta erityyppisestä ymmärtämisestä, joka kuitenkin tapahtuu Sanan valossa.

Toinen erittäin mielenkiintoinen piirre Lutherin ajattelussa on se, miten hän yhdistää uskokäsityksessään apofaattisen ja katafaattisen teologian elementtejä. Kun Luther kuvaa luonnollisen ihmisen suhdetta jumalalliseen luontoon, hän liittyy apofaattiseen traditioon. Kun taas kyse on hengellisen ihmisen kognitiivisista kyvyistä, Luther ymmärtää uskon augustinolaisen tradition mukaisesti jumalalliseksi valoksi. Tämän valon kautta sekä luomakunta että Jumala tunnetaan. Mutta sikäli kun kyse on Jumalan tuntemisesta, Luther palaa taas apofaattiseen traditioon. Toisin kuin Augustinus, joka ajatteli Jumalan olemuksen olevan tunnettavissa illuminaation kautta, Luther pitää uskon valoa suhteessa jumalaan käsittämättömänä valona, jossa Jumala kyllä tunnetaan, mutta käsittämättömällä ja analysoimattomalla tavalla. Näin Lutherin usko-käsitys noudattaa suhteessa luomakuntaan augustinolaista katafaattista teologiaa, mutta suhteessa Jumalaan dionysiolaista apofaattista teologiaa. Silloin, kun on kyse siitä miten liha ja henki suhtautuvat ihmisessä toisiinsa, Luther hyödyntää taas apofaattista traditiota kuvaten uskoa sydämen pilveksi, johon Jumala kätkeytyy.

Lutherin erittäin nerokkaan ja todennäköisesti ainutlaatuisen ratkaisun mahdollistaa hänen teologinen antropologiansa. Patristiset ja keskiaikaiset käsitykset ymmärsivät lihan yleensä yksinkertaisesti ihmisen aistilliseksi osaksi, ja hengen ihmisen intellektuaaliseksi osaksi. Luther jakaa ihmisen paljon radikaalimmin kahteen keskenään taistelevaan todellisuuteen hyödyntäen nominalistista käsitystä sielunkyvyyistä. Tämän avulla Luther pystyy hahmottamaan luonnollisen ihmisen ajattelun sellaiseksi, joka perustuu vain aistittavaan todellisuuteen, mutta on kuitenkin myös käsitteellistä ja rationaalista. Näin Luther pystyy säilyttämään ihmisessä aistivan ja käsitteellisen osan erotuksen, ja kuitenkin samalla käsittämään koko luonnollisen ihmisen aistilliseksi ja eläimelliseksi. Liha ei enää merkitsekään hänelle vain ihmisen alemmaa osaa, vaan koko langennutta ihmistä. Näin Luther pystyy erottamaan toisistaan hengen ja käsitteellisen tiedostamisen. Tämän pohjalta nousee Lutherin skolastisen teologian kritiikki: Se operoi vain luonnonfilosofisin, ei aidosti teologisin käsittein. Lutherin teologiassa henki on aidosti teologinen, luonnonfilosofiaan reduceimaton todellisuutensa. Näin Luther pystyy jäsentämään hengen ja lihan, armon ja luonnon vastakkainasettelun paljon perustavammalla tasolla kuin skolastinen ajattelu. Tämän vuoksi Lutherin teologiassa hengellisen todellisuuden 'tavoittelu' ei jäsennykään enää vain yksiulotteisen antropologian sisäisenä kohoamisena aistillisesta ajattelusta käsitteelliseen, vaan kyse on kategorisesta harppauksesta luonnollisesta olemisesta hengelliseen. Moniulotteisemman antropologiansa kautta Luther pystyy yhdistämään apofaattisen ja katafaattisen tradition elementtejä samaan systeemiin, vaikka kummassakin traditiossa oli alun perin kyse vain yksiulotteisesta teologisesta mallista jäsentää kohoaminen aistittavasta maailmasta aistimattomaan.

Lutherin uskokäsityksellä voi olla edelleen paljon annettavaa nykypäivän kirkolle ja luterilaiselle spiritualiteetille. Toisin kuin yksikään esitellyistä klassisista uskokäsityksistä, Lutherin käsitys pystyy jäsentämään samanaikaisesti vahvan uskon ja epäilyn. Se soveltuu klassisia käsityksiä paremmin kuvaamaan sitä ahdistusta ja uskon ja järjen välistä ristiriitaa, jota ihmiset omassa hengellisessä elämässään usein kokevat. Käsitys ei myöskään sorru selittämään uskoa minkään luonnonfilosofisen järjestelmän valossa, vaan on aidosti teologinen. Lisäksi se varjelee Jumalan salattuuden mielenkiintoisella tavalla. Lutherin uskokäsitys voi myös auttaa ihmisiä jäsentämään ahdistusten ja koetusten merkitystä uskonelämässä. Sen yhtymäkohdat mystiikan teologiaan

voivat antaa luterilaiselle kirkolle ja luterilaisille kristityille suuntaviivoja siitä, miten tulkita klassista mystistä teologiaa luterilaisesta perspektiivistä.

Jatkotutkimuksen tehtävänä olisikin selvittää tarkemmin Lutherin ristinteologisen uskokäsityksen mystiikanteologisia juuria, joiden olemassaolo on käynyt tässä tutkimuksessa selväksi. Koska tutkielman rajoissa oli mahdollista kartoittaa näitä juuria vain suhteessa ko. traditioiden mallityyppisiin edustajiin, etenkin Augustinukseen ja Pseudo-Dionysiokseen, yksi jatkotutkimuksen tehtävistä olisi seurata näitä juuria keskiajan mystiikan teologiaan. Tutkimuksessa kävi jo ilmi, että Luther itse piti myös Bernhard Clairvauxlaista ja Johannes Tauleria merkittävinä auktoriteetteina. Toinen jatkotutkimuksen tehtävä olisi luonnollisesti vahvistaa tehdyt havainnot laajemmalla tutkimusmateriaalilla ja selvittää, millaista kehitystä niissä mahdollisesti tapahtuu vanhemman Lutherin teologiassa.

Tutkimus avaa myös mielenkiintoisia ekumeenisiä näkökulmia. Lutherin usko-käsitys sivuaa monia ortodoksiselle ajattelulle tärkeitä teemoja. Etenkin apofaattisen teologian ajatukset Jumalan käsittämättömyydestä ja hengellisen kokemuksen välttämättömyydestä oikealle teologianharjoitukselle ovat keskeisiä ortodoksisen teologian teemoja. Idän kirkko on aina arvostanut Dionysiosta, ja hänen hengellisen kokemuksen kuvauksensa, joihin Luther liittyy, elävät osaltaan hesykastisessa traditiossa. Myös luomattoman valon teema on hyvin tärkeä ortodoksiselle teologialle. Toisaalta ortodoksinen teologia seuraa kuitenkin enemmän Gregorios Nyssalaisen kuin Pseudo-Dionysioksen ajattelua.

Jos alaviitteessä 95 hahmoteltu näkemys Augustinuksen uskokäsityksestä pitää paikkansa, tämä tutkielma valaisee myös syitä siihen, miksi katolisuudelle oli välttämätöntä katsoa, ettei pelkästään usko, vaan vasta siihen liittyvä rakkaus, ja sen kautta saavutettava sydämen puhdistuminen pelastaa. Augustinuksen teologiassa usko merkitsi pelkästään historiallisiin tosiasioihin kohdistuvia uskomuksia. Uskon kautta syntyvä rakkaus puhdisti uskovan sydämen niin, että usko muuttui illuminaation kautta ymmärrykseksi. Lutherille usko taas on jo tämä uusi ymmärrys. Niinpä tämä tutkielma voikin myös osaltaan auttaa ymmärtämään yhä paremmin reformaatioajan vastakkainasettelua katolisen ja luterilaisen uskokäsityksen välillä. Usko ei suinkaan merkitse Lutherille pelkkää ilmoituslauseiden totenapitämistä, vaan kosketuksessa hengelliseen todellisuuteen syntyvää uutta ymmärrystä.

6. Lähteet ja kirjallisuus

6.1. Lähteet

Akvinolainen, Tuomas

Sth Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Fundación Tomás de Aquino. 2005.
[<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>]

Aristoteles

- De anima. Translated by A. J. Smith.

Augustinus

Conf. Confessiones. Tunnustukset. Kristikunnan klassikkoja 1. Latinasta suomentanut Otto Lakka. Suomennuksen tarkastanut Yrjö-Otto Lakka. Helsinki: SLEY-kirjat 1981.

De civ. dei De civitate dei. Jumalan Valtio osa 1 (kirjat 1-10). Suomentanut Heikki Koskenniemi. Helsinki: WSOY. 2003.

- Enarrationes in Psalmos. PL 36.

Enchiridion Enchiridion ad Laurentium seu de fide et spe et caritate. Usko, toivo, rakkaus. Käsikirja Laurentiukselle. Latinankielestä suomentanut Timo Nisula. Helsinki: Kirjapaja 2004.

Kempiläinen, Tuomas

- Kristuksen seuraamisesta. De imitatione Christi. Johdanto, suomennos, selitykset Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjaneliö 1988.

Luther, Martti

AWA 1 Operationes in Psalmos 1519-1521. Teil I. Historisch-theologische Einleitung von Gerhard Hammer. Archiv zur Weimarer Ausgabe Band 1. Köln. Wien: Böhlau Verlag. 1991.

AWA 2 Operationes in Psalmos 1519-1521. Teil II. Psalm 1 bis 10 (Vulgata). Herausgegeben und bearbeitet von Georg Hammer und Manfred Biersack. Archiv zur Weimarer Ausgabe Band 2. Köln, Wien: Böhlau Verlag. 1981.

Sta 1, 165-172 Disputatio contra scholasticam theologiam. Martin Luther Studienausgabe. Hrsg. von Hans-Ulrich Delius. Band 1. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. 1979

WA 1 Schriften 1512/18 (einschl. Predigten, Disputationen). D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 1. Band. Weimar. 1883-

WA 4, 1-462 Psalmenvorlesung 1513/15 (Ps. 85 –150). D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 4. Band. Weimar. 1883-

WA 5 2. Psalmenvorlesung 1519/21. (Ps. 1-22.). D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 5. Band. Weimar. 1883-

WA 6, 484-573 De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. 1520. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 6. Band. Weimar. 1883-

- WA 9, 5 Schriften und Predigten 1509/21. Randbemerkungen
Luthers. Luthers Randbemerkungen zu Augustini
opuscula. Enchiridion. D. Martin Luthers Werke.
Kritische Gesamtausgabe. 9. Band. Weimar. 1883-
- WA 40, I 2. Galatervorlesung (cap. 1 –4) 1531. In epistolam S.
Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D.
Martini Lutheri collectus. [1531.] 1535. D. Martin
Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 40. I.
Band. Weimar. 1883-
- WA 59 Schriften, 59. Band, Nachträge zu Bd. 1 –57 und zu
den Abteilungen ‘Deutsche Bibel’ und ‘Tischreden’.
D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.
59. Band. Weimar. 1883-
- WATR 5 Tischreden. Sammlungen Heydenreichs, Besolds,
Lauterbachs u. a. (40er Jahre). D. Martin Luthers
Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 5.
Band. Weimar. 1883-

Platon

- Parmenides. Platon - Teokset. Kolmas osa. Suom. A. M. Anttila.
Helsinki: Otava. 209-260. 1999.
- Timaios. Platon - Teokset. Viides osa. Suom. A. M. Anttila.
Helsinki: Otava. 159-245. 1999.

Pseudo-Dionysios Areiopagita

Myst. teol. Peri mystikees theologias. PG 3, 997-1064.

Trutfetter, Jodocus

- Summa in totam physicen. Erfurt 1514.

de Usingen, Bartholomaeus Arnoldi

- Compendium naturalis philosophie. Erfurt 1507.
- Exercitium de anima. Erfurt 1507.

6.2. Kirjallisuus

Adams, Marilyn

1982 Universals in the early fourteenth century. –The Cambridge History
of Later Medieval Philosophy. Eds. Norman Kretzmann, Anthony
Kenny and Jan Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press.
411-439.

Annala, Pauli

1984 Mystiikan mahdollisuus Augustinuksen ja Tuomas Akvinolaisen
tietoteorioiden näkökulmasta. –Elevatis Oculis. Toim. Pauli Annala.
Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 42. Vammala.

2001 Antiikin teologinen perintö. Kristillisen platonismin viisi vuosisataa.
2. korjattu painos. Helsinki: Yliopistopaino.

Beintker, Horst

1954 Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner
Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519-21. Berlin:
Evangelische Verlagsanstalt.

Bell, Theo

1993 Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften. VIEG 148. Mainz.

Blaumeiser, Hubertus

1995 Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521). –Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Band LX. Paderborn: Bonifatius.

Boler, John F.

1982 Intuitive and abstractive cognition. –The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press. 460-478.

Braw, Christian

1999 Mystikens arv hos Martin Luther. Skellefteå: Artos.

Carabine, Deirde

1995 The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Louvain Theological & Pastoral Monographs 19. Louvain: Peeters Press.

Chadwick, Henry

1967 Philo and the Beginnings of Christian Thought. –The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press. 137-192.

Dieter, Theodor

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

Elenius, Antti

2004 Lutherin käsitys tunteista. Lisensiaattiväitös Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen tutkijaseminaarissa 20.1.2004. Käsikirjoitus.

Froehlich, Karlfried

1987 Pseudo-Dionysios and the Reformation of the Sixteenth Century. – Pseudo-Dionysios. The Complete Works. London. 33-46.

Ghilselli, Anja

1987 Jumalallinen rakkaus Lutherin Magnificat-selityksessä. – Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta. Toim. Anja Ghiselli ja Simo Peura. STKSJ 154. Helsinki. 25-43.

Gilson, Etienne

1961 The Christian Philosophy of Saint Augustine. Translated by L. E. M. Lynch. London: Victor Gollancz Ltd.

Grane, Leif

1962 Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. –Acta Theologica Danica vol. IV. Gyldendal.

1978 Luther ennen luterilaisuutta. Martti Lutherin ajattelun vaiheita vuoteen 1525. Suom. Helge Ukkola. Vaasa: Kirjapaja.

Hardt, Tom G. A.

- 1996 Onko vanhurskauttaminen syntien anteeksiantamus vai jotain muuta? - Tuomo Mannermaan teoksen *In ipsa fide Christus adest* kriittinen tarkastelu. – Syttyneitä sydämiä. Simo Kivirannan 60- ja Sakari Korpisen 50-vuotisjuhlakirja. Toim. Hannu Lehtonen ja Hannu Halonen. Siikainen. 234-244.

Hoffman, Bengt

- 1976 *Luther and the Mystics. A re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics.* Minneapolis: Augsburg publishing house.
- 1989 *Hjärtats teologi. Mystikens plats hos Martin Luther.* Gettysburg.

Huovinen, Eero

- 1989 *Kuolemattomuudesta osallinen. Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma.* STKSJ 130. Helsinki.

Hägglund, Bengt

- 1967 *Luther und die Mystik. –The Church, Mysticism, Sanctification and the Natural in Luther's Thought.* Ed. by Ivar Asheim. Philadelphia: Fortress press. 84-94.

Iserloh, Erwin

- 1967 *Luther und die Mystik. –The Church, Mysticism, Sanctification and the Natural in Luther's Thought.* Ed. by Ivar Asheim. Philadelphia: Fortress press. 60-83.

Ivánka, Endre v.

- 1964 *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter.* Einsiedeln: Johannes Verlag.

Juntunen, Sammeli

- 1996 *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523.* SLAG 36. Helsinki.
- 1998 *Luther and Metaphysics: What is the Structure of Being according to Luther? –Union with Christ: the new Finnish interpretation of Luther.* Ed. by Carl E. Braaten and Robert W. Jenson. Grand Rapids, Michigan. 129-160.
- 2001a *Teologia ja Filosofia. –Johdatus Lutherin teologiaan.* Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja Oy. 38-53.
- 2001b *Kristologia. –Johdatus Lutherin teologiaan.* Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja Oy. 127-142.

Järveläinen, Petri

- 2000 *A Study on Religious Emotions.* SLAG 47. Helsinki.

Kirjavainen, Heikki

- 1983 *Uskon ja tiedon samanaikaisuus. Totuus-, perustelu- ja varmuusehdon esiintymisiä uskonnollisen uskon määrittelyssä antiikista korkeaskolastiikkaan.* STKSJ 137. Helsinki.
- 1987 *Uskonkohteiden spesifionti Lutherilla myöhäis-skolastisen semantiikan valossa.*
–Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta. Toim. Anja Ghiselli ja Simo Peura. STKSJ 154. Helsinki. 101-115.

Knuuttila, Simo

- 1998 Aristoteles. –Filosofian historian kehityslinjoja. Toim. Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri. Tampere: Gaudeamus. 57-76.

Kopperi, Kari

- 1994 Renessanssin Luther. Johdatus reformaation aatehistoriaan. Helsinki.
1997 Paradoksien teologia. Lutherin disputaatio Heidelbergissä 1518. STKSJ 208. Helsinki.

Kumpukallio, Kaija

- 1989 Ristin teologia Lutherin toisessa psalmiluennossa Operationes in psalmos 1518/19-21. Ekumeniikan pääainetutkielma. HYTTK

Kärkkäinen, Pekka

- 2001 Lutherin filosofianopinnot. –Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja Oy. 26-30.

Leclercq, Jean

- 1987 Influence and noninfluence of Dionysios in the Western Middle Ages. –Pseudo-Dionysios. The Complete Works. London. 25-32.

Loewenich, Walther von

- 1982 Luthers Theologia crucis. 6. unveränderte Auflage. Bielefeld: Luther-Verlag.

Mahoney, Edward P.

- 1982 Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas and Siger. –The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press. 602-622.

Mannermaa, Tuomo

- 1981 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja XXX. Helsinki.
1992 Onko Lutherilla teologista ontologiaa? –Paralleeleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen. Toim. Antti Raunio. STKSJ 182. Helsinki. 11-24.
1993 Hat Luther eine trinitarische Ontologie? –Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Hg. v. Anja Ghiselli et al. SLAG 31. Helsinki. 9-27.
1994 Hat Luther eine trinitarische Ontologie? –Luther und die trinitarische Tradition: Ökumenische und philosophische Perspektiven. Hg. v. Joachim Heubach. LAR 23. 43-60.
1995 Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. Toinen, täydennetty painos. STKSJ 194. Helsinki.
2001 Kristuksen kuvan kaltaisuuteen muuttuminen. –Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja Oy. 320-332.

Markus, R. A.

- 1967 Marius Victorinus and Augustine. –The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press. 327-419.

Martikainen, Eeva

1987 Oppi - metafysiikkaa vai teologiaa? Lutherin käsitys opista. STKSJ 156. Helsinki.

Myllykoski, Matti & Saarinen, Risto

1989 Kieli ja kokemus. Raamattuteologian mahdollisuudet ja rajat. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 54. Helsinki.

Mäkinen, Virpi

2003 Keskiajan aatehistoria. Näkökulmia tieteen, talouden ja yhteiskuntateorioiden kehittämiseen 1100-1300 –luvulla. Jyväskylä: Atena kustannus.

Oberman, Heiko A.

1963 The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

1967 Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik. –The Church, Mysticism, Sanctification and the Natural in Luther's Thought. Ed. by Ivar Asheim. Philadelphia: Fortress press. 20-59.

Ozment, Steven E.

1969 Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the Context of their Theological Thought. Leiden: E. J. Brill.

Peura, Simo

1994 Mehr als ein Mensch. Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. VIEG 152. Mainz.

Pihkala, Juha

1997 Yksi kahdessa. Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana. Helsinki: Yliopistopaino.

Pinomaa, Lennart

1940 Der Existenzielle Charakter der Theologie Luthers. Das Hervorberechnen der Theologie der Anfechtung und ihre Bedeutung für das Lutherverständnis. Helsinki.

Rannankari-Norjanen, Suvimarja

1994 Onko toivoa ilman ansioita? Martti Lutherin käsitys toivosta toisessa psalmikommentaarisissa, Operationes in Psalmos 1519-1521. Ekumeniikan pro gradu-tutkielma. HYTTK.

Raunio, Antti

2001 Rakkaiden teologia. –Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja Oy. 38-53.

2003 Onko olemassa luterilaista spiritualiteettia? –Johdatus luterilaisen spiritualiteetin teologiaan. Toim. Olli-Pekka Vainio. Helsinki: Kirjapaja Oy. 11-36.

Ruokanen, Miikka

1984 Luther und Ekstase. –Luther in Finnland. – Der Einfluss der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung. Hrsg. von Miikka Ruokanen. SLAG A 22. Helsinki. 199-218.

1985 Doctrina divinitus inspirata. Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration. SLAG B 14. Helsinki.

Rühl, Artur

1960 Der Einfluss der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther. Marburg.

Saarinen, Esa

1999 Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle. 8. p. Juva: WSOY.

Saarinen, Risto

1989 Gottes Wirken auf und. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. VIEG 137. Mainz.

2001 Lutherin teologian tulkintahistoria. –Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja Oy. 9-24.

Schwarz, Reinhard

1962 Fides, Spes und Caritas beim Jungen Luther. Arbeiten zur Kirchengeschichte 34. Berlin.

Sheldon-Williams, I. P.

1967 The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena. –The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press. 425-533.

Söderlund, Rune

1981 Der Meritum-Begriff der Heidelberger Disputation in Verhältnis zur mittelalterlichen und zur späteren reformatorischen Theologie. –LuJ 1981. Göttingen. 44-53.

Thiele, Ernst

1892. Einleitung. –2. Psalmenvorlesung 1519/21. (Ps. 1-22.) D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 5. Band. Weimar. 1892. = WA 5. 1-18.

Työrinoja, Reijo

1986 Proprietas Verbi. Lutherin käsitys filosofisen ja teologisen kielen suhteesta disputaatiossa Joh 1:14: *Verbum caro factum est* (1539). – Teologia tieteen murroksissa. STKSJ 144. Toim. Eeva Martikainen. Helsinki. 47-78.

1987 Nova vocabula et nova lingua. Lutherin käsitys opillisten formulaatioiden luonteesta. –Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta. STKSJ 154. Toim. Anja Ghiselli ja Simo Peura. Helsinki. 117-133.

1990 Opus theologicum. Luther ja skolastinen teonteoria. –Evankeliumi ja sen ulottuvuudet. STKSJ 172. Helsinki. 117-160.

1998 Platonismi, aristotelismi ja teologia keskiajalla. –Filosofian historian kehityslinjoja. Toim. Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri. Tampere: Gaudeamus. 117-139.

2001 ”Teologinen teko” - Luther ja skolastinen teonteoria. –Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja Oy. 38-53.

Vogelsang, Erich

1932 Der Angefochtene Christus bei Luther. Arbeiten zur Kirchengeschichte 21. Berlin.

Webster, John B.

2000 Usko. –Modernin teologian ensyklopedia. Toim. Alistér E. McGrath. Helsinki: Kirjapaja. 823-826.

Yrjönsuuri, Mikko

1998 *Via moderna* – yksilön synty. –Filosofian historian kehityslinjoja. Toim. Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri. Tampere: Gaudeamus. 140-160.

Zur Mühlen, Karl-Heinz

1972 Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Skolastik. Beiträge zur Historischen Theologie 46. Tübingen.