

JÜRGEN MOLTSMANNIN SOSIAALINEN
TRINITEETTIOPPI JA YKSEYDEN ONGELMA

Eini Tastula
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma
Lokakuu 2019

Tiedekunta – Fakultet – Faculty Teologinen tiedekunta		Koulutusohjelma – Utbildningsprogram – Degree Programme Kirkkojen ja yhteiskunnan teologisiin tehtäviin valmistava koulutusohjelma	
Tekijä – Författare – Author Eini Tastula			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Jürgen Moltmannin sosiaalinen triniteettioppi ja ykseyden ongelma			
Oppiaine/Opintosuunta – Läroämne/Studieinriktning – Subject/Study track Dogmatiikka			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum – Month and year 7.10.2019	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 76
Tiivistelmä – Referat – Abstract Tämän tutkielman aiheena on Jürgen Moltmannin sosiaalinen triniteettioppi, ja siihen liittyvä ykseyden ongelma, joka muodostuu hänen lähtökohdastaan: Jumalan ykseys on ennen kaikkea kolmen persoonan yhteyttä, ei ensisijaisesti substanssin ykseyttä. Tutkielmassani selvitän, minkälaisia edellytyksiä ja haasteita siihen liittyy. Käyn ensin läpi Moltmannin jumalaopin peruslähtökohdat ja sen jälkeen tarkastelen hänen käsitystään Kolminaisuudesta ja sen ykseydestä. Moltmannin mukaan erityisesti läntistä teologiaa vaivaa Jumalan ykseyden korostuminen moneuden sijaan. Syynä tähän hän näkee hellenistisen filosofian ja siihen liittyvät jumaluuden attribuutit, kuten muuttumattomuuden ja kyvyttömyyden kärsimykseen. Seurauksena on ollut Jumala, joka ei kärsi vaan on kaikkivaltias Herra, mikä on osaltaan oikeuttanut maanpäälliset hierarkiat, puhumattakaan siitä, että sen vastareaktion on syntynyt moderni ateismi. On siis välttämätöntä korjata vinouma jumalaopissa, ja siksi kysymys Jumalan kärsimyksestä on Moltmannille keskeinen kolminaisuusteologinen kysymys, joka avautuu teodikean ongelmasta käsin. Hänen teologiansa keskiössä on solidaarinen ja kärsivä Jumala, joka rakastaa maailmaa, jopa tarvitsee sitä. Rakkaus ja kärsimys kuuluvat yhteen, ja Moltmann edellyttääkin eräänlaista mukautettua impassibiliteettiä. Ajatus, että Jumala kärsii olemuksessaan, yhdessä sen kanssa, että pelastushistorian tapahtumat jollain tavalla konstituovat Jumalaa, aiheuttaa kuitenkin uhan Kolminaisuuden ykseydelle. Näyttää siltä, että ristillä Kolminaisuus vähintään hetkellisesti hajoaa, eikä ole selvää, että Moltmann pystyy säilyttämään Jumalan ykseyden. Moltmannin teologiassa näkyy vaikutteita hegeliläisestä metafysiikasta: maailma ja Jumala ovat kietoutuneet eräänlaiseen yhteiseen vapautusprosessin, ja maailman historia on samalla myös Kolminaisuuden historiaa. Vaikka Moltmannin sosiaalinen analogia perustuu ennen kaikkea persoonien perikoreettiseen ja tasaveroiseen yhteyteen, hän tekee eron Kolminaisuuden ikuisen konstituution, jossa yllättäen vallitsee Isän monarkia, ja sisäisen, tasa-arvoisen ja suhteista riippuvan elämän välillä. Niinpä hän päätyy puhumaan myös ykseydestä monesta näkökulmasta. Jumalan ykseys osaltaan perustuu Isään jumaluuden alkulähteenä, mutta samalla se on myös kolmen persoonan aitoa yhtä olemista, ikuista rakkauden prosessia, johon myös maailma otetaan mukaan. Jumalan ykseys on siis myös eskatologinen kysymys, ja tietyllä tavalla Jumala tarvitseekin maailmaa saavuttaakseen täydellisen onnen ja ykseyden. Historia tähtää siihen, että maailma on saatettu täydellisesti Jumalan yhteyteen. Kun ”Jumala on kaikki kaikessa”, Kolminaisuuden historia on saavuttanut täyttymyksen.			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Dogmatiikka, kolminaisuusoppi, impassibiliteetti, eskatologia			
Ohjaaja tai ohjaajat – Handledare – Supervisor or supervisors Pekka Kärkkäinen			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

SISÄLLYSLUETTELO

1. Johdanto	2
1.1. Kolminaisuusteologian uusi tuleminen	2
1.2. Tutkimuskysymys	6
2. Monoteistis-hellenistinen Jumala ja kristinuskon Jumala.....	8
2.1. Monoteistisen teologian ongelma	8
2.2. Monoteismi poliittisena ja ekklesiologisena ongelmana	12
2.3. Kärsimyksen ongelma	15
2.4. Impassibiliteetti	18
2.5. Jumalan kärsimys, vapaus ja rakkaus	23
2.6. Kärsimys ja metafysiikka.....	27
2.7. Kolminaisuus jumalaopin perustana	31
3. Jumalan kolminaisuus	34
3.1. Luominen, kenosis ja inkarnaatio.....	34
3.2. Kärsimys, risti ja ylösnousemus.....	40
3.3. Ylösnousemus ja Hengen vuodatus.....	44
3.4. Ekonominen ja immanentti triniteetti.....	47
3.5. Kolminaisuuden konstituutio ja sisäinen elämä	50
3.6. Persoona ja perikoreettinen ykseys	57
3.7. Eskatologia, ykseyden päätepiste.....	61
4. Yhteenveto.....	67
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	74
Lähteet ja apuneuvot	74
Kirjallisuus.....	74

1. Johdanto

1.1. Kolminaisuusteologian uusi tuleminen

Vuonna 1967 Karl Rahner arvioi klassikoksi nousseessa kirjoituksessaan *Der dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*¹, että kolminaisuusoppi oli joutunut eräänlaiseen marginaaliin jopa siinä määrin, ettei sen poistaminen vaikuttaisi juurikaan olemassa olevaan teologiseen tai hengelliseen kirjallisuuteen. Hänen mukaansa Jumalan käsittely yhtenä oli syrjäyttänyt opin Jumalasta kolmiyhteisenä ja lisäksi Kolminaisuuden ja ilmoituksen käsittely olivat erkaantuneet toisistaan, minkä seurauksena kolminaisuusopin merkitys teologialle ja kristilliselle elämälle oli typistynyt lähes olemattomaksi. Tämä tuli esiin myös siinä, ettei jumalallisten persoonien ainutlaatuista luonnetta pystytty tuomaan selvästi esiin, eikä esimerkiksi sitä, että vain yksi persoona – Poika – syntyi ihmiseksi, ja teologinen kirjallisuus keskittyi lähinnä puhumaan Jumalan ihmiseksi tulemisesta. Kaiken kaikkiaan Kolminaisuuden ilmoitus jäi Rahnerin mielestä ulkokohtaiseksi tiedolliseksi asiaksi, joka ei kosketa syvemmällä tavalla ihmisen olemusta ja elämää.²

Paljon on muuttunut Rahnerin kirjoituksen jälkeen, sillä erityisesti 1900-luvun loppupuolelta lähtien kolminaisuusteologia on kokenut eräänlaisen uuden tulemisen, joskin Rahnerin kritiikin ydin elää yhä monen teologin ajattelussa. Siinä missä läntinen teologia on erityisesti Akvinolaisen jälkeen lähtenyt liikkeelle Jumalan ykseydestä ja käsitellyt Kolminaisuutta vasta sen jälkeen, on nykyteologiassa tilanne usein päinvastainen. Kolminaisuus on lähtökohta, ja kysymys ykseydestä tulee vasta sen jälkeen, ja korostus ylipäätään on yhden sijaan vahvasti kolmessa ja kolmen yhteydessä. Kaiken kaikkiaan kolminaisuusoppi vaikuttaa olevan loputon lähde, jolla on annettavaa lähes kaikille elämän ja teologian osa-alueille erilaisista kontekstuaalisista teologioista aina ekklesiologiaan ja politiikkaan, puhumattakaan etiikasta.³

¹ Käytän tässä käännöstä *The Trinity* vuodelta 2010.

² LaCugna 1997, vii-x; Rahner 2010, 10-11, 14. LaCugna mukaan Rahner näki tilanteen syyn 1800-luvun puolivälissä syntyneessä uusskolastiikassa ja sen riittämättömässä käsityksessä kristologiasta ja armosta, mikä teki kolminaisuusopin liittämisen kristilliseen elämään ja muuhun teologiaan vaikeaksi. Viimeistään Vatikaanin II konsiilin myötä uusskolastiikan merkitys väheni, ja ilmapiiri ikään kuin avautui uudelleenlaiselle teologiselle ajattelulle, ja tämä näkyy LaCugna mukaan *The Trinity* rakenteessa, joka perustuu keskustelulle uusskolastiikan ja uudenlaisen teologisen ajattelun välille. Tämän takia konsiilin sekä sitä edeltäneen ja seuranneen teologisen ajattelun välillinen vaikutus on mielestäni nähtävissä laajemminkin kolminaisuusopilliseen keskusteluun myös protestanttisessa teologiassa, mm. Rahnerin merkittävyyden myötä. Ks. lisää LaCugna 2010 vii-xxi.

³ Holmes 2009, 77, 81; Kilby 2007; 432; Kärkkäinen 2009, 7-10, 14.

Yksi merkittävä piirre nykyisessä kolminaisuusteologisessa keskustelussa on sosiaalisen näkökulman painottaminen, niin että voidaan puhua niin sanotuista sosiaalisista triniteettiopeista. Kyse ei ole yhtenäisistä, vaan joskus hyvinkin erilaisista tavoista tulkita kolminaisuusoppia painottaen sosiaalista analogiaa Jumalan ja maailman välillä. On myös huomattava, ettei täyttä yksimielisyyttä vallitse siitä, ketkä lasketaan niin sanotuiksi ”sosiaalitrinitaristeiksi”, mutta joitakin yhteisiä piirteitä heidän ajattelustaan on mahdollista nostaa esiin. Yleisesti ottaen heidän lähtökohtanaan on painotus, että Jumala on kolmen todellisen persoonan yhteys, jonka olemista leimaa jakaminen, rakkaus ja vastavuoroisuus, ja tämä olemisen tapa heijastuu luonnollisesti myös maailmaan. Niinpä tyypillistä onkin jo edellä mainittu usko siihen, että kolminaisuusoppi on ylipäätään sovellettavissa käytäntöön, ja siksi sillä on annettavaa myös etiikalle. Tosin ajatukset vaihtelevat sen suhteen, minkälainen sosiaalinen, poliittinen tai ekklesiologinen seuraus maailman ja Jumalan välisellä analogialla tulisi olla.⁴ Toisaalta juuri edellä mainitut piirteet ovat herättäneet myös kritiikkiä sosiaalisia triniteettiopeja kohtaan, ja niitä on syytetty erilaisten ihanteiden projisoimisesta Jumalaan, minkä avulla sitten ajetaan tiettyjä yhteiskunnallisia tai ekklesiologisia ideoita.⁵ Kaiken kaikkiaan voi kuitenkin todeta, että modernissa kolminaisuusteologisessa keskustelussa on taipumuksena korostaa, ettei kysymys kolminaisuudesta ole niinkään filosofinen, vaan jotain mikä liittyy syvästi pelastushistoriaan ja ilmoitukseen ja joka läpäisee koko ihmisen elämän.⁶

Keskeiseen asemaan kolminaisuusteologian uudessa tulemisessa on noussut persoonan käsite. Taustalla voi nähdä teologisia syitä, mutta myös 1900-luvulla tapahtuneen laajemman kulttuurisen ja tieteellisen kehityksen muun muassa psykologian ja filosofian alalla, mistä esimerkkinä voi mainita muun muassa Martin Buberin personalistisen filosofian. Kuitenkin se, miten itse persoonan käsite määritellään ja miten sen käyttökelpoisuuteen suhtaudutaan, vaihtelee. Toisaalta se on asetettu kyseenalaiseksi Kolminaisuudesta puhuttaessa, kuten Karl Barth ja Karl Rahner tekivät. Toisaalta moni on halunnut pitää siitä kiinni ja painottaa jumalallisen persoonan määrittelyssä substanssionologian sijaan

⁴ Kilby 2007, 432-433; Kärkkäinen 2007, 62; Kärkkäinen 2009, 15, 16. Ekklesiologisten seurausten erilaisuudesta Holmes nostaa esiin John D. Zizioulaksen kannattaman piispan johtaman hierarkkisen kirkon, kun taas useimmiten ”sosiaalitrinitaristit” kannattavat vähemmän hierarkkista, tasa-arvoisuuteen painottuvaa mallia. Ks. Holmes 2009, 80.

⁵ Ks. esimerkiksi Kilby 2007, erit. 442-444. Kilby tekee osuvan huomion kolminaisuusopin käytännön sovellutuksista kysyessään ”Does the Trinity need to be relevant?”. Hän itse näkee kolminaisuusopin merkityksen eräänlaisena teologisena ”kielioppina” tai perusrakenteena.

⁶ Kärkkäinen 2009, 10, 11.

yhteisöllisyyttä sekä ajatusta, että persoona on olemassa vain suhteessa toiseen persoonaan.⁷ Juuri viimeksi mainittu onkin yksi erilaisia sosiaalisia triniteettioppeja yhdistävä piirre. Siihen liittyen monelle ”sosiaalitrinitaristille” on tyypillistä myös tietynlainen dogmihistoriallisen tulkinnan painotus ja joskus jopa vastakkainasettelu, esimerkiksi kappadokialaisten isien teologian suosiminen Augustinusta seuranneen läntisen tradition sijaan. Ensin mainittujen nähdään usein korostavan Kolminaisuuden suhteita ja siten vähintään ennakoivan sosiaalista triniteettioppia, kun taas Augustinusta seurannut läntinen traditio on erehtynyt korostamaan liiaksi Jumalan ykseyttä, mikä taas nähdään ongelmien alkujuurena.⁸

Kuten Barthille ja Rahnerille, myös monelle muulle nykyteologille on tyypillistä, että Jumalan kolminaisuus pyritään johtamaan ilmoituksesta. Tämä korostus näkyy muun muassa usein julkilausuttunakin pyrkimyksenä raamatullisuuteen sekä haluna korostaa Raamatun narraatiota kolminaisuusopin muotoilussa. Sinänsä pyrkimyksessä tukeutua Raamatun todistukseen Kolminaisuudesta ei ole mitään uutta, mutta modernissa teologiassa se tehdään usein hieman eri tavalla kuin vaikkapa varhaiskristillisessä teologiassa. Muutoksen taustalla on muun muassa valistuksen sekä historialliskriittisen raamatuntulkinnan vaikutus, mikä on tehnyt tyhjäksi monet perinteiset raamatulliset todistukset Kolminaisuudesta, kuten 1.Moos. 1:26, ja siten osaltaan tyrehdyttänyt pitkäksi aikaa pelastushistoriaan ja Raamattuun tukeutuvaa kolminaisuusopillista keskustelua. Nykyteologiassa voikin nähdä pyrkimyksen ikään kuin palata Raamatun äärelle, joskin todistukset Kolminaisuudesta Vanhassa testamentissa nähdään perinteisten kohtien sijaan usein Jumalan moneuden ilmauksissa, kuten Viisaudessa.⁹

Raamatullisuuteen ja ilmoitukseen liittyvä huomionarvoinen muutos 1900-luvun ja sen jälkeisessä kolminaisuusopillisessa keskustelussa on historian korostuminen puhuttaessa Jumalasta. Paitsi että Raamatun narraatio kertoo Jumalan ja maailman suhteesta ja Jumalan pelastavasta toiminnasta, sen katsotaan usein kuvaavan myös jollain tavalla Jumalan sisäisyyttä ja olemusta sekä

⁷ Kilby 2000, 433, 434; Kärkkäinen 2007, 63, viite 121, 64; Kärkkäinen 2009, 12-14.

⁸ Holmes 2009, 78-80, 82; Kilby 2007, 434, 435; Kärkkäinen 2009 8,13. Vaikka Rahneria ei ehkä voi laskea sosiaalitrinitaristiksi, myös hänen teologiassaan näkyy samanlainen pyrkimys palata Augustinusta edeltävään kreikkalaiseen teologiaan. Ks. LaCugnan esipuhe Rahner 2010 ix-xi.

⁹ Kärkkäinen 2009, 9-11. Sosiaalisen triniteettiopin raamatullisuuden kritiikistä, ks. esim. Holmes 2009, 86-88. Hän katsoo, että sosiaalisen triniteettiopin pitäminen raamatullisena edellyttää tietynlaista hermeneutiikkaa, joka jättää monelta osin huomioimatta VT:n monoteistisen painotuksen.

persoonien välisiä suhteita. Moni on valmis ulottamaan historian vaikutuksen myös Jumalaan: pelastushistorian tapahtumat eivät ole vain toimintaa Jumalasta ulospäin, vaan niillä on vaikutuksensa myös häneen itseensä.¹⁰

Historian korostumisesta johtuen yksi keskeisistä kysymyksistä nykyisessä kolminaisuusteologiassa on ekonomisen ja immanentin triniteetin välinen suhde, toisin sanoen Jumalan pelastavan toiminnan suhde siihen, mitä Jumala olemuksessaan on. Immanentilla tai ontologisella triniteetillä tarkoitetaan Jumalaa sellaisena kuin hän on olemuksessaan, kun taas ekonominen triniteetti kuvaa Kolminaisuutta, joka on nähtävissä Jumalan luovassa ja pelastavassa toiminnassa, siis pelastushistoriassa. Perinteisesti näiden kahden käsitteellisellä erottelulla on pyritty takaamaan Jumalan riippumattomuus ja vapaus suhteessa maailmaan:¹¹

Ekonominen triniteetti on perusta tiedolle ontologisesta triniteetistä, ja ontologinen triniteetti on perusta ekonomisen triniteetin olemassaololle. - - - Jumala ilmoittaa itsensä kolmiyhteisenä Jumalana pelastushistorian kuluessa, koska hän itse oli ja on kolmiyhteinen Jumala.¹²

Toisin sanoen Jumala on kolmiyhteinen jo ikuisuudessa, eivätkä pelastushistorian tapahtumat tuo muutosta hänen olemukseensa, ja siten ekonominen triniteetti on riippuvainen immanentista tai ontologisesta triniteetistä. Modernissa teologiassa näiden kahden erottelun tarpeellisuus on kuitenkin yhä useammin alettu kyseenalaistaa muun muassa ilmoitusteologisista syistä johtuen: Voiko Jumala olla mitään muuta kuin mitä hän ilmoittaa pelastushistoriassa tai voiko häntä ylipäätään ajatella tai hänestä tietää mitään ”yksinään”, ilman suhdetta maailmaan?¹³ Niin sanotusta Rahnerin säännöstä ”*ekonominen triniteetti on immanentti triniteetti ja immanentti triniteetti on ekonominen triniteetti.*”¹⁴ onkin tullut laajalti hyväksytty ohjenuora, jota tosin tulkitaan hieman vaihtelevin epistemologisin ja ontologisin painotuksin.¹⁵ Sen avulla moni pyrkii rakentamaan aikaisempaa tasapainoisempaa kolminaisuusteologiaa, jossa ei ylikorostu immanentin triniteetin spekulatiivinen luonne vaan jolla on todellista merkitystä jokapäiväiselle elämälle. Niinpä kysymys ekonomisesta ja immanentista

¹⁰ Kärkkäinen 2009, 10-11.

¹¹ Kärkkäinen 2007, 78; Kärkkäinen 2009 11,12; Lee 2009, 90,91.

¹² Lee 2009, 92. Käännös oma, samoin käännökset tästä eteenpäin. Lee huomauttaa, että vaikka immanentti ja ekonominen triniteetti termeinä ehkä esiintyvätkin vasta 1700-1800-luvulla, on niiden erottelu hänen mielestä selvästi nähtävissä jo varhaisessa teologiassa. Ks. Lee 2009, 91.

¹³ Kärkkäinen 2007, 78, 79; Kärkkäinen 2009, 18; Lee 2009, 92, 106

¹⁴ Kärkkäinen 2007, 78.

¹⁵ Ks. lisää Kärkkäinen 2007, 82-85. Siitä, oliko ”Rahnerin sääntö” Rahnerille ennen kaikkea epistemologinen, vai meneekö hän teologiassaan pidemmälle, ollaan montaa mieltä, mutta voidaan katsoa, että Rahner halusi pitää kiinni immanentin Triniteetin ensisijaisuudesta. Esimerkiksi LaCugna tulkitsee lausetta omassa teologiassaan ontologisena periaatteena. Moni teologi kuitenkin ennemmin tasapainoilee näiden kahden tulkinnan välillä välttäen immanentin ja ekonomisen triniteetin yhdistämistä, jottei Jumalan vapaus ja muuttumattomuus vaarantuisi liikaa.

triniteetistä on ilmoitusteologinen, mutta erityisen tärkeää on huomata, että sillä, miten niiden suhde käsitetään, on usein vaikutuksensa myös moneen muuhun kysymykseen Jumalasta ja maailmasta.¹⁶

1.2. Tutkimuskysymys

Edellä kuvattuun teologiseen viitekehykseen asettuu myös saksalainen Jürgen Moltmann (1926-), jota voidaan erityisesti teoksellaan *Trinität und Reich Gottes* (1980) pitää sosiaalisten triniteettioppien yhtenä uranuurtajista, ja hänen vaikutuksensa kolminaisuusteologiseen keskusteluun on ylipäätään ollut viime vuosikymmeninä huomattava.¹⁷ Moltmannin varhaisen teologian ehkä merkittävin työ, ja samalla hänen läpimurtoteoksensa, on kolmiosaisen sarjan aloittanut *Theologie der Hoffnung* (1964), jonka jälkeen ilmestyivät *Der gekreuzigte Gott* (1972) ja *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975). Teokset täydentävät toisiaan ja niissä Moltmann rakentaa myöhemmänkin teologiansa pohjaa ja niiden näkökulma vaihtelee eskatologisesta toivosta ristinteologiaan sekä Jumalan kärsimykseen ja lopulta näiden teemojen leikkauspisteeseen ”ekkesiologian ja pneumatologian näkökulmasta”.¹⁸ *Trinität und Reich Gottes* (1980) aloitti Moltmannin toisen sarjan, ja siinä aikaisemmissa teoksissa vallitsevat teemat kootaan entistä selvemmin yhteen ja tulkitaan kolminaisuusteologisesta näkökulmasta. Myöhemmin sarjassa ovat ilmestyneet *Gott in der Schöpfung* (1985), *Der Weg Jesu Christi* (1989), *Der Geist des Lebens* (1991) ja *Das Kommen Gottes* (1995). Näissä ja myöhemmin ilmestyneissä teoksissaan Moltmann on kehittänyt edelleen muun muassa trinitaarista kristologiaansa, pneumatologiaansa sekä luonnollisesti eskatologiaansa.¹⁹

Moltmannin teologiassa näkyy Karl Barthin ja Karl Rahnerin vaikutus, vaikkakaan hän ei omaksu heidän teologiaansa kritiikittä. Taustalla voi nähdä myös Dietrich Bonhoefferin, Georg W.F. Hegelin sekä Ernst Blochin ajattelun, ja erityisesti jälkimmäisen myötä juutalaismarxilaisen filosofian ja teologian. Ei olekaan yllättävää, että hänen teologiansa on yhteiskunnallisten kysymysten värittämää ja toisaalta siinä näkyy myös halu korostaa juutalaisuutta kristinuskon pohjana. Yhteiskunnalliset teemat eivät kuitenkaan jää vain teorian tasolle, vaan Moltmannin teologialle on tyypillistä pyrkimys kohti käytäntöä. Tämän vastapainona tulee kuitenkin olla rukous ja ylistys, ja siten Moltmannin

¹⁶ Kärkkäinen 2007, 77-79, 82, 83; Kärkkäinen 2009, 12,14,15,18.

¹⁷ Bauckham 1995, 1; Holmes 2009, 79; Kilby 2007, 432-433; Kärkkäinen 2009, 12;

¹⁸ Bauckham 1995, 3; Kärkkäinen 2007 102-103.

teologiassa käytäntö ja doksologia usein muodostavat erottamattoman parin. Toisaalta varsinkin myöhemmässä teologiassaan Moltmannin ajatteluun on tullut ekumeenisiä vaikutteita ja pyrkimyksiä, mikä on toisaalta linjassa hänen teologian tekemisen tapansa kanssa: Teologian tulee olla jatkuvassa vuoropuhelussa, ja Moltmann kutsuukin omia teologisia teoksiaan panoksiksi sen sijaan, että pitäisi niitä kaiken kattavina teologisina esityksinä.²⁰ Hän itse nimeää tavoitteekseen tehdä teologiaa ”raamatulliselta perustalta, eskatologisesti orientoituneeksi ja poliittisesti vastuuntuntoiseksi.”²¹

Yksi Moltmannin erityisesti varhaisen teologian keskeisiä teemoja on kärsimys ja sen keskellä koettava toivo, mistä paitsi nousee hänen teologialleen tyypillinen solidaarisuuden ajatus, myös ennen kaikkien eskatologisen orientaation korostus.²² Moltmannille ”risti ja ylösnousemus edustavat täydellisiä vastakohtia: elämää ja kuolemaa, Jumalan läsnäoloa ja poissaoloa.”²³ Hän hyödyntääkin ajattelussaan Lutherin ristinteologiaa, ja myös Moltmannille Jumala on löydettävissä vastakohdassaan. Risti ei myöskään ole pelkästään teologian keskiössä vaan itse kolmiyhteisen Jumalan. Voisikin sanoa, että Moltmannin kristologia on syvästi trinitaarista, ja samalla hänen kolminaisuusoppinsa on hyvin Kristus- ja ristikeskeistä. Kuten sanottu, erityisesti *Trinität und Reich Gottes* -teoksen myötä tämä trinitaarinen näkökulma nousee yhä keskeisemmäksi, ja Moltmann tulkitsee pelastushistoriaa aina luomisesta eskatologiaan osana kolmiyhteisen Jumalan historiaa. Samalla hän kehittää koko myöhemmän teologiansa läpäisevän sosiaalisen triniteettioppinsa.²⁴ Koko historianprosessin tähtäyspiste on tulevaisuudessa, jolloin ”kaikki on yhdistetty Jumalan kanssa ja Jumalassa.”²⁵ Moltmannin teologiaa onkin osuvasti kuvattu ”trinitaariseksi ja eskatologiseksi panenteismiksi”.²⁶

¹⁹ Bauckham 1995, 3,4,6; Bauckham 1999, xiii.

²⁰ Bauckham 1995, 1-9; Heikka 1983, 15-21; Kärkkäinen 2007, 102.

²¹ Bauckham 1995, 8. Mielenkiintoinen katsaus Moltmannin teologiseen kehitykseen ja sen lähtökohtiin on hänen oma kuvauksensa siitä. Ks. Moltmann 1991, 219-240.

²² Bauckham 1995, 1, 5, 8-11.

²³ Bauckham 1995, 4. Bauckham tuo esiin Moltmannin teologian dialektisen luonteen: ”The most important controlling idea in Moltmann’s early work is his dialectical interpretation of the cross and the resurrection of Jesus, which is then subsumed into the particular form of trinitarianism which becomes the over-arching theological principle of his later work.” Bauckham 1995, 4.

²⁴ Bauckham 1995, 3, 5-7; Kärkkäinen 2007 102-107.

²⁵ Bauckham 1995, 17.

²⁶ Bauckham 1995, 17; Ks. myös Kärkkäinen 2007, 100, 106. Ks. panenteismista lisää Cooper 2007, 26-30. Panenteismi terminä on yleistynyt vasta 1900-luvun puolivälistä, ja on hyvä huomata, että se on eräänlainen sateenvarjotermi, jonka alle mahtuu erilaisia tulkintoja. Cooper kuvaa termiä lyhyesti: ”In other words, God and the world are ontologically distinct and God transcends the world, but the world is in God ontologically.” Cooper 2007, 27.

Vaikka Moltmannin teologian kannalta erityisesti ristinteologia on keskeisellä sijalla, koska se liittyy olennaisesti hänen kolminaisuusoppiinsa, on oman tutkielmani näkökulma nimenomaan kolminaisuusteologinen.²⁷ Moltmannin lähtökohtana hänen sosiaalisessa triniteettiopissaan on Jumala, joka on kolme persoonaa ja joka on vuorovaikutteisessa suhteessa maailman kanssa. Koska Moltmannin painotus on vahvasti kolmessa persoonassa, tutkimuskysymykseni onkin, millä tavalla Moltmann käsittää Kolminaisuuden ja sen ykseyden ja minkälaisia edellytyksiä siihen liittyy. Miten kolme persoonaa ovat yksi Jumala ja millä tavalla muun muassa rakkaus ja kärsimys vaikuttavat Kolminaisuuteen ja sen ykseyteen? Vaikka Moltmann luonnollisesti käsittelee Kolminaisuutta useassa teoksessaan, rajaan tutkimukseni lähteeksi vain *Trinität und Reich Gottes* -teokseen, jossa hän muotoilee sosiaalisen triniteettioppinsa pääpiirteet ja joka teoksena on merkittävin kolminaisuusopin kannalta. Tutkielmani menetelmänä on systemaattinen analyysi.

2. Monoteistis-hellenistinen Jumala ja kristinuskon Jumala

2.1. Monoteistisen teologian ongelma

Yksi *Trinität und Reich Gottes* -teoksen läpikulkevista teemoista on monoteismin kritiikki, millä on vaikutuksena Moltmannin kolminaisuusopilliseen tulkintaan. Käytännössä hän tarkoittaa monoteismilla suurin piirtein samaa kuin yleensä tarkoitetaan teismillä, mutta termivalinnallaan Moltmann pyrkii alleviivaamaan kritiikkinsä kohdetta: jumalakäsitystä, joka ”käyttää eksklusiviista, monadista käsitystä yhdestä (*des Einen*), mutta ei yhdistävää käsitystä ykseydestä (*der Einheit*).”²⁸ Koska kolminaisuusoppi on erottamattomasti sidoksissa kristologiaan ja soterologiaan, on Jumalan ykseys – ja siten myös monoteismi – olennainen peruskysymys kristillisen uskon kannalta. Syy, miksi monoteismin kritiikki muovaa niin suuressa määrin Moltmannin kolminaisuusteologiaa, johtuu puolestaan siitä, ettei monoteismia erilaisista oppituomioista huolimatta ole hänen mukaansa voitettu, vaan sen uhka vaanii edelleen kristillistä uskoa ja teologiaa.²⁹

²⁷ Moltmannin teologiaan liittyvistä tutkimuksista, ks. esim. Bauckham 1995, Bauckham 1997, Conyers 1998, Heikka 1983, McDougall 2005.

²⁸ TRG 146, 147, alaviite 7.

²⁹ TRG 144.

Vaikka kolminaisuusopin perusta on Raamatussa ja kasteteologiassa³⁰, Moltmann katsoo, että kristinuskon leviämisessä ja lopulta myös kolminaisuusopin kehityksessä merkittäväksi tekijäksi nousi kristinuskoon omaksuttu ”filosofinen monoteismi ja käsitys yhden Jumalan universaalista monarkiasta”.³¹ Monoteistisen jumalakäsityksen ongelman ydin on kuitenkin siinä, ettei siihen mahdu ajatusta yhden Jumalan todellisesta eriytymisestä tai moneudesta, ja kristinuskon kannalta se väistämättä herättää kysymyksen Kristuksen jumaluudesta. Kolminaisuusopillisilla muotoilluillaan varhainen kirkko pyrkikin tasapainoilemaan säilyttääkseen toisaalta Jumalan ykseyden ja toisaalta pitääkseen kiinni myös Kristuksen jumaluudesta, jota tiukka monoteismi ei pysty hyväksymään mutta joka nähtiin pelastuksen kannalta luovuttamattomana lähtökohtana.³² Niinpä kiistattomista kolminaisuusteologisista onnistumisistaan huolimatta varhaisen kirkon teologiassa voi nähdä tietyn jännitteen, sillä vaikka se näki monoteismin uhkana, se Moltmann mukaan samalla ”toisaalta pyrki omaksumaan monarkistisen käsityksen Jumalan herruudesta”.³³

Kristologisia – ja siten myös kolminaisuusteologisia – haasteita ensimmäisinä vuosisatoina toivat erityisesti areiolaisuus sekä sabellialainen modalismi. Niissä molemmissa Jumalan ykseys taataan tavalla, joka asettaa Kristuksen persoonan jumaluuden kyseenalaiseksi. Vaikka modalismi ja areiolaisuus poikkeavat monin tavoin toisistaan, Moltmann näkee niiden ytimen samana: Jumala käsitetään jakamattomana Yhtenä. Areiolaisuus, joka edustaa subordinationistista kristologiaa, asettaa Kristuksen Isän alapuolelle. Se lähtee ajatuksesta, että Jumala, kaiken alkulähde, on itsessään tavoittamaton. Tämän vuoksi Jumalan ja maailman välille tarvitaan välittäjä, Poika, joka on erityisasemassa, mutta kuitenkin osa luotua todellisuutta. Näin Jumalan ykseys pysyy koskemattomana, mutta ongelmaksi jää, miten Poika ilman olemuksellista yhteyttä Jumalaan pystyy välittämään todellista yhteyttä myöskään Jumalan ja ihmisten välillä. Niinpä areiolainen kristologia torjuttiin Nikean konsiilissa vuonna 325 julistamalla, että Isä ja Poika ovat samaa olemusta (*homoousios*).³⁴

³⁰ TRG 144.

³¹ TRG 145. Moltmann seuraa Erik Petersonin käsitystä siitä, että Filonin ajattelussa juutalainen usko sulautui kreikkalaiseen monarkistiseen filosofiaan, millä taas oli vaikutuksena kristillisten apologeettien teologiaan. TRG 145, 146.

³² TRG 144-146.

³³ TRG 147. Monarkisteista Ayres 2011, 125: ”The Monarchians, flourishing during the early third century, argued that Son and Spirit are no more than names for the Father at work in the created order. Latin Trinitarian theology came into its own against this tradition, with figures such as Tertullian (c.160-220) and Novatian (c.200-58).”

³⁴ TG 147-148, 150.

Moltmannille areiolaisuuden ongelmallisuus näyttää teologisten seurausten lisäksi olevan vallassa ja autoritäärisyydessä, jotka liittyvät monarkistiseen maailmankuvaan. Jumala on hierarkian yläpäässä ja kaikki olevainen alenevassa järjestyksessä hänen alapuolellaan: ”Yksi Jumala – yksi Logos – yksi maailma – yksi maailman monarkia.”³⁵

Modalismi puolestaan ikään kuin sulauttaa Pojan Jumalaan, eräänlaiseksi modukseksi, olemisen tavaksi, ja näin pystyy säilyttämään ajatuksen yhdestä Jumalasta. Tällaista modalistista kristologiaa edustai esimerkiksi patripassianismi, jonka mukaan Isä syntyi pojaksi. Taustalla on ajatus: ”Jos Kristus on meidän Jumalamme, täytyy Isän ja Pojan olla, ei vain *yksi*, vaan todellisuudessa *yksi ja sama*.”³⁶ Modalistisen kristologian vei tietyllä tavalla huippuunsa Sabellius 200-luvun alkupuolella. Hän katsoi, että ”Isä, Poika ja Pyhä Henki ovat yhden Jumalan ilmenemismuotoja”,³⁷ joissa hän on kyllä jollain tavalla läsnä pelastushistoriassa, mutta ”Yksi Jumala itse on eriytymätön (*unterschiedslos*), ei-ilmoitettavissa ja siksi tuntematon.”³⁸ Juuri edellä kuvatussa ilmenemismuotojen ja Yhden Jumalan erottamisessa piilee sabellialaisen modalismin ongelma, joka asettaa persoonien olemuksen ja Jumalan kolmiyhteisyyden kyseenalaiseksi. ”Mutta jos Yksi Jumala vain ilmestyy *Isänä, Poikana ja Henkenä*, on tässä sanonnassa jo ilmaistuna ilmenemismuotojen epätodellisuus.”³⁹ Koska Jumala itsessään ei ole ilmoitettavissa, jää hänen todellinen luonteensa ilmenemismuodoista huolimatta epäselväksi ja tuntemattomaksi. ”Siitä johtuen tieto Jumalan ilmenemismuodoista ei myöskään voi välittää yhteyttä itse Jumalan kanssa.”⁴⁰

Kolminaisuusteologian kannalta ratkaisevassa roolissa oli Tertullianus (n.160-220), mutta kristillisen teologian muotoutumisen ensimmäisiä vuosisatoja leimaa silti tietynlainen aaltoliike, ja modalismilla oli ajoittain myös piispallinen tuki.⁴¹ Modalismin vaaran ymmärtäminen on tärkeää Moltmannin teologian

³⁵ TRG 149.

³⁶ TRG 150.

³⁷ TRG 151.

³⁸ TRG 151.

³⁹ TRG 151.

⁴⁰ TRG 151.

⁴¹ TRG 150; Pihkala 2004, 90-93, 95. Pihkala 2004, 92: ”Rooman monarkianistiset kiistat näyttävät Hippolytoksen moitiskelevan selostuksen mukaan olleen varsin sekavia. Piispat ovat seurakuntaansa koossa pitääkseen horjuneet puolelta toiselle dynamismin (Theodotus) ja modalismin (Sabellius) kaksisuuntaisessa voimakentässä. Ongelma ei tietenkään ollut pelkästään kirkkopoliittinen, sillä uskon intuitio ajoi torjumaan adoptionistien ”kolmijumalaisuutta” (eli triteismia). Isän ja Pojan ja Hengen yhteys näytti siinä hajoavan. Mutta se ei tuntunut onnistuvan muutoin kuin esittämällä modalistiselta kuulostavia lausumia, mikä puolestaan koettiin Sabelliuksen ajatusten suosimiseksi. Myöskään sitä ei uskon intuitio voinut hyväksyä.” Tertullianuksesta lisää ks. Pihkala 2004, 94-108.

kannalta, sillä hänen kritiikkinsä ei jää koskemaan vain historiallista opinmuodostusta, vaan se osuu myös 1900-luvun kolminaisuusteologian suuriin nimiin: Karl Barthiin ja Karl Rahneriin. Heidän ajattelunsa taustalla Moltmann näkee saksalaisen idealismin vaikutuksen, minkä seurauksena muun muassa jumalallinen persoona muodostuu molempien ajattelussa omalla tavallaan ongelmalliseksi käsitteeksi.⁴² Niinpä sekä Barth että Rahner päätyvät Moltmannin mukaan modalistiseen kolminaisuusteologiaan yrittäessään välttää triteismia, vaikkei se hänen nähdäkseen ole koskaan ollut todellinen ongelma.⁴³ Moltmann katsoo, että erityisesti varhaisemmassa teologiassaan Barth näkee Jumalan ennen kaikkea Herrana, absoluuttisena subjektina, ja kolminaisuusoppi on hänelle keino ”taata Jumalan suvereenius”.⁴⁴ Moltmann katsoo, että Barthin teologiassa Jumalan herruus on olemuksellista, ja ykseys ja herruus tulevat aina ennen Jumalan kolmiyhteyttä ja niinpä hän päättelee, että Barthin kolminaisuusteologiassa jumalalliset persoonat, tai vähintään Poika ja Henki, ovat ennemmin modalistisia olemisen tapoja kuin todellisia persoonia.⁴⁵

Kuten Barth, myös Rahner yrityksistään huolimatta syyllistyy Moltmannin mielestä läntiselle teologialle tyypilliseen heikkouteen asettaa ykseys Kolminaisuuden edelle. Tämän taustalla Moltmann näkee sen, että Rahnerin mukaan persoona ymmärretään nykyään jollain tavalla toisista riippumattomaksi subjektiksi,⁴⁶ jota konstituoi ”oma, vapaa, toisista eroava, itseään määräävä toiminnan keskus tiedossa ja vapaudessa”.⁴⁷ Moltmann katsoo, että Rahner todellisuudessa kuvaa individualismia, joka rakentuu omistamisen ja vallan määreille, eikä sillä ole mitään tekemistä todellisen persoonakäsityksen kanssa.⁴⁸ Rahnerin omasta lähtökohdasta käsin on tosin ymmärrettävää, että hän haluaisi persoonan sijaan käyttää ilmaisua ”yksi jumalallinen subjekti kolmessa subsistoinnin muodossa (*Subsistenzweisen*)”.⁴⁹ Kuitenkin hänen persoonan määritelmällään ja sillä, että hän kieltää kolmen ”tietoisuuden ja toiminnan keskuksen” olemassaolon, on Moltmannin mukaan seurauksena se, ettei Kolminaisuudessa tällöin ole todellista ”Sinääkään”, ja niinpä persoonien

⁴² TRG 154-155, 158, 161-162.

⁴³ TRG 161-162, viite 41: ”Wie die Theologiegeschichte zeigt, hat es aber nie einen christlichen Tritheisten gegeben.”

⁴⁴ TRG 157.

⁴⁵ TRG 157-158, 160.

⁴⁶ TRG 161-162.

⁴⁷ TRG 162.

⁴⁸ TRG 163.

⁴⁹ TRG 162.

välisestä jumalallisesta rakkaudesta puhuminen käy mahdottomaksi. Kahden persoonan välinen rakkaus nimittäin edellyttää Moltmannin mielestä myös kahta tietoisuuden ja toiminnan keskusta. Kaiken kaikkiaan Rahner epäonnistuu Moltmannin mukaan teologiallaan kuvaamaan Raamatun todistusta Kolminaisuuden historiasta, ja on Barthin ohella esimerkkinä siitä, miten modalismin vaarat vaanivat vielä nykyäänkin.⁵⁰ Samalla Barthin ja Rahnerin teologia – riippumatta siitä, tulkitseeko Moltmann heitä oikein⁵¹ – toimii osaltaan tärkeänä taustana tai peilinä Moltmannin omalle käsitykselle Kolminaisuudesta.

2.2. Monoteismi poliittisena ja ekklesiologisena ongelmana

Vaikka monoteismin ongelmallisuuden ydin on teologinen – ajatus Jumalasta yhtenä jakamattomana subjektina tai substanssina – Moltmann näkee sen seurauksien heijastuvan käytännössä niin politiikkaan kuin kirkon elämään ja järjestykseen. Näiltä osin hän liittyykin poliittisen teologian tavoitteisiin paljastaa uskonnollisten ja poliittisten käsitysten yhtymäkohtia.⁵² Moltmannin lähtökohta on, että ”Mitä enemmän Jumalan pelastusekonomiaa ja herruutta painotetaan, sitä enemmän on tarpeen painottaa Jumalan ykseyttä, sillä tällaista jumalallista valtaa näyttää voivan toteuttaa vain yksi, identtinen subjekti.”⁵³ Tästä taas seuraa, että sitä enemmän tulevat esiin myös monoteistisen jumalakäsityksen maanpäälliset seuraukset, sillä käsitys jumalallisesta monarkiasta on historian saatossa osaltaan tarjonnut perustan erilaisille vallankäytön muodoille, jotka edellyttävät täydellistä alistumista ja tottelevaisuutta.⁵⁴ Toisin sanoen: ”Monoteismi on monarkismia”⁵⁵ ja siksi ”monoteismi oli ja on aina myös poliittinen ongelma.”⁵⁶ Juuri nämä monoteismin käytännön seuraukset näyttäisivätkin olevan Moltmannin kritiikin sekä kolminaisuusteologian keskeisinä vaikuttimina.

Moltmann jäljittää poliittisen monoteismin juuren hellenistiseen filosofiaan ja kristillisiin apologetteihin.⁵⁷ Heidän ajattelussaan yhdistyivät

⁵⁰ TRG 164-166.

⁵¹ Kärkkäinen tulkitsee Barthin väitettyä modalismia hieman eri tavalla, ks. Kärkkäinen 2007, 74-75.

⁵² TRG 207, 209.

⁵³ TRG 207.

⁵⁴ TRG 207-208. Die Vorstellung der göttlichen Monarchie im Himmel wie auf Erden begründet ihrerseits in der Regel irdische Herrschaft – religiöse, moralische, patriarchalische oder politische Herrschaft – und macht sie zur *Hierarchie*, zur ”heiligen Herrschaft”. Die Vorstellung vom allmächtigen Weltenherrscher gebietet überall untertänige Knechtschaft, weil sie schlechthinnige Abhängigkeit auf allen Gebieten nachweist. TRG 207

⁵⁵ TRG 207.

⁵⁶ TRG 146.

⁵⁷ TRG 209.

juutalaiskristillinen usko ja filosofinen monoteismi, johon kuului ajatus universumin hierarkiasta:

Raamatullisen ja kosmologisen monarkismin sulautumisesta sai alkunsa käsitys yhdestä yhtenäisestä maailmankaikkeuden pyramidista: Yksi Jumala on maailmansa luoja, herra ja omistaja. Hänen tahtonsa on sen laki. Hänessä maailmalla on ykseytensä ja vapautensa. Luoja ja luomakunnan erottamisella raamatullinen luomisoppi, vastoin aristotelista ja stolaista kosmologiaa, teroitti ajatusta Jumalan käskyvallasta ja kaikkien asioiden riippuvaisuudesta hänestä. Staalainen panteismi korotettiin kristilliseen teismiin. Maailmanmonarkia ymmärrettiin absoluuttisesti: Maailma ei ole näkymättömän jumaluuden ”ruumis” (Seneca), vaan Luojajumalan ”työ”.⁵⁸

Antiikin maailmassa poliittisten ja kosmologisten ajatusten liittyminen yhteen oli Moltmannin mukaan nähtävissä yhteiskunnan järjestyksen perustalla, ja hän päättelee, tosin ehkä hieman yksioikoisesti, että ”polyteismi vastaa parhaiten kaupunkien ja valtioiden moneutta, kun taas kosmologinen monoteismi etsii vastaavuutta yhdessä universaalissa imperiumissa, joka yhdistää kaupungit ja valtiot.”⁵⁹ Niinpä Moltmann tulkitsee, että apologeettien ajattelu ja kristillinen monoteismi toimi eräänlaisena poliittisena polttoaineena Rooman valtakunnan yhdistämisessä ja pystyi tarjoamaan perustan myös keisarin jumalalliselle vallalle.⁶⁰ ”Ajatus ykseydestä Jumalassa provosoi siis ajatuksen universaalista yhtenäiskirkosta sekä universaalista yhtenäisvaltiosta: Yksi Jumala – yksi keisari – yksi kirkko – yksi valtakunta.”⁶¹

Monoteismin ongelmat eivät politiikan osaltakaan jää historiaan, vaan sen jäljet johtavat aina nykypäivään:

Valistuksen eurooppalainen absolutismi on poliittisen monoteismin viimeinen uskonnollisesti legitimoitu muoto. Se oli myös viimeinen yritys perustaa tunnustuksellinen yhtenäisvaltio. Ranskan vallankumouksen myötä puolestaan *kansansuvereniteetistä* tehtiin modernin, demokraattisen valtiomuodon perustus. Absoluuttisen suvereniteetin ajatus --- ylittää aina moderneihin antidemokraattisten ja antikommunististen diktatuuri-ideologioihin.⁶²

Moltmann siis ajattelee poliittisen monoteismin ja sen käsityksen suvereenista hallitsijasta jollain tavalla sekularisoituneen aikojen saatossa, vaikka sillä onkin uskonnollinen juuri.⁶³ Huomionarvoista myös koko Moltmannin kolminaisuusteologian kannalta on, että hän näkee kristillisessä monoteismissä myös modernin ateismin perustan: Joko täytyy kieltää maailmankaikkeutta hallitsevan Jumalan olemassaolo tai ihmisen vapaus.⁶⁴

⁵⁸ TRG 210.

⁵⁹ TRG 210-211. Kärkkäinen huomauttaa, että myös polyteistiset yhteiskunnat voivat olla monarkistisia, minkä takia Moltmannin monoteismin ja monarkismin samaistaminen ei ole vakuuttavaa. Ks. lisää Kärkkäinen 2007, 121.

⁶⁰ TRG 210-211.

⁶¹ TRG 212.

⁶² TRG 213.

⁶³ TRG 212-213.

⁶⁴ TRG 220; Conyers 1998 12-16. Moltmann lainaa Ernst Blochia: ”Wo der große Weltenherr (regiert) hat die Freiheit keinen Raum---.” TRG 220.

Ongelmat näyttävät siis nousevan siitä, kun Jumalan herruus ja transsendenssi pyritään säilyttämään niin, että maailmasta tulee pelkkä Jumalan toiminnan kohde, ja maailman merkitys Jumalalle näyttäytyy ennen kaikkea hänen valtansa ja herruutensa ilmoittamisen välineenä. Moltmannille suurin ongelma hierarkkisessa maailmanjärjestyksessä vaikuttaakin olevan juuri se, että kaiken olevaisen ollessa alenevassa järjestyksessä Jumalan alapuolella, ei maailman ja Jumalan välille muodostu todellista kahden ”sinän” suhdetta, siis persoonallista suhdetta, vaan ikään kuin subjekti-objekti-suhde. Kun tämä hierarkia vallitsee myös maailmassa, ei ihmistenkään välille muodostu tasaveroista yhteyttä. Valta ja hierarkia näyttäytyvät siis Moltmannin ajattelussa hyvin negatiivisessa valossa, ja syy vaikuttaakin olevan juuri niiden tendenssissä objektivoida sekä lopulta alistaa ja viedä vapaus. On mielenkiintoista, miten Moltmannilla on toisaalta halu palata juurille juutalais-kristilliseen uskoon, toisaalta hänellä on samalla vahvasti kielteinen suhtautuminen monoteismiin, joka linkittyy Moltmannin ajattelussa valtaan. Ristiriita herättää vaikutelman, ettei hänen raamatuntulkintansa, joka lähes täysin kieltää Jumalan suvereenin vallan ja hierarkkisuuden, vaikuta kaikilta kohdin täysin uskottavalta, varsinkaan Vanhan testamentin osalta.⁶⁵

Lisätodisteita kristillisen monoteismin lonkeroista Moltmann löytää erityisesti ”monarkistisen episkopaatin opista ja käytännöstä, ja sen kehittelystä edelleen opissa paavin suvereeniudesta.”⁶⁶ Taustalla tässäkin kehityksessä Moltmann näkee muun muassa kristilliset apologetit, muun muassa Ignatius Antiokialaisen, joka tarjosi ratkaisuksi seurakuntien hajanaisuuden aiheuttamaan ongelmaan piispan takaamaa ykseyttä: ”yksi Jumala – yksi Kristus – yksi piispa – yksi seurakunta. Piispa edustaa seurakunnalleen Kristusta, aivan kuten Kristus edustaa Jumalaa. Tällainen edustava johdannaisuus on ilmiselvästi monarkistista monoteismiä.”⁶⁷ Kuten arvata saattaa, tällaisen mallin ongelma kiteytyy Moltmannin mielestä valtaan, joka piispalla on ja jonka avulla ykseys muodostetaan yksimielisyyden puuttuessa vaikka pakolla. Tällainen ulkoinen ja pakotettu ykseys on luonnollisesti ristiriidassa Moltmannin teologiassa keskeisen sijan saaville rakkauden ja vapauden periaatteille. Ennen kaikkea se rikkoo

⁶⁵ TRG 149, 163, 207-211, 220. Myös Kärkkäinen nostaa esiin Moltmannin raamatuntulkinnan ongelmallisuuden herruuden osalta. Ks. Kärkkäinen 2007, 121.

⁶⁶ TRG 217.

⁶⁷ TRG 217.

Jumalan omaa olemusta vastaan, jolloin kirkosta tulee monoteistisen jumalakuvan mukaan vallalle perustuva sen sijaan, että se heijastaisi Jumalan kolminaisuutta.⁶⁸

Paaviuden teologia ja käsitys *ex cathedra* -julistuksista ovat Moltmannille edellä kuvatun monoteistisen mallin eräänlaista huipennusta. Sen taustalla hän näkee nominalismin vaikutuksen käsitykseen Jumalan kaikkivaltiudesta, joka ymmärretään virheellisesti absoluuttisena suvereniteettina. Vallankäytön lisäksi Moltmannin kritiikki paaviuden teologiaa kohtaan osuu myös sen perusteluun apostolisella suksessiolla, jossa ylösnousemus jätetään huomiotta:⁶⁹

”Historiallisen jatkumon konstruktio historiallisesta Jeesuksesta historialliseen Pietariin ja historiallisiin paaveihin olisi yhtä pätevä, vaikka Jeesus ei olisi ylösnoussut.”⁷⁰ Tämä kritiikki on linjassa Moltmannin teologiassa korostuvan ristien ja ylösnousemuksen dialektiikan kanssa: Kristuksen kuoleman jälkeen ylösnousemus tuo mukanaan uuden todellisuuden, jolla on myös eskatologinen ulottuvuus ja jolla on kristillisen uskon ja teologian kannalta aivan perustavaa laatua oleva merkitys. Moltmannille uskovien yhteisön tulisi heijastaa Pyhässä Hengessä elettyä uutta elämää, johon Kristus on ihmiset vapauttanut:⁷¹ Se ”ei ole yhteyttä vain Jumalan kanssa, vaan myös yhteyttä Jumalassa.”⁷²

2.3. Kärsimyksen ongelma

Kysymys maailman ja ihmisen merkityksestä Jumalalle on yksi Moltmannin teologiaa ohjaavista periaatteista.⁷³ Niinpä ei olekaan yllättävää, että hän päätyy käsittelemään Jumalan kärsimystä klassisesta teologiasta poikkeavalla tavalla, ja asettaa koko kysymyksen teodikean ongelman muodostamaan kontekstiin, sillä juuri kärsimys herättää kysymyksen Jumalasta ja hänen olemuksestaan.

Perinteisesti lähtökohta on ollut, ettei maailmalla ole vaikutusta Jumalaan eikä hän olemuksessaan voi kärsiä, mutta Moltmannia tällainen ajatus häiritsee:

Minkälainen Jumala antaisi ihmiskunnan kärsiä, mutta pysyttelisi itse sen ulkopuolella?⁷⁴

Moltmann siis lähtee liikkeelle kärsimyksen ongelmasta, muttei tee sitä tarjotakseen vastausta siihen. Vaikka kysymys siitä, miten maailmassa voi olla pahaa, jos Jumala on hyvä, herättää aiheellisesti kysymyksen Jumalan luonteesta

⁶⁸ TRG 217-218, 235.

⁶⁹ TRG 218-219.

⁷⁰ TRG 219.

⁷¹ TRG 101-102, 219, 227-228.

⁷² TRG 219.

⁷³ Ks. esim. TRG 114.

⁷⁴ TRG 39, 63; Keating&White 2009, 1.

ja olemuksesta, Moltmann tuo vahvasti esiin tämän kysymyksenasettelun rajallisuuden. Kärsimyksen kokemuksessa sekä ateismi että teismi menettävät merkityksensä ja selitysvoimansa: mikään selitys ei poista kärsimystä.⁷⁵ Juuri tästä ”alkaa teodikean avoimen kysymyksen dialektiikka”.⁷⁶ Kärsimys on osa elämää, ja siihen sisältyy ristiriita koetun todellisuuden ja kaivatun todellisuuden välillä: Se pistää kyseenalaistamaan oikeudenmukaisen Jumalan, mutta samalla osoittaa toivon Jumalaa, tulevaisuutta ja kärsimyksen loppumista kohtaan.⁷⁷ Tämän vuoksi ”jumalakysymys ja kärsimyskysymys ovat yksi yhteinen kysymys. Niihin myös löytyy vain yhteinen vastaus.”⁷⁸

Moltmannille kärsimys ikään kuin pakenee selityksiä ja niinpä siinä kohtaavat hänen teologialleen kaksi tyypillistä painopistettä: eskatologia ja käytäntö. Uskon ja teologian tulee auttaa elämään kärsimyksen aiheuttaman ristiriidan kanssa, ei alistamalla tai passivoiden, vaan päinvastoin. Siksi kärsimyksen selittäminen synnillä ei pohjimmiltaan toimi. Vaikka Moltmann ei kiellä synnin ja kärsimyksen yhteyttä, ongelma vaikuttaa nousevan siitä, että kärsimys nähdään nimenomaan rangaistuksena synnistä. Tällöin selitys herkästi tarjoaa oikeutuksen kärsimykselle ja siten vie pohjan toivolta sekä muutoksen mahdollisuudelta.⁷⁹

Taustalla Moltmann näkee jälleen teologisen kehityksen, joka on lähtenyt vikasuuntaan. Hän nostaa esiin joitakin teologeja – Kleemens Aleksandrialaisen, Origeneen ja Theodor Mopsuestialaisen – jotka vastoin yleistä traditiota näkivät kuoleman osana maailman luomisesta johtuvaa finiittisyyttä, eivätkä niinkään synnin seurauksena. Niinpä pelastus oli Moltmannin tulkinnan mukaan heille jotain, mikä oli myös koko luomakunnan täydellistämistä kuolemattomuuteen. Vaikka Moltmann toki myöntää synnin ja kärsimyksen yhteyden löytyvän jo rabbiinisesta ja paavalilaisesta traditiosta, hän näyttää ajattelevan, että ne ovat sisältäneet jonkinlaisen siemenen, joka läntisessä traditiossa on pelkistynyt niin, että sillä on ollut seurauksensa pelastusoppiin:⁸⁰ ”Augustinus, ja latinalaiset kirkkoisät sitä vastoin johtivat kaikki kärsimyksen muodot ja kuoleman takaisin syntiin ja tekivät pelastusopista armo-opin juridisen osan.”⁸¹ Ei voi välttyä vaikutelmalta, että Moltmannille ongelma liittyy paljolti protestanttisesta

⁷⁵ TRG 63-64.

⁷⁶ TRG 64.

⁷⁷ TRG 64-65.

⁷⁸ TRG 65.

⁷⁹ TRG 65-68. Ks. myös Bauckham 1999, 17.

⁸⁰ TRG 65-66.

perinteestä nousevaan vanhurskauttamisoppiin, jossa pelastuksen juridinen aspekti on tietyllä tavalla painottunut ja jossa siten myös Moltmannille ongelmallinen Jumalan kaikkivaltius korostuu. Siten herää kysymys, onko ongelma ollenkaan Augustinuksessa ja häntä seuranneessa traditiossa, joka näkee synnin ja kuoleman välillä yhteyden, vai olisiko syytä tarkastella ennemmin synti- ja pelastusoppia.⁸²

Ehkä osittain seuraten myös edellä mainittuja traditiosta poikkeavia teologeja Moltmann katsoo – tosin tavalla, jota hän ei täysin avaa – että kärsimyksellä ”on juurensa luodun todellisuuden rajoituksissa. Jos luomakunta on alussa avoin hyvän ja pahan historialle, on tuo alkuperäinen luomakunta myös kärsimykseen kykenevä ja kärsimystä tuottava luomakunta.”⁸³ Tämä liittyyne myös Moltmannin käsitykseen rakkaudesta ja vapaudesta luomisen taustalla ja siihen, että hän katsoo rakkauden ja kärsimyksen kuuluvan yhteen, vaikka ne ovatkin oikeastaan toistensa vastakohtia. Kuitenkin juuri niiden vastakohtaisuus ja samanaikainen yhteenkuuluvuus auttaa ymmärtämään niiden merkitystä ja avaa myös teodikean ongelman ja ristin yhteenkuuluvuutta.⁸⁴

Kärsimys ylittää yhtä pitkälle kuin rakkauskin, ja rakkaus kasvaa kärsimyksen kokemuksesta – se on tienviitta todelliseen elämään. Golgatalla Ristiinnaulitun universaali merkitys tulee todella ymmärretyksi teodikean kysymyksen kautta. Intohimoisen rakkauden perusteella, jonka Kristus paljastaa, Kristuksen kärsimyshistoria kuuluu ihmiskunnan kärsimyshistoriaan. Kristuksen ristinkuoleman tulkinta sovitustapahtumana ihmisen syyllisyyskysymyksen puitteissa on keskeinen osa tätä universaalia merkitystä, muttei sen koko täyteys.⁸⁵

Enemmän kuin vastauksen etsimisestä, kärsimyksen ongelman esittämisessä näyttää syvimmillään olevan Moltmannille kysymys rakkauden ja solidaarisuuden peräänkuuluttamisesta. Paitsi että kärsimys herättää vaatimuksen ihmisten välisestä oikeudenmukaisuudesta, siinä on myös kyse Jumalan solidaarisuudesta ihmisiä ja maailmaa kohtaan, mikä tulee todeksi ristinkuolemassa. Rakkaus siis ikään kuin kutsuu kärsimykseen.⁸⁶

⁸¹ TRG 66.

⁸² TRG 65-66. Esim. Thomas Weinandy korostaa kärsimyksen ja synnin kausaalista yhteyttä ja katsoo sen nousevan juutalaiskristillisestä perinteestä. Toisin kuin Moltmann näyttää katsovan tällaisesta painotuksesta seuraavan, hän ei kuitenkaan liitä siihen vahvaa oikeus- tai rangaistustematiikkaa, vaan synti on ennen kaikkea hyvyyden puutetta, mikä aiheuttaa kärsimystä eri tavoin. Ks. lisää Weinandy 2000,147-152.

⁸³ TRG 66.

⁸⁴ TRG 67, 70, 72.

⁸⁵ TRG 66-68. Ks. myös Heikka 1983, 78-79. Hän kritisoi Moltmannin ristinteologiaa juuri sen universaalin näkökulman korostumisesta ja soteriologisen näkökulman heikkoudesta. Bauckham sen sijaan huomauttaa, että ristin tulkitseminen teodikean ongelman läpi on Moltmannille soteriologisen näkökulman laajentamista tai syventämistä. Ks. Bauckham 1995, 51-52.

⁸⁶ TRG 63-67.

2.4. Impassibiliteetti

Perinteisesti Jumalan kykenemättömyys kärsimykseen, siis impassibiliteetti, on nähty tärkeänä jumalallista määrittävänä käsitteenä: ”Jumala on jumaluudessaan sekä kärsimyksen että pahan ulottumattomissa. Toisin sanoen transsendentissä jumalallisessa luonnossaan Jumala ei kärsi.”⁸⁷ Impassibiliteetin avulla on klassisessa teologiassa pyritty takaamaan Jumalan ja maailman ontologinen ero, ja siten myös jumalallinen vapaus. Jumala ei voi kärsiä, koska maailma ei vaikuta häneen niin, että se aiheuttaisi hänen olemukseensa muutosta, mitä kärsimys puolestaan merkitsisi. Jo Nikean konsiilin julistuksissa voi nähdä vahvistuksen käsitykselle, ettei Jumalassa voi olla muutosta tai vaihtelua, sillä jos Poika on aina ollut, se sulkee pois ajatuksen muutoksesta. Myös myöhemmät kristologiset muotoilut pyrkivät omalta osaltaan takaamaan paitsi Jumalan muuttumattomuuden ja impassibiliteetin, jotka ovat usein käsitteellisesti liittyneet toisiinsa, myös Jeesuksen todellisen ihmisyyden, sillä näiden molempien nähtiin olevan tarpeen pelastustyön kannalta. Niinpä Pojan persoonan kärsimyksen katsottiin tapahtuneen hänen inhimillisen luontonsa perusteella, samalla kun jumalallinen luonto säilyi kärsimyksessä koskemattomana. Edelleen saman linjan voi katsoa jatkuneen Konstantinopolin III konsiilissa (680-681), jossa vahvistettiin Jeesuksen kahden tahdon olemassaolo sekä tuomittiin monoteletismi ja monoenergismi. Varhaisessa teologiassa impassibiliteetti ja muuttumattomuus ymmärrettiin lisäksi tärkeinä jumalallisina attribuutteina myös Raamatun antropomorfinen ilmausten ymmärtämiseksi oikein.⁸⁸

Kristillisen uskon kannalta kysymys Jumalan impassibiliteetistä tai kärsimyksestä ei ole vain filosofista spekulointia, vaan liittyy olennaisesti sekä kristologiaan että soterologiaan:⁸⁹ ”Eikö Jumalan pitäisi jollain tavalla olla vapaa kärsimyksestä ja pahasta, jotta hän voisi pelastaa meidät?”⁹⁰ Vai edellyttääkö Jumalan rakastava pelastustyö nimenomaan jonkinlaista kykyä kärsiä myös olemuksen tasolla? Juuri jälkimmäinen on monen nykyteologin – Moltmann mukaan lukien – lähtökohta. Huomionarvoista modernissa impassibiliteettikeskustelussa on kuitenkin sen viitekehyksen muutos verrattuna klassiseen teologiaan. Nykyisen keskustelun taustana on usein kärsimyksen

⁸⁷ Keating and White 2009, 1.

⁸⁸ Keating & White 2009, 1-2; Emery 2009, 27-32. ”God, being perfectly transcendent, is impassible (*apathes*) and possesses a perfect freedom. Creation and the incarnation do not alter his immutability. --- God’s immutability should not be thought of as inactivity: God acts by voluntary impulsion from within rather than being swayed from without.” Emery 2009, 29.

⁸⁹ Keating & White 2009, 2.

ongelma, ja kysymyksiin jumalallisesta luonnosta ja Kristuksen kärsimyksestä pyritään vastamaan sen kautta. Impassibiliteetin usein lisäksi katsotaan olevan ristiriidassa Raamatun kuvaaman Jumalan kanssa. Tähän liittyen monet usein kyseenalaistavat klassisten jumalallisten attribuuttien käyttökelpoisuuden ylipäätään ja edellyttävät vähintään jonkinlaista mukautettua impassibiliteettiä: Jumala kyllä kärsii, vaikkakaan ei täysin samalla tavalla kuin ihminen. Tämä on myös Moltmannin näkemys.⁹¹

Miten Moltmann sitten päätyy niin paljon klassisesta teologiasta poikkeavaan käsitykseen? Kuten edellä kävi ilmi, kysymys Jumalan kärsimyksestä ja olemuksesta vaikuttaa heräävän hänelle ennen kaikkea maailman kärsimyksestä, ei niinkään Kristuksen, kuten ehkä usein klassisessa teologiassa. Ajatus, ettei maailmalla olisi vaikutusta Jumalaan, on käsittämätön Moltmannille. Jumala, joka pysyttelisi kärsimyksen ulkopuolella, ei voi olla ainakaan rakastava Jumala, sillä rakkaus ja kärsimys kuuluvat yhteen.⁹² ”Jos Jumala olisi kaikin tavoin kykenemätön kärsimykseen, olisi hän myös kykenemätön rakastamaan. Hän olisi korkeintaan kykenevä rakastamaan itseään, ei toisenlaista kuin hän itse on, kuten Aristoteles sanoi.”⁹³ Jumalan kärsimyksen käsittely Moltmannin teologiassa avautuu siis paitsi kärsimyksen ongelmasta käsin, se on myös sidoksissa hänen monoteismin kritiikkiinsä. Kuten Rahnerin kohdalla tuli esiin, todellinen vastavuoroinen rakkaus edellyttää todellista Sinää, jota puolestaan monoteistiseen jumalaan ei mahdu.⁹⁴ Siksi onkin ymmärrettävää, että Moltmannille samoin kuin rakkaudesta, myös ”Jumalan kärsimyksestä on mahdollista puhua vain trinitaarisesti. Monoteismi ei jätä sitä mahdollisuutta, kuten sekä aristotelinen filosofia, että islamin uskonto osoittavat.”⁹⁵

Ongelmien juuri on Moltmannin mielestä tässäkin kohtaa löydettävissä antiikin filosofian ja raamatullisen uskon yhdistymisestä. Varhainen kristillinen teologia päätyi paradokseihin uskon totuuksissaan, koska omaksui ainakin osittain hellenistisen filosofian jumalakäsityksen, johon sisältyi luodun todellisuuden negaatioina saatuja jumalallisia attribuutteja.⁹⁶ Tämän vuoksi ”jumalallisesta olemuksesta täytyy sulkea pois erot, moneus, liike ja kärsimys.”⁹⁷ Vaikka usko

⁹⁰ Keating & White 2009 3.

⁹¹ Gavriilyuk 2004 21; Keating & White 1-4; TRG 39.

⁹² Keating & White 2009, 1; TRG 39, 63, 67.

⁹³ TRG 39.

⁹⁴ TRG 39, 162, 164

⁹⁵ TRG 40.

⁹⁶ TRG 27, 36-37.

⁹⁷ TRG 36.

Kristuksen kärsimykseen on kristillisen teologian luovuttamaton lähtökohta, pitivät varhaiset teologit kuitenkin paradoksaalisesti kiinni hellenistisen filosofian käsityksestä, ettei Jumala voi kärsiä. Paradoksaalisuus näyttäytyy tässä kohden Moltmannille selvästi negatiivisessa valossa, sovittamattomana ristiriitana ja johdonmukaisuuden puutteena. Hänen ajattelunsa ja dogmihistoriallisen tulkintansa taustalla onkin selvästi nähtävissä vaikutteita Aadolf von Harnackin teoriasta kristinuskon hellenisoitumisesta.⁹⁸ Moltmann katsoo, että ensimmäisten vuosisatojen ratkaisuille on ollut kauaskantoisia seurauksia: ”Näihin aikoihin asti *apathees*-aksiooma on leimannut vahvemmin jumalaopin peruskäsityksiä kuin Kristuksen kärsimyshistoria.”⁹⁹

Moltmann siis asettaa vastakkain kristillisen Jumalan sekä hellenistisen jumaluuden, joka ei kärsi ja joka on ”kylmä, hiljainen ja rakkaudeton taivaallinen voima.”¹⁰⁰ Luonnollisesti kahden tällaisen erilaisen käsityksen yhdistämisestä on seurannut ristiriita Jumalan ja Kristuksen kärsimyksen suhteen. Sitä puolestaan on pyritty ratkaisemaan erilaisilla kristologisilla muotoiluilla, jotka eivät ehkä olisi olleet edes tarpeen ilman *apathees*-aksioman omaksumista.¹⁰¹ Tällöin olisi ollut mahdollista ”ymmärtää Kristuksen kärsimys intohimoisen Jumalan kärsimyksenä”.¹⁰² Jumalallisen kärsimyksen tarkasteluun ei siis löydy avainta kristologisista muotoiluista ja onkin hyvä huomata, että Moltmann itse asiassa näyttää hylkäävän tai vähintään tulkitsevan uudella tavalla oppia Kristuksen kahdesta luonnosta: ”Se ei koske kahta metafyyssistä luontoa yhdessä Jeesuksen Kristuksen persoonassa, vaan hänen ekslusiivista suhdettaan Isään alkuperän nojalla (*Ursprungsbeziehung*) sekä hänen yhteydensuhdettaan (*Gemeinschaftsbeziehung*) hänen moniin veljiin ja sisariin.”¹⁰³

⁹⁸ TRG 36-38. Harnackin mukaan ensimmäisten vuosisatojen aikana kristinuskoon omaksuttiin sen leviämisen myötä alkuperäistä ja puhdasta juutalaiskristillistä uskoa hämärtävää ajattelua. Historiantutkimuksen tehtävänä on näin ollen ikään kuin kuoria tämä vieras aines pois ja paljastaa kristillisen uskon ydin. Vaikka Harnackin teoria on sellaisenaan myös kyseenalaistettu, moni nykyinen ”passibilisti” silti edellyttää ajattelunsa taustaksi vähintään joitakin sen keskeisiä piirteitä. Gavriilyuk 2-4; Keating & White 4, 5.

⁹⁹ TRG 37. Gavriilyukin kanssa samoilla linjoilla näyttää olevan myös Pihkala 2004, 11-14, 48, 299. Pihkalan mukaan määritelmä ”ei-kärsivä” (*apathees απαθής*) on hellenistisen filosofian käsite, mutta kuuluu ”negatiivisen teologian lausumiin”. Toisin kuin Moltmann, hän katsoo, että opinmuodostuksen paradoksaalisilla ilmauksilla on ollut positiivinen merkitys Kristus-uskon varjelemisessa. ”Sitä uhkasivat sellaiset sekä uskonnollis- että filosofispohjaiset tulkintamallit, joissa jännite oli suuntaan tai toiseen laukaistu. Kirkon dogmaattisissa lausumissa metafyyssinen käsitteistö oli käännetty metafysiikkaa vastaan.” Pihkala 2004, 14.

¹⁰⁰ TRG 38.

¹⁰¹ TRG 37-38.

¹⁰² TRG 37, 38.

¹⁰³ TRG 135.

”*Apathees*-aksiooman” omaksumisen taustalla on Moltmannin mielestä väärä ymmärrys kahdesta toisensa poissulkevasta vaihtoehdosta: ”joko välttämätön kykenemättömyys kärsimykseen tai kohtalokas alistuminen kärsimykselle.”¹⁰⁴ Hän haluaakin laajentaa koko kärsimyksen konseptia: ”Mutta on olemassa kolmas kärsimyksen muoto: Se on aktiivinen kärsimys, vapaaehtoinen avautuminen toisten vaikutukselle, eli intohimoisen rakkauden kärsimys.”¹⁰⁵ Moltmannille kysymys Jumalan impassibiliteetistä ja kärsimyksestä liittyy siis Jumalan intohimoiseen osallistumiseen maailman kohtaloon. Tämä tulee selväksi tavassa, jolla hän asettaa vastakkain *apathees*-käsityksen ja Jumalan *pathoksen* tai *passion*.¹⁰⁶ *Apathees*-käsitteen sijaan Moltmann haluaa ottaa lähtökohdaksi juuri Jumalan intohimoisen rakkauden ja pyrkii rakentamaan oppia teopatiasta (*Theopathie*). Huomionarvoista siinä on muun muassa käsitys Jumalasta, joka kaipaa ihmisen rakkautta, vapaata vastausta rakkauteensa ja on siksi valmis kärsimään, sekä ajatus Jumalan itse-eriytymisestä, vastavuoroisesta suhteesta maailman kanssa ja eskatologinen painotus.¹⁰⁷

Kaiken kaikkiaan impassibiliteetti vaikuttaa siis olevan Moltmannille hellenistisestä filosofiasta nouseva käsite, johon liittyy pitkälti jonkinlainen tunteettomuus ja etäisyys maailmasta, ja onkin ymmärrettävää, että sellaisenaan hän ei katso sen sopivan kuvaamaan rakastavaa Jumalaa. On kuitenkin kysyttävä, tekeekö hänen esittämänsä kahtiajakoisuus sekä dogmihistoriallinen tulkinta oikeutta varhaiselle teologialle tai impassibiliteetti -käsitteen merkitykselle siinä. Moltmannin esittämää tulkintaa on kritisoitu, samoin kuin näkemystä, että impassibiliteetistä olisi ollut sellainen yksimielisyys hellenistisessä ajattelussa taikuin Moltmann – monen muun tavoin - näyttää oletttavan.¹⁰⁸ Myös termin

¹⁰⁴ TRG 38.

¹⁰⁵ TRG 38-39.

¹⁰⁶ Näin myös Thompson 1994, 62.

¹⁰⁷ TRG 40-63. Moltmann itse luonnostelee teopatiaa: ”Es handelt sich um die rabbinische und kabbalistische Lehre von Schechinach, um eine anglikanische Theologie vom 'Opfer der ewigen Liebe', um eine spanische Mystik des 'Schmerzes Gottes' und um eine russisch-orthodoxe Religionsphilosophie der 'göttlichen Tragödie'.” TRG 40. Koska Moltmannin teopatian kehittyessä nousevat esiin samat teemat kuin muutenkin hänen kolminaisuusteologiassaan, ja ne siten pääpiirteissään tulevat tässä tutkielmassa käsiteltyä, ei liene tarpeellista sitä tässä enempää avata.

¹⁰⁸ Paul Gavrilyuk katsoo tällaisen tulkinnan olevan tyypillistä ajattelulle, jota hän kutsuu nimityksellä ”Theory of Theology’s Fall into Hellenistic Philosophy”, ja kuvaa sen pääpiirteitä viidellä kohdalla: ” (1) divine impassibility is an attribute of God in Greek and Hellenistic philosophy; (2) divine impassibility was adopted by the early Fathers uncritically from the philosophers; (3) divine impassibility does not leave room for any sound account of divine emotions and divine involvement in history, as attested in the Bible; (4) divine impassibility is incompatible with the revelation of the suffering God in Jesus Christ; (5) the latter fact was recognized by a minority groups of theologians who affirmed that God is passible, going against the majority opinion.” Gavrilyuk 2004, 5.

pitäminen epäraamatullisena on kyseenalaistettu. Toisin kuin Moltmann katsoo, impassibiliteetti on myös nähty Raamatun kuvauksista nousevana sekä jonain, millä on pyritty kuvaamaan tietynlaista paradoksaalista uskon salaisuutta.¹⁰⁹

Vaikka Moltmannilla onkin selvästi tietynlainen tulkinta impassibiliteetin merkityksestä varhaisessa teologiassa, hän ei yllättäen kaikesta kriittisyydestään huolimatta täysin hylkääkään esittämänsä *apathees*-aksioomaa, vaan toteaa sen olevan vain eräänlainen kvalitatiivinen ilmaus puhuttaessa Jumalan kärsimyksestä, mitä tosin moni ei ole ymmärtänyt:

Kristillisessä teologiassa apathees-aksiooma sanoo vain, ettei Jumala kärsi samalla tavalla kuin katoavat oliot. Se ei siis edes ole todellinen aksiooma, vaan vertailulause. Se ei sulje pois, että Jumala toisessa suhteessa voi kärsiä ja myös kärsii.¹¹⁰

Positiivisena poikkeuksena kirkkoisien joukossa Moltmann näkee Origeneen, jolle Jumalan kärsimys on myötätuntoa, jota hän tunsi jo ennen inkarnaatiota – muuten hän ei olisi edes tullut ihmiseksi. Myös Isä kärsii jollain tavalla - ”*Ipse Pater non est impassibilis*”¹¹¹ - ja huomionarvoista onkin juuri kärsimyksen trinitaarinen ulottuvuus, jonka Moltmann myös tulkitsee löytyvän häneltä:¹¹²

Rakkauden kärsimys ei koske vain vapauttavaa toimintaa Jumalasta ulospäin, vaan myös trinitaarista yhteyttä Jumalassa itsessään. Kolminaisuuden ulkoinen kärsimys sekä Kolminaisuuden sisäinen kärsimys vastaavat toisiaan. Sillä jumalallinen kärsimys ulospäin perustuu sisäiseen rakkauden kipuun.¹¹³

Moltmann edellyttääkin – kuten jo sanottu – tietynlaista mukautettua

impassibiliteettia, joka samoin kuin kärsimys, kumpuaa Jumalan rakkaudesta:

Mutta jos hän on kykenevä rakastamaan toista, avautuu hän kärsimykselle, jonka rakkaus toista kohtaan tuottaa, ja pysyttelee siitä syntyvän kivun yläpuolella rakkautensa voimalla. Jumala ei kärsi kuten luodut olemuksensa puutteesta. Siinä mielessä hän on impassibili (*apathisch*). Hän kärsii rakkautensa vuoksi, joka on hänen olemuksensa ylitsevuotavuutta. Siinä mielessä hän on passiibili (*pathisch*).¹¹⁴

Mielenkiintoista ja huomionarvoista Moltmannin impassibiliteetin käsittelyssä on juuri Jumalan kärsimyksen jonkinlainen olemuksellisuus. Siitä myös herää jatkokysymyksiä, sillä sama olemus, josta seuraa rakkautta luomakuntaa kohtaan ja kärsimystä sen puolesta, myös jollain tavalla mahdollistaa sen, ettei Jumala ole

¹⁰⁹ Keating & White 2009, 4-5. Apofaattiseen teologiaan termin liittyy edellä mainitun Pihkalan ohella myös Gavrilyuk, ks. Gavrilyuk 2004, erityisesti 47-63. Gilles Emery tosin katsoo impassibiliteetin olleen enemmän kuin apofaattinen määre. Emery, 32, alaviite 16.

¹¹⁰ TRG 39.

¹¹¹ TRG 39. Ks. myös Weinandy 2000, 97-100. Hänen mukaansa Origenes edellyttää näin sanoessaan Jumalan muuttumattomuutta ja impassibiliteettia, mutta myös passiota. Weinandy 2000, 99-100: ”Thus, while God does not undergo any possible change of emotional states, yet, because of his immutable perfection, he is perfect in his passionate love for humankind.”

¹¹² TRG 39-40. Ks. Emery 2009, 32. Hän kyseenalaistaa Moltmannin tulkinnan, että patristinen teologia voisi tarjota tukea Jumalan impassibiliteetin hylkäämiselle. Toisenlaisen mukautetun impassibiliteetin mallin taas tarjoaa esim. Jenson 2009, 117-126. Myös hän viittaa Origeneehen ja lähestyy kysymystä kolminaisuusteologian näkökulmasta, mutta eri tavalla kuin Moltmann, eikä pidä Moltmannin ”teatraalisesti kärsivää Jumalaa” raamatullisena.

¹¹³ TRG 40.

¹¹⁴ TRG 39.

vain kärsimyksen passiivinen kohde, vaan pystyy ottamaan sen vastaan vapaaehtoisesti ja jollain tavalla hallitsemaan sitä. Tosin Moltmann ei tuo esiin sitä, mikä Jumalan olemuksessa tai rakkaudessa oikeastaan mahdollistaa kärsimyksen yläpuolella olemisen, jos olemus on myös ikään kuin syy kärsimykseen. Iso osa tätä ongelmaa on myös se, ettei Moltmann tarkenna, mitä hän tarkoittaa Jumalan kärsimyksellä.¹¹⁵

2.5. Jumalan kärsimys, vapaus ja rakkaus

Jumalan kärsimys on siis Moltmannille kolminaisuusteologinen kysymys eikä hän lähesty sitä ensisijaisesti kristologisesta näkökulmasta, kuten klassisessa teologiassa on tehty. Siitä kuitenkin herää väistämättä kysymys Jumalan vapaudesta, erityisesti, koska Moltmann kuvaa Jumalan kärsimystä ”vapaaehtoisena itsensä avaamisena toiselle”¹¹⁶ mutta kuitenkin katsoo, että se on seurausta Jumalan olemuksesta. Kuinka vapaaehtoista voi olla olemuksesta seuraava kärsimys? Moltmann tiedostaa ongelman ja kysyykin: ”Onko kärsivä Jumala vapaa vai onko hän historiansa vanki?”¹¹⁷

Moltmannin vastaus esittämäänsä kysymykseen on luonnollisesti ei, ja hänen käsityksessään Jumalan vapaudesta on nähtävissä samat teemat, jotka tulevat esiin hänen monoteismin ja impassibiliteetin kritiikissään. Hänelle jumalallinen vapaus avautuu rakkauden kautta, ei vallan ja omistusoikeuden, joille hän katsoo nominalistisen käsityksen rakentuvan. Sen mukaan Jumala on Herra, joka voi tehdä tai olla tekemättä mitä haluaa, ja hänen kaikkivaltiutensa on absoluuttista valtaa.¹¹⁸ Ajatus Jumalasta, joka kyllä riittäisi itselleen, eikä siksi tarvitsisi maailmaa mutta joka kuitenkin ”on valinnut ihmisen liittokumppanikseen”¹¹⁹ kuten Barth esitti, ei Moltmannin mielestä vastaa Jumalan olemusta, sillä ”Jumala on rakkaus” (1. Joh. 4:16). Tällöin hänen vapautensa ei voi olla sitä, että hän päättää olla rakastamatta tai luomatta maailmaa, sillä rakkaus suuntautuu aina ulospäin. Kyse on pohjimmiltaan myös ilmoituksesta ja siitä, että Jumala on totuus, jolloin hänen ilmoituksensa ja olemuksensa on vastattava toisiaan,¹²⁰ ” sillä omaa olemustaan hän ei voi kieltää”

¹¹⁵ TRG 39. Myös Thompson kritisoi Moltmannia siitä, ettei hän erittele kärsimystä: ”One of the chief defects of his whole theological approach is an almost total unawereness of the problem of applying human predicates to God.” Thompson 1994, 63.

¹¹⁶ TRG 35

¹¹⁷ TRG 68.

¹¹⁸ TRG 68-71.

¹¹⁹ TRG 68.

¹²⁰ TRG 69-74.

(2. Tim. 2:13). Ajatus, että Jumalan pelastava toiminta lepäisi vain hänen suvereenin päätöksensä varassa, asettaisi Jumalan olemuksen kyseenalaiseen valoon:

Mutta sitten Jumalalla olisi kaksi luontoa: Jumalan luontoon ennen hänen päätöstään pätesi, että Jumala on autuas ja itselleen riittävä. Luontoon hänen päätöksensä jälkeen pätesi, että Jumala on Rakkaus, hän valitsee ihmisen, hän ei ole itsessään riittävä itselleen.¹²¹

Moltmann kritisoi Barthia siis siitä, että tämän mielestä Jumala voisi tyytyä olemaan jakamatta rakkauttaan, sillä hän riittää itselleen – mikä jo sinänsä on ongelmallista ja ristiriidassa rakkauden kanssa – ja luo maailman vain suvereenin päätöksensä nojalla, minkä jälkeen ei voi enää olla ilman maailmaa. Tästä seuraisi, ettei Jumalan luonto olisi sama, vaan siinä tapahtuisi muutos.¹²²

Jumalallisen vallan ja vapauden ymmärtäminen ei siis avaudu miettimällä, mitä Jumala olisi tai ei olisi voinut tehdä, sillä Jumalan vapaus ei voi olla ristiriidassa hänen rakkautensa kanssa, eikä se siten ole valinnanvapautta ”toisensa poissulkevien vaihtoehtojen välillä”.¹²³ Jumalassa rakkaus ja vapaus kuuluvat yhteen. Niinpä Jumala ei rakasta maailmaa pakosta, vaan hänessä sisäinen halu ja toisaalta päätös ilmoittaa itsensä kohtaavat. Moltmann viittaa augustinolaiseen oppiin vapauden eri asteista: ”Valinnanvapaus ei edusta vapauden korkeinta astetta, ei edes silloin, kun se on korotettu *potentia absoluta*. Vapaus valita hyvän ja pahan välillä on vähäisempää kuin vapaus haluta hyvää ja toteuttaa sitä.”¹²⁴ Niinpä Jumala ”ei mitenkään ole voinut tulla ’itsensä vangiksi’ rakastaessaan maailmaa, päinvastoin, hän on silloin täysin vapaa, sillä hän on täysin oma itsensä.”¹²⁵ Jumalan vapaus liittyy siis hänen olemukseensa ja sen toteuttamiseen. Moltmannille se onkin pohjimmiltaan rakkautta, ei herruutta.¹²⁶

Koska Jumala on rakkaus, ja nimenomaan kolmiyhteinen Jumala - Isän, Pojan ja Pyhän Hengen yhteys - on hänen rakkaudessaan ja vapaudessaan kyse vastavuoroisuudesta, jakamisesta ja ystävydestä, jota hän kärsimyksensä kautta tarjoaa ihmiskunnalle:

Hänen vapautensa on hänen haavoittuva rakkautensa, avoimuutensa ja hyväntahtoisuutensa, joiden kautta hän kärsii rakastamiensa ihmisten kanssa, puolustaa heitä ja avaa heille heidän tulevaisuutensa. Kärsimyksensä, uhrinsa, antautumisensa ja kärsivällisyytensä kautta Jumala osoittaa ikuisen vapautensa.¹²⁷

Jumala ja maailma ovat siis syvästi yhtä. Jumala osallistuu ihmiskunnan elämään ja kärsimykseen, mutta kyse ei suinkaan ole vain yhdensuuntaisesta vaikutuksesta,

¹²¹ TRG 69.

¹²² TRG 68-72.

¹²³ TRG 70.

¹²⁴ TRG 70.

¹²⁵ TRG 70.

¹²⁶ TRG 71,72.

vaan vastavuoroisuudesta. Moltmannin panenteistisessä visiossa on myös eskatologisen ulottuvuus. Vaikka Jumalan vapaus ja rakkauden kärsimys on perustana ihmisen vapaudelle, on puolestaan ihmisen vapaus ja rakkaus jollakin tavalla edellytyksenä Jumalan itsensä vapautukselle hänen olemuksensa täydellisyyteen:¹²⁸ ”Sen (vapauden) kautta hän pitää ihmisen, kuvansa, ja maailmansa, luomakunnan, vapaana. Sen kautta odottaa ihmisen rakkautta, hänen myötätuntoaan ja vapautumista kirkkauteensa (*Herrlichkeit*) ihmisen kautta.”¹²⁹

Vaikka Jumala ja maailma ovatkin syvällä tavalla sidoksissa, Moltmann pyrkii silti säilyttämään eron maailman ja Jumalan välillä, mikä näyttäisi nousevan hänelle jo rakkauden luonteesta. Se, joka rakastaa, ei menetä minuuttaan, vaan rakkaudessa säilyy tietynlainen erillisuus – edellyttäähän se kahta tietoisuuden keskusta:¹³⁰ ”Siksi rakkaus on hyvyyden itsensä jakamista (*Selbstmitteilung*) ilman itsensä hylkäämistä, hyvyyden itsensä antautumista ilman itsensä hajottamista. Se joka rakastaa, on kokonaan rakkautensa kohteessa, mutta on siinä täysin oma itsensä.”¹³¹

”Jumala rakastaa samalla rakkaudella, joka hän itse ikuisuudessa on.”¹³² Tästä avautuu paitsi Jumalan kolminaisuus, myös luominen. Koska rakkauden luonteeseen kuuluu jakaminen ja ulospäinsuuntautuneisuus, Jumala ei oikeastaan voi olla luomatta maailmaa, koska hän kaipaa vapaata vastausta rakkauteensa, mikä on mahdollista saada vain ihmiseltä.¹³³ ”Tässä mielessä Jumala 'tarvitsee' maailmaa ja ihmistä. Jos Jumala on rakkaus, hän ei halua eikä voi olla ilman rakastettuaan.”¹³⁴ Jumalan rakkaus löytää täyttymyksensä vain vastakohtassaan, sillä vain vastakohtassaan sen on mahdollista saada vapaa vastaus. Syy tähän on se, että Isällä ja Pojalla on molemmilla jumalallinen olemus, minkä takia heidän välinen rakkautensa on ”välttämätöntä rakkautta, ei vapaata rakkautta.”¹³⁵ Niinpä luominen on seurausta siitä, että Kolminaisuuden sisäinen rakkaus menee ulos itsestään etsien vapaata vastausta rakkauteensa.¹³⁶

Jumalan luovaan rakkauteen liittyy lähtökohtaisesti myös kärsimys, sillä hän joutuu tekemään tilan itseensä luomakunnalle, ja kärsii rakkaudessaan kaiken sen,

¹²⁷ TRG 72.

¹²⁸ TRG 72-74.

¹²⁹ TRG 72.

¹³⁰ TRG 72, 164.

¹³¹ TRG 72.

¹³² TRG 73.

¹³³ TRG 73-74.

¹³⁴ TRG 74.

¹³⁵ TRG 74.

¹³⁶ TRG 74-75.

mikä ei vastaa hänen vapauttaan ja olemustaan, vaan on ristiriidassa sen kanssa. Toki voisi kysyä, miksi Jumala loisi jotain, mikä on lähtökohtaisesti ristiriidassa hänen itsensä kanssa, mutta oletettavasti kyse on Moltmannille jumalallisesta ja luodusta olemuksesta ”luonnostaan” kumpuavasta erosta, joka on välttämätön, jotta Jumalan rakkaus voi löytää etsimänsä luovan ja pelastavan kohteen. Vasta saatuaan vapaan vastauksen rakkauteensa, Jumalan rakkaus saa täyttymyksen. Näyttääkin siltä, että Moltmannille Jumalan rakkaus, vaikkakin se on olemuksellista, ei pysy aina samanlaisena, sillä kärsimykselle on luvassa päätös, kun maailma on saatettu täysin Jumalan yhteyteen.¹³⁷ Sitä ennen Jumala ja maailma ovat kuitenkin jonkinlaisessa yhteisessä ”Jumalan vapautusprosessissa”¹³⁸ rakkauden kärsimyksestä:

Tämän takia ja tässä mielessä maailman vapautus (*Erlösung*) on sidoksissa Jumalan itsensä vapautukseen kärsimyksestään. Tässä mielessä ei vain Jumala kärsi maailman kanssa ja puolesta, vaan myös vapautettu ihminen kärsii Jumalan kanssa ja puolesta. Teologia Jumalan passiosta johtaa ajatukseen Jumalan itsensä altistamisesta kärsimykselle. Sen vuoksi sen täytyy myös päätyä ajatukseen Jumalan eskatologisesta itsensä vapauttamisesta. Näiden molempien liikkeen välissä lepää Jumalan ja ihmisen syvä yhteys kärsimyksessä, kanssakärsimisessä (*Mitleiden*) toistensa kanssa, ja intohimoisessa rakkaudessa toistensa puolesta.¹³⁹

Kaiken kaikkiaan Moltmann siis ymmärtää kärsimyksen liittyvän Jumalan ikuiseen luontoon, joka on rakkaus. Haaste on kuitenkin siinä, ettei Moltmann tarkenna, mitä hän tarkoittaa kärsimyksellä, vaan puhuu siitä monessa merkityksessä. Jos Jumala on rakkaus, ja rakkauteen kuuluu kärsimys, herää kysymys onko kärsimyksestä vapautusta ilman, että Jumalan olemus muuttuu. Onkin mielenkiintoista, että Moltmann kritisoi Barthin teologiaa siitä, että Jumalan luonnossa tapahtuu muutos ja pitäisi puhua Jumalasta ennen ja jälkeen luomisen, vaikka toisaalta voi kysyä, eikö hän itse juuri tietyllä tavalla edellytä muutosta Jumalassa. Toki on myönnettävä, että Moltmannille Jumalan muuttumattomuus vaikuttaa olevan juuri rakkauden muuttumattomuutta: Jumalan rakkaus pysyy, mutta siihen näyttäisi sisältyvän valmius joko kärsimykseen tai ikuiseen onneen. Epäselväksi silti jää, mikä rakkauden, kärsimyksen ja Jumalan olemuksen välinen suhde tarkemmin ottaen on. Vaikka Moltmann edellyttää Jumalan uskollisuuden ja rakkauden pysyvyyttä, Jumalan olemukseen ja rakkauteen sisältyy silti eräänlainen prosessiluonne, sillä hänen vapautensa on

¹³⁷ TRG 48-49, 74-75.

¹³⁸ TRG 75.

¹³⁹ TRG 75-76.

sidottu maailmaan. Ikään kuin Jumala ei olisi täysin vapaa tai hänen rakkautensa ei olisi täydellistä ennen kuin ihminen on vapaa.¹⁴⁰

2.6. Kärsimys ja metafysiikka

Moltmannin käsitys Jumalan kärsimyksestä on sidoksissa hänen metafysiisiin ratkaisuihinsa, jotka tulevat esiin myös hänen monoteismin kritiikissään.

Moltmann haluaa rakentaa kolminaisuusoppia, jossa Jumalan ykseys ei lepää yhden substanssin tai subjektin varassa, sillä sellainen ei hänen mielestään kuvasta Raamatun antamaa kuvaa Jumalasta, vaan on pohjimmiltaan monoteismia. Sitä paitsi maailma on muuttunut, ja myös ymmärrys maailmankaikkeudesta. Niinpä on tarpeen hahmottaa kysymystä Jumalasta ja maailmasta tavalla, joka huomioi tämän muutoksen. Ongelma esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen viidessä jumalatodistuksessa on Moltmannin mielestä se, että toimiakseen ne edellyttävät tietynlaista maailmankuvaa:¹⁴¹ ”Se, mikä erottaa nykyaikaisen ajattelun kreikkalaisesta tai keskiaikaisesta metafysiikasta, on muuttunut käsitys todellisuudesta kokonaisuudessaan.”¹⁴²

Koska Moltmann itse nostaa esiin Akvinolaisen, tämä tarjoaa hyvän pintapuolisen vertailukohdan puheeseen Jumalan kärsimyksestä ja olemuksesta. Se myös osaltaan avaa sitä, miten erilaisessa viitekehyksessä Moltmann operoi. Siinä missä Moltmann katsoo, että Jumalan kärsimys seuraa hänen olemuksestaan, Akvinolaiselle Jumalan olemus on nimenomaan syy siihen, miksi hän ei voi kärsiä. Akvinolaisen mukaan Jumala ei koostu osista kuten luodut, joilla on monia erilaisia ja toisiaan täydentäviäkin ominaisuuksia: jumalallinen olemus on yksinkertaista, jakamatonta. Siitä käsin myös jumalallinen muuttumattomuus ja impassibiliteetti on ymmärrettävissä.¹⁴³

”Muuttumattomuuden kieltäminen merkitsisi, että Jumala toimii tai löytää itsensä muutoksessa saavuttaakseen jotain, mitä hänellä ei aikaisemmin ollut, ja tämä rikkoisi hänelle kuuluvaa olemuksen runsautta ja täydellisyyttä.”¹⁴⁴ Jumala ei siis muutu, koska hänessä ei ole osia, joissa olisi puutetta ja jotka voisivat täydellistyä, vaan hänen olemuksensa on yksinkertaista täydellisyyttä. On myös tarpeen huomata, ettei jumalallinen muuttumattomuus ole Akvinolaiselle vain luodun todellisuuden negaatiota, vaan jotain, mikä ylittää siitä saadun kokemuksen ja on

¹⁴⁰ TRG 39, 68-76.

¹⁴¹ TRG 25, 28, 32- 35.

¹⁴² TRG 28.

¹⁴³ Emery 2009 59-61, 64.

¹⁴⁴ Emery 2009, 61.

vain Jumalan ominaisuus. Se on myös erottamattomasti sidoksissa Raamatun kuvaamaan Jumalan uskollisuuteen, joka taas takaa pelastustyön. Niinpä se ei ole ristiriidassa rakastavan Jumalan kanssa.¹⁴⁵ ”Kuitenkaan jumalallinen muuttumattomuus oikein ymmärrettynä ei merkitse välinpitämättömyyttä: se on rakkauden ja ilon ylenmääräisyyttä.”¹⁴⁶

Jumalan olemuksesta ei siis puutu mitään, se on puhdasta aktuaalisuutta. Jumalan olemus on niin täydellistä hyvyyttä ja rakkautta, ettei kärsimys ikään kuin mahdu siihen. Kuten sanottu, avain impassibiliteetin ymmärtämiseen on siis juuri olemuksen muuttumattomuudessa ja yksinkertaisuudessa. Niiden myötä se liittyy myös Jumalan ruumiittomuuteen, minkä takia varsinaisista passioista puhuminen on Akvinolaiselle mahdotonta Jumalan kohdalla. Kyse ei ole negatiivisuudesta tunteita kohtaan, vaan siitä, että passioissa on aina ruumiillinen ulottuvuus, mitä Jumalan kohdalla ei tietenkään voi olla.¹⁴⁷ Osa emotioista, kuten rakkaus, ovat kyllä sopivia kuvaamaan Jumalaa, ”Ne ovat hänessä immateriaalisessa muodossa.”¹⁴⁸ Sen lisäksi on olemassa tunteita, jotka ovat myös luonteensa vuoksi sopimattomia kuvaamaan Jumalaa. Tällainen on esimerkiksi suru, mikä on mielenkiintoista, koska Moltmann puolestaan hyödyntää omassa käsityksessään Jumalan kärsimyksestä ja teopatiasta muun muassa Miguel Unamunon ajatusta Jumalan surusta.¹⁴⁹ Akvinolaiselle surussa on kuitenkin Jumalan kohdalla kyse metaforasta, sillä suru ”implikoi kokemusta pahasta, tai halusta (*desiderium*), mikä viittaa ajatukseen hyvästä, jota ei vielä ole.”¹⁵⁰

Kaiken kaikkiaan näyttää siis siltä, että Akvinolaiselle kärsimyksen kokemus viittaa hyvyyden puutteeseen, kun taas Moltmannin ajattelussa tällaista selvää yhteyttä ei ole, eikä kärsimyksen kokeminen siten ole ristiriidassa Jumalan hyvyyden kanssa, päinvastoin. Koska Jumala on rakkaus, siis täydellisen hyvä, hän Moltmannin mukaan kärsii itsessään sen ristiriidan, jonka olemukseltaan toisenlaisen maailman olemassaolo aiheuttaa. Tässä tulee näkyväksi myös se, että Akvinolainen lähestyy kysymystä kärsimyksestä juuri ykseydestä ja ontologiasta käsin – siitä, millaista on jumalallinen olemus. Moltmannille kysymys kärsimyksestä sen sijaan nousee teodikean ongelmasta, ja Jumalan ykseys sekä ontologia tulee ikään kuin vasta sen jälkeen ja avautuu kolmen persoonan

¹⁴⁵ Emery 2009, 61-64.

¹⁴⁶ Emery 2009, 64.

¹⁴⁷ Emery 2009, 63-66.

¹⁴⁸ Emery 2009, 67.

¹⁴⁹ Emery 2009, 59-67; TRG 51-57.

¹⁵⁰ Emery 2009, 67.

näkökulmasta. On siis selvää, että Moltmann edellyttää aivan erilaista metafyyssistä viitekehystä, ja hänen ajattelussaan onkin selviä viitteitä hegeliläisestä filosofiasta ja sille ominaisesta historian ymmärtämisestä eräänlaiseksi dialektiseksi prosessiksi - joskin Moltmann suhtautuu kriittisesti Hegelin teologian käsitykseen Jumalasta yhtenä subjektina.¹⁵¹

Jotta Moltmannin puhe Jumalan kärsimyksestä olisi ymmärrettävää, tämä viitekehysten erilaisuus verrattuna klassiseen teologiaan on hyvä pitää mielessä. Lisäksi on tarpeen muistaa, kuten jo aiemmin sanottu, että hänelle kärsimys ja paha eivät automaattisesti kuulu yhteen. Kärsimys vain on, ja se kuuluu rakkauteen. Ongelmia kuitenkin syntyy Moltmannin dogmihistoriallisen tulkinnan seurauksena. Hän rakentaa argumenttiaan pitkälti tietynlaisen dikotomian varaan ottaen tiettyjä klassisen teologian käsitteitä, kuten impassibiliteetin ja muuttumattomuuden, ja tulkitsee niitä tavalla, joka ei välttämättä vastaa sitä, mikä niiden tarkoitus ja viitekehys on ollut. Toisaalta mielenkiintoista on myös, että Moltmann kritisoi tapaa, jolla hänen mielestään klassinen teologia muodostaa jumalallisia attribuutteja luodun todellisuuden negaatioista.¹⁵² Herää kuitenkin kysymys, eikö Moltmann itse sovelle samantapaista logiikkaa, joskin käänteisesti: Hän näyttää ottavan luodun todellisuuden kärsimyksen ja nostavan sen solidaarisuuden vuoksi ikään kuin transsendentiksi jumalalliseksi ominaisuudeksi. Moltmann näyttää ajattelevan, että koska ihminen kärsii, Jumalankin täytyy kärsiä. Mutta edellyttääkö myötätunto tai rakkaus välttämättä kokemusta kärsimyksestä? Tuoko kärsimys todella jotain lisää Jumalan olemukseen?¹⁵³

Vaikka hyväksyisi lähtökohdaksi Jumalan kärsimyksen, koska myötätunto ja rakkaus vaativat kykyä siihen, suurin ongelma Moltmannin teologiassa liittyy juuri kärsimyksen olemuksellisuuteen ja siihen, että Moltmann ei erittele, millä tavalla Jumala kärsii verrattuna luomakuntaan. Hän kyllä edellyttää, ettei se ole samanlaista, mutta epäselväksi jää, mitä se tarkemmin ottaen tarkoittaa.¹⁵⁴ Toki voi myös kysyä, onko kärsimys varsinaisesti osa jumalallista olemusta, vai

¹⁵¹ TRG 31-32, 75-76. Keating and White 2009, 8, 9. Ks. myös Emery 35-37. John W. Cooper kuvaa Moltmannin teologiaa: ”The philosophical framework of his theology is the legacy of Neoplatonic dialectical ontology, projected into God by Böhme and historicized by Hegel and Schelling.” Cooper 2007, 257.

¹⁵² TRG 27.

¹⁵³ Ks. Gavrilyuk 2004, 7-13. Hänen kriittinen pohdintansa tuo esiin näkökohtia, miksi ajatus myötätunnosta ”kanssakärsimisenä” on ongelmallinen ja vaatii tarkennusta. ”Consider the case of a compassionate doctor who needs to perform a sophisticated surgical procedure that may have fatal consequences for the patient. What is required from such a doctor is his ability to improve the situation of his patient. The sufferer himself would protest if such a doctor became a copy of his sufferings, if he turned into another helpless patient.” Gavrilyuk 2009, 9.

liittykö se vain rakkauteen, jonka muoto vaihtelee kärsimyksestä ikuisen onneen, ikään kuin tarpeen mukaan. Jonkinlainen selvä erittely kärsimyksen suhteen olisi silti tarpeen, sillä jos kärsimys ja rakkaus kuuluvat erottamattomasti yhteen, herää kysymys, onko kärsimys rakkauden tavoin jollain tavalla ikuista.¹⁵⁵ Moltmann itse ei näytä ajattelevan näin, vaan viittaa kärsimyksen päättymiseen tulevassa maailmassa, mutta se näyttää olevan mahdollista vain Jumalan olemuksen – tai rakkauden - jonkinlaisen muuttumisen tai täydellistymisen myötä.¹⁵⁶ Tämä toki on Moltmannin edellyttämässä tietynlaisessa dialektisessa viitekehyksessä täysin mahdollista, mutta epäselväksi jää, mikä siinä on se perusta, joka takaa sen, että Jumalan ja ihmisen yhteinen vapautusprosessi joskus päättyy, eikä jatku ikuisena rakkauden ja kärsimyksen dialektiikkana. Tämä on mielestäni seurausta siitä, että vaikka Moltmann pyrkii pitämään maailman ja Jumalan käsitteellisesti erillään, hän samalla korostaa voimakkaasti Jumalan solidaarisuutta ja välttää monoteismin pelon takia lähes kaikin tavoin viittaamasta Jumalan suvereeniuteen tai valtaan. Niinpä on vaikea nähdä, miten Jumala itse voisi Moltmannin visiossa toimia takeena siitä, että kärsimys päättyy. Vaikka korostaisi maailman ja Jumalan vuorovaikutteista suhdetta, eikö Jumalan kuitenkin pitäisi jossain määrin pystyä toimimaan riippumatta maailmasta, jotta hän voisi pelastaa sen kärsimyksestä? Joka tapauksessa tämän avaamista auttaisi käsitteellinen tarkkuus kärsimyksen ja rakkauden suhteen. Se olisi tarpeen, koska kun Moltmann ei erittele kärsimystä – eikä esimerkiksi tee selvää eroa kärsimykseen ennen inkarnaatiota ja inkarnaation jälkeen – ei voi olla välttymättä ajatukselta, että hän jollain tavalla maksimoi tai jopa glorifioi kärsimyksen, joskin tahtomattaan.¹⁵⁷ Tällöin myös Moltmannin perusratkaisu asettuu hieman kyseenalaiseen valoon: Vaikka luodussa maailmassa kärsimys ja rakkaus jollain tavalla kuuluvat yhteen, onko todella tarpeen, että Jumala kärsii olemuksessaan?

¹⁵⁴ TRG 39.

¹⁵⁵ Näin esimerkiksi Emery 2009. Hän katsoo sen olevan seurausta Moltmannin perusratkaisuista: ”The problems stems from the philosophical resources Moltmann draws upon (e.g., dialectical thought, tensions in God, the historicization of God, an opposition between being and freedom), but also from his theological interpretations.” Emery 2009, 43.

¹⁵⁶ Ks. esim. TRG 65, 75, 76.

¹⁵⁷ Gavriilyuk huomauttaa juuri kärsimyksen erittelemisen tärkeydestä. Gavriilyuk 2004, 174-175: ”But if this were the case, if divine identity was somehow defined by the event of crucifixion in such a way as to suggest that it was God’s very nature to suffer in human fashion, then that assumption of the flesh would become quite unnecessary. For in this case the flesh would merely duplicate in its imperfect way the suffering that the Word had already undergone in his own nature.”

2.7. Kolminaisuus jumalaopin perustana

Koska monoteismin ongelmallisuus seurauksineen on Moltmannille niin ilmeistä, ja siinä väistämättä ”ykseyden kategoria voittaa kolmiyhteyden kategorian”,¹⁵⁸ on ymmärrettävää, että hän katsoo välttämättömäksi muodostaa kestävämmälle pohjalle rakentuva oppi kolmiyhteisestä Jumalasta. Kolminaisuusopissa onkin Moltmannille pohjimmiltaan kyse jumalaopin kristillistämisestä.¹⁵⁹ Sen avain on siinä, että Jumalan ykseys ei perustu yhteen substanssiin tai jumalalliseen subjektiin, josta käsin lähdetään kysymään kysymyksiä Kolminaisuudesta. Kristillisen ja raamatullisen jumalaopin lähtökohta pitäisi olla kolme jumalallista persoonaa, joiden ykseys tulee nähdä ”kolmiyhteyden yhteytenä” (*Einigkeit der Dreieinigkeit*).¹⁶⁰ Näin ymmärrettynä kolminaisuusoppi ei jää pelkäksi älylliseksi taituroinniksi, vaan se asettuu koko kristillisen uskon ja elämän perustaksi. Tällainen sosiaalinen kolminaisuusoppi Moltmannin mukaan nousee Uuden testamentin narraatiosta, joka tuo selvästi esiin sen, ettei historia ole vain yhden jumalallisen subjektin maailmaan päin suuntautuvaa toimintaa. Se on Pojan paljastamaa Jumalan trinitaarista historiaa, joka on avointa maailmalle. Moltmannin Uuden testamentin tulkinnassa näkyykään vahvasti hänen monoteismin kritiikkinsä:¹⁶¹

Kristilliselle monoteismille ”Jumala Kristuksessa” on tällaisen historian subjekti. Sen täytyy siksi puhua ”Jumalan itsensä ilmoittamisesta”, kun Uuden testamentin todistuksen mukaan Jumala ei ilmoita itseään, vaan Poika Isän (Matt. 11:27) ja Isä ilmoittaa Pojan (Gal.1:16). - - - Uuden testamentin todistuksessa Jeesus ilmestyy Poikana. Hänen historiansa on seurausta Isän, Pojan ja Hengen yhteistyöstä. Hänen historiansa on Isän, Pojan ja Hengen vastavuoroisten, muuttuvien ja siksi elävien suhteiden historiaa.¹⁶²

Sosiaalinen kolminaisuusoppi on myös ratkaisu monoteismin aiheuttamiin käytännön ongelmiin, sillä Moltmann näkee Jumalan ja maailman välillä vahvan sosiaalisen analogian ja vastavuoroisuuden, joka perustuu Kolminaisuuden avoimuuteen ja ihmisten ottamiseen mukaan Jumalan sisäiseen elämään.¹⁶³ ”Pyhä Henki tuo ihmiset Pojan yhteyteen Isän kanssa.”¹⁶⁴ Kolminaisuuden sisäinen elämä on siis perusta kristilliselle elämälle, ja siksi kolminaisuusopilla on merkitystä. Moltmannille Kolminaisuuden sisäiset suhteet ovat Uuden testamentin todistuksen mukaan dynaamisia ja vastavuoroisia, minkä pitäisi näkyä myös uskovien yhteisössä. Apostolisen suksession sijaan Moltmann katsoo, että kirkon

¹⁵⁸ TRG 154.

¹⁵⁹ TRG 147.

¹⁶⁰ TRG 35.

¹⁶¹ TR 34-35, 77-80.

¹⁶² TRG 79-80.

¹⁶³ TRG 35, 90, 207, 220.

¹⁶⁴ TRG 91.

ykseyden pitäisi perustua Jumalan kolminaisuuteen, mille hän löytää tukea Jeesuksen ylipapillisesta rukouksesta:¹⁶⁵ ”Että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä Isä olet minussa ja minä sinussa; että he olisivat yhtä myös meissä, jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut.”¹⁶⁶ Vaikka tämän kohdan trinitaarisuus ei ehkä äkkiseltään ole niin ilmiselvää kuin Moltmann vaikuttaa ajattelevan, se avautunee perikoreettisen ykseyden ajatuksesta, jota käsittelem myöhemmin tässä työssä. Joka tapauksessa tällaiselle perustalle rakentuvassa yhteisössä usko ei ole ylhäältä päin määriteltyä, vaan keskeistä on jokaisen henkilökohtainen usko ja ”näkemys ilmoituksen totuuteen”.¹⁶⁷ Toki voi kysyä, onko Moltmannin ehdottama kohta todella apostolista suksessiota ilmiselvempi perustelu. Ei myöskään ole aivan selvää, minkälaista sopusointua ja yksimielisyyttä syntyy, jos keskeisellä sijalla on jokaisen yksilöllinen näkemys ilmoituksesta. Työni aiheena ei kuitenkaan ole Moltmannin ekklesiologia, mutta huomionarvoista siinä on se, että Moltmann lähestyy sitä nimenomaan kolminaisuusteologisesta näkökulmasta, sen sijaan että se liittyisi kristologiaan. Sosiaalisen analogian vuoksi Kolminaisuuden ykseys on siis merkityksellinen kysymys myös ekklesiologian kannalta. Lisäksi Moltmannin käsityksessä seurakunnasta tai kirkosta näkyvät myös hänen kolminaisuusteologiansa kannalta muuten keskeiset teemat, kuten valta, vapaus, rakkaus ja ylösnousemus.¹⁶⁸

Paitsi ekklesiologiisiin haasteisiin, Moltmann näkee sosiaalisen triniteettiopin olevan vastaus myös monoteismin aiheuttamiin poliittisiin ongelmiin. Jos Jumala on kolmen persoonan ykseys, joka jakaa kaiken, ei häntä voi vastata maanpäällinen hierarkia, vaan yhteisö, jossa vallitsee tasa-arvo. Itse asiassa Moltmann tulkitsee koko läntisen ihmiskuvan taustalla vaikuttavan pitkälti kolminaisuusopin, jossa Jumalan monadinen ykseys ja valta korostuvat. Niinpä sosiaalinen triniteettioppi on hänelle paitsi mahdollisuus oikaista tällainen vääristymä, myös keino tehdä mahdolliseksi maanpäällisen, sekä poliittisen että uskonnollisen, vallan oikeuttaminen jumalallisella hallitsijalla. Tässä onkin yksi syy, miksi ekumeenista kolminaisuusteologista keskustelua Moltmannin mielestä on tärkeä jatkaa.¹⁶⁹

¹⁶⁵ TRG 80, 90, 214-215, 219.

¹⁶⁶ TRG 219. Oma käännös, vuoden 1992 Kirkkoraamatun käännös ei vastaa Moltmannin käyttämää: ”Joh. 17,20f: 'Auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; daß sie auch in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt!'.”

¹⁶⁷ TRG 220.

¹⁶⁸ TRG 217-220.

¹⁶⁹ TRG 156, 214, 215, 217.

On mielenkiintoista, miten Moltmann toisaalta kritisoi uskonnon ja politiikan kytkemistä toisiinsa ja pitää niiden yhteyden palauttamista vääränä, mutta samalla kuitenkin näkee kolminaisuusopin mahdollisuuden yhteiskunnan muuttamiseen. Näyttää siltä, että hän pyrkii tuomaan politiikan ja uskonnon kytköksen takaisin ikään kuin takaoven kautta heitettyään sen ensin suurieleisesti etuovesta ulos. Toisaalta Moltmannille politiikka sinänsä ei välttämättä ole ensisijainen ongelma, vaan pikemminkin valta ja sen vääränlainen jakautuminen, minkä monoteistinen jumalakäsitys ainakin hänen mielestään usein oikeuttaa.¹⁷⁰ ”Kolminaisuusoppi, joka sitä vastoin kehitellään teologisena oppina vapaudesta, täytyy viitata ihmisyyhteisöön, jossa ei ole ylivaltaa ja alistumista.”¹⁷¹

Vaikuttaa myös siltä, että Moltmannin ajattelun taustalla on käsitys, että uskonnollisten ja poliittisten ideoiden välillä vallitsee aina jonkinlainen vuorovaikutus, vaikkei se olisi tietoinen. Tämän vuoksi kysymys Jumalan ykseydestä on olennainen: se heijastuu väistämättä uskonnollisiin ja poliittisiin käsityksiin ja yhteisöihin. On ehkä liioiteltua sanoa, että sosiaalinen triniteettioppi on jonkinlainen varoimenpide vääränlaisten seurausten ehkäisemiseksi, mutta siinä Moltmann kuitenkin näkee keinon oikaista läntisen teologian jumalaopin vääristymän seurauksineen ja tehdä mahdottomaksi uskonnollisten käsitysten siirtyminen sortaviin poliittisen vallan muotoihin. Samalla hän vastaa, joskin ehkä implisiittisesti, Kantin kritiikkiin kolminaisuusopin hyödyttömyydestä moraalille, mutta myös liberaaliprotestanttisuuden syytöksiin sen epäraamatullisuudesta. Moltmann siis pyrkii rakentamaan kolminaisuusoppiaan raamatulliselle pohjalle, mutta samalla hänen motiivinsa näyttää nousevan vahvasti myös maailmassa vallitsevista vääryyksistä, jotka hän näkee monoteismin seurauksina. On vaikea sanoa, mikä motiivi Moltmannille on merkittävin, mutta joka tapauksessa hänen teologiansa läpi kulkee kaksi linjaa: Raamattuun tukeutuvan kolminaisuusopin rakentaminen sekä monoteismin mahdollisuuden eliminointi. Kaiken kaikkiaan kolminaisuusopilla näyttää olevan hänelle vahvasti myös funktionaalinen merkitys.¹⁷² Edellä mainittu ylipapillinen rukous sisältääkin Moltmannin sosiaaliselle triniteetiopille tärkeän motiivin ja periaatteen: ”Jotta maailma voisi uskoa.”

¹⁷⁰ TRG 207-208, 215-216.

¹⁷¹ TRG 208.

¹⁷² TRG 22, 77-78, 207, 214-217, 220.

3. Jumalan kolminaisuus

3.1. Luominen, kenosis ja inkarnaatio

Vaikka Jumalan kolminaisuus tulee erityisesti nähtäväksi Jeesuksen elämässä, ja siten kristologia on kolminaisuusteologian edellytys, on koko historialla aina luomisesta asti ikään kuin kolmiyhteinen rakenne. Kuten jo aiemmin on tullut esiin, Moltmannille Jumala ja maailma ovat syvästi sidoksissa toisiinsa, ikään kuin sisäkkäin. Niinpä perinteinen *appropriatio*-oppi, jossa tietty toiminta luetaan tietyn jumalallisen persoonan toiminnaksi, ei Moltmannin mukaan tavoita Jumalan ja maailman välisen suhteen syvintä luonnetta:¹⁷³ ”Näillä eettisillä ja ensisijaisesti maskuliinisilla analogioilla tekijästä ja hänen teostaan, mestarista ja hänen työstään, on hyvin rajallinen arvo tiedolle Jumalan suhteesta maailmaan.”¹⁷⁴ Jumalan ja maailman välinen suhde on elävä ja siksi vastavuoroinen – se ei ole vain Jumalan toimintaa maailmaan. Niinpä myös Jumalan työllä ulospäin, *opera trinitatis ad extra*, on aina olemassa myös sisäinen ulottuvuus, *opera trinitatis ad intra*.¹⁷⁵

Mutta todellisuudessa kyse ei ole Kolminaisuuden ”töistä” ”ulospäin” ja ”sisäänpäin” vaan ”kärsimyksistä”, jotka vastaavat molemminpuolisesti töitä: toiminta ulospäin vastaa sisäistä kärsimystä, ja ulkoinen kärsimys vastaa sisäistä toimintaa. Siten Jumalan ulkoisuus ja sisäisyys ovat kietoutuneita toisiinsa eri tavalla kuin spatiaaliset metaforat antavat ymmärtää. Luominen on jumalallisen nöyryyden teko. Rakkauden kärsimys on korkein jumalallinen työ itseään kohtaan.¹⁷⁶

Moltmannin käsitys luomisesta onkin erottamattomasti sidoksissa hänen käsitykseensä rakkaudesta: ”Jos Jumala on rakkaus, hän ei vain luo, vaan silloin hän myös odottaa ja tarvitsee rakkautta: hänen maailmansa tulisi olla hänen kotimaansa. Hän haluaa asua siinä.”¹⁷⁷ Tässä Jumalan rakkaudessa ja kaipauksessa piilee siis luomisen syy. Kristillinen luomisoppi on kuitenkin aina luonteeltaan trinitaarista – kyse on siis kolmiyhteisen Jumalan persoonien toiminnasta, mistä myös Raamatun narraatio todistaa:

Uuden testamentin kirjoitukset eivät todista vain pelastuskokemuksesta Kristuksessa, ja uskosta Kristukseen luomisen välittäjänä, vaan ne todistavat myös Pyhän Hengen kokemuksesta ja toivosta, että hänen kauttaan maailma kirkastetaan Jumalan maailmaksi, toisin sanoen Jumalan kotimaaksi.¹⁷⁸

Pyhän Hengen kokemus on siten ennakoitua ja toivoa tulevasta, mutta uuden taivaan ja maan myötä Jumala ei ole läsnä enää pelkästään ihmisissä, vaan koko

¹⁷³ TRG 112, 122. Lyhyesti *appropriatio*-opista esim. Ayres 2011, 132-133. Ks. myös Te Velde 2011, 368-369.

¹⁷⁴ TRG 113.

¹⁷⁵ TRG 113.

¹⁷⁶ TRG 113.

¹⁷⁷ TRG 114.

¹⁷⁸ TRG 118.

luomakunta kirkastetaan hänen läsnäolonsa paikaksi. Näin luomisella on vahvasti eskatologinen ulottuvuus, ja oikeastaan Moltmannin käsitys luomisesta onkin ymmärrettävissä vain eskatologian kautta.¹⁷⁹ Jumala luo maailman saattaakseen ihmiset lopullisesti yhteyteensä ja kaikki tähtää siihen, että ”Jumala on kaikki kaikessa. (1. Kor. 15:28)”¹⁸⁰

Vaikka Moltmann lähtee siitä, että Jumala tarvitsee maailmaa,¹⁸¹ se ei ole ulkopuolelta tulevaa pakkoa, eikä toisaalta sitäkään, että Jumalasta väistämättä emanoituisi jotain. Kuten edellä on tullut esille, Jumala rakastaa itsestään selvästi, sisäisestä halusta, mikä on linjassa hänen olemuksensa kanssa.¹⁸² ”Jumalassa välttämättömyys ja vapaus itsestään selvästi käyvät yksiin”.¹⁸³ Koska luomisen syy on Jumalan rakkaudessa, ja ”rakkaus ei löydä täyttymystä yhdessä yksittäisessä subjektissa”,¹⁸⁴ on ymmärrettävää, että Moltmannille luominen perustuu nimenomaan jumalallisten persoonien välisiin suhteisiin, muunlainen käsityshän johtaisi monoteismiin. Niinpä sen sijaan, että yksittäinen Jumala-subjekti päättäisi luoda maailman, kyse on siitä, että Isä rakastaa Poikaa, joka jumalallisena persoonana on samanlainen kuin hän itse, ja koska hän kaipaa vapaata vastarakkautta, hän luo ”toisen”, siis maailman ja ihmisen.¹⁸⁵ ”Luomakunta on osa Isän ja Pojan välistä rakkaussuhdetta. Se saa alkunsa Isän rakkaudesta Poikaan ja pelastetaan Pojan vastaavalla rakkaudella Isää kohtaan.”¹⁸⁶ Vaikka Moltmann pyrkii vakuuttamaan, että Jumalan tarve maailmaan ja sen vastarakkauteen on jumalallisen rakkauden olemuksesta nousevaa, eikä pakkoa, ei voi välttyä jokseenkin ongelmalliselta vaikutelmalta, että Jumala tietyllä tavalla tarvitsee maailmaa tullakseen itsekseen ja ollakseen täysin vapaa. Ikään kuin Moltmann näkisi vain kaksi vaihtoehtoa: jos Jumala ei tarvitse maailmaa, sillä ei myöskään ole hänelle mitään merkitystä, tai jos maailmalla on Jumalalle merkitystä, niin hän myös tarvitsee maailmaa ollakseen itsensä. Moltmann tietysti

¹⁷⁹ TRG 118-119. Myös Heikka katsoo Moltmannin luomiskäsityksen avautuvan eskatologiasta. Siinä maailma ei palaudu alkutilaan, vaan ”Historian loppu on Jumalan yllättävä luomistyö, joka tuo mukanaan kavalitatiivisesti uuden ja toisenlaisen todellisuuden.” Heikka 1983, 67.

¹⁸⁰ TRG 119. ”Gott ist alles in allem.” Kirkkoraamattu 1992: ”ja niin Jumala hallitsee täydellisesti kaikkea.”

¹⁸¹ TRG 74. Tämä on herättänyt kritiikkiä Moltmannin teologian panteistisesta sävystä, joka on seurausta Jumalan vapauden vaarantamisesta. Ks. Kärkkäinen 2007, 119-120 ja O’Donell 1983, 147-149.

¹⁸² TRG 120-122.

¹⁸³ TRG 122.

¹⁸⁴ TRG 73.

¹⁸⁵ TRG 122-123, 127.

¹⁸⁶ TRG 74. Juuri suhteet ovat Bauckhamin mukaan Moltmannin teologisia periaatteita, jotka näkyvät myös hänen luomisen teologiassaan. Ks. Bauckham 1995, 185.

valitsee jälkimmäisen, mutta herää kysymys, ovatko ne ainoat tavat hahmottaa Jumalan ja luomakunnan suhdetta.¹⁸⁷

Luomisessa on kuitenkin myös sisäänpäin suuntautuva ulottuvuutensa, sillä siitä alkaa ”Jumalan itsensä alentaminen - kaikkialla läsnäolevan itsensä rajoittaminen ja ikuisen rakkauden kärsimys.”¹⁸⁸

Siksi maailman idea sisältyy jo Isän rakkauteen Poikaa kohtaan. Jumalan ikuinen Poika on läheisessä suhteessa Jumalan ideaan maailmasta. Logos, jonka kautta Isä on luonut kaiken ja jota ilman mitään ei ole luotu, on vain toinen puoli Pojasta. Poika on *Logos* suhteessa maailmaan. Logos on *Poika* suhteessa Isään. Isä lausuu ikuisen Sanan Hengessä ja henkäisee ulos Hengen ikuisessa Sanan lausumisessaan. Ikuisen Pojan/Logoksen kautta Isä luo maailman. Hän on luomisen välittäjä. Hänen ihmiseksi tuloaan varten Jumala säilyttää maailman. Hän on luomakunnan vapauttaja. Pitäen silmällä hänen vapauden valtakuntaansa Jumala rakastaa luomakuntaansa. Hän on luomakunnan kruunu.¹⁸⁹

Koska Moltmann painottaa luomisen trinitaarisuutta, mikä hänelle tarkoittaa kolmen persoonan tietynlaisen erillisyyden painottamista, on ymmärrettävää, että hän hylkää myös augustinolaisen appropriaatioopin. Hänellehän Jumalan ykseys ei perustu ensisijaisesti substanssiin eikä siten Jumalan toiminta ulospäin ole seurausta olemuksen ykseydestä. ”Luomistyötä – vastoin augustinolaista traditiota - ei vain lueta Isän työksi, vaikka se on koko Kolminaisuuden työtä. Päinvastoin, luominen on Isän rakkauden tuote ja luetaan koko Kolminaisuuden työksi.”¹⁹⁰ Se, että luominen katsotaan koko Kolminaisuuden työksi, on luonnollisesti seurausta siitä, että kaikki persoonat ovat osallisena siinä. Luomisen keskiössä on Poika, joka on Logos: Isä luo maailman pitäen mielessään Poikansa, joka on myös luomisen välittäjä. ”Hän tarkoittaa ihmiset Pojan yhteyteen. Kaikki mikä on luotu, on suunnattu kohti Pojan vapaata valtakuntaa.”¹⁹¹ Tästä oikeastaan myös inkarnaation merkitys avautuu, sillä juuri yhteydessä Poikaan ja hänen rakkauden

¹⁸⁷ Luomakunnan ja maailman suhteesta Te Velde: ”God created the world out of his goodness, not because of any need. 'Need' would mean that God needs the existence of other things than himself in order to reach his perfect goodness. The existence of creatures fulfils then a divine need. - - - Creatures exist because God wants to share his goodness with others. The world exists as the expression of divine love, thus not by chance or necessity, but because they are loved in themselves”. Te Velde 2011, 369.

¹⁸⁸ TRG 75.

¹⁸⁹ TRG 123.

¹⁹⁰ TRG 127. Toisin Weinandy 2000, 138-146. ”While the Trinity does act *ad extra* as one, as the tradition demands, God never acts generically as the one God, for the one God is a trinity of persons and must act as such. It must be remembered that for Aquinas, 'Creation signified actively means the divine action, which is God's essence,' and that God's essence is the same as the trinity of persons. Therefore, God never acts as *ipsum esse* or *actus purus* apart from doing so as a trinity of persons.” Weinandy 2000, 139. Mielenkiintoisesti – ja ehkä vastoin Moltmannin perusajatusta ykseyteen liittyen – Weinandyllä on myös vahva kolminaisuuden ja persoonien välisten suhteiden painotus, vaikka hänelle ykseys onkin substanssin ykseyttä. Ks. myös Weinandy 2000, 139-140, alaviite 75.

¹⁹¹ TRG 127.

vastaukseensa ”maailma saavuttaa totuuden itsestään ja Jumalan kuva maan päällä vapautensa”.¹⁹²

Trinität und Reich Gottes -teoksessa pneumatologia ei ole erityisen keskeisessä osassa, vaikka Moltmann kyllä pyrkii tuomaan esiin myös Pyhän Hengen toiminnan omana subjektinaan, ei pelkästään ”rakkauden siteenä”.¹⁹³ Moltmann kuitenkin painottaa niin vahvasti luomisen perustumista Isän ja Pojan väliseen rakkauteen, että Henki vaikuttaa paikoitellen olevan vaarassa jäädä lähes sivurooliin. Ollakseen kristillinen luomisoppi, Henkeä ei tietenkään voi unohtaa, ja niinpä Moltmanninkin mukaan ”Isä luo Pyhän Hengen voimassa”¹⁹⁴ ja myös painottaa, että luomakunta ylläpidetään Hengen avulla. Henki on siten sidoksissa maailman ja Jumalan välillä, sillä maailma ja Jumala ovat olemukseltaan erilaisia ja niiden välillä muuten vallitsisi erottamaton kuilu. Hengen avulla Moltmann näyttää siis pyrkivän välttämään maailman ja Jumalan välisen subjekti-objekti-suhteen kuitenkaan sulauttamatta maailmaa ja Jumalaa toisiinsa.¹⁹⁵

Moltmannille Jumalan toiminta aina ikään kuin nojaa eteenpäin, kohti tulevaa, ja perustuu rakkauteen, mutta se edellyttää ensin Jumalan itsensä rajoittamista, kenosista. Moltmann hyödyntää käsityksessään Jumalan sisäisestä ja ulkoisesta toiminnasta juutalais-kabalistista teologiaa, sillä kristillinen traditio on hänen mielestään jättänyt sen lähes huomiotta. Jumalan sisäinen ja ulkoinen toiminta ovat sidoksissa toisiinsa, ja jälkimmäinen edellyttää ensin mainittua. Luomisessa Jumala rajoittaa omaa kaikkivaltiuttaan, alentaa itsensä. Tämä on välttämätöntä, koska Jumala, joka on läsnä kaikkialla, ei voi luoda itsestään ulospäin tyhjyyden ennen kuin on rajoittanut itseään ja tehnyt tämän tyhjyyden. Luonnollisesti tämän rajoittaminen tapahtuu Kolminaisuuden sisäisissä suhteissa, kun persoonat rakkaudessaan ovat avautuneet ja tehneet tilan Isän luomistyölle ja ihmiselle, joka on olemukseltaan toisenlainen kuin Jumala itse.¹⁹⁶

¹⁹² TRG 128.

¹⁹³ TRG 186. Moltmannin luomisen teologiasta, ks. esm. Bauckham 1995, 183-186. Hänen mukaansa Henki saa yhä keskeisemmän roolin Moltmannin vuonna 1985 julkaistussa teoksessa *Gott in der Schöpfung*.

¹⁹⁴ TRG 128.

¹⁹⁵ TRG 126, 128. Ks. myös Heikka 1983, 38-67. Heikkakin tulkitsee Moltmannin pitävän maailman ja Jumalan erillään mutta yhteydessä. Hän osoittaa kaksi Moltmannin teologiaa ohjaavaa periaatetta: ”Moltmannin ajattelua selittäväksi periaateksi nousi tällöin 'yhteyden ja eron yhteys' (die Einheit der Einheit und der Differenz). Todellisuus on tämän mukaisesti totaliteetti, jossa vallitsevat sekä Jumalan ja maailman ero että niiden yhteys. --- Moltmannin metastruktuurin toinen selittävä periaatti on 'S ei ole vielä P'. Tämä lause ilmaisee, että todellisuudessa vallitsee tulevaisuuden ontinen primaatti.” Heikka 1983, 151.

¹⁹⁶ TRG 123-126, 133.

Kenosiksen ja luomisen kautta avautuu myös inkarnaation merkitys:

”Jumalan kenosis, joka alkaa maailman luomisessa, saavuttaa täydellisen muotonsa Pojan ihmiseksi tulossa.”¹⁹⁷ Inkarnaation syvin merkitys ei siten ole synnissä ja sen myötä välttämättömäksi tullessa pelastustyössä, vaan on sisäänrakennettuna jo luomisessa. Luominen Jumalan kuvaksi on ihmiskunnalle annettu päämäärä ja lupaus, joka täyttyy inkarnaatiossa.¹⁹⁸

Poika on Logos, jonka kautta Isä luo maailmansa. Poika on se Jumalan kuva, joksi Jumala määrää ihmiset. Suhteessa heihin Poika on Jumalan tosi ”ikoni”. Siksi alkuperäinen luomakunta on avoin: se odottaa ”ihmisen” ilmestymistä, tosi ihmisen, persoonan, joka vastaa Jumalaa, Jumalan kuvan. --- Vain koska suhteessa ihmisiin Poika on jumalallinen perikuva (Urbild), hän voi tulla ”esikoiseksi suuressa veljesjoukossa” (Room.8:29).”¹⁹⁹

Pojan kaksi puolta Poikana ja Logoksena ovat siis erottamattomasti sidoksissa toisiinsa, ja vain Pojan asema Logoksena, luomisen välittäjänä, mahdollistaa sen, että hänestä voi ylipäättään tulla esikoinen suuressa veljesjoukossa. Hänestä tulee veli ihmisille. Kuten jo aiemmin todettu, Moltmannille Jeesuksen kaksi luontoa – inhimillinen ja jumalallinen – eivät ole metafyyysisiä todellisuuksia, vaan kuvaavat Pojan suhdetta ihmisiin ja Pojan suhdetta Isään.²⁰⁰ Kun Poika syntyy ihmiseksi, ”Hän ottaa heidät mukaan hänen Pojan suhteeseensa Isään, ja ilmoittaa heille oman maailman ylittävän vapautensa.”²⁰¹ Ristinkuolema syntien sovitustapahtumana palvelee juuri tätä tarkoitusta ja mahdollistaa luomisessa annetun lupauksen toteutumisen.²⁰²

Inkarnaatiolla on yhteyden mahdollistamisen lisäksi ilmoitusluonne, joka koskee paitsi todellista ihmisyyttä, myös Jumalaa. Jumala on toki Henkensä kautta läsnä ja osallistuu ihmiskunnan kärsimykseen jo ennen inkarnaatiota ja toisin päin, mutta inkarnaation myötä Jumala tulee näkyväksi.²⁰³ ”Pojan ihmiseksi tuleminen ei ole siirtymä (*Übergang*): se on ja pysyy ikuisesti. Ei ole muuta Jumalaa kuin ihmiseksi tullut, inhimillinen, solidaarinen Jumala.”²⁰⁴ Siten inkarnaatio on Jumalan kenosiksen jatkumoa, joka saavuttaa huippunsa ristillä. Jumala alentaa itsensä astuakseen tilanteeseen, jossa ihminen on kaikessa syntisyydessään, ja ”omaksuu myös sen ja tekee siitä osan omaa, ikuista elämäänsä.”²⁰⁵ Moltmannin käsityksessä Jumalan kenosiksesta ja inkarnaatiosta on siis vahva solidaarisuusnäkökulma: Jumala samaistuu ihmisiin ja heidän

¹⁹⁷ TRG 133.

¹⁹⁸ TRG 129-132.

¹⁹⁹ TRG 132.

²⁰⁰ TRG 132-133, 135-136.

²⁰¹ TRG 133.

²⁰² TRG 133.

²⁰³ TRG 132-133.

²⁰⁴ TRG 134.

kärsimyksiinsä, ottaa ne todella omakseen, koska haluaa sallia ihmiselle vapauden vastata rakkauteensa. Kyse ei siis ole vain hetkellisestä eläytymisestä, vaan todellisesta omaksumisesta. Niinpä inkarnaatiolla on vaikutuksensa Jumalan sisäiseen elämään.²⁰⁶ Moltmann ei käsittele tarkemmin kysymystä ihmisluonnon syntisyydestä ja sen suhteesta jumalalliseen luontoon, eikä siten myöskään tarkenna, millä tavalla Jumala omaksuu ”vääristyneen ja uhatun ihmisluonnon kokonaisuudessaan”.²⁰⁷ Vaikka Moltmannin ilmaisutavat jättävätkin monia kysymyksiä auki, hänen fokuksensa ei kenosiksen osalta vaikuta olevankaan kattavan kristologian tai antropologian esittämisessä. Hän pyrkii painottamaan rakastavan Jumalan solidaarisuutta – sitä, että Jumala ei ikään kuin vain huutele ylhäältä, vaan laskeutuu alas siihen traagiseen tilanteeseen, jossa ihminen on, ja on valmis kärsimään, koska sitä on rakkaus. Niinpä Jumalan kenosis, joka alkaa luomisesta, on pohjimmiltaan Jumalan äärimmäisen rakkauden ja vapauden ilmaus sekä osoitus halusta sallia ne myös maailmalle. Tosin jos Jumala ei ole täysin vapaa ennen kuin maailma on vapaa, niin voiko hän sallia maailmalle sellaista, mitä hänellä ei itselläänkään ehkä ole? Moltmann kuitenkin katsoo, että vastakohtassaan Jumalan suuruus ja hyvyys myös tulevat täydelliseksi²⁰⁸: ”Jumala ei ole missään suurempi kuin nöyryytyksessään. Jumala ei ole missään kunniakkaampi kuin voimattomuudessaan. Jumala ei ole missään jumalallisempi kuin tullessaan ihmiseksi.”²⁰⁹

Luomisessa ja inkarnaatiossa näyttää olevan kyse rakkauden prosessista, joka tapahtuu kahdella tasolla, mutta jolla on yhteinen päämäärä. Poika rakastaa olemuksensa puolesta Isää ikään kuin itsestään selvästi ikuisuudessa, mutta luomisen myötä ja Pojan tultua ihmiseksi, hän vastaa vapaasti Isän rakkauteen myös ajassa, ja hänen kauttaan myös vapautetut ihmiset voivat vastata Isän rakkauteen ja päästä osalliseksi Kolminaisuuden elämästä.²¹⁰ Ihmisen vapaus näyttää siis olevan sidoksissa Poikaan, mutta jää kuitenkin vähän epäselväksi, onko ihminen olemuksensa puolesta aina ei-vapaa, riippumatta synnistä. Sellainen kuva ainakin muodostuu, sillä Moltmann edellyttää, että Poika olisi tullut ihmiseksi ilman syntiäkin, ja toisaalta että juuri Poika mahdollistaa ihmiskunnan

²⁰⁵ TRG 134.

²⁰⁶ TRG 134,136.

²⁰⁷ TRG 136. Mielenkiintoinen kysymys tämä on senkin takia, että Moltmann ei vaikuta allekirjoittavan esim. kaksiluonto-oppia. Toisin tätä kysymystä lähestyy esim. Weinandy 2000, 211-213.

²⁰⁸ TRG 133-137.

²⁰⁹ TRG 134.

²¹⁰ TRG 128, 136-137.

vapaan vastauksen Isän rakkauteen. Vaikuttaa siis siltä, ettei ihmisen vapaus ollut ”alkutilassakaan” täydellistä. Se puolestaan liittyy kuolevaisuuteen, joka täytyy voittaa, sillä Jumala haluaa rakastettunsa yhteyteensä ikuisesti. Joka tapauksessa Moltmannin teologiassa Jumalan ja ihmisen vapaus kietoutuvat yhteen.²¹¹

Moltmann painottaa kyllä ”maailman prosessien erotusta kolminaisuuden sisäisistä prosesseista”.²¹², mutta on hyvä huomata, että hänen panenteistisessa visiossaan ne kuitenkin ovat vähintään samansuuntaisia ja kietoutuvat yhteen. Käsitteellisesti Jumala ja maailma ja niiden prosessit kyllä Moltmannin teologiassa ovat erillisiä, mutta ei ole toista ilman toista.²¹³

3.2. Kärsimys, risti ja ylösnousemus

Kärsimys ja risti ovat Moltmannin teologiassa keskeisessä roolissa, ja siksi niiden merkitys Kolminaisuuden ilmoituksen kannalta on korostunut.²¹⁴ Ilmoitus kuitenkin alkaa jo Jeesuksen julistuksessa ja toiminnassa:

Jeesus paljastaa Jumalan Pojan Isänä, ja itsensä Isän Poikana. Hän ottaa uupuneet ja kuormitetut ihmiset sisään tämän Isän ja tämän Pojan väliseen historiaan. Hän paljastaa tämän historian. Hänen köyhille tuomansa valtakunnan salaisuus on hänen yhteydessään Isään.²¹⁵

Huomionarvoista on paitsi se, että ”Jumala ei paljasta itseään”²¹⁶, vaan Jeesus paljastaa Isän – kysehän on kolmesta persoonasta ja heidän toiminnastaan – mutta myös se, miten syvä merkitys Isän ja Pojan välisellä suhteella on. ”Jumalaa kutsutaan aina Isäksi, kun Jeesusta kutsutaan Pojaksi. Se on aina Pojan Isä ja Isän Poika.”²¹⁷ Juuri tätä Isän ja Pojan rakastavaa suhdetta vasten kärsimyksen ja ristinkuoleman todellinen merkitys ja tietynlainen shokeeraavuus Moltmannin teologiassa avautuu. Ei ole olemassa Isää ilman Poikaa, eikä Poikaa ilman Isää.²¹⁸

Kuten Kolminaisuuden toiminnassa muutenkin, myös ”Jeesuksen kärsimyksessä on ulkoinen ja sisäinen puoli.”²¹⁹ Hän ei myöskään vain alistu kärsimykseen, vaan aktiivisesti kulkee sitä kohti ja tulee lopulta kansansa hylkäämäksi kärsien tuskallisen fyysisen kuoleman. Jeesuksen kuoleman syvin merkitys ei kuitenkaan ole hänen ulkoisessa kärsimyksessään, vaan sen sisäisessä ulottuvuudessa.²²⁰ ”Sisäisellä puolella on hänen tulemisensa Jumalan, jota hän

²¹¹ TRG 72, 131-132.

²¹² TRG 122.

²¹³ TRG 75-76, 122.

²¹⁴ TRG 177.

²¹⁵ TRG 90.

²¹⁶ TRG 103.

²¹⁷ TRG 89.

²¹⁸ TRG 88,89.

²¹⁹ TRG 91.

²²⁰ TRG 91.

kutsuu nimellä 'Abba, minun Isäni', hylkäämäksi ja jonka isällistä valtakuntaa hän on julistanut köyhille.”²²¹ Ristintapahtuman sisäisen puolen merkitys perustuu edellä kuvattuun Isän ja Pojan suhteeseen, jossa tapahtuu selkeä muutos verrattuna aikaisempaan. Se alkaa jo Getsemanessa, jossa Isä, jonka läheisyys on ollut ilmeistä Jeesuksen julistuksessa, selvästi etäännytty Pojastaan eikä vastaa tämän rukoukseen. Siellä Isän ja Pojan välinen läheinen suhde näyttää muuttuvan vain muistoksi, ja Isästä tulee kaikessa hiljaisuudessaan ja etäisyydessään pelottava.²²² ”Jumalan hylkäämäksi tuleminen on malja, joka ei mene hänestä ohitse.”²²³ Getsemanen ja Golgatan tapahtumien merkittävyys on siinä, että Isän ja Pojan suhde on vaarassa. Se, että Jeesus on Jumalan poika, ei säästä häntä sisäiseltä kauhulta, jonka Isän vaikeneminen aiheuttaa.²²⁴

Käsityksessään Jeesuksen kärsimyksestä Moltmann hyödyntää Lutherin ristinteologiaa. Jeesus tunsi olevansa todella Jumalan hylkäämä ja kiroama. Tämä tulee esiin myös hänen kuolinhuudossaan ”Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut?” (Mark. 15:34).²²⁵ Tähän huutoon tiivistyy paljon siitä, mitä ristillä Moltmannin mielestä todella tapahtuu. Kyse ei ole vain Jeesuksen sisäisestä, ikään kuin psykologisesta kärsimyksestä, vaan se koskettaa koko jumalallista persoonaa, hänen jumalallista olemustaan ja suhdettaan Isään. Moltmannin mukaan myöhempi traditio on pyrkinyt muotoilemaan kuolinhuutoa uudestaan, sillä ajatus, että Jumala hylkäisi Poikansa kuolemaan, on niin käsittämätön.²²⁶ Silti juuri sen takia Jeesus huutaa ristillä ”Jumalaa”, eikä käytä hänestä enää nimitystä ”minun Isäni”, kuten Moltmannin mukaan muulloin. Tämä tosin herättää kysymyksen hänen hermeneuttisista periaatteista, sillä hän ei näytä huomioivan, ettei Markuksen evankeliumissa käytetä ilmausta ”minun Isäni”, vaikka Moltmann muuten sitä vanhimpana ja sen vuoksi mielestään autenttisimpana suosii ristinteologiansa materiaalina.²²⁷ Kuitenkin juuri siinä, että Jeesus huutaa ”Jumalaa”, näkyy Moltmannin mielestä ristien syvin kärsimys, eikä sen kauheutta tai Jeesuksen sisäistä epätoivoa tulisi millään tavalla hälventää. Omalla tavallaan tässäkin tulee esiin hänen käsityksensä kärsimyksestä ja solidaarisuudesta: tietyllä

²²¹ TRG 91-92.

²²² TRG 92-93.

²²³ TRG 93.

²²⁴ TRG 92-93.

²²⁵ TRG 93. Lutherin ja Moltmannin ristinteologioiden eroista, ks. Heikka 1983, 76-78.

²²⁶ TRG 93-94. Katso Jumalan kuolinhuudosta ja sen kirjaimellisen tulkinnan ongelmasta Marshall 2009, 246-253.

²²⁷ TRG 94-95; Brown 1994 85: ”First, the expression 'my Father' never appears in Mark and appears only four times in Luke. Frequent useage is a Matthean feature, and for not a single one of the Matthean usages of 'my Father' is there a Synoptic parrallel.”

tavalla kärsimys vain on, eikä sitä voi selittää pois. Siksi Jeesuksestakaan ei pidä tehdä mallia sisäisesti tyynelle kärsijälle. Hän ei vain samaistu Jumalan hylkäämään, lohduttomaan ihmiskuntaan, vaan hän todella tulee Jumalan, Isänsä hylkäämäksi, eikä se suinkaan tapahdu tyynesti. Onkin hyvä pitää mielessä, että Moltmannin ristinteologian taustalla on teodikean ongelma, joten univeraali solidaarisuusulottuvuus nousee jo siitä, joskaan hän ei kiellä ristin luonnetta sovitustapahtumana.²²⁸

Ristintapahtuman syvin olemus on rakkaudessa – se on rakkauden tapahtuma. Isä on valmis hylkäämään Poikansa saattaakseen jumalattomat ja hylätyt ihmiset yhteyteensä. Näin ristintapahtuma ei ole vain ulospäin suuntautuvaa liikettä: Se on tietyllä tavalla suurin mahdollinen Jumalan solidaarisuuden ilmaus ulospäin, mutta samalla myös suurin mahdollinen kärsimys Kolminaisuuden sisällä, sillä ristillä yhdistävä rakkaus muuttuu molemminpuoliseksi kärsimykseksi.²²⁹ Poika ei vain eläydy hylättyjen ja jumalattomien ihmisten asemaan, vaan tulee todella itse hylätyksi, ja juuri tässä on sen perusta, että ”mikään ei voi erottaa meitä hänestä”.²³⁰ Ristin tapahtumassa rakkaus tulee todeksi ja Jumalan kärsivä ja itsensä antava rakkaus saa syvimmän ilmauksensa. Ristinuhrin on Moltmannin mukaan jollain tavalla siis olemuksellista.²³¹

Moltmannin ristinteologiassa poikkeuksellista onkin se, että kyse on mitä syvimmissä määrin Kolminaisuuden sisäisestä tapahtumasta, ei vain Jeesuksen sisäisestä ja ulkoisesta puolesta tai siitä, että Isä hylkäisi Jeesuksen tämän inhimillisen luonnon puolesta ja jättäisi fyysiseen kuolemaan. ”Risti seisoo Kolminaisuuden keskellä.”²³² Sillä on niin suuri vaikutus Kolminaisuuden sisäiseen elämään, että persoonien väliset suhteet muuttuvat:

Jos Isän nimen häviäminen Jeesuksen kuolinhuudossa otetaan vakavasti, hajoaa tässä jopa Kolminaisuuden elämänsuhteet: Jos Isä hylkää Poikansa, ei vain Poika menetä poikuuttaan (*Sohnschaft*), vaan myös Isä menettää isyytensä. Rakkaus, joka sitoo heidät yhteen, muuttuu erottavaksi kiroukseksi: vain hylättynä ja kirottuna Poika on enää Poika. Vain

²²⁸ TRG 67-68, 92, 94-96. Moltmannin ristinteologian keskeisin teos on *Der gekreuzigte Gott*, jossa solidaarisuusnäkökulma on vahvasti esillä. Ks. Bauckham 1995, 108-113. Ks. esim. Akvinolaisen käsityksestä huudosta samaistumisena Marshall 2009, 259-274. Hänen mukaansa Akvinolaiselle Jeesus kärsimys oli todellista, samaistuminen taas on sidoksissa Jeesuksen synnittömyyteen.

²²⁹ TRG 96-98.

²³⁰ TRG 98. Marshall katsoo, että jos Jumala hylkää Jumalan, helvetti tulee osaksi Jumalaa. Millä tavalla tällainen Jumala voi pelastaa ihmisen? Ks. Marshall 2009 247, 257-258. Toki Moltmannhan ei näe kysymystä näin, mikä saattaa liittyä hänen dialektiseen tulkintaansa, jossa Jumala tietyllä tavalla tulee itseksensä tai ilmoittaa itsensä vastakohdassaan.

²³¹ TRG 98-99. Marshall katsoo, että juuri ristintapahtuman olemuksellisuus ja konstituiva luonne on Moltmannin vision ongelmallisuuden alku. Marshall 2009, 252.

²³² TRG 99.

hylkääjänä ja toisen antajana Isä on enää läsnä. Itsensä jakava ja vastavuoroinen rakkaus muuttuu loppumattomaksi kivuksi ja kuoleman kärsimykseksi.²³³

Tärkeä näkökulma on myös se, että ristintapahtuma sisältää Pojan oman aktiivisuuden. Hän ei vain alistu ristille, vaan kulkee sitä kohti aktiivisesti ja siksi Isällä ja Pojalla on kaikesta huolimatta jonkinlainen syvä tahdonyhteys kärsimyksessä:

Ristillä Isä ja Poika ovat niin syvästi erossa, että heidän suhteensa katkeaa. Jeesus kuoli ilman Jumalaa, jumalattomana (gott-los). Kuitenkin ristillä Isä ja Poika ovat samalla niin paljon yhtä, että he edustavat yhtä antautumisen liikettä.²³⁴

Mitä Moltmann sitten tarkalleen ottaen tarkoittaa sillä, että Isän ja Pojan suhde katkeaa? Jos Isän ja Pojan välinen suhde katkeaa, ja Isä lakkaa olemasta Isä, ja Poika lakkaa olemasta Poika, eikö koko Kolminaisuus silloin hajoa ristillä? Moltmannin oma vastaus on ei, sillä kaikki tapahtuu Hengen kautta ja Pyhä Henki pitää Isän ja Pojan yhdessä muodostaen siteen heidän välilleen. Tämä lienee myös perusta Isän ja Pojan tahdon yhteydelle, vaikka Moltmann ei sitä eksplisiittisesti sanokaan. Ratkaisu ei kuitenkaan tunnu täysin aukottomalta, sillä ristillä Isä ja Poika vähintään hetkellisesti näyttävät jollain tavalla menettävän toisensa, ja samalla sen, mikä heidän olemustaan leimaa ja jopa konsituoii.²³⁵

Moltmann myös toteaa: ”Antaessaan poikansa Jumala erottaa itsensä itsestään ja uhraa itsensä.”²³⁶ Herää kuitenkin kysymys, että jos puhe suhteen katkeamisesta on tulkittava kirjaimellisesti, eikö Jumala silloin peruuttamattomasti erota itseään itsestään? Näin syvän eron tekeminen Jumalan olemukseen tai sisäiseen elämään tuntuu todella ongelmalliselta. Nimittäin jos Isä menettää isyytensä ja todella lakkaa olemasta Isä, ja Poika lakkaa olemasta Poika, mitä Pyhä Henki silloin voi olla? Tämä liittyy Moltmannin käsitykseen Jumalan ja jumalallisten persoonien konstituutiosta, ja palaan siihen vielä myöhemmin, mutta ongelma on siinä, että Pyhän Hengen olemus ja lähteminen on sidoksissa Isään ja Poikaan. Miten Pyhä Henki tällöin voi pitää heidän suhteensa kasassa? Eikö ristillä Kolminaisuuden ykseyden edellytykset hajoa, jos Isän ja Pojan suhde katkeaa? Moltmann itse ei kuitenkaan vaikuta näkevän ongelmaa puheessa suhteen katkeamisesta.²³⁷

²³³ TRG 96.

²³⁴ TRG 98.

²³⁵ TRG 96, 98, 99. Marshall kirjoittaa: ”According to Moltmann, God the Father loses his own being as Father when Jesus dies, though perhaps he recovers it later.” Marshall 2009, 284. Katso myös Kärkkäinen 2007, 107-108. Hän katsoo, että Moltmannin Poika kuitenkin jollakin tavalla on Poika myös hylkäämisessä, juuri yhteisen tahdon vuoksi.

²³⁶ TRG 99.

²³⁷ TRG 98, 200-201. Myös Marshall nostaa esiin suhteen katkeamisen ongelman: ”Of course if God the Father gives up his Fatherhood, not only the Son ceases to be, but the Father himself. Moltmann, to his credit, is candid about this. - - - Perhaps there would still be a God, who was

Ristintapahtuman voi nähdä myös osana Moltmannin tietynlaista vastakohtien dialektiikkaa, jossa rakkaus löytää täyttymyksen vastakohdassaan.²³⁸ Lähtökohta on Isän ja Pojan välinen läheinen suhde – he ovat yhtä – ja Jeesus tuo tämän julistuksessaan selvästi esiin. Tätä taustaa vasten ristintapahtumat ja Isän ja Pojan suhteen katkeaminen avautuvat kaikessa traagisuudessaan ja saavat syvemmän ulottuvuuden. Haasteeksi kuitenkin jää, miten näiden kahden ääripään välille syntyy silta, ja ellei kyse ole ennen kaikkea retoriikasta, ei ole täysin selvää, että Moltmann pystyy visiossaan säilyttämään Kolminaisuuden ykseyden tai yhteyden Pyhän Hengen avulla. Toisaalta nämä ongelmat ovat ainakin osittain seurausta siitä, että Moltmann hylkää khalkedonilaisen kristologian ja tuo kärsimyksen Jumalan sisään.²³⁹ Koska Moltmann ei erittele kärsimystä, jää lopulta vähän epäselväksi, mihin sekä Isän että Pojan ääretöntä kärsimystä oikeastaan tarvitaan.²⁴⁰

3.3. Ylösousemus ja Hengen vuodatus

Moltmannille niin Pojan lähettäminen, toiminta kuin kuolemakin ovat ilmoitustapahtumia ja paljastavat jotain Jumalasta ikuisuudessa. Tämä pätee tietysti myös ylösousemukseen. Samalla niissä näkyy paitsi jo mainittu Moltmannille tyypillinen vastakohtien korostus mutta myös eskatologinen ulottuvuus: Ristinkuoleman vakavuus ja uhri saa uuden merkityksen Jumalan kirkkautta ennakoivan ylösousemuksen myötä. Se on olennainen myös Jumalan valtakunnan kannalta ja näyttää tuovan uutta jotain Pojankin asemaan.²⁴¹ ”Siksi hänen poikuutensa (*Sohnschaft*) leimaa hänen herruuttaan, ei päinvastoin hänen herruutensa poikuutta. Pojan valtakunta on veljien ja sisarien valtakunta, ei isännän ja hänen renkiensä.”²⁴² Ylösousemus mahdollistaa juuri sen yhteyden,

neither eternal Father nor eternal Son (nor, *a fortiori*, Holy Spirit) but this would, in the strictest sense, be an unknown God, and not the Trinity who lets us know him intimately in the temporal economy of salvation.” Marshall 2009, 275-276.

²³⁸ Ristin ja ylösousemuksen dialektiikasta, ks. Bauckham 1995, 4-5 ja Heikka 1983, 76-89.

²³⁹ Näin Emery 2009, 41-44. Emeryn mukaan ristin ymmärtämisellä Kolminaisuuden sisäisenä tapahtumana on seurauksensa: ”What we mean by 'God' is the unity of the dialectical history of the Father, Son, and the Spirit on the cross, a history full of tensions. By 'God', we denote not a nature, nor a person, but an 'event' (Geschehen).” Emery 2009, 43.

²⁴⁰ Ks. Bauckham 1995, 63-66. Bauckhamin mukaan olisi välttämätöntä tehdä selvä ero sen välillä, miten Isä kärsii ja miten inkarnoitunut Poika kärsii. Jos eroa ei tehdä, inkarnaation merkitys jää epäselväksi. Ks. myös Kärkkäinen 2007, 119-120. Kärkkäinen huomauttaa Moltmannin ristintapahtuman tulkinnan patripassianistisesta sävystä, sillä Isä ja Poika kärsivät yhdessä.

²⁴¹ TRG 99-104.

²⁴² TRG 104.

jota Isä tavoitteli hylätessään Poikansa ristillä. Jeesuksesta tulee ”esikoinen suuressa veljesjoukossa” (Room. 8:29). Tämä tapahtuu Hengessä.²⁴³

Vaikka Pyhä Henki on ollut läsnä jo Jeesuksen elämässä ja kuolemassa, ylösnousemuksen käsittelyssä Moltmann tuo yhä enemmän esiin hänen toimintaansa, ja samalla myös ylösnousemuksen eskatologinen merkitys korostuu. Ylösnousemus ennakoi tulevaa, ja samalla tavalla kuin risti, se myös vaikuttaa Jumalaan itseensä. Ennen ylösnousemusta Pyhä Henki tekee työtä Kristuksessa, mutta sen jälkeen suunta ikään kuin kääntyy:²⁴⁴

Ylösnoussut Kristus lähettää Hengen, on läsnä elämää antavassa Hengessä ja toimii Pyhän Hengen energioiden – karismojen – kautta miehissä ja naisissa. ---Ylösnousemuksensa kautta Poika on selvästi niin lähellä Isää ja Isässä, että hän tulee osalliseksi Hengen lähettämiseen tämän jumalallisesta alkuperästä.²⁴⁵

Näyttää siis siltä, että samoin ristinkuoleman, myös ylösnousemuksen myötä Jumalaan tulee jotain uutta ja Kolminaisuus ja sen sisäiset suhteet muuttuvat. Isän ja Pojan suhde ei vain palaudu ennalleen, vaan Poika vaikuttaa olevan ylösnousemuksen jälkeen jollain uudella tavalla lähellä Isää ja osallinen Pyhän Hengen lähettämisestä. Samoin kuin risti, ylösnousemuskaan ei siis ole vain toimintaa, jonka myötä ihmisille mahdollistuu uudestisyntyminen Hengen kautta, vaan myös toimintaa Jumalaan itseensä päin.²⁴⁶

Luominen, inkarnaatio, risti ja ylösnousemus tähtäävät siihen, että Jumala saisi vapaan rakkaudenvastauksen ihmiseltä ja saattaisi maailman täydelliseen yhteyteen itsensä kanssa. Näin ”Isän, Pojan ja Hengen ykseys on avointa ykseyttä, ei suljettua”.²⁴⁷ Moltmann siis selvästi asettaa ajan ja historian Jumalan sisään – maailma on Jumalassa, ja siten historia ei ole jotain, mitä Jumala vain ohjailee ulkopuolelta. Moltmann puhuikin nimenomaan avoimesta Kolminaisuudesta, jonka elämään ihmiset otetaan mukaan:

Luovan Hengen lähettämisen kautta tulee Jumalan historiasta avointa maailmalle, ihmiselle ja tulevaisuudelle avointa historiaa. Elämää luovan Hengen kokemuksen kautta uskossa, kasteessa ja yhteisössä ihmiset integroidaan osaksi Kolminaisuuden historiaa.²⁴⁸

Ylösnousemus ja Hengen lähettäminen on siis osa Jumalan pelastavaa toimintaa, joka nojaa kohti tulevaa ja ennakoi uutta luomista:²⁴⁹ ”Aluksi

²⁴³ TRG 97, 105. Ylösnousemuksen eskatologisesta uuden luomisen ulottuvuudesta, ks. Bauckham 1999, erityisesti 4-7.

²⁴⁴ TRG 104-105.

²⁴⁵ TRG 105.

²⁴⁶ TRG 105.

²⁴⁷ TRG 106.

²⁴⁸ TRG 106.

²⁴⁹ TRG 105, 107. Ks. Moltmannin historiakäsityksestä ja eskatologisesta orientaatiosta lisää Conyers 1988, erit. 91-92. Hän painottaa myös, ettei Moltmannin eskatologisessa odotuksessa ole kyse väistämättömästä jatkumosta, vaan vastakohdista. Uusi luominen on jotain täysin uutta. Conyers 1988, 113.

ylösnousemusprosessi saatetaan loppuun: Ensin Kristus, sitten kristityt Kristuksen parusiassa, sitten kuolema tuhotaan ja kaikki miehet ja naiset vapautetaan sen vallasta.”²⁵⁰ Pyhän Hengen vuodatuksen myötä tämä uusi aika alkaa. Myös tässä tulee esiin Moltmannin korostus Jumalan solidaarisuudesta. Kun Jumala vuodattaa Pyhän Hengen ihmisten sydämiin, se ei erota heitä luomakunnasta vaan liittää heidät tiiviisti siihen, lisäten heidän keskinäistä solidaarisuuttaan.²⁵¹

Se, että ihmiset kootaan Jumalan yhteyteen, osaksi hänen sisäistä elämäänsä, palvelee paitsi Jumalan rakkauden täydellistymistä, myös hänen kirkastumistaan.²⁵² Ylösnousemuksen jälkeen Poika ”välittää Hengen. Hän muovaa siitä poikuuden Hengen (*Geist der Sohnschaft*).”²⁵³ Hengen lähettäminen vaikuttaa myös Jumalaan. Kyse ei ole vain Kolminaisuuden avautumisesta ulospäin ja siten maailman muuttumisesta tai kirkastamisesta, vaan liike jälleen tapahtuu myös sisäänpäin. Tuodessaan ihmiset Isän yhteyteen Pojan kautta Pyhä Henki toimii samalla Isän ja Pojan keskinäisen kirkastamisen alullepanijana. Hän yhdistää Isän ja Pojan toisiinsa, mutta myös luomakunnan ja Jumalan toisiinsa, saattaa maailman osaksi Jumalan elämää. Henki ei siis ole Moltmannille vain voima, vaan aktiivinen toimija, subjekti.²⁵⁴ ”Henki on kirkastava Jumala. Henki on yhdistävä Jumala.”²⁵⁵

Moltmann siis maalaa Jumalan elämästä ja olemuksesta dynaamisen ja avoimen, tietyllä tavalla jatkuvasti muutoksessa olevan kuvan. Jumalan toiminta aina luomisesta alkaen muodostaa kokonaisuuden, jonka tähtäyspiste on tulevassa. Niinpä Jumalan historia on maailmalle ja sen vaikutukselle avointa historiaa, jossa kolme persoonaa toimivat ja heidän suhteensa muuttuvat. Kaikella Jumalan toiminnalla maailmaan päin on siten vaikutuksensa myös Jumalaan itseensä. Risti ja ylösnousemus muodostavat erottamattoman parin sekä ihmisen, että Jumalan kannalta. Ne edustavat vastakohtia ja tuovat jotain uutta sekä Jumalaan itseensä että maailmaan. Ylösnousemus ei ole vain fyysisen elämän palauttamista, vaan täysin uuden todellisuuden tulemistä, se on jotain ennen kokematon.²⁵⁶

Yksittäisen kristityn edellä kuvattu Kolminaisuuden avautuminen maailmalle tulee todeksi kasteessa: ”Kasteessa on kolminaisuusteologian

²⁵⁰ TRG 107.

²⁵¹ TRG 139-140.

²⁵² TRG 75,76, 142.

²⁵³ TRG 142.

²⁵⁴ TRG 140-143.

²⁵⁵ TRG 141; Bauckham 1995, 4-6.; Conyers 1988, 139-141.

²⁵⁶ TRG 104-106, 110-111.

alkuperäinen *'Sitz im Leben'*.²⁵⁷ Pyhä Henki kokoaa ihmiset Pojan kautta Isän yhteyteen, ja maailma pääsee osaksi Kolminaisuuden sisäistä elämää, mikä merkitsee kirkastumista ja Isän rakkauden täydellistymistä. Kaiken kaikkiaan Moltmannin käsityksessä Jumalan ulos- ja sisäänpäin tapahtuva toiminta kietoutuu siis syvästi toisiinsa. Selvää on se, että maailman ja Jumalan historiassa on Moltmannille kyse kolmen jumalallisen persoonan toiminnasta. Sen sijaan haasteena on edelleen, miten nämä kolme persoonaa ovat yksi Jumala, koska Jumalan – kolmen persoonan – ykseys näyttää olevan ennemmin yhteyttä, joka on myös riippuvainen maailmasta.²⁵⁸

3.4. Ekonominen ja immanentti triniteetti

Oikeastaan jo kaiken edellä olevan perusteella on selvää, ettei Moltmannin käsitys ekonomisen ja immanentin triniteetin välisestä suhteesta ole kovin perinteinen. Koska Moltmann ymmärtää Jumalan ja maailman olevan niin läheisessä suhteessa toistensa kanssa, että maailmalla on vaikutuksensa Jumalaan, ei immanentti triniteetti voi olla hänelle jotain, mitä voidaan tarkastella irrallaan maailmasta.

Niinpä Moltmann toteaa:

Ymmärtääkseni Pojan kuoleman merkityksen Jumalalle itselleen, piti minun luopua tavanomaisesta erotuksesta immanentin ja ekonomisen triniteetin välillä, jonka mukaan risti seisoo vain pelastusekonomiassa, ei immanentissa triniteetissä. Siksi olen omaksunut ja hyväksynyt Karl Rahnerin teesin ”Ekonominen triniteetti on immanentti triniteetti ja toisin päin.”²⁵⁹

Tämä teesi ilmaisee Moltmannin mielestä sen ajatuksen, jota hän käsityksessään rististä ja sen vaikutuksesta Kolminaisuuteen on pyrkinyt ilmaisemaan.

”Ekonominen triniteetti ei vain paljasta immanenttia triniteettiä vaan vaikuttaa siihen myös takaisinpäin.”²⁶⁰ Perinteisesti on ajateltu, että se mitä tapahtuu pelastusekonomiassa, ei vaikuta immanenttiin triniteettiin, siis Jumalan olemukseen. Moltmannin teologiassa näin ei tietenkään ole, mutta koska Rahnerin teesiä voi tulkita erilaisin epistemologisin tai ontologisin painotus, on se mielenkiintoinen valinta.²⁶¹

Moltmann katsoo, että immanentin ja ekonomisen triniteetin erottelu juontaa juurensa siitä, että Jumalan ja maailman välille on pyritty tekemään

²⁵⁷ TRG 106.

²⁵⁸ TRG 106, 111, 142-143.

²⁵⁹ TRG 176-177.

²⁶⁰ TRG 177.

²⁶¹ Sanders, 2005, 91-92: ”But Rahner’s rule as it stands does not accomplish this ”strong identification” unequivocally; it retains the doctrine of the immanent Trinity as the ”transcendental primal ground” of the economy, and is thus open to a very conservative interpretation. This instability, which we explored above, makes it quite problematic for Moltmann to claim that he adheres to the rule in order to abolish the distinction.”

metafyysinen ero maailmasta – ei Jumalasta – saatavan kokemuksen perusteella. Niinpä Jumalaa on kuvattu luodun maailman negaatioista saatavilla metafyysisillä käsitteillä, joilla on sitten pyritty takaamaan Jumalan vapaus ja riippumattomuus maailmasta. Tämä puolestaan on johtanut Moltmannin mielestä ongelmallisiin käsityksiin muun muassa impassibiliteetin kohdalla, ja näin kysymys Jumalan kärsimyksestä linkittyy kysymykseen immanentista ja ekonomisesta triniteetistä. Moltmannin mielestä on vähintäänkin keinotekoista ajatella Jumalaa ilman suhdetta maailmaan,²⁶² sillä ”Jumalan vapaus on hänen rakkauttaan.”²⁶³ Tämä tulee selväksi ristillä, jota ilman Jumala itsessään ei edes ole ajateltavissa, sillä ”risti on keskeinen perusta tiedolle Kolminaisuudesta”.²⁶⁴

Moltmann katsookin, että jakoa immanentin ja ekonomisen triniteetin suhteen ei pitäisi tehdä ”ulkoapäin”, maailmasta johdettujen metafyysisten erojen perusteella, vaan eron täytyy löytyä Jumalasta itsestään. Näyttää siltä, että perusta ekonomisen ja immanentin triniteetin väliselle erolle on Moltmannille Jumalan sisäisissä ja ulkoisissa suhteissa. On huomattava, että vaikka hän pitää erehtyneenä Jumalan erottamista maailmasta tavalla, jolla pyritään takaamaan Jumalan täydellinen riippumattomuus maailmasta, hän kuitenkin edellyttää, että Jumalan sisäiset suhteet ja Jumalan suhde maailmaan on tietyissä mielessä pidettävä erillään. Niillä kyllä on vastavuoroinen suhde, mutta Jumalan suhde maailmaan on riippuvainen Jumalan sisäisistä suhteista. Näin Jumalan sisäisillä suhteilla, siis immanentilla triniteetillä on kuitenkin tietynlainen olemuksellinen ensisijaisuus. Tämä tulee esiin jo Moltmannin luomiskäsityksessä – luominen on seurausta Isän ja Pojan välisestä suhteesta.²⁶⁵

Se, että kyse on elävistä suhteista, näyttää olevan syy siihen, että Moltmannille oikean kontekstin ja eräänlaisen liittymäkohdan immanentista ja ekonomisesta triniteetistä puhumiselle on doksologia, joka on tavallaan Jumalan ja maailman välisen suhteen todeksi elämistä. Kiitos ja rukous nimittäin ovat Moltmannin mukaan oikea vastaus pelastuskokemukselle, ja ne sisältävätkin Jumalan itsensä, ei vain hänen tekojensa ylistämisen. Myös se, mitä Jumalasta voidaan tietää, tulee ilmi hänen teoissaan ja suhteessaan maailmaan, siis ekonomisessa triniteetissä. Doksologian merkityksen korostuminen vaikuttaakin nousevan ainakin osittain ilmoitusteologisista syistä. Koska Jumala on Totuus,

²⁶² TRG 168-169, 175-177.

²⁶³ TRG 168.

²⁶⁴ TRG 177.

²⁶⁵ TRG 74, 122, 170, 177.

hänen ilmoituksensa täytyy vastata häntä itseään, joten se, mitä tapahtuu pelastushistoriassa, tapahtuu myös immanentissa triniteetissä.²⁶⁶ ”Kolmiyhteinen Jumala ei voi ilmestyä historiassa muunlaisena kuin hän itsessään on. Sellaisena kuin hän ilmestyy pelastushistoriassa, hän myös on, koska hän itse ilmestyy ja on sellainen kuin hän ilmestyy.”²⁶⁷ Jumalan ilmoitus ei ole vain toimintaa maailmaan päin tai tiedonvälitystä, vaan hän jakaa itsensä – kyse on Jumalan tuntemisesta, osallisuudesta hänen elämäänsä.²⁶⁸ Tämän takia ”immanentti triniteetti on doksologisen teologian sisältö”²⁶⁹ Voi siis sanoa, että ekonominen triniteetti tavallaan sisältää immanentin triniteetin ja on myös keino saada tietoa siitä. Ikään kuin näiden kahden väliin asettuu doksologia: se nousee pelastuskokemuksesta, mutta suuntautuu itse Jumalaan. Koska doksologia on aina sidoksissa pelastuskokemukseen, se ei päädy spekulatioon ja Jumalan objektivointiin, ja on siksi Jumalasta tietämisen ja tuntemisen, ja siten immanentista triniteetistä puhumisen oikea konteksti.²⁷⁰

Jumala on siis itsessään olemukseltaan erillään maailmasta, mutta ei koskaan ilman suhdetta maailmaan. Tähän liittyy myös doksologiaan aina sisältyvä eskatologinen ulottuvuus:²⁷¹ ”Ekonominen triniteetti täydellistää itsensä immanenttiin triniteettiin, kun historia ja pelastuskokemus täydellistyvät.”²⁷² Toisin sanoen lopulta Jumalan sisäiset suhteet ja Jumalan suhde maailmaan täydellistyvät, ovat täydellisesti yhtä ja ”Jumala on kaikki kaikessa”.²⁷³ Eskatologia ja siinä koittava täydellistyminen näyttääkin osaltaan tarjoavan Moltmannille ratkaisun ekonomisen ja immanentin triniteetin välisen suhteen ongelmiin.²⁷⁴

Voi tietysti kysyä, romahtaako immanentti triniteetti kuitenkin ekonomiseen triniteettiin Moltmannin teologiassa, mistä sitä onkin syytetty.²⁷⁵ Moltmann itse katsoo, että tällainen käsitys on seurausta tietynlaisesta väärinymmärryksestä, joka taas pohjimmiltaan johtuu siitä, että ekonominen ja immanentti triniteetti halutaan ylipäätään erottaa. Toisaalta Moltmann ei itsekään näytä haluavan luopua täysin niiden käsitteellisestä erottamisesta, sillä hän ei halua samaistaa maailmaa ja

²⁶⁶ TRG 168-170, 175-177.

²⁶⁷ TRG 170

²⁶⁸ TRG 168-169.

²⁶⁹ TRG 169.

²⁷⁰ TRG 169-170.

²⁷¹ TRG 169,178.

²⁷² TRG 178.

²⁷³ TRG 178.

²⁷⁴ Näin myös Kärkkäinen 2009, 19.

²⁷⁵ Ks. esim. Kärkkäinen 2007, 117, 118.

Jumalaa toisiinsa. Immanentista ja ekonomisesta triniteetistä puhuminen ja niiden välisen eron tekeminen onkin Moltmannille periaatteessa mahdollista, mutta käytännössä ne ovat niin lähellä toisiaan, että niiden ero jää häilyväksi.

Immanentissa ja ekonomisessa triniteetissä on Moltmannille kyse Jumalan suhteesta maailmaan ja Jumalan persoonien välisistä suhteista, johon maailmalla ja erityisesti ristillä on kuitenkin ratkaiseva vaikutuksensa. Onkin aivan perusteltua kysyä, voiko Moltmannin teologiassa edes puhua varsinaisesta immanentista triniteetistä, ainakaan kovin perinteisessä mielessä.²⁷⁶

Lopputuloksella Moltmannilla onkin hyvin jännitteinen ja vaikuttaa pohjimmiltaan olevan seurausta hänen halustaan löytää vastaus siihen, mitä maailma merkitsee Jumalalle. Sen vuoksi Moltmann päätyy pitämään pelastushistorian tapahtumia Jumalaa konstituivina, mutta jää epäselväksi, miten tällöin immanentti triniteetti voisi olla Moltmannin edellyttämä perusta ekonomiselle triniteetille. Kuten jo aiemmin todettu: miten Jumala tällöin voisi taata sen, että Moltmannin kuvaama ihmisen ja Jumalan välinen vapautusprosessi joskus päättyy?²⁷⁷ Kaiken kaikkiaan Moltmann näyttää vaarantavan Jumalan transsendenssin tavalla, joka herättää epäilyksen, voiko hänen kuvaamansa Jumala ylipäätään pelastaa maailmaa.²⁷⁸ Edes Moltmannin eskatologinen visio tai tulkinta vapaudesta ei onnistu poistamaan tätä vaikutelmaa.

3.5. Kolminaisuuden konstituutio ja sisäinen elämä

Moltmannin kolminaisuusteologian yksi mielenkiintoinen piirre on se, että hän käsittelee Kolminaisuutta – siis immanenttia triniteettiä – konstituution ja sisäisen elämän näkökulmasta. Tietenkään konstituutio ja sisäinen elämä eivät voi olla

²⁷⁶ TRG 74, 122, 170, 177-178. Seung Goo Lee kutsuu Moltmannin mallia ”uuden ristinteologian malliksi”, jossa alleviivataan historian vaikutusta Jumalaan ja katsoo ristintapahtuvan jollain tavalla konstituivan Jumalaa. Klassisessa mallissa Jumala on sama aina, riippumatta maailmasta, ja ontologinen Triniteetti on edellytys ekonomiselle Triniteetille. Tällöin Jumala muuttuu pelastushistoriassa ja oikeastaan hävitetään. ”The ontological Trinity that might be completed by the economic Trinity is not the ontological Trinity in *sensu strictu*.” Lee 2009, 96-101, 107.

²⁷⁷ Sanders lainaa Roger Olsonia: ”In the case of Moltmann, the immanent Trinity seems to be robbed of reality, becoming a passive product of an historical process. His purpose in this 'inflation' of the economic Trinity is to preserve the 'openness' of the trinitarian life for man. The result is Trinity so open as to be threatened with loss of transcendence by being dependent upon the contingencies of history.” Sanders 2005, 95.

²⁷⁸ Osuvasti tähän liittyen Keating and White kuvaa David Bentley Hartin käsitystä: ”To speak in Heideggerian terms, if God is in some sense constituted by the events of the history, then God is ”merely” an ontic reality among other ontic realities, a finite supreme being acting amidst a finite scale of forms, and in turn, he is being conditioned by these latter. If this logic holds, however, an ultimately 'passible' deity is merely a being among other beings, and cannot be coherently conceived as the ground and condition of possibility for all temporal beings in the world. Consequently, he is no longer one who is absolutely free to redeem the world.” Keating and White 2009, 11-12. Ks. myös alaviite 23.

täysin irrallaan toisistaan, mutta konstituutio tässä käsittää persoonien alkuperän, voisi sanoa substanssin, vaikka Moltmann itse näyttääkin karttavan kyseistä termiä, ehkä sen hänen mielestään modalistisen sävyn vuoksi. Sisäistä elämää taas määrittävät muuttuvat suhteet ja perikoreettinen ykseys. Jälkimmäinen on myös pitkälti se näkökulma, jonka varaan Moltmannin sosiaalinen analogia rakentuu: kolme persoonaa ovat tasa-arvoisia ja jakavat kaiken, minkä pitäisi myös heijastua maailmaan ja toimia esikuvana erilaisille yhteisöille. Yllättävää on kuitenkin se, että konstituution, siis jumalallisen alkuperän tasolla Moltmann edellyttää Isän monarkiaa. Tämän ratkaisun avulla hän pyrkinee välttämään sabellinialaisen modalismin, jossa Jumala ikään kuin häviää olemisen muotojen taakse. Lisäksi siinä on nähtävissä myös ekumeeninen ulottuvuus idän kirkkojen suuntaan.²⁷⁹

Huomattavaa on, että ”Tämä Kolminaisuuden sisäinen 'Isän monarkia' määrittelee kuitenkin vain Jumalan kolminaisuuden sisäistä konstituutiota, ei universaalien Isän maailman monarkiaa.”²⁸⁰ Moltmann joutuukin tasapainoilemaan Isän monarkian ja siihen sisältyvän johdonmukaisuuden sekä itselleen tärkeän tasa-arvon ja sosiaalisen analogian välillä. Isän monarkia ei siten myöskään päde Kolminaisuuden sisäiseen elämään. Mikäli näin olisi, Moltmannin olisi paljon vaikeampi perustella sitä, miksi maailmassa ja esimerkiksi seurakunnissa tulisi vallita keskinäinen tasa-arvo, jossa ei ole hierarkkisia suhteita. Toisaalta sisäisen elämän perikoreettisella ja tasa-arvoisella luonteella Moltmann näyttää pyrkivän välttämään subordinationismin, joka voisi seurata Isän monarkiasta. Niinpä Jumala näyttääkin oikeastaan konstituoiden useammalla tavalla: Alkuperänsä mutta myös sisäisen elämänsä ja pelastusekonomian kautta.²⁸¹

Isä on siis jumaluuden aluton alkulähde – ”*principium sine principio*”.²⁸² Hän ei saa jumalallista olemustaan keneltäkään, vaan on itse sekä Pojan että Hengen alkuperä. ”Isää määrittää siis hän itse sekä hänen suhteensa Poikaan ja Henkeen, - - -.”²⁸³ Tärkeä huomio sisältyykin juuri Isän ja Pojan suhteeseen. Isä on nimenomaan Pojan Isä, ei maailman monarkki, jonka isyys olisi johdettavissa esimerkiksi luomisesta. Vain Pojan kautta nähtynä isyys avautuu Moltmannin mukaan oikealla tavalla, eli trinitaarisesti:²⁸⁴ ”Kolminaisuusopin kautta Jumalan

²⁷⁹ TRG 182, 187, 191, 198-199. Idän ja Lännen kirkkojen eroista puhua monarkiasta ja alkuperästä ks. esim. Emery 2011,121.

²⁸⁰ TRG 182.

²⁸¹ TRG 182, 187, 188, 192, 194. Ks. myös Kärkkäinen 2007 109, 110. Kärkkäinen katsoo Moltmannin tekevän eron Kolminaisuuden sisäisen ja ekonominen konstituution välillä.

²⁸² TRG 182.

²⁸³ TRG 182

²⁸⁴ TRG 179-180.

Isän nimi on erottamattomasti sidottu Jeesus-Poikaan ja siten kristillistetty.”²⁸⁵
Sen sijaan ottamalla Jumalan isyyden lähtökohdaksi maailman luominen ja hänen kaikkivaltiutensa, kuten läntisessä traditiossa usein on tehty, rakennetaan perustaa monoteistis-patriarkaalille järjestykselle, jonka huipulla on taivaallinen hallitsija. Kuten jo aiemmin sanottu, juuri sitä vastaan eurooppalainen ateismi Moltmannin mukaan nousi. Tietyllä tavalla Moltmannin kolminaisuusteologiassa ja sen monoteismin kritiikissä on nähtävissä myös eräänlainen feministinen agenda: Isä, joka synnyttää Pojan, ei ole Isä maskuliinisessa merkityksessä, vaan hänessä on myös feminiininen, äidillinen puolensa, johon muun muassa jo Toledon konsiili viittasi vuonna 675 puhumalla Isän kohdusta.²⁸⁶
Kolminaisuusoppi siis on tarjonnut ”alun seksistisen kielen voittamiseen jumalakäsityksessä”.²⁸⁷

Vaikka Moltmann pitääkin kiinni Isän monarkiasta, on Isän feminiininen puoli sekä isyyden riippuvaisuus Pojasta Moltmannille keinoja välttää monoteistis-patriarkaalinen jumalakuva. Samalla hän pystyy korostamaan tasa-arvoa, joka tulee uudella tavalla todeksi ylösnousseessa Kristuksessa: ”Se johtaa miesten ja naisten yhteisöön, jossa ei ole privilegioita eikä alistusta, sillä yhteydessä Esikoisen kanssa ei ole enää miestä eikä naista, kaikki ovat yhtä Kristuksessa ja lupauksen perillisiä (Gal.3:28-).”²⁸⁸ Tosin juuri Isän ja Pojan suhteen merkityksen painottaminen vain vahvistaa vaikutelmaa Kolminaisuuden hajoamisesta ristillä: ”Hänen suhteensa tähän Poikaan sekä tämän Pojan, Jeesuksen Kristuksen suhde häneen määrittelee hänen isyyttään.”²⁸⁹ Mitä Isä on jumalallisena persoonana, jos hänen suhteensa Poikaan on katkennut ristillä?

Vaikka Moltmann käsittelee Jumalan konstituutiota alkuperän näkökulmasta, on suhteita mahdoton erottaa alkuperästä. Isän monarkiasta huolimatta Moltmannilla on vahva suhteiden merkityksen painotus, ja niinpä Isän olemus jumaluuden alkuperänä näyttääkin tarjoavan lähinnä perustan hänen suhteelleen Poikaan, jota ilman Isä ei voi olla Isä. Toisaalta Moltmann myös huomauttaa aiheellisesti, että puhe alkuperästä on Kolminaisuuteen sovellettuna aina vajavaista ja ainutlaatuista verrattuna muunlaisiin kosmologisiin järjestyksiin, ja jotta Poika ja Henki eivät päätyisi subordinationistisesti Isän alapuolelle, on

²⁸⁵ TRG 181.

²⁸⁶ TRG 180-182.

²⁸⁷ TRG 182. Patriarkaalisuuden kritiikkiin liittyen, ks. myös Moltmann 1991, 45-53.

²⁸⁸ TRG 182. Vrt. Emery 2011, 115,116. Akvinolaista seuraten hän katsoo Isyyden olevan suhde, mutta myös hän painottaa sen tarkoittavan ensisijaisesti suhdetta Poikaan, ei maailmaan, kuten Moltmann läntistä traditiota tulkitsee.

myös pidettävä mielessä ” jumalallisten persoonien tasavertainen alkuperäisyys (*Gleichursprünglichkeit*)”.²⁹⁰ Vaikuttaakin siltä, että vaikka Moltmann erottaa alkuperän – siis substanssin – ja sisäisen elämän, johon kuuluvat suhteet, hän kuitenkin pyrkii pysymään näkemyksissä, jotka sopisivat mahdollisimman hyvin sekä idän että lännen kirkkojen perinteeseen, vaikka Moltmann useimmiten kritisoi läntistä traditiota. Ehkä selvimmin juuri Kolminaisuuden konstituution kohdalla tulevatkin esiin hänen ekumeeniset tavoitteensa.

Toisin kuin Isä, Poika ei määriy itsensä kautta:

Isä välittää Pojalleen jumaluuden, vallan ja kunnian, mutta ei isyyttään, sillä muuten Poika olisi puolestaan toinen Isä. Poika siis ottaa ikuisuudessa vastaan jumaluuden ja persoonaolemuksensa (*Personsein*) Isältä. Hänestä ei kuitenkaan puolestaan tule ”jumaluuden lähde”, muuten kolmiyhteisessä Jumalassa olisi kaksi jumaluuden lähdeä.²⁹¹

Poika siis saa sekä jumalallisen substanssinsa että persoonaluonteensa Isältä, joka yksin on jumaluuden alkulähde. Tämä on tärkeä huomio *Filioque*-kiistankin kannalta.²⁹² Mutta ”miksi juuri ikuisen Pojan, eikä kenen tahansa Kolminaisuudesta, piti tulla ihmiseksi kärsiäkseen ja kuollaksen?”²⁹³ Moltmann katsoo, että syy tähän on löydettävissä rakkaudesta. Vaikka hän on aiemmin tuonut esiin, että Isän ja Pojan välinen rakkaus on kahden olemukseltaan samanlaisen rakkautta toisiinsa, on näiden persoonien rakkaudessa kuitenkin nähtävissä perustavaa laatua oleva ero, mistä nousee paitsi luominen myös Pojan inkarnaatio. ”Ne eivät ole tasaveroisessa vastavuoroisessa suhteessa toisiinsa. Isä rakastaa Poikaa esiintuovalla, isällisellä rakkaudella. Poika rakastaa Isää rakkaudella, joka vastaa ja antautuu.”²⁹⁴ Isän rakkauteen siis jollain tavalla kuuluu mennä ulos itsestään, synnyttää ja luoda, kun taas Pojan rakkaus on olemukseltaan kuuliaista, responsiivista, minkä takia ristinkuolema on osa Pojan rakkaudenkuuliaisuutta Isälle – jotain mikä kuuluu jo ikuisuudessa olemuksellisesti hänen rakkauteensa. Tästä herää kysymys Isän ja Pojan tasaveroisesta suhteesta. Vaikka Moltmann näkee vaivaa pitääkseen Isän

²⁸⁹ TRG 180.

²⁹⁰ TRG 182. Vrt. jumaluuden alkuperästä Emery 2011, 114: ”The Greek Fathers, followed by Orthodox theologians, speak of the 'Cause' (*aitia*) or the 'Principle' (*arche*) in designating the Father. Latin theologians prefer to use the term 'Principle' (*principium*) because, following an important current of the Western cultural tradition, the word 'cause' connotes a dependence and an inferiority of the effect in relation to its cause, while the word 'principle' is clearer. 'Principle' simply signifies a relation of origin. However, given the usage of the Greek Fathers, the Catholic Church welcomes both words: cause or principle. Paternity does not imply the priority of the Father or a hierarchy in the Trinity, but only the relation according to which he is the principle of the Son.”

²⁹¹ TRG 183.

²⁹² TRG 183.

²⁹³ TRG 184.

²⁹⁴ TRG 184.

monarkian vain jumaluuden alkuperässä, yrityksistä huolimatta tietynlainen subordinationistinen sävy säilyy, sillä Poika näyttää olevan se, joka on aina kuuliainen Isälle, kun taas Isä on se, josta kaikki toiminta alun perin on lähtöisin. Vaikutelmaa ehkä lisää Moltmannin painotus persoonasta omana toiminnan keskuksenaan, mistä taas tulee vaikutelma tietynlaisesta erillisyydestä.²⁹⁵

Samoin kuin Poika, myös Henki saa jumalallisen olemuksensa Isältä, ei Pojalta. Koska Henki kuitenkin lähtee Isästä, joka on aina Pojan Isä, täytyy Pojalla ja Hengen lähtemisellä olla jokin yhteys, vaikka heillä molemmilla onkin omat, heitä määrittävät lähtemisen tapansa:²⁹⁶ ”Henki on henkäisty (*spiratio*), ei syntynyt (*generatio*).”²⁹⁷ Pyhän Hengen ja Pojan, Logoksen, lähtemisen yhteys avautuu kuitenkin ajattelemalla hengittämistä ja lausumista:

Isä lausuu Sanansa Hengen ikuisessa uloshengityksessä. Jumalassa ei ole hengetöntä Sanaa, eikä sanatonta Henkeä. Tässä mielessä Sanan lausuminen ja Hengen lähteminen kuuluvat erottamattomasti yhteen. - - - Sana ja Henki, Henki ja Sana lähtevät yhdessä ja yhtä aikaa Isästä, sillä ne edellyttävät toisiaan.²⁹⁸

Vaikka Isä ei olekaan Hengen Isä, hän voi siis olla Hengen alkuperä, koska Poika on samalla Sana – Logos – jonka lausuminen on yhteydessä Hengen henkäisyyn. Siten Poika-Logos on edellytys sille, että voidaan sanoa Hengen lähtevän *Isästä*. Henki ei kuitenkaan putoa Pojan alapuolelle ikään kuin Kolminaisuuden kolmannelle asteelle.²⁹⁹

Toki oma kysymyksensä on, kuinka kirjaimellisesti Moltmannin puhe Pojan ja Hengen suhteesta täytyy ottaa. Sanan lausuminen samalla, kun Henki henkäistään, kyllä avaa Pojan/Logoksen ja Hengen välistä suhdetta, mutta Moltmann näyttää liittävän sen varsin vahvasti luomiseen, ja Logoksena oleminen liittykin nimenomaan Pojan ja maailman suhteeseen. Koska Poika on Moltmannin mukaan Logos suhteessa maailmaan ja Poika suhteessa Isään, herää kysymys, onko Pojan ja Hengen – tai vähintään Hengen – lähteminen kuitenkin sidottu jollakin tavalla vain luomiseen ja luomakuntaan? Toisin sanoen ennen luomista Pojalla ei ole Logos-suhdetta mihinkään, koska maailmaa ei ole, joten Isä ei voi lausua Sanaansa ja henkäistä Henkeään. Edellyttääkö Pojan/Logoksen ja Hengen olemassaolo maailmaa, niin että luominen sekä Pojan syntymä ja Hengen lähteminen tapahtuvat samalla hetkellä? Voi tietysti olla, että Moltmannille tämä ei sinänsä ole edes ongelma, koska Jumalan ajattelemisen ilman suhdetta

²⁹⁵ TRG 183-184.

²⁹⁶ TRG 185-186.

²⁹⁷ TRG 185.

²⁹⁸ TRG 186.

²⁹⁹ TRG 186.

maailmaan on oikeastaan keinotekoista spekulointia. Totta on myös se, että puhuminen olemisen järjestyksestä ei tavoita Kolminaisuuden mysteeriä. Jos edellä kuvattu kuitenkin pitäisi paikkansa, merkitsisi se, että Jumalasta tulisi kolmiyhteinen vain luomista varten – mistä Moltmann itse asiassa kritisoi Tertullianusta. Oikeastaan voisi kysyä, olisiko silloin edes kyse aidosti kolmiyhteisestä Jumalasta. Luultavaa toki on, että Moltmann käyttää kuvaa Logoksen lausumisesta ja Hengen henkäisystä ennemmin analogiana. Toisaalta tässäkin tulee esiin, ettei Moltmannin ilmaisusta ole aina helppo tietää, milloin se on kirjaimellista, milloin kuvainnollista.³⁰⁰

”Joh. 15:26:n mukaan 'Totuuden Henki lähtee Isästä', mutta on Kristus, Pojan 'lähettämä'.³⁰¹ Koska Moltmann on esittänyt, että ekonomisen ja immanentin triniteetin, siis ilmoituksen ja Jumalan olemuksen, on vastattava toisiaan, seuraava kysymys on hänelle luonnollisesti, miten Henki voisi ajassa lähteä sekä Isästä että Pojasta, mutta ikuisuudessa vain Isästä. Miten Henki ylipäättään voi lähteä sekä Isästä että Pojasta, ilman että jumaluudella on kaksi alkuperää? Juuri tästä on kyse *Filioque*-kiistassa, joka johti idän ja lännen kirkkojen skismaan vuonna 1054. Koska kyse on nimenomaan tarkentavasta tulkinnallisesta lisäyksestä alkuperäiseen uskontunnustukseen, Moltmann kannattaisi sen poistamista ja keskustelun aloittamista ekumeenisista syistä.³⁰² Hän kuitenkin painottaa, ettei lisäyksen ole koskaan ollut tarkoitus viitata kahteen jumaluuden lähteeseen. ”Siksi *Filioque* voitaisiin tulkita myös *per Filium*.³⁰³

Avain Pojan ja Hengen lähtemisen väliseen yhteyteen, mihin *Filioquekin* on tähdännyt, löytyy nimenomaan edellä kuvatusta Pojan ja Isän suhteesta, joka asettaa Pojan niin läheiseen yhteyteen Isän kanssa, että hän väistämättä osallistuu jollain tavalla Hengen lähettämiseen.³⁰⁴ ”Henki lähtee Pojan Isästä. Hänen lähtemisensä edellyttää siten 1. Pojan syntymää. 2. Pojan olemassaoloa. 3. Isän ja Pojan molemminpuolista suhdetta.³⁰⁵ Kolminaisuuden konstituutio ei siis millään tavalla ole erotettavissa suhteista, vaikka Moltmann korostaakin Isän monarkiaa substanssin alkuperänä: ”Jos Pyhä Henki ei lähde Isästä vain, koska tämä on jumaluuden lähde, vaan myös koska tämä on ainosyntyisen Pojan Isä, sitten hän

³⁰⁰ TRG 123, 154, 169, 182, 186. Ks. Isän Sanasta, Logoksesta, myös Emery 2011, 128-131.

³⁰¹ TRG 187.

³⁰² TRG 185, 186, 194-195, 197.

³⁰³ TRG 199.

³⁰⁴ TRG 198-200.

³⁰⁵ TRG 200.

kuitenkin lähtee Jumalan isyydestä, toisin sanoen Isän suhteesta Poikaan.”³⁰⁶

Edellä kuvattu jälleen vahvistaa kuvaa Kolminaisuuden hajoamisesta ristillä, jos Isän ja Pojan suhde todella katkeaa. Jos Pyhän Hengen lähteminen edellyttää Isän suhdetta Poikaan, niin on vaikea ymmärtää, miten Henki voisi silloin toimia Isän ja Pojan yhdistäjänä, jos hänen lähtemisensä edellyttävää suhdetta ei enää ole? Lisäksi Moltmann myös kritisoi läntisen tradition tapaa käsittää Henki Isän ja Pojan väliseksi rakkauden siteeksi, joka ”merkitsee, että Pyhän Hengen Kolminaisuuden sisäinen vaikutus esitetään vain Isän ja Pojan välisen vastavuoroisen suhteessa ja suhteen kautta.”³⁰⁷ Epäselväksi jää, onnistuuko Moltmann siinä kovin paljon paremmin.³⁰⁸

Vaikka ”Isä ei koskaan ole ilman Poikaa eikä toimi ilman Poikaa”,³⁰⁹ tämä ei vielä varsinaisesti tarkenna Pyhän Hengen ja Pojan suhdetta, vaan liittää Hengen vain Isän ja Pojan väliseen suhteeseen. Niinpä Moltmann erottaa Pyhän Hengen alkuperän, siis jumalallisen olemuksen, ja sen suhteista riippuvan muodon.³¹⁰

Pyhä Henki saa Isältä täydellisen, jumalallisen eksistenssinä (*hypostasis, hyparxis*) ja ottaa vastaan Pojalta relationaalisen muotonsa (*eidos, prosopon*). Vaikka Pyhän Hengen jumalallisen eksistenssin lähteminen luetaan *yksin Isälle*, täytyy myös tunnustaa, että Isä *sekä Poika* muovaavat hänen muotoaan tai kasvojaan. Siksi häntä kutsutaan myös ”Pojan Hengeksi”. Hengen hypostaattinen lähteminen Isästä ja hänen relationaalinen, perikorettinen muotonsa suhteessa Isään ja Poikaan täytyy erottaa selvästi.³¹¹

Erottamalla käsitteellisesti toisistaan jumalallisen substanssin sekä persoonan suhteista riippuvan muodon Moltmann siis pystyy sitomaan Pojan ja Hengen lähtemisen toisiinsa ja pitämään kiinni ilmoituksen – tai ekonomisen triniteetin – ja immanentin triniteetin vastaavuudesta. Toisin sanoen siitä, että ”Joh. 15:26:n mukaan 'Totuuden Henki lähtee Isästä', mutta on Kristus, Pojan 'lähettämä’.”³¹² Puhumalla *prosoponista*, kasvoista, hän pystyy myös valottamaan puhetta Jumalan kirkastamisesta – kaikesta päätellen tämä tarkoittaa nimenomaan persoonien suhteista riippuvien muotojen kirkastamista. Toki ero *prosoponin* ja *hypostasiksen* välillä ei kuitenkaan tarkenna kysymystä ristintapahtumista, koska selvää on, ettei olemusta ja relationaalista muotoa voi erottaa toisistaan,³¹³ ” vaan ne täydentävät toisiaan”.³¹⁴ Kysymys hylkäämisestä ristillä ja sen seurauksista jää

³⁰⁶ TRG 200-201.

³⁰⁷ TRG 186.

³⁰⁸ Ks. myös Bauckham 1995, 163.

³⁰⁹ TRG 201.

³¹⁰ TRG 201-202.

³¹¹ TRG 202.

³¹² TRG 187.

³¹³ TRG 202-203.

³¹⁴ TRG 203.

edelleen auki, ellei ristillä Kolminaisuuden ykseys sitten hetken ole jollakin tavalla pelkästään substantiaalista, kun suhteet ovat poikki. Jos ristintapahtumaa ei oteta huomioon, Moltmann kuitenkin onnistuu korostamaan Pyhän Hengen lähtemisessä Pojan roolia tuhoamatta Isän monarkiaa. Hän ehdottaakin uskontunnustuksen tulkinnaksi *Filioquen* tilalle lausetta: ”Pyhään Henkeen, joka lähtee Pojan Isästä ja ottaa muotonsa vastaan Isältä ja Pojalta.”³¹⁵

3.6. Persoonaa ja perikoreettinen ykseys

Kolminaisuusopin kannalta olennainen kysymys on, mitä persoonalla tarkoitetaan: Sopiiko moderni käsitys persoonasta ylipäätään yhteen sen kanssa, mitä ensimmäisten vuosisatojen teologit sillä tarkoittivat? Kuinka paljon voidaan hyödyntää analogiaa ihmispersoonan ja jumalallisen personan välillä? Muun muassa näihin kysymyksiin on annettu erilaisia vastauksia vuosien saatossa.³¹⁶ Moltmann katsoo, että yhden substanssin painottamisesta seurannut kyvyttömyys taata jumalallisten persoonien aito persoonaluonne on usein suistanut länsimaisen teologian modalismin puolelle.³¹⁷ Rahnerin subsistoinnin muodot eivät Moltmannin mielestä ole todellisia persoonia, ”tietoisuuden ja toiminnan keskuksia”,³¹⁸ ja siksi persoonien välisestä rakkaudestakin puhuminen muuttuu mahdottomaksi. Moltmann seuraa käsityksessään personalistisen filosofian ajatusta siitä, että persoonaa on ymmärrettävissä aina suhteen kautta: se edellyttää toista ”sinää” ja siten vastavuoroisuutta. Tämä jo oikeastaan sulkee pois käsityksen persoonan itseriitaisuudesta ja sidoksesta vallankäyttöön, mikä ehkä Moltmannille voi olla osaltaan tae siitä, että Isän monarkiaa ei pidä ymmärtää subordinationistisesti: hierarkiassa ei muodostu aitoa vastavuoroisuutta, joka vaatii kaksi jossain määrin erillistä tai vastakkaista olemusta. Sen sijaan, että Jumala olisi yksi taivaallinen subjekti tai substanssi, Jumala on kolme todellista persoonaa, mikä on välttämätöntä, jotta Moltmannin mukaan ylipäätään voidaan puhua rakkaudesta tai kärsimyksestä, jotka kulkevat käsi kädessä. Tällainen persoonakäsitys kuitenkin heijastuu suoraan käsitykseen Jumalan ykseydestä.³¹⁹

Kuten jo Pyhän Hengen kohdalla tuli ilmi, Moltmann pyrkii tarkastelemaan persoonaa sekä substanssin että suhteen näkökulmasta, koska niitä ei voi erottaa toisistaan: Ne molemmat konstituivat persoonaa. Toisaalta käsitteeseen persoonaa

³¹⁵ TRG 203.

³¹⁶ Ks. persoonan määrittelystä esim. Emery 2011, 100-101, 109-110.

³¹⁷ TRG 206.

³¹⁸ TRG 164.

³¹⁹ TRG 67, 155, 163, 164, 165.

sisältyy myös väärinymmärryksen vaara sen alkuperän takia. Se omaksuttiin teatterikielestä modalistiseen teologiaan, joten on selvää, että se on vaatinut uudelleen määrittelyä. Koska persoona ei ole vain olemisen muoto tai rooli, jonka taakse Jumala itsessään ikään kuin jää, sen täytyy sisältää jotain jokaisen persoonan kohdalla ainutlaatuista.³²⁰ Moltmann lähtee liikkeelle Boethiuksen määritelmästä ”*persona est rationalis naturae individua substantia*”³²¹ ja tulkitsee, että ”Boethiuksen määritelmän mukaan persoonat eivät ole 'olemisen muotoja', ne ovat yhden, yhteisen jumalallisen olemuksen omanlaisia, ainutlaatuisia, ei-vaihdettavissa olevia subjekteja, joilla on tietoisuus ja tahto.”³²²

Se, mikä erottaa persoonat toisistaan ja tekee heistä ainutlaatuisia, on suhteet. Augustinuksella on ollut vaikutuksensa juuri suhteita korostavaan persoonakäsitykseen: ”Kolminaisuudessa on kolme suhdetta: isyys, poikuus ja Hengen uloshengitys (*paternitas, filatio, spiratio*).”³²³ Nämä suhteet muokkaavat ja määrittävät persoonia tehden niistä eriytyneitä, mutta samalla riippuvaisia toisistaan. Vaikka suhde siis tietyllä tavalla tekeekin persoonasta persoonan, olisi Moltmannin mielestä modalistista sanoa, että ”persoona on suhde.”³²⁴ Pelkkä suhde ei tee persoonaa: Jotta persoona voi olla suhteessa, sillä täytyy olla ensin olemus, substanssi.

Toki Isyys on suhde, ”olemisen tapa”. Se että Isä on Jumala, sanoo enemmän kuin tämän, se lisää olemisen tavan olemukseen. Persoonan ja suhteen täytyy siksi ymmärtää olevan vastavuoroisessa suhteessa: Tässä ei ole persoonaa ilman suhdetta, eikä suhdetta ilman persoonaa.”³²⁵

Persoona on siis sidoksissa sekä jumalalliseen substanssiin että toiseen persoonaan, ja ne molemmat muovaavat persoonaa.³²⁶ Vaikka Akvinolaisen mukaan persoona on suhde, mitä Moltmann kritisoi, avain Akvinolaisen käsityksen ymmärtämiseen vaikuttaa olevan jumalallisen olemuksen jakamattomuus ja yksinkertaisuus. Se taas ei välttämättä tarkoita persoonan niin modalistista sulautumista Jumalaan kuin Moltmann näyttää olettavan. Toisaalta tässä tulee selvästi esiin hänen erilainen metafyyminen viitekehysensä, minkä takia persoonan ymmärtäminen jumalallisen olemuksen kautta ei hänen

³²⁰ TRG 187.

³²¹ TRG 188.

³²² TRG 188. Vrt. Akvinolaisen selitystä, Emery 2011, 102-104.

³²³ TRG 188.

³²⁴ TRG 189.

³²⁵ TRG 189.

³²⁶ TRG 189; Kärkkäinen 2007, 109: ”While the relation 'constitutes the persons', there is also a genuine reciprocal relationship between 'person' and 'relation'.”

kohdallaan ole mahdollista – Moltmannin katsoo sen liittyvän vanhentuneeseen metafysiikkaan ja käsitykseen maailmasta.³²⁷

Substanssin ja suhteen vuorovaikutuksesta Moltmann toteaa:

”Kolmiyhteiset persoonat subsistoivat yhteisessä jumalallisessa luonnossa, ja eksistoivat suhteissaan toisiinsa.”³²⁸ Ajatuksessaan persoonan eksistoinnista hän hyödyntää Richard Pyhä-Viktorilaisen teologiaa. Eksistointi tosin näyttää olevan syvästi sidoksissa rakkauteen, ellei jopa identtinen sen kanssa, sillä Moltmannin mukaanhan rakastava jollain tavalla partisipoi rakkautensa kohteessa menettämättä minuuttaan.³²⁹ ”Toisia kohtaan olevan rakkautensa voimalla jokainen jumalallinen persoona eksistoi täysin toisessa ---Jokainen persoona saa toiselta ikuisen elämän täyteyden.”³³⁰ Persoonien rakkauden prosessiin liittyen Moltmann nojaa myös Hegelin käsityksen persoonasta. Siinä korostuu historian prosessi, jossa persoona tulee itsekseen vastakohtansa. Moltmann siis pyrkii maalaamaan jumalallisista persoonista hyvin moniulotteisen kuvan, jossa persoonaa määrittelee yhtä aikaa substanssi, suhteet sekä historia. Maailma on toisaalta osa Kolminaisuuden sisäistä elämää ja sen sisäistä historiaa. Toisaalta se on jotain erillistä ja myös vaikuttaa persoonien välisiin suhteisiin, jotka myös konstituivat persoonaa.³³¹

Tavoitteena Moltmannilla on kuvata elävää Jumalaa ja Kolminaisuuden sisäistä elämää, joka on kaikkea muuta kuin staattista, ja siinä hän myös onnistuu. Samalla myös vahvistuu vaikutelma siitä, että persoonatkaan eivät ole valmiita, vaan tietynlaisessa täydellistymisen prosessissa, joka tapahtuu historiassa. Moltmann näyttää ottavan käsityksen ihmispersoonasta, ja hyödyntää sitä käsityksessään jumalallista persoonista, jotka ovat muutoksessa. Jos taas persoonat – tai heitä konstituivat suhteet – muuttuvat, muuttuu myös Jumala. Tosin ajatus valmiina olemisesta – koska se sisältänee ajatuksen jonkinlaisesta

³²⁷ TRG 26-28, 189; Emery 2011 104-109. Emeryn esityksestä käy hyvin selväksi se, miten erilaiset lähtökohdat Moltmannilla on ja lopulta se, miten eri tavalla hän ja vaikkapa juuri Akvinolainen käsittävät Jumalan olemuksen ja sen myötä myös persoonan: ”The substantial unity of *this* body and *this* soul constitutes one human person.” Emery 2011, 108. Sen sijaan ”The constitution of a person by a relation remains the exclusive prerogative of the divine Trinity, because only in God does a relation 'subsist'. In a human being, a relation does not constitute the person. Rather, a relation is a determination of the person (an 'accident' added to substance). This is not to imply that relations have no ontological weight.: one is really determined by one's relation to God, by one's relation to one's parents, and by all of the other relations that a human being has (fulfillment of the 'image of God'). But these are determinations *of* the person” Emery 2001, 109.

³²⁸ TRG 189.

³²⁹ TRG 189-190.

³³⁰ TRG 190.

³³¹ TRG 190; Kärkkäinen 2007, 109.

staattisuudesta – on ehkä juuri sitä, mitä Moltmann pyrkii välttämään.

Jumalallisen persoonan olemiseen kuuluu elävä ja vuorovaikutuksellinen suhde, joka on seurausta vapaaehtoisesta avautumisesta toiselle ja tämän mukanaan tuomalle muutokselle. Edellä olevat persoonan määritelmät näyttävät myös olevan enemmänkin suuntaviivoja, sillä Moltmann painottaa, että puhe jumalallista persoonista helposti jättää huomiotta jokaisen persoonan ainutlaatuisen persoonaluonteen – sen, että jokaisella persoonalla on oma tapansa olla persoona. Samoin kuin kritisoimansa Rahner, myös Moltmann itse päättyy lopulta problematisoimaan persoonan käsitettä:³³²

Myös oppi Kolminaisuuden kolmesta *hypostaasista* tai *persoonasta* on vaarallinen, koska se käyttää yhtä ja samaa käsitystä Isästä, Pojasta ja Pyhästä Hengestä ja sen myötä herättää vaikutelman, että he ovat homogeenisiä ja samanlaisia, nimittäin hypostaaseja, persoonia tai olemisen tapoja. --- ”Kolme persoonaa” ovat erilaisia, eivät vain suhteissaan toisiinsa, vaan myös suhteessa persoonallisuuteensa, vaikka muuten persoona on ymmärrettävä suhteessaan, ei siitä irrallaan. Jos haluaisi pysyä konkreettisena, täytyisi Isälle, Pojalle ja Hengelle jokaiselle käyttää erilaista persoonakäsitettä.³³³

Jumalalliset persoonat ovat siis ainutlaatuisia olemisen tavoiltaan, mitä se sitten tarkemmin ottaen tarkoittaakaan, ja heidän ainutlaatuisuutensa on sidoksissa toisiin persooniin. Ehkä tämä on seurausta muuttuvista suhteista, joihin maailmalla on vaikutuksensa. Persoonat ovat eriytyneitä, mutta samalla kuitenkin elävät täysin toisissaan ja ovat yhtä. Tätä Kolminaisuuden sisäisen elämän prosessia, joka sitoo persoonat yhteen, Moltmann kutsuu perikoreesiksi, ja hyödyntää siinä Johannes Damaskolaisen teologiaa. Moltmann lainaa Johannes Damaskolaisen ajatuksen perikoreesista (*περιχώρησις*, *circumincessio*).

Juuri persoonallisten ominaisuuksiensa, jotka erottavat heidät toisistaan, kautta Isä, Poika ja Pyhä Henki elävät toisissaan ja välittävä toisilleen ikuisen elämän. Perikoreesissa juuri siitä, mikä jakaa heitä, tulee sitä, mikä sitoo heidät yhteen. Ikuisen elämän kierto tulee täydelliseksi kolmen erilaisen Persoonan yhteyden ja ykseyden kautta ikuisessa rakkaudessa.³³⁴

Perikoreesissa on siis kyse persoonien olemassa olost, eksistoinnista toisissaan, mikä tapahtuu rakkauden kautta. Oikeastaan näyttää siltä, että Jumalan ikuinen elämä tai sen kiertokulku, perikoreesi, on Moltmannille pohjimmiltaan rakkautta, sillä kuten sanottu, rakkaus edellyttää persoonan kykyä eriytyä, mutta samalla kyse on jakamisesta ja vastaanottamisesta. Perikoreesissa persoonat vastaanottavat toisiltaan jumalallisen elämän ja muodostavat ykseyden.³³⁵ Kyse ei ole substanssin ”kiertokulusta”, vaan jumalallisen elämän, ja juuri tässä tulee esiin

³³² TRG 72, 75, 190, 205; Adams 1991, 205.

³³³ TRG 205.

³³⁴ TRG 191.

³³⁵ TRG 72, 73, 191. Kärkkäinen huomauttaa, ettei perikoreesi ollut Johannes Damaskolaiselle keino taata Jumalan ykseys, vaan pikemminkin jotain, mikä edellytti ykseyttä. Kärkkäinen 2007, 116.

Moltmannin tapa tehdä ero Jumalan konsituution, jossa Isä on jumaluuden alkulähde, ja sisäisen elämän välillä:

Mutta tämä ”Isän monarkia” pätee vain Kolminaisuuden konstituutioon, ei jumalallisen elämän ikuiseen kiertoon eikä Kolminaisuuden perikoreettiseen yhteyteen (*Einigkeit*). Tässä kolme persoonaa ovat keskenään yhtäläisiä: he elävät ja tulevat näkyviin toisissaan ja toistensa kautta.³³⁶

Perikoreesilla Moltmann pyrkii välttämään sekä triteismin, jossa kolme persoonaa ovat toisistaan irrallisia jumalallisia olemuksia, että modalismin, joka sulauttaa persoonat yhteiseen substanssiin. Persoonat ovat omanlaisiaan, aidosti eriytyneitä, mutta perikoreesi mahdollistaa Moltmannin mielestä niiden liittäminen niin syvästi yhteen, että myös Isän monarkiasta seuraavan subordinationismin mahdollisuus vähenee. Kuitenkin jää vähän epäselväksi, mihin termiä perikoreesi lopulta edes tarvitaan ja tuoko se mitään oleellista kolminaisuusoppiin, koska se vaikuttaa olevan niin lähellä rakkautta, jopa olevan yhtä kuin rakkaus tai sen prosessi. Niinpä herää kysymys, pystyykö Moltmann todella takaamaan perikoreesin avulla sen, että kolme persoonaa ovat yksi Jumala eivätkä vain kolme syvästi toistensa kanssa yhteydessä olevaa, mutta silti erillistä jumalallista olemusta tai tietoisuuden keskusta.³³⁷

3.7. Eskatologia, ykseyden päätepiste

Moltmannin tavassa käsitellä Jumalan ykseyttä näkyy hänen pyrkimyksensä luoda Jumalan kolminaisuudesta elävä ja dynaaminen kuva. Tästä seuraa, että hänen ykseyden käsittelynsä on monitasoista ja jossain määrin jopa polveilevaa, mutta sen lähtökohta on tämä: ”Jumalallisen kolmiyhteyden ykseys on Isän, Pojan ja Hengen yhteydessä (*Einigkeit*), ei heidän numeerisessa ykseydessään.”³³⁸ Jumalan ykseys lepää siis kolmen persoonan varassa. Se ei perustu siihen, että persoonat muodostaisivat yhden Jumala-subjektin, eikä heidän yhteiseen substanssiin, ja siten ykseys ei ole pelkästään esimerkiksi Isän varassa, vaikka hän onkin jumaluuden alkulähde. Kuten edellä jo sanottu, tämä yhtä oleminen on perikoreettista ykseyttä, ja siten se sisältyy jumalallisena persoonana olemiseen.³³⁹ ”Sitä ei siksi tarvitse varmistaa lisäksi vielä omalla opilla jumalallisen substanssin

³³⁶ TRG 192.

³³⁷ TRG 191, 192. Adams kuvaa perikoreettisen ykseyden ongelmaa: ”The issue is Moltmann’s opting to solve the problem of unity by using the modern concept of person with its separate centers of activity. This understanding drops the concept of divine substance and that of a single subject in favor of three subjects. It is this threeness of subjects which earns the label of tritheism, not the timing of his unity.” Adams 1991, 205. Perikoreesia ykseyden perustana kritisoi myös Kilby 2000, 439-442.

³³⁸ TRG 111.

³³⁹ TRG 166-168.

ykseydestä eikä erityisellä opilla Jumalan herruudesta.”³⁴⁰ Perikoreettinen ykseys on väistämättä myös maailmalle avointa ykseyttä, ja Moltmann katsoo tällaisen ykseyksäisyyden nousevan Raamatusta ja sen ilmoittamasta pelastushistoriasta. Tässä tulee näkyväksi myös hänen korostuksensa immanentin ja ekonomisen triniteetin keskinäisestä vastaavuudesta. Niinpä persoonien ykseyteen liittyy vahva eskatologinen ulottuvuus, joka on sidoksissa myös maailmaan.³⁴¹ ”Isän, Pojan ja Pyhän Hengen ykseys on siten eskatologinen kysymys Jumalan trinitaarisen historian saattamisesta päätökseen.”³⁴²

Moltmann siis painottaa ykseyttä, joka perustuu persoonien perikoreesiin: ”Trinitaaristen persoonien ykseys on jumalallisen elämän kierrossa, jonka he toteuttavat itse suhteissaan.”³⁴³ Perikoreesi kuitenkin tapahtuu Jumalan sisäisessä elämässä, ja ehkä juuri siksi, että Moltmann tekee eron Jumalan konstituution ja sisäisen elämän välillä, ykseyden käsittäminen pelkästään perikoreettisesti ei riitä hänelle. Moltmann kritisoi läntistä teologiaa siitä, että se on perinteisesti käsitellyt Jumalaa ensin luonnollisen teologian, sitten ilmoitusteologian kannalta, mistä on hänen mukaansa seurannut, että ”Jumalan ykseys täytyy käsitellä kahdesti”.³⁴⁴ Kahden sijaan hän yllättäen kuitenkin itse haluaa tarkastella Jumalan ykseyttä kolmesti: konstituution, elämän ja ikuisen kirkastamisen näkökulmasta.³⁴⁵ Koska konstituution tasolla vallitsee Isän monarkia, ja hän on siksi alkuperän puolesta Pojan ja Hengen alkulähde, ”Isä muodostaa Kolminaisuuden ’monarkisen’ ykseyden”.³⁴⁶ Moltmannin tapa pitää kiinni Isän monarkiasta ja erottaa toisistaan konstituutio ja sisäinen elämä on erikoinen, kun ottaa huomioon, miten vahvasti hän toisaalta kritisoi ykseyden käsittämistä substanssin kautta. Lähestyessään ykseyttä konstituution näkökulmasta vaikuttaa kuitenkin siltä, että Moltmann nimenomaan lähtee liikkeelle substanssista. Tosin hän näyttää välttävän termiä substanssi, ehkä sen modalistisen sävyn vuoksi, mutta kyse on silti jumalallisesta olemuksesta.³⁴⁷

Isän monarkiaa alkuperän suhteen voi toki pitää loogisesti välttämättömänä ja kuten sanottu, Moltmannilla sen korostamisessa on nähtävissä myös ekumeeninen motiivi. Siitä kuitenkin seuraa haaste siinä mielessä, että samaan

³⁴⁰ TRG 167.

³⁴¹ TRG 167-168.

³⁴² TRG 167.

³⁴³ TRG 191.

³⁴⁴ TRG 193.

³⁴⁵ TRG 193, 194.

³⁴⁶ TRG 194.

³⁴⁷ TRG 166-167, 182, 193, 206.

aikaan Moltmann haluaa pitää kiinni Jumalan ja maailman välisestä analogiasta – siitä, että Jumala tarjoaa eräänlaisen esikuvan rakkaudesta ja jakamisesta, joka vallitsee maan päällä.³⁴⁸ Isän monarkiasta olisi luontevaa johtaa hierarkisia järjestyksiä, mikä tietysti on Moltmannille mahdoton ajatus, joten Jumalan sisäisen elämän perikoreesi tarjoaa tähän ratkaisun: ”Kolminaisuuden sisäisen elämän näkökulmasta kolme persoonaa muodostavat ykseyden keskinäisten suhteidensa nojalla heidän rakkautensa ikuisessa perikoreesissa.”³⁴⁹ Kolminaisuuden sisäinen elämä on rakkautta ja jakamista, ja juuri pelastushistoriassa tämä sisäisen elämän perikoreettinen ykseys, persoonien yhtä oleminen tulee nähtäväksi ja avautuu maailmalle sekä ihmisille, jotka otetaan mukaan Kolminaisuuden elämään. Tällaisesta avoimesta perikoreettisesta elämästä on ymmärrettävästi helpompi johtaa ei-hierarkkinen käsitys muun muassa kirkosta ja sen ykseydestä kuin Isän monarkiasta.³⁵⁰

Kuten sanottu, Moltmann katsoo, että perikoreesin avulla voidaan pitää kiinni paitsi Jumalan ykseydestä, myös persoonien tietynlaisesta yksilöllisyydestä: ”Oppi perikoreesista yhdistää nerokkaalla tavalla kolmeuden (*Dreiheit*) ja ykseyden (*Einheit*), ilman että kolmeus pelkistyy ykseyteen tai ykseys liukenee kolmeuteen.”³⁵¹ Tätä Moltmannin hahmottelemaa perikoreettista ykseyttä on kritisoitu triteistisestä sävystä, eikä ihme, sillä kuten jo sanottu, ei ole aivan selvää, mitä perikoreesi todella on ja miten kolme toiminnan keskusta olisivat yksi vain perikoreettisen elämänprosessin avulla. Ehkä juuri siksi Moltmann vetoaa myös Isän monarkiaan. Toki hän on myös pyrkinyt painottamaan, ettei kyse ole numeerisesta ykseydestä, vaan kolmiyhteydestä. Toisaalta lienee tarpeen pitää mielessä sekin, että jossain määrin puhe Kolminaisuudesta ja jumalallisen persoonan luonteesta aina pakenee tästä maailmasta saatavaa kokemusta ja on sen vuoksi rajallista, kuten Moltmann itsekin muistuttaa. Tämä vaikuttaakin olevan erityisen totta perikoreesin kohdalla.³⁵²

Perikoreettisessa elämänprosessissa on myös eskatologinen ulottuvuus, joka muodostaa kolmannen näkökulman Jumalan ykseyteen: ”Lopulta siihen on sidottu myös Kolminaisuuden keskinäinen kirkastuminen ja valaiseminen jumalallisen

³⁴⁸ TRG 201, 214-215.

³⁴⁹ TRG 194.

³⁵⁰ TRG 174, 194, 219. Moltmann kirjoittaa perikoreesista ja maailmasta: ”So the perichoresis is not just something existing between like and like in the divine Trinity; it exists too between the unlike natures of God and human beings.” Bauckham 1999, 39.

³⁵¹ TRG 191.

³⁵² TRG 111, 182, 206; Kärkkäinen 2007, 115-116.

elämän ikuiseen kunniaan.”³⁵³ Tässä eskatologisessa visiossa tulee esiin myös se, miten Moltmann pyrkii tuomaan esiin jokaisen persoonan, myös Pyhän Hengen, luonteen toiminnan subjektina.³⁵⁴ Pyhä Henki kokoaa ihmiset Pojan kautta Isän yhteyteen samalla kirkastaen Isää ja Poikaa, ja näin hän toimii sekä jumalallisten persoonien että Jumalan ja maailman yhdistäjänä. Koko luomakunnan päämäärä on siis tulla osaksi kolmiyhteisen Jumalan elämää ja historiaa. Hengen kirkastustyön ansiosta luomakunta pääsee osalliseksi ikuisesta ilosta, ja sen myötä myös kärsimys ja kuolema saavuttavat päätepisteen, sillä koko maailma on silloin vapaa ja saatettu Jumalan yhteyteen. Doksologia on juuri tämän tulevaisuuden ennakkointia ja sen kokemuksesta nousevaa.³⁵⁵ Koska kaiken päämäärä on siinä, että ”Jumala on kaikki kaikessa”³⁵⁶, on ymmärrettävää, että Jumalan ykseys on Moltmannille ”ytimeltään myös soteriologinen käsite.”³⁵⁷

Näyttää siltä, että Moltmannin käsitys Jumalan ykseydestä avautuu hänen metafyyysisestä viitekehyksestään Jumalan ja maailman suhteen. Toisaalta hän pyrkii pitämään Jumalan ja maailman käsitteellisesti erillään, mikä näkyy myös hänen käsityksessään Isän monarkiasta ja siitä, että persoonat itse konstituoivat perikoreettisen ykseytensä keskinäisten suhteidensa kautta. Toisaalta hän pyrkii tuomaan maailman ja Jumalan erottamattomaan suhteeseen toistensa kanssa, niin että maailma on Jumalassa, ja siksi nämä maailman ja Jumalan prosessit kietoutuvat toisiinsa. Maailma siis otetaan mukaan Kolminaisuuden sisäiseen perikoreettiseen prosessiin. Niinpä maailma ja Jumala ovat toisistaan riippuvaisia ja kohtaavat täyttymyksen eskatologiassa³⁵⁸, joka luonnollisesti myös ”tapahtuu olemuksellisesti Jumalassa itsessään.”³⁵⁹ Koska kyse on kolmen persoonan toiminnasta, on ykseydessä nähtävissä jokaisen persoonan panos: ”Kolminaisuuden ykseys on Isän konstituoimaa, keskittyy Pojan ympärille ja on Pyhän Hengen valaisemaa.”³⁶⁰

Eskatologiseen näkymään liittyy kuitenkin hieman yllättävä piirre:

³⁵³ TRG 194.

³⁵⁴ Kärkkäinen 2007, 110.

³⁵⁵ TRG 107, 141-143, 174, 178, 194.

³⁵⁶ TRG 119.

³⁵⁷ TRG 111.

³⁵⁸ TRG 122, 129, 143, 183, 193-194. Conyers tuo esiin vastakohtaparit, jotka kuvaavat tätä prosessia: ”The 'other' side of the understanding of the Trinity involves the completion of the mission of Christ and is affected by the Holy Spirit. The other side of 'sending' is 'glorification', just as the other side of the crucifixion is the resurrection.” Conyers 1988, 140.

³⁵⁹ TRG 109.

³⁶⁰ TRG 194.

Kolmiyhteisen Jumalan perikoreettinen yhteys tulee tunnetuksi ja kuvatuksi pelastushistoriassa. Lopuksi Isän monarkia havaitaan Kolminaisuudessa, koska kaikki pelastushistoriassa tulee häneltä ja hakeutuu kohti häntä.³⁶¹

Moltmann on pyrkinyt vakuuttamaan, että perikoreettinen elämänprosessi on rakkautta ja tasavertaista jakamista, eikä Isän monarkia päde muuta kuin konstituution tasolla, mutta lopulta hän kuitenkin näyttää tuovan sen takaisin myös sisäisen elämän tasolle ja pelastusekonomiaan. Tähän prosessiin kuuluu myös tietyllä tavalla keskeneräisen maailman ja Jumalan täydellistyminen: Kristuksen tultua takaisin ”kuolema hävitetään ja kaikki ihmiset vapautetaan sen vallasta”³⁶², mutta ”Kristus itsekään ei ole sitten vielä valmis”³⁶³ ennen kuin hän ”alistuu Isälle ja luovuttaa valtakuntansa (*basileia*) hänelle, Isälle”.³⁶⁴ Silloin ”Poika saattaa päätökseen poikuutensa (*Sohnschaft*) ja kuuliaisuutensa.”³⁶⁵ Näyttää siis siltä, että Moltmann kaikesta tasavertaisuuden tavoittelusta huolimatta painottaa vahvasti Isän roolia kolminaisuusteologiassa, joskaan Isyys ei ole Moltmannille kaikkivaltiasta herruutta, vaan Pojan isyyttä. Silti tällainen painotus on erikoinen ratkaisu ottaen huomioon Moltmannin kritiikin hierarkioita kohtaan.³⁶⁶

Koko maailma suuntautu siis eräällä tavalla kohti Isää, ja paikoitellen Moltmannin kolminaisuusteologiasta herääkin kysymys, jääkö Hengelle ja Pojalle ennen kaikkea vain funktionaalinen rooli luomakunnan luominen ja vapauttamisen välittäjinä. Toisaalta Moltmann kuitenkin myös painottaa Pojan ja Hengen roolia itsenäisinä toimijoina, persoonina, eikä Isän monarkia tarkoita, että Isä yksin operoisi Pojan ja Hengen kautta. Toisaalta vaikutelma Pojan ja Hengen rooleista välittäjinä on seurausta paitsi persoonakäsityksestä myös siitä, että Jumala ja maailma on sidottu niin tiukasti yhteiseen prosessiin, että Jumalaa ei oikeastaan voi ajatella ilman maailmaa, ja niinpä immanentti triniteetti näyttää ikään kuin romahtavan ekonomiseen triniteettiin, vaikka Moltmann itse katsookin, että ne jollakin tavalla yhdistyvät eskatologiassa.³⁶⁷

Jumala on siis Moltmannin teologiassa ikään kuin tulossa itseksensä, jonkinlaisessa täydellistymis- ja vapautusprosessissa. Niinpä myös hänen ykseytensä on tietyllä tavalla tulevaa ykseyttä: Jumalan persoonat ovat yhtä, mutta heidän ykseytensä on avointa – oikeastaan ennemmin yhteyttä – ja saavuttaa

³⁶¹ TRG 194.

³⁶² TRG 107.

³⁶³ TRG 108.

³⁶⁴ TRG 108.

³⁶⁵ TRG 108.

³⁶⁶ Myös Kärkkäinen huomauttaa tästä epäjohdonmukaisuudesta. Kärkkäinen 2007, 120.

³⁶⁷ TRG 140-143, 154, 175- 178, 180.

täyttymyksen tulevaisuudessa, kun koko luomakunta on vapautettu ja saatettu Jumalan yhteyteen. Oma kysymyksensä toki on, tarkoittaako Moltmannin edellyttämä tietynlainen prosessiluonne ja sen täydellistyminen välttämättä vajavuutta. Moltmann itse ehkä voisi olla sitä mieltä, että se ei sitä merkitse, sillä Jumalan olemus on dynaamista, eikä staattista.³⁶⁸ On myös huomattava, että vaikka perikoreettinen prosessi suuntautuukin kohti Isää, sen päämäärä on kuitenkin kirkkauden valtakunta, ei Isän valtakunta. Isän, Pojan ja Pyhän Hengen valtakunnat näyttävätkin olevan osa Jumalan valtakunnan historiaa, joka on matkalla kohti lopullista täyttymystään.³⁶⁹

Trinität und Reich Gottes -teos ei anna kattavaa kuvaa Moltmannin eskatologiasta, mutta voi kuitenkin todeta, että Moltmannin käsityksessä ykseydestä ja historian täydellistymisestä on nähtävissä useampi painopiste: Toisaalta Isän monarkia ja perikoreettisen prosessin suuntautuminen Isää kohti, toisaalta persoonien suhteisiin perustuva tasaveroinen jakaminen ja yhteys, jossa Isän monarkia ei päde ja johon maailma otetaan mukaan. Jumalan ykseyden lähtökohta näyttää siis olevan persoonien jumalallisessa alkuperässä, joka on Isältä peräisin. Samalla persoonat – toiminnan keskuksat – kuitenkin ovat yhtä toistensa kanssa, jakavat jumalallisen elämänsä ja muodostavat suhteisiin perustuvan perikoreettisen yhteyden. Koska perikoreettinen yhteys on avointa yhteyttä, ja Jumala on olemuksensa mukaisesti avautunut maailmalle – luominenhan on seurausta Kolminaisuuden sisäisistä suhteista – ja tarvitsee sitä, otetaan maailma mukaan siihen perikoreettiseen prosessiin. Tästä avautumisesta on luonnollisena seurauksena eskatologinen ulottuvuus. Jumalan ykseys on tulevaa ykseyttä, koska se tähtää siihen, että Jumalan rakastama, kaipaama ja siksi tarvitsema maailma on täysin sen yhteydessä. Sinänsä on ymmärrettävää, että Isän monarkia täytyy havaita pelastushistoriassa, koska Jumalan ilmoituksen ja olemuksen, siis immanentin ja ekonomisen triniteetin täytyy Moltmannin mukaan vastata toisiaan. Tämän takia myös kolminaisuusopillisten muotoilujen on

³⁶⁸ TRG 75-76, 111, 166-168. ”Thus the concept of God inferred from 'sending' is one of change, of process. This idea would mean that the Trinity has a future and fullness that is not to be conceived at the beginning. Because of this other side of the trinitarian discussion, which I will examine presently, Moltmann can still say, 'When we speak of a 'history of the Trinity', we do not mean the history of a lack, of incompleteness, but rather the history of the superabundant fullness, of the completeness which communicates itself, of the grace which is ever greater and of the life which creates life.'” Conyers 1988, 139.

³⁶⁹ TRG 75-76, 108-111, 167, 229-230. Ks. Bauckham 1995, 8-10, 196-197. Erityisesti on huomattava: ”Moltmann’s eschatology has never been progressive, i.e. it does not envisage the eschaton as the result of a progressive development of the kingdom of God through history.” Bauckham 1995, 197.

noustava Raamatusta. Toisaalta Isän monarkian painotus tuntuu olevan ristiriidassa Moltmannin tasa-arvovision kanssa. Lisäksi herää kysymys, että jos kerran Isän monarkia on havaittavissa pelastushistoriassa, eikö siitä silloin olisi luontevaa johtaa myös hierarkkisia analogioita? Moltmannin teologia ei vaikuta tältä osin johdonmukaiselta. Koska hänen pyrkimyksenään on kuvata Jumalan ykseyttä trinitaarisen yhteytenä, ei substanssin tai subjektin ykseytenä, hän päätyy kuvaamaan sitä jokseenkin jännitteisesti, ehkä jopa hieman ristiriitaisesti monesta näkökulmasta.³⁷⁰

Vaikuttaakin siltä, että perusratkaisujensa vuoksi Moltmann joutuu tasapainoilemaan konstituution ja sisäisen elämän eri painotusten välillä. Vaikka hänen teologiaansa liittyy eskatologinen visio täysin uudenlaisen maailman luomisesta ja historian täyttymyksestä,³⁷¹ jää epäselväksi mikä historian prosessin päättymisen, ja siten Jumalan ykseyden täydellistymisen perusta lopulta on. Moltmann sitoo maailman ja Jumalan niin tiukasti yhteen, että jumalalliset persoonat ja heidän suhteensa muuttuvat pelastushistorian tapahtumien myötä. Jumalan ja ihmisen vapaus muodostavat näin ikään kuin erottamattoman vastaparin. Ongelmaksi kuitenkin muodostuu, voiko Jumala, joka tällä tavalla muuttuu maailman tapahtumien myötä ja jonka ykseyden täydellistyminen riippuu maailmasta, toimia pelastavasti niin, että tämä yhteinen prosessi jossain vaiheessa todella loppuu ja uusi luominen voi toteutua. Lisäksi syntyy ongelmallinen vaikutelma, että Jumala jo lähtökohtaisesti tarvitsee kärsimystä, koska se kuuluu rakkauteen, ja kärsivää – tai vähintään kärsimykseen kykenevää – maailmaa tullakseen itseksensä, saavuttaakseen täydellisen onnen, vapauden ja ykseyden. Tällöin myös Moltmannin solidaarisuusnäkökulma kääntyy ikään kuin pääläelleen.³⁷²

4. Yhteenveto

Kolminaisuusteologinen keskustelu on viime vuosikymmeninä vilkastunut, ja erityisesti sosiaalisen analogian hyödyntäminen on saavuttanut suosiota. Tässä

³⁷⁰ TRG 108-109, 192-194, 230, 239.

³⁷¹ ”The present creation must be understood as imperfect in the sense of incomplete, a world whose creation has only begun and awaits completion. - - - In fact, even with regard to redemption from sin, since the original creation was open to the possibility of sin and the restored creation would similarly be: an endless sequence of falls and redemptions could be envisaged. Creation can only be secured against sin and evil if the new creation exceeds restoration. The eschatological transformation is therefore 'a fundamental transformation in the transcendental conditions of the world!'” Bauckham 1999, 17.

³⁷² TRG 67, 75-76. Ks. seurauksia, joita on sillä, että ajalliset tapahtumat konstituivat Jumalaa konstituoivat Marshall 2009, 284-296.

tutkielmassa olen tarkastellut Jürgen Moltmannin sosiaalista triniteettioppia ja kysymystä Jumalan ykseydestä. Kun usein kristillistä jumalakäsitystä on lähestytty ensin ykseyden näkökulmasta ja vasta sen jälkeen kolminaisuuden, on yhä useampi teologi – Moltmann mukaan lukien – halukas ottamaan lähtökohdakseen kolme persoonaa ja käsittelemään ykseyttä vasta toissijaisesti. Tällainen järjestys kuitenkin asettaa tiettyjä haasteita, ja tutkielmassani olenkin pyrkinyt avaamaan paitsi Moltmannin käsitystä Kolminaisuudesta ja Jumalan ykseydestä, myös niitä lähtökohtia, joita hänen käsityksensä edellyttää. Keskeisiä sen kannalta ovat hänen käsityksensä muun muassa monoteismista, rakkaudesta ja kärsimyksestä.

Moltmannin kolminaisuusteologiaa läpileikkaava ja eräänlainen lähtökohta on monoteismin kritiikki. Se johtaa hänet rakentamaan kolminaisuusoppia, joka ottaa vakavasti jumalalliset persoonat ja niiden väliset suhteet. Monoteismillä Moltmann tarkoittaa omien sanojensa mukaan sitä, mitä muut yleensä kutsuvat teismiksi – siis käsitystä, jossa Jumalan ykseys tietyllä tavalla syrjäyttää moneuden ja se taataan esimerkiksi yhteisellä substanssilla. Monoteismin kritiikki vaikuttaa paljolti nousevan niistä seurauksista, joita Moltmann katsoo monoteistisellä tai modalistisella teologialla olevan. Hän näkeekin läntisessä teologiassa edelleen erilaisista oppituomioista huolimatta vahvan modalistisen tendenssin, jonka katastrofaaliset seuraukset ulottuvat aina ekklesiologiasta politiikkaan. Nämä seuraukset näyttävät olevan kytköksissä nimenomaan valtaan ja sen epätasaiseen, hierarkkiseen jakautumiseen. Moltmannille monoteismi onkin aina monarkismia. Hieman erikoisesti hän toisaalta haluaakin katkaista politiikan ja teologian kytköksen, toisaalta hän näyttää ajattelevan, että kaikesta huolimatta teologia ja politiikka ovat aina jonkinlaisessa vuorovaikutteisessa suhteessa. Siksi juuri kolminaisuusteologia on keino lopettaa poliittisen ja ekklesiologisen vallan vääränlainen legitimointi. Niinpä Moltmannin teologisessa systeemissä politiikka ja teologia ovat sidoksissa, ja myös hänen kolminaisuusteologiassaan on vahva yhteiskunnallinen vire.

Moltmannille siis juuri valta ja erityisesti Jumalan absoluuttinen kaikkivaltius on ongelma, ja siksi hänen sosiaalisessa kolminaisuusopissaan, joka painottaa suhteita ja persoonien tasa-arvoa, näyttää olevan paljolti kyse jonkinlaisesta uskottavuudesta. ”Jotta maailma voisi uskoa”, on jumalakäsityksen perustana oltava kolminaisuusoppi, joka puolestaan on rakennettava kestäväälle pohjalle, toisin sanoen sellaiselle, joka ei näe Jumalaa ja hänen ykseyttään yhden

substanssin tai yhden subjektin näkökulmasta, vaan kolmen persoonan yhteytenä. Tästä seuraa, että Moltmannille Jumalan kaikkivaltius ei ole vallan, vaan rakkauden kaikkivaltiutta. Se tosin herättää kysymyksen Moltmannin raamatuntulkinnasta: Onko raamatullista kieltää Jumalan suvereenius ja valta sillä tavalla kuin Moltmann tekee? Hänen jossain määrin valikoiva hermeneutiikkansa tulee esiin myös ristintapahtumien käsittelyssä. Moltmann nostaa tiettyjä kohtia ja tiettyjä teemoja, mutta näyttää sulkevan silmänsä toisilta, ja erityisesti vallankäytön ja hierarkioiden välttely vaikuttavat siihen, että hän päätyy tekemään teologisia ratkaisuja, jotka eivät ole kaikin puolin koherentteja.

”Jumala on rakkaus” kertoo Moltmannille juuri persoonien välisestä tasa-arvosta, keskinäisestä jakamisesta ja kaiken kaikkiaan Jumalan itsensä alentamisesta ja rajoittamisesta. Rakkaus on solidaarisuutta maailmaa kohtaan, ja Moltmannin yhtenä motiivina onkin kysymys siitä, mitä maailma merkitsee Jumalalle. Solidaarisuudesta ja rakkaudesta taas seuraa kärsimystä, mikä on Moltmannin kolminaisuusteologiankin yksi leimallinen piirre. Moltmannin mukaan monoteismi on monarkismia: monoteistinen jumala ei kärsi, eikä siten voi rakastaakaan – hän on kaikkivaltias maailmanhallitsija. Rakkaus ja kärsimys kuuluvat yhteen ja siksi rakastava Jumala on kärsivä Jumala. Kysymys Jumalan kärsimyksestä asettuu Moltmannilla teodikean ongelman viitekehykseen, ja siitä käsin hän myös tarkastelee ristintapahtumaa. Moltmann siis hylkää käsityksen Jumalan impassibiliteetistä, tai ennemmin ehkä edellyttää eräänlaista mukautettua impassibiliteettiä: Jumala kyllä kärsii, muttei samalla tavalla kuin ihmiset. Moltmannin käsityksen taustalla näkyvät vaikutteita Adolf von Harnackin esittämästä teoriasta kristinuskon hellenisoitumisesta, ja hänen argumenttinsa Jumalan impassibiliteetista lepäävätkin tietynlaisen vastakkainasettelun ja paikoitellen hieman yksinkertaistavalta vaikuttavan dogmihistoriallisen tulkinnan varassa. Hän näyttää ymmärtävän esimerkiksi *apathees*-käsitteen eri tavalla kuin kritisoimansa varhaiset teologit, mikä puolestaan syö jonkin verran hänen argumenttinsa uskottavuutta.

Kärsimys on siis seurausta Jumalan olemuksesta, joka on rakkaus, mutta samalla Jumalan olemuksessa on jotain, mikä myös suojaa häntä kärsimästä samalla tavalla kuin ihmiset. Moltmannin ristinteologian yksi heikkous on kuitenkin se, ettei hän erittele kärsimystä riittävästi. Jos Jumala kärsii jo ennen inkarnaatiota, niin mikä merkitys ristintapahtumalla on? Toki Moltmann näkee ristin myös sovitustapahtumana, mutta hänen pääpainonsa on universaalissa

kärsimyshistoriassa, ja siten risti on tietyllä tavalla Jumalan äärimmäinen solidaarisuudenilmaus. Tästä puolestaan seuraa, että mikäli ristintapahtuma on pahan ongelmaan liittyvä solidaarisuuden akti, niin kärsimyksestä on vaarassa tulla itse tarkoitus ja Moltmann paikoitellen vaikuttaakin lähes glorifioivan kärsimystä. Kärsimykselle on kyllä luvassa päätös, mutta se on sidoksissa maailmaan, sillä maailma ja Jumala kanssakärsimyksissään ovat kietoutuneet eräänlaiseen yhteiseen vapautusprosessiin. Moltmannin kärsimyksen käsittely avautuukin hänen edellyttämästään hegeliläistyypillisestä metafyyisistä viitekehyksestä, jossa historia on eräänlainen dialektinen prosessi. Moltmannille maailman ja Jumalan muodostaman vapautusprosessin tähtäyspiste on tulevassa, kun Jumala ja maailma ovat täydellisesti yhtä ja Jumala on kaikki kaikessa.

Vaikuttaakin siltä, että Moltmannin Jumala on eräänlaisessa täydellistymisprosessissa, ikään kuin tulossa itsekseen. Mielenkiintoista on, että siinä missä Akvinolaiselle Jumala ei voi kärsiä, koska hänen olemuksensa on täydellistä yksinkertaisuutta ja hyvyyttä, Moltmann näyttää edellyttävän tietynlaisen muutoksen Jumalaan, mikä taas on mahdollista hänen edellyttämässään viitekehyyksessä. Toki se herättää kysymyksen siitä, eikö Jumalan kuitenkin pitäisi jossain määrin pysyä samana, jotta voisi pelastaa maailman? Jos maailma jatkuvasti voi vaikuttaa Jumalaan, mikä silloin on se perusta, joka takaa, että prosessi päättyy eikä Jumala ole vain ikuisessa kärsimyksen ja rakkauden kierteessä maailman kanssa? Tämänkin vuoksi olisi tarpeen, että Moltmann avaisi enemmän käsitystään kärsimyksestä ja sen erilaisista muodoista.

Kolminaisuuden ykseyden kannalta Moltmannin panenteistinen käsitys, jossa Jumala ja maailma ovat vastavuoroisessa suhteessa ja prosessissa, on haasteellinen, sillä oikeastaan juuri ne edellä kuvatut jumalakäsitystä ohjaavat periaatteet alkavat tuottaa haasteita kolminaisuusopin tarkemmassa muotoilussa. Moltmannin kolminaisuusteologian yksi mielenkiintoisimmista – joskaan ei ongelmattomimmista – piirteistä on hänen käsityksensä immanentista triniteetistä, sillä hän tekee eron Kolminaisuuden ikuisen konstituution ja Jumalan sisäisen elämän välille. Ikuisessa konstituutiossa, joka käsittää persoonien jumalallisen olemuksen alkuperän, vallitsee Isän monarkia. Ratkaisu on tietyissä mielessä looginen – Jumaluudella on vain yksi alkulähde – ja Moltmannilla näyttää olevan siinä myös ekumeeninen motiivi. Sisäisessä elämässä sen sijaan vallitsee tasa-arvo

ja perikoreettinen ykseys, minkä varaan Moltmann haluaa sosiaalista analogiaansa rakentaa.

Kuten monelle muullekin, myös Moltmannille persoonan käsite ja persoonien väliset suhteet nousevat olennaiseen asemaan. Persoonat luovuttavat toisilleen kaiken, paitsi jokaista persoonaa määrittävät ominaisuudet. Ei ole kuitenkaan ollenkaan selvää, että konstituutiota, siis ikään kuin substanssia, voisi erottaa sisäisestä elämästä ja Moltmann itsekin sanoo, että suhteet – jotka kuuluvat Kolminaisuuden sisäisen elämän ”tasolle” – lisäävät persoonaan jotain sitä määrittävää. Isyys lisää Isän olemiseen jotain ainutlaatuista, jota ilman Isä ei olisi Isä, siis suhteen. Toisaalta Moltmann ei missään nimessä halua samaistaa suhdetta ja persoonaa, ja persoona pitäisi hänen mukaansa määritellä eri tavalla jokaisen jumalallisen persoonan kohdalla. On silti selvää, että vaikka hän pyrkii ainakin käsitteellisesti tekevän eron konstituution ja sisäisen, perikoreettisen elämän välille, ne käytännössä ovat sidoksissa ja jossain määrin vaikuttavat toisiinsa, minkä takia konstituutiosta ja sisäisestä elämästä puhuminen erikseen tuntuu vähän haasteelliselta. Suhteet nimittäin osaltaan konstituivat persoonaa ja ovat myös jotain, mihin maailmalla ja pelastushistorian tapahtumilla on vaikutuksensa. Niinpä Moltmannin kuva persoonasta ja suhteista näyttää olevan hyvin dynaaminen ja jatkuvassa muutoksen tilassa.

Ongelmat Moltmannin teologisissa ratkaisuisa – kuten impassibiliteetin hylkäämisessä, voimakkaassa dialektiikassa ja maailman ja Jumalan sitomisessa vastavuoroiseen prosessiin – tulevat esiin erityisesti ristillä. Moltmannhan näkee historian olevan Kolminaisuuden ja sen suhteiden historiaa, ja niinpä ristintapahtumat ovat tapahtumaa myös Kolminaisuuden ytimessä. Ristillä Isä hylkää Poikansa ja heidän suhteensa katkeaa. Epäselväksi jää, mitä suhteen katkeaminen todella tarkoittaa. Moltmannin tyyli on välillä hyvinkin maalailevaa, minkä takia ei ole aina selvää, mitkä ovat retorisia tehokeinoja, ja tarkoittaako Moltmann todella, että Isä lakkaa olemasta Isä ja Poika lakkaa olemasta Poika. Jos näin on, Kolminaisuus näyttää hajoavan ristille, kun Isän ja Pojan suhde katkeaa. Persoonathan menettävät sen, mikä Moltmannin mukaan antaa Isän ja Pojan persoonille niitä leimaavat ominaisuudet: isyyden ja poikuuden. Tällöin ei myöskään ole selvää, miten Pyhä Henki voisi olla itsensä ja toimia yhdistäjänä Isän ja Pojan erossa, sillä hänen lähtemisensä edellyttää Isän ja Pojan suhdetta, joka katkeaa ristillä. Risti näyttää siis paitsi paljastavan, myös hajottavan Kolminaisuuden.

Juuri ristintapahtuman syvälinen ymmärtäminen – erityisesti Jumalan näkökulmasta – on syy, miksi Moltmann sanoo luopuvansa ekonomisen ja immanentin triniteetin välisestä perinteisestä erottelusta. Hän ottaa lähtökohdaksi Rahnerin teesin ”ekonominen triniteetti on immanentti triniteetti ja toisin päin”. Tietäessä mielessä Moltmann näyttääkin samaistavan ne, sillä maailma ja myös ristintapahtuman vaikuttavat Jumalaan. Hänen käsityksensä on kuitenkin hieman monimutkaisempi, koska hän toisaalta edellyttää maailman ja Jumalan erillään pitämistä ja sanoo myös, että immanentti triniteetti on perusta ekonomiselle triniteetille. Moltmann pyrkii löytämään immanentin ja ekonomisen triniteetin erottelun perustan Jumalasta itsestään, ja tämä perusta näyttäisikin olevan suhteet: Jumalallisten persoonien väliset suhteet sekä Jumalan suhde maailmaan. Koska kaiken tähtäyspiste on eskatologiassa, jossa Jumala ja maailma ovat täydellisesti yhtä, Moltmann katsoo, että ekonominen ja immanentti triniteetti yhdistyvät tulevaisuudessa. Tavallaan Moltmann siis haluaa luopua ekonomisen ja immanentin triniteetin välisestä erottelusta, mutta näyttää tiedostavan sen aiheuttamat haasteet, eikä siksi kuitenkaan pysty luopumaan jaottelusta. Kaikesta huolimatta hän yrittää siis säilyttämään immanentin triniteetin ensisijaisuuden ekonomisen triniteetin pohjana. Ei ole kuitenkaan selvää, että Moltmann onnistuu siinä, ja hän päätyykin tasapainoilemaan kahden ääripään välillä ja ehkä myös tulkitsemaan immanentin triniteetin käsitettä perinteisestä poikkeavalla tavalla. Lopputulos on jossain määrin jännitteinen, eikä voi välttyä vaikutelmalta, että immanentti triniteetti romahtaa ekonomiseen.

Kuten Kolminaisuus muutenkin, myös Jumalan ykseys on Moltmannille monella tavalla konstituoituvaa. Hän käsittelee sitä Isän monarkian, perikoreesin ja eskatologian näkökulmasta. Perikoreettinen ykseys on ennen kaikkea kolmen persoonan yhteyttä, ja Kolminaisuuden ykseyden perustana perikoreesi jättää kysymyksiä auki, sillä näyttää siltä, että ainakin paikoitellen sen voisi korvata termillä rakkaus. Koska perikoreettinen ykseys on persoonien – kolmen tietoisuuden keskuksen – yhteyttä, ei ole ihme, että Moltmannia on syytetty triteismistä. Erikoisempaa on kuitenkin se, että kaikesta huolimatta hänen kolminaisuusteologiaansa vaikuttaa jäävän jossain määrin subordinationistinen sävy. Moltmann nimittäin korostaa Isän asemaa yllättävän paljon, vaikka hänen sosiaalinen analogiansa rakentuu ennen kaikkea tasa-arvon ja rakkauden periaatteille, jotka perikoreesi mahdollistaa. Kuitenkin hän näyttää vetävän ikään kuin takaoven kautta Isän monarkian myös elämän ja perikoreettisen

historianprosessin tasolle edellyttämällä, että se lähtee Isästä ja tähtää häneen. Niinpä Pojalle ja Hengelle näyttää jäävän lähes välineellinen rooli luomisen ja lunastuksen ja prosessin eteenpäin viemisessä. Ratkaisu on oikeastaan yllättävää, koska Moltmannille monarkia ja valta on muuten niin vaikea pala nieltäväksi. Epäselväksi jää myös, onko Jumalan ja maailman välisen analogian rakentaminen perikoreettisen yhteyden varaan lopulta johdonmukaista. Jos toiminta kuitenkin tietyllä tavalla lähtee Isästä ja tähtää häneen, eikö johdonmukaisempaa olisi ottaa malliksi Isän monarkiaa eikä persoonien välistä jakamista ja tasa-arvoa? Toki lopputulos olisi erilainen, ja ehkä siinä onkin syy, miksi Moltmann päättyy tasapainoilemaan vastakkaisten painotusten välillä, ja lopputulos on paikoitellen hieman epäjohdonmukainen.

Koko historianprosessi päättyy eskatologiseen visioon maailman ja Jumalan ykseydestä, siitä että Jumala on kaikki kaikessa ja Kolminaisuuden historia on saavuttanut täyttymyksen. Moltmannin teologia on alusta loppuun asti eskatologisesti orientoitunutta, ja oikeastaan Jumalan ykseyskin on tietyllä tavalla tulevaa ykseyttä. Se on avointa ykseyttä, johon maailma otetaan mukaan ja joka ei ole valmista ennen kuin maailma on täysin Jumalassa. Tosin ongelma tämän toteutumisen suhteen muodostuu Moltmannin perusratkaisusta sitoa maailma ja Jumala tiiviiseen vastavuoroiseen historianprosessiin. Pelastushistorian tapahtumilla, siis Jumalan toiminnalla maailmassa, on vaikutuksensa myös Jumalaan itseensä: Kolminaisuuden suhteet ovat muuttuvia suhteita. Erityisen selvästi tämä tulee esiin ristillä, jossa Kolminaisuus on vähintään vaarassa hajota. Ristintapahtuma on jollain tavalla Jumalaa konstituiva tapahtuma, mistä herää ongelmallinen vaikutelma, että Jumala jollain tavalla jopa tarvitsee äärimmäistä kärsimystä tullakseen itseksensä.

Ratkaisulla on myös laajempia seurauksia Moltmannin eskatologisen vision kannalta. Jos Jumala ainakin jossain määrin muuttuu historian prosessissa, mikä silloin on se perusta, joka takaa uuden luomisen mahdollisuuden ja sen, että maailman ja Jumalan yhtä oleminen ei jää vain ikuisiksi rakkauden ja kärsimyksen dialektiikaksi? Ongelmat ovat paljolti seurausta siitä, että Moltmann välttää lähes kaikin tavoin lukemasta Jumalaan vallan määreitä, ja sen sijaan tekee Jumalasta solidaarisen kanssakärsijän, jonka olemukseen jo kuuluu kyky kärsiä. Niinpä edellä oleva kysymys jää oikeastaan auki, ja vastauksen löytäminen vaatisi vähintään aineiston laajentamista ja lisäselvitystä muun muassa Moltmannin aika- ja historiäkäsityksen suhteen. Kaiken kaikkiaan voi kuitenkin sanoa, että

Moltmann luo hyvin monitasoisen ja moniulotteisen vision Kolminaisuudesta ja sen ykseydestä. Vaikka se ei suinkaan ole ongelmaton, onnistuu hän erinomaisesti tavoitteessaan antaa oman panoksensa teologiseen keskusteluun.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Moltmann, Jürgen

1980 Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. (TRG) München: Kaiser

1981 Trinity and The Kingdom. The Doctrine of God. Transl. by Margaret Kohl. 1st Fortress Edition. Minneapolis: Fortress press.

Kirjallisuus

Adams, David Reynolds

1991 The doctrine of divine Person considered bot historically and in the contemporary theologies of Karl Barth and Jürgen Moltmann. Diss. Fuller Theological Seminary.

Ayres, Lewis

2011 Augustine on the Trinity. – The Oxford Handbook of the Trinity. Ed. Emery et al. New York: Oxford University Press. 123-151.

Bauckham, Richard

1995 The Theology of Jürgen Moltmann. Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd.

Bauckham, Richard (ed.)

1997 God will be All in All. The eschatology of Jürgen Moltmann. Edinburgh: T&T Clark Ltd.

Brown, Raymond E.

1994 An Introduction to New Testament Christology, Great Britain? / London: Geoffrey Chapman.

Conyers, A.J.

1988 God, Hope and History. Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History. Macon, Georgia: Mercer University Press.

Cooper, John W.

2007 Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the present. Nottingham: Inter-Varsity Press.

Emery, Gilles

2009 The Immutability of the God of Love and the Problem of Language Concerning the “Suffering God”. – Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering. Ed. by Keating et al. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 27-76.

- Emery, Gilles
 2011 *The Trinity. An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God.*
 Transl. by Matthew Levering. The Catholic University of America
 Press.
- Emery, Gilles and Matthew Levering (ed.)
 2011 *The Oxford Handbook of the Trinity.* New York: Oxford University Press.
- Gavrilyuk, Paul L.
 2004 *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought.*
 New York: Oxford University Press.
- Heikka, Mikko
 1983 *Toivon Jumala ja mailman toivo. Jürgen Moltmannin dialektinen
 todellisuuskäsitys.* Helsinki: Kirjapaja.
- Holmes, Stephen R.
 2009 *Three Versus One? Some Problems of Social Trinitarianism.* – *Journal of
 Reformed Theology.* Vol. 3, no 1. 77-89.
- Jenson, Robert W.
 2009 *Ipse Pater Non est Impassibilis.* – *Divine Impassibility and the Mystery of
 Human Suffering.* Ed. by Keating et al. Michigan: Wm. B. Eerdmans
 Publishing Co. 117-126.
- Keating, James F. and White, Thomas Joseph (ed.)
 2009 *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering.* Michigan:
 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Keating, James F. and White, Thomas Joseph
 2009 *Introduction: Divine Impassibility in Contemporary Theology.* – *Divine
 Impassibility and the Mystery of Human Suffering.* Ed. by Keating et al.
 Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1-26.
- Kärkkäinen, Veli-Matti
 2007 *The Trinity. Global Perspectives.* Louisville, Kentucky: Westminster John
 Knox Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti
 2009 *The Trajectories of the Contemporary “Trinitarian Renaissance” in
 Different Contexts.* – *Journal of Reformed Theology.* (Jan2009), vol.3.
 Issue 1. 7-21.
- Kilby, Karen
 2000 *Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity.*
 – *New Blackfriars.* November 2000, Vol.81. Issue 957, 432-445.
- LaCugna, Catherine Mowry
 1997 *Introduction.* – *The Trinity.* Karl Rahner. Transl. by Joseph Donceel. s.l.
 The Crossroad Publishing Company. VII-XXI.
- Lee, Seung Goo

- 2009 The Relationship between the Ontological Trinity and the Economic Trinity. – Journal of Reformed Theology. Vol. 3, no 1. 90-107.
- Marshall, Bruce D.
2009 The Dereliction of Christ and Impassibility of God. – Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- McDougall, Joy Anne
2005 Pilgrimage of Love: Moltmann on the Trinity and Christian Life. Oxford: Oxford University Press.
- Moltmann, Jürgen
1991 In der Geschichte des dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie. München: Kaiser Verlag.
- O'Donnell, John J.
1983 Trinity and Temporality. The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope. New York: Oxford University Press.
- Pihkala, Juha
2004 Yksi Kahdessa. Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana. Helsinki: Yliopistopaino.
- Rahner, Karl
2010 The Trinity. Transl. by Joseph Donceel. S.l. The Crossroad Publishing Company. Original edition 1967: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. Benzinger Verlag.
- Sanders, Fred
2005 The Image of the Immanent Trinity – Rahner's Rule and the Theological Interpretation of Scripture. New York: Peter Lang Publishing
- Thompson, John
1994 Modern Trinitarian perspectives. New York: Oxford University Press.
- Te Velde, Rudi A.
2011 The Divine Person(s): Trinity, Person, and Analogous naming. – The Oxford Handbook of the Trinity. New York: Oxford University Press. 359-386.
- Weinandy Thomas G.
2000 Does God suffer? Notre Dame: University of Notre Dame Press.