





**BINAARISEN SUKUPUOLEN TRINITAARINEN
TRANSFORMAATIO**
SARAH COAKLEYN TEOLOGIASSA

Anne Riutta-Turunen
Dogmatiikan tutkielma
Huhtikuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto  Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos  Institution
Teologinen tiedekunta		Systemaattinen teologia
Tekijä  Författare		
Anne Riutta-Turunen		
Työn nimi  Arbetets titel		
Binaarisen sukupuolen trinitaarinen transformaatio Sarah Coakleyn teologiassa		
Oppiaine – Läroämne		
Dogmatiikka		
Työn laji – Arbetets art	Aika – Datum	Sivumäärä – Sidoantal
Syventävien opintojen tutkielma	Huhtikuu 2020	62
Tiivistelmä – Referat		
<p>Tässä tutkielmassa perehdytään Sarah Coakleyn trinitaariseen teologiaan perustuvaan teoriaan sukupuolesta. Coakley sisällyttää teoriaansa myös feministiteologian ja sekulaarin sukupuoliteorian kontribuutioita, mutta alistaa ne Hengen ohjaukselle. Tutkielman tulokulma määrittyy Coakleyn lähtökohdasta, jonka mukaan immanentin Triniteetin täydellinen suhde implikoi luomisen ja ihmisen jumalankuvallisuuden perusteella ristiriitaa sukupuolen binaarisen ymmärtämisen kanssa. Tutkimustehtävänä onkin kysyä, miten ja mitä on Coakleyn mukaan mahdollista tietää Triniteetin ontologiasta ja miksi tämä tieto muuttaa binaarisen sukupuolen liukuvaksi. Lisäksi kysytään, mitä sukupuolen trinitaarinen transformaatio tarkoittaa käytännössä ja miten se suhteutuu Coakleyn säilyttämään sukupuolen kaksuteen. Tutkielman teoriatausta pohjautuu trinitaarisen teologian elpymiseen ja etenkin sosiaalisen mallintamisen suosioon. Coakley itse palaa trinitaarisen opinmuodostuksen alkuaikoihin ja kirkkoisien laiminlyötyihin teksteihin. Näistä hän löytää lineaarisen Triniteetin mallin rinnalta inkorporatiivisen mallin. Se päättyi Coakleyn mukaan marginaaliin, koska muun muassa ihmisen vastaus trinitaariseen ekstaattisuuteen kytkeytyy läheisesti sukupuoleen ja seksuaalisuuteen. Kuitenkin juuri halu, niin jumalallisen kuin inhimillisenkin on – platonismin periaatteita kristillistään – Coakleyn mukaan tie sukupuolen trinitaariseen ymmärtämiseen. Päälähteenä käytetään Coakleyn teosta <i>God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'</i> (2013). Muita lähteitä ovat <i>Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy, and Gender</i> (2002) ja <i>The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God</i> (2015). Lisäksi hyödynnetään Coakleyn useita artikkeleita. Tutkimusmetodina käytetään systemaattista analyysiä, jolloin tuotetaan rekonstruoiva, teksti-immanenti esitys Coakleyn ajattelusta. Johtopäätöksinä todetaan, että Coakleyn fundamentti, oikeanlainen askeettinen kontemplatiivinen rukous, johtaa mystisen teologian tradition mukaisesti ”ymmärryksen horjumisen” kautta aitoon tietoon Jumalasta. Armoperusteista kontemplaatiota luonnehtiikin rukoilijan täydellinen riippuvuus Jumalasta, ja sen avulla trinitaarinen ontologia avautuu persoonien radikaalina tasa-arvoisuutena, joita Henki primaarisena yhdistää ja erottaa. Siksi Henki myös sukupuolen kohdalla sekä ”yhdistää” ja johtaa inklusiiviseen sekä ”läpäisevään” tasa-arvoon että säilyttää sukupuolieron. Coakleyn ajattelun strukturaalisiin periaatteisiin kuuluu Hengen aloitteellisuus ja aktiivisuus niin jumalallisella kuin inhimillisellä tasolla, joiden infiniittinen ero ei kuitenkaan sekoitu. Hämäryyttä sen sijaan jää Coakleyn ”aidon ortodoksian” ja hierarkian merkityksiin. Coakleyn teoria ei asemoidu sosiaalisen Triniteetin malleihin, koska siinä Triniteettiä ei sinänsä imitoida. Coakley ei hävitä feminiinisen ja maskuliinisen kategorioita, mutta niiden määrittely jää avoimeksi. Siten trinitaarinen liikkuminen kategorioiden välillä mahdollistaa sekä feminismin ensimmäisen että kolmannen aallon tavoitteiden yhtäaikaisen tavoittelun, Hengessä. Langenneen halun vaikutuksesta feminiinistä kategoriaa on sorrettu patriarkalisilla, binaarisilla representaatioilla, mistä on seurannut naisten ja toisen alistamista. Patriarkalismin otteesta onkin vapauduttava Hengen avulla. Kontemplatiivisessa nousussa sukupuoli vapautuu binaarisuudesta, sosiaalisten stereotyyppien kahleesta. Tällöin lunastetut sukupuoliset kategoriat säilyvät, mutta liikkuminen niiden välillä on trinitaarisen halun mukaisesti muuttuvaa. Henki – ei kolmantena vaan ensimmäisenä – ”täydellistää” sukupuolen siten, että binaarisuus transformoituu trinitaariseksi.</p>		
Avainsanat – Nyckelord		
askeesi, feministiteologia, kolminaisuusoppi, pneumatologia, rukous		
Säilytyspaikka – Förvaringställe		
Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
1.1. Tutkimustehtävä, lähteet ja metodi.....	1
1.2. Aikaisempi tutkimus.....	3
2. Sukupuolen teoretisointi, tasa-arvo ja trinitaarisen teologian nousu.....	5
2.1. Feminismi ja feministiteologia.....	5
2.2. <i>Triniteetin sosiaaliset mallit tasa-arvon edistäjänä</i>	7
3. Hengen, halun ja kontemplatiivisen asketismin kolmikanta Coakleyn ajattelussa.....	12
3.1. Henki johtaa trinitaariseen elämään ja ortodoksiaan.....	12
3.2. Sielun kontemplatiivinen matka apofaattisuuteen.....	15
3.3. Halun ja askeettisuuden harmoninen suhde.....	20
4. Triniteetin ”hierarkia” ja sen vaikutus binaariseen sukupuoleen.....	26
4.1. Hierarkian aporia Triniteetissa.....	26
4.2. Inhimilliset hierarkiat Triniteetin imitoinnin ja Kristuksen imitoinnin valossa.....	30
4.3. Trinitaarinen kieli ja representaatiot binaarisuuden ilmentäjänä.....	33
5. Sukupuoli Triniteetin kuvana.....	38
5.1. Henki on ratkaiseva täydellistäjä.....	38
5.2. Sukupuoliero suhteessa binaarisuuteen ja liukuvuuteen.....	40
5.3. Sukupuolen trinitaaristen transformaatioiden toivo ja armo.....	44
6. Yhteenveto ja johtopäätökset.....	49
Lähteet.....	55
Ensisijainen lähde.....	55
Toissijaiset lähteet.....	55
Kirjallisuus.....	56

1. Johdanto

1.1. Tutkimustehtävä, lähteet ja metodi

Voisiko binaarisen sukupuolen langenneisuus olla perusteltavissa teologisesti? Sarah Coakleyn mielestä systemaattista teologiaa on tehty hämmästyttävän pitkälti poissulkien sukupuolen ja halun kategorioiden käsittely, vaikka ne kuuluvat olennaisella tavalla ihmisenä olemiseen. Toisaalta feministiteologiassa on kylläkin keskitytty sukupuolen teoretisointiin, mutta tämä on Coakleyn mukaan tapahtunut sekulaarin sukupuolikritiikin ehdoilla. Seurauksena on ollut kristillisyyden työntäminen marginaaliin.¹

Coakleyn konstruoima systemaattisen teologian hanke ”*théologie totale*” purkaa turhia ja jopa haitallisia dikotomioita, jotka ovat olleet tunnusmerkillisiä alalle. Siksi Coakley muun muassa liittää uudelleen yhteen uskomukset ja käytänteet ja palaa näin kristillisen perinteen juurille.² Tässä tutkielmassa keskitytään Coakleyn yhteen ja edellä todetun mukaisesti tarpeelliseen dikotomiaa tai binaarisuutta haastavaan esimerkkiin, johon Coakley on antanut uniikin panoksensa: trinitaarisen teoriaan sukupuolesta. Erityinen tulokulma tutkielman kysymyksen asettelussa määrittyy Coakleyn lähtökohdasta, jonka mukaan immanentin Triniteetin täydellinen suhde implikoi väistämättä ristiriitaa sukupuolen binaarisen tai stabiilin ymmärtämisen kanssa. Tutkimustehtävänä tässä tutkielmassa onkin etsiä vastauksia siihen, miten ja mitä on Coakleyn mukaan mahdollista tietää Triniteetin ontologiasta ja miksi tämä tieto muuttaa binaarisen sukupuolen liukuvaksi. Lisäksi kysytään, mitä sukupuolen trinitaarinen transformaatio tarkoittaa käytännössä ja miten se suhteutuu Coakleyn säilyttämään sukupuolen kakseuteen. Sukupuolisen liukuvuuden ja eron lähtöasetelma herättää kysymyksiä mahdollisesta jännitteestä, mutta siitä huolimatta – tai ehkä juuri siksi – se vetää puoleensa ja ”vaatii” vastauksia.

Tutkielman päälähde on Coakleyn vuonna 2013 ilmestynyt teos *God, Sexuality and the Self: An Essay ‘On the Trinity’*. Se on ensimmäinen osa Coakleyn suunnitelmassa olevasta systemaattisen teologian kokonaisesityksestä.³ Teoksen lopulliseen kokoon saattamiseen

¹ Coakley 2009, 53.

² Coakley 2013, 91.

³ Coakley 2013, xv. Tätä kokonaisesitystä ja sen palapelimaista, postmodernin ajan henkeen yhteen sovitettua teologista metodia, Coakley kutsuu nimellä ”*théologie totale*”. Coakley 2013, 26–27. Kokonaisesityksen toinen osa *Sin, Racism and the Contemplative Life: An Essay ‘On Human Darkness’* (Cambridge, C.U.P.) valmistuu vuonna 2021. <https://www.jericho-press.com/sarah-coakley>.

Coakley kertoo rohkaistuneensa havaitessaan, että hänen oma ”hengellinen” lähestymisensä vallitseviin muun muassa seksuaalisuutta, sukupuolta ja naisten asemaa koskeviin kiistoihin kirkossa tarjoaa uudenlaisen näkökulman. Samalla kun lähestyminen on ”uusi”, se palaa lopulta niin kristillisyyden kuin sen trinitaarisen opinmuodostuksen juurille.⁴

Toissijaisia lähteitä, joita analyysissä käytetään apuna, ovat Coakleyn teokset *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy, and Gender* (2002) sekä *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God* (2015). *Powers and Submissions* keskittyy pitkälti kristillisen feminismin kenoottiseen haasteeseen: feministin voimaantumiseen itsensä alttiiksi antamisen paradoksaalisena seurauksena. Tässä tutkielmassa hyödynnetään erityisesti teoksen käsittelemää kontemplaation metafysiikkaa. *The New Asceticism* kehittää uudistettua halun sekä askeetisuuden teologiaa ja sivuaa samoja teemoja kuin tutkielman päälähde. Erityisesti teoksen ”mystisen teologian” osiot ovat tämän tutkielman aiheen kannalta merkittäviä. Lisäksi tutkielmassa hyödynnetään Coakleyn runsaasta tuotannosta useita artikkeleita sekä kahta äänitallennetta.

Tutkimusmetodina tutkielmassa käytetään systemaattista analyysiä. Tällöin tuotetaan käytettyihin lähteisiin perustuva rekonstruoiva, teksti-immanentti esitys Coakleyn ajattelusta edellä esitettyä tutkimustehtävää koskien. Tämä tapahtuu analysoimalla Coakleyn käyttämiä käsitteitä, väitteitä ja argumentointia pyrkimyksenä tavoittaa Coakleyn ajattelua hallitsevat strukturoivat periaatteet. Tutkielman taustaluvussa kartoitetaan tutkimustehtävän maaperää: feminististä sukupuolen teoretisointia sekä trinitaarisen teologian vaikutusta tasa-arvokysymyksiin. Ensimmäisessä analyysiluvussa keskitytään laajoihin, Coakleyn ajattelua leimaaviin peruseriaatteisiin. Seuraavaksi käsitellään Triniteetin hierarkian kysymystä ja sen väärää ja oikeaa ilmentämistä inhimillisillä tasoilla sukupuolta koskien Coakleyn teologiassa. Viimeisessä analyysiluvussa fokusoidaan vielä trinitaarisen sukupuolen ontologiaan erityisesti jumalallistumisen, toivon ja armon näkökulmasta. Analyysiluvut on muodostettu yhtäältä sekä tiedostaen Coakleyn lähestymistavalle tyypillinen syvältä luotaava ja laajalle verkostoituva ote, että toisaalta valittu tästä verkostosta esimerkinomaisesti vain joitakin erityisiä teemoja valottamaan juuri tämän tutkielman binaarisen sukupuolen trinitaariseen transformaatioon kohdistuvia kysymyksiä. Lopuksi tiivistetään tutkielman keskeinen anti ja esitetään johtopäätökset.

⁴ Coakley 2013, xiii–xiv.

1.2. Aikaisempi tutkimus

Coakleyn teologisia kontribuutioita on arvioinut esimerkiksi itäistä ortodoksista teologiaa edustava Radu Bordeianu. Hänen mukaansa *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'* tuo esiin muun muassa Coakleyn hyvin ansaitun aseman ja kyvyn patristiikan asiantuntijana keskittää resursseja uudelleen pneumatologiaan, vaikka se samalla väistämättä johtaakin jossakin määrin Isän ja Pojan taka-alalle jäämiseen.⁵ Bordeianu nostaa oivallisesti esiin sen, miten Coakley puhuu ”jatkumosta” immanentin Triniteetin, ekonomisen Triniteetin ja tavoiteltavien inhimillisten suhteiden luonteen välillä. Bordeianu näkeekin Coakleyn painottavan sitä, että vain Jumalan omaan elämään partisipoiminen Hengen aktiivisen toiminnan kautta voi vaikuttaa ihmisten välisissä suhteissa – koskien myös kirkkoa – trinitaarista elämää. Hierarkia patriarkaalisena ilmentymänä paljastuu Hengen avulla kestävämmäksi niin immanentissa Triniteetissä kuin sen inhimillisen tason jatkumoissakin. Bordeianu löytää yhtymäkohtia Coakleyn ajattelussa ortodoksiseen teologiaan ja näkee sen rikastuttavan merkityksen esimerkiksi siinä, miten Coakley yhdistää ihmisen seksuaalisuuden Jumalan elämään. Henki toimii aktiivisena sisällyttäjänä trinitaariseen ekstaasiin, jossa Hengen merkitys persoonia yhdistävässä ja erottavassa roolissa jatkuu myös ihmisten tasolla.⁶ Bordeianu ei ulota analyysiaan sukupuolen ja Triniteetin jatkumoon, mutta hänen esiin tuomansa huomiot ovat Coakley sukupuolta koskevan argumentoinnin ytimessä, johon tässä tutkielmassa keskitytään.

Mark Oppenheimer näkee Coakleyn teologisen annin urauurtavana sen yhdistäessä systemaattiseen teologiaan feministisen, erityisesti sen ”korjatun,” tulokulman.⁷ Oppenheimer pitää kiinnostavana muun muassa Coakleyn väitettä siitä, että tämän systemaattisen teologian metodilla, kontemplaatiolla, ei ole tarkoitus olla viime kädessä vain yksityinen vaan myös yhteinen – oikeastaan profeetallinen – vaikutus.⁸ Oppenheimerkaan ei suoranaisesti käsittele analyysissään binaarista sukupuolta, mutta tuo esiin Coakley havainnon erilaisten sukupuoleen yhdistettyjen dikotomioiden vaikutuksesta kolminaisopilliseen varhaiseen teoretisointiin, jolloin Jumalasta tehtiin ”mies”. Vastoin yleistä näkemystä tämä ei ollut

⁵ Bordeianu 2014, 570.

⁶ Bordeianu 2014, 568–571.

⁷ Oppenheimer 2003, 4.

⁸ Oppenheimer 2003, 8.

kuitenkaan kirkkoisien ainut lähestymistapa Triniteettiin, vaan siihen sekoittui myös ”feminiininen, eroottinen elementti”.⁹

Coakleyn työtä, etenkin tämän tutkielman tutkimustehtävään kytkeytyvän binaarisen sukupuolen trinitaarisen transformaation kysymyksen kannalta, on arvioinut kattavammin Linn Tonstad. Hänkin pitää merkittävänä Coakleyn lähestymistavan asemoitumista ”systemaattisen teologian, feministiteologian ja analyttisen uskonnonfilosofian intersektioon”, jolloin näiden eri alojen diskurssit voidaan yhdistää.¹⁰ Teoksessaan *God and Difference: The Trinity, Sexuality and the Transformation of Finitude* (2015), sen luvussa ”Speaking ‘Father’ Rightly. Kenotic Reformation into Sonship in Sarah Coakley” Tonstad näkee Coakleyn argumentoinnissa kuitenkin merkittäviä ongelmia. Hän muun muassa esittää, että jo Coakleyn lähtökohta johtaa immanentista Triniteetistä periaatteita, joita voi käyttää korjaamaan inhimillisellä tasolla sukupuolen ja seksuaalisuuden ymmärtämistä on väärä, koska sen taustalla on jumalallisten ja inhimillisten ontologioiden eron hämärtyminen.¹¹ Siksi Coakley Tonstadin mielestä myös luo perusteettoman yhteyden ihmisen persoonan ja siihen kuuluvan sukupuolen ”kakseuden” ja Triniteetin persoonien välille. Coakleyn fundamentaalinen jumalallisen halun kategoria ei voi näin ollen toimia binaarisen sukupuolen muuttajana.¹² Coakleyn mukaan tämä kritiikki perustuu kuitenkin hänen karkeaan väärinymmärtämiseensä.¹³ Näin ollen Coakleyn argumentaatioon binaarisen sukupuolen trinitaarisesta muutospainesta on edelleen hyödyllistä suunnata huomiota. Tutkielman tarkoitus ei ole kuitenkaan laajemmin keskittyä Tonstadin kritiikkiin vaan lähestyä Coakleyn teologiaa tutkimustehtävällä, jossa analysoidaan ”tiheästi” nimenomaan Coakleyn esittämiä ontologisen Triniteetin perusteita ja näiden ”käytännön” implikaatioita suhteessa sukupuoleen.

⁹ Oppenheimer 2003, 4–5.

¹⁰ Tonstad 2013, 547, 550.

¹¹ Tonstad 2015, 99–100, 103, 107.

¹² Tonstad 2015, 103.

¹³ Coakley 2017b.

2. Sukupuolen teoretisointi, tasa-arvo ja trinitaarisen teologian nousu

2.1. Feminismi ja feministiteologia

Sukupuolen sekulaarin teoretisoinnin juuret löytyvät naisasialiikkeestä,¹⁴ joka käynnistyi 1800-luvun puolivälissä Yhdysvalloissa. Siinä missä feminismin ensimmäinen vaihe keskittyi tasa-arvon saavuttamiseen ja toinen aalto sukupuolieroon sekä naisten omaan kokemukseen ja yhtenäiseen identiteettiin, on kolmannen aallon myötä havahduttu huomaamaan, ettei naisista voida puhua ikään kuin monoliittisena joukkona, joilla on samanlaisia yhteiskunnallisia esteitä voitettavanaan. Kolmannen aallon postmoderni teorianmuodostus onkin pureutunut erilaisiin vallitseviin hierarkiaan järjestettyihin ja sukupuolitettuihin todellisuuden dikotomioihin, joita ovat muun muassa mieli ja ruumis, kulttuuri ja luonto sekä järki ja tunne. Näissä dikotomiaparin edellinen osa nähdään arvokkaammaksi kuin jälkimmäinen. Kolmannen aallon uutta teoretisointia onkin koettu tarvittavan, koska ensimmäisen aallon tasa-arvopainotuksesta ei seuraa dikotomioiden arvojärjestelmän poistamista, eikä toisen aallon arvojärjestelmän kyseenalaistamisesta ja keskittymisestä naisen omaan kokemukseen seuraa kuitenkaan naisten oikeuksien lisääntymistä.¹⁵

Viimeisimmäksi dikotomiakritiikki on koskenut itse sukupuolta. Teoretisoinnin painopiste on ollut naisten erilaisissa kokemuksissa. On keskitytty paljastamaan erilaisten dikotomioiden taustalla olevia valtamekanismeja, jotka ulottuvat yleensäkin keskusteluun ”toiseudesta”, identiteettien moninaisuudesta ja tilan annosta. Sukupuolen teoretisointi on kolmannen aallon myötä intersektionaalista¹⁶, eli siihen liittyvät useimmiten myös esimerkiksi

¹⁴ Varsinaisesti feminismillä on kuitenkin juurensa uskonnollisten naisten rohkeudessa alkaa puolustaa oikeuksiaan kirjoittaa tai profetoida ja saarnata. Näihin naisiin kuuluvat muun muassa keskiajan mystikot Hildegard Bingeniläinen ja Juliana Norwichlainen. Reformaation myötä naiset saivat enemmän mahdollisuuksia koulutukseen, ja alkoi kuulua ”feminististä polemiikkaa” Eevan ja yleensäkin naisten puolustukseksi. Kveekarit ja anabaptistit korostivat yksilön hengellisyyttä, joka ei ollut sukupuoleen sidottu. Siksi myös naiset saivat saarnata. Näiden naisten äänen kuuleminen mahdollistui kuitenkin pitkälti siksi, että sen ajateltiin olevan Jumalan inspiroimaa. Kun naiset alkoivat vaatia – pelkästään omalla äänellään – yhteiskunnallisen asemansa parantamista, kuten oikeutta lapsiinsa ja äänioikeutta, jouduttiin taistelemaan sitkeästi ja pitkään. Walters 2005, 6–11, 17 ja esim. 48–49, 68.

¹⁵ Quinn 2012, 14–15.

¹⁶ ”Intersektionaalisuus” on sukupuolentutkimuksessa käytetty käsite. Se määritellään mm. tässä esiin tuotujen erojen huomioon ottamisena siinä, kun tarkastellaan ihmisten yhteiskunnallisen aseman ja identiteetin muodostumista. Intersektionaalisuuden merkitykseen on kiinnitetty huomiota alkujaan mustan feminismiin ja kolmannen maailman feminismin teoretisoinneissa. Voidaan näin ollen puhua esimerkiksi ”erojen yhteisvaikutuksesta”, koska näiden erojen aiheuttamat yhteiskunnallisen eriarvoisuuden syyt ovat vaikuttamassa samanaikaisesti, eikä niitä voi erotella toisistaan. Vuola 2019, 147.

rodun, luokan,¹⁷ seksuaalisuuden, vammaisuuden ja kansallisuuden kategoriat. Toisaalta on kyseenalaistettu myös sitä, onko esimerkiksi sukupuoli mahdollista kategorisoida kovin jäykästi.¹⁸ Vaikka edellä mainitut painotukset kuuluvat feminismin kolmanteen vaiheeseen, se ei tarkoita, etteivätkö kahden ensimmäisen vaiheen kysymykset olisi myös edelleen ajankohtaisia.¹⁹ Myös Coakley pitää tärkeänä hyödyntää feminismin aaltojen erilaisia kontribuutioita. Hänen oma lähestymisensä sukupuolen kysymykseen yhdistääkin ”teologisesti” klassisen feminismin valistusaatteen mukaisen ”oikeuksien” kielen, samalla kun ottaa huomioon postmodernismin kritiikin, joka suuntautuu liian isojen siveltemien käyttöä vastaan.²⁰

Feministiteologia on syntynyt varsinaisesti feminismin toisen aallon myötä 1960–70 - luvuilla Yhdysvalloissa.²¹ Se on sekulaaria feminististä teoretisointia heijastaen muuttunut sittemmin hyvin monimuotoiseksi käsittäen erilaisten naisryhmien teologioita ja viimeisimpänä queer-teologian.²² Coakley kertoo oman feministiteologisen polkunsu alkaneen egalitaristina. Myöhemmin sitä on luonnehtinut ennen kaikkea epäilyksen hermeneutiikka. Tällä hän viittaa siihen, että Raamattua ja traditiota tulkitaan raaputtamalla pintaa syvemmälle, jotta voidaan tavoittaa kirjoittajien mahdollisia patriarkaalisia motiiveja.²³ Coakley ei kuitenkaan koe, että hänen tarvitsisi jäädä Raamatun suhteen *epäilyksen valtaan*, koska Raamatun tekstit monimerkityksellisyydessään mahdollistavat myös ikään kuin niiden ”feministisen” tulkinnan. Näin voidaan hänen mielestään ajatella jo varhaisen kirkon luostariperinteen ja erityisesti itsenäisten ”erämaaäitien” perinnön perusteella. Erämaaäitien toimintaa luonnehti Coakleyn mukaan selkeä ”sukupuolen transformaatio”.²⁴

Sekulaarissa sukupuolen teoretisoinnissa on kehitetty käsite ”binaarinen” kuvaamaan sukupuolen jaottelua ainoastaan kahteen luokkaan. Tämän jaottelun ajatellaan perustuvan lopulta kulttuurisiin ja lingvistisiin konstruktioihin, joita vahvistetaan sekä tietoisilla että tiedostamattomilla, toistuvilla rituaaleilla eli performatiiveilla. Näin pidetään yllä sortavaa

¹⁷ Quinn 2012, 15–16.

¹⁸ Bacon 2012, 455.

¹⁹ Quinn 2012, 16.

²⁰ Coakley 2013, 68.

²¹ Briggs & McClintock 2012, 1.

²² Quinn 2012, 15.

²³ Coakley 2013, 347.

²⁴ Coakley 2017a, <https://www.youtube.com/watch?v=ACTzaxEvzqo>. Kohta: 05:00–09:20.

järjestelmää etenkin niille, joiden elämää nämä pelkästään kaksi luokkaa rajoittavat.²⁵ Kun sekulaarissa keskustelussa halutaan vastustaa ja muuttaa binaarista sukupuolta yllä pitäviä performatiiveja, turvaututaan Coakleyn mukaan (loogisestikin) vain inhimillisiin strategioihin.²⁶ Feministiteologiankin alistuessa sekulaarin sukupuolen teoretisoinnin ohjattavaksi se jumiutuu Coakleyn mielestä liikaa pelkästään inhimillisiin mahdollisuuksiin aikaansaada muutosta²⁷, minkä seurauksena on kannettu surullisen kuuluisaa ”vihan” ja ”uhriutumisen” hedelmää.²⁸

2.2. Triniteetin sosiaaliset mallit tasa-arvon edistäjänä

Trinitaarinen teologia on viime vuosikymmeninä herännyt uuteen kukoistuskauteen sitten patristisen ajan. Modernit teologian suuntaukset, kuten juuri feministiteologiat ja muut vapautuksen teologiat ovat löytäneet kolminaisuusopista ”käytännöllistä apua” tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden edistämiseen kirkossa ja yhteiskunnassa laajemminkin.²⁹ Wilson-Kastnerin mielestä länsimaisessa teologiassa on kolminaisuusoppiin kohdistetusta uudesta kiinnostuksesta huolimatta keskitytty pitkälti Jumalan ykseyden pohdintaan.³⁰ Tämä on johtanut usein siihen, että jumalallisen todellisuuden on ymmärretty olevan ytimeltään yksittäinen – miespuolinen – persoona. Tämä Isä, ”jumalallisen perheen pää”, on nähty kaikki kosmiset päätökset viime kädessä tekevänä patriarkkana, jonka monarkkisuus ohittaa relationaalisuuden. Feministisen ajattelun kanssa on toki yhteensopivampaa, jos Jumalan ydinolemusta luonnehtivat persoonien vastavuoroiset suhteet, inklusiivisuus ja moninaisuus, mikä vastaavasti välittää viestin hänen tavastaan olla vuorovaikutuksessa luomakunnankin kanssa.³¹

Wilson-Kastnerin edellä kuvattu feministiteologinen näkökulma liittoutuu näin ollen Kolminaisuuden sosiaalisen analogian kanssa. Tätä Kolminaisuuden kommuuniomallia on tehnyt tunnetuksi esimerkiksi Kappadokialaisten isien annista ammentava ortodoksiteologi Zizioulas. Hänen mukaansa oleminen on ontologisesti kommunaalista, ja siksi ”persoonaan”

²⁵ Coakley 2013, 52–53.

²⁶ Coakley 2013, 52–54.

²⁷ Coakley 2002b, xvii.

²⁸ Coakley 2013, 68.

²⁹ Esim. Kärkkäinen 2014, 85.

³⁰ Myös Kärkkäinen käsittelee tätä – Rahnerin kielellä – ”arkuutta” Jumalan *kolminaisuutta* kohtaan ennen trinitaarisuuden läntistä renessanssia 1900-luvulla. Kärkkäinen 2007, 76–77.

³¹ Wilson-Kastner, 1983, 122–124.

sisältyy jo lähtökohtaisesti ”ekstaasi” eli ”itsensä ulkopuolelle lähteminen”. Koska tämä on totta Jumalan olemisessa, se heijastuu myös ihmiseen Jumalan kuvana.³² Kolminaisuuden sosiaalisessa analogiassa painotetaan näin ollen Kolminaisuutta persoonien kommuuniona, joka antaa paralleelin trinitaarisen mallin myös ortopraksialle: ihmisten ekklesiaalisille, sosiaalisille ja yhteiskunnallisille suhteille.³³ LaCugna kertoo idän kirkon tai kappadokialaisen immanentin Triniteetin mallin esitettävän ”lineaarisena”. Tässä mallissa Kolminaisuutta lähestytään Isä-johtoisesti, Poikaan etenevänä, ja ikään kuin Henkeen päätyvänä, josta Jumalan elämä jatkuu *eteenpäin* ulottuen maailmaan. Painotus on Jumalan kolminaisuudessa ja siten persoonissa. Lännen kehällisen tai triangelin muotoisen Triniteetin mallin ajatellaan vuorostaan korostavan Jumalan ykseyttä ja luontoa. Tällaiset painotukset ovat kuitenkin yksinkertaistettuja,³⁴ ja LaCugna, argumentoikin ennen kaikkea ”oikonomian ” ja ”teologian” ontologisen erottamattomuuden puolesta.³⁵

Augustinuksen ja Tuomas Akvinolaisen kehittämä Kolminaisuuden niin kutsuttu psykologinen malli, jossa keskitytään immanentin Triniteetin merkitykseen yksittäiselle ihmiselle, on jäänyt viime aikoina vähemmälle suosiolle. Tässä mallissahan ihmisyksilön, joka on luotu Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi, ajatellaan heijastavan Kolminaisuutta muistin, ymmärryksen ja rakkauden sielunkyvyissä. Sen lisäksi, että Kolminaisuuden sosiaalisen analogian kannattajat kokevat psykologisen mallin erkaantuvan liikaa raamatullisesta narratiivista, sen katsotaan muutenkin redusoivan kolminaisuusopin Kolminaisuuden sisäisiin suhteisiin luomiseen ja lunastukseen suuntautuvan relationaalisuuden kustannuksella.³⁶

Kiinnostus kolminaisuusoppiin on herättänyt uudella tavalla henkiin myös pneumatologian. Tähän on vaikuttanut voimistunut karismaattisuuden nousu kaikissa kirkkokunnissa. Se on ollut myötävaikuttamassa osaltaan siihen, että tutkimuksessa on panostettu Kolminaisuuden kuhunkin persoonaan erikseen ja heidän rooleihinsa.³⁷ On tuotu esiin, että erityisesti Pyhän Hengen onkin tarpeen päästä uuden huomion kohteeksi, jotta Henkeä voitaisiin myös uudelleen pohtia muunakin kuin perinteisen tradition mukaisena hyödyllisenä, mutta

³² Kärkkäinen 2007, 88–91.

³³ Harrison 2011, 526.

³⁴ LaCugna 1993, 96–97. Kts. myös Weinandy 1995, 58.

³⁵ LaCugna 1993, 6.

³⁶ Marmion & Van Nieuwenhove 2011, 201–202.

³⁷ Weinandy 1995, 4.

kasvottomana sivupersoonana verrattuna Isän ja Pojan varsinaisiin persooniin.³⁸ Isää ja Poikaa on näet pidetty aktiivisina toimijoina, synnyttäjinä ja toistensa rakastajina, mutta Henkeä passiivisena, vähemmän subjektiivisena rakkautena tai lahjana näiden välillä.³⁹ Onkin perusteltua kysyä, miksi Henkeä edes tällöin pidetään persoonana. Toisaalta idän perinteisessä lineaarisen tai hierarkkisen Triniteetin mallissa, jossa Isä on ainoa jumaluuden lähde, korostuu Isän persoona sekä Pojan että Hengen kustannuksella.⁴⁰

Kolmiyhteisen Jumalan persoonien hierarkkinen asemoiminen samoin kuin heidän sukupuolittaminenkin voidaan kuitenkin nähdä täysin kestävämmän: kaikkia persoonia luonnehtii keskinäinen riippuvaisuus. Voidaan siksi todeta, että esimerkiksi Isäkin on Isä vasta suhteessa Poikaan. Vaikka Isä synnyttää Pojan, niin myös Poika synnyttää Isän, Hengessä. Kolminaisuuden persoonat ovat aina *suhteessa* keskenään. Siten ihminenkin kolminaisuuden kuvana on relationaalinen olento. Voidaan esittää, että Kolminaisuuden suhteesta ei voi kuitenkaan päätellä mitään maskuliinisen ja feminiinisen eroista, mutta Kolminaisuuden suhteet mallintavat ihmisille kylläkin sitä, miten tulee olla suhteessa erilaiseen.⁴¹

Moltmann on halunnut sosiaalisen Triniteetin painotuksellaan välttää ”patriarkaalista monoteismia”, mikä on seurannut aiemmasta, redusoivasta Jumalan ykseyden korostamisesta. Ykseys on toki olennaista Kolminaisuudessa, mutta se on ikään kuin seurausta relationaalisesta yhteydestä, jumalallisesta pluraliteetista, jota luonnehtii perikoreesi, keskinäinen elämän jakaminen. Triniteetin sosiaalisella mallilla voidaan ehkäistä monarkianismin riski ja se, että Triniteetin sisälle muodostuu hierarkia, joka heijastetaan oikeuttamaan ”klerikaalinen ja poliittinen monoteismi”. Sen sijaan Triniteetin moninaisen ykseyden mallin mukaa toimiva yhteiskunta tuottaa vastavuoroisuuden, tasa-arvon ja rakkauden hedelmää. Voidaan myös väittää, että Kolminaisuuden persoonilla ei oikeastaan ole suhteita vaan että he *ovat* suhteita. Tämä sama olisi totta myös Kolminaisuuden kuvaksi luodussa ihmisessä, jonka persoona-

³⁸ Soskice 2007, 113.

³⁹ Weinandy 1995, 8; D’Costa 2000, 14–15.

⁴⁰ Weinandy 1995, 8–9. Weinandy kysyy tässä kohden monia kysymyksiä koskien tunnustuksia, kuten ”lähtemisen” ja ”syntymisen” eroa sekä lineaarisen mallin yhteensopivuutta perikoreesin ajatuksen kanssa. Samoin hän nostaa esiin etenkin idän mallissa vaikuttavan keski- ja uusplatonismin, jonka emanaatiokäsite sovelletaan Poikaan ja Henkeen. Tämä taas haastaa Triniteetin sekä raamatullisen, *homoousion*-perusteisen, että filosofisen johdonmukaisuuden. Athanasioksen Nikean konsiilin *homoousios* -kontribuutio siinä, että Isä ja Poika ovat yksi ja sama Jumala siten, että Isä synnyttää Pojan, ilman emanaatiota, ei tullut idän puolella hyväksytyksi sabellianismin pelossa. Lännessä taas Triniteetin lineaarisen ymmärryksen omaksumiseen vaikutti aristoteelinen epistemologia, jonka mukaan rakastaminen on mahdotonta ennen tuntemista. Koska rakastaminen tapahtuu Hengessä, ilmoitetaan Henki loogisesti kolmantena. Weinandy 1995, 9–14.

⁴¹ Soskice 2007, 117–120, 124.

nallisuus heijastaa suuntautumista toiseen eli relationaalisuutta yhtä lailla kuin substantiaalisuutta eli olemista kaikessa todellisuudessa ilmenevän kolminaisen lähteen mukaisesti. Toisaalta tulee kiinnittää huomiota siihen, ettei relaatiokorostuksessa mennä liiallisuuksiin, sillä perikoreesissakin kunkin persoonan erillinen identiteetti säilyy.⁴²

Sosiaalisen Triniteetin malleja on kehitelty siis yllä kuvatun mukaisesti siksi, että ollaan koettu tarvetta tuoda Kolminaisuus mukaan käytännön elämään ja etiikkaan sen sijaan että oppia tarkasteltaisiin pelkästään ontologisesta näkökulmasta. Näin on tehty paljon feministiteologian piirissä, jonka painopiste on ruumiillisuudessa ja etenkin sellaisessa ”Jumala-ajattelussa”, joka mahdollistaa naisten ja miesten moninaiset ruumiillistumat ja tilankäytöt. Siksi feministiteologiassa on panostettu myös kristologiaan, koska Kristus tuli lihaksi historiallisesti materiaaliseen maailmaan ja oli konkreettinen esimerkki sorron vastustamisessa. Immanentin kolminaisuuden spekulointi on lisäksi nähty erityisesti eurooppalaisten ja amerikkalaisten teologiien ja feministiteologiien ylellisyytenä, joihin kolmannen maailman feministiteologeilla ja vapautuksen teologeilla ei ole ollut varaa. He ovat kokeneet joutuneensa keskittymään perustavamman laatuisten sorron kysymysten ratkaisemiseen.⁴³

Triniteetin sosiaaliset mallit voivat siis auttaa edistämään tasa-arvoa ja luomaan trinitaarista spiritualiteettia. Kolminaisuusoppi on yleisesti ottaen aiemmin jäänyt pitkälti ”steriiliksi” ja epäolennaiseksi opiksi kristityille, mitä tulee hengelliseen ja käytännön kristilliseen elämään. Kuitenkin oppi Triniteetistä kehitettiin patristisena aikana nimenomaan varhaisen kirkon palvonnan ja rukouksen kontekstissa. On näin ollen luonnollista, että se kukoistaisi niin kirkon liturgiassa kuin yksityisessäkin rukouksessa edelleen sen sijaan, että kristityt olisivat Rahnerin sanoin ”pelkkiä monoteisteja”. Tämän elpyneen trinitaarisen kiinnostuksen taustalla on halu lujittaa kolminaisuusoppi vahvemmin raamattuperustaiseksi.⁴⁴ Jos immanenttia Triniteettia ei haluta redusoida ekonomiaan, niin voidaan edellä kuvatun perusteella kysyä, miten on oikeastaan mahdollista luotettavasti tietää immanentista

⁴² Marmion & Van Nieuwenhove 2011, 203–206.

⁴³ Bacon 2012, 442–445. Toisaalta Rahnerin aksioomaa (ja LaCugnaa) seuraten immanenttia Triniteettia ei tarvitsisikaan ajatella ”abstraktina spekulointina”, vaan juurikin ekonominen Triniteetin, ja erityisesti inkarnaation, kautta avautuvana. Tai sitten voidaan olla varauksellisempia ja esittää, että, ekonominen Triniteetti ei voi koskaan kertoa *kaikkea* Jumalasta, mutta se heijastaa hänen ontologiaansa totuudellisesti. Kärkkäinen 2014, 94–96.

⁴⁴ Weinandy 1995, 1–4.

Triniteetista jotakin, jota voidaan sitten yrittää soveltaa ihmisyhteisöjen suhteisiin,⁴⁵ tai jopa sukupuoleen. Juuri tähän ongelmaan Sarah Coakleyn tapa lähestyä Kolminaisuutta Henki- ja rukousjohtoisesti tuo uuden – tai oikeastaan vanhan, Paavaliin johtavan – ratkaisun.⁴⁶

⁴⁵ Bacon 2012, 446.

⁴⁶ Bacon 2012, 445.

3. Hengen, halun ja kontemplatiivisen asketismin kolmikanta Coakleyn ajattelussa

3.1. Henki johtaa trinitaariseen elämään ja ortodoksiaan

Sarah Coakleyn kiinnostus kolminaisuusopin elvyttämiseen ankkuroituu sen varhaisen muotoilun kontekstiin. Teoksessaan *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'* Coakley esittää, että kolminaisuusopin konsiliaarinen muotoilu 300-luvulla oli alttiina sitä itseään vastaan kääntyvälle epäortodoksisuudelle. Tällä hän tarkoittaa sitä, että vaikka Henkeä pidetään lopulta teorian tasolla tasa-arvoisena Isän ja Pojan kanssa, hänet asemoidaan käytännössä kuitenkin subordinoidusti näihin nähden. Hengen laiminlyönti varhaisissa oppimäärityksissä johtui kysymyksistä, jotka liittyivät erityisesti ”hengelliseen valtaan, haluun ja sukupuoleen”. Tällaiseen epäortodoksiseen hierarkiarakennelmaan Kolminaisuuden persoonien kesken vaikutti Coakleyn mukaan tosin myös itse raamatullisten tekstien epäyhdenmukaisuus ja moniselitteisyys. Johanneksen evankeliumin Logos-kristologia nautti voimakasta suosiota Nikean konsiilin aikaan, ja olihan konsiilin fokus tietenkin vielä vasta Pojan ”*homoousian*” aseman selventämisessä.⁴⁷ Myös Apostolien teoissa Hengelle jää toissijainen, laajentava tai täydentävä rooli, kun huomion varsinainen painopiste on Isän ja Pojan erityisessä ja ensisijaisessa keskinäisessä suhteessa.⁴⁸

Isän ja Pojan suhteeseen painottuva Triniteetin ”lineaarisen ilmestyksen” malli voidaan kuitenkin asettaa Coakleyn mukaan dialogiin ”inkorporatiivisen” eli ”Henki-johtoisen” mallin kanssa, jolle myös löytyy tukea raamatullisten tekstien moninaisuudesta.⁴⁹ Onkin syytä huomioda, että Coakley ei muodosta välttämättä dikotomiaa näiden kahden mallin välille, vaan pitää mahdollisena niiden rinnakkaista yhteiseloja. Tätä rinnakkaisuutta ei ole kuitenkaan tuotu esiin teologian historian pääuoman narratiivissa, ja inkorporatiivinen malli Hengen päärooleineen on siksi unohdettu.⁵⁰ Inkorporatiivisessa visiossa ”Isän” ja ”Pojan” kaksikkoon ei tule ikään kuin lisätä vielä yhtä, eli (feminiinistä) Henkeä. Sekä jumaluuden typistämisessä kakseuteen että tähän kytköksissä oleviin inhimilliseen todellisuuteen rakennetuissa jäykissä binaarisuhteissa on lopulta kyse väärästä jumalakuvasta. Sen sijaan, jos Hengen annetaan jo lähtökohtaisesti olla johtamassa ihmistä Triniteetin tuntemiseen, joka samalla on ”*Yksi*” ja

⁴⁷ Coakley 2013, 100–102.

⁴⁸ Coakley 2013, 111.

⁴⁹ Coakley 2013, 102–103.

⁵⁰ Coakley 2013, 111.

josta osalliseksi tullaan yhdessä koko muun ja samalla yhden ”Kristisen mystisen ruumiin” kanssa, niin ollaan matkalla todelliseen ortodoksiaan.⁵¹

Autenttinen ortodoksia onkin Coakleyn mielestä ”pakenevaa” ja ”harvoin sitä, miltä se vaikuttaa”, koska erilaisiin inhimillisiin maaperiin laskeutuessaan se on jatkuvasti alttiina idolatrisille vääristymille. Tosi ortodoksiaa ei voi näin ollen saavuttaa ilman antautumista Hengen ”puhdistaville keskeytyksille,” jolloin Jumala itse opettaa rukoilijaa havaitsemaan väävät ajattelu- ja toimintatavat ja korvaamaan ne Jumalan halun mukaisilla vastaavilla. Tämä ei tapahdu kuitenkaan hetkessä vaan edellyttää koko elämän mittaista sitoutumista kontemplatiiviseen harjoitukseen. Ortodoksia ei tässä mielessä tule valmiiksi, vaan se on jatkuvassa muotoutumisprosessissa. Silti autenttinen ortodoksia toimii Coakleyn mukaan konsiliaaristen pelikenttien sisäpuolella sekä säilyttäen konsiilien formuloiden kielen että vaatien sen jatkuvaa uudelleen tulkintaa – Hengen avulla.⁵² Kriteerit sille, milloin Coakleyn ajattelussa vielä ”säilytetään kieli” ja milloin konsiliaaristen lausuntojen liikkumavara tulee vastaan, ovat niin ikään ”matkalla”. Tähän päätelmään tullaan tässä tutkielmassa, kun sovelletaan Coakleyn argumentteja hänen käsitellessään Khalkedonin konsiilin formulaa. Hän näkee sen pitämisen ”määritelmänä” olevan semanttisesti epäyhtenevä kreikan vastaavan käsitteen ”*horos*” kanssa, joka tarkoittaa muun muassa ”horisonttia” tai ”rajaa”. Khalkedonin lausuntoa kuvaa Coakleyn mukaan se, että se ”ei ole alku eikä loppu, vaan siirtyvä (vaikkakin normatiivinen) horisontti...”⁵³

Inkorporatiivisessa mallissa Hengen kokemuksellinen primaarisuus korostuu Coakleyn mukaan hänen aloitteellisessa, aktiivisessa ja ylläpitävässä toiminnassaan nimenomaan askeettisen kontemplatiivisen rukouksen kautta tapahtuvassa rukoilijan sisällyttämisessä Kolmiyhteisen Jumalan elämään. Tämän sisällyttämisen päämääränä on muuttaa rukoilija ”Pojan kaltaiseksi”. Hengessä rukoilemisen raamatullinen perusta on siten Roomalaiskirjeen kahdeksas luku, jakeet 9–30. Vaikka Paavalin kuvaus rukouksesta on vasta ”proto-

⁵¹ Coakley 2013, 330–331.

⁵² Coakley 2013, 5, 326–327.

⁵³ Coakley rinnastaa formulaa ”horisontti” -merkityksen Plotinuksen käyttämään käsitteeseen, joka esiintyy tämän kuvauksessa kontemplaatiosta. Siinä ”äly odottaa Yhden ilmestymistä samalla tapaa kuin horisontista odotetaan auringon nousua, mutta huomataankin, että raja häviää, kun Yksi manifestoituu rajaamattomana valona”. Coakley viittaa myös Johannes Klimakoksen ajatukseen, jossa Jumala on kylläkin rajojen asettaja mielelle, mutta Henkeä ei voi rajoittaa. Tutkielman sukupuoleen keskittyvän kysymyksen kannalta on lisäksi kiehtovaa, että Coakleyn mielestä Khalkedonin lausunto jättää määrittelemättä ylösnousseen Kristuksen sukupuolen. Coakley 2002d, 160–163.

trinitaarinen”⁵⁴, niin se kuitenkin selkeästi tuo esiin Hengen *persoonan* todellisuuden rukouksen osapuolena. Jumala, Henki, ei ainoastaan puhu rukoilijan puolesta, vaan Jumala, Isä, myös vastaa siihen (jakeet 26–27). Tähän Hengen ja Isän ikään kuin itseensä suuntautuvaan keskusteluun Henki tempaa myös uskovan osallistumaan; tietenkin tämän omasta suostumuksesta käsin. Kuitenkaan uskova ei itse rukoile, vaan hän osallistuu Jumalan omaan rukoustoimintaan,⁵⁵ jota Coakley kuvaa myös ilmaisulla ”bipolaarinen jumalallinen aktiviteetti”.⁵⁶

Opillisesti Kolminaisuuden persoonat ovat toiminnoissaan jakamattomia. Persoonien operaatioiden jakamattomuus koetaan siten kontemplatiivisessa rukouksessa Jumalan yhtenä olemuksena, joka kuitenkin tekee rukouksessa kolmea asiaa samanaikaisesti: rukoilee, vastaa tähän rukoukseen ja vetää osallisuuteen elämästään,⁵⁷ niin että toiminta välittyy rukoilijalle yhtenä ”kolmi-puoleisena” (trifaceted) kokemuksena,⁵⁸ Koska rukous on *Jumalan* toimintaa, mahdollistuu se, että Jumala itse muuttaa rukoilijan käsityksiä sukupuolestakin Jumalan halun mukaisiksi. Coakley päättelee, että se, miten Paavalin käyttää Roomalaiskirjeen kahdeksannessa luvussa synnyttämiseen liittyviä kielikuvia, viittaa lopulta sukupuolen muuttuvuuteen tai liukuvuuteen.⁵⁹

Coakley käyttää muuttuvuudelle vastakkaisena sekulaarin teoretisoinnin binaarisuuden käsitettä, mutta asettaa sen teologiseen viitekehykseen ja seuraamukseksi lankemuksesta. Näin ollen binaarisuus tarkoittaa Coakleylla pelkästään kahteen vaihtoehtoon rajoitettua asiantilaa,⁶⁰ ”langennutta kakseutta,” joka tulee asettaa vastakkain ”lunastetun kakseuden” kanssa. Lunastettu kakseus realisoituu silloin, kun Kolmiyhteinen Jumala, Hengen keskeyttävän työn kautta, pääsee tekemään halunsa mukaista transformoivaa työtään sukupuolen binaarisuuden suhteen.⁶¹ Coakley muistuttaa Paavalin kumouksellisista sanoista Galataiskirjeessä⁶²: Kristuksen ruumiissa kaikki tämän maailman erottelut ja dikotomiat,

⁵⁴ Coakley 2003, 261.

⁵⁵ Coakley 2013, 111–113.

⁵⁶ Coakley 1993, 37.

⁵⁷ Coakley 2003, 260–261.

⁵⁸ Coakley, 1993, 37.

⁵⁹ Coakley 2013, 114–115.

⁶⁰ Coakley 2013, 345.

⁶¹ Coakley 2013, 56–57.

⁶² Gal. 3:28.

kuten sukupuolen binaarisuus, menettävät merkityksensä. Henki ei toimiessaan katso sukupuoleen.⁶³

3.2. Sielun kontemplatiivinen matka apofaattisuuteen

Oman kontrollin luovuttaminen Hengelle saa aikaan kokemuksen ”epävarmuudesta, pimentymisestä ja harhautumisesta”.⁶⁴ Tämä ”ymmärryksen horjuminen” (noetic slippage) tai ”tyhjyys” onkin Coakleyn mukaan siksi ”ainutlaatuista luodun riippuvaisuutta” Luojusta, ”jota ilman ei olisi yhtään mitään”.⁶⁵ Kun rukoilija suostuu toisin sanoen keskittymään jumalalliseen haluun osallistumalla trinitaariseen elämään kontemplaation kautta, hän voi kokea mystisen ilmestyksen tai ”apofaattisen kääntein”, jonka seurauksena hänen idolatrioihinsa tartutaan, ne pyyhitään pois, ja rukoilija oppii sekä haluamaan että ajattelemaan ja puhumaan Triniteetistä Jumalan halun mukaisesti.⁶⁶

Kontemplaatio onkin Coakleyn mukaan paras suojautumiskeino idolatriaa, ja etenkin ontoteologiaa vastaan. Kontemplaatio tekee tyhjäksi ihmisen himon tietää ja hallita, ja se opettaa sen sijaan ”uutta tietämistä tietämättömyydessä”. Tietämättömyys ei tarkoita Coakleylla kuitenkaan siitä, että antauduttaisiin sellaisen amerikkalaisen ”liberaaliteologian” armoille, jossa on omaksuttu liian kriittikittömästi Kantin *Puhtaan järjen kritiikki* ja näin ollen luovuttu ajatuksesta, että Jumalaa voi oikeastaan tuntea. Tällaisessa liberaalissa ajattelussa Jumalan voi kuvitella millaiseksi haluaa. Coakleyn mukaan ihmisen tulee ”etsiä Jumalan kasvoja” eli toisin sanoen tehdä teologiaa aina kontemplaation *harjoittamisen* kautta, jolloin se tarkoittaa samalla ruumiin harjoittamista. Polvillaan olo opettaa krusiformista teologiaa, jossa ikään kuin Kantin tavoin hyväksytään inhimilliset rajoitukset tiedolle. Samalla kuitenkin tiedostetaan, että siinä, missä inhimilliset mahdollisuudet loppuvat, jumalalliset mahdollisuudet alkavat ja voidaan saavuttaa mystisiä ilmestyksiä ”häikäisevässä pimeydessä”.⁶⁷ Myös askeettisuuden aspekti kontemplaatioissa eli antautuminen kivuliaaseenkin puhdistukseen Hengessä sijoittaa kontemplatiivisen teologian kauas liberaaliteologiasta.⁶⁸

⁶³ Coakley 2006, 140.

⁶⁴ Coakley 1986, 21.

⁶⁵ ”...noetic blankness is theologically explained as ‘that – without – which – there – would – be – nothing – at – all.’” Esim. Coakley 2002b, 56.

⁶⁶ Coakley 2013, 23.

⁶⁷ Coakley 2013, 45–46, 63, 77–78, 96.

⁶⁸ Coakley 2015, Luku 5. *Beyond Libertinism and Repression: The Quest for a New Anglican Ascetics*. (Kirjassa ei ole sivunumeroita.)

Louthin mukaan kirkkoisien aikana kehittynyt ja platonismista vaikutteita saanut kristillinen mystinen traditio on hyvin selkeästi toiminut tiennäyttäjänä myöhäisen keskiajan mystiikalle. Varsinaisestihan vasta keskiaikainen ja etenkin karmeliittaperinne mielletään kristillisen mystiikan kukoistuskaudeksi.⁶⁹ Voidaan kuitenkin pohtia, missä määrin esimerkiksi karmeliitta Ristin Johanneksen ”sielun pimeä yö” vastaa kirkkoisien, etenkin Gregorios Nyssalaisen ja Dionysios Areopagitan, käsitettä ”jumalallinen pimeys”. Louth tulee itse siihen tulokseen, ettei niillä välttämättä ole kuin näkökulma - ja tyylijajero. On ilmeistä, että Ristin Johanneksen mystiikka on tyyliään affektiivista ja kokemuksellista, kun taas kirkkoisat käyttävät teoreettisempaa tyyliä. Siten Johannesella sielu kokee pimeän, ahdistavan ja tyhjän yön, kun se valmistautuu kohtaamaan äärettömän Jumalan. Tämä valmistumisvaihe on jumalallisen valaistumisen vaihe, koska silloin sielu puhdistuu epätäydellisyyksistä. Pimeys seuraa siitä, kun sielun todellinen synnillisuus Jumalan läheisyydessä paljastuu, mutta samalla Jumalaa rakastava sielu on Jumalan puhdistavan rakkauden kohteena. Kirkkoisien ”jumalallisen pimeyden” kieli kuvaa Luojan ja luodun määrätöntä etäisyyttä toisistaan. Pimeyttä käsitellään kirkkoisilla kuitenkin kahdessa merkityksessä: se liittyy ensinnäkin sielun synnillisyyteen matkan alkuvaiheessa, ja toisaalta pimeys on sielun määränpää. Lähtiessään nousuun kohti Jumalaa sielu on jo alkanut puhdistua synnistä, koska nousua motivoi sielun rakkaus Jumalaan. Sielun rakkaus puhdistuu sitä enemmän, mitä kiihkeämmin se kaipaa Jumalaa, ja lopulta sielun ”puhdistunut rakkaus” saavuttaa jumalallisen pimeyden.⁷⁰

Coakley tuo esiin Gregorios Nyssalaiselta tämän teoksen *Life of Moses*, jossa kuvattu rukoilijan järjellinen tai filosofinen nousu kohti Kolminaisuuden mysteeriä on ikään kuin penetraatio, joka laukeaa ”apofaattiseen hämäryyteen”. Ihminen ei halunsa ohjaamalla askeettisella matkalla kohti Jumalaa pääse tällaisella alkuvaiheen ”maskuliinisella” lähestymisellä pidemmälle vaan joutuu vaihtamaan ”feminiiniseen”, vastaanottavaan lähestymistapaan. Toisin sanoen hän tarvitsee Hengen apua, minkä seurauksena Kolminaisuuden ontologia avautuu rukoilijalle syvällisemmällä tasolla. Kontemploivan

⁶⁹ Louth painottaa pohtiessaan platonismin vaikutusta kirkkoisien mystilliseen teologiaan kuitenkin sitä, että vaikka näillä, kuten Origeneellä, ilmenee Platonin käsitteistöä, se on kuitenkin kristillisyyden kyllästävä. ”Mystillinen elämä” kristityillä alkaa kasteessa, ja sielun nousu kohti Jumalaa on sen liiton ”todeksi elämistä”, joka Kristuksessa tuli alkujaankin mahdolliseksi. Louth 2007, 51–52.

⁷⁰ Louth 2007, 174–182.

”nousun” prosessi intiimiyteen Jumalan kanssa heijastuu sukupuolisuuteen Nyssalaisella Coakleyn mukaan siten, että sitä eivät kahlitse enää binaarisuus ja stereotypiat vaan sukupuolisuus kuvataan erilaisilla vaihtuvilla metaforilla.⁷¹ Stereotyyppien kaatuminen on seurausta ”hengellisten aistien” käyttöönotosta, mikä mahdollistuu silloin, kun rukoilija on pimentämällä mielensä alistunut odottamaan Jumalaa eli antautunut ”episteemiseen riisumiseen”. Tällainen itsensä pienentäminen johtaa Coakleyn mukaan kuitenkin paradoksaalisesti minuuden laajentumiseen tai läpinäkyvyyteen⁷² kun minuus yhtyy Kolmiyhteiseen Jumalaan. Näin vanhat, itsestään selvinä pidetyt käsitykset sukupuolestakin häviävät ja korvautuvat sukupuolen trinitaarisella ymmärtämisellä.⁷³

Coakley ottaa vaikutteita näkemykseensä kontemplaation metafysiikasta myös muun muassa benediktiiniläisabotti ja hengellinen ohjaaja John Chapmanin teoksesta *Spiritual Letters* (1935), jossa tämä analysoi juuri Ristin Johanneksen mystistä teologiaa. Erityisen tärkeinä Coakley pitää Chapmanin kahta peruseriaatetta kontemplatiivista rukousta harjoittelemaan aloittavalle. Ensimmäisen mukaan tulee rukoilla matalalla kynnyksellä, ”niin kuin pystyy” ja toisen mukaan rukoileminen paranee vain harjoituksella. Coakley tarttuu Ristin Johanneksen luonnehdintaan kontemplatiivisesta rukouksesta yksinkertaisena, passiivisena ja vastaanottavana, jolloin rukoilija kokee ”järjen yön” (night of sense) eli ”sielun pimeän yön”. Tällöin ”Jumala voi puhua sielulle”.⁷⁴

Chapmanin ja Ristin Johanneksen ohella Coakley viittaa myös Evagrios Pontoslaiseen ja Johanneksen sielunkumppaniin, toiseen karmeliittaan Ávilan Teresaan. Johanneksen ”järjen yö” on edellä esitettyjen mystisen teologian traditioihin pohjautuvan ”puhdistumisen, valaistumisen ja yhdistymisen tien” viimeisen tason ilmiö. Tässä elitistiseltä kuulostavassa, mutta kaikille tarkoitettussa vaiheessa Ristin Johannes kirjoittaa *feminiinisen* ”sielun hengittävän Isän ja Pojan välillä liikkuvan Hengen hengitystä”. Evagrios Pontoslaisen mukaan kontemplaatio johtaa ”suoraan tietoon Logoksesta” ja Ávilan Teresan mukaan ”uuteen syvempään älylliseen visioon kolminaisopista”⁷⁵ Chapman tarkoittaa suoran tiedon

⁷¹ Coakley 2013, 311–312.

⁷² Coakley 2015, Luku 4. ‘Deepening Practices’: Perspectives from Ascetical Theology on Belief and Practice, Desire and Gender.

⁷³ Coakley 2013, 341–342.

⁷⁴ Coakley 2002b, 40–46.

⁷⁵ Coakley 2015, Luku 4. ‘Deepening Practices’: Perspectives from Ascetical Theology on Belief and Practice, Desire and Gender.

Jumalasta merkitsevän rukoilijan pääsyä takaisin ennen lankeemusta ihmisellä vallinneisiin kykyihin.⁷⁶ Coakleyn mielestä on merkittävää, että Teresan kuvaamalle yhdistymisen tasolle on luonteenomaista siihen sisältyvä kyky palata materiaaliseen arkeen ja yhteisölliseen todellisuuteen, mikä tekee siitä ”inkarnoituneen” ja trinitaarisuuteen perustuvan liiton. Merkittävää on myös Teresan äänenpainon muuttuminen ikään kuin maskuliinisen auktoritatiiviseksi: juuri heikkona hän on voimakas. Niin Johanneksen kuin Teresankin tapauksessa voidaan inkorporaation myötä havaita seuraavan näin ollen selkeitä sukupuolen transformaatioita.⁷⁷

Coakleyn mukaan onkin kiehtovaa huomioida, että kristityn vaelluksen kahden ensimmäisen vaiheen tiloihin yhdistyy viimeisestä tasosta poikkeavaa suhtautumista sukupuoleen. Tämä on kytköksissä Coakleyn analysoimaan uskomusten ja käytänteiden suhteutumiseen ja vaikutukseen toisiinsa. Puhdistumisen vaiheessa, jota esimerkiksi Clemens Alexandrialainen käsittelee, tuodaan vahvasti esiin se, miten tärkeää nuorelle kristitylle on noudattaa tarkasti sukupuoleen sidottuja normeja. Tässä vaiheessahan kristitty alkaa elää tuoreen tunnustuksiin pohjaavan usko(muste)nsa perusteella uutta, jopa lakihenkistä elämää, joka ottaa etäisyyttä maailmaan ulkoisesti erottuvien hyveiden käytänteiden harjoittamisella. Kristus esittäytyy tällöin ”ohjaajana, opettajana ja rajoittajana”, ja uskomus ohjaa käytänteitä.⁷⁸

Valaistumisen vaihe tulkitaan tässä tutkielmassa yhdistyvän siihen tilaan, jota Coakley kertoo Chapmanin luonnehtivan meditatiiviseksi ja joka ei voi tyydyttää rukoilijan kokemaa emotionaalista ”kuivuutta” ja haluaan Jumalaa kohtaan. Tällöin rukoilija yksinkertaisesti siirtyy meditaatiosta kontemplaatioon, joka on ikään kuin jo käynnistynyt rukoilijassa.⁷⁹ Meditatiivisen tai valaistumisen vaiheen kuvausta Coakley löytää esimerkiksi *Pyhän Benedictuksen säännöstä*. Tämä ei-systemaattinen teksti ei anna minkäänlaisia sukupuolta käsitteleviä ohjeita; se ikään kuin ohittaa sukupuolen kokonaan. Meditatiivisessa tai valaistumisen vaiheessa kristityllä alkaa korostua sisäinen identifioituminen Kristukseen,

⁷⁶ Coakley 2002b, 43.

⁷⁷ Coakley 2015, Luku 4. ‘Deepening Practices’: Perspectives from Ascetical Theology on Belief and Practice, Desire and Gender.

⁷⁸ Coakley 2015, Luku 4. ‘Deepening Practices’: Perspectives from Ascetical Theology on Belief and Practice, Desire and Gender. Salmisen mukaan Clemens on kuitenkin ”edistyksellinen” sukupuolisessa ajattelussa siinä, että tämä uskoo naisten ”saavan ohjausta Kasvattajalta” ja siten ”edistyvän hyveissä” samoin kuin miehetkin. Salminen 2017, 104.

⁷⁹ Coakley 2002b, 42–43.

hänen kärsimyksiinsä osallistuminen, mikä alkaa näkyä siinä, että maailmasta ei enää yritetä pysyä kaukana, vaan sen kärsimys saa Kristuksen kasvot. Nöyrästä, kärsivällisestä ja uskollisesti palvelevasta rakkaudesta tulee kristityn hallitseva käytänne – etenkin yhteisöllisessä elämänmuodossa – joka alkaa vaikuttaa bipolaarisesti uskomusten kanssa, syventäen niiden merkitystä. Coakley huomoi, että vaikka puhutaan kristityn kulkemista vaiheista, niin kolmanteen vaiheeseen pääsy ei tarkoita, etteikö kahteen ensimmäiseen tarvitsisi palata.⁸⁰ Koko ”hankkeen” mielekkyys on joka tapauksessa Chapmanin mielestä kristillisten hyveiden esiintulossa. Hyveet todistavat kontemplatiivisen harjoituksen olevan kristillistä sen lisäksi, että selkeästi Jeesuksenkin kontemploiminen puhuu sen puolesta.⁸¹

Coakley määrittelee kontemplaation ja sen hedelmän ilmenemistä ”etiikan ja metafysiikan yhtymiseksi”.⁸² Kontemplatiivisessa, Roomalaiskirjeen kahdeksanteen lukuun pohjaavassa rukouksessa ”Poika” viittaa ”Kristuksen jumalalliseen elämään”, jota kohti koko luomakunta transformoituu.⁸³ Näin ollen rukoilijan oman ymmärryksen horjuminen tai pimentyminen kontemplaatioissa tarkoittaa samalla sitä, että hänen ”ymmärrys Kristuksesta laajenee”. Tätä Coakley perustelee sillä, että Paavali, joka kuvaa Hengessä rukoilua, osoittaa rukouksen vaikutuksen Kristuksen ymmärtämiseen muuallakin opetuksissaan, kuten ilmauksellaan ”Kukaan ei myöskään voi sanoa: ‘Jeesus on Herra’, muuten kuin Pyhän Hengen vaikutuksesta.” (1. Kor. 12:3) Sama käy ilmi siinä, miten Paavali puhuu kristityn sisällyttämisestä tai samaistumisesta Kristuksen kuolemaan, ylösnousemukseen, seurakuntaruumiiseen sekä kristityn muuttumisesta Kristuksen kaltaisuuteen. Koska tämä sisällyttäminen Kristukseen koskee jokaista yksittäistä rukoilijaa erikseen, se myös koskee näitä kaikkia yhdessä, jotka näin ollen muodostavat ”lunastetun ihmiskunnan”, ”Kristuksen”. Hengessä rukoilu avaa ymmärrystä ”Kristuksesta” myös tässä laajennetussa merkityksessä.⁸⁴

Kontemplaatiolle on Chapmanin mukaan ominaista samaistuminen Kristuksen kärsimykseen Getsemanessa. Myös rukoilijan tulee ahdistusta kokiessaan ”hylätä [itsensä] Jumalalle”, vaikka muuten tunteisiin ei tulekaan kontemploidessa kiinnittää huomiota. Juuri Chapmanin kielteinen suhtautuminen tunteisiin on Coakleyn mielestä tämän heikko kohta.

⁸⁰ Coakley 2015, Luku 4. ‘Deepening Practices’: Perspectives from Ascetical Theology on Belief and Practice, Desire and Gender.

⁸¹ Coakley 2002b, 47.

⁸² Coakley 2013, 6.

⁸³ Coakley 2013, 113.

⁸⁴ Coakley 1986, 21.

Chapman yhdistää niiden esiintymisen nimittäin eritoten naismystikkoihin ja pilkkaa heitä tunteiden vuoksi. Toisekseen: Chapman ei huomioi tiedostamattoman materiaalin merkitystä rukoillessa (psykoanalyttisessä merkityksessä); sen tukahduttaminen voi vaikuttaa haitallisesti kontemplaation lopputuloksiin. Vielä Coakley kohdistaa kritiikkiään siihen, että Chapman laiminlyö Ristin Johanneksen panostuksen *Laulujen Laulun* eroottisiin metaforiin. Näin ollen Chapman ei käsittele sitä yhteyttä, joka on seksuaalisen halun ja halun Jumalaa kohtaan välillä.⁸⁵

Niin kuin tämän tutkielman kohdassa 3.1. tuodaan esiin, Henki-johtoinen eli kontemplatiivinen lähestyminen Kolminaisuuteen työnnettiin syrjään kirkkoinstituution taholta, ja siksi menetettiin pitkälti myös tärkeä ymmärrys rukouksen ja halun yhteydestä.⁸⁶ Coakley painottaa kuitenkin sitä, että jos halua ei yhdistetä kolmiyhteiseen Jumalaan, niin myöskään sukupuolen kysymystä ei kyetä käsittelemään *oikeaoppisesti* jumalallisen halun kontekstista.

3.3. Halun ja askeettisuuden harmoninen suhde

Halulla Coakley tarkoittaa kolmiyhteistä Jumalaa ja ihmistä ”yhdistävää kategoraa”.⁸⁷ Halun perusta on Jumalassa, ja se on ontologialtaan ja metafysiikaltaan siten trinitaarinen.⁸⁸ Halun trinitaarisuus ilmenee siten, että ”Isä, Hengessä ja Hengen kautta sekä herättää, hillitsee että yhä lisääntyvästi puhdistaa ihmisten hairahtuneita ja usein väärin suunnattuja haluja ja siten takoo niitä, joskus kivuliaiden kasvuvaiheiden kautta, Poikansa kaltaisuuteen.”⁸⁹ Ihmisen halu onkin minuuden yläkäsite, minuuden rakentumisen ydin.⁹⁰ Jumalan halu suuntautuu edellä esitetyn mukaisesti siihen, että koko luomakunta pääsee osalliseksi hänen omasta elämästään. Koska ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, myös ihmisellä on halu olla yhteydessä luojaansa. Tämä on ihmisen kaikkein perustavin halu tai tarve. Se – erityisesti seksuaalisessa muodossaan – vihjaa ihmiselle, että häneltä puuttuu jotakin olennaista ilman tätä yhteyttä.⁹¹

Coakley kuvaa luodun riippuvuutta luojastaan myös lainaamalla Tuomas Akvinolaisen ilmausta: ”Ihmissielu tulee suoraan Jumalan luota ja löytää siksi onnensa palaamalla suoraan

⁸⁵ Coakley 2002b, 48–54.

⁸⁶ Coakley 2013, 104.

⁸⁷ Coakley 2015, Introduction: The New Asceticism.

⁸⁸ Coakley 2013, 10.

⁸⁹ Coakley 2013, 6.

⁹⁰ Coakley 2013, 26.

⁹¹ Coakley 2013, 10, 309.

Jumalan luo”.⁹² Jumalan halu eroaakin ihmisen halusta siinä, että Jumalalla haluun ei sisälly puutetta,⁹³ vaan sitä luonnehtii ”monivivahteisuus ja ekstaattinen täyteys”.⁹⁴ Jumalan halu ilmentää Coakleyn mukaan näin ollen ennen kaikkea omasta luopumisesta, mikä käy ilmi Jeesuksen sanoissa, jotka viittaavat hänen ruumiinsa ja verensä antamiseen : ”Hartaasti olen *halunnut* syödä tämän pääsiäisaterian teidän kanssanne ennen kärsimystäni.” (Luuk. 22:15). Toisaalta voidaan perustella Jeesuksen käyttävän halun kieltä juuri pääsanomassaan koskien Jumalan valtakunnan etsimistä ensin; vain termit ovat erilaisia.⁹⁵ Ihminen ei kuitenkaan synnin ja sokeuden takia kykene luonnostaan suuntaamaan omaa, jumalallista alkuperää olevaa haluaan oikein, eli ensisijaisesti Jumalaan. Siksi myös ymmärrys seksuaalisuudesta, sukupuoliesta ja minuudesta eivät voi tavoittaa jumalallisen halun niille tarkoittamaa ilmenemismuotoa⁹⁶ ilman Jumalan omaa puuttumista ja apua. Näin ollen Coakley painottaakin sitä, että Jumalan halu on ihmisessä tapahtuvan transformaation väline.⁹⁷ Se manifestoituu Kristuksen elämässä, jota kristitynkin tulee elää ja jonka lähtökohtana on antautuminen askeettiseen elämäntapaan. Askeettisuuden ja Kristuksen elämän elämisen hedelmänä on hänen rakkautensa osoittaminen maailmalle.⁹⁸

Coakley pitää valitettavana sitä, että halun teologia ei ole päässyt modernina aikana kukoistamaan. Tämä on seurausta ”agapen” ja ”eroksen” välille rakennetusta dikotomiasta.⁹⁹ Siksi hänen mielestään hedelmällisintä onkin kaivautua myöhäisantiikin kristillisyyteen sekä sen halun ja askeettisuuden kytkösten näkökulmasta tavoitella ”mystisen teologian” juuria.¹⁰⁰ Coakley yhtyy Louthin näkemykseen, jossa keskiajan mystiikan alkuperä on nähtävissä jo

⁹² Coakley 2002b, 55.

⁹³ Coakley 2013, 10.

⁹⁴ Coakley 2015, Introduction: The New Asceticism. ”Ekstaattinen” tulee sanasta *ekstasis*, joka tarkoittaa itsensä ulkopuolelle lähtemistä. Esim. Kärkkäinen 2007, 90, tai kirjaimellisemmin ”itsensä ulkopuolella seisomista”, mutta ajatuksena on joka tapauksessa relationaalisuus, joka voidaan ajatella olevan totta immanentin Kolminaisuuden suhteen sekä siksi myös seurakunnallisen elämän tavoitteena ”Autenttinen identiteetti” on siten ”ekstaattinen kommuunio”, joka sisällyttää itseensä toisen sen sijaan, että minuus olisi sulkeutunut. Sisällyttäminen kuitenkin samaan aikaan mahdollistaa diversiteetin tai oikeastaan vahvistaa sitä. Tämä on mahdollista ainoastaan minuuden jumalalliseen kommuunioon sisällyttämisen seurauksena, mikä on juuri Hengen ekstaattista työtä yhdistäen uskovan sekä Kristukseen että muihin kristittyihin. Triniteetin ”Ykseys erilaisuudessa ja erilaisuus ykseydessä” -periaatetta Henki toteuttaa seurakunnan tasolla. Kärkkäinen 2017, 288–289.

⁹⁵ Coakley 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=vxkHBKM4hMQ&t=2463s>. Kohta 39:45–41:00.

⁹⁶ Coakley 2013, 26.

⁹⁷ Coakley 2013, 6.

⁹⁸ Coakley 2015, Introduction: The New Asceticism.

⁹⁹ Coakley ”syyttää” tästä dikotomiasta Anders Nygrenin teosta *Agape and Eros* vuodelta 1953. Coakley 2015, Luku 1. Ecclesiastical Sex Scandals: The Lack of a Contemporary Theology of Desire.

¹⁰⁰ Coakley 2013, 30.

patristisena aikana.¹⁰¹ Coakley kertoo, miten Platonin *Symposium* -teos antaa halulle, ”erokselle”, jumalallisen merkityksen, joka ilmenee täydellisimmillään ”kauneuden” forman muodossa. Ihmisen eroottinen halu on ikään kuin tikapuiden alimmalla askelmalla, ja tikapuita pitkin kapuamalla voidaan päätyä lopulta halun puhtaaseen jumalalliseen ilmestykseen. Platonin näkemys ”eroksesta” kuulosti Coakleyn mukaan joillekin varhaisille kristityille samankaltaiselta kuin Jeesuksen opetus Jumalan rakkaudesta, ”agapesta”.¹⁰²

Platonismin vaikutuspiirissä kirjoittava Origenes on teoksessaan *De Oratione* Coakleyn mielestä selvästi omaksunut niin paavalilaisen inkorporatiivisen lähestymisen Triniteettiin kuin Triniteetin käsittelyn sukupuolen ja ”eroksen” kontekstista.¹⁰³ Origeneella kristillinen ”agape yksinkertaisesti on eros.”¹⁰⁴ Origeneen teoksessa *Commentarium in Canticum Cantorum* on Coakleyn mukaan samalla selvä varoitus siitä, että Hengessä rukoilu ja ekstaattinen Triniteetin teoretisointi sopii siihen liittyvän eroottisuuden läheisyyden vuoksi vain hengellisesti kypseneille ja opillisesti pitkälle ehtineille kristityille. Tämä on pääteltävissä siitä, että inkorporatiivinen malli esiintyy Origeneen myöhemmässä tuotannossa, mutta hänen varhaisessa opillisessa teoksessaan *De Principiis* sen paikalla on lineaarinen teoria Kolminaisuudesta.¹⁰⁵ Kypseneempiin kristittyihin saattoi Origeneen mielestä kuulua myös naisia, joskin heidän ruumiinsa oli edelleen Origeneelle miehen ruumista alempi-arvoisempi ja seksuaalisesti ongelmallinen. Joka tapauksessa kontemplatiivista rukousta seuraava hengellinen transformaatio vaikutti jäykkien sukupuoliroolien murtumista Origeneen mukaan; jo oman kontrollin luovuttaminen Hengelle oli mieheltä edellytetty ”feminiininen” toiminto.¹⁰⁶

Myös Augustinuksella Coakley näkee kehityksen, jossa siirrytään ihmisen halun käsittelystä teoksessa *Confessiones* lopulta jumalalliseen, trinitaariseen haluun *De Trinitatessa*. Tämä ilmenee Hengen inkorporatiivisessa työssä hänen johtaessa ihmisen rakastamaan Jumalaa, joka on rakkauden alku ja päämäärä,¹⁰⁷ ja näin sekä Jumalan että ihmisen halun symboliseen liittoon.¹⁰⁸ Edelleen sama tema toistuu Dionysios Areopagitalla

¹⁰¹ Coakley 2013, 143–144.

¹⁰² Coakley 2013, 8.

¹⁰³ Coakley 2013, 126–127.

¹⁰⁴ Coakley 2013, 30.

¹⁰⁵ Coakley 2013, 128–131.

¹⁰⁶ Coakley 2013, 131–132.

¹⁰⁷ Coakley 2013, 311–312.

¹⁰⁸ Coakley 2013, 295.

tämän teoksessa *Divine Names*, jossa voidaan Coakleyn mukaan nähdä niin ikään Paavalin inkorporatiivinen Triniteetin lähestyminen.¹⁰⁹ Näin Dionysios päätyy Coakleyn mukaan lopulta näkemään ihmisenkin halun, ”eroksen”, jumalallisen alkuperän, joka ei eroa ”agapesta”, eli jumalallisesta ekstaasista. Dionysioksella onkin nähtävissä pitkälle kehittynyt jumalallisen halun metafysiikka, jota hän kuvaa jatkuvana poislähtemisenä ja paluuna, vaikkei hän ilmaisekaan sitä kuin Isän ja Hengen suhteen kontekstissa.¹¹⁰

Erityisesti Coakleya kiehtoo Nyssalaisen *De Virginitate* - teoksessa esittämä halun visio. Coakley tulkitsee Nyssalaista nimittäin siten, että tämän näkemys askeettisuudesta halujen tasapainoon saattamisen harjoituksena ei rajoitu varsinaisesti selibaattiin, vaan sitä voi soveltaa yhtä hyvin naimissa ollessa. Kummassakin asemassa voi askeettisuus joko onnistua tai epäonnistua.¹¹¹ Ennen Nyssalaista näkemys ”Hengen ensisijaisesta, ekstaattisesta voimasta transformoida ja täydellistää” rukouksessa vaikutti Coakleyn mukaan myös Egyptin erämaaisien kontekstissa. Coakley näkee erityisesti Antonios Suuren vaikutuksen Athanasios Aleksandrialaisen myöhempään pneumatologiaan, jota luonnehtii inkorporatiivisuus.¹¹² Kaiken kaikkiaan kirkkoisillä esiintyy enimmäkseen lineaarista lähestymistä Triniteettiin, mutta inkorporatiivisuuttakin vaihtelevilla korostuksilla tulee Coakleyn mukaan selkeästi esiin,¹¹³ etenkin heidän myöhemmissä teksteissään.¹¹⁴ Tästä esimerkkinä on Coakleyn mukaan Nyssalaisen kommentaari *Laulujen lauluun*. Siinä Nyssalainen muun muassa kuvaa Henkeä Isän lähettämänä tuulena, joka liikuttaa kirkkolaivaa. Laivan ohjastaja on raamatullinen teksti ja sen päämäärä on Sanan kontemplointi. Toisaalta Henki on Nyssalaisella ”Isän ja Pojan välisen unionin *side*,...kunnia, joka virtaa sitten seurakuntaan”. Tässä kuvauksessa on Coakleyn mielestä samalla augustinolainen sävy, mikä on eräs osoitus ”idän” ja ”lännen” trinitaarisen teologian dikotomiaan asettamisen virheellisyydestä¹¹⁵

Trinitaarisessa kontekstissa esiintyvä sukupuolinen liukuvuus nousee Nyssalaisella esiin Coakleyn mukaan oivallisesti *Laulujen laulun* kommentaarin osiossa, jossa sielun transformaatio feminiiniseksi, ”siskoksi”, tapahtuu kontemplaation korkeimmassa,

¹⁰⁹ Coakley 2013, 313.

¹¹⁰ Coakley 2013, 312–316.

¹¹¹ Coakley 2015, Luku 1. Ecclesiastical Sex Scandals: The Lack of a Contemporary Theology of Desire.

¹¹² Coakley 2013, 134–137. *Kirjeitä Serapionille* sisältää esimerkiksi ilmauksen ”Isä tekee kaiken Sanan kautta Pyhässä Hengessä”. Lisäksi Athanasios viittaa runsaasti kohtiin Room. 8 ja Gal. 4:6. Coakley 1993, 45.

¹¹³ Coakley 2013, 142.

¹¹⁴ Coakley 2013, 117, 136, 277, 287.

¹¹⁵ Coakley 2002c, 438–439.

yhdistymisen, vaiheessa eli Jumalan lapseksi (pojaksi) ottamisen yhteydessä Hengen kautta. Myös Nyssalaisen kommentaari Psalmiin kolme ilmentää sukupuolen liukuvuutta kiehtovalla tavalla. Siinä sielu haavoittuu jousimiehen eli Isän ampumasta rakkauden eli Hengen nuolesta, joka on Poika ja tulee tämän lävistämäksi tai osalliseksi häneen. Sen seurauksena sielu tai morsian muuttuu itse nuolen laajentumaksi. Askeettisuuteen pohjaavat sukupuolen transformatiot kuuluvat Nyssalaisellakin uskossaan kehittyvän elämään ja ne ovat välttämättömiä, jotta intiimiys Triniteetin kanssa voi mahdollistua. Kontemplaatiota harjoittava kykenee Nyssalaisen mukaan näkemään myös Jumalan sekä isänä että äitinä, vaikkakin muuttumattomana.¹¹⁶

Coakleyn painotuksessa askeettisen elämän nostamisesta uuteen arvoon on kysymys paitsi sukupuolen trinitarisesta ymmärryksestä, myös koko muun ihmiselämän suuremmasta kukoistuksesta. Askeettisuus tarvitsee vain ymmärtää tuoreella tavalla, joka ei kannata ”tukahduttamisen, ekklesiaalisen auktoritatiivisuuden ja kieltämisen” historiallista painolastia.¹¹⁷ Voitaisiin sanoa seksuaaliseen haluun liittyen myös Wareen tavoin, että ”askeettisuus oikein ymmärrettynä ei ole kamppailua ruumista vastaan vaan sen puolesta.” Ihmispersoonan näkeminen sielun ja ruumiin ykseytenä lienee taustalla¹¹⁸ niissä patristisen ajan askeettisuutta käsittelevissä, etenkin luostariperinteeseen liittyvissä teksteissä, joissa ruokahalun ja seksuaalisen halun välillä nähtiin yhteys.¹¹⁹

Salminenkin, joka kuvaa askeettisuuden muuntumista antiikin kristillisyydessä sen kaupunkipainotteisuudesta luostariperinteeksi, pitää mielekkäänä keskittyä askeettisuuteen muutenkin kuin sen perinteisessä paaston ja selibaatin viitekehyksessä. Hänkin tuo esiin Clemens Aleksandrialaisen ohjeita teoksessa *Paedagogus*, jossa askeettisuus kytketään ”urheilulliseen” ja hengelliseen harjoitukseen¹²⁰ ja jossa kristillisyyttä pidetään muutenkin ”filosofian täyttymyksenä”.¹²¹ Tosin Clemens ohjeistaa kristittyjä kaikilla muillakin elämän alueilla, niin kuin on jo käynyt aiemmin esiin. Salmisen mukaan fyysikaalinen asketismi ja urheilullinen kisailu muuttuivat luostareissa kilpailuksi itseä vastaan yhä suuremman itsekurin

¹¹⁶ Coakley 2002c, 439–440.

¹¹⁷ Coakley 2015, Introduction: The New Asceticism.

¹¹⁸ Ware, 1997, 99–100.

¹¹⁹ Kuefler 2015, 246.

¹²⁰ Salminen 2017, 106, 117

¹²¹ Salminen 2017, 25.

ja kestävyiden tavoittelun muodossa, ”Jumalan kunniaksi”.¹²² Coakleyn painotus ymmärtää askeettisuus ”tuoreella” tavalla vaikuttaa sisältävän piirteitä tältä koko Salmisen kuvaamalta kristillisen asketismin kehityslinjalta.¹²³ Tämä ei ole yllättävää johtuen Coakleyn halun teologian verkostomaisesta luonteesta.

¹²²Salminen 2017, 121.

¹²³ Coakley 2015, Luku 5. Beyond Libertinism and Repression: The Quest for a New Anglican Ascetics.

4. Triniteetin ”hierarkia” ja sen vaikutus binaariseen sukupuoleen

4.1. Hierarkian aporia Triniteetissa

Vaikka konsiliaarisissa lausunnoissa Kolminaisuuden persoonat on todettu ontologisesti täysin tasa-arvoisiksi, on tämän myös katsottu olevan eri asia kuin looginen hierarkkisuus.

Ajatellaan, että *tietynlainen* hierarkia seuraa siitä, että Isä on jumaluuden lähde ja kaiken alkuperä, vaikkakin hän jakaa nöyrästi ja anteliaasti kaikki jumalalliset attribuutinsa myös hänestä syntyneelle Pojalle ja Hengelle, joka lähtee hänestä¹²⁴. Juuri Isän alkusyy kahdelle muulle persoonalle tekee hänestä ”suuremman” (Joh. 14:28). Poika ja Henki tottelevat vuorostaan Isää vastaamalla Isän anteliaisuuteen ja jakavat näin ollen keskinäistä anteliaisuutta. Tämä tapahtuu Pojan ja Hengen puolelta kuitenkin tasavertaisuudessa – ollen samaa olemusta Isän kanssa – ja suvereenilla tavalla. Koska yhtäaikainen hierarkia ja tasa-arvo ovat vaikeasti yhteen sovitettavia käsitteitä, on niitä yritetty selventää muun muassa määrittelemällä Pojan syntyminen uniikiksi, ikuiseksi ja aineettomaksi, eli ei ajassa tai materiaalisesti tapahtuvaksi. Samassa yhteydessä painotetaan, että Pojan jumalallinen syntyminen ylittää sukupuolisuuden. Toisaalta voidaan jossakin määrin rinnastaa Pojan syntyminen ikuisuudessa Isästä, ilman äidin osuutta ja ajassa, Neitsyt Mariasta, ilman isää. Jos siis Pojan syntymiseen halutaan yhdistää sukupuolittunutta vanhemmuutta, sen voi väittää olevan tehtävissä varsin tasapuolisesti.¹²⁵ On kuitenkin tarpeen kiinnittää huomiota siihen, että edellä kuvattu Pojan ”tasapuolinen” syntyminen implikoi sukupuolieron määrittelemistä siten, että jumalallisuus yhdistyy joka tapauksessa maskuliinisuuteen ja ihmisyyss feminiinisyteen. Tähän kysymykseen ja Coakleyn ratkaisuun siihen palataan kohdassa 5.2.

Siinä missä sosiaalisen Triniteetin mallin omaksuneet pitävät persoonien välistä ei-hierarkkisuutta luovuttamattomana perusoletuksena, niin traditionaalisten katolisen ja ortodoksisen kirkon oppien mukaan Triniteetin hierarkkisuus – edellä kuvatun mukaisesti – voidaan nähdä yhtä lailla annettuna lähtökohtana, joka vastaavasti heijastuu hierarkkisuuden hyväksymisenä kirkon sisällä. Kärkkäinen myöntää näiden molempien äärikantojen osittaisen välttämättömyyden. Kärkkäisen mielestä Isällä on siten monarkkisuudessaan ”jossakin mielessä ensisijainen paikka”, mutta se ei voi kuitenkaan viitata riippumattomaan tai

¹²⁴ Idän kirkon tunnustuksen mukaan. Läntisellä puolella tunnetusti: *filioque*.

¹²⁵ Harrison 2011, 522–525.

maailmalliseen, sanelemaan ja sortavan hallintavallan hierarkiaan. Jollakin tapaa persoonien tasa-arvo voi siis toteutua, vaikka heillä olisi ”erilaisia auktoriteettirooleja” ja siksi näitä samoja voidaan toteuttaa kirkossakin. Erityistä huomiota ja parannusentekoa kirkossa tarvitaan Kärkkäisen mukaan kuitenkin siinä, miten tämän periaatteen noudattamista on toteutettu naisten sisällyttämisessä näihin auktoriteettirooleihin.¹²⁶

Jos kolminaisuuden *erilaisten* persoonien välillä ei nähdä mitään hierarkiaa sosiaalisen Triniteetin mallin kannattajien tavoin, niin persoonien täysin tasa-arvoiset suhteet vaikuttavat silloin oivalliselta mallilta eri sukupuolten välisiin suhteisiin. Tähän malliin on feministiteologian piirissä osittain miellyttykin,¹²⁷ niin kuin kohdassa 2.2. on esitetty. Esimerkiksi Soskice painottaa myös, että alkuperäinen tarkoitus kolminaisuusopin muotoilussa oli nimenomaan osoittaa Kolminaisuuden persoonien tasavertaisuus – aluksi etenkin niin, että Poika ei ole alisteinen Isälle. Kuitenkin Kolminaisuudesta on ihmisten mielissä tullut usein oppi, joka asettaa persoonat patriarkaalisuutta (ja siksi myös sukupuolen binaarisuutta) vahvistavaan hierarkiaan. Siten ei ole vaikea ymmärtää, miksi oppi Jumalasta kolmen miehen keskinäisenä hierarkiana, jossa ”Isä” on erilaisista hienosäätöyrityksistä – kenties sellaisten kuin luvun alussa mainittu – huolimatta aina ylimpänä, on juurikin feministien vaikea sulattaa. Asiaa ei auta myöskään Hengen feminisointi, koska silloin Kolminaisuus sukupuolitettaisiin ja Hengelle jäisi stereotyyppinen naisen ja äidin rooli apulaisena ja hoivaajana.¹²⁸ Kolminaisuuden persoonien hierarkkisuus ja Hengen feminisointi ikään kuin tasapainottavana tekijänä muuten maskuliiniselle jumaluudelle saisi aikaan jumalallisen vahvistuksen sille, että naisen paikka on pysyä miesten taustalla ilman omaa ääntä.¹²⁹

Myös Weinandy – vaikkakin ilman sukupuolen teoretisoinnin ulottuvuutta, mutta kuitenkin Roomalaiskirjeen kahdeksanteen lukuun, jakeisiin 14–16 pohjaten – argumentoi ontologisen Triniteetin pitävän sisällään sen, että ”Isä synnyttää Pojan Pyhässä Hengessä tai Pyhän Hengen kautta, joka lähtee Isästä sinä, jossa Poika syntyy.”¹³⁰ Weinandy tarjoaa

¹²⁶ Kärkkäinen 2017, 289–290.

¹²⁷ Coakley 2013, 57.

¹²⁸ Soskice 2007, 110–113.

¹²⁹ Harrison 2011, 519.

¹³⁰ Weinandy 1995, ix; 14. Weinandy kertoo oivalluksensa perustuvan kyseisen Raamatun kohdan tutkimiseen sen jälkeen kun oli saanut Hengen kasteen. Hän päättää, että jos kristitty saa oikeuden olla Isän lapsi Hengessä tai Hengen kautta ja huutaa ”Abba! Isä!”, niin tämän saman täytyy päteä myös siinä, kun Isä synnyttää Pojan. Weinandy 1995, x.

mallinsa korjaamaan havaitsemiaan idän ja lännen mallien epätasapainoisia elementtejä: platonismin eriarvoisuutta luovaa emanaatioperiaatetta ja aristoteeliseen, inhimilliseen logiikkaan perustuvan epistemologian vaikutusta. Mallin on tarkoitus antaa peruste Hengen kokonaisvaltaisemman subjektiivisuuden ymmärtämiselle, mutta samalla Isän pitää nimensä perusteella säilyttää jollakin lailla riippumattomampi eli lähteenä olemisen paikka Triniteetissa kuin kahden muun persoonan. Kuitenkaan Kolminaisuuden persoonien välillä ei ole loogista tai ontologista eroa heidän ikuisessa olemisessaan ja toistensa määrittelyssä.¹³¹

Weinandyn mielestä metafyyssisen immanentin Triniteetin mallin, joka perustuu raamatullisten tekstien todistukseen ja Nikean sekä Konstantinopolin konsiileihin, on huomioitava – Athanasioksen tavoin – että Kolminaisuuden määritelmän ja persoonien erottelun on perustuttava Jumalan ykseyden ilmoitukseen ja lähtökohtaan. Idässä tästä periaatteesta kiinni pitäminen johti lopulta Isän monarkkisuuden, ainoan ”johtumattoman” jumaluuden korostamiseen: Isän tuli olla ainoa lähde Pojalle ja Hengelle. Lännessä ykseyden lähtökohta kääntyi pikemminkin päämääräksi, mikä näkyy etenkin Augustinuksen *De Trinitatessa*. Teoksen tähtäimessä on perustella, miten kolmen persoonan todellisuus voidaan sovittaa yhteen yhden jumalallisen substanssin kanssa. Tällöin on kuitenkin vaarana nähdä yksi jumalallinen substanssi erillisenä persoonista. Weinandy korostaa, että jumaluuden yksi olemus on kolminainen, eli kyseessä on kolmen persoonan keskinäisten suhteiden akti, ”aktin perikoreesi Triniteetissa”.¹³² Triniteetin persoonat erottavat toisistaan heidän subsistentit suhteensa, jotka ovat toisiaan *täydentäviä*. Samalla juuri nämä täydentävät suhteet tekevät Jumalasta yhden. Hengenkin rooli korostuu Weinandy mallissa ainutlaatuisesti subjektina siksi, että hän ylläpitää relationaalisesti Isän ja Pojan suhdetta samalla kun nämäkin vaikuttavat kunkin subjektiivuuteen. Voidaan myös sanoa, että Isä ja Poika rakastavat toisiaan Hengessä,¹³³ joka lähtee samanaikaisesti sinä Rakkautena (”Elämänä ja Totuutena”)..., jossa Poika syntyy Isästä.¹³⁴

Kun pohditaan Hengen ”lähtemistä” tai kysymystä ”lähteestä”, Coakley päätyy seuraaviin argumentteihin: ”Sekä Isä että Poika ovat Hengen läpäisemiä” ja ”Jumalan trinitarisessa ontologiassa ei voi olla Poikuutta, jonka ‘lähteenä’ ei ole ikuisesti ‘Isä’,

¹³¹ Weinandy 1995, 14–15.

¹³² Weinandy 1995, 53–54, 58, 60, 78.

¹³³ Weinandy 1995, 80–84.

¹³⁴ Weinandy 1995, 72.

Hengessä.”¹³⁵ Henki on näin ollen aktiivinen tai primaarinen sekä Pojan ikuisessa syntymisessä Isästä – tämä tapahtuu ”Hengessä ” tai ”Hengen kautta” – että siinä, miten Isän ”lähteenä” olo toteutuu Hengen toiminnan kautta, eikä se ole myöskään samalla riippumatonta Pojan vastavuoroisuudesta. Kaikkinensa trinitaarista ontologiaa leimaa tai sen lähteenä on keskinäinen, ei-kilpaileva, täydellinen ja ekstaattinen rakkaus ja halu, joka ei voi täysin ”selkeästi” ihmiselle avautua.¹³⁶ Coakley viittaa jälleen jumalallisen ja inhimillisen loputtoman suureen ontologiseen eroon, jota Triniteetti itse voi kuitenkin kontemplaation kautta valottaa. Se tapahtuu Hengen aloitteellisen kutsun kautta osallistua tähän trinitaariseen elämään.

Coakley tuo esiin myös muutaman muun nykyajan teologin, jotka näyttävät puolustavan ainakin jossakin määrin yhdenmukaisella tavalla hänen kanssaan inkorporatiivista pneumatologiaa ja samalla antavan perusteita Hengen subjektiudelle, myös kokemuksellisesti. Näin ollen esimerkiksi von Balthasarilla inkorporatiivinen malli näkyy hänen käsitellessään Hengen tuloa Maria ylle ja Losskykin esittelee Hengen primaarisuutta, vaikka tämä Coakleyn mukaan sisältää myös erikoisen ”kiilan” lyönnin Hengen ja Pojan välille pelastustoiminnassa. Lisäksi Congarin teologia pohjaa inkorporatiiviseen malliin, mutta Coakley kritisoi Congarilla lopulta paljastuvaa neoplatonismia yliotetta Hengen jäädessä subordinatiiviseen asemaan Isään nähden, Pojan kautta¹³⁷.

Missä määrin sitten edellä läpi käydyt Weinandyn ja Coakleyn trinitaariset näkemykset yhtyvät? Molempien mallissa Henki saa nähtävästi hyvin samanlaisen subjektin roolin. Weinandy pitää loppuun asti kiinni Isän Lähteenä olemisesta, joka tekee hänen asemastaan jollakin tavoin riippumattomamman kuin kahden muun persoonan. Näin ollen Weinandynkin visiossa lienee jäänteitä platonismista, vaikka hän niistä yrittääkin päästä irti. Persoonien epätasa-arvoisuutta lähentyvää viestiä hän kuitenkin heti tasapainottaa – ainakin väitteen tasolla ja paradoksaalisesti – sillä, ettei persoonien välillä ole ontologista tai loogista eroa. Samoin hän korostaa persoonien toisiaan täydentäviä suhteita. Coakleykin myöntää Isän ”lähteenä” olon väistämättömyyden, mutta samalla ”uskaltaa” antaa Hengelle eksplisiittisen primaarisen aseman. Tämä rohkeus on kuitenkin välttämätöntä binaarisen

¹³⁵ ”...Spirit’s mutual infusion *in* Son and Father.” ”...there can be in God’s trinitarian ontology no Sonship which is not eternally ‘sourced’ by ‘Father’ *in the* Spirit.” Coakley 2013, 332.

¹³⁶ Coakley 2013, 333–334.

¹³⁷ Coakley 1993, 38–39. Kts. myös Fox 2011, 289.

sukupuolivaikutuksen ehkäisemiseksi. Näin ollen Isän ”lähteenä” olo vaikuttaa vuorostaan Coakleylla jäävän lausumatasolle, koska sen sisältö paljastaa yhtä lailla Hengen ja Pojan ”lähteisyyden”. Sekä Weinandy että Coakley tekevät lopuksi ikään kuin varmistavan yhteenvedon siitä, että Triniteettia joka tapauksessa luonnehtii kaikkien persoonien välinen vastavuoroinen ja täydellinen rakkaus, vaikka Triniteetin ontologian määrittelyssä joudutaan tinkimään loppuun asti viedystä johdonmukaisuudesta ja – mitä ilmeisemmin – antautumaan aporialle.

4.2. Inhimilliset hierarkiat Triniteetin imitoinnin ja Kristuksen imitoinnin valossa

Coakleyn mielestä yritys seurata tai imitoida suoraan Triniteetin elämää sosiaalisten mallien kannattajien tavoin on tuomittu epäonnistumaan, koska se perustuu ihmisten luomiin heijastuksiin Triniteettia kohtaan. Hän taustoittaa kantaansa ensinnäkin sillä, että ”itäinen ja läntinen” kolminaisopillinen ajattelu koskien ykseyden ja kolmeuden painotuksia asetettiin vääränlaiseen dikotomiaan 1900-luvun systematiikassa, minkä kirkkoisien tekstien uusi huolellinen tarkastelu on paljastanut. Toisekseen, kun ”länessä”, myös tiettyjen feministiteologien keskuudessa, koetaan tarvetta etäännyttävä ”valistuksen tuhoisan individualismin” ja ”augustinolaisen proto-kartesialaisuuden” heijastuksesta trinitaariseen ajatteluun,¹³⁸ niin seurauksena omaksutaan ”idän” houkuttelevampi, persoonien keskinäisen kommuunion malli. Näin ollen näiden feministiteologien antipatiat ymmärrettyä valistuksen perintöä kohtaan projisoidaan ensin Triniteettiin ja sitten takaisin, jolloin niitä imitoidaan poliittisessa ja kirkollisessa ajattelussa. Tuloksena Coakleyn mukaan on idolatria ja utopiaa. Tällainen projisointiteologia voi Coakley mukaan johtaa äärimmillään siihen, että Triniteetti hylätään kokonaan ”Miesten yhdistyksenä”.¹³⁹

Feministiteologien ongelma on pitkälti Coakleyn mielestä juurikin siinä, että heidän ymmärryksensä hierarkiasta ainoastaan patriarkalismina, miehisenä vallan väärinkäyttönä, heijastuu myös Jumalaan, joka siksi täytyy riisua vallasta. Jumala ja maailma kuvitellaan voivan sitten muuttaa oman mielen mukaiseksi ulkoisella vaatimuksella. Coakleyn mielestä tällaiset feministiteologit syyllistyvät ontoteologiaan, eivätkä kykene ymmärtämään Jumalaa

¹³⁸ Ajateltiin, että valistuksen individualistinen ajattelu vaikutti siihen, että Jumalakin nähtiin ennemmin yksilöllisenä kuin relationaalisena ydinolemukseltaan. Coakley 1993, 35.

¹³⁹ Coakley 2013, 268–271.

loputtoman paljon suurempana kuin ihminen pystyy kuvittelemaan. Silloin ei kyetä myöskään luottamaan siihen, että Jumala tietää millaisessa *järjestyksessä* olevana kukin kukoistaa eniten.¹⁴⁰ Kysymykseen hierarkiasta Kolminaisuudessa tai sen näkemiseen naisia alistavana mallina voidaan jo edellä esitetyn mukaisesti saada Coakleyn mielestä vastaus vain askeettisessa kontemplatiivisessa rukouksessa, jolloin rukoilija ymmärtää Hengen välityksellä Jumalan persoonien väliset suhteet ei-hierarkkisina, ”oikean nikealaisen hengen mukaisesti”. Tämä merkitsee vääränlaisen patriarkaalisesta ja binaarisuutta ruokkivan Kolminaisuuden hierarkian mallin sortumista rukoilijan mielessä. Coakleyn mukaan feministien taistelu hierarkiaa vastaan on siten oikeutettua niin kauan, kun se kohdistuu naisten tai yleensäkin eri ihmisryhmien patriarkaaliseen alistamiseen, tapahtuu tämä sitten missä tahansa organisaatiossa,¹⁴¹ tai jopa kirkossa.¹⁴² .

Niin kuin on jo korostettu: sukupuoli on Coakleyn mukaan hierarkkisesti alisteinen vielä perustavammalle jumalallisen halun kategorialle. Kaiken sukupuoleen liittyvän teoretisoinnin viimeisen auktoriteetin tulee olla siten Jumala. Tällä Coakley tarkoittaa sitä, että ihmisen tulee järjestää halunsa *hierarkkisesti* niin, että hänen suurin halunsa kohdistuu Jumalaan. Tässä tehtävässä onnistuminen vaikuttaa siten siihen, että ihmisen muutkin halut löytävät Jumalan tarkoittaman tasapainoisen paikan askeettiseen harjoitukseen alistumisen myötä.¹⁴³ Kontemplaation kautta rukoilijan oma ja maailmallinen ymmärrys sukupuolesta annetaan alttiiksi trinitaarille ”järisyttämiseksi”.¹⁴⁴ Alistamalla askeettiseen Hengen puhdistamisprosessiin tai ”ekstaattiseen partisipaatioon Hengessä” voi hierarkiankin näin ollen Coakleyn mukaan nähdä välttämättömänä. Siten hierarkiaa ei tarvitse aina ymmärtää feminismiin vastaisena vaan sitä voidaan ajatella yksilötasolta laajentuen ihmisyyhteisöjen tasolle myös siunauksena, jos siinä toteutuu kokonaisuusien huomioiminen ja kaikkien yhteinen hyvä. Hierarkia ei ole ”itsessään” ja lähtökohtaisesti patriarkaalista.¹⁴⁵

Vaikka Coakleyn mukaan Triniteetin suora imitointi epäonnistuu, niin sen sijaan Kristusta voi ja tuleekin jäljitellä, ja hänen välityksellään sitten Triniteettiäkin. Kristuksen

¹⁴⁰ Coakley 2013, 320–322.

¹⁴¹ Coakley 2013, 319, 322.

¹⁴² Coakley 2004, 83.

¹⁴³ Coakley 2013, 10–11.

¹⁴⁴ Coakley 2013, 310.

¹⁴⁵ Coakley 2004, 320.

jäljittely taas on mahdollista ainoastaan Hengen avulla.¹⁴⁶ Sosiaalisen Triniteetin mallien voi nähdä niiden kannattajien mukaan kertovan ei-hierarkkisesta, vastavuoroisen rakkauden yhteisöstä, joka ei ole ”suljettu ykseys” vaan ”avoin Kolminaisuus”. Siten se haluaa jakaa keskinäistä rakkauttaan myös ulospäin. Tämä tulee esiin *krusiaalilla* tavalla ristissä, ja trinitaarinen ristin teologia asettaakin paradigman sille, miten myös ihmisten tulisi suhtautua heikkouteen ja voimattomuuteen sekä millä tavoin tavoitella muutosta.¹⁴⁷ Tämä trinitaarisen ristin teologian luonnehdinta onkin hyvin yhdenmukainen myös Coakleyn tulokulman kanssa jo siinä, että kontemplaatio voidaan ymmärtää joko kenoottisesti¹⁴⁸ tai uhrina¹⁴⁹.

Kristuksen inkarnoituminen mieheksi on toisille feministiteologeille ongelmallista siksi, että feministiteologia on vapautuksen teologiaa. Kun feministiteologian tähtäin tässä mielessä on *vapautuminen* patriarkalismin (ja siten sukupuolen binaarisuuden) vallan alta, niin Vapahtajan mieheys voi vaikuttaa väärältä sukupuolelta tämän tehtävän suorittamiseen.¹⁵⁰ Coakleyn mukaan asian voi nähdä kuitenkin juuri päinvastoin: ristille antautuessaan Jeesus symbolisesti luopuu stereotyyppisestä miehisestä vallasta ja kontrollista.¹⁵¹ Näin ollen kontemplaatiokin tuottaa Hengen hedelmää, mikä ilmenee käytännössä kykynä keskittyä *toiseen*, ”profeetallisena” äänenä sekä ”sorron” ja ”idolatrian” vastustuksena. Olennaista on kuitenkin se, että mikään toiminta ei tapahdu ihmisen omassa voimassa, vaan Jumalaa odottaen ja Jumalan voimalla, ”joka tulee täydelliseksi heikkoudessa”. Rukoilija samaistuu Kristuksen ristiin ja ylösnousemukseen.¹⁵² Tämän tutkielman fokukseen soveltaen: vähintään yhtä olennaista kuin sukupuolen trinitaarisen olemuksen teologinen oivaltaminen on sen todeksi eläminen kristo- ja krusiformisesti.

Jos hierarkian ”onnistunut” toteutuminen inhimillisellä tasolla viittaa Coakleylla siihen, että se lopulta ilmentää immanentin Triniteetin suhteita, voidaan joutua päätyämään inhimillisen ja trinitaarisen ontologian eroista seuraavaan jännitteisyyteen. Coakley painottaa immanentin Triniteetin ei-hierarkkisuuutta, mutta inhimillisellä yksilön tasolla halujen hierarkiaan järjestäminen viittaa selkeään arvojärjestykseen. Näin ollen ihmisen langenneesta

¹⁴⁶ Coakley 2013, 309.

¹⁴⁷ Marmion & Van Nieuwenhove 2011, 206.

¹⁴⁸ Kts. Coakley 2002b, luku 1.

¹⁴⁹ Kts. Coakley 2011, In Defence of Sacrifice: Gender, Selfhood, and the Binding of Isaac.

¹⁵⁰ Schumacher 2015, 417.

¹⁵¹ Coakley 2002b, 61.

¹⁵² Coakley 2002b, 38–39.

tilasta seuraa erilaista tarvetta hierarkiaan kuin Triniteetin kohdalla. Toisaalta Coakleyn teologiassa Henki vaikuttaa saavan jonkinlaisen ”auktoriteettiroolin”, mikä kuitenkin ilmentää ”*sui generis*” tasa-arvoa, niin kuin alaluvussa 4.1. tuotiin esiin. Jääkin avoimeksi, ajatteleeko Coakley, että Triniteetissa on lopulta hierarkia, joka voi Hengen avulla ilmentyä myös ihmisyhteisössä. Hierarkiakysymyksen monimerkityksellisyyttä selventää kuitenkin Coakleyn painotus seurata Kristusta, mitä kontemplaationkin kenoottisuus ja uhrianalogia ilmentävät mahdollisen epä-patriarkalisella ja siksi sukupuolen kannalta mahdollisen epä-binaarisella tavalla.

4.3. Trinitaarinen kieli ja representaatiot binaarisuuden ilmentäjänä

Kielellä tunnetusti vaikutetaan ja tuotetaan erilaisia asiantiloja. Eräs syy siihen, että kolminaisuusoppia on vierastettu feministiteologian piirissä, kytkeytyy ”Isä- ja Poika -kielen” koettuun patriarkalisuuteen. Ei ole vaikea kuvitella, miksi esimerkiksi Nikealais-konstantinopolilaisen uskontunnustuksen ”Isä, kaikkivaltias -kielen” tai tomismin filosofisten omniattribuuttien valossa ”Isän” voi kokea sekä maskuliinisuutta korostavaksi että feminiinisyyttä tai naisia hiljentäväksi ja painavaksi persoonaksi. Myöskään ”Poika”, joka inkarnoituu mieheksi, Jeesus Nasaretilaiseksi, ei ainakaan vähennä sitä, että Jumala koetaan esitettävän miehenä, mistä tietenkin – Mary Dalyn sanojen mukaan – seuraa, että mies on Jumala.¹⁵³ Feministiteologien piirissä onkin myös ymmärretty, että Kolminaisuusoppi tarvitsee heidän tarjoaman, ja yleensäkin moninaisen, sisäänkäynnin opin tasapainoisen ja täyden reseption saavuttamiseksi. Tämä on tärkeää juuri muun muassa siinä, että voidaan synnyttää feminiinistä kieltä ja kuvastoa Triniteetistä.¹⁵⁴ Jos patriarkalismi ja sen synnyttämä binaarisen sukupuoli pitää otteessaan uskonnollista ja kulttuurista kieltä sekä kuvastoa, voi niiden valta-aseman horjuttamismahdollisuuden kyseenalaistaa vakavasti.¹⁵⁵

Toisaalta esimerkiksi Soscise tuo esiin, että Raamatun kielenkäytössä Jumalasta on itsessään nähtävissä strategia, joka tekee mahdottomaksi Jumalan persooniin liitetyn maskuliinisen tai feminiinisen kuvaston ylikirjaimellisen lukutavan. Kummankin sukupuolen kuvastoa selvästi tarvitaan, koska ihminen – sekä miehenä että naisena – edustaa Jumalaa. Runsasta, sekä maskuliinisesti että feminiinisesti väritettyä kuvaston käyttöä Kolmiyhteisestä

¹⁵³ Bacon 2012, 446–447.

¹⁵⁴ Fox 2011, 287.

¹⁵⁵ Coakley 2013, 322–323.

Jumalasta esiintyy esimerkiksi keskiajalla eläneellä Juliana Norwichlaisella, joka kuvaa Kristusta äitinä. Tuleehan Kristuksen ihmisyyden täydellistäjänä olla sellainen paitsi miesten, myös naisten kohdalla.¹⁵⁶ Toisaalta esimerkiksi Harrison painottaa, että Kolminaisuuden persoonien opillinen nimeäminen Isäksi, Pojaksi ja Pyhäksi Hengeksi on eri asia kuin heihin viittaava metaforinen kielenkäyttö. Edellisiä tulee kunnioittaa ikään kuin annettuina ja muuttamattomina, kun taas jälkimmäinen tulisi ymmärtää kontekstuaalisena lisäyksenä. Itse jumalallinen olemus on joka tapauksessa nimeämättömissä ja sukupuolen tuolla puolen.¹⁵⁷

Myös Coakleyn mielestä sekä metaforien käyttö Kolminaisuudesta että konsiliaarinen ”Isä,”- ”Poika”- ja Henki -kieli ovat tarpeellisia.¹⁵⁸ Metaforien kategoriaan Coakley liittää teoksessaan *God, Sexuality and the Self: An Essay ‘On the Trinity’* kristillisen taiteen huomattavan merkityksen sille, miten immanentti Triniteetti nähdään. Coakley päätyy toteamaan, että taide elää omaa elämäänsä. Huolimatta konsiliaarisista formuloista, joissa Kolminaisuuden persoonat ovat tasa-arvoisia, taiteilijat ilmentävät teoksissaan usein Hengen selkeää alisteista asemaa sekä mieskeskeisyyttä ja antropomorfismia. Toisaalta Coakleyn mukaan taiteessa on toisinaan myös onnistuttu ilmentämään inkorporatiivista Kolminaisuutta.¹⁵⁹

Lopullinen ratkaisu siihen, että Triniteetin väärä patriarkaalinen todellisuus ja sen myötä sukupuolen binaarisuus saadaan purettua, ei kuitenkaan tapahdu ”käskystä”, vaan se edellyttää Hengen sekä puhdistavalle että parantavalle prosessille alistumista. Samalla – eikä tästä lopulta kuitenkaan erillisenä prosessina – on Coakleyn mielestä olennaista, että konsiliaariseen kieleen suhtaudutaan suurella huolella ja tarkkuudella. Tämä tarkoittaa esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen väitteen huomioimista siinä, että nimitys ”Isä” kuuluu oikealla tavalla eli analogisesti ymmärrettynä ainoastaan immanenttiin Kolminaisuuteen. Aina muulloin sen käyttö on metaforista. Siksi myös ”Isyyden” oikea merkitys inhimillisessä mielessä välittyä ainoastaan immanentilla tasolla.¹⁶⁰

Siten Coakley näkee, että patriarkaalinen järjestelmä, joka ottaa ylivallan mielessä useimmiten ”Isän” ja ”Pojan” nimiin rakentuen voidaan romuttaa ainoastaan

¹⁵⁶ Soskice 2007, 115.

¹⁵⁷ Harrison 2011, 520–521.

¹⁵⁸ Coakley 2013, 324–325.

¹⁵⁹ Coakley 2013, 260–261. Vaikka Coakley omistaa teoksessa runsaasti tilaa kristillisen taiteen trinitaarille viesteille luvussa 5, on taide omana rikkaana ja moniulotteisena alueenaan rajattu tämän tutkielman ulkopuolelle.

¹⁶⁰ Coakley 2013, 322–324.

kontemplatiivisessa rukouksessa, jossa aiemmat idolatriset varmuudet tai psyykkiset haavat puretaan, puhdistetaan ja parannetaan ”ymmärryksen horjumisen” kautta ”pimeyden tyhjyyteen, joka kuitenkin ”häikäisee”. Tällöin ”Isyys” kirkastuu rukoilijalle samoin kuin Jeesukselle: ”määrättömän hellyyden ja ilon lähteenä”. Coakley painottaa myös, että idolatria on mahdollista yhtä lailla feministisissä pyrkimyksissä, joissa nimetään Kolminaisuus uudelleen feminiinisillä nimillä – eikä tämä menetelmä lopulta tuota muutenkaan transformatiivista ja kestävästä hedelmää. Näin ollen Coakley pitää lopulta kiinni ”Isä ja Poika -kielestä,” mutta se saa ainoastaan kontemplaatiota harjoittavan mielessä oikean ja elävän käännöksen.¹⁶¹

Edellä esiin tuodun Weinandyn lisäksi Coakley on ollut kiinnostunut D’Costan trinitaarista teoretisoinnista ja etenkin sen Henkeä *nostattavasta* painotuksesta, kun tämä käsittelee Kolminaisuuden sisäistä elämää sukupuolen ja kulttuuristen representaatioiden kannalta.¹⁶² D’Costaa on trinitaarissa teologiassaan motivoinut etenkin ranskalaisen feministin ja psykoanalyytikko-filosofi Luce Irigarayn kriittiset kysymykset kristinuskolle. Niiden pohjalta D’Costa kokee tarvetta pohtia muun muassa sitä, onko kristinuskko ”toivottoman patriarkaalinen”.¹⁶³ D’Costa näkee Irigarayn ymmärtävän syvällisesti sen, miten nimenomaan Hengen laiminlyönti ja Hengen ”subjektiivinen puute” kolminaisuusopin käsittelyissä ovat vaikuttaneet naisen asemaan yhteiskunnassa ja kirkossa. Siksi D’Costan mukaan etenkin silloin, kun kulttuuri on patriarkaalinen ja idolatrinen, on kolminaisuusopista sen väärällä tulkintatavalla mahdollista yrittää saada ”apua” näiden vahvistamiseen.¹⁶⁴

Toisaalta myös päinvastainen, kolminaisuusopin patriarkaalisuutta kumoava vaikutus, on mahdollinen niin D’Costan kuin Irigaraynkin mielestä,¹⁶⁵ mutta se edellyttää Irigarayn näkökulmasta feminiinisen jumalallisen representaation rakentamista. Irigarayn argumentti pohjautuu pitkälti todellisen sukupuolisen eron olemassaolon peruslähtökohtaan, ja siinä kulttuuri rakentuu kielen, subjektiivisuuden ja jumalallisen muodostaman liittouman välityksellä. Ilman feminiinistä jumalallista representaatiota eli merkkien ekonomiaa naisilta puuttuu oma subjektiivisuus, koska heidän representaationsa tapahtuu miespuolisen, etenkin haluun liittyvän

¹⁶¹ Coakley 2013, 322–327.

¹⁶² Coakley 2005, 91–92.

¹⁶³ D’Costa 2000, xvi.

¹⁶⁴ D’Costa 2000, xiv–xv.

¹⁶⁵ D’Costa 2000, 4.

koodauksen ehdoilla.¹⁶⁶ D’Costa päätyy tekemään Mariasta, Pelastajan Äitinä, erityisen ”Kanssa-Lunastajan” (”Co-Redeemer”), ja kirkon nais- sekä miespuolisista pyhistä ”kanssa-lunastajia”, inkarnaation jatkajia. Miehet ja naiset yhdessä Kristuksen ruumiin jäseninä ovat hänen todistajiaan tai ”uuden luomakunnan järjestyksen kanssa-representoijia”. Kristuksen ruumis muotoutuu miesten ja naisten anteeksi antavaa ja parantavaa rakkautta luonnehtivien relaatioiden väliseksi kommuuniksi, jonka malli on Triniteetin perikoreesissa. Vastineeksi Irigarayn kritisoimalle hallitsevalle miespuoliselle merkkiekonomialle voidaan D’Costan mielestä antaa Marian neitsyyden mahdollisesti luoma feminiininen semiotiikka: nainen siirtyy miehen halun alta Jumalan halun piiriin. Lopulta on myös huomattava, että Irigarayn tavoittelema feminiininen jumaluus vaatisi Jumalan sukupuolittamista, mikä taas on idolatria luonnollisesti myös Hengen kohdalla.¹⁶⁷

Coakleyn mukaan Irigarayn esittämä ongelma Kolminaisuuteen liittyvistä väistämättömistä sukupuolittuneista (”sexuate”) representaatioista on oikeutettu ja jää D’Costan ratkaisuyrityksistä huolimatta voimaan. Vaikka Coakley kokee D’Costan jollakin tasolla ajattelevan, että sukupuoli saa luontonsa ja merkityksensä Triniteetistä, hän jää kaipaamaan sen vankempaa teologista analyysia.¹⁶⁸ Coakley itsekin on ottanut huomioon Irigarayn post-freudilaisen psykoanalyttisen teorian kontekstista nousevan kriittisyyden kulttuurin fallosentrisyyttä kohtaan, mutta hän käsittelee sitä ennen kaikkea vastatessaan feministien systemaattista teologiaa vastaan esittämäänsä kritiikkiin. Coakley kokee, että Irigaray jumiutuu – vaikkakaan ei niin voimakkaasti kuin tämän leirin enemmän essentiaalistisesti suuntautuneet ajattelijat – dikotomiaan otaksuttujen ”maskuliinisen” ja ”feminiinisen” kuvastojen välillä, jotka ovat sidoksissa miehen ja naisen ruumiiseen ja seksuaalisuuteen. ”Feminiinisen” kuvaston eli niin kutsutun semioottisen ajattelun, jolla tarkoitetaan luovan ja tiedostamattoman ajattelualueen toimintaa, ei tällöin katsota olevan systematisoitavissa, koska systemaattinen ajattelu liitetään – patriarkaalisella ja binaarisella tavalla – maskuliinisen alueelle. Irigaray tosin Coakleyn mukaan välttelee luisumasta siihen, että ”feminiinistä” ajattelua ei voi ollenkaan yrittää ilmaista systemaattisesti, mutta silti tällä linjalla ajaudutaan Coakleyn mielestä siihen, että semioottisen alueen siirto todelliselle kulttuuriselle ja vaikuttamaan kykenevälle pelipaikalle epäonnistuu. *Tietynlainen*

¹⁶⁶ D’Costa 2000, 1–2.

¹⁶⁷ D’Costa 2000, 34–36.

¹⁶⁸ Coakley 2005, 93–94.

systematisointi – eli *järjestykseen laittaminen* – on välttämätöntä, jotta kulttuurissa vallitsevaan ja lopulta kaikkia haittaavaan ”feminiinisen” imaginäärin tukahduttamistaijumukseen saadaan muutos. Coakleyn ratkaisu tähän, niin kuin yleensäkin sen taustalla olevaan kankeaan dikotomiaan, joka ylläpitää binaarista sukupuolta, on kontemplaation harjoitus. Kontemplaation metodiin kuuluva alistuminen tietämättömyyden tilalle luo juurikin mahdollisuuden, psykoanalyttisessä mielessä, tiedostamattoman eli semioottisen, nousta esiin. Semioottiselle syntyy näin ollen mahdollisuus ja vapaus vaikuttaa systemaattiseen ajatteluun niin teologiassa kuin kulttuurissa yleensäkin.¹⁶⁹

Tämä kulttuuristen ja teologisten reperesentaatoiden esimerkki vahvistaa, että Coakley säilyttää sukupuolen teoriassaan kahden sukupuolisen kategorian olemassaolon. Coakley näin ollen hyväksyy sen, että feminiininen ja maskuliininen kuvasto ovat todellisia, mutta partiarkaliskin seurauksena feminiininen semioottisuus on väärällä tavalla erotettu systemaattisuudesta. Voidaan todeta, että kuvastoja pitää otteessaan jähmeä binaarisen sukupuolen ymmärrys, joka voi vain Hengen johdossa transformoitua liukuvan trinitaariseksi.

¹⁶⁹ Coakley 2009, 56–57.

5. Sukupuoli Triniteetin kuvana

5.1. Henki on ratkaiseva täydellistäjä

Coakleyn sukupuolta koskeva kysymyksenasettelu ennen kaikkea jumalalliselle halulle alistumisen kontemplatiivisesta viitekehuksesta yhdistyy hänen samanaikaiseen sitoutumiseensa raamatullisiin teksteihin. Coakley onkin osoittanut, miten Roomalaiskirje itse antaa mallin Hengen priorisoivalle, inkorporatiiviselle ja rukouskeskeiselle lähestymiselle Triniteettiin. Askeettiseen harjoitukseen yhdistämisen ohella raamatullisia tekstejä tulee Coakleyn mielestä peilata traditioon ja filosofiaan.¹⁷⁰ Antautuminen Jumalan itsensä opetettavaksi kontemplaatiossa on Coakleyn mukaan jopa välttämätön edellytys ”tietynlaisille filosofisille oivalluksille.”¹⁷¹ Eräs oleellinen tällainen on juuri sukupuolen ”lukumäärän” ymmärtämisessä tapahtuva muutos. Sukupuoli ei voi ilmentää patriarkaalista binaarisuutta, eikä sen seurauksena sukupuolista kilpailua, vaan trinitaarista todellisuutta.¹⁷²

Trinitaariseen ontologiaan sisälle pääsy Hengen kautta johtaa Coakleyn mukaan myös ymmärtämään Hengen kriittisen roolin suhteen metafysiikassa: täydellinen rakkaus tai täydellinen suhde edellyttää kahden sijasta kolmea. Siksi myös Jumala on kolmiyhteinen. Tällä Coakley viittaa siihen, että Henki sekä varjelee Triniteetin persoonien erillisyyttä että varmistaa heidän ykseytensä. Tämä sama tehtävä Hengellä on myös liittäessään rukoilijan Triniteetin elämään ja haluun, jolloin rukoilijan suostumuksella tämän halut erotellaan ja puhdistetaan. Henki näin ollen sekä yhdistää että erottaa jumalallisen sekä langenneen luodun toisistaan.¹⁷³ Kontemplaatiossa Kolminaisuuden persoonien koettu ykseys saakin nikealaisen ortodoksian mukaisen vahvistuksen: persoonat ovat yhden olemuksen periaatteen mukaan erottamattomia ja harmonisia toiminnoissaan. Tällä Coakley viittaa rukoilijan tasolla muun muassa siihen, että kun hän puhuu Hengen puhdistavasta ja uudelleen ohjaavasta työstä, se tapahtuu ”murtamalla” synnillisiä haluja ”*Kristuksen kärsimyksessä ja sen kautta*”. Ihmisen synnilliset taipumukset, kuten halu ”omistaa, kohdella kaltoin ja kontrolloida” tulee ristiinnaulita. Tällä kaikella on olennainen vaikutus luonnollisesti siihen, millaisin lähtökohdin ihminen toimii maailmassa, suhteissaan ja hankkeissaan.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Coakley 2013, 53.

¹⁷¹ Coakley 2013, 16.

¹⁷² Coakley 2013, 332–334.

¹⁷³ Coakley 2013, 24.

¹⁷⁴ Coakley 2013, 14–15.

Edelleen Hengen sama erottava ja yhdistävä tehtävä ilmenee kolmannen tyyppisessä suhteessa eli suhteissa ihmisten välillä, joissa Henki niin ikään ehkäisee ”keskinäistä narsismia” kuin myös mahdollistaa liiton.¹⁷⁵ Coakleyn mukaan jopa kristinuskon traditioon sitoutumaton Irigaray ymmärtää tasapainoisen suhteen edellyttävän tiiviin kakseuden ylittämistä. Seksuaalisuuden kontekstissa asiaa käsitellessään Irigaray toteaa, että seksuaaliseen rakkauteen tarvittava ”kolmas” on parin kummankin osapuolen ekstaasista muodostuva ”jaettu transsendenttisuus”. Coakley luettelee niiden ominaisuuksien, joita ihmisten välinen trinitaarinen rakkaus väistämättä ilmentää, sisältävän ”fundamentaalisesta toistensa kunnioittamisen, tasa-arvoisen vaihtelevuuden (an equality of exchange) ja vastavuoroisen *ekstaasin*, jossa toisen haluun keskitytään erillisenä, ”*toisena*”.¹⁷⁶ Coakley pitää merkittävänä myös Richard of St Victorin teoksessaan *De Trinitate* esittämää kuvausta täydellisestä rakkaudesta, joka edellyttää ensinnäkin täydellistä tasa-arvoa suhteen osapuolten välille ja toisekseen tämän rakkauden ulottamista vähintään vielä yhdelle muulle, kolmannelle osapuolelle. Trinitaarisen rakkauden ominaisuuksia voi näin ollen Coakleyn mukaan vielä täydentää inklusiivisuudella.¹⁷⁷

Vaikka edellä esiin tuodut kuvaukset käsittelevät Coakleyn ajattelussa trinitaarisen rakkauden seurauksia ihmisten välisiin joko seksuaalisiin suhteisiin tai suhteisiin yleensäkin, on ehkä oikeutettua luoda tässä kohtaa analogia niiden perusteella myös tutkielman fokuksen mukaisesti sukupuoleen. Coakleyhan toteaa, että trinitaariselle halulle alistuessaan sukupuoli muuttuu labiiliksi, mikä kertoo sen transformaatiosta kohti Kristuksen kaltaisuutta¹⁷⁸. Näin ollen sukupuolen tulisi trinitaarisen rakkauden logiikan jatkumona¹⁷⁹ ylittää inklusiiviseen alttiuteen muuttua ja siten välttää jumiutumista binaarisuuden kumpaankaan napaan. Henki ikään kuin *yhdistää* nais- ja miessukupuolta niin, että niiden ero ei muotoudu hallitsevan jäykäksi ominaisuudeksi. Yhdistäminen implikoi sosiaalisista stereotyyppioista ja rooleista kiinni pitämisen mahdottomuutta ja vastaavasti tasavertaista yhteiskunnallisen ja kirkollisen vaikuttamisen mahdollisuutta. Koska Hengellä on Triniteetin persoonien välillä samalla

¹⁷⁵ Coakley 2013, 24.

¹⁷⁶ Coakley 2003, 265.

¹⁷⁷ Coakley 1993, 36.

¹⁷⁸ Coakley 2013, 59.

¹⁷⁹ Tässä valitaan käyttöä Bordeianun termiä. Bordeianu 2014, 569.

kuitenkin niitä erottava merkitys, niin se sukupuolen trinitaarisen todellisuuden analogiassa viestii sitä, että sukupuoliero on todellinen eikä sitä pidä häivyttää.

5.2. Sukupuoliero suhteessa binaarisuuteen ja liukuvuuteen

Coakleyn painokas väite on, että ”sukupuolella on väliä” juurikin siksi, että sen avulla toteutuu ihmisen ruumiillistunutta eroa ilmentävä relationaalisuus, joka taas kertoo ihmisen jumalankuvallisuudesta.¹⁸⁰ Myös Kärkkäinen tuo esiin, että toisessa luomiskertomuksessa (1. Moos 2.) kuvattu naisen luominen kertoo siitä, miten sukupuolinen ero ruumiillisuuden ja sosiaalisuuden korostuksineen on olennainen osa ihmisyyttä.¹⁸¹ Nämä premissit allekirjoittava,¹⁸² sukupuolesta kristillisen etiikan kontekstista kirjoittava feministiteologi Cahill muistuttaa lisäksi, että ruumiillisuus ja sosiaalisuus täytyy ”uudelleen integroida vapauteen”. Valistuksen perintönä tullutta minuuden autonomiaa täytyy arvostaa myös kristillisessä, sukupuolta koskevassa ajattelussa.¹⁸³ Vapauden arvo on Coakleyllekin olennainen, mutta siihen, miten se yhdistyy Coakleylla teologisesti sukupuoleen ja minuuteen palataan jäljempänä tässä luvussa.

Koska ihminen on luotu Kolmiyhteisen Jumalan kuvaksi, on Coakleyn mielestä aiheellista kysyä, miten tämä kolmiyhteisyys suhteutuu siihen, että sukupuolia on kaksi.¹⁸⁴ Coakley tuo esiin, että inkarnaatiota on perinteisesti käytetty kuvana sukupuolisesta erosta siten, että maskuliinisuus on yhdistetty Jumalaan ja feminiinisyys maailmaan.¹⁸⁵ Tästä analogiasta on lyhyt matka johtaa paralleerilla tavalla naisen alamaisuus suhteessa mieheen. Toisaalta, korjausliikkeenä tälle on immanentin Kolminaisuuden kommunaalisuuden nähty tarjoavan mallin ymmärtää ero tasa-arvoisesti, mitä luvussa kaksi on jo käyty läpi. Coakleyn oma teoria käsittää näiden kummankin mallin ensinnäkin ”intersektionaalisen” kohtaamisen ja toiseksi niiden ”hienovaraisen transformaation”.¹⁸⁶ Coakleyn mukaan Kristuksen inkarnaatio mallintaa trinitaarista transformaatiota. Kun Kristus Hengessä ylittää ontologisen kakseuden rajan Jumalan ja luomakunnan välillä, tämä raja ei häviä, mutta jotakin uutta, aikaisempaan asian tilaan palaamatonta ja transformatiivista tapahtuu, kun tuo raja kuitenkin ”rikkoutuu

¹⁸⁰ Coakley 2013, 53.

¹⁸¹ Kärkkäinen 2015, 254.

¹⁸² Kts. myös Kärkkäinen 2015, 255–256.

¹⁸³ Cahill, 1996, 2–3.

¹⁸⁴ Coakley 2013, 56.

¹⁸⁵ Tai jotkut kirkkoisät yhdistävät naiset suoranaisesti syntiin. Schumacher 2015, 412.

¹⁸⁶ Coakley 2013, 57–58.

Hengessä”. Niin kuin Hengen aikaansaamassa inkarnaatiossa maailma sai ottaa vastaan jumalallisen todellisuuden ja sen mahdollistamat muutokset, niin samalla tavoin Hengen työ vaikuttaa sukupuolen binaarisuuden rikkoutumiseen. Sukupuolen ero tai kakseus ei häviä, mutta Henki mahdollistaa sen trinitaarisen halun mukaiset muuttuvat ja loputtomat ”uudelleen muotoilut”. ”Langennut kakseus” muuttuu tällöin ”lunastetuksi kakseudeksi”,¹⁸⁷ mikä tekee sukupuolesta jatkuvasti ”matkalla olevan, *in via*”.¹⁸⁸ Coakley käyttää tästä Kristuksen inkarnaatiossa tapahtuvasta ja Hengen vaikuttamasta rajan ylityksestä kuvaavasti ilmausta ”keskeyttävä kirkastuminen” (interruptive transfiguration), mikä viitanee Kristuksen kirkastusvuorikokemukseen. Hengen vaikuttama sukupuoli lunastettu kakseus ei kuitenkaan viittaa siihen, että ontologisessa erossa tapahtuu muutos. Lunastettu kakseus tarkoittaa sen sijaan lankeemuksen seurauksen, sukupuolen binaarisuuden, transformaatiota kohti Kristuksen kaltaisuutta. Toisin sanoen kysymyksessä on pyhitys- tai jumalallistumisprosessi, joka alkaa ajassa ja jatkuu (ja päättyy?) tuonpuoleisessa.

Edelleen puolustuksena sille, että Coakley hylkää kaksi edellä esitettyä perinteisempää, inkarnaation ja Kolminaisuuden sosiaaliin analogioihin perustuvaa sukupuolisen eron mallia hän esittää myös sen, ettei niille löydy tukea Raamatusta.¹⁸⁹ Ilmeisen erimielisiä tästä ovat ”raamatulliset fundamentalistit ja konservatiivit sekä etenkin anti-gay -painostusryhmä”. Coakley pitääkin heidän ongelmanaan eisegeesia, jossa moderni käsitys seksuaalisista suuntautumisista ohjaa Raamatun lukua. Siksi heidän niin kutsutusta komplementaarista näkökulmastaan sukupuolta lähestytään essentialistisesti.¹⁹⁰ Täysin vastakkainen näkemys essentialismille on konstruktivismi, jossa sukupuolieroa ei tunnusteta ollenkaan¹⁹¹. Kärkkäinen kertoo ottavansa kriittisen essentialismin kannan, jonka mukaan sukupuolisen eron merkitystä on vaikea määritellä, mutta yhtä kaikki sellainen kuitenkin tunnustetaan. Sukupuolisen eron tai luomisjärjestyksen perusteella ei voida kuitenkaan päätellä, että miehillä olisi ”luontainen” johtajan tehtävä. Jos pidetään essentialistien tavoin kiinni sukupuolten oletetuista annetuista ominaisuuksista ja näitä seuraavista sosiaalisista rooleista,

¹⁸⁷ Coakley 2013, 56–57, 59. Koska Henki mahdollistaa koko inkarnaation, voidaan havaita, että ekonominen Triniteetti Coakleyn ajattelussa noudattaa samaa Hengen primaarisuutta kuin ontologinen Triniteettikin.

¹⁸⁸ Coakley 2013, 54.

¹⁸⁹ Coakley 2013, 58.

¹⁹⁰ Coakleyn mukaan essentialismi tarkoittaa uskoa essentialististen erojen olemassaoloon ja niiden määriteltävyyteen. Coakley 2013, 347.

¹⁹¹ Mieheys ja naiseus ajatellaan konstruktivismissa kulttuurisesti rakennettuina identiteetteinä. Coakley 2013, 347.

niin naisilta evätään tasa-arvo ja subjektius eli mahdollisuus hyödyntää täyttä potentiaaliaan. Sukupuoliseen eroon on Kärkkäisen mukaan näin ollen perustelluinta suhtautua myöntäen sen todellisuus samalla kun tunnustetaan molempien sukupuolten yhteinen ja täysi ihmisyys perustuen niiden molempien itsessään toteutuvaan jumalankuvallisuuteen.¹⁹²

Kriittinen essentialismi on todennäköisesti lähellä Coakleynkin näkemystä. ”Täyden potentiaalin hyödyntäminen” naispappeuden mahdollistuttua on ollut Coakleylle merkittävä ymmärryksen syventäjä sukupuolen trinitaarisen teologian analyysissä – yhdistettynä tieteenkin kontemplaatioon. Vaikka tämän tutkielman fokus on siinä, miten Coakley näkee sukupuolen kätkeytyvän Kolminaisuuteen ja löytyvän sieltä askeettisen harjoituksen avulla, on avartavaa käydä läpi myös toisenlainen *praxis*, eukaristian liturginen palvelu, jota Coakley pitää oivallisena esimerkkinä sukupuolen liukuvuudesta. Eukaristian esimerkki on perusteltu siksikin, että eukaristinen liturgia, niin kuin liturgia yleensäkin, on trinitaarista.¹⁹³ Lisäksi eukaristinen liturgia jo 200-luvulta lähtien yhdistyy selkeästi Hengen epikleesinkin myötä rukousperustaiseen, inkorporatiiviseen trinitaarisuuteen.¹⁹⁴

Tuodessaan esiin systemaattisen teologian perinteisen hiljaisuuden sukupuolta koskien Coakley mainitsee, että esimerkiksi von Balthasar kuuluu niihin harvoihin, jotka ovat liittäneet sukupuolen immanentin Triniteetin pohdintoihinsa. Von Balthasarilla Coakley näkee kuitenkin ongelmana feminiinisyyden rajoittamisen romantiikan raameihin.¹⁹⁵ Coakley tarkoittaa tällä sitä, että vaikka esimerkiksi von Balthasar korottaa naista – neitsyt Marian vuoksi – ja kirkon feminiinisyyttä jopa miehen ja maskuliinisuuden yläpuolelle, voi tämän mukaan ainoastaan mies toimia pappina. Vain fysiologialtaan mies voi edustaa Kristusta eukaristian sakramentin toimittamisessa. Koska eukaristian sakramentissa on kyseessä Kristuksen itsensä antaminen, hänen elinvoimansa ulosvirtaus, se rinnastuu miehen elinvoimaisen nesteen ulosvirtaukseen. Hedelmällisyys ja elinvoima ovat kuitenkin von Balthasarin logiikan mukaan pohjimmiltaan feminiinisiä seurakunnan ominaisuuksia, ja siksi pappikin liukuu feminiinisen puolelle niiden välittäjänä ja etenkin edustaessa seurakuntaa feminiinisenä Kristuksen vastaanottajana (itäsuuntaisessa alttaripalveluksessa). Coakley kritisoikin sitä, että von Balthasar voi nähdä miehelle olevan mahdollista liturgisen

¹⁹² Kärkkäinen 2015, 255–256.

¹⁹³ Wilson-Kastner 1983, 122.

¹⁹⁴ Coakley 1993, 40, 45.

¹⁹⁵ Coakley 2013, 61–62.

palveluksen aikana tapahtuvan sukupuolisen liukuvuuden, samoin kuin kolminaisuuden persoonille,¹⁹⁶ mutta nainen on aina kuitenkin kiinteästi ”saksalaisen romantiikan ‘ikuinen feminiininen.’”¹⁹⁷

Coakley kertoo, miten hänen oma pappisvihkimyksensä ja sen myötä osallistuminen eukaristian liturgiaan, avasi hänelle odottamattomalla tavalla uuden tulokulman von Balthasarin teoriaan.¹⁹⁸ Papin liturginen liikehdintä, joka on oikeastaan hänen itsensä ”alttiiksi antoa,” ja eukaristian avioliitto-metafora toimivat erinomaisena kuvana sukupuolen trinitaarista transformatiivisuudesta. Tästä ei ole silti osattu yleisesti vetää johdonmukaisia johtopäätöksiä sovellettavaksi muihin konteksteihin, vaan papin eukaristian aikaisesta sukupuolisesta liukumisesta on tehty käänteisellä logiikalla patriarkalismia vahvistava sääntö. Coakley kuitenkin oivaltaa, että jos alttarilla onkin naispappi, tämä takaisin palaaminen ei enää onnistukaan ja seuraa ”kosmologinen häiriö”,¹⁹⁹ koska sukupuolisesta liukuvuudesta tulee päättymätön, ylläpidetty tila.²⁰⁰ Tämä ”häiriö” ei kuitenkaan ole häiriötila trinitaarisessa mielessä, vaan nimenomaan todentaa sellaista *jumalallista* elämää, johon ihminen on tarkoitettu osallistumaan. Toisin sanoen: päämääränä on Kristuksen kaltaisuus.²⁰¹

Mitä tulee itse eukaristian sakramenttiin, niin Ware huomioi, että se saa aikaan ruumiin (ja sielun) transformaation: eukaristiaa nauttivan ruumiista tulee osa Kristuksen ruumista. Tämähän on käänteinen tapahtuma tavalliselle syömiselle, jossa kulutetut aineet muuttuvat niitä kuluttavan ruumiiksi.²⁰² Voidaankin ehkä jopa päätellä, että koska Kristuksen ruumis

¹⁹⁶ Coakley pitää von Balthasarin näkemystä kolminaisuuden persoonien sukupuolisesta liukuvuudesta kiehtovana, vaikkakaan ei lopulta tyydyttävänä. Siinä Isä ja Poika ovat maskuliinisia suhteessa Henkeen, mutta samalla Poika on feminiininen suhteessa Isään, joka on myös feminiininen suhteessa Poikaan ja Henkeen ”ollessaan vastaanottavainen näiden kahden prosessioille takaisin itseensä”. Coakley 2015, luku 2. *The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion*. Coakleyn mukaan von Balthasar heijastaa Triniteettiin sukupuolen ja keskinäisen kenoottisuuden sellaisella spekulatiivisella tavalla, jota hän itse pyrkii karttamaan. Coakley 2015, <https://syndicate.network/symposia/theology/sarah-coakley-god-sexuality-and-the-self/>.

¹⁹⁷ Coakley 2004, 85–87. ”Das ewig Weibliche”. Coakley avaa tätä teemaa analysoimalla valistuksen ajan ”järjen ihmisen” (miehen) autonomista minuutta ja romantiikan kompensatorisia vastauksia sille. Toisaalta romantiikalle oli ominaista naisen ”lähes jumalallistaminen”, toisaalta koettiin vetoa androgynisyyteen. Joka tapauksessa tyypillistä oli selkeä naysiin suunnattu kaksoisstandardin noudattaminen, sillä heidän kohdallaan esimerkiksi pidettiin paheksuttavana ilmentää ”miehistä” aktiivisuutta tai kykyjä. Coakley 2002b, 94–97.

¹⁹⁸ Coakley 2015, Luku 2. *The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion*.

¹⁹⁹ Osana tätä ”kosmologista häiriötä” näyttäytyy se, että pappina ”nainen pukeutuu mieheksi, joka pukeutuu naiseksi”. Coakley 2015, Luku 2. *The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion*.

²⁰⁰ Coakley 2004, 91.

²⁰¹ Coakley 2013, 87.

²⁰² Ware, 1997, 102–103.

seurakuntana on hänen morsiamensa, transformoituvat eukaristian nauttijoiden ruumiit edellä kuvatun logiikan mukaisesti feminiiniseksi.

5.3. Sukupuolen trinitaaristen transformaatioiden toivo ja armo

Coakleyn sukupuolta koskeva trinitaarinen teologia on mahdollista ilmaista niin, että lankeemuksen ja lunastuksen seurauksena ihminen on ”matkalla” trinitaarisen Jumalan kuvallisuuteen. Siksi sukupuolen langennut ”kakseuden tila on jumalallisen kolmeuden väijynnän kohteena”.²⁰³ Kärkkäisen mukaan *Imago Dei* -tulkintatraditioissa²⁰⁴ on selvästi nähtävissä hermeneuttinen kehityslinja, joka heijastaa – niin kuin teologian tekeminen yleensäkin – moniulotteista kontekstiaan. Näin ollen tiettyinä aikoina saa enemmän huomiota tietty traditio, mutta se ei tarkoita muiden hylkäämistä. Muun muassa evoluutioteorian esiinnousun myötävaikutuksesta suosion sai modernilla ajalla dynaaminen tulkintatraditio, joka korosti ihmisen jumalankuvallisuutta niin ihmisen edessä olevana päämääränä kuin samalla myös jo voimassa olevana asiointilana. Dynaamisella tulkinnalla on juurensa jo esimerkiksi Irenaeuksen tulkinnoissa, joissa painottuu ihmisen kasvu Kristuksen kaltaisuuteen tämän ollessa täytydessään Jumalan kuva. Idän kirkon tulkinta lankeemuksesta onkin linjassa tulevaisuustähtäimen kanssa: paratiisin kypsymättömästä tilasta on kompuroinnin jälkeen tarkoitus edetä kohti täydellisyyttä. Jumalankuvallisuuden dynaaminen tulkinta viittaa näin ollen tulevaan todellisuuteen, uuteen luomakuntaan, eikä niinkään paluuta lankeemusta edeltävään tilaan. Ihmisen päämääränä on tulla ennen kaikkea Kristuksen kaltaiseksi, siksi ihminen on ”becoming” -tilassa.²⁰⁵

Coakleyn *Imago Dei* -perusteinen antropologia, johon hän liittää aiemmin perustellun mukaisesti myös sukupuolen olennaisena *locuksena*, vaikuttaa sijoittuvan dynaamiseen tulkintatraditioon. Vaikka Coakley puhuukin ihmisen ”ennallistamisesta” (”restoration”) jumalankuvallisuuteen,²⁰⁶ on hänenkin selkeä viestinsä kuitenkin jatkuvasti ”Pojan”

²⁰³ ”Twoness, one might say, is divinely ambushed by threeness.” Coakley 2013, 58.

²⁰⁴ Antiikin aikana korostui *Imago Dei*n strukturaalinen tulkinta, jota edustaa muun muassa tämän tutkielman kohdassa 2.2. käsitelty Augustinuksen psykologinen Triniteetin malli. Strukturaalista tulkintaa seurasi painopisteen siirtyminen reformaation aikana relationaaliseen tulkintamalliin, jossa keskityttiin pohtimaan sitä, mitä *Imago Dei* viestittää ihmiskunnalle sen asemasta suhteessa Jumalaan ja muuhun luomakuntaan. Tästä poikkeavalla tavalla relationaalisuus tuli merkittäväksi tavaksi ymmärtää niin Jumalaa kuin ihmistäkin 1900-luvun trinitaarisen ajattelun elpymisen myötä. Kärkkäinen 2015, 238–240. Näitä Triniteetin sosiaalisia malleja on käsitelty niin ikään tutkielman kohdassa 2.2.

²⁰⁵ Kärkkäinen 2015, 240–241.

²⁰⁶ Coakley 2013, 56.

kaltaisuuteen muuttuminen. Coakley käyttää tästä myös ilmaisuja, jossa muutosta voi kuvata ”diakronisena narratiivina”, joka tapahtuu sekä ”yksilöllisen hengellisen kypsymisen että yhteiskunnallisen transformaation” mittakaavassa.²⁰⁷ Coakleya ehkä eniten inspiroiva Gregorios Nyssalaisen painottaa ensimmäisen luomiskertomuksen ensimmäistä kuvausta ihmisen luomisesta ”humanoidiksi tai angeloidiksi”. Nyssalainen nimittäin ajattelee, että 1. Moos. 1:27 kertoo ”kaksinkertaisesta luomisesta”. Ensin ihminen luotiin ei-sukupuoliseksi olennoiksi tai ”ei mieheksi eikä naiseksi yleisesti hyväksytyssä merkityksessä”, ja vasta lankeemuksen lähestyessä toteutui toinen luominen mieheksi ja naiseksi. Tätä hän perustelee sillä, että ”Kristuksessa ei ole miestä ja naista.”²⁰⁸ Toisaalta Nyssalainen keskittyy taas sukupuolen eskatologiseen todellisuuteen.²⁰⁹ Nyssalaisen visio sukupuolesta, joka jää lopulta ehkä ”pakenevaksi” kompleksisuudessaan ja monitahoisuudessaan, pitää Coakleyn mukaan sisällään kuitenkin sen, ettei sen ole tarkoitus olla maailmallisen binaarinen. Siksi sukupuolen tulee käydä läpi transformaatioita, jotka johtavat *jollakin tapaa* samalla sekä alkuperäiseen ”humanoidi/angeloidi” -tilaan (, jossa sukupuoliero, ”sexed differentiation”, häviää), ja säilyttävät *sellaisen* sukupuolisuuden, (”gender”) joka on oleellinen ihmisen suhteessa Jumalan kanssa. Myös kuoleman jälkeen sukupuoli on ihmisellä suhteessa olemisen väline.²¹⁰

Coakley on löytänyt kiehtovia yhtymäkohtia Nyssalaisen ja sekulaarin postmodernin feminismin sekä homojen ja lesbojen oikeuksia ajavien johtohahmon Judith Butlerin näkemyksistä koskien sukupuolen liukumista. Nyssalaisen ja Butlerin teoretisointia sukupuolesta yhdistää Coakleyn mukaan se, että kumpikin tähtää sukupuolen binaarisuuden tai stereotyyppien transformatioon etsimällä tien, joka luovii niiden lävitse. Tämä tapahtuu tiettyjen toimintojen kautta, jotka ovat Butlerilla ”performatiivisia ilmaisuja” ja Nyssalaisella askeettisia käytänteitä, joissa pyritään yhä voimakkaammin kohdistamaan suurin halu Jumalaa kohtaan.²¹¹ Coakleyn mukaan Butlerinkin teoriassa sukupuoli muuttuu transformatioiden seurauksena. Se ei kuitenkaan Nyssalaisen ajattelun tavoin muutu ”uus-angelimäiseen tilaan”²¹² vaan ”denaturalisoituu” eli menettää luonnollisena pidetyn

²⁰⁷ Coakley 2013, 54.

²⁰⁸ On huomionarvoista, että vaikka useimmat käännökset eivät sitä tuo ilmi, on kreikan kirjaimellinen käännös kohdassa Gal. 3:28 nimenomaan ”ei miestä ja naista”, jolloin se luo mahdollisesti yhteyden luomiskertomukseen, kohtaan 1. Moos. 1: 27: ”mieheksi ja naiseksi”.

²⁰⁹ Coakley 2013, 281–282.

²¹⁰ Coakley 2013, 282–284.

²¹¹ Coakley 2000a, 61, 67.

²¹² Coakley 2002b, 165.

luonteensa. Molemmissa teorioissa labiilit transformaatiot johtavat kuitenkin vapautumiseen kulttuurisista tai maailmallisista rajoitteista, jotka estävät – Butlerin mukaan – aitoa persoonallisuutta ja – Nyssalaisen mukaan – Kristuksen kaltaisuutta pääsemästä toteutumaan.²¹³ Coakleyn asemoituminen suhteessa liberaaliin feminismiin, joka ammentaa valistuksen ”oikeuksien, oikeudenmukaisuuden ja tasa-arvon” vaatimuksista sekä suhteessa postmoderniin teoretisointiin, joka pyrkii paljastamaan mahdollisen yksinkertaistavan, länsimaisen imperialistisen *mindsetin* liberaalin ajattelun taustalla, on jälleen kerran näitä molempia yhteen kurova. Molempia näkökulmia ja tavoitteita tarvitaan.²¹⁴

Ratkaisevin ero Nyssalaisen ja Butlerin välillä on Coakleyn mukaan siinä, että kristillinen ymmärrys ruumiista, sukupuolesta ja transformaatiosta sisältää eskatologisen näköalan.²¹⁵ Nyssalaisen ajattelun mukaisen sukupuolisen liukumisen horisontissa hämöttää ihmisen *tuleminen* siksi, mitä Jumala haluaa,²¹⁶ mikä voi toteutua halun ja ruumiin ”alistumisella” jumalalliseen muutokseen. Näin Nyssalaisella seuraa edellä kuvattu ”sukupuolen binaarisuuden mielenkiintoinen päättymisen”.²¹⁷ Toisaalta voidaan sanoa, että Nyssalaisen näyssä kaikki muuttuvat ”näennäisesti naispuolisiksi suhteessa Jumalaan”.²¹⁸ Joka tapauksessa tällainen sukupuolinen transformaatio luo merkittävän eron Coakleyn mielestä siihen pakonomaiseen sukupuoli-identiteetin ja seksuaalisen suuntautuneisuuden korostamiseen, mikä on seurausta Butlerin ja muiden sekulaarien feministien lähestymistavoista. Halun teologisen visioinnin näkökulmastaan Coakley tuokin esiin sen, miten postmodernismia luonnehtii pakkomieltäinen takertuminen ruumiiseen samalla kun siihen ei kuitenkaan saada otetta. Ruumiiseen takertuminen on seurausta dualismin kieltämisestä, ja siksi minuus täytyy yrittää redusoida materiaan, ruumiiseen. Tämän ruumiin koetaan olevan toisaalta oikeutettu hedonistiseen seksuaaliseen tyydytykseen, mutta toisaalta se yritetään ”pelastaa” vanhenemiselta ja kuolemalta kurittamalla sitä dieeteillä ja fyysisellä harjo-

²¹³ Coakley 2000a, 65.

²¹⁴ Coakley 2013, 80. Kts. myös Tonstad 2015, 106. Siinä missä Tonstad näkee Coakleyn epäonnistuvan tässä eri feminismien aaltojen tavoitteiden johdonmukaisessa yhdistämisessä, tässä tutkielmassa tullaan juuri päinvastaisen tulokseen. Taustalla vaikuttaa mitä ilmeisemmin Tonstadin queer-teologia. Coakley taas irtisanoutuu ”kolmannen sukupuolen” tavoittelusta tai yleensäkin sukupuolen ”häivytyksen” pyrkimyksistä.

²¹⁵ Coakley 2002b, 166.

²¹⁶ Coakley 2013, 282.

²¹⁷ Coakley 2002b, 167.

²¹⁸ Coakley 2013, 282. Avioliittohan sen tähän elämään kuuluvassa merkityksessä ei kirkkaudessa enää jatku, mitä Coakley kommentoi lyhyesti Gregorios Nyssalaisen ajatteluun pohjaten. Coakley 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=vxkHBKM4hMQ&t=2463s>. Kohta 33:35–33:50. ”Suuri salaisuus”, Kristuksen ja seurakunnan liitto, jonka kuva ajallinen avioliitto on alkujaankin, paljastuu ja saa täyttymyksensä.

tuksella. Coakley kysyykin, ”mikä” tai ”kuka” on sitten se, joka kuitenkin ruumiin *ulkopuolelta* sitä ohjaa. Paradoksaalisen ruumiiseen panostamisen taustalla on Coakleyn mukaan kuoleman kieltäminen. Kristilliseltä näkökannalta taas toivo ylösnousemusruumiista vaikuttaa sen, että nykyiseen ruumiiseen ei tarvitse pakonomaisesti panostaa; se ei ole ”kaikki, mitä meillä on”.²¹⁹

Coakleyn mielestä ainoa perusteltu obsessio kristillisestä näkökulmasta on suuntautuminen Jumalan haluun ja minuuden tai identiteetin rakentaminen Kristukseen perustuen.²²⁰ Näin ollen obsessio, joka kohdistuu jumalalliseen haluun kontemplaation kautta tuottaa feministisen(kin) minuuden todellisen vapautumisen. Kontemplaatio kytkeytyy kenoottiseen itsensä alttiiksi antoon tai ”uhriin”, jonka myötä saavutetaan ”teonominen” minuuden transformaatio. Tämä vapauttaa myös sukupuolen binaarisuudesta. Teonominen minuuus on minuuden todellista vapautta tai autonomiaa.²²¹ Todellinen vapaus ei kuitenkaan tarkoita totaalista rajattomuutta, vaan Jumalan rakkauden rajojen sisäpuolella pysymistä,²²² mikä Coakleylla edellä esiin tuodun mukaisesti pitää sisällään oikein ymmärretyn askeettisuuden harjoittamisen ja riippuvuuden ainoastaan Triniteetista. Vapaus toteutuu täyteydessään – koko luomakunnan osalta – ”Jumalan lasten vapaudessa ja kirkkaudessa”.²²³

Jonkinlaisen ”eskatologisen horisontin” perään, joka antaisi lopullisen merkityksen ja täydellistymisen ruumiille ja siten sukupuolelle Coakley kokee Butlerinkin tähyttävän. Butler tähtää persoonalliseen transformatioon, mutta ei kuitenkaan jaksa uskoa ratkaisevaan yhteiskunnalliseen muutokseen. Tulevaisuutta voi Butlerin visiossa kuitenkin alkaa toteuttaa jo tässä hetkessä harjoittamalla transformatioita. Coakleyn mukaan Butler jää kuitenkin roikkumaan ilmaan, koska hänen kaipauksensa ja halunsa ei löydä sen jumalallista lähdeä. Butlerilta jää pimentoon transformaatioiden takana oleva Jumalan halu, joka on ihmisen muutoksen halun taustalla. Toisin sanoen: Butlerilta on armo hukassa.²²⁴

Toisaalta voidaan kysyä, eikö myös Nyssalaisen ja Coakleyn teologian painopiste eli kristityn *itsensä* harjoittamat käytänteet ole ainakin jossakin määrin ongelmallista sovittaa yhteen armon kanssa. Coakley selventääkin, että vuorovaikutus jumalallisen rakkauden

²¹⁹ Coakley 2002b, 153–157.

²²⁰ Coakley 2013, 10, 65.

²²¹ Coakley 2011, 28–29, 323.

²²² Coakley 2015, Luku 5. Beyond Libertinism and Repression: a Quest for New Anglican Ascetics.

²²³ Coakley 2013, 114.

²²⁴ Coakley 2000a, 70.

kanssa perustuu kuitenkin nimenomaan armoon: kaikkien kristillisten käytänteiden harjoittamisella on selkeä ”lahja” -luonne, joka on kaikkien vastaanotettavissa. Kontemplaation ei-elitistisyyttä onkin käsitelty tässä tutkielmassa kohdassa 3.2. Samalla Coakley haluaa kuitenkin välttää liian mustavalkoista armon ilmentymien ymmärrystä ja sen sijaan korostaa, että kristityn antama vastaus näihin ilmentymiin voi pitää sisällään tämän kasvuvaiheeseen – eli käytännössä askeettisen kontemplaation käytänteeseen sitoutumiseen – sidoksissa olevia erilaisia ”sävyjä tai syvyyksiä”. Samoin kohdassa 3.2. tätä tutkielmaa on jo käyty läpi sitä, miten Coakleyn mielestä on erotettavissa ainakin kolmen tyyppisiä tasoja, jotka rinnastuvat vastaavasti eri käytänteisiin kristityn hengellisen kasvun tiellä. Merkittävää persoonallisten, ja etenkin sukupuolen, transformaatioiden kannalta on eteneminen tasojen ja käytänteiden syvempiin muotoihin, sillä näihin yhdistyy uudenlaisten uskomusten ja teologisten näkemysten syntyminen mahdollisuus. Tällöin käytänne vaikuttaa uskomuksen syntyyn, eikä päinvastoin, niin kuin on laita vastakääntyneellä kristityllä. Kaiken takana on kuitenkin armo (kasteessa saatuna), johon kristitty vastaa. Kontemplaatio on lopulta ”passiivista aktiivisuutta”, edellä esiin tuodun mukaisesti Jumalan omaa rukousta,²²⁵ mikä vie pontta pois omavoimaisuuskuvitelmilta tai -syytöksiltä.²²⁶

Verratessaan itäistä ja läntistä mystistä teologiaa ja rukoilijan oman osuuden ymmärtämistä kontemplaatiossa Louth tuo esiin, että idässä, kirkkoisien perintönä, on hallitsevana synergistinen ajattelu, kun taas lännessä, Augustinuksen vaikutuksesta, korostetaan armon ensisijaisuutta. Kuitenkaan näissä näkökannoissa ei tarvitse välttämättä nähdä suurtakaan eroa.²²⁷ Tämä sama idän ja lännen painotusten sopuisa yhteen sovittaminen näkyy jälleen myös Coakleylla. Kontemplatiivisen rukoilijan binaarinen sukupuolen käsitys transformoituu trinitaariseksi, mikä on seurausta rukoilijan uudesta trinitaarisesta tietämisestä. Tämä tietäminen syntyy rukoilijan aktiivisessa keskittymisessä passiiviseen rukoukseen, kun hän vastaa Triniteetin ekstaattiseen ja *ennättävään* haluun.

²²⁵ Coakley 2013, 113.

²²⁶ Coakley 2015, Luku 4. ‘Deepening Practices’: Perspectives from Ascetical Theology on Belief and Practice, Desire and Gender.

²²⁷ Louth 2007, 183–185.

6. Yhteenveto ja johtopäätökset

Sarah Coakley etsii vastausta sukupuolen olemukseen kristinuskon opillisesta ytimestä: trinitaarisuudesta. Tähän häntä on innostanut kokemansa tarve muodostaa vankasti systemaattisteologinen analyysi sukupuolesta, joka ei antaudu sekulaarin sukupuolen teoretisoinnin ohjaksiin, mutta hyödyntää sitäkin. Trinitaarisen teologian elpyminen viime vuosikymmenten aikana on innostanut jossakin määrin myös feministiteologeja hyödyntämään tasa-arvopyrkimyksissään sosiaalisen Triniteetin analogioita. Trinitaarisuuden myötä myös Pyhän Hengen persoonaan on kiinnitetty uutta huomiota. Mitä ilmeisemmin trinitaarisuuden uusi nousu on ollut vaikuttamassa myös Coakleyn teoretisointiin sukupuolesta, ja hänen korkea pneumatologiansa onkin tämän tutkielman kantavia teemoja.

Coakley oma lähestyminen Triniteetin mysteeriiin palautuu kuitenkin opinmuodostuksen syntyvaiheisiin, joissa hän havaitsee ilmenneen Henki-johtoista, rukousperusteista lähestymistä Triniteettiin, vallalla olleen lineaarisen eli Isän ja Pojan suhteeseen keskittyvän Triniteetin mallintamisen lisäksi. Tämä Roomalaiskirjeen kahdeksanteen lukuun pohjaava inkorporatiivinen trinitaarinen malli ilmentää Jumalan ekstaattista ja takaisin itseensä suuntautuvaa toimintaa, jossa Henki sisällyttää kontemplatiivisen rukoilijan trinitaariseen elämään ja muokkaa tätä yhä enemmän Kristuksen kaltaisuuteen. Coakleyn erityinen kiinnostus suuntautuu Gregorios Nyssalaiseen, mutta yhtä lailla hän löytää inkorporatiivista materiaalia muiltakin kirkkoisiltä. Näillä kaikilla sitä ilmenee vasta myöhemmässä tuotannossa, ja se on suunnattu uskossaan kypseneille kristityille. Coakleyn ajattelun merkittävin strukturoiva prinssiippi onkin Hengen palautus sille radikaalin tasa-arvoiselle paikalle, joka hänellä Isän ja Pojan kanssa konsiliaarisiin lausuntoihin perustuen on. Toisaalta se, että Henki mainitaan niissä kuitenkin ”kolmantena” on ollut seurausta sekä raamatullisten tekstien monimuotoisesta todistuksesta, että konsiileiden pinnan alla vaikuttaneista seksuaalisuuteen ja sukupuoleen kytkeytyneistä kysymyksistä. Tämä on kuitenkin ”luonnollista”, koska Kolminaisuudesta ei voida Coakleyn mukaan koskaan teoretisoida näistä kysymyksistä riippumattomasti.

Rukoilijan inkorporaatio syvenee hänen sitoutuessaan kontemplaation askeettiseen, elämän mittaiseen harjoituksen. Coakley hyödyntää mystisen teologian traditiossa hahmotettua kolme tietä, joista viimeisellä, yhdistymisen tasolla, kontemplatiivinen käytäntö alkaa vaikuttaa uskomuksiin. Uutta tietoa Triniteetistä eli autenttista ortodoksiaa edeltää

sitoutuminen apofaattisuuteen tai ”ymmärryksen horjuminen”, jolloin rukoilija luovuttaa kaiken oman kontrollinsa Jumalalle. Tällöin rukoilijalle avautuu pääsy teologisiin ja filosofisiin oivalluksiin, jotka olisivat muuten tavoittamattomissa. Yhdistymisen tasolla Triniteetin ontologia avautuu oikealla tavalla trinitaarisen ekstaattisen halun mukaisesti, mikä vaikuttaa siihen, että sukupuolikin aletaan ymmärtää trinitaarisesti. Paavalin kuvaama hiljainen rukous, jossa alistutaan riippuvaiseksi Jumalasta, ”jota ilman ei olisi yhtään mitään”, on Coakleyn teologian kokonaisvaltainen fundamentti. Coakley teologia perustuu näin ollen hyvin selvään käsitykseen jumalallisen ja inhimillisen äärettömästä erosta vastoin Tonstadin syytöstä. Vaikka Coakleyn teologiaa luonnehtii Hengen vaikuttama monenlaisten ”rajojen rikkominen”, niin Luojan ja luodun välistä dikotomiaa Coakley ei kyseenalaista. Kolmiyhteinen Jumala haluaa kuitenkin ihmisen voivan partisipoida omaan elämäänsä ja saavuttavan transformaatioita, Hengessä.

Kontemplaation kautta saavutettavaan oivallukseen kuuluu Coakleylla olennaisesti se, miten Kolminaisuuteen sisältyvä Isän ”lähteenä” olo on yhteen sovitettavissa persoonien samanaikaisen tasavertaisuuden kanssa. Triniteetin hierarkian kysymykseen on perinteisesti vastattu joko sen aksiomaattisella hyväksymisellä tai sosiaalisten mallien kannattajien taholta sen totaalilla hylkäämisellä. Coakley ei valitse tässä kysymyksessä kumpaakaan ääripäätä. Hän pitää kiinni Isän ”lähteenä” olostaa, mutta samalla nostaa Hengen eksplisiittisesti primariselle paikalle. Lopputulos jää näin ollen paradoksaaliseksi Triniteetin ”hierarkian” kysymyksen kannalta. Vaikka Triniteetin persoonien välillä ei Coakleyn – eikä tunnustusten – mukaan ole hierarkiaa, vaikuttaa Coakley argumentointi tuottavan lopulta Henki-johtoisen hierarkian, joka johtaa ”*sui generis*” radikaaliin tasa-arvoon. On kuitenkin ymmärrettävä, että Coakleyn täytyy pitää kiinni Hengen primarisuudesta, koska siitä luopuminen seuraukset ovat traagisia trinitaarisen sukupuolen ymmärrykselle ja siten sukupuoliselle tasa-arvolle. Jonkinlainen jatkumo tällaisesta hierarkiasta on Coakleyn mukaan tavoiteltavaa myös inhimillisellä tasolla, koska hierarkia voi Coakleyn mukaan olla jopa siunaus. Joka tapauksessa yksilön halujen järjestäminen hierarkiaan on Hengen vaikuttamaa työtä, joka kumulatiivisesti vaikuttaen tuottaa paitsi yksilön, myös loogisesti yhteisöjenkin suurempaa kukoistusta. Bordeianun huomio Isän ja Pojan sivurooleihin jäämisestä Coakleyn teologiassa on siten jossakin määrin perusteltu. Edelleen tämänkin tutkielman jälkeen jää avoimeksi, mikä on lopulta Coakleyn suhde konsiliaarisiin tunnustuksiin, joissa Henki on

”jätetty kolmanneksi”. Toisaalta hän pitää tunnustuksia normatiivisina, mutta samaan aikaan ajattelee, että ne ovat enemmän ”horisontaalisia” ja ”siirtyviä”. Jos todellista ortodoksiaa olisi Hengen mainitseminen ensimmäisenä, miksei tunnustuksia voisi Coakleyn mielestä ”editoida”? Coakleyn ymmärrys todellisesta ortodoksiasta onkin oivallinen jatkotutkimuksen paikka.

Joka tapauksessa immanentti Triniteetti jää Coakleyn mukaan aina spekulatiiviseksi tai muotoutuu jopa idolatriseksi pelkän järkeilyn pohjalta, koska tällöin Triniteettiin heijastetaan ihmisten luomia kuvia sen sijaan, että annettaisiin Hengen toimia ”heijastajan roolissa”. Vain kontemplaatio voi Coakleyn mukaan antaa oikeaa tietoa immanentista Triniteetistä. Coakley ei siis lopulta asemoidu sosiaalisen Triniteetin mallin kannattajien joukkoon. Ekonominen Triniteetti on Coakeyn mukaan toki ”linjassa” immanentin Triniteetin kanssa – Hengen primaarisuus ilmenee inkarnaatiossakin, joka toimii myös kuvana sukupuolisen binaarisuuden rikkoutumisesta – mutta ei voida sanoa, että Triniteetin ontologia ei ole mitään enempää kuin sen ekonomia. Triniteetin imitoinnin sijaan Kristuksen imitointi tai seuraaminen Hengessä on Coakleyn mukaan mahdollista ja välttämätöntä, mikä sukupuolen kontekstissa tarkoittaa sen trinitaarisen olemuksen todeksi elämistä aina siten, että ilmenee Hengen hedelmää.

Kontemploidessa rukoilija kokee Coakleyn mukaan ”nousemisen” prosessin intiimiyteen Jumalan kanssa. Kristillisyyden onkin mahdollista solmia hedelmällinen liitto platonismin kanssa, kunhan se tapahtuu Coakleyn painottaman kristillisyyden: Raamatun, kontemplaation ja tradition fundamentaalisilla ehdoilla. Vain Hengessä rukoilun kautta kirkastuviin oivalluksiin kuuluu Coakleyn mielestä eittämättä kyky tuoda halun kategoria trinitaarisen teologian keskiöön. ”Eroksen” ja ”agapen” välille ei ole näin ollen perusteita luoda dikotomiaa. Halun kategorian ymmärtäminen varsinaisena sateenvarjokategoriana – ennen kaikkea trinitaarisen Jumalan omana ominaisuutena, josta kaikki ihmisen halutkin muistuttavat – on Coakleyn tarjoama ratkaisu kysymykseen sukupuolen dilemmasta. Jumalallinen ekstaattinen halu on kaikkien ihmisten halujen lähde ja päämäärä. Ihmisen halu on kuitenkin langennut ja vaatii Hengen suorittamaa puhdistamista ja transformaatiota.

Kirkkoisien, etenkin Gregorios Nyssalaisen, teksteihin nojautuen Coakley esittää, että kontemplatiivisella matkalla sukupuoli kokee väistämättä transformaatioita, joita eivät kahlitse enää sosiaaliset stereotyyptit: sukupuoli vapautuu binaarisuudesta ja kokee loputtomia uudelleen muotoutumisia trinitaarisen halun mukaisesti. Sukupuolen binaarisuuden

transformoituminen trinitaariseksi vaikuttaakin Coakleylla yhdistyvän ennen kaikkea valistuksen ”oikeuksien, oikeudenmukaisuuden ja tasa-arvon” tavoitteiden edistämiseen niin kirkossa kuin yhteiskunnassa muutenkin. Coakley myös säilyttää feminismin toisen aallon sukupuolisen eron painotuksen eikä hävitä feminiinisen ja maskuliinisen kategorioita, mutta jättää niiden määrittelyn avoimeksi. Langenneen halun vaikutuksesta feminiinistä kategoriaa on sorrettu patriarkaalisilla, binaarisilla representaatioilla, mistä on seurannut naisten ja ”toisen” alistamista. Coakley ottaakin vakavasti postmodernismin väitteet universaalien narratiivien yksinkertaistuksista ja sen ajaman tarpeen purkaa erilaisia ”toista” alistavia dikotomioita. Trinitaarinen liukuminen kategorioiden välillä mahdollistaa sekä feminismin ensimmäisen että kolmannen aallon tavoitteiden yhtäaikaisen tavoittelun, Hengessä. Samoin kuin sukupuolen binaarisuutta koskien, Coakley vaikuttaa kokevan myös useiden muiden dikotomioiden ilmentävän ristiriitaa nimenomaan Jumalan kolmiyhteisen olemuksen kanssa. Coakleyn ajattelun toinen strukturaalinen prinssiippi muodostuukin ihmisen langenneen tilan tuottamista jäykistä jaotteluista eri elämän alueilla, joita Henki osoittaa ja murtaa. Avoimuus ja valmius luovaan ajatteluun kertoo herkkyydestä Hengen vapaalle toiminnalle, joka puhaltaa, missä *haluaa*. Coakleyn harjoittama dekonstruktio ja rekonstruktio tapahtuukin aina teologia edellä, ja siksi Coakleyn epistemologiaa voidaankin luonnehtia Henki-johtoiseksi ”anti-foundationalismiksi”.

Coakley löytää jossakin määrin yhtymäkohtia ymmärryksessään binaarisen sukupuolen langenneesta olemuksesta ja sen transformaation tarpeesta sekulaarin sukupuolen teoretisoinnin johtohahmon Judith Butlerin kanssa. Coakley vertailee Butleria Nyssalaiseen, jolloin Butler joutuu Coakleyn mukaan huomaamaan, että tämän performatiiveihin – jotka ikään kuin rinnastuvat kontemplatiivisiin käytänteisiin – perustuvan muutoksen tavoittelusta uupuu kuitenkin toivon ja armon näköala. Siksi sen pitää lopulta tarrautua pakonomaisesti seksuaalisen identiteetin ja ruumiin elossapidon korostamiseen. Coakleyn mukaan kristityn obsession tulee kohdistua ainoastaan Kristukseen, jonka kaltaisuuteen muuttuminen on sukupuolen labiilien transformaatioiden ytimessä. Kaikkien langenneiden halujen puhdistuminen tapahtuukin ”Kristuksen kärsimyksessä ja sen kautta”, mikä on yhdenmukaista Kolminaisuuden ykseyden periaatteen kanssa. Ihmisen halun puhdistumiseen ja transformaatioon synnyttää Jumalan ennättävä halu eli armo, johon kontemplaatio on ihmisen antama vastaus. Kontemplaatio ei ole viime kädessä kuitenkaan yksityistä, ja sen onnistuminen

punnitaankin Kristuksen rakkauden hedelmän niittämässä maailmaa – etenkin *toista* – kohtaan. Oppenheimerin esiin tuoma ”korjattu” feminismi tulee selkeästi esiin Coakleyn ”ristinteologiassa”. Kontemplaation ehdottomuus pätee myös Kolminaisuuden nimeämisen kysymyksessä: Isä- ja Poika kieli ei ole feministillekään ongelma, kun se avautuu kontemplaation kautta ei-patriarkaalisella tavalla. Myöskään Triniteetin kulttuuristen patriarkaalisten representaatioiden voittamiseen eikä semioottisen koodiston tukahduttamisen ongelmaan ole muuta tietä kuin keskittyminen Hengen työhön, joka hyödyntää myös tiedostamattoman alaa.

Coakley ei lopulta selitä eksplisiittisesti sitä, miltä hänen teorioimansa sukupuolen ”lunastettu kakseus” näyttää. Coakley on myös tuonut esiin, että Tonstad ei tavoittanut hänen sanomaansa. Väärät tulkinnat ovat siten mahdollisia tässäkin tutkielmassa. Joka tapauksessa ne muodostetaan myös Coakleyn omat Tonstadille suunnatut oikaisut huomioiden, jolloin voidaan olettaa päästävän lähemmäs Coakleyn ajattelua. Coakleyn pääväitehän on, että sukupuolen alistaminen trinitaarille halulle transformoi sen labiiliksi, jolloin se voi muuttua loputtomasti lunastuksen seurauksena ja siten tulla yhä enemmän Kristuksen kaltaiseksi. Coakleyn mukaan kontemplaation harjoittaminen kirkastaa Jumalan ykseyden ja kolmeuden mysteerin: täydelliseen suhteeseen vaaditaan kolme. Koska kontemplaation kautta kirkastuva Hengen primaarinen rooli immanentissa Kolminaisuudessa sekä pitää persoonia erillään että yhdistää heitä, johdetaan tässä tutkielmassa analogisesti Coakleyn logiikan olevan se, että Henki toimii vastaavalla tavalla myös sukupuolen suhteen. Tällöin Henki trinitaarisen halun todellisuuden mukaisesti pitää yllä sukupuolieroja, mutta samalla myös yhdistää sukupuolia inklusiivisilla – *opera ad extra indivisa sunt* ja perikoreesi -tyypisillä – tavoilla, jotka käytännössä tekevät mahdottomaksi sosiaalisten stereotyyppien noudattamisen sekä jäykän eriytymisen ja epätasa-arvoisuuden ylläpitämisen niin kirkossa kuin yhteisöissä yleensäkin.

Tutkimustehtävän yhteyteen liittynyt hypoteesi mahdollisesta jännitteestä Coakleyn teoriassa yhdistää feminismien kaikkien aaltojen tavoitteet binaarisen sukupuolen muuttuvuuteen osoittautuu aiheettomaksi. Tähän myötävaikuttanee osaltaan se, ettei Raamatustakaan, johon Coakley viime kädessä teoretisointinsa perustaa, löydy yksioikoisia luonnehdintoja jumalisesta feminiinisyydestä ja maskuliinisuudesta. Toisaalta juuri Kristuksen, joka on molempien sukupuolten lunastaja, voidaan ajatella ilmentävän näitä kategorioita ideaalisesti, ja Kristuksen kaltaisuuteen Coakleynkin sukupuolen trinitaarisen

transformaation teoria eksplisiittisesti tähtää. Sorrettu feminiininen kategoria ja ”toinen” on vapautettava lunastamattoman halun seurauksesta syntyneen patriarkalisuuden ja binaarisuuden kahleesta, Hengen avulla. Tällöin lunastetut sukupuoliset kategoriat säilyvät, mutta liikkuminen niiden välillä on trinitaarisen halun mukaisesti muuttuvaa. Henki – ei kolmantena vaan ensimmäisenä – ”täydellistää” sukupuolen siten, että binaarisuus transformoituu trinitaariseksi.

Lähteet

Ensisijainen lähde

Coakley, Sarah (2013). *God, Sexuality and the Self: An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge: Cambridge University Press.

Toissijaiset lähteet

Coakley, Sarah (1986). Can God be Experienced as Trinity. *Modern Churchman* 28(2), 11–23. DOI:10.3828/MC.28.2.11

Coakley, Sarah (1993). Why Three? Some Further Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity. Sarah Coakley & David A. Pailin (toim.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honor of Maurice Wiles*. New York: Oxford University Press, 29–56.

Coakley, Sarah (2002a). The Eschatological Body: Gender, Transformation, and God. *Modern Theology* 16(1), 61-73. DOI:10.1111/1468-0025.00115

Coakley, Saarah (2002b). *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy, and Gender*. Oxford, UK : Malden, MA: Blackwell Publishers.

Coakley, Sarah (2002c). Re-thinking Gregory of Nyssa: Introduction - Gender, Trinitarian Analogies, and the Pedagogy of 'The Song.' (Special Issue: Rethinking Gregory of Nyssa). *Modern Theology* 18(4), 431–443.

Coakley, Sarah (2002d). What Does Chalcedon Solve and What Does it Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian 'Definition'. Stephen T. Davis, Daniel Kendall & Gerald O'Collins (toim.), *Incarnation Summit, The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford : New York: Oxford University Press, 143–163.

Coakley, Sarah (2003). The Trinity, Prayer and Sexuality. Diana Lipton & Janet Martin Soskice (toim.), *Feminism and Theology*. New York: Oxford University Press, 258–267.

Coakley, Sarah (2004). The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion? *Anglican Theological Review* 86(1), 75–93.

Coakley, Sarah (2005). D'Costa, Gavin, Sexing the Trinity: Gender, Culture and the Divine. *Theology & Sexuality* 11(3), 91-94. DOI:10.1177/135583580501100307

Coakley, Sarah (2006). The Trinity and Gender Reconsidered. Miroslav Volf & Michael Welker (toim.), *God's Life in the Trinity*, Minneapolis: Fortress.

- Coakley, Sarah (2007). Introduction: Disputed Questions in Patristic Trinitarianism. *The Harvard Theological Review* 100(2), 125-138.
- Coakley, Sarah (2009). Is There a Future for Gender and Theology? On Gender, Contemplation, and the Systematic Task. *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 85, 52–61.
- Coakley, Sarah (2011). In Defence of Sacrifice: Gender, Selfhood, and the Binding of Isaac. Linda Alcoff & John D. Caputo (toim.), *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 17–38.
- Coakley, Sarah (2015a). *A Theology of Desire with the Revd Dr Sarah Coakley*. 3.11.2015. St Paul's Cathedral. <https://www.youtube.com/watch?v=vxkHBKM4hMQ> (Kuunneltu 23.2.2020).
- Coakley, Sarah (2015b). Reply. Desire and Dogma. *Syndicate*. 11.11.2015. <https://syndicate.network/symposia/theology/sarah-coakley-god-sexuality-and-the-self/> (Luettu 15.3.2020).
- Coakley, Sarah (2015c). *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God*. Bloomsbury Publishing (Kindle edition).
- Coakley, Sarah (2017a). *Interview*. 19.2.2017. Lithuanian television. <https://www.youtube.com/watch?v=ACTzaxEvzqo> (Kuunneltu 19.1.2020).
- Coakley, Sarah (2017b). Response. Voices in God and Difference. *Syndicate* 6.5.2017. <https://syndicate.network/symposia/theology/god-and-difference/> (Luettu 14.3.2020).

Kirjallisuus

- Bacon, Hannah (2012). Thinking the Trinity as Resource for Feminist Theology Today? *CrossCurrents* 62(4), 442-464. DOI:10.1111/cros.12002
- Bordeianu, Radu (2014). Triadologie Totale: An Orthodox Reflection on Sarah Coakley's Spirit-centered, Iconographical Perspective. *Modern Theology* 30(4), 567–574. DOI: 10.1111/moth.12133
- Briggs, Sheila & Mary McClintock Fulkerson (2012). Introduction. Sheila Briggs & Mary McClintock Fulkerson (toim.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1–18.
- Cahill, Sowle Lisa. (1996). Sex, Gender, and the Problem of Moral Argument. *Sex, Gender, and Christian Ethics* (New Studies in Christian Ethics, 1-13). Cambridge: Cambridge University Press. DOI:10.1017/CBO9781139166584.002

- D'Costa, Gavin (2000). *Sexing the Trinity: Gender, Culture and the Divine*. London: SCM.
- Fox, Patricia A. (2011). Feminist Theologies and the Trinity. Peter C. Phan (toim.), *The Cambridge Companion to the Trinity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 274–290.
- Harrison, Nonna (2011). The Trinity and Feminism. Gilles Emery & Matthew Levering (toim.), *The Oxford Handbook of the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 519–530.
- Kuefler, Mathew (2015). Desire and Body in the Patristic Period. Adrian Thatcher (toim.), *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender* (First edition.). Oxford: Oxford University Press, 241–254.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2007). *The Trinity: Global Perspectives*. Louisville, KY.: Westminster John Knox Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2014). Trinitaarinen teologia. *Modernin teologian suuntauksia*. Helsinki: Kirjapaja, 84–108.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2015). *Creation and Humanity*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2017). *Hope and Community*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- LaCugna, Catherine Mowry (1993). *God For Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Louth, Andrew (2007). *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Marmion, Declan. & Rik Van Nieuwenhove (2011). *An Introduction to the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oppenheimer, Mark (2003). Sarah Coakley Reconstructs Feminism. *The Christian Century* June 28, 2003, 25-31. Copyright by The Christian Century Foundation.
- Quinn, Regina Ammicht (2012). Dangerous Thinking. Gender and Theology. Lisa Sowle Cahill, Diego Irarrazaval & Elaine M. Wainwright (toim.), *Gender in Theology, Spirituality and Practice* 4. London: SCM Press, 13–25.
- Salminen, Joonas (2017). *Asceticism and Early Christian Lifestyle*. [Helsinki]: [Helsingin yliopisto].

- Schumacher, Michele (2015). Feminist Christologies. Francesca A. Murphy (toim.), *The Oxford Handbook of Christology* (First edition.). Oxford: Oxford University Press, 409–424.
- Soskice, Janet Martin (2007). *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Tonstad, Linn (2013). Sarah Coakley. *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern*. Farnham, Surrey, England; Burlington, Vt.: Ashgate, 547–557.
- Tonstad, Linn (2015). Speaking "Father" Rightly. Kenotic Reformation into Sonship in Sarah Coakley. *God and Difference: The Trinity, Sexuality, and the Transformation of Finitude*. New York: Routledge, 98–132.
- Vuola, Elina (2012). Feministinen uskonnontutkimus. Tuula Juvonen, Leena-Maija Rossi & Tuija Saresma (toim.), *Käsikirja Sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino, 170–182.
- Vuola, Elina (2019). Uskonto, intersektionaalisuus ja sukupuolentutkimus. Globaalin feministiteologian näkökulmia. *Teologinen aikakauskirja 2*, 144–155.
- Walters, Margaret (2005). *Feminism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Ware, Kallistos (1997). 'My Helper and My Enemy': the Body in Greek Christianity. Sarah Coakley (toim.), *Religion and the Body*. Cambridge; New York: University Press, 90–110.
- Weinandy, Thomas (1995). *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*. Edinburgh: Clark.
- Wilson-Kastner, Patricia (1983). *Faith, Feminism and the Christ*. Philadelphia, PA: Fortress Press.