

Jumalia Jumalan armosta
ENKELIEN LUONTO JA OLEMUS ATHANASIOS
ALEKSANDRIALAISEN TEOLOGIASSA

Tomi Ferm
Dogmatiikan tutkielma
Lokakuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta/Systemaattisen teologian osasto		Laitos – Institution -
Tekijä – Författare Tomi Ferm		
Työn nimi – Arbetets titel Jumalia Jumalan armosta: Enkelien luonto ja olemus Athanasios Aleksandrialaisen teologiassa		
Oppiaine – Läroämne Dogmatiikka		
Työn laji – Arbetets art Maisterintutkielma	Aika – Datum 10/2020	Sivumäärä – Sidoantal 75
Tiivistelmä – Referat <p>Tarkastelen Athanasios Aleksandrialaisen käsitystä enkelien luonnosta ja olemuksesta. Tutkielmani päälähteitä ovat Athanasiosin teologisesti merkittävimpiin teoksiin kuuluvat: <i>Oratio contra gentes</i>, <i>Oratio de incarnatione Verbi</i>, <i>Orationes Contra Arianos iii</i>, <i>De decretis Nicaenae synodi</i>, <i>Epistula ad episcopos Aegypti</i>, <i>Epistulae iv ad Serapionem</i>, <i>De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria</i> ja <i>Epistula ad Epictetum</i>. Teokset käsittelevät mm. luomisen teologiaa, kolminaisuusoppia ja soteriologiaa. Enkeleiden tarkastelu tässä kontekstissa tuo ontologisen näkökulman Athanasiosin angelologiaan, jota on aiemmin tutkittu pääasiassa <i>Vita Antonin</i> kautta asketismin näkökulmasta.</p> <p>Tutkielmani on kaksivaiheinen. Selvitän ensin, mitkä piirteet koskevat kaikkea luotua erotuksena Jumalasta ja miten kyseiset piirteet ilmenevät enkeleillä. Toisessa osiossa selvitän, mitkä piirteet erottavat enkelit muista luoduista ja tekevät niistä erityisiä. Olennaisimpana vertailukohtana on ihminen. Metodina tutkielmassani on systemaattinen analyysi, joka koostuu käsite-, väitelause- ja argumentaatioanalyysistä. Lisäksi olen sijoittanut analyysin tulokset aikakauden filosofian ja kristillisen angelologian sekä athanasiositutkimuksen kontekstiin syventäen samalla analyysia.</p> <p>Enkeleitä yhdistää muihin luotuihin ajallisuus, muuttuvaisuus, runsaus, monimuotoisuus, sijainnillisuus ja täydellinen riippuvaisuus osallisuudesta Jumalaan. Nämä erottavat luotuja Jumalasta. Athanasiosin mukaan kaiken luodun on myös oltava ruumiillista pysyäkseen yksilöllisenä ja olemassa. Ruumis mahdollistaa vuorovaikutuksen muiden luotujen kanssa, kun taas Jumala ruumiittomana on vaikutuksista vapaa. Näin ollen enkeleidenkin on oltava ruumiillisia. Yhdistin enkelien ruumiin ihmissielun ruumiillisuuteen ilman näkyvää ruumista. Huomioin myös, että enkelit on ihmisten tapaan luotu Kuvan mukaan järjelliseksi. Athanasiosin mukaan tällainen elämä on ensisijaisesti enkelielämää, joten ominaisuudet, jotka kuuluvat kuvanmukaisuuden takia ihmissielulle, kuuluvat myös enkeleille. Keskeisin ero ihmisiin on ruumiin erilaisuus. Enkeli kykenee liikkumaan vapaammin, ottamaan erilaisia hahmoja ja kytkeytymään erilaisiin kappaleisiin. Enkelit ovat myös ihmistä vahvempia ja tiedollisesti kykenevämpiä. Keskeinen huomio on myös se, että eri enkeliluokat ovat Athanasiosin mukaan eri lajeja ja ne on alussa luotu sellaisiksi, kuin ne ovat. Tämä on vastakkainen näkemys Origeneelle, jonka mukaan enkeliluokat syntyvät kosmisen lankeemuksen perusteella. Lopuksi huomioin, että lankeamattomilla enkeleillä säilyy vastaavanlainen jumalalliseksi tekevä suhde Jumalaan, kuin ihmisilläkin olisi ollut ilman lankeemusta, ja tämä tekee enkeleistä jumalia Jumalan armosta.</p>		
Avainsanat – Nyckelord patristiikka, enkelit, demonit, filosofia – antiikki, kosmologia, teologinen antropologia, jumalallistaminen		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
1.1. Alkusanat	1
1.2. Tutkimuskysymys ja metodi	1
1.3. Lähteet.....	3
1.4. Aikaisempi tutkimus	5
2. Enkelit osana luotua luontoa.....	9
2.1. Luojan ja luomakunnan suhde	9
2.2. Luodun ajallisuus ja muuttuvaisuus.....	15
2.3. Luodun runsaus ja monimuotoisuus.....	19
2.4. Luodun paikallisuus ja ruumiillisuus	22
3. Enkelien erityiset luonnot.....	33
3.1. Samanluontoisuus, olemus ja laji	33
3.2. Enkeliluonto ja -luokat.....	36
3.3. Luotu Kuvan mukaan	41
3.4. Enkelien ja ihmisten eroista	54
3.5. Enkelien jumalallisuus.....	58
4. Yhteenveto	65
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	69
Lähteet	69
Ensisijaiset lähteet.....	69
Toissijaiset lähteet.....	69
Kirjallisuus	70

1. Johdanto

1.1. Alkusanat

Enkelit ja demonit olivat keskeinen osa myöhäisantiikin ihmisen maailmankuvaa riippumatta uskonnosta tai filosofiasta, johon henkilö sitoutui. Jokaisella liikkeellä oli oma näkemyksensä Jumalaa tai jumalia alemmista henkivoimista ja näihin liittyi myös uskonnollista hurskautta. Arkeologisissa tutkimuksissa onkin löytynyt runsaasti aineistoa enkeleihin liittyvästä kulttitoiminnasta ja samasta paikasta voi löytyä niin kristillistä, juutalaista kuin pakanallistakin kulttiesineistöä.¹ Jumalan filosofinen tarkastelu johti Jumalan muuttumiseen etäisemmäksi ja näin välittävien henkivoimien merkitys kasvoi. Uusplatonistifilosofi Sallustios sanoikin 300-luvulla: ”Ja niin paljon kuin ensimmäinen jumala eroaa meidän luonnostamme, niin paljon enemmän on oltava voimia meidän ja tuon välillä.”²

300-luvulla eli myös Aleksandrian patriarkka Athanasios, joka toisaalta kirjoitti yhden kristillisen demonologian perusteoksen, ensimmäisen kristillisen hagiografian *Vita Antoni* (VA), ja toisaalta pyrki teologiallaan murentamaan sellaiset näkemykset, jossa Jumalasta kulkisi luonnollinen jatkumo alhaisimpiin luotuihin. Tätä myöden enkelit ja demonit asettuvat Athanasioksen teologiassa omanlaiseen perspektiiviin, joka on hyvin vastakkainen ajan platonistisille näkemyksille. Athanasioksen näkemyksillä onkin ollut merkittävä vaikutus myöhemmälle kristilliselle angelologialle ja demonologialle.

Athanasioksen valtaisa jälkivaikutus perustuu hänen asemaansa teologisesti järkähtämättömänä piispana yhdellä tärkeimmistä piispanistuimista areiolaiskiistan pyörteissä. Hänet karkotettiin istuimeltaan yhteensä viidesti, mutta hän palasi aina voittoisana toimien majakkana nikealaiselle kristinuskolle.³ Gregorios Nanzianzoslainen kuvailikin Athanasiosta ”oikeaoppisuuden pilariksi”.⁴ Toisaalta Athanasios toimi myös keskeisessä asemassa kehittyvässä olevan luostariliikkeen sitojana kirkolliseen rakenteeseen. Näistä syistä Athanasiosta kunnioitetaan tänä päivänäkin ortodoksisessa kirkossa ortodoksisuuden isänä ja katolisessa kirkossa kirkonopettajana ja yhtenä neljästä suuresta itäisestä kirkkoisästä.

1.2. Tutkimuskysymys ja metodi

Siihen nähden, miten merkittävä teema enkelit on myöhäisantiikin uskonnollisuudelle ja miten merkittävä teologi Athanasios on, hänen käsityksiään enkeleistä ja demoneista on

¹ Enkeleihin liittyvistä arkeologisista löydöistä ks. Cline 2011.

² Sallustios, *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, xiii,5: Καὶ ὅσῳ τῆς ἡμετέρας φύσεως ὁ πρῶτος διαφέρει θεός, τοσούτῳ πλείους εἶναι τὰς μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ κείνου δυνάμεις ἀνάγκη.

³ Athanasioksen elämästä ks. Barnes 1993; Anatolios 2004, 1–39.

tutkittu vähän. Athanasioksen angelologian ja demonologian tutkimus rajautuu lähes täysin *Vita Antonin* tarkasteluun kytkeytyen asketismiin ja luostarilaitoksen alun tutkimukseen.⁵ Hyvin vähälle huomiolle on jäänyt, millaisina enkelit ja demonit näyttäytyvät Athanasioksen teologisesti merkittävimmissä teoksissa, jotka puolestaan ovat patristisen kolminaisuusopin, luomisen teologian ja soteriologian perusteoksia. Näiden kautta enkeleihin ja demoneihin muodostuu erilainen näkökulma, joka poikkeaa askeettisesta ja hagiografisesta kontekstista. Athanasioksen asema *Vita Antonin* kirjoittajana on toisinaan myös kyseenalaistettu, mikä lisää teologisista teoksista lähtevän tutkimuksen relevanssia Athanasioksen käsitysten ymmärtämiseksi.⁶ Tähän puutteeseen pyrin myös vastaamaan tutkielmallani.

Tutkielmassa käyn läpi Athanasioksen teologisesti merkittävimpien teosten kohdat, joissa hän puhuu enkeleistä ja demoneista selvittäen, mitä enkelit ja demonit Athanasioksen mukaan ovat. Kyse on ontologisesta tarkastelusta, jolla selvitän, millaisia ovat enkeleiden luonto ja olemus. Tarkastelu on kaksivaiheinen, sillä tarkastelen ensin, mitkä asiat yhdistävät enkeleitä ja muuta luomakuntaa erottaen ne Jumalasta, ja sitten, mitkä asiat erottavat enkelit muusta luomakunnasta ja tekevät niistä erityisiä. Analyysin ensimmäisessä pääluvussa kysyn, mitkä ominaisuudet koskevat luotua luontoa yleensä ja mitä ne tarkoittavat enkeleiden näkökulmasta keskittyen erityisesti kolmeen aspektiin: ajallisuus ja muuttuvaisuus, runsaus ja monimuotoisuus sekä paikallisuus ja aineellisuus. Toisessa analyysin pääluvussa tarkastelen puolestaan Athanasioksen käsitystä luodun lajeista eritellen, mitä Athanasios sanoo enkeleistä erotuksena muihin luodun lajeihin. Keskeisimpänä vertailukohtana on ihminen, koska ihmiset ja enkelit kuuluvat järjelliseen osaan luomakunnasta ja niillä on yhteisiä ominaisuuksia, jotka erottavat ne järjettömästä luomakunnasta. Kysyn siis, mitkä asiat yhdistävät ja erottavat enkeleitä ja ihmisiä. Tutkielman ulkopuolelle jää enkeleiden ja demonien roolit, tehtävät ja toiminnot luomakunnassa, mikä olisikin mielenkiintoinen tutkimuksen aihe tämän jatkoksi.

Metodina tutkimuksessa on systemaattinen analyysi, joka koostuu käsiteanalyysistä, väitelausanalyysistä ja argumentaatioanalyysistä. Tutkimusta tehdessä on huomioitava, ettei mikään tarkasteltavista teoksista käsittele nimenomaisesti enkeleitä, vaan näitä hyödynnetään osana muuta argumentaatiota. Siksi erityisesti argumentaatioanalyysissä on huomioitava konteksti, jossa väitteet enkeleistä esiintyvät. Tämän lisäksi olen sijoittanut analyysini aikakauden filosofiseen ja angelologiseen kontekstiin sekä athanasiostutkimuksen kontekstiin

⁴ Gr. Naz. or. 21,26.

⁵ *Vita Antonin* demoneista askeettisuuden näkökulmasta ks. esim Salminen 2017; Brakke 2006.

⁶ *Vita Antoni* hyväksytään kuitenkin yleensä nykyään Athanasioksen kirjoittamaksi ja hyödynnänkin sitä rajoitetusti toissijaisena lähteenä. On myös esitetty teoria, että *Vita Antoni* olisi osittain Athanasioksen ja Serapionin kirjoittama. Tekijään liittyvästä keskustelusta ks. Bartelink 1994, 27–35.

tuoden esille oman tulkintani kanssa yhteneviä ja kilpailevia tulkintoja. Keskustelu tutkijoiden erilaisten johtopäätösten kanssa syventää analyysia.

1.3. Lähteet

Olen rajannut tutkittavan aineiston Athanasioksen teologisesti merkittävimpiin teoksiin. Teologisesti merkittävimmillä teoksilla tarkoitan niitä teoksia, joissa hän ottaa kantaa johonkin teologiseen kiistakysymykseen teologisin perustein ja joissa näkyy parhaiten hänen teologisen ajattelunsa kehitys. Näihin kuuluu ikäjärjestyksessä: *Oratio contra gentes* (CG), *Oratio de incarnatione Verbi* (DI), *Orationes Contra Arianos iii* (Or. Ar. 1–3), *De decretis Nicaenae synodi* (De Decretis), *Epistula ad episcopos Aegypti* (Ad Episc.), *Epistulae iv ad Serapionem* (Ad Serap. 1–4), *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* (De Syn.), *Tomus ad Antiochenos* (Tom. Ant.), *Epistula ad Adelphium* (Ad Adelph.) ja *Epistula ad Epictetum* (Ad Epic.).⁷ Näiden teosten lisäksi Athanasios kirjoitti suuren määrän historiallisia, askeettisia ja pastoraalisia teoksia sekä Raamatun kommentaareja. Analyysia tehdessäni huomasin, että *Tomus ad Antiochenos* ja *Kirje Adelfiokselle* (Ad Adelph.) eivät juurikaan sisällä aiheen kannalta olennaista materiaalia, joten ne siirtyivät toissijaisiksi lähteiksi.

Kaksoisteos *Contra Gentes–De Incarnatione* (CG–DI) on teoksista varhaisin ja se on todennäköisesti kirjoitettu Athanasioksen piispaksi vihkimisen 328 ja hänen ensimmäisen karkotusjaksonsa 335 välillä, joskin myös ajoitusta ennen piispuutta on ehdotettu.⁸ Teos on tyyllilajiltaan *apologia crucis* ja se on tärkeä Athanasioksen teologian ymmärtämiseksi, sillä siinä hän tekee tiettyjä teologisia linjanvetoja, jotka pysyvät läpi kaikkien myöhempien teosten. Teos on ainakin ulkoisesti kohdistettu ei-kristityille ja siinä Athanasios selittää stoalaista ja platonilaista filosofiaa hyödyntäen, miten Jumala on sekä immanentti että transsendentti ja miksi on järkevää ja oikein, että Jumala tuli ihmiseksi Jeesuksessa ja kävi läpi kuoleman ja ylösnousemuksen.

Puheet areiolaisia vastaan (Or. Ar.) on kirjoitettu Athanasioksen toisen karkotusjakson aikana vuosina 339–346.⁹ Ne ovat Athanasioksen teoksista ensimmäinen ja mittavin hyökkäys areiolaisuutta vastaan. Puheissa Athanasios perustelee, miksi Poika kuuluu jumaluuteen eikä luotuun luontoon. Lisäksi Athanasios pyrkii kumoamaan vastustajiensa raamattuargumentteja. Athanasioksen nimissä on kulkenut neljä puhetta, joista viimeistä pidetään yleisesti pseudepigrafisena. Kannengiesser on esittänyt, ettei myöskään kolmas puhe

⁷ Lähteiden rajaamisessa olen hyödyntänyt Anatolioksen ja Gwynnin näkemyksiä teologisesti merkittävimmistä teoksista. Anatolios 1998, 85–93; Gwynn 2012, 55–56.

⁸ Anatolios 1998, 26–30. Ehdotetut ajat ja keskeisimmät tutkimukset tiiviisti koottuna Weinandy 2007, 11 f.2.

⁹ Anatolios 1998, 87–88.

olisi Athanasiokselta vaan nuorelta Apollinariokselta, mutta näkemys ei ole saavuttanut tiedeyhteisön hyväksyntää, ja Kannengiesser on sittemmin itsekin muuttanut kantaansa.¹⁰

De Decretis on kirjoitettu Athanasioksen toisen ja kolmannen karkotusjakson välillä vuosina 350–355.¹¹ Siinä hän jatkaa areiolaisen kolminaisuusopin tulkinnan vastustamista muuttaen hieman taktiikkaa. Athanasios nostaa argumentaationsa keskiöön Nikean kirkolliskokouksen ja sen käyttämän termin ὁμοούσιος.

Kirje Egyptin piispoille (Ad Episc.) on kirjoitettu pian kolmannen karkotusjakson alettua ja se on kohdistettu hänen patriarkaattinsa piispoille. Kirjeessä Athanasios protestoi karkotustaan ja varoittaa piispoja taipumasta keisarillisen painostuksen edessä. Piispoja painostettiin allekirjoittamaan Sirimiumin synodin synodaalikirje.¹²

Kirjeet Serapionille (Ad Serap.) on kolmen tai neljän kirjeen kokoelma,¹³ jonka Athanasios kirjoitti kolmannen karkotusjaksonsa aikana kesän 358 ja alkuvuoden 360 välillä pakoillessaan sotilaita autiomaassa.¹⁴ Kirjeissä Athanasios rakentaa puolustuksen Pyhän Hengen jumaluudelle tropikoksiksi kutsumaansa liikettä vastaan, jonka mukaan Pyhä Henki oli yksi enkeleistä. Athanasiosta pidetään ensimmäisenä henkilönä, joka on kirjoittanut nimenomaan Pyhää Henkeä käsittelevän tutkielman, ja tutkielma on erityisen merkittävä, sillä Athanasios soveltaa termiä ὁμοούσιος Pyhään Henkeen.¹⁵ Kirjeissä hän hyödyntää paljolti samoja argumentteja kuin *Puheissa areiolaisia vastaan* Pojan kohdalla. Kirjeiden vastaanottaja Serapion oli Thmuiksen piispa ja yksi Athanasioksen merkittävimpiä ystäviä ja liittolaisia.

De Synodis (De Syn.) on kirjoitettu Ariminumin ja Seleucian kaksoissynodin jälkeen vuonna 359 ja sitä on täydennetty vuoden 361 jälkeen, jolloin keisari Constantius kuoli.¹⁶ Athanasios kommentoi karkotettuna synodien tulosta ja vastustaa areiolaisten yrityksiä

¹⁰ Anatolios 2004, 19 f.74; Kannengiesser 1983, 405–416.

¹¹ Barnes 1993, 198–199.

¹² Gwynn 2012, 45; Anatolios 1998, 89.

¹³ Teos on kulkenut käsikirjoitustraditiossa neljän kirjeen kokoelmana. Tutkimuksessa on kuitenkin saavutettu vahva konsensus, että käsikirjoitustradition mukaiset toinen ja kolmas kirje ovat alun perin olleet samaa kirjettä ja käsikirjoitustradition neljäs kirje on alun perin käsittänyt vain seitsemän ensimmäistä lukua, kun taas loput 15 lukua kuuluvat erilliseen *Matteuksen evankeliumin* jaetta 12:32 koskevaan tutkielmaan. Ks. Shapland 1951, 11–13. Käyttämässäni Savidiksen modernissa editiossa onkin muutettu kirjeiden numerointi vastaamaan tutkimuksen konsensusta ja käytän tätä numerointia tutkielmassani.

¹⁴ Shapland 1951, 18. Brakke arvioi Athanasioksen liikkuneen munkkien kanssa useissa piilopaikoissa sekä kaupungeissa että luostareissa pitkin Pohjois-Egyptiä, koska viranomaiset etsivät häntä. Brakke 2017, 11.

¹⁵ Ad Serap. 27,3; Gr. Naz. or. 21,33; Anatolios 2004, 30 & 82. On esitetty, että Didymos Sokean *De Spiritu Sancto* saattaisi olla suunnilleen samoilta vuosilta ja näin ehkä jopa vähän vanhempi, mutta sen ajoittaminen on haastavaa. Pihkala 2019, 15.

¹⁶ Gwynn 2012, 14.

pakottaa omaa oppiaan synodeille. Lisäksi hän yrittää muodostaa liittoumaa nikealaisten ja Basileios Ankyralaisen johtamien homoiousiaanien välille areiolaisia vastaan.¹⁷

Kirje Epiktetokselle (Ad Epic.), 372, on Athanasiuksen viimeisimpiä teoksia ennen kuolemaansa 373. Kirje on kirjoitettu Korintin piispalle Epiktetokselle ja siinä Athanasios käsittelee kristologiaa. Athanasios korostaa kirjeessä Kristuksen täyttä jumaluutta ja täyttä ihmisyyttä pitäen sisällään sekä ruumiin että sielun. Lisäksi kirjeessä puhutaan Jumalan muuttumattomuudesta inkarnaatiosta riippumatta.¹⁸

Antiikin teksteistä olen käyttänyt pääosin moderneja alkukielisiä editioita.

Athanasiuksen teosten kohdalla poikkeuksen muodostaa *De Decretis* ja *Tomus ad Antiochenos*, joista olen käyttänyt Mignen 1800-luvun editioita sarjassa *Patrologia Graeca* (PG). Ei-kristillisten kirjoittajien ja teosten lyhenteet ovat Brillin antiikin tietosanakirjan *Der Neue Pauly* mukaisia ja muiden kristillisten kirjoittajien osalta kuin tässä annettujen Athanasiuksen lyhenteiden osalta lyhenteet ovat G. H. W. Lampen teoksen *A Patristic Greek Lexicon* (1961, Clarendon Press) mukaisia. Käännökset ovat omiani, ellei viitteessä ole toisin ilmoitettu.

1.4. Aikaisempi tutkimus

Athanasios tutkimuksessa on ollut kiistaa viimeiset sata vuotta siitä, miten Athanasiuksen elämään ja tekoihin pitäisi suhtautua. 1900-luvun alkuun saakka Athanasiosista pidettiin oikeaoppisuuden puolustamisen vuoksi vainottuna pyhänä miehenä, jota vastaan esitetyt syytteet olivat tekaistuja. Vuonna 1924 H. I. Bell julkaisi vuosikymmen aiemmin löydetyn papyruksen¹⁹, jonka hän katsoi todistavan Athanasiuksen vastustajien syytteet tämän väkivaltaisuudesta ja häikäilemättömyydestä. Tämä on johtanut syvään jakautumiseen athanasios tutkimuksessa, jonka toisessa ääripäässä Athanasiosista pidetään yhä moitteettomana ja vainottuna, kun taas toisessa ääripäässä Athanasios on kirkollinen gangsteri, joka harjoitti kirjoituksissaan järjestelmällistä propagandaa.²⁰ Kahden ääripään välissä on kuitenkin myös tutkijoita, jotka edustavat näiden ääritulkintojen välimuotoja. Esimerkiksi Nathan Kwok-kit Ng esittää hyvää ja tasapuolista analyysia ja kritiikkiä kummankin äärilaidan ylilyönneistä.²¹

Myös Athanasiuksen kuvaukset hänen vastustajiensa teologisista näkemyksistä on kyseenalaistettu. Athanasiukselle on tyypillistä ottaa vastustajiensa teologiasta jokin lause, tulkita se oman teologisen kokonaisnäkönsä lävitse ja väittää sitten vastustajiensa

¹⁷ Anatolios 1998, 90–91; Barnes 1993, 152.

¹⁸ Gwynn 2012, 17 & 102–103.

¹⁹ Papyrus 1914.

²⁰ Ajatuksen kirkollisesta gangsterista on lanseerannut Timothy Barnes. Ks. Barnes 1981, 230; Barnes 1993, 2.

sanovan jotain muuta, minkä nämä itseasiassa kieltävät.²² Näin Athanasiosin teosten perusteella on hankalaa tutkia Athanasiosin persoonaa, silloista historiallista tilannetta ja myös hänen vastustajiensa näkemyksiä, koska tekstien luotettavuus näiden asioiden suhteen on suuresti kyseenalaistettu. Luotettavasti voidaan kuitenkin tutkia Athanasiosin teologista ajattelua, sillä sitä pidetään hänen omanaan ja sisäisesti koherenttina.

Athanasiosin teologiankin suhteen on tutkimuksessa suuria eroavaisuuksia. Adolf von Harnackin esityksen mukaan Athanasios hahmotti teologiaa erityisesti pelastusopin näkökulmasta sitoutumatta mihinkään filosofiseen koulukuntaan ja jättäen ontologian ja filosofian sivuun.²³ Tästä muodostui tutkimusparadigma, joka hallitsi tutkimuskenttää etenkin 1900-luvun alkupuolella,²⁴ ja sillä on yhä vahva kannattajakunta.

1900-luvun jälkipuolella alettiin korostaa Athanasiosin teologian platonistisia piirteitä. E. P. Meijering osoitti *Contra Gentes–De Incarnationen* ja *Puheiden areiolaisia vastaan* kattavalla analyysillä, että Athanasioselta löytyy runsaasti keskiplatonilaista käsitteitä ja kategorioita. Tästä muodostui tutkimusparadigma, jonka mukaan Athanasios tunsikin ajan filosofikouluista ainoastaan platonistisen ja hän teki teologiaa erityisesti keskiplatonilaisten käsitteiden ja kategorioiden avulla. Meijering tosin katsoi, että Athanasiosin teologia on samaan aikaan keskiplatonilaisuuden synteesi ja antiteesi²⁵ ja Athanasios omaksui suuren osan platonistisista ajatuksista aiemmilta kristillisiltä opettajilta.²⁶ Tutkielmassa hyödyntämistäni tutkijoista platonisoivaan tulkintaan liittyy Meijeringin lisäksi Kelly ja Schneider.²⁷ Meijeringin ajattelu vaikuttaa kuitenkin kehälliseltä, sillä tutkimuksessaan hän nimenomaan etsii viittauksia Platoniin, platonistisia käsitteitä sekä yhtäläisyyksiä keskiplatonilaisten ajattelijoiden kesken sivuuttaen yhtäläisyyksiä muihin filosofikouluihin tai tulkiten ne keskiplatonilaisuuden eklektisyyden kautta. Tämän jälkeen hän toteaa, että Athanasios hyödyntää nimenomaan keskiplatonilaista ajattelua eikä tunne muita filosofikouluja.²⁸

Athanasiosin teologian kokonaisuudesta on tehty viime vuosikymmeninä useampi teos, joista hyödynnän tässä tutkielmassa kolmea. Näistä vanhin eli Alvyn Pettersenin²⁹ esitys

²¹ Ng 2001, 273–292.

²² Athanasiosin ”areiolaisuudesta” ks. Gwynn 2012, 76–93.

²³ Harnack 1990, 207–227.

²⁴ Tutkijoiden parissa oli *communis opinio*, että Athanasios on filosofian vastainen teologi. Meijering 1968, 2.

²⁵ Meijering 1968, 130–132.

²⁶ Meijering 1968, 104–113.

²⁷ Kelly 1978; Schneider 2006. Kelly on erityisesti saanut kritiikkiä lausumastaan: ”There is little doubt that Athanasios’s Platonism tended at times to lose touch with his Christianity.” Kelly 1978, 379.

²⁸ Vertaa Meijeringin tutkimuskysymystä (2–4) analyysistä tehtyihin johtopäätöksiin (114–147).

²⁹ Pettersen 1995.

lähtee liikkeelle Harnackin paradigmasta sivuuttaen Athanasioksen ajattelun yhteyksiä filosofikoulukuntiin ja korostaen pikemminkin hänen ajattelunsa vastakkaisuutta platonismin ja gnostilaisuuden aine/henki jaottelulle. Pettersenin esityksen keskiössä on Jumalan rakkaus, joka toistuu joka luvussa.

Tutkielmani kannalta merkittävin Athanasioksen teologiaa jäsentävä esitys on Khaled Anatoliosin työ, jossa hän nostaa Athanasioksen teologian koherenssin ymmärtämisen keskiöön luomattoman ja luodun sekä Jumalan ja ihmisen väliset suhteet. Anatoliosin mukaan Athanasiokselle on tyypillistä muodostaa tällaisia vastapareja ja oikea ymmärrys muodostuu näiden muodostamasta dialektiikasta. Anatolios pyrkii yhdistämään edelliset tutkimusparadigmat, mikä näkyy erityisesti hänen kehittämässään partisipaatiomallissa.³⁰ Anatolios huomaa lisäksi paljon yhteyksiä Athanasioksen ja Irenaeuksen välillä.³¹ Pidän Anatoliosin mallia hyvänä ja perusteltuna ja se on myös tutkimukseni kannalta hyödyllinen, koska Athanasios ei kirjoituksissaan käsittele enkeleitä suoraan, vaan ne hahmottuvat luomattoman ja Luojan sekä Jumalan ja ihmisen vastaparien kautta.

Kolmantena hyödynnän Thomas G. Weinandyn esitystä, jossa hän kokoaa Athanasioksen teologian teemoja pelastusopin ympärille, sitoutuen perinteiseen käsitykseen, että Athanasioksen teologian keskiössä on nimenomaan soteriologia.³² Suhde platonismiin ja muuhun antiikin filosofiaan jää Weinandylla hämäräksi, mutta sen sijaan hän etsii useissa kohdissa yhteyksiä Augustinukseen ja muihin läntisiin teologeihin ja teemaksi nousee Athanasioksen teologian hyödyntäminen modernissa kontekstissa sekä vuoropuhelu itäisen ja läntisen teologian välillä.³³

Tutkielmani kannalta olennaisia angelologiaa sivuavia erityisaloja ovat luomisen teologia, kolminaisuusoppi, kosmologia ja teologinen antropologia. Näiden suhteen on huomioitava erityisesti Widdicomben teos, jossa hän tarkastelee Athanasioksen käsitystä Isyydestä suhteessa Poikaan ja luomakuntaan, Florovskyn ja Christoun artikkelit luomisen konseptista ja luomisen ja syntymisen erosta Athanasioksen teologiassa, Ngn Athanasioksen spiritualiteettia käsittelevän teoksen teologialuku, Pettersenin tutkimus ihmisruumiista ja ruumiillisuudesta Athanasioksen teologiassa sekä Steenbergin teos Athanasioksen teologisesta antropologiasta.³⁴ Valitettavasti vähemmälle huomiolle ovat jääneet

³⁰ Anatolios 1998, 30–38. Partisipaatiomallista ks. luku 2,1.

³¹ Anatolios 1998, 18–24.

³² Weinandy 2007, vii–viii.

³³ Ks. esim. Weinandy 2007, 17–19, 21, 31, 80, 107, 110–113 & 133–139.

³⁴ Widdicombe 2000, 145–249; Florovsky 1962; Christou, 1973; Ng 2001, 43–122; Pettersen 1990; Steenberg 2009, 158–189.

Roldanuksen³⁵ klassikkoteos Athanasioksen teologisesta antropologiasta sekä Xavier Moralesin *La Théologie Trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (Institut d'études augustiniennes cop, 2006). Analyysin viimeinen luku sivuaa Athanasioksen soteriologiaa siinä määrin, kuin luodun alkuperäinen jumaluus ja ihmisten jumalallistaminen ovat verrattavissa keskenään.

Hyödyntämästäni angelologiaa käsittelevästä tutkimuskirjallisuudesta on mainittava Ellen Muehlenbergerin teos myöhäisantiikin angelologiasta, sillä hän käsittelee lyhyesti Athanasioksen angelologiaa lähdeaineistossani.³⁶ Tämän lisäksi Adam Ployd tarkastelee artikkelissaan enkelien autuuden pysyvyyttä *Kirjeissä Serapionille*.³⁷ Athanasioksen angelologisen kontekstin suhteen olen hyödyntänyt myös R.M.M. Tuschlingin ja Serafim Seppälän aihetta käsitteleviä teoksia.³⁸ Demonologian suhteen olen hyödyntänyt erityisesti Jeffrey Burton Russellin teoksia.³⁹

³⁵ Roldanus 1977.

³⁶ Muehlenberger 2013, 61–69. Muehlenberger käsittelee myös *Vita Antonia* sivuilla 122–133.

³⁷ Ployd 2017.

³⁸ Tuschling 2007; Seppälä 2016.

³⁹ Russell 1988; Russell 1977.

2. Enkelit osana luotua luontoa

2.1. Luojan ja luomakunnan suhde

Athanasioksen teologia on luonteeltaan dialektistä ja yksi sen keskeisimmistä vastapareista on Luoja ja luotu.⁴⁰ Nämä ovat maksimaalisen erilaisia, mutta niiden välillä säilyy jonkinlainen suhde. Luojan ja luodun välillä on ylittämätön ontologinen kuilu, eikä luotu voi siten koskaan tavoittaa ja ymmärtää Luojaa täysin. Maksimaalisesta erosta huolimatta luodun ja Luojan välillä säilyy kohtia, joissa ontologisen kuilun yli rakennetaan siltoja ja Jumala tulee jossain määrin tavoitettavaksi. Tässä luvussa asemoin enkeleiden paikan tässä suhteessa.

Siitä, mikä määrittää Luojan ja luodun pysyviä ominaisuuksia, Athanasios käyttää termiä φύσις, luonto. Termi on laajasti käytetty teologiassa ja filosofiassa erilaisiin tarkoituksiin ja sillä on useita merkityksiä, mutta Athanasioksella kyse on pääosin joko Luojan luonnosta eli jumalallisesta luonnosta tai luodun luonnosta.⁴¹ Kielellisesti termi on johdannainen verbistä φύω, joka tarkoittaa synnyttämistä, tuottamista, kasvattamista ja joksikin tulemistä.⁴² Athanasioksellakin termi liittyy keskeisesti asioiden alkuperään. Se on periaate, joka määrittää alkuperän mukaisesti keskeiset ”luonnolliset” ominaisuudet.

Luojan luonnon keskeinen määrittävä tekijä on sen luomattomuus. Sillä ei siis ole muuta alkuperää kuin se itse. Jumala on se, joka todella on.⁴³ Hän on ikuinen kaiken olemisen lähtökohta ja periaate. Alussa ei ole mitään muuta kuin hän. Athanasios yhdistää Jumalaan platonistisen Yhden kanssa yhteensopivia apofaattisia termejä, kuten ruumiittomuus, näkymättömyys, kuolemattomuus, turmeltumattomuus ja saavuttamattomuus, mikä korostaa Jumalan transsendenttiutta.⁴⁴ Toisaalta Athanasios korostaa, että Jumala on ”hyvä ja ihmisiä rakastava”.⁴⁵ Tämä on vuorostaan katafaattinen väite Jumalan luonnosta, jota Athanasios käyttää selittämään Jumalan tietoista ja aktiivista luovaa toimintaa itsestään ulos päin ja näin myös hänen immanenttia läsnäoloaan luomakunnassa.⁴⁶ Athanasios käyttääkin sellaisia paradoksaalisia lausumia, kuten ”näin tie Jumalan luo ei myöskään ole niin kaukana meistä tai niin ulkoinen suhteessa meihin kuin hän itsessään on korkealla kaiken yläpuolella”⁴⁷,

⁴⁰ Anatolios 1998, 31.

⁴¹ Anatolios 1998, 55–56; Roldanus 1977, 35–38. Erityisistä luonnoista puhun tarkemmin luvussa 3.1.

⁴² Montanari 2015, s.v. φύω.

⁴³ CG. 30,2: τὸν ὄντως ὄντα θεόν.

⁴⁴ Ks. esim. CG 22,25–27; 35,1–8; DI. 8,1–3; Or. Ar. 1,63,4. Anatolios 1998, 39.

⁴⁵ CG. 35,1: ἀγαθὸς γὰρ ὢν καὶ φιλόανθρωπος. Or. Ar. 1,63,5; 2,47,1; 2,75,3.

⁴⁶ Anatolios 1998, 39–40.

⁴⁷ CG. 30,4–6: οὐδ', ὡς περ ἐστὶν αὐτὸς ὁ Θεὸς ὑπεράνω πάντων, οὕτω καὶ ἡ πρὸς τοῦτον ὁδὸς πόρρωθεν ἢ ἐξωθεν ἡμῶν ἐστίν'.

kuvaamaan hänen samanaikaista transsendenttiuttaan ja immanenttiuttaan.⁴⁸ Jumala on kaikkivoipa, kaikkietävä ja täydellinen ja hän käyttää rakkaudellista voimaansa luodakseen maailman olemattomuudesta ja pitääkseen sen olemassa.⁴⁹

Vastaavasti luotua luontoa määrittää erityisesti sen luotuisuus ja tarkemmin luotuisuus ἐξ οὐκ ὄντων, ei-olemisesta. Athanasios käyttää luoduista synonyymisesti kahta termiä: Septuagintan kautta kristilliseen kieleen vakiintunutta termiä κτίσμα⁵⁰ ja luodun luontoa paremmin kuvaavaa sanaa γενήτος. Jälkimmäinen on substantivoitu verbaaliadjektiivi verbistä γίγνομαι eli tulla joksikin, tapahtua tai tulla olemaan.⁵¹ Termin tarkoittaa siis sellaista, joka on olemaantullut. Athanasios sanoo, että olemaan tulleita määrittää se, että niillä on alku olemattomuudessa, josta Jumala on ne luonut.⁵² Tämä tarkoittaa, että niiden oma ”luonnollinen” perusta ilman Jumalan armoa ja voimaa on ei-mikään.⁵³ Athanasios kieltää eksplisiittisesti kaikki ajatukset pre-eksistentistä materiaasta luodun luonnon määrittäjänä, koska tämä rajoittaisi Jumalan suvereeniutta ja tekisi hänestä heikon.⁵⁴ Luotu on siis täydellisen riippuvainen Jumalasta ja, jos Jumala jättäisi sen kokonaan voimansa ja armonsä ulkopuolelle, se palaisi luontonsa mukaisesti takaisin olemattomuuteen eli annihiloituisi.⁵⁵ Alvyn Pettersen onkin sanonut, että Athanasios on ensimmäinen kirkkoisä, joka arvostaa *creatio ex nihilo* -opin merkitystä sen koko täyteydessä.⁵⁶

Tästä muodostuu Athanasiosin teologialle ominainen äärimmäinen ero Luojan ja luodun välillä. Luoja itsessään on kaikki ja luotu itsessään ei ole mitään. Vastaava dikotomia näkyy myös hänen käsityksessään hyvästä ja pahasta. Aikakauden platonistissävyytteiselle teologialle ominaisesti Athanasios katsoo, että Jumala on paitsi hyvä myös hyvyys itse. Jumala on kaiken hyvyyden lähde ja hyvyydellä on todellinen olemassaolo Jumalassa. Jumalan hyvyys on aktiivista rakastavaa hyvyyttä, joka luo ja tekee uudeksi, eikä hän

⁴⁸ Anatolios 1998, 33; Anatolios 2004, 40–41.

⁴⁹ CG. 41,10–27.

⁵⁰ Sana tarkoittaa klassisessa kreikassa jonkin perustaa tai siirtokuntaa ja se on johdannainen verbistä κτίζω, jolla on merkityksiä: asuttaa, perustaa, rakentaa, tuottaa, keksiä, tehdä, suorittaa. On mielenkiintoista, että Septuagintaan valittiin juuri tämä sana tarkoittamaan luotua. Montanari 2015, s.v. κτίσμα & s.v. κτίζω.

⁵¹ Montanari 2015, s.v. γίγνομαι.

⁵² Ad Serap. 1,22,1–3; 2,4,1; 2,11,1–2.

⁵³ Kutakin luotua olentoa määrittää siis jo lähtökohtaisesti sekä tässä kuvattu luonto että Jumalan armo, mikä Anatoliosin mukaan heijastelee jännitettä Jumalan transsendenssin ja immanenssin välillä. On siis huomattava, ettei termien käyttö vastaa myöhempää läntistä jaottelua luonnon ja armon välillä. Anatolios 2004, 41–42.

⁵⁴ DI. 2,16–32; 3,1–6; Anatolios 1998, 54; Pettersen 1995, 21.

⁵⁵ DI. 4,17–29; Or. Ar. 1,20,1; Steenberg 2009, 163–164; Anatolios 1998, 55; Pettersen 1990, 5–6; Christou 1973, 400–402. Vaikka pre-eksistenttiä materiaa ei olekaan, Roldanuksen mukaan luotua luontoa määrittää erityisesti olemattomuudesta luotuisuuden aiheuttaman turmeltuvaisuuden lisäksi aineellisuus. Roldanus 1977, 36–37. Tämä on tärkeä huomio, koska kaikki luodut ovat Athanasiosin mukaan ruumiillisia (ks. luku 2,4), kun taas Jumala on ruumiiton, eikä ruumiillisuus ole siis Jumalan luonnosta.

⁵⁶ Pettersen 1990, 81–82; Pettersen 1995, 22–23. Ks. myös Louth 2007, 73–78.

muuttumattomana hyvyytenä lakkaa haluamasta hyvää luoduilleen.⁵⁷ Näin myös kaikki, minkä Jumala luo on hyvää, koska sillä on todellinen olemassaolo osallisuudesta Jumalan olemassaoloon ja hyvyyteen.⁵⁸ Jumala voi siis luomiskertomuksessa katsoa kaikkea luotua ja todeta kaiken olevan hyvää (1. Moos. 1:31).

Jos kaikki, mikä on olemassa, on hyvää, pahuuden on oltava jotain, jolla ei ole todellista olemassaoloa tai olemusta (οὐσία). Se on kaikenlaista todellisuuden väärentymistä ja kieroutumista. Se on sitä, kun jokin luotu eroaa osallisuudestaan Jumalaan – kaikkeen hyvyytensä ja olemassaolonsa lähteeseen – sanoissaan, teoissaan tai olemuksessaan. Athanasios yhdistääkin pahuuden erityisesti ihmisen, Paholaisen ja demonien valheisiin ja epätosiin keksintöihin, jotka suuntaavat näitä epäjumalanpalvelukseen ja kaikkinaiseen vääryyteen. Näin hyvyys ja totuus kytkeytyvät yhteen Athanasioksen teologiassa.⁵⁹ Hän vastustaa siis sellaisia käsityksiä pahuudesta, jossa pahuus yhdistettäisiin erityisesti aineeseen tai johonkin muuhun olevaan periaatteeseen, koska kaiken olemassaolon perusta on Jumalassa ja Jumala on luonnostaan hyvä, jolloin hyvyys on hänen välttämätön ominaisuutensa.⁶⁰ Athanasios kieltää myös tiukasti kaikki monijumalaiset järjestelmät, joissa pahuus olisi jonkin toisen jumalan luonto ja näin luomakunta olisi hyvän ja pahan jumalan taistelutanner.⁶¹ Hänen mukaansa kaikki monijumalaiset järjestelmät ovat sisäisesti ristiriitaisia, eivätkä ne näin pysty luomaan todellisuuden kaltaista yhtä harmonista järjestelmää.⁶²

Sen selittämiseen, miten Jumala on läsnä ja vaikuttaa aktiivisesti luomakunnassa, Athanasios hyödyntää stoalaista termistöä. Maailman järkevyyttä – logos – yhdistyy analogialla jumalalliseen Sanaan eli Logokseen. Näin Jumala välittää tietoa itsestään erityisesti maailman järjestyksen ja harmonian kautta. Jumala kaitsee ja hallitsee luomakuntaa ja on siihen tiiviissä yhteydessä. Logoksen kautta Jumala valaisee ja ohjaa koko luomakuntaa.⁶³ Tässä yhtälössä luotu on heikko ja täysin passiivinen aktiivisen Luojan hallitessa sitä Sanallaan. Athanasios kuitenkin kieltää stoalaisen persoonattoman panteismin (λόγος σπερματικός), jossa Logos on ruumiillisesti kaikessa ja maailma on ikään kuin Logoksen ruumis.⁶⁴

⁵⁷ CG. 41,6–13; DI. 3,13–16; Or. Ar. 3,62,4–6; 3,66,5–6; Anatolios 1998, 40–41, 44 & 46–47; Pettersen 1995, 19–20.

⁵⁸ CG. 4,16–20; 41,10–27; DI. 4,20–29; Weinandy 2007, 16. Pettersen 1990, 5.

⁵⁹ CG. 4,16–20; 7,13–27; DI. 4–5; Ad Episc. 1,4–2,2; Weinandy 2007, 13 & 15–16; Pettersen 1995, 63–64; Pettersen 1990, 95 & 97–99.

⁶⁰ CG. 6,1–11; Weinandy 2007, 15–17; Anatolios 2004, 50; Pettersen 1995, 63; Meijering 1974, 13–15.

⁶¹ CG. 6,12–36; Weinandy 2007, 15; Pettersen 1995, 63.

⁶² CG. 39; Pettersen 1995, 139; Meijering 1974, 31–34.

⁶³ Anatolios 1998, 48–49; Meijering 1974, 34–35.

⁶⁴ CG. 40,23–27; Or. Ar. 2,11,4; Anatolios 1998, 49–50; Meijering 1974, 34–35. Stoalaisesta logoksesta ks. Perälä 2015, 43–44.

Korostaessaan Jumalan transsendenttiutta Athanasios hyödyntää vuorostaan platonistista partisipaation eli osallisuuden käsitteistöä. Jumala luo kaiken vapaasti tahtonsa tekona olemattomuudesta jakamalla (μεταδίωμι) sille osallisuuden Logoksen voimiin (δύναμις).⁶⁵ Khaled Anatolioksen mukaan partisipaatio korostaa luodun ja Luojan ontologista eroa ja näiden suhteen täydellistä epäsymmetrisyyttä. Luotu on täydellisen kontingenti ja riippuvainen Logoksen voimista, eli ilman osallisuutta luotu häviää olemattomuuteen. Toisaalta osallisuus luo jonkinlaisen suhteen ja kaltaisuuden Luojan ja luodun välille, sillä jakaessaan osallisuuden voimiinsa Jumala jakaa luodulle myös ominaisuuksiaan tai tarkemmin sanottuna näiden varjoja tai heijastumia, joista keskeisin on olemassaolo.⁶⁶ Siitä rakkaudellisesta asenteesta, joka saa Jumalan jakamaan osallisuuttaan luoduille pitäen niitä olemassa, Athanasios käyttää termiä armo (χάρις).⁶⁷

Se, mitä ominaisuuksiaan Jumala luodulle jakaa, riippuu siitä, mistä luodusta on kyse. Kaikkien luotujen suhde Jumalaan on kuitenkin samantyyppinen. Tämä koskee niin maanpäällisiä kuin taivaallisia olentoja – sekä näkyvää että näkymätöntä luomakuntaa.⁶⁸ Tämä muodostaa Athanasioksen teologialle tyypillisen äärimmäisen tasa-arvoisuuden. On vain kaksi lähtökohtaa: Jumala ja olemattomuus. Jokainen luotu olento on Jumalan armossa vapaasti ja tietoisesti luoma olemattomuudesta omalle paikalleen. Ne ovat siis pohjimmiltaan luonnoltaan samaa. Ne ovat kukin sillä paikalla, johon Jumala on ne päättänyt laittaa, ja niiden ja Jumalan välillä on sama ylittämätön ontologinen kuilu. Mitään luomakunnassa ei pidä palvoa tai halveksia, vaan yksin Jumalaa on palveltava ja kunkin luodun on annettava toteuttaa omaa tehtäväänsä Jumalan palvelijana.⁶⁹

Enkelitkin ovat luotuisuutensa puolesta samanlaisia olentoja kuin kaikki muut luodut ja näin luonnoltaan ja olemukseltaan Jumalasta erillisiä joskin tästä riippuvaisia. Tämä on ensimmäinen enkelien piirre, joka erottaa Athanasioksen eräistä muista angelologisista

⁶⁵ Athanasios tekee eron Jumalan olemuksen ja jumalallisten voimien välille erottaen jumalallisen todellisuuden itsessään luomakunnan ulkopuoliseksi. DI. 17,5–9; De Decretis 11(PG 25, 441D). Olennaista tässä on se, että tämä kieltää sellaiset subordinationistiset mallit, joissa Poika ja Pyhä Henki olisivat vähemmän Jumala kuin Isä, sillä kaikki Kolminaisuuden persoonat kuuluvat samaan jumalalliseen olemukseen. Tämä ei kuitenkaan tee tyhjäksi niiden erilaisia rooleja kolminaisuuden dynamiikassa tai armotaloudessa. Anatolios 1998, 45–46 & 104. Florovsky (1962, II) on esittänyt, että Athanasioksella olisi näkyvissä palamistinen olemus-energia jaottelu, mitä Anatolios pitää liian pitkälle vietyinä, vaikka tässä on perusta palamistiselle ajattelulle. Anatolios 1998, 46 f.43.

⁶⁶ Anatolios 1998, 50–51 & 56. Partisipaatiomalliin yhtyy myös esim. Steenberg 2009, 162–167.

⁶⁷ Anatolios 1998, 56. Armo on siis Jumalan ja luomakunnan suhteeseen liittyvä termi ja kytkeytyy kaikkeen siihen, mitä Jumala absoluuttisessa hyvydessään tekee suhteessa luomakuntaan. Se on jotain mitä Isä antaa luomakunnalle Pojan kautta Pyhässä Hengessä ja se kytkeytyy näin luomiseen, luotuisuuteen Kuvan mukaan, adoptioon, kasteeseen, pelastukseen, ylösnousemukseen, uudistamiseen, kunniaan, kuolemattomuuteen ja jumalallistamiseen. Boulos 1991, 247–248.

⁶⁸ CG 44, 1–23.

⁶⁹ Or. Ar. 2,20,1–3; Ad Serap. 2,3,2–3; Pettersen 1995, 25–26; Pettersen 1990, 106–107.

malleista.⁷⁰ Enkelit eivät ole persoonattomia Jumalan voimia, jotka edustavat vain Jumalan aktiivista toimintaa maailmassa, vaan ne ovat olemukseltaan ja luonnoltaan Jumalasta erillisiä luotuja olentoja, jotka toteuttavat itselleen ominaisia tehtäviä. Näitä ovat erityisesti Jumalan kontemploiminen, hänen tahtonsa ilmoittaminen ja Jumalan käskyjen toteuttaminen esimerkiksi ajamalla pois amorilaiset tai suojelemalla ihmisiä matkalla.⁷¹

Athanasios torjuu kaikki subordinationistiset kosmologiset mallit, joissa Jumalasta kulkisi jonkinlainen luonnollinen jatkumo luomakunnan alhaisimpiin olentoihin.⁷² Erityisesti hän vastusti ajatusta, että Poika tai Pyhä Henki olisivat luotuja korkeampia henkiolentoja, joita Jumala hyödyntää maailman luomisessa ja ylläpitämisessä.⁷³ Tällaiseen ajatteluun syyllistyneitä hän syytti Valentinuksen, Markionin, Basileideen ja Karpokrateen harhaoppeihin syyllistymisestä, koska nämä olivat pitäneet Poikaa ja Pyhää Henkeä enkeleiden ikätoverina ja enkeleitä maailman muovaajina.⁷⁴ Athanasios on tiukkana siitä, että luominen kuuluu vain jumalalliseen luomattomaan luontoon, ja näin luodut eivät voi toimia luoja.⁷⁵ Lisäksi Jumala luo kaiken ja toimii aina Sanansa kautta Pyhässä Hengessä. Näin Pojan ja Pyhän Hengen on kuuluttava (ἴδιος) jumaluuteen.⁷⁶

Tässä käytetty sana ἴδιος on 300- ja 400-lukujen aleksandrialaiselle teologialle tyypillinen ja keskeinen tekninen termi. Sanana se tarkoittaa jonkun omaa, jollekin kuuluvaa ja jollekin tyypillistä, luonteenomaista tai asianmukaista.⁷⁷ Athanasios käyttää termiä kolmessa merkityksessä. Ensinnäkin hän käyttää sitä puhuttaessa jonkin ominaisuuden kuulumisesta jollekulle, kuten kaikkivoipuuden ja muuttumattomuuden kuulumisesta Jumalalle tai kuolevaisuuden kulumisesta luoduille.⁷⁸ Toinen teknisempi käyttö liittyy siihen, kummalle puolelle ontologista kuilua jokin asia tai olento kuuluu ja mikä on Kolminaisuuden persoonien⁷⁹ välinen suhde.⁸⁰ Esimerkiksi enkelit kuuluvat luotuun luontoon, kun taas Poika

⁷⁰ Esimerkiksi rabbiinisessa juutalaisuudessa esiintyi näkemyksiä, joiden mukaan enkelit olivat nimettömiä, persoonattomia ja katoavaisia Jumalan tahdonliikkeiden ja päätösten ruumiillistumia eli ikään kuin Jumalan luotua vaikutusta maailmassa. Seppälä 2016, 54–55.

⁷¹ Or. Ar. 3,12,2–6; 3,14,1–6.

⁷² Athanasiosin mukaan näkemykset, jotka asettavat Jumalan ja luomakunnan väliin välittäjiä, ajautuvat joko äärettömään regressioon, koska jokainen välittäjä tarvitsisi välittäjän, tai lukemaan Jumalaan joko ylpeyttä tai heikkoutta, koska Jumala joko ei katso alhaisimpia luotuja arvollisiksi suhteeseen kanssaan tai ei kykene luomaan ja ylläpitämään kaikkea ilman apua. Or. Ar. 2,24,3–26,3; Ad Serap. 1,25,5; Anatolios 1998, 111–115; Pettersen 1995, 22–23.

⁷³ Athanasios huomioi, kuinka Raamatussa käytetään erilaista kieltä suhteessa Poikaan kuin suhteessa enkeleihin. Muehlenberger 2012, 65–68.

⁷⁴ Or. Ar. 1,56,6; 2,21,4; De Decretis 19 (PG 25, 449A–B); Ad Serap. 1,10,4–5.

⁷⁵ Or. Ar. 2,21,1–4; Anatolios 2004, 54–55; Anatolios 1998, 100–101.

⁷⁶ Esim. Or. Ar. 1,19,10; Ad Serap. 1,27–28.

⁷⁷ Montanari 2015, s.v. ἴδιος.

⁷⁸ Or. Ar. 2,66,2; Pettersen 1994, 145.

⁷⁹ Athanasiosella ei itsellään ole mitään sanaa Kolminaisuuden persoonille, koska hän pitäytyy Nikean kirkolliskokouksen mukaisessa terminologiassa, jonka mukaan Jumalalla on yksi olemus ja yksi hypostaasi. Hän

kuuluu Isälle. Kolmas käyttö, jota Kyrillos Aleksandrialainen myöhemmin kehitti eteenpäin, liittyy siihen, mikä on Jeesuksen ihmisyyden suhde hänen jumaluuteensa.⁸¹

Athanasiosin mukaan Poika kuuluu Isän olemukseen ja jumaluuteen, kun taas luodut eroavat olemukseltaan Jumalasta.⁸² Vastaavasti Pyhä Henki kuuluu Pojan olemukseen ja jumaluuteen.⁸³ Tämä tarkoittaa, että Poikaa ja Pyhää Henkeä ei ole luotu Jumalan tahdon tekona kuten luotuja, jotka ovat erillisiä Luojaista, vaan ne ovat samasta olemuksesta.⁸⁴ Luodut ovat osallisia Jumalasta Sanan kautta Pyhässä Hengessä, mutta Poika ja Pyhä Henki eivät ole osallisia, sillä ne kuuluvat jumaluuteen olemukseltaan ja luonnoltaan.⁸⁵ Toisaalta jumaluudessa on vain yksi lähde Isässä, sillä termi ἰδιος pitää sisällään ajatuksen, että Pojan jumaluus on riippuvaista Isän jumaluudesta ja Pyhän Hengen jumaluus on riippuvaista Pojan jumaluudesta.⁸⁶

Tämä näkyy myös kuvissa, joita Athanasios käyttää Kolminaisuuden persoonista ja niiden suhteesta luomakuntaan. Esimerkiksi Athanasios sanoo, että Isä on valon lähde, Poika taas on maailman valo ja Pyhä Henki valaisee sydänten silmät.⁸⁷ Athanasiosille Isä on siis jumaluuden perimmäinen lähde, Poika toimii aktiivisena jumaluutena ja Pyhä Henki vastaa Pojan työn aktualisoimisesta luomakunnassa.⁸⁸ Lisäksi Athanasiosella on myös ajatus perikoreesista eli Kolminaisuuden persoonien toistensa läpäisevyydestä, vaikkakaan hän ei kyseistä sanaa käytä. Hän sanoo, että aina, jos jokin Kolminaisuudesta toimii, on kaksi muuta väistämättä läsnä toimimassa, vaikkei tätä ääneen sanottaisikaan.⁸⁹

Tällainen on siis Athanasiosin teologian perusasetelma ja -käsitteistö sen suhteen, mitä tulee Luojan ja luodun suhteeseen. Enkelit kuuluvat luotuun luontoon ja niiden keskeinen määrittävä tekijä on luotuisuus olemattomuudesta. Näin ne ovat luontonsa puolesta täysin tasa-arvoisia kaiken muun luodun kanssa. Ne eivät ole luomiskykyisiä, vaan Jumalan luovan voiman ja hallinnan vaikutuksen kohteena ja näin passiivisia suhteessa Jumalaan. Enkelit ovat kaiken muun luodun kanssa osallisia Jumalan voimista siten, että he ovat osallisia Jumalasta

ei ottanut itse käyttöön kappadokialaisten isien termistöä, jonka mukaan Jumalalla on yksi olemus ja kolme hypostaasia, joskin hän hyväksyi sen käytön oikeaoppisena elämänsä loppuvaiheilla. Tom. Ant. 6 (PG 26, 801C–D & 804A. Tässä tutkielmassa kuitenkin hyödynnän sanaa persoona selkeyden tähden.

⁸⁰ Louth 1989, 198–199.

⁸¹ Louth. 1989, 199–201.

⁸² Esim. Or. Ar. 1,19,10; 1,58,5.

⁸³ Ad Serap. 1,27,3.

⁸⁴ Weinandy 2007, 70.

⁸⁵ CG 46,51–61; Or.Ar. 1,46,4–5; Ad Serap. 1,24,1–4; Anatolios 1998, 104–105.

⁸⁶ Weinandy 2007, 117. Termistä ja sen käytöstä Athanasiosella ks. myös Widdicombe 2000, 193–204.

⁸⁷ Ad Serap. 1,19,1–4. Athanasios ottaa nämä kuvaukset Raamatusta: 1. Joh. 1:5, Hepr. 1:3 & Ef. 1: 17–18.

⁸⁸ Anatolios 2004, 78 & 82.

⁸⁹ Or. Ar. 1,61,1–4; 3,6,1–7; Ad Serap. 1,14,6–7; 2,14,1–15,4; Weinandy 2007, 119; Ng 2001, 62; Pettersen 1995, 181–182.

Sanan kautta Pyhässä Hengessä. Täten ne ovat täysin kontingenteja ja riippuvaisia Jumalan armollisesta tahdosta, jonka tekona heidät on luotu. Päästäkseni syvemmälle enkeleiden luontoon tarkastelen seuraavaksi tarkemmin kolmea vastinparia, jotka erottavat Luojan luontoa ja luotua luontoa, nimittäin luodun ajallisuutta ja muuttuvaisuutta vastakohtana Luojan ikuisuudelle ja muuttumattomuudelle, luodun monilukuisuutta ja -muotoisuutta vastakohtana Luojan ykseydelle sekä luodun ruumiillisuutta ja paikallisuutta vastakohtana Luojan ruumiittomuudelle ja kaikkiallaolevuudelle.

2.2. Luodun ajallisuus ja muuttuvaisuus

Areiolaiskiista leimahti käyntiin Areioksen väitteestä: ”Oli aika, jolloin Poikaa ei ollut.”

Tämä siis tarkoittaisi, että Poika olisi tullut olemaan ja Isä Jumala ei olisi aina ollut Isä, vaan termi Isä viittaa vain hänen suhteeseensa luomakuntaan sen lähteenä.⁹⁰ Nikean ensimmäinen ekumeeninen kirkolliskokous tuomitsi ajatuksen lausuessaan, että Poika on ”- - Isästä syntynyt ainosyntyinen, se on Isän olemuksesta, Jumala Jumalasta, Valkeus Valkeudesta, tosi Jumala tosi Jumalasta, syntynyt eikä tehty, joka on Isän kanssa yhtä olemusta [ὁμοούσιος], jonka kautta kaikki ovat tehdyt - -” ja että ”- - jotka sanovat, että ’oli aika, jolloin häntä ei ollut’, - - heidät kiroaa katolinen ja apostolinen kirkko.”⁹¹ Näin siis Pojan suhde Isään on syntyminen eikä tekeminen, ja se tapahtuu ajattomuudessa. Tämä osin kryptisenkin kuuloinen käsitekikkailu ja siitä edennyt kiista sai Athanasioksenkin tarkastelemaan ja selittämään kolminaisen Jumalan ajattomuutta ja sitä myöden luodun, eli myös enkelien, ajallisuutta.

Athanasioksen mukaan Kolminaisuus on aluton, ajaton ja ikuinen ja areiolaiset menevät harhaan juuri siinä, että he ymmärtävät väärin syntymisen analogian. Hänen mukaansa he tulkitsevat analogian ajallisesti, vaikka siitä ei ole kyse. Sen sijaan syntyminen viittaa olemuksen samuuteen.⁹² Jos ihminen tai jokin eläin synnyttää, se, mikä syntyy, on samaa olemusta kuin synnyttäjänsä: ihmisestä syntyy ihminen. Sen sijaan, jos ihminen tekee jotain,

⁹⁰ Areiokselle termi Isä ei kuvaa mitään Jumalan luonnollista ominaisuutta, vaan Jumala on ennen kaikkea ainoa luomaton yksi. Minkään tuominen hänen rinnalleen on mahdotonta. Tämä tarkoittaa, että myöskään termi Poika ei kuvaa mitään Sanan luonnollista ominaisuutta vaan tämän luotua ei-välttämätöntä asemaa. Widdicombe 2000, 128 & 138–144; Pettersen 1995, 137–139. Samoin ajatteli Asterios Sofisti, joka Athanasioksen mukaan väittää Kristuksen olevan esikoinen monista Jumalan luomista voimista, jotka yhtä lailla riippuvaisia hänestä ja joita kaikkia on oikein kutsua hänen voimikseen. De Syn. 18,4–7. Asterios sanoo: ”Sillä hän on ensimmäinen luoduista ja yksi järjestisistä luonnoista. Ja niin kuin näkyvien joukossa aurinko on toisaalta yksi ilmenevistä ja toisaalta valaisee koko maailman Tekijän käskyn mukaan, samoin Poika yhtenä järjestisistä luonnoista valaisee ja loistaa myös itse kaikille järjestisessä maailmassa.” Ast. Soph., *Syntagmation*, Fr.23: ”πρῶτον γὰρ ἐστὶ τῶν γενητῶν καὶ εἰς τῶν νοητῶν φύσεων ἐστὶ, καὶ ὡς περ ἥλιος ἐν τοῖς βλεπομένοις εἰς μὲν ἐστὶ τῶν φαινομένων, λάμπει δὲ παντὶ τῷ κόσμῳ κατὰ πρόσταξιν τοῦ πεποιηκότος, οὕτως ὁ υἱὸς εἰς ὧν τῶν νοητῶν φύσεων φωτίζει καὶ λάμπει καὶ αὐτὸς πᾶσι τοῖς ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ.” Poika on siis Asterioksen mukaan samalla tavalla luotu kuin enkelit mutta niitä korkeampi ja Pojalla on erityinen tehtävä järjestisen maailman valaisijana.

⁹¹ Denzinger 49, 50–51; Käännös Pihkala 2004, 146.

⁹² Or. Ar. 1,14,1; 1,26,3–6; 2,35,1–2; 3,67,3–4; De Decretis. 10 (PG 25, 441A–B); Ad Serap. 3,3,5.

lopputuloksena on jotain olemukseltaan erilaista, kuten jos ihminen rakentaa talon. Näin siis Pojankin kohdalla syntyminen viittaa nimenomaan Isän ja Pojan olemuksen samuuteen ja Kolminaisuuden sisäiseen dynamiikkaan.⁹³

Luotujen olentojen syntyminen tapahtuu Athanasioksen mukaan ajassa, koska ne eivät ole täydellisiä.⁹⁴ Jumala on täydellinen ja täydellisyydessään muuttumaton ja, kun Jumalasta puhutaan näin, tarkoitetaan nimenomaan hänen olemustaan.⁹⁵ Jos Pojan syntyminen tapahtuisi ajassa, tapahtuisi Jumalassa olemuksellinen muutos, koska olemus, joka on aluksi vain Jumala, muuttuisi Isän ja Pojan olemukseksi. Tämä tarkoittaisi, että Jumala ei olisi täydellinen, vaan prosessissa kohti täydellisyyttä tai siitä pois.⁹⁶ Sama koskee myös Pyhän Hengen lähtemistä, koska myös Pyhä Henki on samaa olemusta Isän ja Pojan kanssa.⁹⁷ Tämä tarkoittaa myös, että Isä, Poika ja Pyhä Henki ovat välttämättömiä Jumalan olemuksessa.⁹⁸

Koska tehdyt asiat ovat muuta kuin tekijänsä olemusta, Jumalan kohdalla ne eivät ole välttämättömiä, vaan Jumalan tahdon alaisia. Näin siis Luoja voi tehdä luomakunnan, koska haluaa, ja lopettaa sen olemassaolon, koska haluaa. Luodun ei siis ole välttämätöntä olla olemassa aina, vaan se on tullut olemaan Jumalan tahdon tekona olemattomuudesta.⁹⁹ Kaikki

⁹³ Or. Ar. 1,29,2; 3,62,1–6; De Decretis 13 (PG 25, 445B–C); De Syn. 35,4–6; Ad Serap. 2,6,1–3; Weinandy 2007, 68–69; Widdicombe 2000, 180–181; Pettersen 1995, 24; Meijering 1974, 61–62. Athanasios sanoo, että syntymisen varsinainen merkitys on juuri Pojan syntyminen Isästä, jota inhimillinen ajassa syntyminen heijastaa, eikä toisin päin. Or. Ar. 1,21,10; Ad. Serap. 1,16,2–6; 3,6,6; Widdicombe 2000, 176–178; Pettersen 1995, 139.

⁹⁴ Or. Ar. 1,14,5; 1,28,1–2; Widdicombe 2000, 176.

⁹⁵ De Syn. 35,2–3; De Decretis 22 (PG 25, 456A–B). Ks. Weinandy 2007, 70; Widdicombe 2000, 171–172 & 176–178; Pettersen 1995, 154.

⁹⁶ Or. Ar. 1,14,5; Ad Serap. 1,16,6; 3,6,6; Weinandy 2007, 68–69; Widdicombe 2000, 159–162; 176–178 & 182–183; Pettersen 1995, 154–155. Jos taas Isä, Poika ja Pyhä Henki olisivat eri luontoa ja olemusta keskenään, olisi tämä ongelma sen suhteen, että yhtenä palvottava Kolminaisuus olisi ensin ollut monadi, joka olisi muuttunut ja kehittynyt dyadiksi ja triadiksi eikä näin ole ikuinen. Kolminaisuus ei olisi täydellinen eikä sisäisesti koherentti, vaan Isä olisi alussa ollut ilman Sanaansa ja Viisauttaan. Or. Ar. 1,17,2–18,5; Ad Serap. 1,2,3–5; 2,16,1–3; Weinandy 2007, 104–105; Meijering 1974, 66–69.

⁹⁷ Lähteminen ja syntyminen ovat kaksi erilaista Jumalan olemuksen sisäisen dynamiikan muotoa. Koska Poika on ainosyntyinen, hänen rinnallaan ei voi olla toista Poikaa. Näin Pyhää Henkeä ei ole asianmukaista kutsua Pojan veljeksi. Hän ei myöskään ole Pojan Poika, jolloin Poika olisi sekä Isä että Poika ja Isä olisi Isoisä. Athanasios kieltää tällaisen inhimillisen logiikan soveltamisen Jumalaan absurdina. Ad Serap. 1,16,5–7; Weinandy 2007, 108–110; Widdicombe 2000, 175 f.58; Pettersen 1995, 176–177.

⁹⁸ CG. 47,11–13; Or. Ar. 1,29,5; 3,62,1–6; De Syn. 48,2–3; Ad Serap. 2,11,1–2; 3,6,6–7. Kuten Florovsky huomauttaa, välttämättömyys ei ole tässä jokin rajoite Jumalan toiminnalle, vaan Jumalan olemus on itsessään kolminainen, eikä hän valitse omaa olemustaan. Florovsky 1962, II. Näin välttämättömyys on oikeastaan huono sana kuvaamaan asiaa, koska sitä käytetään vapaan tahdon vastakohtana eikä Jumalassa ole tässä mielessä mitään välttämättömyyttä. Kyse on pikemminkin olemuksellisesta asiasta, joka ylittää vapaan tahdon ja välttämättömyyden kategoriat. Meijering 1974, 72–75.

⁹⁹ Or. Ar. 1,20,1; 1,29,6; 3,63,4; Pettersen 1995, 24–25. Tässä on merkittävä ero Origeneeseen, jonka mukaan Jumalan ikuinen kaikkivaltius vaatii ikuista luomista, jotta hän voi käyttää ikuista voimaansa. Or. princ. 1,2,10; Florovsky 1962, I; Anatolios 1998, 116. Athanasioksen vastustajat tosin syyttivät häntä siitä, että hänen ajattelunsa johtaa väistämättä ikuisen luomiseen, koska hän sijoitti Jumalan luomistahdon tämän olemukseen. Athanasios vastaa kritiikkiin siten, että Jumala on ikuisesti Luoja siinä mielessä, että hänellä on ikuisesti kyky luoda, mutta luodut, jotka tulevat olemaan Jumalan tahdon tekoina ovat kontingenteja, koska ne ovat muuta olemusta kuin Jumala ja ollessaan olemattomuudesta ne ovat väistämättä ajallisia. Näin se, että Jumala ei luo, ei vähennä hänen olemustaan, mutta luominen silti lähtee Jumalasta itsestään, tarkemmin sanottuna

luodut ovat siis ajallisia toisin kuin Jumala, joka on ikuinen.¹⁰⁰ Athanasios sitoutuu itse asiassa *Heprealaiskirjeessä* (1:2) ja Platonin *Timaios*-dialogissa esitettyyn näkemykseen, että jopa aika itsessään on Jumalan luoma.¹⁰¹ ”Joten siis: luodut ovat tulleet olemaan ei-mistään ja niillä on alku tulemisestaan, sillä ’alussa Jumala teki taivaan ja maan’ (1. Moos. 1:1) ja kaiken, mitä niissä on.”¹⁰² Tämä tulee erityisen hyvin ilmi luomiskertomuksesta, jossa Jumala kuutena päivänä luo koko luomakunnan. Athanasios tulkitsee tämän ajallisena järjestyksenä, jossa koko luomakunta luodaan: ensin enkelit ja paratiisi, sitten taivaat, vedet, maa, kasvit, taivaankappaleet, merieläimet, linnut, maaeläimet ja lopulta ihminen.¹⁰³

Athanasios toistaa useita kertoja, että jo se, että luotu on tehty olemattomuudesta olemiseen, tekee siitä luonnoltaan muuttuvaisen, koska tämä on sen lähtökohtana oleva perustava muutos. Kaikki luodut ovat siis epävakaita, heikkoja ja kuolevaisia sekä määritelmänsä mukaisesti muutoksen virtauksessa ja hajoamisessa.¹⁰⁴ Tämä tarkoittaa, että myös näkymättömät luodut tarvitsevat jatkuvaa Jumalan tukea,¹⁰⁵ sillä olemattomuudesta luotu luonto on sellainen, joka voi ajan myötä turmeltua kohti olemattomuutta.¹⁰⁶ Enkeleistä ja taivaista Athanasios sanoo erityisesti, että Jumala sanoo niitä katoavaisiksi, ei koska luotu olisi määrätty tuhoon, vaan tuodakseen esille niiden luonnonmukaisen taipumuksen lähtökohtansa perusteella. Luonnoltaan katoavat asiat eivät katoa Jumalan armosta.¹⁰⁷ Ihmisetkään eivät pysty olemaan itsessään, vaan Sana ylläpitää heitä.¹⁰⁸ Summaten voisi sanoa, että ”[l]uotujen ja olemaan tulneiden luonto on muuttuvainen siinä määrin, kuin se on Jumalan olemuksen ulkopuolella ja luotu ei-olemisesta.”¹⁰⁹

Kolminaisuuden sisäisestä suhteesta. Anatolios 1998, 118–121. Jumala ei voisi olla Luoja, ellei hänen luontonsa itsessään olisi synnyttävä. Se, että Kolminaisuuden persoonien välillä on ikuinen rakkauden ja antamisen suhde, mahdollistaa luomisen aktin. Widdicombe 2000, 186–187.

¹⁰⁰ Ajallisuudessa ei siis Athanasioksen mukaan voi olla mitään välitilaa, jollaista jotkut hänen vastustajansa yrittivät perustella Pojalle, vaan kyse on joko Jumalasta, joka on ὁ ὢν ja näin ajaton, tai luodusta, joka on ἐξ οὐκ ὄντων ja näin alullinen, minkä tähden myös ajallinen. Widdicombe 2000, 152–153.

¹⁰¹ Or. Ar. 1,12,3–8; 1,13,6–8; Pl. Ti. 38c; Widdicombe 2000, 152; Pettersen 1995, 30; Meijering 1974, 60–61.

¹⁰² Ad Serap. 1,22,1: Τὰ κτίσματα τοίνυν ἐξ οὐκ ὄντων γεγονεν ἀρχὴν ἔχοντα τοῦ γίνεσθαι. »ἐν ἀρχῇ« γὰρ »ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν« καὶ »πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς«. Luodun alullisuudesta ja Pojan aluttomuudesta ks. myös Or. Ar. 2,57,3–6.

¹⁰³ Or. Ar. 2,19,5–6; Ad Serap. 2,4,1–3.

¹⁰⁴ Esim. CG. 41,10–21; DI. 3,16–20; Or. Ar. 1,36,3; Ad Serap. 2,3,1–3; Widdicombe 2000, 151.

¹⁰⁵ CG 44,19–22.

¹⁰⁶ DI 4,17–20; Steenberg 2009, 168–169.

¹⁰⁷ Or. Ar. 1,58,1–4; Widdicombe 2000, 150. Pettersen sanookin, että olemattomuudesta luodun luonnollisen taipumuksen ja Jumalan hyvän ja eläväksitekevän armon tähden elämä on samaan aikaan ”sekä turvattu että mitä epävarmin”. Pettersen 1990, 5–6.

¹⁰⁸ De Decretis 11 (PG 25, 441D).

¹⁰⁹ Ad Serap. 1,26,3: ἡ δὲ τῶν γενητῶν καὶ κτιστῶν φύσις ἐστὶ τρεπτὴ, ἅτε δὴ ἐξῶθεν οὐσα τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα.

Perustendenssi, jonka mukaan Athanasios puhuu luodun muuttuvaisuudesta, on sen epätäydellisyys, turmelus ja hajoaminen.¹¹⁰ Tämä johtuu pitkälti tekstikohtien luonteesta, jossa asiaa käsitellään. Lähtökohtana keskustelulle on Pojan ja Pyhän Hengen ikuisuus verrattuna luodun katoavaisuuteen, Pojan muuttumattomuus pelastusvarmuuden tuojana tai ihmisen syntisyys. Muutos on siis yleensä nimenomaan eroa Jumalasta. Myös Athanasioksen nostamat Raamatun kohdat korostavat tätä: Kaikki ihmiset ovat valehtelijoita (1. Kor. 2:11), kaikki ovat tehneet syntiä (Room. 3:23), valta-asemastaan langenneita enkeleitä pidetään sidottuina pimeydessä odottamassa tuomiota (Juud. 1:6), Jumala ei luota enkeleihinkään (Job. 15:15), enkeleissä on vikoja (Job. 4:18), taivaankappaleetkaan eivät ole puhtaita (Job. 25:5) ja ”Paholainen, joka oli kerubien välissä ja samanlaisuuden sinetti, ja joka lankesi taivaista kuin salama” (Hes. 28 & 10:7; Luuk. 10:18).¹¹¹

Muuttuvassa luonnossa ei ole kuitenkaan kyse vain Jumalan armossa pysymisestä tai turmeltumisesta. Athanasios kyllä käyttää Jumalan armossa pysymisestä verbiä μένειν (pysyä), mutta samoin hän tekee kääntymisestä pysymään kuoleman turmeluksessa.¹¹² Jumalan armossa pysyminenkin ei ole staattista, vaan sekin on prosessi. Athanasioksen mukaan kaikki muuttuvat asiat ovat prosessissa kohti päämäärää ja muuttuvat asiat edistyvät, joten ne eivät ole täydellisiä.¹¹³ Eli siis myös ne, jotka pysyvät Jumalan armossa ja ovat suuntautuneita kohti Jumalaa, muuttuvat, eikä olemassa ole ”neutraalia keskikohtaa”, jossa luotu voisi ”pysyä” muuttumattomana.¹¹⁴ Athanasioksen mukaan Kolminaisuus on olemukseltaan, luonnoltaan ja kunnialtaan täysin erotettu luodusta äärettömyyteen saakka.¹¹⁵ Näin luotu pystyy myös olemaan aina enemmän osallinen Jumalan kunniaista. Jumalaa kohti suuntautuneiden muutos on siis entistä suurempaa täydellisyyttä, kun taas toisilla se on suurempaa epätäydellisyyttä ja turmelusta. Olennaista on prosessin suunta.

Se, mihin määränpäähän luodut tarkalleen liikkuvat riippuu kunkin erityisistä piirteistä, sillä kukin on luotu omalle paikalleen toteuttamaan omaa tehtävänsä. Luotujen muuttumiskyvyn keskeisenä tekijänä on vapaa tahto, koska se antaa luodulle kyvyn valita

¹¹⁰ Steenberg 2009, 174–175; Schneider 2006, 5–6 f.17; Pettersen 1990, 89.

¹¹¹ Ad Serap. 1,26,3–6: ὁ διάβολος ἐν μέσῳ τῶν χειροβιμῶν καὶ »ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως« γενόμενος »ἐξέπεσεν ἐκ τῶν οὐρανῶν ὡς ἀστραπή«; Ad Serap. 2,3,3; Weinandy 2007, 116.

¹¹² DI 3–4; Anatolios 2004, 62 – 63; Anatolios 1998, 35–36.

¹¹³ Or. Ar. 1,35,3–6. Athanasios vastaa tässä puheen kohdassa areiolaisten kysymykseen Pojan vapaasta tahdosta. Mikäli Poika valitsee vapaasti olla hyvä, hän on muuttuva ja, jos hän on muuttuva, on muutosprosessilla oltava suunta. Athanasios myös sanoo, että luonnoltaan muuttuvat asiat muuttuvat aina, ja näin Poika edistyisi joka päivä eikä näin ollen olisi täydellinen. Tällainen ajattelu on sopivaa luoduille, jotka ovat luonnoltaan muuttuvia, mutta ei Pojalle, joka on Jumalan luontoa ja näin muuttumaton ja täydellinen. Jumala luo siis olennot täydellistyviksi eikä täydellisiksi. Steenberg 2009, 174; Pettersen 1990, 89

¹¹⁴ Anatolios 1998, 36.

¹¹⁵ Or. Ar. 2,22,4; 3,9,4; 3,11,2; 3,19,1; 3,22,4; De Syn. 38; Steenberg 2009, 178; Christou 1973, 402.

muutoksen suunnan.¹¹⁶ Jos Jumala on antanut jollekin luodulle vapaan tahdon, se kykenee toisaalta valitsemaan olla hyvä ja toisaalta eroamaan siitä paikasta ja tehtävästä, johon se on luotu, ja näin kulkemaan pois päin Jumalasta. Athanasios sanookin, että ”Jumalan Sanan tottelevaisuudesta maanpäälliset saavat elää ja taivaalliset ovat olemassa”¹¹⁷ ja juuri samanmielisyys Jumalan kanssa on keskeistä ymmärtävälle osalle luomakunnasta pysyäkseen prosessissa kohti Jumalaa.¹¹⁸ Tämä erottaa järjellisen luonnon järjettömästä sillä järjetön luonto on täysin Jumalan hallinnan alla ja se pysyy itselleen ominaisessa liikkeessä niin kauan kuin Jumala sitä armossaan pitää olemassa. Sillä ei ole mahdollisuutta valita suuntaansa, vaan kun Jumala katsoo, että sen aika on täynnä, hän antaa sen erota itsestään ja turmeltua luontonsa mukaisesti.¹¹⁹

Enkeleiden kohdalla edellä sanottu tarkoittaa siis sitä, että myös ne luotuina olemattomuudesta ovat ajallisia. Niillä on alku ja, jos Jumala niin tahtoo, myös luonnollinen loppu. Ne ovat olemaan tulemisensa ensihetkestä lähtien muutoksen virtauksessa kohti jotakin määränpäättä. Mikäli Jumala on armossaan sallinut niille vapaantahdon, ne voivat itse määrittää oman prosessinsa sunnan pois siitä, mihin Jumala on sen asettanut, mutta jos ne pysyvät samanmielisinä Jumalan kanssa, ne voivat ikuisesti lähestyä Jumalaa kunniaissa.

2.3. Luodun runsaus ja monimuotoisuus

Athanasios korostaa luodun tasa-arvoisuutta sekä näiden eroa Jumalasta ja tämän persoonista Jumalan persoonien erityisyydellä ja ainutlaatuisuudella. On olemassa vain yksi Isä, yksi Poika ja yksi Pyhä Henki, jotka ovat kolminaisuudessaan yksi Jumala. Athanasioksen aikaan kukaan ei kyseenalaistanut Isän ykseyttä, vaan areiolaisetkin pyrkivät nimenomaan varjelemaan sitä korostamalla Isän ainutlaatuisuutta suhteessa Poikaan.¹²⁰ Poika taas on Raamatun (Joh. 3:16 & 1. Joh. 4:9), tradition ja kirkolliskokouksen lausuman mukaisesti *μονογενής* (ainosyntyinen) eikä hän ole vain yksi Jumalan voimista vaan todella Isän ainoa Poika.¹²¹ Myös Pyhä Henki on ainutlaatuinen. Hän on ainoa pyhittäjä, Puolustaja ja eläväksitekijä.¹²² Jos Poika on Isän Viisautta, Pyhä Henki on Viisauden Henki. Jos hän on Isän Voima, Pyhä Henki on Voiman Henki. Jos hän on Isän Poika, Pyhä Henki on

¹¹⁶ Or. Ar. 1,35,2–6; Anatolios 1998, 59–60; Pettersen 1995, 31–33.

¹¹⁷ CG 42,13–14: τούτω τῷ Θεῷ Λόγῳ πειθόμενα τὰ μὲν ἐπὶ γῆς ζῶγονεῖται, τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς συνίσταται.

¹¹⁸ CG. 47,32–39; Or. Ar. 3,10,3–6; De Syn. 48,4–5; Pettersen 1995, 33–34; Pettersen 1990, 89.

¹¹⁹ CG. 32,24–31; 41,16–31; Anatolios 1998, 59; Pettersen 1995, 30–31.

¹²⁰ Or. Ar. 1,15,1; Ad Serap. 2,12,5–6; Gwynn 2012, 60–61; Williams 2001, 97–98 & 105–107.

¹²¹ Athanasios torjuu tämän Areiokselle ja Asterios Sofistille lukemansa näkemyksen harhaoppisena. De Decretis. 16–17 (PG 25, 452A–C); Ad Serap. 1,16,1–2; 2,12,5–6; De Syn. 18,4–20,2; 36,4–6.

¹²² Ad Serap. 1,20,4–6.

Pojaksiottamisen Henki.¹²³ Pyhä Henki ei ole toinen poika tai pojanpoika,¹²⁴ vaan hän lähtee Isästä ja kuuluu Pojan jumaluuteen.¹²⁵ Athanasios summaa opetustaan Kolminaisuudesta ja näiden ykseydestä seuraavasti:

Kolminaisuus on siis pyhä ja täydellinen: Se tunnustetaan Jumalaksi Isässä, Pojassa ja Pyhässä Hengessä, eikä siihen ole sekoitettuna mitään vierasta tai ulkopuolista; hänessä ei ole yhdistettynä Luoja ja luotu, vaan hän on kokonaan Luoja ja Tekijä. Hän on keskenään samanlainen ja luonnoltaan jakamaton, ja hänen toimintansa on yksi, sillä Isä tekee kaiken Sanan kautta Pyhässä Hengessä, ja näin säilyy Pyhän Kolminaisuuden ykseys. Tällä tavoin Jumalasta julistetaan kirkossa: ”Hän on yli kaikkien, kaikkien kautta ja kaikissa.” (Ef. 4:6) – ”yli kaikkien” Isänä, alkuna ja lähteenä, ”kaikkien kautta” Sanan kautta ja ”kaikissa” Pyhässä Hengessä. Kolminaisuus ei ole olemassa vain nimellisesti tai kielikuvana, vaan oikeasti ja todellisuudessa.¹²⁶

Luodun joukossa vuorostaan kukaan ei ole ensimmäinen tai ainutlaatuinen, vaan kaikki on luotu samalla käskyllä. Athanasios viittaa luomiskertomukseen, jossa Jumala luo aina yhdellä käskyllä kunkin olevaisten joukon lajin mukaan. Missään joukossa ei luotu ensin yhtä ja siten toista vaan samalla käskyllä kaikki linnut, kaikki kalat, kaikki karjaeläimet ja kaikki kasvit. Sama koskee niin maanpäällisiä kuin taivaallisia.¹²⁷ Jos jotain olisi vain yksi, eikä se kuuluisi moneen, olisi se luomaton ja samaa olemusta Jumalan kanssa, koska ykseys merkitsee antiikin filosofien kategorioiden mukaan ontologisesti ikuisuutta ja muuttumattomuutta.¹²⁸

Athanasios joutuu vastaamaan kahteen ongelmaan tämän mallin suhteen. Ensimmäisen muodostaa ihminen, sillä luomiskertomuksessa Jumala luo aluksi vain yhden ihmisen, Adamin (1. Moos. 2:7). Athanasioksen mukaan tämä ei kuitenkaan ole ongelma johtuen ihmisen luonnosta. Ihmisen luonto on nimittäin siirtyvä ja ihmiset koostuvat vanhempiansa osista.¹²⁹ Näin ”[Adamissa] on koko ihmislajin perimyksen siemenet”¹³⁰ ja hänen luomisessaan on luotu samalla kaikki lukuisat ja keskenään erilaiset ihmiset. Adam samaistuu siis jollain tavalla ihmislajin olemukseen tai on hetken aikaa sen erityinen ruumiillistuma, vaikkakaan hän ei lajiltaan, luonnoltaan ja olemukseltaan ole erilainen tai ylempi kuin kukin

¹²³ Ad Serap. 1,25,3; 3,4,1; Weinandy 2007, 116.

¹²⁴ Ad Serap. 1,16,1–3; 3,5,2–6,3; Weinandy 2007, 110–113.

¹²⁵ Ad Serap. 1,20,4–6; 1,25,2; 1,27,3; Weinandy 2007, 116–117; Pettersen 1995, 184–185.

¹²⁶ Ad Serap. 1,28,2–3: τριάς τοίνυν ἁγία καὶ τελεία ἐστίν, ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι θεολογούμενη, οὐδὲν ἀλλότριον ἢ ἕξωθεν ἐπιμιγνύμενον ἔχουσα οὐδὲ ἐκ δημιουργοῦ καὶ γενητοῦ συνισταμένη, ἀλλ’ ὅλη τοῦ κτίσειν καὶ δημιουργεῖν οὐσα. ὁμοία δὲ ἑαυτῇ καὶ ἀδιαίρετος ἐστὶ τῇ φύσει καὶ μία ταύτης ἢ ἐνέργεια. ὁ γὰρ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ, καὶ οὕτως ἡ ἐνότης τῆς ἁγίας τριάδος σώζεται, καὶ οὕτως εἰς θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται· »ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν«. »ἐπὶ πάντων« μὲν ὡς πατὴρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγὴ, »διὰ πάντων« δὲ διὰ τοῦ λόγου, »ἐν πᾶσιν« δὲ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. τριάς δὲ ἐστὶν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνου καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθεία καὶ ὑπάρξει τριάς. Jumalan ykseydestä ks. Weinandy 2007, 104–105 & 117–118; Pettersen 1995, 139–141, 167 & 179–183.

¹²⁷ Or. Ar. 2,48,4–49,2; Ad Serap. 3,4,3; Weinandy 2007, 116–117.

¹²⁸ Christou 1973, 406.

¹²⁹ De Decretis. 11 (PG 25, 444A); Ad Serap. 1,16,5; 3,6,5.

¹³⁰ Or. Ar. 2,48,5: - - ἐν αὐτῷ ἦσαν οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντός τοῦ γένου.

hänestä syntyvä yksilö.¹³¹ Kunkin luodun lajin olemus on yksi ja se konkretisoituu monina erilaisina yksilöinä.¹³² Adam on ihmisen kohdalla tämän konkretisoitumisen ja erilaistumisen luotu alkupiste, jonka osista kaikki ihmiset koostuvat. Jumalan ykseyden ja luomakunnan moneuden ero tulee esiin myös hänen lankeamisessaan, sillä kaipuu yhteen tosiolevaiseseen Jumalaan vaihtui moninaisiin ruumiillisiin haluihin.¹³³

Asterios Sofisti oli väittänyt, ettei Athanasioksen malli pitäisi paikkaansa myöskään sen vuoksi, koska aurinkoa, joka valaisee näkyvän maailman, on vain yksi.¹³⁴ Näin hän saattoi myös väittää, että samalla tavalla kuin aurinko on luotu, myös Poika, joka valaisee järjellisen maailman, voi olla luotu, vaikka häntä on vain yksi.¹³⁵ Athanasios kuitenkin perustele Asteriosta vastaan, ettei väite pidä paikkaansa, koska luomiskertomuksessa sanotaan:¹³⁶

Jumala sanoi: "Tulkoot valontuojat taivaanvahuuteen maan valaistukseksi erottamaan päivän puolivälin ja yön puolivälin, ja olkoot ne merkkeinä, aikoina, päivinä ja vuosina." - - Ja Jumala teki kaksi suurta valontuojaa, suuremman valontuojan päivän hallitsijaksi ja pienemmän valontuojan yön hallitsijaksi, sekä tähdet. Ja Jumala pani ne taivaanvahuuteen, paistamaan maan päälle ja hallitsemaan päivää ja yötä.¹³⁷

Vaikka aurinkoa ja kuuta on vain yksi ja ne ovat omia olemuksiaan¹³⁸, ne ovat yhdessä kaikkien tähtien kanssa taivaanvaloja ja nämä toteuttavat kukin oman tehtävänsä mukaan samaa palvelusta maan valaisijoina ja aikojen osoittajina.¹³⁹

Itse asiassa taivaanvalojen ulkoiset erot ja niiden tällainen yksilöinti on jopa odotettavissa, sillä Athanasioksen mukaan kaikissa luotujen olentojen luokissa on paitsi monia yksilöitä myös keskenään erilaisia olioita eikä mikään luotu ole täysin samanlainen

¹³¹ Or. Ar. 2,48,4–5; De Decretis. 8–9 (PG 25, 457C–D & 440A); Schneider 2006, 6.

¹³² Lajista ja olemuksesta ks. luku 3,1.

¹³³ CG. 3,22–25; Pettersen 1995, 58; Meijering 1974, 10.

¹³⁴ Or. Ar. 2,27,6; Anatolios 2004, 122 f.89; Vinzent 1993, 199–200; Ast. Soph. *Syntagmation*, Fr. 24.

¹³⁵ Ast Soph. *Syntagmation*, Fr.23; Vinzent 1993, 198–199.

¹³⁶ Or. Ar. 2,27,6–7.

¹³⁷ 1. Moos. 1,14–18 Septuagintan mukaan: εἶπε γὰρ ὁ θεός· γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαῦσιν τῆς γῆς, καὶ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτός καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτούς. - - καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσων εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός, καὶ τοὺς ἀστέρας· καὶ ἔθετο αὐτοὺς ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἀρχεῖν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός.

¹³⁸ Tulkitsen, että Athanasios tarkoittaa tässä kunkin omalla olemuksella Aristoteleen ensimmäistä substanssia eli yksilöoliota. Ks. Aristot. Cat. 5. Aristoteleen toisen substanssin eli lajin mukaan aurinko, kuu ja tähdet ovat kaikki taivaanvaloja. Athanasios nimittäin sanoo tässä, että ”jokainen olemaan tulevista on yksi oman olemuksensa mukaan” (τῶν γενομένων ἕκαστον ἐν μὲν ἔστι κατὰ τὴν ἰδίαν οὐσίαν). Näin siis jokainen ihminen tai jokainen enkelikin on yksi oman olemuksensa mukaan, koska ne kuuluvat olemaan tuleviin. Kuitenkin puhuttaessa niistä lajeina kukin ihminen on keskenään ja kukin enkeli on keskenään samaa olemusta. Ks. luku 3,1. Vaikka tässä kohdassa Athanasios sanoo vain, että taivaanvalojen palvelus on yhteinen, kuitenkin esimerkiksi Ad Serap. 1,27,3:ssa hän mainitsee taivaanvalot listatessaan enkelilajeja esimerkkinä siitä, ettei missään luodun lajissa ole vain yhtä yksilöä ja puhuessaan luotujen sijainnista hän sanoo ”aurinko, kuu ja muut taivaanvalot [ovat] taivaanvahuudessa”. Lebon 1947, 132; Ad Serap. 2,13,2: ἥλιος μὲν καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι »φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι«.

¹³⁹ Or. Ar. 2,27,6–28,1.

kuin toinen.¹⁴⁰ Esimerkiksi enkeleiden kohdalla sen lisäksi, että enkeleitä on *Danielin kirjan* mukaisesti ”tuhannen tuhatta ja kymmentuhatta kertaa kymmentuhatta”¹⁴¹ ja Kristus käy sotaa kokonaisia demonien sotajoukkoja vastaan,¹⁴² myös enkeliluokkia on suuri määrä. Athanasios mainitsee ainakin enkelit, arkkienkelit, kerubit, serafit, voimat, hallitsijat, vallat, herruudet ja valtaistuimet.¹⁴³ Kussakin enkeliluokassa on useita yksilöitä, joita voidaan myös nimetä kuten esimerkiksi arkkienkeli Gabrielin.¹⁴⁴ ”Lyhyesti sanottuna luodut olennot eivät ole yksi, vaan ne ovat kaikki moninaisia ja erilaisia.”¹⁴⁵

Poika on siis yksi, mutta luodut ovat monet; Pyhä Henki on yksi, mutta enkeleitä on monia. Mitään luotua ei voi olla sekoitettuna Jumalaan ja Kolminaisuuteen, koska tämä hajottaisi Jumalan ainutlaatuisuuden.¹⁴⁶ Athanasios perusteleekin *Ensimmäisessä kirjeessä Serapionille*, että jos tropikosten ajattelun mukaisesti Pyhä Henki on yksi enkeleistä, kastekaavan lausumassa Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ”ei ole enää Kolminaisuutta, vaan jokin jumaluuden lukematon joukko.”¹⁴⁷

2.4. Luodun paikallisuus ja ruumiillisuus

Myöhäisantiikin maailmankuvassa maailma nähtiin pallona, jossa erilaiset aineen muodot asettuivat ja suuntautuivat joko kohti pallon keskustaa tai ulko-osia kunkin aineen raskauden mukaan. Maailman nähtiin koostuvan Empedokleen elementtiteorian mukaan neljästä peruselementistä, jotka ovat raskaimmasta kevyimpään maa, vesi, ilma ja tuli, sekä näiden yhdistelmistä. Maa on kaiken keskellä ja sitä päältä vedet. Näitä ympäröi alempi ilmakehä ja tuli. Neljän kuunalisen elementin lisäksi riippuen filosofisesta koulukunnasta lisättiin viides elementti, eetteri, jonka liike ei ollut ylösalainen vaan pyörivä. Sen piiriin kuuluivat seitsemän

¹⁴⁰ Or. Ar. 2,19,4; Ad Serap. 1,27,3; 2,13,6; Weinandy 2007, 116–117.

¹⁴¹ Dan. 7:10: χίλια τε χιλιάδες, καὶ μύρια μυριάδες. Athanasios viittaa tähän useasti teoksissaan. Esim. Or. Ar. 1,38,5 & 2,27,3; Ad Serap. 1,11,4; 1,27,3.

¹⁴² DI. 53,4.

¹⁴³ ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, χειρουβίμ, σεραφείμ, δύναμει, ἀρχαί, ἐξουσία, κυριότητες, θρόνοι. Esim. Or. Ar. 2,19,6; 2,27,3; 2,45,3; 2,49,1; 3,10,3; 3,51,4; De Decretis. 17 (PG 25, 455C); Ad Serap. 1,13,1–2; 1,27,3; 2,4,3; 2,13,6. Kyseiset enkeliluokat löytyvät myös Raamatusta (esim. Jes. 6:2; Hes. 10:1–22; Kol. 1:16, 2:10, 2,15; Ef. 1:21, 3:10, 6:12; 1. Kor. 15:24; Room. 8:38; 2. Tess. 1:7) ja ne ovat samat yhdeksän enkeliluokkaa, jotka myöhemmin vakiintuvat Pseudo-Dionysioksen *De coelesti hierachia* -teoksen myötä. Enkeliluokkateorian kehityksestä ks. Seppälä 2016, 171–192. Näiden lisäksi Athanasios mainitsee enkeliluokkien listauksissaan myös kyseenalaisemmat valontuoijat (φωστῆρες), taivaat (οὐρανοί) ja paratiisin (παράδεισος), joita tarkastelen lähemmin luvussa 3,2. Athanasios puhuu *Heprealaiskirjettä* (1:14) seuraten myös ”palvelevista hengistä” (πνεῦμα διακονίας), mutta tämä on laajemmin eri enkeliluokkiin sovellettava yleistermi, joka viittaa enkeleiden tehtävään Jumalan palvelijoina. Ad Serap. 1,11,1.

¹⁴⁴ Esim. Or. Ar. 2,27,3.

¹⁴⁵ Ad Serap. 1,27,3: καὶ ἀπλῶς οὐκ ἔστι τὰ κτίσματα ἓν, ἀλλὰ πάντα πολλὰ καὶ διάφορα.

¹⁴⁶ Pettersen 1995, 188–189.

¹⁴⁷ Ad Serap. 1,29,3: - - καὶ μηκέτι τριάδα, ἀλλὰ πληθύν τινα θεότητος ἀναρίθμητον εἶναι - -. Enkelien moninaisuudesta ja Jumalan ykseydestä Athanasioksen argumentaatiossa ks. myös Muehlenberger 2012, 68.

taivasta eli taivaallista kehää, joita kutakin hallitsi yksi planeetta. Uloimmalla taivaallisista kehistä sijaitsivat tähdet. Erityisesti stoalaiset samaistivat eetterin tuleen.¹⁴⁸

Tällainen kuva oli varsin yleinen ja myös Athanasios näyttäisi kaiken kaikkiaan sitoutuvan siihen, vaikkakin hän piti ihmisten ymmärrystä todellisuuden rakenteesta hyvin heikkona ja vajavaisena.¹⁴⁹ Hän ei ole erityisen kiinnostunut tarkastelemaan luotujen asioiden rakenteita tai luomaan omia luonnonfilosofisia järjestelmiä, mutta sen sijaan hän on kiinnostunut luodun ja Luojan suhteesta ja siitä, mitä luomakunta todistaa Luojustaan. Tässä on keskeistä luomakunnan järjestys ja harmonia, jonka kuvauksesta teoksessa *Contra Gentes* voidaan nähdä, että myös Athanasios hahmotti kosmoksen yllä kuvatulla tavalla.¹⁵⁰

Luomakunta muodostaa Athanasioksen mukaan harmonisen kokonaisuuden, jolla on siis jokin järki, λόγος, joka heijastelee Luojaansa, jumalallista Logosta. Niin kuin kuullessaan lyyran äänen harmonisen sinfonian, voi päätellä, että lyyralla on yksi soittaja, ja ruumiin jäsenten keskinäisestä harmoniasta voi päätellä, että niitä ohjaa yksi sielu, voi luomakunnan harmoniasta päätellä, että sen taustalla on yksi järjellinen prinssiippi.¹⁵¹

Olennaista luomakunnan järjestyksessä on se, että kukin luoduista on sillä paikalla, johon Jumala on sen luonut. Tähdet ovat kukin paikoillaan, planeetat kiertävät radoillaan, enkelit ovat taivaassa tai siellä, mihin ne on lähetetty, ja ihmiset maanpäällä. Athanasios tarkoittaa tätä spatiaalisesti, sillä vain Jumala on kaikkiallaoleva, kun taas kaikki luodut olennot sijaitsevat rajatusti jossain tietyssä kohdassa maailmaa.¹⁵² Athanasios sanookin:

Sitä paitsi Herran Henki on täyttänyt maailman. Näin laulaa myös Daavid: ”Minne voisin mennä sinun Henkesi ulottuvilta?” (Ps. 138:7) Viisauden kirjaan puolestaan on kirjoitettu: ”Sillä sinun turmeltumaton Henkesi on kaikessa.” (Viis. 12:1) Kaikki luodut olennot ovat sen sijaan niille jaetuilla paikoilla: aurinko, kuu ja tähdet taivaanvahvuudessa, pilvet ilmassa; ihmisille hän asetti kansojen rajat (5. Moos. 32:8) ja enkelit lähetetään palvelemaan (Hepr. 1:14). Lisäksi ”enkelit tulivat ja asettuivat Herran eteen” (Job. 1:6), kuten Jobin kirjaan on kirjoitettu, ja Patriarkka Jaakob puolestaan ”näki unta, ja katso, maan päälle oli asetettu tikapuut, joiden pää ulottui taivaaseen, ja enkelit kulkivat niitä ylös ja alas.” (1. Moos. 28:12) Mutta jos Henki täyttää kaiken ja on kaikkien keskellä läsnä Sanassa, kun taas enkelit ovat häntä alempia

¹⁴⁸ Lapidge 1973, 254–257.

¹⁴⁹ Ad. Serap. 1,18,1–2.

¹⁵⁰ CG. 27,27–63; 35,30–37,37. Lisäksi esimerkiksi elementtioppi näkyy useissa muissakin analogioissa ja vertauksissa, joita Athanasios hyödyntää argumentoinnissaan. Esim. CG. 16,20–30.

¹⁵¹ CG. 38,17–47; 40,16–22; Or. Ar. 2,32,4; 2,79,1–3; 2,81,1; Ad Episc. 15,3–5; Weinandy 2007, 21–22; Pettersen 1995, 46. Athanasioksen kielenkäyttö ja logiikka on tässä stoalaista, mutta hän kieltää, että kyse olisi stoalaisesta *logos spermatikoksesta*, ja hyödyntää vuorostaan platonistista käsitteistöä korostaessaan Logoksen transsendenttiutta suhteessa luomakuntaan. CG. 40,23–; Anatolios 1998, 48–50; Florovsky 1962, II. Meijering puolestaan yhdistää sen, mitä Athanasios sanoo maailman harmoniasta ja Jumalasta sen perustana Pseudo-Aristoteleen teokseen *De Mundo*. Meijering 1974, 31–33 & 37.

¹⁵² De Decretis. 11 (PG 25, 441D); Ad Serap. 1,26,7–8; 2,13,2–3; Weinandy 2007, 116; Anatolios 1998, 100.

ja läsnä siellä, mihin heidät lähetetään, ei ole epäilystäkään, että hän olisi luotu, eikä hän ole missään nimessä enkeli, niin kuin te sanotte, vaan hän on enkelien luonnon yläpuolella.¹⁵³

Kun siis enkeleistä sanotaan, että he ovat taivaassa tai lähetettyinä palvelemaan tai vaikkapa Jaakobin näyn mukaisesti kulkemassa portaita ylös ja alas, he todella ovat näissä paikoissa. Enkeleiden koti – paikka, johon heidät on luotu – on siis fyysinen taivas maan yläpuolella ja, kun heidät lähetetään palvelemaan, he laskeutuvat paikaltaan taivaasta maanpäälle. Sen sijaan se, että enkelit seisovat Jumalan edessä, on ymmärrettävä kuvainnollisesti, koska Jumala on kaikkialla läsnä oleva eikä näin rajautunut vain johonkin tiettyyn paikkaan, jonka edessä voisi olla. Athanasios sanoo paratiisistakin teoksessa *Contra Gentes*, että se on ymmärrettävä kuvainnollisesti siksi tilaksi, jossa ihmiset ovat alussa kohonneina kontemploimaan Jumalaa yhdessä enkelien kanssa, vaikka ihmiset ruumiillisesti pysyvät maanpäällä.¹⁵⁴

Athanasios antaa tosin ymmärtää toisaalla, että paratiisi on myös paikka, josta ihmiset karkotettiin langettuaan.¹⁵⁵ Tämä korostaa fyysisesti sitä ontologiseettistä totuutta, että synti on kääntymistä pois siltä paikalta, johon olennot on luotu. Ei pelkästään Jumalaan kohdistuva kontemplatiivinen ikuisuuden tila vaihdu katoavaiseen itseensä kääntymiseen, vaan myös ulkoisesti ihminen siirtyy autuaista olosuhteistaan vaivalloisiin. Erityisen selvästi kuva fyysisen tilan muutoksesta näkyy siinä, miten Athanasios kuvaa enkelien lankeemusta ja demonien paikkaa luomakunnassa.

Athanasios hyödyntää Raamatullisia kuvia siitä, kuinka Paholainen oli aluksi kerubien keskellä ja langettuaan syntiin hän iskeytyi taivaasta kuin salama.¹⁵⁶ Samaten kävi myös muille enkeleille, jotka menettivät paikkansa taivaassa. Kyseessä ei ole vain allegorinen kuvakieli, vaan enkelit lankesivat taivaista alempaan ilmakehään eli ilman kerrokseen. Athanasios seuraa tässä *Efesolaiskirjettä* (Ef. 2:2), jonka mukaan demonit¹⁵⁷ hallitsevat juuri

¹⁵³ Ad Serap, 1,26,7–8: *πάλιν τὸ τὸ μὲν »πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην«. οὕτω γὰρ καὶ ὁ Δαβὶδ ψάλλει: »ποῦ πορευσθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου; καὶ πάλιν ἐν τῇ Σοφίᾳ γέγραπται: »τὸ γὰρ ἀφθαρτὸν σου πνεῦμα ἐστὶν ἐν πᾶσι«. τὰ δὲ γενητὰ πάντα ἐν μεμερισμένοις τόποις εἰσὶν, ἥλιος μὲν καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες ἐν τῷ στερεώματι, νεφέλαι δὲ ἐν τῷ ἀέρι. καὶ τοῖς ἀωθρώποις »ἔστησεν ὄρια ἐνθῶν« οἱ τε ἄγγελοι »ἀποστέλλονται εἰς διακονίαν« καὶ »ἦλθον οἱ ἄγγελοι παραστήναι ἐνώπιον κυρίου«, ὡς ἐν τῷ Ἰωβ γέγραπται καὶ »ἐνυπνιάσθη« δὲ Ἰακώβ ὁ πατριάρχης »καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῆ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ’ αὐτῆς«. εἰ δὲ τὸ μὲν πνεῦμα πάντα πληροῖ καὶ ἐν τῷ λόγῳ πάρεστιν ἐν μέσῳ πάντων, οἱ δὲ ἄγγελοι ἐλαττοῦνται τούτῳ καί, ἐνθα ἀποστέλλονται, ἐκεῖ πάρεισιν, οὐκ ἀμφίβολον οὖν, ὅτι οὔτε ὑμεῖς λέγετε, τὸ πνεῦμα, ἀλλ’ ἄνω τῆς τῶν ἀγγέλων φύσεως ἐστί.*

¹⁵⁴ CG. 2,27–33.

¹⁵⁵ DI. 3,26–33; Or. Ar. 2,75,3; 3,50,2; De Decretis. 6 (PG 25, 456A); Ad Episc. 3,2.

¹⁵⁶ Or. Ar. 3,10,3; De Syn. 48,4; Ad Serap. 1,26,3–6; 2,3,3.

¹⁵⁷ Athanasios samaistaa demonit ja langenneet enkelit keskenään. Esim. Ad Episc. 1,4; VA. 22,1–2.

Ensimmäisestä Henokin kirjasta oli peräisin näkemys, jonka mukaan demonit ovat peräisin jättiläisistä, jotka syntyivät langenneiden enkeleiden yhtyessä ihmisiin. 1. Hen. 15,3–12; Russell 1977, 191–193. Tämä ajatus on nähtävissä vielä Justinos Marttyyrilla (Just. 2. apol. 5,3–4; Bamberger 2006, 74; Russell 1988, 63–64), mutta kristillinen traditio pääasiassa samaistaa demonit ja langenneet enkelit jo Uuden testamentin kirjoitusajan

ilmassa. Sen tähden myös Jeesuksen kuolema tapahtui ristillä, että hän olisi ilmassa ja näin kumoaisi ilmassa olevan Paholaisen vallan.¹⁵⁸ Myös *Vita Antonissa* Antonios Suuri näkee näyn, jossa Paholainen ja demonit lentävät ilmassa estäen kuolleiden ihmisten sieluja nousemasta taivaaseen.¹⁵⁹

Enkelien ja muiden korkeampien voimien sijoittaminen spatiaalisesti maata ympäröiville kehille oli tyypillistä antiikin maailmankuvalle.¹⁶⁰ Erityisesti platonistisesti orientoituneet ajattelijat katsoivat, että mitä korkeammalla jokin olento on, sitä vähemmän ruumiillinen se on ja, mitä vähemmän ruumiillinen jokin on, sitä parempi.¹⁶¹ Myös Athanasioksella on viitteitä tällaisesta ajattelusta erityisesti olentojen sijainnin suhteen. Athanasios katsoo ihmisen yläpuolisten asioiden olevan myös kunniasa ihmistä korkeampia ja demonien paikka putoaa lankeemuksessa spatiaalisesti alaspäin.¹⁶² Toisaalta Athanasios kieltää pahuuden yhdistämisen ruumiiseen ja pitäytyy kaiken luodun luonnon tasarvoisuudessa riippumatta ruumiillisuuden asteesta.¹⁶³

Kaikilla luoduilla on siis Athanasioksen mukaan sijainti, mutta onko kaikilla ruumista (σῶμα).¹⁶⁴ Erityisesti näkymättömän todellisuuden suhteen myöhäisantiikissa oli hyvinkin vaihtelevia näkemyksiä ruumiillisuudesta. Esimerkiksi uusplatonistit olivat sitä mieltä, että aineellista todellisuutta perustavampana oli useampi aineeton todellisuuden taso ja sielu itsessään on aineeton, mutta se saa ruumiin lankeamisensa mukaan.¹⁶⁵ Sen sijaan stoalaiset olivat materialisteja ja ajattelivat, että kaikella todellisuudella on aineellinen perusta. Jopa jumalat ja maailmansielu (λόγος) olivat heidän mukaansa aineellisia.¹⁶⁶ Kaiken luodun rajoittuneisuus tilan suhteen näyttäisi kallistavan Athanasiosta stoalaiseen suuntaan, sillä hän yhdistää tilassa olemisen ruumiiseen, kun taas Jumala ruumiittomana on kaikkialla. Ihmiset

lopulla. Russell, 1977, 236. Athanasios tosin mainitsee jättiläiset muutaman kerran Jumalaa vastaan taistelemisen symbolina. Or. Ar. 3,42,2; De Decretis 32 (PG 25, 476A).

¹⁵⁸ DI. 25,17–34; Ad Adelph. 7,5; Weinandy 2007, 39.

¹⁵⁹ VA. 65,2–66,5.

¹⁶⁰ Esim. pythagoralaiset ja keskiplatonilaiset. Russell 1977, 246.

¹⁶¹ Uusplatonisteista Ks. esim. Russell 1988, 73–75; Wallis 1995, 78–79; Remes 2008, 129–130; Macrob. In Somn. 1,11–12. Justinos Marttyyrin maailmankuvasta ks. Russell 1988, 62–64. Origeneesta ks. Russell 1988, 78–81. Lactantiuksesta ks. Russell 1988, 84.

¹⁶² Suuremmasta kunniasesta ks. luku 3,5.

¹⁶³ Ks. luku 2,1.

¹⁶⁴ Pitäydyn Athanasioksen kielenkäytössä puhuessani erityisesti ruumiista ja ruumiillisuudesta. Jossain kohdissa voisi olla parempi puhua aineellisuudesta varsinkin puhuttaessa enkelien ja ruumiista irrallisten ihmissielujen ruumiillisuudesta. Athanasios käyttää kuitenkin aristoteelista sanaa aine (ὕλη) lähinnä viitatessaan filosofien keskusteluihin (esim. DI. 3,16–32; Ad Serap. 1,18,1) ja olen rajannut sen käytön pääosin tähän kontekstiin, kun taas muissa yhteyksissä hän puhuu ruumiista. Sana σῶμα on monimerkityksinen ja voi tarkoittaa samoin kuin suomen kielen ruumis sekä elävää kehoa että kalmoa. Tämän lisäksi sillä voidaan viitata ihmisyksilöön, johonkin toiminnalliseen kokonaisuuteen tai mihin tahansa kolmiulotteiseen kappaleeseen. Montanari 2015, s.v. σῶμα.

¹⁶⁵ Wallis 1995, 53–59 & 78–79; Remes 2008, 49–57 & 129–130.

¹⁶⁶ Annas 1992, 37–38 & 43–45; Remes 2015, 69–70.

voivat olla etäisyyksien päässä toisistaan, mutta Jumalan persoonat eivät voi olla erossa toisistaan.¹⁶⁷

Enkeien suhteen Athanasios ei sano suoraan, että nämä olisivat ruumiillisia tai ruumiittomia (ἄσώματος). Sen sijaan hän kyllä sanoo, että he ovat näkymättömiä ja heidät nähdään ja ymmärretään muiden tehtyjen asioiden kautta.¹⁶⁸ Näkymättömyyden suhteen enkelit ovat siis samanlaisia kuin Jumala. Näkymättömyys on kuitenkin eri asia kuin ruumiittomuus ja vain Jumalasta Athanasios käyttää tätä ilmaisua.

Mitä Athanasios sitten tarkoittaa Jumalan ruumiittomuudella? Hänen mukaansa yksi areiolaisuuden ongelmista oli juuri se, että he ajattelivat Jumalasta ruumiillisesti.¹⁶⁹ Esimerkiksi puhuessaan jumalallisen syntymän ja inhimillisen syntymän erosta Athanasios korostaa Jumalan ruumiittomuutta. Hänen mukaansa ihmiset koostuvat osista ja ihmisten jälkeläiset koostuvat vanhempiensa osista. Kun ihmiset synnyttävät, syntyy ajallisesti uusi samanluontoinen ja samaa olemusta oleva erillinen ihmisyksilö. Sen sijaan, kun ajatellaan jumalallista syntymää, kyseessä on ajattomuudessa oleva syntyminen, joka ei tuo uutta erillistä Jumalaa, vaan kyseessä on yksi samanluontoinen ja samaa olemusta oleva erilaistumaton Jumala, joka on Isä ja Poika. Athanasioksen mukaan juuri ajan ja erillisyyden ajatuksen tuominen syntymään on ruumiillista ajattelua. Myös ihmiset ovat keskenään samaa olemusta ja luontoa, mutta ne ovat moninaisia ja erillisiä, kun taas Jumala on aineeton ja yksi.¹⁷⁰ Näin ruumis on Athanasioksella yksilöivä periaate.¹⁷¹

Tämä osoittaa siis, että enkeleiden on oltava Athanasioksen mukaan ruumiillisia, koska hän sanoo toisaalta kunkin enkeliluokan yksilöistä, että myös ne ovat keskenään samanluontoisia ja samaa olemusta,¹⁷² ja toisaalta *Danielin kirjaa* seuraten, että enkeleitä on tuhannen tuhatta ja kymmenentuhatta kertaa kymmenentuhatta.¹⁷³ Jos enkelit eivät olisi

¹⁶⁷ De Decretis 11 (PG 25, 441D); 20 (PG 25, 452 B–C). Vastaavasti esimerkiksi Porfyrios määrittelee, että jokaisella ruumiilla on sijainti, kun taas olemukseltaan ruumiittomilla asioilla ei ole sijaintia, vaan ne ovat kaikkialla. Porph. Sent. 1–4. Keskiajalla kuitenkin enkeliopettajana tunnettu Tuomas Akvinolainen ajatteli aristoteelista metafysiikkaa hyödyntäen, että enkeleillä on kyllä sijainti, mutta heillä ei ole ruumista. He ovat muotoja ilman ainetta. ST 1a QQ50–53.

¹⁶⁸ Room. 1:20; Or. Ar. 2,19,6; 2,49,1–2.

¹⁶⁹ Or. Ar. 1,15,2; 3,1,3; De Syn. 34,4; Weinandy 2007, 75.

¹⁷⁰ Or. Ar. 1,21,4–22,3; 1,26,3–6; 1,28,1–5; 3,62,2; De Decretis 10 (PG 25, 441B); 11 (PG 25, 441D & 444A); Ad. Serap. 1,16,1–6; 3,6,5–6; Weinandy 2007, 68–69 & 75; Pettersen 1995, 156, 177–178 & 179 f.8.

¹⁷¹ Pettersen päätyy samaan näkemykseen ruumiin, paikan ja yksilöllisyyden suhteesta tarkastellessaan Athanasioksen käsitystä Kristuksen ruumiista. Pettersen 1990, 36–37. Vrt. Aristot. Metaph. 7,8 (1034a5–8). Olemukseltaan samaa olevat asiat ovat substantiaaliselta muodoltaan numeerisesti yksi, mutta ollakseen numeerisesti erillisiä niiden on erottava toisistaan aineen puolesta. Loux 2012, 378.

¹⁷² Ad Serap. 2,3,1.

¹⁷³ Ks. luku 2,3.

ruumiillisia, olisivat nekin jakamaton ykseys, mutta koska ne eivät ole – ”Eiväthän he kaikki ole luvultaan yksi!”¹⁷⁴ – on niillä oltava ruumiillinen perusta eli jonkinlainen ”ruumis”.

Itse asiassa tämä tarkoittaa, että kaikki luotu on ruumiillista, koska kuten edellisestä luvusta kävi ilmi, kaikissa luodun lajeissa on useita yksilöitä ja ainoastaan Jumala yksin on ykseys. Näin pitääkseen yksilöllisyytensä on jokaisella luodulla oltava ruumiillinen perusta. Athanasios asettuu siis tässä kysymyksessä linjaan pikemminkin aristoteelisen ja stoalaisen kuin platonistisen filosofian kanssa. On kuitenkin huomattava, että Athanasios vastustaa stoalaista materialismia Jumalan kohdalla, koska jos stoalaisen näkemyksen mukaisesti koko kosmos olisi Jumalan yksi ruumis, tällöin Jumala koostuisi osista ja olisi keskenään erilainen. Tästä seuraisi, että Jumala kokisi hajoamisen, koska osat eroavat luonnollisesti toisistaan.¹⁷⁵ Näin luodun ruumiillisuus ja katoavaisuus liittyvät yhteen Athanasiosin teologiassa.

Ruumiillisuus ja katoavaisuus liittyvät yhteen myös siinä, että ne ovat kaksi tekijää, jotka koskevat kaikkia luotuja olentoja, mutta eivät Jumalaa. Näin ruumiillisuus on olemattomuudesta luotuisuuden lisäksi luodun luonnon keskeinen määrittävä tekijä.¹⁷⁶ Anatolios tekee ihmisen suhteen keskeisen huomion, että Athanasios yhdistää ihmisen ihmisyyden ja itseyden erityisesti ruumiiseen ja sielu on väline, jonka tulisi korottaa ruumis kohti Jumalan katselua.¹⁷⁷ Minusta näyttää, että tämä tulisi laajentaa luomakuntaan laajemminkin siten, että se, mitä Jumala luo olemattomuudesta, on ruumis, jolla on joukko Jumalan sille lajin mukaan jakamia ominaisuuksia. Kaikki luodun muut ominaisuudet voivat näet olla Jumalan ominaisuuksien varjoja, jotka saadaan osallisuudesta Jumalan voimaan, mutta ruumiillisuus ja sen tuomat elementit eivät ole Jumalan ominaisuuksia, koska Jumala on ruumiiton. Ruumiin on siis oltava olemattomuudesta luotu lokus, jossa Jumalan osallisuudesta jakamat ominaisuudet manifestoituvat. Tämä myös korostaa ontologista kuilua Jumalan ja luodun välillä ja luodun erillisyyttä suhteessa Jumalaan, koska olemattomuudesta on todella tuotu olemaan jokin, joka on osallisuussuhteessa Jumalaan. Athanasios ei näin ajaudu Pseudo-Dionysiosin kaltaiseen panenteismiin, jossa luomakunta on osa Jumalan energiaa.¹⁷⁸ Ruumis on tämä jokin ja ollessaan luotu olemattomuudesta sillä on taipumuksena hajota olemattomuuteen ilman osallisuutta Jumalan ylläpitävään voimaan, mutta toisaalta ilman ruumista ei ole myöskään olentoa itseään. Tähän Athanasios viittaa sanoessaan, että

¹⁷⁴ Ad Serap. 1,11,4: οὐ γὰρ δὴ πάντες εἰς εἰσι τῷ ἀριθμῷ.

¹⁷⁵ CG. 28,35–39; Or. Ar. 2,11,4; Weinandy 2007 75.

¹⁷⁶ Roldanus 1977, 36–37.

¹⁷⁷ Anatolios 1998, 62–64 & 73.

¹⁷⁸ Pseudo-Dionysiosesta ks. Russell 1988, 106–107.

”ihmiset on kiedottu lihaan, jotta he ovat olemassa ja heillä on substantiaaalinen perusta.”¹⁷⁹
Ruumis on siis jokaiselle olemattomuudesta luodulle olenolle sen yksilöllisen olemisen substantiaaalinen perusta.

Tämä on mielestäni luontevin tulkinta myös ajan filosofisen viitekehyksen puolesta. Kuten Anatolios huomauttaa, Athanasios tarkastelee Jumalan ja luomakunnan suhdetta sekä stoalaisen aktiivisen ja passiivisen prinssiipin että keskiplatonilaisen partisipaation avulla näitä keskenään toisillaan täydentäen ja korjaten, jolloin Logos yhdistyy sekä stoalaiseen aktiiviseen prinssiippiin eli jumalaan että platonistiseen tosiolevaisten tasoon.¹⁸⁰ Kun katsotaan luomakunnan puolta, stoalainen passiivinen prinssiippi on pre-eksistentti muodoton aine.¹⁸¹ Platon taas esittää *Timaios*-dialogissa demiurgin katselevan ideoita ja piirtävän niitä ikuisesti olemassa olevaan tilaan (χώρα), joka on toisaalta ilman omia ominaisuuksia oleva peili ja toisaalta materiaa, josta olemaan tulevat asiat koostuvat.¹⁸² Aristoteleesta asti myös Platonin tilaa on tulkittu pre-eksistentiksi materiaksi.¹⁸³ Athanasios torjuu aineen pre-eksistenssin, koska Jumala ei ole heikko, mutta hän ei torju ainetta sinänsä. Sen sijaan hän sanoo Jumalan olevan aineen syy (αἴτιος) ja, että Jumala ”luo aineen, josta luodut tulevat olemaan.”¹⁸⁴ Siksi onkin oletettavaa, että Athanasios hahmotti aineen roolin jotakuinkin samalla tavalla, vaikka se onkin olemattomuudesta luotu prinssiippi eikä ikuinen niin kuin stoalaisilla ja platonisteilla.¹⁸⁵ Lisäksi on huomattava, että jos kaikki muu paitsi Jumala on passiivisella ja muuttuvalla puolella, silloin kaikki luotu on aineellista.

Sekä stoalainen¹⁸⁶ että keskiplatonilainen¹⁸⁷ käsitys aineesta pohjaa aristoteeliseen hylomorfismiin. Siinä aine on puhdasta potentiaa eikä sillä ole mitään ominaisuuksia ilman muotoa, joka määrittää kunkin olennon substanssin ja ominaisuudet. Myöskään muoto itsessään ei ole mitään, ellei se ole instantioituneena aineeseen muodostaen yksilöolennon. Aine ei Aristoteleen mukaan myöskään koskaan ole ilman muotoa, vaan kaikki koostuu

¹⁷⁹ Or. Ar. 2,10,5: οἱ μὲν ἄνθρωποι ἔνεκα τοῦ εἶναι καὶ ὑφεστάναι σάρκα περιβέβληνται. Myös Pettersen huomioi, että olemattomuudesta luodaan nimenomaan ruumiillinen todellisuus ja ruumis yhdistyy Athanasioksen teologiassa olemassaoloon. Pettersen 1990, 5–6 & 78–79. Vrt. stoalaiset, joiden mukaan vain ruumiilliset ovat todella olemassa. Lapidge 1973, 263–264.

¹⁸⁰ Anatolios 2004, 68; Anatolios 1998, 48–51.

¹⁸¹ Ks. Lapidge 1973.

¹⁸² Pl. Ti. 50a–c; 52a–d; Annala 2016, 33–39.

¹⁸³ Aristot. Gen. corr. 29a13–24.

¹⁸⁴ DI. 2,16–32: ”- - κτίζει τὴν ὕλην, ἐξ ἧς καὶ τὰ κτισθέντα γέγονεν.”; DI. 3,1–6; Widdicombe 2000, 149–150; Anatolios 1998, 54.

¹⁸⁵ Myös Christou kiinnittää huomiota siihen, että ei-kristillisillä filosofeilla on pitkälti samat kategoriat kuin Athanasioksella, mitä tulee luomattomaan ja luojaan, ykseyteen ja moneuteen sekä muuttumattomaan ja muuttuvaan. Ero on vain siinä, että ei-kristillisillä filosofeilla muutos tapahtuu ikuisessa aineessa, kun taas Athanasioksella muutos tapahtuu radikaalimmin olemattomuuden ja olemisen välillä. Christou 1973, 400–401.

¹⁸⁶ Lapidge 1973, 242–244.

¹⁸⁷ Annala 2016, 40–42.

ikuisesti aineesta ja muodosta.¹⁸⁸ Athanasios eroaa tästä erityisesti ajallisuuden suhteen. Nimittäin siinä, missä Aristoteleen mukaan maailma on ikuinen ja kaikki muodot ovat instantioituneena ikuisesti, Athanasioksen mukaan Jumala luo maailman ja kaikki luodut olemaan tyhjästä lajin mukaan (κατὰ γένος) ja kunkin lajin luonto määrittää niiden olemuksen.¹⁸⁹ Athanasios eroaa Aristoteleesta myös ihmissielun suhteen, sillä Aristoteleen mukaan ihmissielu on ihmisen muoto, kun taas Athanasios ajattelee platonistisesti, että sielu on itsestäänliikkuva ja kuolematon ja voi näin ollen pysyä olemassa irrallaan ruumiista.¹⁹⁰ Tämä tarkoittaa Athanasioksen ajattelun mukaan sitä, että pysyäkseen olemassa ja yksilöllisenä myös sielun on oltava itsessään jossain määrin ruumiillinen.¹⁹¹

Tarkasteltaessa, mitkä piirteet Athanasios yhdistää ruumiiseen, on katsottava, mitä hän sanoo Jumalan ruumiittomuudesta. Teoksessaan *De Decretis* Athanasios sanoo seuraavasti:

Jos siis joku ajattelee Jumalan olevan yhdistelmä, niin että olemuksessa on aksidenssi, tai, että hänellä on jokin ulkoinen peite ja hänet on peitetty, tai, että hänen ympärillään on jotain, joka täydentää hänen olemuksensa, niin että kun me sanomme ”Jumala” tai nimitämme häntä ”Isäksi”, me emme tarkoita itsessään hänen näkymätöntä ja saavuttamatonta olemustaan, vaan jotakin hänen ympäriltään, - - he esittelevät ruumiillista Jumalaa[.]¹⁹²

Lisäksi ruumiittomuus tarkoittaa sitä, ettei Jumalaa pidä ajatella millään aisteista nousevilla käsitteillä eikä häneen pidä ajatella osia tai jakautumista.¹⁹³ Tämä korostaa siis sitä, että kaikki ominaisuudet, jotka eivät ole olemuksellisia, vaan jakavat ja yksilöivät samaa olemusta olevia olentoja, ovat ruumiillisia. Samaten aistitodellisuus on ruumiillista ja Jumalaa voi tarkastella vain hengellisesti ”kaikki aistit ylittäen”.¹⁹⁴ Toisaalta se myös tarkoittaa sitä, että kaikki Jumalan ominaisuudet ovat hänelle olemuksellisia, eli Jumala on esimerkiksi olemukseltaan hyvä ja ihmisiä rakastava.¹⁹⁵

¹⁸⁸ Hylomorfismista ks. esim. Ainsworth 2020. Keskiplatonilaiset yhdistelivätkin Platonin ja Aristoteleen näkemyksiä aineesta ja tilasta (Annala 2016, 40–42) sekä sijoittivat Platonin ideat jumalan mieleen (Schneider 2006, 1–2; Meijering 1974, 11–13).

¹⁸⁹ Lajeista ja niiden luonnosta ks. luku 3,1.

¹⁹⁰ Aristoteleen kohdalla on kyseenalaista, katsoiko hän korkeimpien sielunosien voivan olla olemassa ilman ruumista. Yhtäältä hän sanoo sielun olevan ruumiin muoto, eikä se ole erotettavissa ruumiista, mutta toisaalta hän jättää avoimeksi voisivatko järkisielun korkeimmat osat olla ilman ruumista, koska ne eivät ole minkään ruumiinosan aktuaalisuutta. Aristot. An. 2,1 (412a4–413a10). Sielun itsestäänliikkuvuudesta ja kuolemattomuudesta Athanasioksella ks. luku 3,3.

¹⁹¹ Ajattelen siis toisin kuin Steenberg, jonka mukaan sielu on ihmisen aineeton elementti. Steenberg 2009, 167–168 & 172. Jos sielu olisi itsessään täysin ruumiiton, johtaisi tämä johdonmukaisesti monopsykismiin.

¹⁹² De Decretis 22 (PG 25, 453C–D & 455A): Εἰ μὲν οὖν τὸν Θεὸν ἡγεῖται τις εἶναι σύνθετον, ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ συμβεβηκός, ἢ ἕξωθεν τινα περιβολὴν ἔχειν καὶ καλύπτεσθαι, ἢ εἶναι τινα περὶ αὐτὸν τὰ συμπληροῦντα τὴν οὐσίαν αὐτοῦ, ὥστε λέγοντας ἡμᾶς Θεὸν, ἢ ὀνομάζοντας Πατέρα, μὴ αὐτὴν τὴν ἀόρατον αὐτοῦ καὶ ἀκατάληπτον οὐσίαν σημαίνειν, ἀλλὰ τι τῶν περὶ αὐτὴν: - - τὸν τε γὰρ Θεὸν σωματικὸν τινα εἰσάγουσι[.]

¹⁹³ De Decretis 24 (PG 25, 457B–C); Weinandy 2007, 75; Pettersen 1995, 178.

¹⁹⁴ CG. 31,11–21; De Syn. 42,1: ὑπερβαίνειν πᾶσαν αἴσθησιν. Pettersen 1995, 154–156.

¹⁹⁵ Widdicombe 2000, 171–172, 176 & 182–183; Meijering 1974, 66–69.

Athanasios asettaa myös kaikki passiot eli sellaiset ulkopuolelta tulevat vaikutukset kuten tunteet ruumiille. ”- - eikä ihmiset ole kuin Jumala: heidät on luotu aineesta ja tästä vaikutuksille alttiista olemisesta, kun taas Jumala on aineeton ja ruumiiton.”¹⁹⁶ Erityisesti tämä tulee ilmi *Kirjeessä Epiktetokselle*, jossa Athanasios puhuu Kristuksesta seuraavasti:

Sen sijaan ruumiiton Sana teki ruumiin ominaisuuksista omiaan, niin että se on hänen omansa. - -
Nimittäin Sana otti ylleen ne asiat, jotka Sanan ihmismuoto kärsi, ollessaan liittyneenä tähän, jotta me voisimme olla osallisia Sanan jumaluudesta. Oli paradoksaalista, että hän sekä kärsi että ei kärsinyt: kärsi, koska hänen oma ruumiinsa kärsi ja hän oli siinä, joka kärsi, mutta ei kärsinyt, koska Sana, joka on luonnoltaan Jumala, on vaikutuksista vapaa. Ruumiittomana hän oli vaikutuksille alttiissa ruumiissa, kun taas ruumiilla oli itsessään vaikutuksista vapaa Sana, joka hävittää ruumiin omat heikkoudet.¹⁹⁷

Jumalan vapaus vaikutuksista eli hänen impassibiliteettinsä yhdistyy Athanasioksen teologiassa siis nimenomaan hänen ruumiittomuuteensa. Ruumis vuorostaan edustaa vaikutuksille altista todellisuutta.¹⁹⁸

Ruumis onkin Athanasiokselle paitsi substantiaalista – yksilöolentojen perusta – myös instrumentaalista.¹⁹⁹ Se on ikään kuin väline, jolla luodut olennot ovat vuorovaikutuksessa keskenään.²⁰⁰ Tämä näkyy erityisen hyvin ihmisen sielun ja ruumiin yhteydestä. Ihmissielu on Athanasioksen mukaan ihmisruumiin ohjastaja,²⁰¹ joka suuntaa sen aisteja ja toimintaa. Sielu saa aistien avulla informaatiota ympäröivästä todellisuudesta ja sen pitäisi tämän ja oman sisäisen hengellisen Jumalan kontemplaation avulla ohjata ruumista oikeaan Jumalan tahdon mukaiseen toimintaan maailmassa.²⁰² Sielu itse voi nähdä kontemplaation ja teoreettisen tarkastelun avulla asioita, jotka ovat ruumiin ulkopuolella, mutta se ei voi vaikuttaa niihin muuten kuin ruumiin välityksellä.²⁰³ Ruumis kuitenkin välittää myös sellaisia vaikutuksia

¹⁹⁶ De Decretis 10 (PG 25, 441B): - - μηδὲ οἱ ἄνθρωποι ὡς Θεός· οἱ μὲν γὰρ ἐξ ὕλης καὶ ταύτης οὐσης παθητικῆς ἐκτίσθησαν· ὁ δὲ Θεός ἄυλος καὶ ἀσώματος.

¹⁹⁷ Ad Epic. 6,2–3: ἀλλὰ καὶ ἰδιοποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια ὡς ἑαυτοῦ ὁ λόγος ὁ ἀσώματος. - - ἃ γὰρ τὸ ἀνθρώπινον ἔπασχε τοῦ λόγου, ταῦτα συνὼν αὐτῷ ὁ λόγος εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερεν, ἵνα ἡμεῖς τῆς τοῦ λόγου θεότητος μετασχεῖν δυνήθωμεν. καὶ ἦν παράδοξον, ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων, πάσχων μὲν, ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν, μὴ πάσχων δὲ, ὅτι τῇ φύσει θεὸς ὢν ὁ λόγος ἀπαθὴς ἐστίν. καὶ αὐτὸς μὲν ὁ ἀσώματος ἦν ἐν τῷ παθητῷ σώματι, τὸ δὲ σῶμα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὸν ἀπαθῆ λόγον ἀφανίζοντα τὰς ἀσθενείας αὐτοῦ τοῦ σώματος.

¹⁹⁸ Ks. myös Or. Ar. 3,55,1–3; 3,56,1–3; De Decretis 11 (PG 25, 444A). Weinandy 2007, 75 & 89–90; Pettersen 1995, 179 f. 8; Pettersen 1990, 6–7. Weinandy perustelee, että Kristuksella on oltava Athanasioksen mukaan ruumiin lisäksi ihmissielu, koska Kristuksen kokemat passiot eivät ole vain fysikaalisia, vaan ne koskevat myös intellektiä eli sielua. Weinandy 2007, 92–93. Tämä vahvistaa näkemystäni sielun ruumiillisuudesta itsessään, koska se, että Jumalalla ei ole tällaisia passioita, yhdistyy nimenomaan hänen täydelliseen ruumiittomuuteensa.

¹⁹⁹ Pettersen 1990, 78–79. Pettersen määrittelee ruumista seuraavasti: ”Σῶμα, for Athanasius, is that which is contingent, mutable and fallible, and is mortal and corruptible; it is that which binds a particular thing or person to other things or persons which share these qualities.” Pettersen 1990, 5.

²⁰⁰ Pettersen 1990, 6 & 78–79.

²⁰¹ CG. 5,10; 32,22. Vrt. Pl. Phdr. 246a.

²⁰² Steenberg 2009, 170–171; Pettersen 1990, 8 & 84–86. Altius vaikutuksille ei siis ole paha asia niin kauan sen aiheuttama muutos on Jumalan vaikuttamaa. Schneider 2006, 5.

²⁰³ DI. 17,14–21.

kuten ruumiillinen mielihyvä, joka sai sielun kohdistamaan toimintansa väärin ja näin lankeamaan syntiin.²⁰⁴

Ihmisessä ruumis edustaa siis ruumiillisuutta/passiivisuutta ja sielu ruumiittomuutta/aktiivisuutta,²⁰⁵ mutta kuten on edellä todettu, myös sielu on jossain määrin ruumiillinen. Athanasiuksen käsityksessä ruumiillisuudesta on siis havaittavissa asteita, jonka mukaan luodun erilaiset vuorovaikutukselliset ominaisuudet ilmenevät. Eron selkeyttämiseen hyödynnän uusplatonistista ajatusta valoisasta tai pneumaattisesta ruumiista. Uusplatonistien mukaan langenneiden sielujen kulkeutuessa kohti maata ja suurempaa ruumiillisuutta ne saavat ensiksi pneumaattisen ruumiin, joka lopulta yhdistyy maan päälle tultuaan ihmis- tai eläinruumiiseen. Ihmisellä on siis heidän mukaansa ikään kuin kaksi ruumista pneumaattinen ja ihmisruumis, joista ensimmäinen on hyvin hienoa ainesta.²⁰⁶ Analogisesti voisi verrata, että Athanasiuksen mukaan sielulla on ”pneumaattinen ruumis”, joka yhdistyy näkyvään ihmisruumiiseen. Ero uusplatonisteihin on kuitenkin siinä, että ihminen on luotu sellaiseksi, johon kuuluu sekä sielu että ruumis, ja pneumaattinen ruumis ei ole varsinaisesta sielusta erillinen, vaan se on stoalaishenkisesti²⁰⁷ sielun aineellinen osa tai ruumiillinen elementti.²⁰⁸

Verrattaessa ihmisestä sanottua enkeleihin, voi nähdä, että enkelit ovat samankaltaisia kuin ihmissielut. Niillä on ”pneumaattinen ruumis”, joka ei kuitenkaan ole substantiaalisesti yhdistyneenä näkyvään ruumiiseen. Enkeleillä on silti kyky kytkeä itsensä jotenkin näkyvään todellisuuteen, sillä Athanasios mainitsee tuotannossaan useita esimerkkejä, joissa enkelit ovat ilmestyneet näkyvässä hahmossa ja myös Paholainen käyttää erilaisia ”vaatteita”.²⁰⁹ Lisäksi demonien kohdalla Athanasios puhuu siitä, kuinka nämä pystyvät huijaamaan ihmisiä ottamalla haltuunsa fyysisiä objekteja kuten lähteitä, puita, jokia ja kiviä.²¹⁰ Näin enkelien ruumis pystyy siis kytkeytymään muuhun aineeseen ja olemaan vuorovaikutuksessa muun luomakunnan kanssa. Demonit saattavat Athanasiuksen mukaan vallata myös ihmisiä, sillä hän kuvaa, kuinka demoneja voi ajaa ihmisistä Kristuksen voimalla ja Pyhällä Hengellä.²¹¹

²⁰⁴ CG. 5,11–24; 31,1–23; Pettersen 1990, 8–9, 15–16, 22–23 & 86.

²⁰⁵ Anatolios 1998, 62.

²⁰⁶ Wallis 1995, 78–79; Remes 2008, 129–130; esim. Macrobius. In Somn. 1,11,12–12,15.

²⁰⁷ Stoalaiset ajattelivat, että sielu on aineellinen πνεῦμα, joka yhdistyy aineelliseen ruumiiseen siten, että se on kaikkialla ruumiissa, mutta sielun voi erottaa sekoituksesta ilman, että kumpikaan menettää ominaisuuksiaan, kuten tapahtuu ihmisen kuollessa. Annas 1992, 47–50. Sielu on ruumiin ohjaaja ja sen kanssa vuorovaikutuksessa. Annas 1992, 54–56.

²⁰⁸ Pettersen ei huomii, että myös sielun on oltava ruumiillinen, mutta kuvaa hyvin, kuinka ruumis ja sielu yhdessä muodostavat ihmisen luonnollisen kokonaisuuden. Kumpikin tarvitsee toista, eikä kumpikaan ole toista ylempi luonnostaan, vaan todelliseen ihmiseen kuuluu sekä kontemplaatio että passio. Pettersen 1990, 20–22 & 24–25; Pettersen 1995, 28.

²⁰⁹ Esim. Or. Ar. 3,14,1–4; De Decretis 29 (PG 25, 469C); Ad Episc. 2,5; VA, 9,4–7; 25,1–3.

²¹⁰ DI. 47,6–9.

²¹¹ Esim. DI. 18,19–20; Or. Ar. 1,50,1–3.

Ilman ruumista enkelit ja demonit eivät pystyisi tällaiseen vuorovaikutukseen aineellisen todellisuuden kanssa, sillä ruumis on sekä yksilöllisen olemisen perusta että raja itsen ja muun välillä, joka koskettaa ja liikuttaa ympäröivää todellisuutta.²¹²

Tällainen kaiken luodun stoalaishenkinen ruumiillisuus on hyvin linjassa monien muiden kristillisten kirjoittajien kanssa. Esimerkiksi Origenes ajatteli, että kaikilla luoduilla on ruumis, mutta enkelien ruumis on niin hienoa ainetta, että ne eivät ole fyysikaalisia olentoja.²¹³ Lisäksi käytettiin monenlaisia ilmaisuja, jotka asettavat enkelit ruumiillisuuden ja ruumiittomuuden rajamaille.²¹⁴ Jotkut sanoivat *Jaakobin kirjeen* (1:17) ilmaisua ”valojen Isä” seuraten, että enkelit ovat toisia valoja Jumalan valosta.²¹⁵

Athanasios ei sen koommin analysoinut, millaista ainetta on enkelien ruumiillinen perusta. Sen sijaan hän sanoo tropikoksille *Ensimmäisessä kirjeessä Serapionille* seuraavasti:

Rohjatkoot vastata, jotka helposti puhuvat kaikesta: Kuinka taivas muodostettiin ja millaisesta aineesta, tai mikä on sen koostumus? Tai millainen on aurinko ja kukin tähdistä? Mutta mitä ihmeellistä on heidän typeryytensä asettamisessa häpeään yläpuolisten asioiden vuoksi, koska ei edes tiedetä, millaisia ovat täällä alhaalla olevien puiden luonto ja vesien kokonaisuudet, ja millainen on elävien olentojen muoto ja koostumus? He eivät kuitenkaan pysty kertomaan, koska jopa Salomokin, joka oli kaikkia enemmän osallinen viisaudesta, sanoi nähdessään, että ihmisten on mahdotonta käsittää näitä asioita: ”Ja tosiaankin hän on antanut heidän sydämeensä koko ikuisuuden, mutta siten, ettei ihminen käsitä tekoa, jonka Jumala on tehnyt alusta loppuun saakka.” (Saarn. 3:11)²¹⁶

Enkeleiden koti on taivaassa, joten heidän ruumiidensa aineellinen koostumus kuuluu yläpuolisiin asioihin, joista ihmisellä ei ole tietoa ja jota ihminen ei pysty käsittämään. Siitä spekuloiminen lienee siis Athanasioksen mielestä turhaa.

²¹² Pettersen 1990, 86–87.

²¹³ Or. mart. 13 (PG 11, 580C–581A) & Cels. 6,70–71. Seppälä 2016, 129.

²¹⁴ Esimerkiksi Basileios Suuri sanoi enkelien olevan ”aineetonta tulta”, ”ilmaisaa henkeä” ja ”henkistä tulta”. Bas. Spir. 38,46–49; Seppälä 2016, 130.

²¹⁵ Esim. Gr. Naz. or. 28,31; 38,9; Dion. Ar. c.h. 1,1–2. Seppälä 2016, 132 & 176–177; Muehlenberger 2012, 205.

²¹⁶ Ad Serap. 1,18,1–2: ”Ἡ τολμησάτωσαν ἀποκρίνασθαι οἱ πάντα λέγοντες εὐχερῶς, πῶς ὁ οὐρανὸς συνέστη καὶ ἐκ ποίας ὕλης ἢ τίς ἢ τοῦτου μίξις ἢ τῶς ὁ ἥλιος καὶ ἕκαστος τῶν ἀστέρων; τί δὲ θαυμαστὸν ἐκ τῶν ὑπερκειμένον αὐτῶν ἐλέγχειν τὴν ἀφροσύνην, ὅπου γε οὐδὲ πῶς τῶν ὡδε κάτω ξύλων ἢ φύσις καὶ »τῶν ὑδάτων τὰ συστήματα«, πῶς τε τῶν ζώων ἢ πλάσις καὶ ἡ συστάσις γινώσκεται. ἀλλ’ οὐκ εἶποιεν, ὅπου γε καὶ Σολομών, ὁ περισσότερον πάντων σοφίας μετασχών, ὁρῶν ἀδύνατον ἀνθρώποις περὶ τούτων εὐρεῖν, ἔλεγε· »καὶ γε σύμπαντα τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν, ὅπως μὴ εὕρη ἄνθρωπος τὸ ποίημα, ὃ ἐποίησεν ὁ θεὸς ἀπ’ ἀρχῆς καὶ μέχρι τέλους«.

3. Enkelien erityiset luonnot

3.1. Samanluontoisuus, olemus ja laji

Tähän mennessä tarkastelun kohteena ovat olleet piirteet, jotka yhdistävät kaikkia luotuja erottaen ne Jumalasta. Käännyttäessä tarkastelemaan sitä, mikä erottaa nimenomaan enkelit muista luoduista, on perehdyttävä tarkemmin kolmeen toisiinsa kytkeytyvään termiin: laji (γένος), luonto (φύσις) ja olemus (οὐσία). Osittain kahta jälkimmäistä on tarkasteltu jo edellisessä pääluvussa, mutta seuraavassa tarkastelen niitä erityisesti ”lajin” näkökulmasta.

Ensimmäisen Mooseksen kirjan ensimmäisessä luvussa sanotaan septuagintan mukaan 11 kertaa, että jokin luodun joukko on tehty κατὰ γένος eli lajin mukaan. Myös Athanasios hyödyntää tätä teksteissään erityisesti korostaessaan samanaikaisesti luotujen asioiden moninaisuutta ja sitä, ettei niistä mikään ole kuitenkaan uniikki. Kaikki luodut on luotu κατὰ γένος, eli luodessaan maailmaa Jumala on luonut joukon enemmän tai vähemmän toisiaan muistuttavia lajeja, joihin kuuluu joukko yksilöitä. Tällaisia ovat eri kasvilajit, eläinlajit, ihminen ja taivaankappaleet.²¹⁷

Laji on siis Athanasiokselle periaate, jonka mukaan Jumala luo kunkin luodun joukon olemaan ja pysymään jossain määrin yhtenä.²¹⁸ Toisessa puheessa Areiolaisia vastaan Athanasios sanoo: ”[k]ukin olemaan tulleista on ja pysyy sellaisena kuin ne ovat tulleet

²¹⁷ Or. Ar. 2,48,4–49,1.

²¹⁸ Carolyn Schneiderin tulkitsee, että Athanasioksen mukaan Jumala luo ensisijaisesti lajin, joka aktualisoituu prototyyppienä. Schneider 2005, 5–6. Hänen mukaansa käsitys on enemmänkin keskiplatonilainen kuin aristoteelinen, koska Athanasiokselle laji on keskeisempi kategoria kuin yksilöolento. Schneider 2006, 6 f.18. Mielestäni Schneiderin tulkinta on kuitenkin ongelmallinen. Se mitä hän näyttäisi hyvin vaikeasti sanovan on, että Jumalassa (Schneider sanoo sekä Isän olevan muotojen valtakunta että muotojen yhdistyvän Sanassa) on luotu mutta samaan aikaan ikuisesta Muodosta eli Jumalasta virtaava platoninen taivas, jossa olevat muodot voivat muuttua ja jossa olevista muodoista tämän maailman olennot ovat osallisia. Schneider 2005, 3–6 & 9–11. Tämä kytkeytyy vahvasti Meijeringin paradigmaan ja hänen esittämänsä ajatukseen, että Athanasios sitoutuu keskiplatonilaiseen näkemykseen platonistisesta taivaasta Jumalan mielessä. Meijering 1974, 11–13. Meijering perustelee tätä lähinnä kohdalla CG. 4,18–19, jonka mukaan olevainen on hyvää, koska sillä on esikuva (τὰ παραδείγματα) olevaisesta Jumalasta. Platonistit käyttivät sanaa παράδειγμα muodon synonyymina. Meijering 1974, 11. Teoria on jo lähtökohdiltaan melko hatara (ks. esim. Pettersen 1995, 46 f.14) ja Schneiderin jatkokehittäely ajautuu moniin lisäongelmiin. Esimerkiksi: Miten muodot voivat olla Jumalassa, mutta silti muuttuvia? Miten malli käy yhteen kaikkien niiden kohtien kanssa, joissa Athanasios vastustaa hierarkkista todellisuuskäsitystä, useamman osallisuussuhteen ketjuja tai korostaa kaikkien luotujen tasa-arvoisuutta? Minun onkin yhdyttävä Widdicomben sanoihin: ”For Athanasius - - there is no continuity of being between God and the world and there are no intermediate realities.” Widdicombe 2000, 154. Ks. myös Pettersen 1995, 22–23. Schneiderin tavoitteena näyttäisi olevan pelastaa platonistinen teoria Kristuksen pelastustyöstä ihmisyden muotoon kohdistuvana uudistuksena. Ks. Kelly 1978, 378–379. Kyseinen teoria on saanut paljon kritiikkiä tutkimuksessa. Esim. Anatolios 2004, 60–61; Pettersen 1990, 50–77. Mielestäni onkin parempi tulkita Athanasiosista aristoteelisesti tai stoalaisesti, jolloin laji ei ole yksilöistä riippumaton olevaisen taso. Athanasios sanookin, että samalla kun Jumala tekee kaiken luomakunnan, hän olemuksellistaa (οὐσιώσας) sen. CG.41,19–20; Weinandy 2007, 22. Kaikki, mitä Athanasios lajeista sanoo, sopii aristoteeliseen viitekehykseen ja myös keskiplatonilaiset ja stoalaiset ammensivat aiheesta Aristoteelelta, joten käsittelen aihetta tästä näkökulmasta.

olemaan 'lajin mukaan' omassa olemuksessaan",²¹⁹ ja kolmannessa taas: "On sopivaa, että niillä, jotka ovat yhtä luontoa, on myös yhteinen nimi, vaikka ne eroaisivat toisistaan ajassa. Nimittäin Adam on ihminen ja Paavali on ihminen ja niin myös se, joka nyt syntyy, on ihminen, eikä aika muuta lajin luontoa."²²⁰ Lajit eivät siis Athanasioksen mukaan muutu ajassa eikä mikään yksilöolio voi muuttaa omaa lajiaan.²²¹ Kohdista ilmenee myös, että kullakin lajilla on oma olemus ja luonto²²².

Puhuttaessa olemuksesta ja luonnosta lajien suhteen Athanasioksen kielenkäyttö on aristoteelista.²²³ Athanasios sanoo *Toisessa kirjeessä Serapionille*, että ne, jotka ovat keskenään samanlaisia ja joilla on identtisyys, ovat samaa olemusta. Esimerkiksi kun enkelit ovat keskenään samanlaisia ja niillä on identtisyys, ovat ne keskenään samaa olemusta.²²⁴ Identtisyys (ταυτότης) on Athanasioksen käyttämä termi, joka kuvaa olentojen olemista ja pysymistä samana. Athanasios käsittelee teoksessaan *De Synodis* sitä, kuinka olemuksen kohdalla puhutaan juuri identtisyydestä. Esimerkiksi ihminen ei ole olemukseltaan toisen ihmisen kaltainen, vaan hän on olemukseltaan samaa luontoa. Näin ihmiset ovat keskenään samaa olemusta ja samaa luontoa, kun taas esimerkiksi koira on eri luontoa ja olemusta kuin ihminen.²²⁵ Tässä kontekstissa Athanasioksen οὐσία vastaa siis Aristoteleen toista substanssia eli lajia.²²⁶

Identtisyys viittaa Athanasioksella siis siihen, mikä tekee lajista yhden olemuksen tai, aristoteelisen käänösperinteen mukaan, yhden substanssin. Lajilla säilyy substantiaalinen samuus ja jotkin substantiaaliset ominaisuudet, vaikka saman lajin yksilöillä voi myös olla joukko kaltaisuuksia ja erilaisuuksia muotojen, ominaisuuksien ja luonteiden suhteen. Niillä voi siis olla myös erilaisia aksidensseja.²²⁷ Olemuksellisia piirteitä tai substantiaalisia ominaisuuksia ovat esimerkiksi se, että tuli polttaa ja vesi on kylmää,²²⁸ tai se, että aurinko valaisee ja maa tuottaa kasveja ja hedelmiä (1. Moos. 1:11–12). Athanasioksen mukaan

²¹⁹ Or. Ar. 2,19,6: ἕκαστον δὲ τῶν γενομένων »κατὰ γένος« τῆ ἰδίᾳ οὐσίᾳ ὡς γεγονεν, ἐστί τε καὶ μένει.

²²⁰ Or. Ar. 3,18,2: δίκαιον γάρ, ὧν ἐστὶν ἡ φύσις μία, τούτων εἶναι καὶ τὸ ὄνομα κοινόν, κἄν τοῖς χρόνοις ἀλλήλων διαφέρωσιν. ἄνθρωπος γὰρ ὁ Ἀδάμ, ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ Παῦλος, ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ νῦν γεννώμενος, καὶ οὐχ ὁ χρόνος ἀλλοιοῖ τὴν φύσιν τοῦ γένους. Vrt. De Decretis. 8–9 (PG 25, 437C–D & 440A).

²²¹ Ks. myös Ad Serap. 2,4,2–3; 3,4,4.

²²² On siis huomioitava, että tässä Athanasios käyttää sanaa tarkemmassa merkityksessä kuin, mitä tarkastelin luvussa 2.1. Kyse ei ole enää vain yleisesti luodusta luonnosta, vaan kunkin luodun lajin erityisestä luonnosta.

²²³ Myös edellä mainittu muuttumattomuus istuu aristoteeliseen viitekehykseen, sillä Aristoteleen mukaan kaikki substantiaaliset muodot (jollaisia myös biologiset lajit ovat) ovat pysyviä ja nimenomaan muoto määrittää spatiotemporaalisen yksilöolion ajallista kehitystä ja muutosta (Loux 2012, 392–394).

²²⁴ Ad Serap. 2,3,1.

²²⁵ De Syn. 53,2–3; Pettersen 1995, 151.

²²⁶ Ks. Aristot. Cat 5.

²²⁷ De Syn. 53,2–3; Pettersen 1995, 176.

”tekojen on vastattava olemuksia, jotta tekijä tulee tunnetuksi toiminnastaan²²⁹, ja teko voidaan tuntea olemuksestaan.”²³⁰ Tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi aurinko ei voi alkaa tuottamaan kasveja ja hedelmiä, vaan sen, joka tuottaa kasveja ja hedelmiä on oltava maa.²³¹ Toisaalta kaksi olentoa voi olla ulkoisesti aksidensseiltaan hyvinkin samanlaisia, mutta ne ovat silti substantiaalisesti erilaisia ja näin keskenään eri olemusta, luontoa ja lajia. Tästä Athanasios antaa esimerkiksi pronssin ja kullan sekä sepelkyyhkyn ja kesykyyhkyn.²³²

Tekijä, joka määrittää lajin ominaisuuksia ja kasvattaa ne sellaisiksi, kuin ne ovat, on luonto. Athanasios viittaa esimerkiksi teoksessa *Contra Gentes* aristoteeliseen ajatukseen, että erilaiset kyvyt, joiden alkuperän kreikkalaiset yhdistävät jumaliin, kuuluvat itse asiassa yleiseen ihmisluontoon ja ne kumpuavat siitä, kun ihmiset imitoivat omaa luontoaan. Athanasios jatkaa myös Aristotelesta seuraten, että ihmiset ovat luonnostaan kykeneviä määritelmälliseen tietoon.²³³

Athanasios kuitenkin eroaa Aristoteleesta korostaessaan Jumalan aktiivista merkitystä. Koko maailma on ja pyörii Jumalan tahdosta ja voimasta. Jumala valaisee, liikuttaa, säätää ja tekee eläväksi kaikkea luotua, niin näkyviä kuin näkymättömiä, kutakin oman luontonsa mukaisesti tehden niistä yhden kokonaisuuden. Jumalan kaitselmus antaa kullekin olennolle sen oman toimintansa, niin että rationaaliset sielut saavat siitä älykkyytensä ja näkymättömät jumalalliset voimat, eli enkelit, jumalallisemman liikkeensä.²³⁴

Koska kaikki luodut ovat ἐξ οὐκ ὄντων, ovat kaikki positiiviset ominaisuudet Jumalasta. Kuten edellä on sanottu luodut ovat osallisia Jumalan voimista ja näin Jumala jakaa omia ominaisuuksiaan luoduille. Näin siis esimerkiksi luotujen olemassaolo on riippuvaista Jumalan olemassaolosta ja siitä, että tämä tahtoo jakaa olemassaolon luodulle.²³⁵ Sama asia koskee myös kunkin lajin erityisiä ominaisuuksia. Tästä keskeisin esimerkki Athanasioksen teologiassa on ihminen, jota kohtaan Jumalalla on erityinen sääli, niin että Jumala jakaa ihmiselle lisätyn armon olla luotu Kuvan mukaan eli κατ’ εἰκόνα. Tämä antaa ihmiselle sen luonnon erityispiirteet ymmärtävänä ja kykenevänä lähestymään tietoisesti Jumalaa.²³⁶

²²⁸ Kuunallisilla peruselementeillä katsottiin olevan tietyt vastakohtaiset ominaisuudet akseleilla kuuma/kylmä ja kuiva/märkä: maa (kylmä ja kuiva), vesi (kylmä ja märkä), ilma (kuuma ja märkä) ja tuli (kuuma ja kuiva). Esim. Aristot. Gen. corr. 2,1 (330b1–6); Cohen 2012, 217–219.

²²⁹ Aristoteelisessa käänköspärinteessä aktuaalisuudestaan.

²³⁰ CG. 16,25–27: κατ’ ἀλλήλους γὰρ ταῖς οὐσίαις καὶ τὰς πράξεις εἶναι χρή, ἵνα καὶ ἐκ τῆς ἐνεργείας ὁ πράξας μαρτυρηθῆ, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας ἢ πράξις γνωσθῆναι δυναθῆ.

²³¹ CG. 16,20–32.

²³² De Decretis. 23 (PG 25, 457A); Pettersen 1995, 150.

²³³ CG. 18,12–22. Vrt. Aristot. Ph 2,8 (199a16–18) & Top. 5,4 (132b1–). Thomson 1971, 51.

²³⁴ CG. 42,30–39; 44,15–29.

²³⁵ Ks. luku 2,1.

²³⁶ Ks. luku 3,3.

3.2. Enkeliluonto ja -luokat

Ennen kuin enkeleitä verrataan toisiinsa luodun lajeihin, on niiden luontoa tarkasteltava itsessään. Edellä sanottua summaten enkelit ovat Athanasioksen mukaan näkymättömiä mutta jossain määrin ruumiillisia olentoja, jotka asuvat taivaassa, mutta toisinaan laskeutuvat lähetettyinä maan päälle.²³⁷ Athanasios sanoo heidän liikkeestään, että se on ”jumalallisempi”²³⁸ kuin muiden olentojen. Enkelit ovat myös muutoksessa, siten että osan muutos on Jumalan tahdon mukaista ja osa taas on langennut syntiin.²³⁹ Syntiin langenneet enkelit sijaitsevat ilmassa ja heitä kutsutaan demoneiksi.²⁴⁰ Vaikka enkelit ovat jollain tapaa ”jumalallisempia” kuin muut luodut, he eivät kuitenkaan ole jumalallista vaan luotua luontoa ja siten rajallisia. Ne eivät kykene luomaan, eivätkä ne ole kaikkietäviä.²⁴¹

Kuten luvussa 2,3 on myös käynyt ilmi, enkelit eivät ole täysin yhtenäinen joukko, vaan kyseessä on valtava määrä toisistaan erotettavia ja keskenään erilaisia olentoja. Samalla tavalla kuin ihmisen voi erottaa toisesta tai koiran voi erottaa toisesta myös enkelin voi erottaa toisesta. Kahdella enkelillä on tietty olemuksellinen samuus, mutta myös joitain ruumiillisia aksidensseja, jotka erottavat ne toisistaan. Enkelit voi myös nimetä, kuten esimerkiksi arkkienkeli Gabrielin tai demonien prinssin²⁴² Saatanan.²⁴³

Enkelien keskinäiset erot eivät kuitenkaan ole vain samanlaisia kuin ihmisten erot keskenään tai koirien erot keskenään, vaan enkelit muodostavat useita luokkia, joista Athanasios mainitsee enkelit, arkkienkelit, kerubit, serafit, voimat, hallitsijat, vallat, herruudet ja valtaistuimet. Kussakin luokassa on useita yksilöitä.²⁴⁴ Athanasioksella ei ole vastaavaa pitkälle vietyä teoriaa taivaallisista hierarkioista kuin myöhemmin Pseudo-Dionysioksella, eikä luokissa ole kyse erilaisista lankeemuksen asteista kuten Origeneella. Kyse ei ole myöskään vain erilaisista tehtävänimikkeistä, vaan eri luokat ilmaisevat jotain syvempää

²³⁷ Ks. luku 2,4.

²³⁸ CG. 44,28–29: θείας θειοτέρας κινείσθαι.

²³⁹ Ks. luku 2,2.

²⁴⁰ Ks. luku 2,4.

²⁴¹ Ks. luku 2,1.

²⁴² Athanasioksen mukaan Saatanan on demonien hallitsija (DI. 25,17–21; Ad Episc. 5,2) ja hänellä oli myös ”kuoleman valta” (Hepr. 2:14, esim. Or. Ar. 2,55,1–2; Ad Adelph. 6,3) ennen kuin Kristus hänet kukisti. Paholainen johti Kristukseen saakka maan päällä saatanallista tyranniaa. Or. Ar. 2,73,3. Pettämällä valheillaan Adamia ja Eevaa hän uskoi saavansa koko ihmiskunnan valtansa alle. Ad Episc. 2,2. Jostain syystä Saatanan voima on suurempi kuin muiden demonien, mutta Athanasios ei avaa tarkemmin, miksi hänellä on tällainen valta-asema suhteessa muihin demoneihin. DI. 48,30–33. Athanasioksen mukaan Poika ei pystyisi koskaan voittamaan Paholaista, mikäli Poika olisi Paholaisen tavoin luotu. Or. Ar. 2,70,1; Pettersen 1995, 91. Korkea valta-asema voi liittyä hänen ylhäiseen asemaansa kerubina ennen lankeemustaan, sillä Athanasios korostaa Saatanan ylhäisyyttä ja erinomaisuutta ennen lankeemusta. Or. Ar. 3,10,3; Ad Serap. 1,26,5. Tarkoittaako tämä, että hän oli ainoa kerubeista, joka lankesi, vai oliko hän jostain muusta syystä ylhäisin langenneista enkeleistä? Tähän Athanasios ei nähdäkseni ota kantaa ja enkelien ja demonien asemien, roolien ja tehtävien tarkempi tarkastelu rajautuu tämän tutkimuksen ulkopuolelle.

²⁴³ Ks. luvut 2,3 ja 2,4.

luokkien ominaisuuksista. Athanasios nimittäin sanoo *Toisessa puheessa areiolaisia vastaan*: ”Enkelit eivät ole kuin valtaistuimet, eivätkä nämä kuin vallat.”²⁴⁵ Samaten hän kysyy retorisesti *Ensimmäisessä kirjeessä Serapionille*:

”Miksei Paavali mainitse arkkienkeleitä, kerubeja, serafeja, herruuksia, valtaistuimia tai jotain muita vaan valitut enkelit? Onko siis niin, että koska hän ei mainitse muita, enkelit ovat arkkienkeleitä, tai että on vain enkeleitä eikä lisäksi serafeja, kerubeja, arkkienkeleitä, herruuksia, valtaistuimia, hallitsijoita ja muita, mitä on?”²⁴⁶

Minkään enkeliluokan edustajat eivät siis ole samanlaisia kuin toiset, vaan kullakin luokalla on joitain ominaisuuksia, jotka erottavat ne toisistaan. Athanasios ei kuitenkaan käsittele teoksissaan sen tarkemmin kunkin luokan toisistaan erottavia ominaisuuksia, mutta erojen on oltava merkittäviä. Nimittäin, vaikka luomiskertomuksessa ei puhuta muuten enkeleiden luomisesta kuin, että ”alussa Jumala loi taivaan ja maan” (1. Moos. 1:1), ”maailman näkyvästä luomisesta havaitsemme hänen näkymättömät asiansa, jotka ymmärretään tehtyjen asioiden perusteella”.²⁴⁷ Tämän vuoksi voidaan päätellä, että enkelit on luotu samalla tavalla kuin näkyvä luomakunta, kerralla kukin ”lajinsa mukaan” ja tämän vuoksi Paavalikin puhuu (Kol. 1:16) enkeleistä luokittain.²⁴⁸ Athanasios antaa siis ymmärtää, että eri enkeliluokat ovat eri lajeja. Samalla tavalla, kuin Jumala on luonut näkyvään maailmaan vaihtelua ja variaatiota eri lajeilla, hän on tehnyt sitä myös näkymättömään maailmaan.

On kuitenkin ilmeistä, että verrattuna muuhun luomakuntaan eri enkelilajit muodostavat keskenään samankaltaisten olentojen joukon. Kuten edellä sanottu, ne ovat kaikki näkymätöntä luomakuntaa ja luotu samana päivänä. Luomiskertomuksessahan sanotaan nimenomaan kunkin olentojen joukon kohdalla, että ne luotiin *κατὰ γένος* (1. Moos. 1). Näin siis kahden enkelilajin ero ei ole samanlainen kuin koiran ja ihmisen, kalan ja linnun tai ilman ja puun. Sen sijaan ero enkelilajien välillä suhteutuu pikemminkin kahteen eri kalalajiin, puulajiin tai lintulajiin – sepelkyyhkyyn ja kesykyyhkyyn. Enkelit on luotu vastaavalla tavalla lajin mukaan kuin nämä näkyvän maailman olennot.²⁴⁹ Eli siis kun lintuja ovat esimerkiksi haikarat, kurjet, pääskysset, kanahaukat, ankat ja merikotkat, vastaavasti enkeleitä ovat esimerkiksi enkelit, arkkiengelit, voimat, vallat, kerubit ja serafit.

²⁴⁴ Ks. luku 2,3.

²⁴⁵ Or. Ar. 2,19,6: οὔτε οἱ ἄγγελοι ὡς οἱ θρόνοι οὔτε οὔτοι ὡς αἱ ἐξουσίαι.

²⁴⁶ Ad Serap. 1,13,1–2: >διὰ τί μὴ ἀρχαγγέλους μὴδὲ χερουβὶμ μὴδὲ σεραφὶμ μὴδὲ κυριότητας μὴδὲ θρόνους μὴδὲ ἕτερόν τι, ἀλλ’ ἐκλεκτοὺς ἀγγέλους ὠνόμασεν ὁ Παῦλος; ἅρ’ οὖν, ἐπεὶ μὴ οὕτως ὠνόμασεν, οἱ ἄγγελοι ἀρχάγγελοι εἰσιν ἢ μόνοι ἄγγελοι εἰσι καὶ οὔτε σεραφὶμ οὐ χερουβὶμ οὐδὲ ἀρχάγγελοι οὐ κυριότητες, οὐ θρόνοι οὐκ ἀρχαὶ οὐδὲ ἕτερον τί ἐστίν; <

²⁴⁷ Room. 1:20: Ἀπὸ δὲ τῆς φαινομένης κτίσεως τοῦ κόσμου τὰ ἀόρατα αὐτοῦ τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορῶμεν. Athanasiosuksen *Roomalaiskirjeen* sitaatti on poikkeava.

²⁴⁸ Or. Ar. 2,49,1.

²⁴⁹ Or. Ar. 2,49,1–2.

Tässä Athanasios luo siis selkeää pesäeroa origenistiseen perinteeseen. Origenes, samoin kuin Filon häntä ennen, ajatteli, että Jumala oli luonut kaikki sielut alussa samanlaisiksi.²⁵⁰ Kosmisen lankeemuksen perusteella kuitenkin muodostui joukko erilaisia enkeliluokkia, sillä sielut lankesivat syntiin eriasteisesti. Yksistä tuli serafeja, toisista kerubeja, jotkin lankesivat niin paljon, että saivat ihmisruumiin, ja joistain tuli demoneja.²⁵¹

Athanasios vastustaa tällaista mallia monesta syystä. Ensinnäkin tällaista ajattelua Athanasios pyrkii juuri välttämään korostaessaan kahta lähtökohtaa, jumalallista ja luotua, joiden kummankin piirissä olevat ovat tasa-arvoisia keskenään. Jumalasta aineeseen ei mene luontojen hierarkiaa, vaan kaikki luodut ovat luotua luontoa ja näin luonnoltaan tasa-arvoisia.²⁵² Tämä jako oli keskeinen vastustettaessa areiolaista näkemystä, että Logos on luotu olento, mutta ei sellainen kuin muut luodut, vaan korkeampi välittävä olento Jumalan ja muun luomakunnan välissä.²⁵³ Ainoa hierarkia on kunnian ja armon hierarkia, joka perustuu hyveeseen ja Jumalan tuntemiseen eikä fyysisiin ominaisuuksiin.²⁵⁴ Toisaalta origenistinen näkemys ei sovi Athanasioksen filosofiseen järjestelmään, koska hän ajatteli aristoteelisesti lajien olemusten olevan muuttumattomia. Lankeemuksen mukainen muutos eri tavalla aineelliseksi luokiksi näyttäisi nimittäin aiheuttavan sieluissa substantiaalisen muutoksen.²⁵⁵ *Toisessa Kirjeessä Serapionille* Athanasios sanoo suoraan, että kaikki luodut ovat ja pysyvät sellaisina, joiksi ne on luonnoltaan luotu, ja hän vielä listaa kohtaan joukon enkeliluokkia.²⁵⁶ Tässä Athanasios näyttäisi kirjoittavan melko suoraan origenistista pre-eksistenssiä ja kosmista lankeemuskertomusta vastaan. Kolmanneksi Athanasiokselle syntiinlankeemus ei ole asteittaista, vaan kyse on kontemplaation kohteen muuttumisesta, josta seuraa muu synty.²⁵⁷ Näin olisi kummallista, että samanlaisille sieluille koituu samasta asiasta eri rangaistus. Lisäksi Athanasios kieltää, että enkelit olisivat langenneita,²⁵⁸ vaan välittömästi, jos joku enkeleistä ei ole samanmielinen Jumalan kanssa, hän lankeaa demoniksi.²⁵⁹

E erityisen huonosti Athanasioksen ajatteluun istuisi ajatus, että ihmissielut olisivat olleet alussa samanlaisia kuin enkelit. Vaikka ihmiset ovat ennen lankeamistaan kohonneina enkelten pariin kontemploimaan Jumalaa, he ovat kuitenkin fyysisesti maan päällä, mihin

²⁵⁰ Tuschling 2007, 60 & 138–139.

²⁵¹ Ployd 2017, 426–427.

²⁵² Ks. luku 2,1.

²⁵³ Or. Ar. 2,19,1; De Syn. 16,1–5; Gwynn 2012, 60–62; Williams 2001, 104 & 111–112; Anatolios 1998, 109–111.

²⁵⁴ Ks. luku 3,5.

²⁵⁵ Ks. luku 3,1.

²⁵⁶ Ad Serap. 2,4,2–3.

²⁵⁷ Ks. luvut 2,2 & 3,3.

²⁵⁸ CG. 2,1–2.

²⁵⁹ Or. Ar. 3,10,3; De Syn. 48,4.

heidät on luotu, ja ruumis on substantiaaalinen osa ihmistä.²⁶⁰ Athanasios lukee myös luomiskertomusta melko kirjaimellisesti ja siinä ihminen luodaan vasta kuudentena päivänä. Enkeleiden luomisen kohdalla Athanasios taas pitäytyy siinä, että ne luotiin ensimmäisenä.²⁶¹ Eksplisiittisesti Athanasios kieltää ihmissielujen pre-eksistenssin Jeesuksen kohdalla. Hän näet sanoo *Kirjeessä Epiktetokselle*: ”[O]ikeutetusti tuomitsevat he kaikki itsensä, jotka uskovat, että ’ennen Mariaa oli olemassa hänestä tullut liha, ja Sanalla oli ennen häntä ihmissielu ja hän on ollut siinä aina ennen tulemistaan.”²⁶² Ihmiset ja ihmissielut ovat siis erilaisia ja eri luontoa kuin enkelit ja samoin ovat enkeliluokat keskenään.

Athanasios puhuu teoksissaan pääasiassa yhdeksästä raamatullisesta enkelilajista,²⁶³ mutta *Ensimmäisessä kirjeessä Serapionille* on tästä poikkeava enkeliluokkien listaus, joka on aiheuttanut hämmennystä tekstin tulkitsijoiden parissa:

Sillä enkeleitä on ”tuhannen tuhatta” ja ”kymmentuhatta kertaa kymmentuhatta” (Dan. 7:10): monet ovat valontuojat ja valtaistuimet, herruudet ja taivaat, kerubit ja serafit, ja monet ovat arkkiengelit. Lyhyesti sanottuna luodut olennot eivät ole yksi, vaan ne ovat kaikki moninaisia ja erilaisia.²⁶⁴

Ongelman muodostaa valontuojat (φωστήρες) ja taivaat (οὐρανοί), sillä ne eivät ole tunnettuja enkeliluokkia, vaan viittaavat tyypillisemmin taivaankappaleisiin ja -kehiin. Kuten luvussa 2,3 toin esiin, esimerkiksi luomiskertomuksessa (1. Moos. 1:14) aurinkoa, kuuta ja tähtiä kutsutaan valontuojiksi ja tämä onkin termin pääasiallinen käyttötarkoitus, joskin sitä voi käyttää periaatteessa mistä tahansa valoa tuovasta asiasta.²⁶⁵ Lebon esitti, että kyseessä voisi olla sekaannus tekstihistoriassa, mutta ainakaan Savidiksen kriittinen editio ei tunne tekstivariantteja, joista nämä puuttuisivat.²⁶⁶ Shapland taas tulkitsee näiden olevan harvinaisempia enkeliluokkia,²⁶⁷ mikä olisi etenkin valontuojien kohdalla sinänsä uskottavaa, koska enkelit yhdistetään usein valoon.²⁶⁸

²⁶⁰ Ks. luku 2,4.

²⁶¹ Ks. luku 2,2.

²⁶² Ad Epic. 8,4: - - εικότως καταγνώσκονται εαυτῶν πάντες οἱ νομίσαντες ὑπὸ τῆς Μαρίας εἶναι τὴν ἐξ αὐτῆς σάρκα, καὶ πρὸ ταύτης ἐσχηκέναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην τὸν λόγον καὶ ἐν αὐτῇ πρὸ τῆς ἐπιδημίας αἰεὶ γεγενῆσθαι.

²⁶³ Ks. viite 143.

²⁶⁴ Ad Serap. 1,27,3: ἄγγελοι μὲν γὰρ »χίλια χιλιάδες« καὶ »μύρια μυριάδες«, φωστήρες δὲ πολλοὶ καὶ »θρόνοι« καὶ »κυριότητες« καὶ οὐρανοὶ καὶ χερουβὶμ καὶ σεραφὶμ καὶ ἀρχάγγελοι πολλοί. καὶ ἀπλῶς οὐκ ἔστι τὰ κτίσματα ἐν, ἀλλὰ πάντα πολλὰ καὶ διάφορα.

²⁶⁵ Montanari, 2015, s.v. φωστήρ.

²⁶⁶ Lebon 1947, 133; Savidis 2010, 519.

²⁶⁷ Shapland 1951, 157. Shapland tulkitsee myös Ad Serap. 2,4,3 listauksessa olevan paratiisiin olevan enkeli viitaten ensimmäisen kirjeen listaukseen ja valentinolaisten näkemyskseen paratiisista enkelinä. Ks. Iren. haer. I,v,2; Tertullianus, *Adversus Valentinianos*. 20,2. Näkemys on mielestäni heikosti perusteltu, sillä kohdassa sanotaan vain, että eri enkeliluokat ja paratiisi on luotu ennen näkyvää maailmaa ja ne pysyvät sellaisina, joiksi ne on luotu. Sanaa paratiisi ei siis tarvitse tulkita muista Athanasioksen teksteistä poikkeavalla tavalla enkeliksi.

²⁶⁸ Ks. luku 2,4.

Itse kuitenkin katson, että valontuojat ja taivaat tarkoittavat tässä nimenomaan taivaankehiä ja näkyviä taivaankappaleita, jotka eivät ole Athanasioksen mukaan enkeleitä. Sen sijaan hän sanoo, että ne on luotu myöhemmin kuin enkelit.²⁶⁹ Kohta on harhaanjohtava, koska se näyttäisi sanovan, että valontuojat ja taivaat ovat enkeliluokkia, mutta Athanasios ei puhu kohdassa vain enkeleistä, vaan hän yleistää sanottua kaikkeen luotuun. Lisäksi kun luetaan tekstiä *Toisen puheen areiolaisia vastaan* luvun 27 valossa, näyttää tulkinta taivaanvaloista taivaankappaleina ilmeiseltä: Athanasios hyödyntää siinä samanlaista argumenttia Pojan jumaluuden puolesta, kuin millä tässä perustellaan Pyhän Hengen jumaluutta, ja taivaanvalot saavat oman pidemmän käsittelynsä. Taivaanvaloissa sanotaan olevan kyse auringosta, kuusta ja tähdistä. Mielestäni näyttää siis siltä, että Athanasios on ollut kohdassa huolimaton rinnastaessaan ihmisen yläpuolisia asioita enkeleiden alle. Tällaiset huolimattomuudet ovat mahdollisia etenkin, kun katsoo tekstin syntyhistoriaa. Teksti on kirjoitettu Athanasioksen kolmannen karkotusjakson aikana, kun hän on piileskellyt sotilaita munkkien luona autiomaassa, ja hän myös mainitsee tilanteensa hankaluuden.²⁷⁰

Athanasios käsittelee useissa kohdissa enkeleitä ja taivaankappaleita rinnakkain, mutta muissa kohdissa kuin tässä hän erottaa ne eri luokkiin. Enkeleitä ja taivaankappaleita yhdistää se, että ne ovat molemmat ihmisen yläpuolista todellisuutta ja siksi niitä on luontevaa käsitellä yhdessä.²⁷¹ Itse asiassa Athanasios näyttäisi ajattelevan, että samoin kuin enkelit, myös taivaankappaleet ovat ihmistä korkeampia järjestäytyneitä olentoja.²⁷² Ne olisivat myös voineet langeta, mutta eivät tehneet näin: samoin kuin lankeamattomat enkelit, myös aurinko, kuu ja tähdet ovat samanmielisiä Jumalan kanssa ja kuuliaisia hänelle sekä päätöksissä että opissa.²⁷³ Enkeleiden ja taivaankappaleiden olemuksellinen ero näyttäisi tiivistyvän ennen kaikkea siihen, että taivaankappaleet ovat näkyvää todellisuutta, kun taas enkelit ovat näkymättömiä. Taivaankappaleiden luonto on sellainen, joka saa ne loistamaan valoa ilman, että ne itse kuluisivat.²⁷⁴

Demonien kohdalla Athanasios ei erittele, mitä enkelilajeja on langennut missä määrin, mutta Saatanan kohdalla hän antaa ymmärtää, että tämä olisi kerubi. Nimittäin puhuessaan Saatanan lankeamisesta Athanasios vetoaa *Hesekielin kirjan* lukuun 28, jossa

²⁶⁹ Ad Serap. 2,4,3.

²⁷⁰ Ad Serap. 1,1,1–4; 1,33,1.

²⁷¹ Ks. esim. Ad Serap. 2,12,2–3.

²⁷² CG. 27,10–13; DI. 43,1–5. Ajatus taivaankappaleista korkeampina järjestäytyneinä olentoina oli varsin yleinen myöhäisantiikissa. Ks. esim. Or. princ. 1,7 (PG 11, 170C–176A); Macrob. In Somn. 1,14,8. Tämä oli myös yksi niistä näkemyksistä, jotka tuomittiin harhaoppisiksi Konstantinopolin synodin origenismien vastaisissa anateemoissa vuonna 543 (ks. anateema 6, Denzinger 49, 543).

²⁷³ DI. 43,10–14; Or. Ar. 3,10,3.

²⁷⁴ Or. Ar. 2,34,1; 3,10,3.

puhutaan Tyroksen ruhtinaasta.²⁷⁵ Kuvaus on laajemminkin tulkittu allegoriaksi Paholaisen lankeamisesta, joten Athanasios asettuu osaksi laajempaa tulkintaperinnettä.²⁷⁶ Kohdassa sanotaan, että Tyroksen ruhtinas eli Paholainen on kerubi ja hän oli kerubien joukossa, ennen kuin hän lankesi syntiin ja Jumala karkotti hänet (Hes. 28:14–16). Lisäksi Athanasios viittaa Paavalin lausumaan, että Kristus ”riisui” ristillä ”aseista hallitsijat ja vallat” (Kol. 2:15), kun tämä vapautti luodun kaikesta petoksesta.²⁷⁷ Kun tämä luetaan kontekstissa, jossa Athanasios sanoi, että ristillä Kristus kumosi ilmassa olevien demonien vallan ja että demonit pettivät ihmisiä, voidaan päätellä, että ainakin osa demoneista kuuluu näihin enkeleiden lajeihin.²⁷⁸

3.3. Luotu Kuvan mukaan

Vaikka enkelit ja ihmiset ovat Athanasioksen mukaan erilaisia olentoja, yhdistää näitä joukko ominaisuuksia, jotka erottavat ne muusta luomakunnasta. Tällaisia ovat erilaiset sielunkyvyt kuten järki ja ymmärrys, vapaa tahto sekä kyky lähestyä Jumalaa. Athanasios asettaakin sielun useassa kohdin rinnakkain enkelten kanssa. Esimerkiksi ennen lankeamista sielu oli kuvainnollisesti kohonneena kontemploimaan Jumalaa enkelten kanssa ja, kun ihmisen kuolemassa sielu eroaa ruumiista, pyrkii se kohoamaan enkelien luo taivaaseen.²⁷⁹ Lisäksi kun huomioidaan, että Athanasioksen mukaan kaikkien olentojen suhde Jumalaan on lähtökohdiltaan samanlainen, ja luodut saavat kaikki positiiviset ominaisuutensa Jumalalta,²⁸⁰ on seuraavaksi tarkasteltava Athanasioksen käsitystä enkeleistä sen valossa, mitä hän sanoo ihmisistä. Teoksessaan *De Incarnatione* Athanasios sanoo seuraavasti:

Koska kaikista niistä, jotka ovat maan päällä, hän sääli ihmisten lajia ja katsoi, ettei tämä pystyisi oman lajinsa määritelmän mukaan pysymään olemassa ikuisesti, hän antoi ihmisille lisätyn armon, niin ettei hän luonut näitä yksinkertaisesti samoin kuin kaikkia maan päällä olevia järjettömiä eläimiä, vaan hän teki heidät Kuvansa mukaan jakaen heille osallisuuden myös oman Sanansa voimaan, niin että kun heillä on ikään kuin joitain Sanan varjoja ja he ovat tulleet järjelliseksi, he kykenisivät pysymään autuudessa eläen totista ja todella pyhille kuuluvaa elämää paratiisissa.²⁸¹

²⁷⁵ Ad Serap. 1,26,5.

²⁷⁶ Seppälä 2016, 113–114; Kuula 2010, 32. Puhuessaan Saatanan lankeamisesta Athanasios viittaa myös Jesajan kirjan lukuun 14, jota on tulkittu *Toisesta Henokin kirjasta* saakka laajasti allegoriana Paholaisen lankeamisesta. Or. Ar. 3,10,3; Ad Episc. 2,4; 2. Hen. 29,4–5; Russell 1988, 43–44; Russell 1977, 194–197.

²⁷⁷ DI. 45,22–26.

²⁷⁸ DI. 25,17–34; 46,9–11.

²⁷⁹ CG. 2,31; DI. 3,24; DI. 25,17–21; VA. 65,2–66,5.

²⁸⁰ Ks. Luku 2.1.

²⁸¹ DI. 3,16–24: ἐν οἷς πάντων τῶν ἐπὶ γῆς τὸ ἀνθρώπων γένος ἐλέησας, καὶ θεωρήσας ὡς οὐχ ἰκανὸν εἶη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν αἰεὶ, πλέον τι χαριζόμενος αὐτοῖς, οὐχ ἀπλῶς, ὡς περ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῶα, ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους· ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτούς, μεταδούς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου Λόγου δυνάμεως, ἵνα ὡς περ σκιάς τινος ἔχοντες τοῦ Λόγου καὶ γενόμενοι λογικοὶ διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι, ζῶντες τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως τῶν ἀγίων ἐν παραδείσῳ βίον.

Virke on todella tiivistä tekstiä ja siihen on pakattu paljon asiaa Athanasioksen teologisesta antropologiasta sekä tähän liittyvistä keskeisistä käsitteistä. Ensinnäkin luodun sisäisen logiikan, sen logoksen, mukaan maanpäälliset olennot eivät voi pysyä ikuisesti olemassa.²⁸² Jumala osoittaa kuitenkin erityistä sääliä ihmistä kohtaan antamalla tälle lisätyn armon (πλέον τι χαριζόμενος). Jumalan armo tarkoittaa Athanasioksella Jumalan rakkaudellista asennetta luotua kohtaan ja ihminen saa jotain enemmän Jumalan rakkaudesta kuin muu maanpäällinen luomakunta: hänet on luotu Kuvan mukaan (κατ'εικόνα) ja hänelle jaetaan osallisuus Sanan, Logoksen, voimaan.²⁸³ Khaled Anatolios tulkitsee tämän platonistisen partisipaatioteoriansa mukaan siten, että Athanasioksen käyttämä verbi μεταδίδομι on paralleeli osallisuutta merkitseville verbeille μεταλαμβάνω ja μετέχω ja korostaa Jumalan aktiivista osuutta osallisuuden jakajana. Ihminen saa siis muuhun maanpäälliseen luomakuntaan nähden erityisen aseman osallisuudessa ollessaan luotu κατ'εικόνα. Jumalan Kuva on Athanasiokselle aina Jumalan Poika eli Sana, Logos, ja kyseessä on nimenomaan Isän ja Pojan suhdetta kuvaava termi. Ollessaan luotu Kuvan mukaan ihminen pääsee siis ikään kuin osalliseksi Kolminaisuuden mysteeristä.²⁸⁴ Ero järjettömiin (ἄλογα) eläimiin on erityisesti siinä, että osallisuudesta Logokseen ihmisestä tulee λογικός eli järjellinen tai logoksellinen, jolloin tämän yhteyden ja järjen kautta ihminen kykenee pysymään ikuisesti toisin kuin järjetön luomakunta.²⁸⁵

Lopuksi kohdassa tuodaan esille, että elämä, jollaista ihminen kykenee elämään lisätyn armon kautta, on sitä, joka kuuluu pyhille (ἅγιοι) paratiisissa. Thomson sanoo editionsa alaviitteessä, että pyhät tarkoittavat tässä enkeleitä, mitä hän ei varsinaisesti perustele.²⁸⁶ Jos luetaan vain *De Incarnatione* 3:a, vaikuttaa tulkinta yllättävältä, koska kohdan voitaisiin katsoa sanovan vain, että kyseessä on elämä, jollaista ihmisen tulisi elää, jos hän ei lankeaisi syntiin. Jos taas kohtaa luetaan *Contra Gentes* 2:n valossa, joka on monella tapaa paralleelinen *De Incarnatione* 3:lle, tulkinnasta tulee ilmeisempi. Kohdassa näet kuvataan vastaavasti ihmisen erityisiä kykyjä ja erityistä suhdetta Jumalaan Kuvan mukaan luotuna ennen lankeemusta ja siinä mainitaan kolmesti pyhät. Ensinnäkin pyhissä ei ole, eikä ole

²⁸² Anatolios 1998, 54.

²⁸³ Näin ihmisen ja Jumalan välinen suhde on intensiteetiltään erilainen kuin Jumalan ja muun maanpäällisen luomakunnan, jolloin ihmisen muun luomakunnan välille muodostuu laadullinen ero. Roldanus 1977, 45.

²⁸⁴ Anatolios 1998, 56–57. Ks. myös Steenberg 2009, 166–167. Kohdan platonistisuus näkyy myös ajatuksessa ”Sanan varjoista”. Tässä on yhteys Platonin luolavertaukseen *Valtiossa*, jossa luolaan vangittujen todellisuus oli nimenomaan tosiolevaisen varjoja luolan seinällä. Pl. Resp. 514a–517c. Erona Platoniin on huomioitava se, että Athanasioksella nimenomaan Sana on se, jonka varjo langetetaan, eikä kunkin asian aineeton ja ikuinen idea. Athanasios puhuu myös luotuihin painetusta Viisauden varjosta ja kuvasta. Or. Ar. 2,81,3.

²⁸⁵ Pettersen 1995, 37–38.

²⁸⁶ Thomson 1971, 5 & 141.

koskaan ollut pahuutta.²⁸⁷ Toisekseen, jos ihminen ei lankeaisi syntiin, hän pysyisi pyhien joukossa.²⁸⁸ Kolmanneksi alussa Adam eli kontemploidien järjellistä todellisuutta pyhien kanssa.²⁸⁹ Nämä pyhät ovat muuta kuin ihmiset, eikä kyseessä voi olla muuta kuin lankeamattomat enkelit.²⁹⁰ Tämän valossa on mielestäni oikeutettua yhtyä Thomsonin luentaan, että myös *De Incarnatione* 3:ssa Athanasios tarkoittaa pyhillä enkeleitä, joiden mukaista elämää ihmiset saavat ainoina maanpäällisinä luotuina elää. Tätä tulkintaa vahvistaa myös se, että *De Incarnationen* vanhimmassa käsikirjoituksessa, joka on syyriankielinen käännös 500-luvulta, on sana käännetty enkeleiksi.²⁹¹

Tätä tulkintaa vahvistaa myös *Ensimmäisen puheen areolaisia vastaan* kohta 41,5–42,5. Athanasios kuvaa, kuinka Jumala avaa uudelleen ihmisille taivaan portit jumalallistaessaan heidät Jeesuksessa omaksumansa ihmisen kautta. Enkelit, arkkienkelit ja kaikki taivaalliset voimat, jotka ovat alusta asti palvoneet Jumalaa ja palvovat häntä nyt Jeesuksen nimessä, näkevät Jeesuksen ruumiiseen yhdistyneiden ihmisten ”joille paratiisin ovet olivat [aiemmin] suljetut”²⁹² saapuvan ”heidän valtakuntaansa”²⁹³. Ihmiset palaavat siis paratiisiin, jonka Athanasios sanoo olevan enkelien valtakunta. *Contra Gentes* 2:ssa hän taas sanoo paratiisin olevan se tila, jossa Adam kontemploi järjellistä todellisuutta pyhien kanssa.²⁹⁴ Lisätyn armon mukainen elämä – olla luotu Sanan voimien osallisuudessa Kuvan mukaan järjelliseksi – on siis nimenomaan ja ensisijaisesti enkelielämää ja ne ominaisuudet, jotka kuuluvat Kuvan mukaisuuteen, kuuluvat myös enkeleille.²⁹⁵

Contra Gentes 2:ssa Athanasios sanoo, että luodessaan ihmisen Kuvan mukaan Jumala teki hänestä kontemploivan ja ymmärtävän,²⁹⁶ antoi hänelle käsityksen ja ymmärryksen omasta ikuisuudestaan,²⁹⁷ sekä mentaalisen kuvan Jumalasta^{298, 299}. Näin ihmisen sielussa on

²⁸⁷ CG. 2,2.

²⁸⁸ CG. 2,12.

²⁸⁹ CG. 2,31.

²⁹⁰ Myös kohdassa Ad Episc. 3,2 Athanasios käyttää lankeamattomista enkeleistä termiä ἄγιοι vastakohtana Paholaiselle.

²⁹¹ Thomson 1971, xxxiv & 140. Käsikirjoitus (Cod. Vatic. Syr. 104) löytyy digitoituna Vatikaanin kirjaston internetsivustolta.

²⁹² Or. Ar. 1,41,6: - - οἷς ἦν ἡ θύρα κεκλεισμένη τοῦ παραδείσου.

²⁹³ Or. Ar. 1,42,5: - - εἰς τὰς χώρας αὐτῶν.

²⁹⁴ CG. 2,30–32.

²⁹⁵ Toinen tekstikohta, joka näyttäisi implisiittisesti viittaavan enkelien olevan luotu Kuvan mukaan, on DI. 13,27–31, jossa Athanasios sanoo, että ihmiset on luotu Kuvan mukaan eivätkä enkelitkään ole itse kuvia, vaan Isän Kuva on Jumalan Sana. Weinandy lukee siis Athanasiosta tässä ilmeisen väärin halutessaan yhdistää Athanasioksen sanat kirjoitukseensa Tuomas Akvinolaisesta, jossa hän katsoo, ettei enkelit ole samalla tavalla Jumalan kuvia kuin ihminen. Ks. Weinandy 2005. Hän väittää, että kohdassa sanotaan, että enkeleitä ei ole tehty Jumalan kuvan mukaan. Weinandy 2007, 35 f.9. Athanasios ei kuitenkaan sano, että enkeleitä ei olisi luotu Kuvan mukaan vaan että hekään eivät ole kuvia viitaten siis siihen, etteivät ihmisetkään ole kuvia, vaan nimenomaan luotuja Jumalan todellisen Kuvan eli Sanan mukaan.

²⁹⁶ θεωρητὴν καὶ ἐπιστήμονα.

²⁹⁷ τῆς ἰδίας ἀδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν.

ikään kuin peili, jonka avulla hän voi katsella Jumalaa, ja juuri Jumalan kontemplotuksen kautta ihminen voi pitää ikuisesti paratiisimaisen olotilansa enkelien kanssa.³⁰⁰ Samalla Jumala loi ihmiselle myös vapaan tahdon, jolloin Jumalan ja ihmisen suhde ei ole samalla tavalla yksipuolinen hallitsemissuhde kuin Jumalan ja järjettömän luomakunnan, vaan Athanasios saattaa kuvata sitä keskusteluksi (συνομιλία). Toisaalta se mahdollisti ihmisen lankeamisen syntiin.³⁰¹ Tahtoa ei kuitenkaan tule nähdä ymmärryksestä erillisenä kykynä, vaan ne kytkeytyvät Athanasioksen ajattelussa yhteen. *Kolmannessa puheessa Areiolaisia vastaan* hän sanoo: ”Minä nimittäin ajattelen, että ymmärrys ja tahto ovat samaa. Sillä se, mitä joku päättää, sitä hän aina myös miettii ja, mitä hänellä on mielessä, siihen hän myös päätyy.”³⁰² Vähän aiemmin hän taas sanoo, että harkinta ja valitseminen vaihtoehtojen väliltä on ominaista järjelliselle luonnolle.³⁰³ Tahto ja vapaus valita kuuluvat elimellisesti yhteen ymmärryksen ja ajattelukyvyyn kanssa, eikä näitä voi erottaa toisistaan.

Tähän liittyy tutkimuksessa käyty keskustelu Jumalan tahdon ja luonnon suhteesta.³⁰⁴ Olen taipuvainen yllä olevien kohtien pohjalta erottelemaan Jumalan tahdon (*terminus a quo*) hänen tahdon teoistaan (*terminus ad quem*), jolloin tahto sinänsä kuuluu Jumalan luontoon ja olemukseen, mutta tahdon tekoina luodut ovat häneen nähden ulkoisia, joskin olemassa osallisuudesta Jumalan voimiin.³⁰⁵ Ng taas tulkitsee Jumalan tahdon olevan hänen luontoonsa nähden ulkoista: Jumala on radikaalisti vapaa tekemään valintoja, jotka eivät ole ikuisia, ja luomakunnan katoavaisuus kytkeytyy siihen, että luomakunta on osallinen Jumalan muuttuvasta tahdosta. Pysyäkseen olemassa sen on pysyttävä hyvänä ja Jumalan tahdon mukaisena.³⁰⁶ En näe, miten Athanasioksen käsitykseen Jumalasta voisi soveltua olemuksesta irrallinen tahto varsinkin, kun hän sanoo Pojan, eli Jumalan Viisauden ja Logoksen olevan ”Isän elävä tahto”.³⁰⁷ Meijering analysoi, että yhtäältä Jumalan muuttumattomuuden ja toisaalta hänen ominaisuuksiensa ovat substantiaalisuuden tähden Jumalalla ei ole vapaata tahtoa siinä merkityksessä, että hänen valintansa olisivat aidosti kontingenteja, vaan hänen tahtonsa on Pojassa ja se on ikuinen ja muuttumaton. Tahtokin on Jumalalle olemuksellista ja

²⁹⁸ τῆς περὶ Θεοῦ φαντασίας.

²⁹⁹ CG. 2,8–12; Ng 2001, 67.

³⁰⁰ CG. 1,12–18; 8,10–13; Ng 2001, 68.

³⁰¹ CG. 2,13–15; 4,9–15; DI. 3,24–26; Anatolios 1998, 58–61; Pettersen 1995, 31–33.

³⁰² Or. Ar. 3,65,1: ταῦτον γὰρ ἡγοῦμαι φρόνησιν καὶ βούλησιν εἶναι· ὁ γὰρ βουλευέται τις, τοῦτο πάντως καὶ φρονεῖ, καὶ ὁ φρονεῖ, τοῦτο καὶ βουλευέται.

³⁰³ Or. Ar. 3,62,4. Ks. myös Weinandy 2007, 19.

³⁰⁴ Kysymys Jumalan tahdosta on varsin olennainen athanasiostutkimuksessa, koska Athanasios on varhaisin tunnettu kristillinen kirjoittaja, joka on tätä aihetta laajemmin tarkastellut. Meijering 1974, 70.

³⁰⁵ Näin myös Anatolios 1998, 121–122.

³⁰⁶ Ng 2001, 64–66 & 80

³⁰⁷ Or. Ar. 2,2,5: ἡ τοῦ πατρὸς ζῶσα βουλή.

näin se ylittää vapauden ja välttämättömyyden kategoriat. Mikään ei estä tai rajoita Jumalan toimintaa, vaan hän vapaasti toteuttaa omaa olemuksellista hyvyyttään ja kaikkietävää järjestäytynyttä tahtoaan luomalla olemattomuudesta ajan ja luomakunnan.³⁰⁸

Ng lukee vastaavan äärimmäisen vapaan tahdon myös Athanasiuksen käsitykselle ihmisistä ja pitää sitä keskeisenä sekä ihmisen lankeamiselle että tielle takaisin Jumalan yhteyteen.³⁰⁹ Ng ajautuu tahtokäsityksensä kanssa ongelmiin, koska jos tahto on irrallinen ja radikaalisti vapaa ja toisaalta luonto ei muutu kuljettaessa kohti Jumalaa tai tästä pois, mikä ihmisessä muuttuu hengellisen edistymisen myötä? Ainoa, mitä Ng löytää, on *Kolmannen puheen areiolaisia vastaan* lukujen 51–53 käsittely *Luukkaan evankeliumin* kohdasta ”Jeesus varttui viisaudessa, iässä ja armossa Jumalan ja ihmisten edessä” (Luuk. 2:52). Hänen mukaansa avaimen on oltava tahdossa ja tien on oltava intellektuaalinen, mutta päätyy korostamaan, ettei kehityksessä olennaista ole etäisyys vaan suunta, ja näin se, mikä muuttuu jää epäselväksi.³¹⁰ Hän tuo esiin oikeita elementtejä tiestä ja edistymisestä, nimittäin että ihmisen vastaus Jumalan armoon on ”Jumalan kontemplaatiota puhtaalla sielulla hyveellisen elämän kautta” ja oikea tieto, sielun puhtaus ja hyveellinen elämä liittyvät yhteen prosessissa.³¹¹ Oikea tieto Jumalasta ei silti välttämättä ohjaa ihmistä kohti Jumalaa ja hyveelliseen elämään, vaan vapaa tahto voi ohjata myös päinvastaiseen suuntaan.³¹² Tämän takia vapaa tahto on Ngn mukaan ainoa kriteeri, joka määrittää prosessin suuntaa Athanasiuksen teologiassa.³¹³ Mutta jos ymmärrys ja tahto ovat samaa, on selvää, että se, mikä muuttuu, on todellinen ymmärrys Jumalasta, todellisuudesta ja omasta paikasta siinä, mikä taas ohjaa tahdon pysymään oikeassa kurssissa.³¹⁴ Ng pääsee tähän melkein erotellessaan tiedon (γνῶσις) ja viisauden (σοφία) toisistaan, mutta hän ei vapauden radikaaliutta korostaessaan pääse tiedon ja ymmärryksen (φρόνησις) eroon asti.³¹⁵

Termillä φρόνησις on laaja merkityskenttä, jota määrittää mielenliikkeet, järjestäytyminen ja asioiden syvä tunteminen. Sillä voidaan tarkoittaa ajatusta, aikomusta, intentiota, päätelmää, ylpeyttä, hyvää ymmärrystä, kohtuullisuutta, viisautta ja järkeä. Athanasios

³⁰⁸ Meijering 1974, 72–91. Ks. myös Widdicombe 2000, 184–186; Pettersen 1995, 21. Jumalassa ei ole mitään ajallista harkintaa, vaan jopa inkarnaatio on valmistettu ennen aikojen alkua. Athanasios vertaa Jumalaa arkkitehtiin, joka suunnittelee jo ennen talon rakentamista, miten se voidaan tarvittaessa korjata tai rakentaa uudelleen, mikäli se tuhoutuu. Or. Ar. 2,76,1–77,3; Meijering 1974, 102–103.

³⁰⁹ Ng. 2001, 72–73 & 102–104.

³¹⁰ Ng 2001, 102–104.

³¹¹ Ng 2001, 106, 116 & 122.

³¹² Ng 2001, 108 & 115.

³¹³ Ng 2001, 119–120.

³¹⁴ Ks. Kolbet 2006, 95–97, jossa huomioidaan, että Athanasiuksen mukaan psalmien laulaminen muodostaa eikristillisessä kontekstissa filosofien puhetta vastaavan terapeuttisen vaikutuksen, joka antaa nimenomaan tietoa omasta osasta maailmassa ja auttaa säätämään tunteita tämän kontekstin mukaiseksi.

käyttää sitä myös osittain synonyymisesti uskolle, esimerkiksi sanoessaan:³¹⁶ ”Hän [keisari], jolla ei ole järkeä, pakottaa voimallaan kaikkia, jotta kaikille tulee nähtäväksi, että heidän ymmärryksensä (φρόνησις) ei ole Jumalan mukainen, vaan inhimillinen, ja että niillä, jotka ajattelevat Areioksen tavoin, ei ole todella ’muuta kuningasta kuin keisari’ (Joh. 19:15).”³¹⁷ Vastaavasti Adelfioksella on Athanasioksen mukaan ”τὴν φρόνησιν ὀρθὴν”,³¹⁸ eli oikeanlainen ymmärrys, kun taas Paholainen on se, joka ”παραφρονήσας”,³¹⁹ eli harhautui ymmärrykseltään. *Vita Antonin* mukaan demonit lankesivat ”taivaallisesta ymmärryksestään”³²⁰. Toisaalta φρόνησις istuu hyvin myös hengellisen edistymisen moraaliseen puoleen, sillä aristoteelisessa hyve-etiikassa se tarkoittaa käytännöllistä viisautta, jonka perusteella ihminen pystyy säätämään kaikkia muita hyveitä kulloiseenkin tilanteeseen sopivaksi, mikä taas liittyy hyveiden ykseyteen.³²¹ Kuvan mukaan luotujen aidosti vapaa tahto näyttäisikin perustuvan siihen, että heidän ymmärryksensä on vajavainen ja he näin puntaroivat aidosti vaihtoehtojen väliltä, kun taas Jumalan ymmärrys täydellinen, jolloin harkintaa ei tarvitse tehdä.³²²

Jumala on siis antanut ihmiselle vapauden ja keinot lähestyä itseään ja käydä keskustelemaan yhteyteen itsensä kanssa. Koska edellä sanottu on sen selitystä, mitä Athanasios tarkoittaa luotuisuudella Kuvan mukaan, on katsottava, että edellä mainitut ominaisuudet kuuluvat myös enkeleille. Luotuisuus jumalkykyiseksi luo ihmiselle ja enkeleille kutsumuksen toimia lisätyn armon mukaisesti ja kontemploidia Jumalaa.

Kontemplaatio (θεωρία) onkin keskeinen termi Athanasioksen teologiassa. Sana tarkoittaa katselemista ja siitä johtuen asioiden tarkastelemista, meditoimista ja teoreettista pohdintaa. Kristillisessä kielessä se yhdistyy raamatulliseen ajatukseen Jumalan katselemisesta sekä näyistä.³²³ Athanasioksen mukaan kontemplaatio on tila, johon ihminen on luotu. Hän sitoutuu platonistiseen ajatukseen, että sielu on itsestään liikkuva olento, ja siten jatkuvassa liikkeessä eli elossa koko ajan.³²⁴ Sielunliikkeillä tarkoitetaan elämisen

³¹⁵ Ng 2001, 107–109.

³¹⁶ Montanari 2015, s.v. φρόνησις & s.v. φρονέω.

³¹⁷ h. Ar. 33,5: αὐτὸς δὲ τὸν λόγον οὐκ ἔχων μετ’ ἐξουσίας πάντας βιάζεται, ἵνα δειχθῇ πᾶσιν ὅτι ἡ φρόνησις αὐτῶν οὐκ ἔστι κατὰ θεόν, ἀλλ’ ἀνθρωπίνῃ, καὶ ὅτι οἱ τὰ Ἀρείου φρονοῦντες ‘οὐκ ἔχουσιν ἀληθῶς βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα’.

³¹⁸ Ad Adelph. 1,1.

³¹⁹ Or. Ar. 3,

³²⁰ VA. 22,2: - - ἀπὸ τῆς οὐρανίου φρονήσεως - -.

³²¹ Kraut 2012, 531–532, 535–536, 539–540 & 549.

³²² Widdicombe tekee saman huomion, muttei tarkastele termiä φρόνησις. Widdicombe 2000, 185–186.

³²³ Montanari 2015, s.v. θεωρία. On siis huomioitava, että kontemplaation merkityskenttä on antiikissa huomattavasti laajempi kuin modernissa teologiassa.

³²⁴ CG. 4,9–15; 33,5–24; Steenberg 2009, 172–173; Weinandy 2007, 15; Ng 2001, 69; Meijering 1974, 25–26. Athanasioksen keskeinen ero platonisteihin nähden on se, että sielu on ei-mistään ja sen liikkeellä on alku

lisäksi kaikkia niitä toimintoja, joita sielu tekee mietiskellessä ja ohjatessa ruumista ja aisteja.³²⁵ Sielun liikkeellä on myös suunta eli jokin määränpää, jonka katselemiseen ja tarkastelemiseen eli kontemploimiseen sielu ohjaa liikkeensä.³²⁶ Tässä kontekstissa Athanasios käyttää erityisesti termiä νοῦς (mieli) kuvaamaan sitä, mikä ihmisessä on kokonaisvaltaisesti suuntautunut kontemploimaan.³²⁷

Vaikkei Athanasios sitä sanokaan, on perusteltua olettaa, että itsestäänliikkuvuus koskee myös enkeleitä, koska yllä sanotun perusteella enkeleillä on ihmissielun kaltaiset kyvyt, mitä tulee tietoisuuteen, järjellisyteen ja vapauteen. Erityisesti vapaan valinnan näkökulmasta on ilmeistä, että enkelit ovat itsestäänliikkuvia, koska osa enkeleistä on langennut eli irtautunut elämään ja toimimaan toisin kuin on Jumalan tahto. Jos enkelit eivät olisi itsestäänliikkuvia, täytyisi jonkin muun kuin heidän itsensä, aiheuttaa heidän lankeamisensa pois Jumalan tahdosta. Se ei voi olla Jumala, koska tällöin Jumalan tahto olisi ristiriitainen ja teko olisi vastoin Jumalan rakkautta ja kunniaa. Se ei voi olla mikään toinen jumala, koska Athanasios kiistää tällaisen dualismin. Se ei voi olla mikään järjetön luotu, koska tämä on Jumalan hallinnassa; ei myöskään ihminen, koska Saatana houkuttelee ihmisen syntiin ja on näin langennut ennen ihmistä. Siispä enkeleiden on oltava itsestäänliikkuvia, koska demonit ovat itse aiheuttaneet oman lankeamisensa. Enkelit muistuttavat siis tässäkin ihmissieluja ja myös heidät on luotu kontemplatiiviseen tilaan, mikä ilmenee esimerkiksi *Contra Gentes* 2:n lausumasta, että Adam kontemploi järjellistä todellisuutta enkeleiden kanssa.³²⁸

Jumalassa ja näin Jumalan tahdosta liike voi myös loppua. Platon taas perustelee dialogissa *Faidros* (Phdr. 245c–e), että sielu on kuolematon juuri siksi, että se on itsestäänliikkuva. Itsestäänliikkuva on itse liikkeen alku eikä alulla voi Platonin mukaan olla alkua. Toisaalta sellainen, joka ei ole alkanut, ei voi myöskään loppua ja näin sielu on kuolematon ja ikuinen. Meijeringin mukaan Athanasioksen viittaus itsestäänliikkuvuuteen ja *Faidrokseen* liittyy vain siihen, että sielu voi jatkaa liikettä irrallaan ruumiista, kun taas varsinaisesti sielun pysyvyys ikuisesti perustuu Jumalan tahtoon ja on yhdistettävissä keskiplatonilaiseen tulkintaan taivaankappaleiden pysyvyydestä *Timaioksessa* (Pl. Ti. 41a–), mitä hyödynsivät Irenaeus ja Justinos Marttyyri. Meijering 1974, 27–29. Meijering on sinänsä oikeassa, ettei sielu ole luonnostaan ikuinen, vaan Jumalan tahdosta, mutta mielestäni ajatuksen kytkeminen *Timaiokseen* on väkinäinen ja hänen käsittelynsä jättää huomiotta, mistä argumentissa itsestäänliikkuvuudesta on todella kyse. Athanasiokselle Jumala on varsinaisesti Platonin ikuinen alku, joka kaikkivoipana voi myös luoda tyhjistä olentoja, jotka kykenevät itse liikuttamaan itseään ja olemaan näin vapaita. Näin niiden liikkeellä on sinänsä alku itsessään, mutta alulla on alku Jumalasta ja olemattomuudesta. Athanasios kytkee itsestäänliikkumisen sielun kuolematomuuteen eikä sielu näin normaalisti voi lakata liikkumasta ja kuolla, mutta pohjimmiltaan tämä on vain Jumalan armoa ja osallisuutta hänen kuolematomuuteensa. Steenberg 2009, 165. Jumala on aristoteelisesti liikkumaton liikuttaja (CG. 42,24–30), joka tosin armoaan jakaa oman kykynsä liikuttaa sieluja näille itselleen, ja hän voi näin periaatteessa lopettaa ominaisuuden jakamisen. Sielut ovat Athanasioksen mukaan kuolematomia osallisuudesta kuolematoman Jumalan kykyyn liikuttaa, mutta ne eivät ole ikuisia.

³²⁵ CG. 31,31–44. Kontemplaation, älyllisyyden ja kuolematomuuden suhteesta ks. Weinandy 2007, 19–21.

³²⁶ CG. 4,21–35; Steenberg 2009, 172–173.

³²⁷ Anatolios 1998, 61–62. Erottelu sielun ja mielen välillä ei siis vastaa niinkään platonistista jaottelua sielunosiin, vaan mieli on pikemminkin raamatullinen ”sydän”, joka määrittää ihmisen orientoitumista, ja sielu on se, joka liikkuu, liikuttaa ja johtaa ihmistä. Anatolios 2004, 46.

³²⁸ CG. 2,31.

Koska ihminen ja enkeli on luotu liikkeeseen, on liikkeelle jo alussa luotu suunta, joka on Jumala itse.³²⁹ Enkelit ja ihmismieli on siis luotu kontemploimaan Jumalaa, mikä tapahtuu ensisijaisesti sisäisen peilin kautta.³³⁰ Lisäksi Jumalan voi tavoittaa myös hänen tekojensa kautta luomakunnan järjestyksessä, joka heijastelee Tekijäänsä. Erityisesti ihmissielu voi valjastaa ruumiinsa ja aistinsa Jumalan katseluun tämän teoissa luomakunnassa.³³¹ Enkeleiden kohdalla on epäselvempää, miten Jumalan kontemploiminen luomakunnan kautta tapahtuu, koska enkeleillä ei ole samanlaista ruumista ja aistielimiä kuin ihmisillä. Kuten luvussa 2.4. toin esille, niillä on kuitenkin jonkinlainen ruumiillinen perusta ja ne kykenevät olemaan vuorovaikutuksessa muun luomakunnan kanssa, joten nekin pystyvät kontemploimaan Jumalaa myös muun luomakunnan kautta. Kontemplaatio ei ole vain ihmisessä ja enkeleissä itsessään tapahtuvaa mietiskelyä, vaan se ylläpitää keskustelevaa osallisuussuhdetta Jumalaan, niin että nämä pääsevät osalliseksi Jumalan hyvydestä ja ominaisuuksista siinä määrin kuin Jumala päättää niitä jakaa. Näin ihminen ja enkelit pysyvät olemassa paratiisimaisessa autuuden tilassa, mikäli kontemplaation suunta pysyy Jumalassa.³³²

Koska ihminen ja enkelit ovat väistämättä liikkeessä, he eivät voi lopettaa kontemplaatiota. Kuitenkin vapaa valinta antaa mahdollisuuden muuttaa kontemplaation suuntaa ja ollessaan luotu ἐξ οὐκ ὄντων mihinkään muuhun kuin Jumalaan suuntautuminen johtaa kuolemaan ja turmeltumiseen. Sen tähden alussa Jumala tukee ihmisen kontemplaation suuntaa itseensä ja antaa muun muassa lain, että tämä ymmärtäisi lankeemuksen seurauksen ja pysyisi autuudessa.³³³ Jumalan toiminta muodostaa ihmiselle tilanteen, jota Anatolios kuvaa kaksinapaiseksi magneetiksi. Jos ihminen päättäisi pysyä autuudessa, tila vahvistuisi niin, että ihminen pysyisi siinä ikuisesti, mutta jos hän lankeaa, tilannetta ei voi enää korjata ihmisen puolelta ja hän ajautuu väistämättä kohti kuolemaa ja turmeltumista.³³⁴ Koska ymmärrys ja tahto ovat samaa, mielestäni tämä on ymmärrettävä niin, että ihmistä ja enkeleitä ei ole luotu ymmärrykseltään täydellisiksi vaan matkalle kohti täydellisyyttä. Näin alussa oli todellinen mahdollisuus erehtyä siitä, mikä on todella hyvää ja tavoiteltavaa, ja valita suunta, jossa ymmärrys ja tahto eivät taivu Jumalan hyvyyden ja tahdon mukaisesti.³³⁵ Jos suunta

³²⁹ CG. 4,31–35; Weinandy 2007, 15; Ng 2001, 69.

³³⁰ CG. 34,22–26; Weinandy 2007, 19; Ng 2001, 67; Pettersen 1995, 40–44; Meijering 1974, 30–31.

³³¹ CG. 4,21–27; 35,1–30; Or. Ar. 1,12,2; 2,81,2; Steenberg 2009, 164–165 & 170–171; Anatolios 1998, 47–48; Pettersen 1995, 44–47; Meijering 1974, 31–32.

³³² Steenberg 2009, 169 & 177–178; Weinandy 2007, 17; Ng 2001, 67–68.

³³³ DI. 3,26–30; Weinandy 2007, 15 & 29; Ng 2001, 68–70 & 76; Pettersen 1995, 53; Kelly 1978, 346.

³³⁴ DI. 3,30–39; 5,11–14; 6,1–7; 20,1–10; Anatolios 1998, 35–37 & 66–67.

³³⁵ Myös Pettersenin tulkinnan mukaan ihmisen lankeamisen alkupiste on erehdys omasta luonnosta ja vapauden väärinymmärtäminen. Pettersen 1995, 86–87.

pysyy Jumalassa, armosta osallisuudessa saatu ymmärrys kasvaa niin, ettei tahto enää käänny pois Jumalan tahdosta, vaikka se on sinänsä yhä vapaa.

Ihminen joutuu kuitenkin Saatanan petoksen uhriksi ja erehtyy pitämään ruumiillista mielihyvää parempana kuin Jumalaa, jolloin ihmisen kontemplaatio siirtyy hänen ruumiiseensa ja hän jää ikään kuin ruumiinsa vangiksi.³³⁶ Erotessaan Jumalasta sielun peili ja ymmärrys Jumalasta hämärtyvät vähitellen ja kaikenlainen pahuus valtaa alaa.³³⁷ Sielun puhtaus, hyveellisyys ja oikea tieto kietoutuvatkin Athanasioksen ajattelussa yhdeksi paketiksi, joiden kaikkien tulee olla kunnossa voidakseen kontemploida Jumalaa, ja jos yksi alkaa vääristyä, johtaa se myös kahden muun vääristymiseen.³³⁸

Enkeleiden lankeemus eroaa ihmisen lankeemuksesta monella tapaa. Ensinnäkin siinä, missä ihmisten kohdalla Saatana ja demonit petävät ihmistä ja houkuttelevat tämän syntiin, demonit taas lankeavat syntiin ilman ulkoista petosta. Tässä on tosin huomioitava, että ihminenkin lankesi Athanasioksen mukaan syntiin siinä määrin vapaasti, että hän olisi voinut torjua Saatanan petoksen, mikäli hän ei olisi ollut piittaamaton Jumalan lakia kohtaan.³³⁹ Toisaalta myös lankeamisen tapa on erilainen, koska ihmisen kohdalla lankeemus liittyy Athanasioksen mukaan ruumiilliseen mielihyvään ja kontemplaation siirtymiseen kohti ruumista, kun taas enkeleillä ei ole vastaavanlaista ruumista. Sen sijaan Athanasios näyttäisi liittyvän ”klassiseksi tulkinnaksi” muodostuvaan kertomukseen, jonka mukaan Paholainen ylpistyi ja piti itseään Jumalan vertaisena ja tämä johti hänen lankeamiseensa.³⁴⁰ Myös Paholaisen kontemplaatio siirtyi siis Jumalasta häneen itseensä, mutta ei ruumiiseen ja

³³⁶ CG. 4,2–13; Weinandy 2007, 15 & 30; Anatolios 1998, 62–63; Ng 2001, 74; Pettersen 1995, 54. Lisäksi Saatana onnistuu kietomaan ihmisen valheillaan kahleisiinsa ja näin oman valtansa alle. Ad Episc. 1,4–2,2; Ng 2001, 76; Pettersen 1995, 75–76.

³³⁷ CG. 5,1–11; 8,1–14; DI. 6,14–34; Steenberg 2009, 175–176; Ng 2001, 76–77; Pettersen 1995, 42 & 54–56. Lankeaminen pahuuteen onkin ennen kaikkea sielun synti, koska sielu ruumiin ohjastajana kääntyy pitämään ruumiillista mielihyvää parempana kuin Jumalan kontemploimista. Weinandy 2007, 17; Pettersen 1990, 22–24 & 99–101. Athanasios käyttääkin vertausta sielusta ruumiin ohjastajana havainnollistamaan vääriinsuuntautuneen sielun ”syöksykierrettä” kohti suurempaa pahuutta. Langennut sielu on kuin hevosvaljakon ohjastaja, joka unohtaa maalin stadionilla ja pyrkii ajamaan vain mahdollisimman kovaa, jolloin hän törmäilee muihin ja ajaa minne sattuu satuttaen itseään ja muita. CG. 5,11–22. Langenneesta ihmisestä tulee pysyvästi ja kyltymättömästi suuntautunut synnin tekemiseen. Widdicombe 2000, 224.

³³⁸ CG. 34,15–26; DI. 57,1–21. Vastaavasti paluussa oikeanlaiseen suhteeseen Jumalan kanssa yhden korjaantuminen auttaa muiden kanssa. Pettersen 1995, 81.

³³⁹ Or. Ar. 2,52,3; Ng 2001, 75; Pettersen 1995, 53–54 & 87; Kelly 1978, 347. Saatanan voima ihmisiin perustuu valheeseen, kieroiluun ja petokseen, eikä hän voi näin pakottaa ihmistä lankeamaan, koska pahuudella ei ole olemusta. Paholainen sai siis vallan ihmisiin, koska ihminen itse päätti pitää hänen valheitaan totena sen sijaan, että olisi kiinnittynyt Jumalan tahtoon ja lakiin. Pettersen 1995, 75–76; Pettersen 1990, 97–98.

³⁴⁰ Athanasios kutsuu Paholaista siksi, joka tuli hulluksi (*παρὰφρονήσας*), ja viittaa sitten *Jesajan kirjan* kuvaukseen Babylonin kuninkaan kukistumisesta, jossa Babylonin kuningas sanoo tahtovansa nousta ”Korkeimman kaltaiseksi”. Jes. 14:3–21; Or. Ar. 3,10,3; Ad Episc. 2,4–5. Tätä kohtaa on tulkittu laajasti allegoriana Paholaisen lankeamisesta. Russell 1988, 43–44; Russell 1977, 194–197. Athanasios viittaa myös suuremmin hybriksen Paholaisen syntinä. Or. Ar. 3,17,4–6; Ad Episc. 8,3. Koko *Kirjeen Egyptin piispoille* alku (1–3) heijastelee Saatanan ylpeyttä ja pyrkimystä maailman herruuteen valheen ja petoksen avulla.

mielihyvään vaan omaan erinomaisuuteensa. Erotessaan Jumalasta Paholaisen ja demonien lankeaminen johti myös heissä totuuden vääristymiseen ja kaikkinaiseen pahuuteen.³⁴¹ Kolmanneksi on huomattava, että siinä missä Adamin langetessa lankesi hänen mukanaan koko ihmislaji, enkeleiden kohdalla vain osa lankesi. Myös tämä liittyy ihmisruumiiseen. Ihmiset näet lisääntyvät ruumiillisesti ja jälkipolvet koostuvat vanhempiensa osista. Näin Adamin langetessa synnin seuraukset periytyvät hänen jälkipolvilleen.³⁴² Enkeleiden kohdalla taas tilanne on erilainen, koska he eivät lisäänty suvullisesti, vaan heidät on kaikki luotu kerralla. Näin kunkin enkelin lankeaminen koskee vain sitä itseään ja suuri osa enkeleistä ei langennut ollenkaan, niin kuin Athanasios sanoo: ”Pahuutta ei ollut alussa olemassa, eikä sitä ole edes nyt pyhien joukossa, eikä se ala heissä millään tavalla.”³⁴³

Kysymys siitä koskeeko kaksinapainen magneetti myös enkeleitä ja demoneja on kiistanalainen. Adam Ployd on huomauttanut, että Athanasios korostaa *Kirjeissä Serapionille* lankeamattomien enkeleiden heikkoutta ja mahdollisuutta langeta perustellessaan, kuinka ihmisten pelastusvarmuuden ja luomakunnan pysyvyyden takia Poika ja Pyhä Henki eivät voi olla enkeleitä, vaan heidän on kuuluttava jumaluuteen.³⁴⁴ Itse pidän mahdollisuutta vain teoreettisena ja se liittyy siihen, että lankeamattomien enkeleiden luonto on yhä ei-olemisesta ja periaatteessa enkeleiden vapaa tahto ei häviä. Kuitenkaan käytännössä enkelit eivät enää lankea. Athanasios antaa näet ymmärtää esimerkiksi *Contra Gentes* 2:ssa, että enkeleiden hyvyys ja synnittömyys on pysyvää.³⁴⁵ Lisäksi hän sanoo vastaavasti enkeleiden katoavaisuudesta, että ne ovat periaatteessa luodun luontonsa perusteella katoavaisia, mutta ne eivät katoa Jumalan armosta.³⁴⁶ Väitän siis, että Athanasiosin mukaan Jumalan armo on

³⁴¹ Ks. viite 242 & luku 3,4.

³⁴² Or. Ar. 1,44,4; 3,33,2–5; De Decretis. 8 (PG 25, 437C); 11 (PG 25, 444A); Ad Serap. 1,16,5; 3,6,6; Kelly 1978, 347. Koko ihmiskunnan lankeaminen ei voi siis johtua vain siitä, että ihmiset ovat yksi laji, jolla on sama luonto, koska enkeleiden lankeaminen ei johda samanlaiseen solidaariseen koko lajin lankeamiseen. Olennaista täytyy siis olla, että se, joka lankesi, oli nimenomaan ihmislajin prototyyppi Adam, jonka osista muut ihmiset koostuvat. Näin Steenbergin mainitsema ”yksi veri” on tärkeämpi aspekti ihmiskunnan lankeamisessa, kuin hän huomioi. Steenberg 2009, 176. Weinandy analysoi vastaavasti, että Kristus on osallinen ihmisen synnin seurauksista juuri siksi, että hän omaksui ruumiin, joka on Marian lihasta. Weinandy 2007, 32.

³⁴³ CG. 2,1–2: Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἀγίοις ἐστίν, οὐδ’ ὅλως κατ’ αὐτοὺς ὑπάρχει αὐτῆ·. Sana ὑπάρχει voidaan kääntää myös ”ole olemassa”.

³⁴⁴ Ployd 2017, 429–430. Sama painotus löytyy myös *Ensimmäisestä puheesta areiolaisia vastaan* (51,1–5).

³⁴⁵ CG. 2,1–2. Myös esimerkiksi Or. Ar. 3,10,3 korostaa enkeleiden samanmielisyyden pysyvyyttä ja Ad Serap. 1,14,4 mukaan enkelit kontemploivat Jumalan kasvoja ikuisesti.

³⁴⁶ Or. Ar. 1,58,1–4. Tämä ei ole sama asia, koska enkeleiden kohdalla kyse on vastaavasta kuolemattomuudesta kuin ihmislielulla, mutta pidän sitä analogisena suhteessa enkeleiden lankeamiselle syntiin, sillä se kertoo tavasta niputtaa luonnonmukaisia asioita yhteen, vaikka luonnonmukainen taipumus ei Jumalan armosta toteutuisikaan. Vastaavasti pidän ongelmallisena Anatolioksen tulkintaa kohdista, joissa Athanasios sanoo kaikkien luotujen tarvitsevan pelastusta, että koko luomakunnasta on tullut luodulle luonnolle ominaisen heikkouden lisäksi synnin heikentämä ja näin pelastusta tarvitseva. Anatolios 1998, 125. Athanasioshan kieltää, että lankeamattomissa enkeleissä olisi mitään pahuutta. Näin heidän pelastuksen tarpeensa on pikemminkin

vahvistanut ja jumalallistanut lankeamattomien enkelien ymmärryksen ja tahdon siinä määrin, etteivät he enää lankea, vaikka he siihen periaatteessa kykenisivät.³⁴⁷

Näkemykseni pohjautuu myös siihen, mitä Athanasios sanoo ihmisen pelastuksesta. Nimittäin hänen mukaansa Jumala voisi vain poistaa synnin kirouksen ihmisiltä, mutta siitä ei olisi hyötyä, koska hän lankeaisi välittömästi uudestaan syntiin. Tämä johtuu siitä, että ihminen on tottunut syntiin.³⁴⁸ Sen tähden paluu takaisin Jumalan täyteen yhteyteen on Kristuksen ihmisyyden kautta tapahtuvan sisäisen uudistumisen sekä tiedollisen ymmärryksen ja hyveissä harjaantumisen pitkälinen prosessi, jonka lopputuloksena ihminen oppii olemaan haluamatta kääntyä itseensä.³⁴⁹ Sen sijaan lankeamattomat enkelit ovat tottuneita katselemaan Jumalaa, saaden jatkuvasti tältä yhä suurempaa hyvyttä, kauneutta ja ymmärrystä.³⁵⁰ Koska ymmärrys ja tahto kietoutuvat Athanasioksen mukaan yhteen, lankeamattomien enkeleiden lankeaminen tässä vaiheessa tuntuisi lähes yhtä mahdottomalta kuin taivaaseen päässeiden ihmisten lankeaminen uudelleen.³⁵¹ Se on periaatteessa mahdollista, koska heillä on yhä vapaa tahto, mutta käytännössä mahdotonta, koska heidän tahtonsa oppinut Jumalan tahdon mukaiseksi tahtomaan sitä, mikä on parasta.

Tulkintaani voi toki kyseenalaistaa useilla kohdilla, koska Athanasios painottaa luodun heikkoutta ja kykyä langeta niin voimakkaasti. Esimerkiksi *Ensimmäisessä puheessa areiolaisia vastaan* hän sanoo:

Nimittäin olemaan tulneiden luonto on muuttuva ja yhdet rikkoivat, kun toiset olivat tottelemattomia, kuten on edellä sanottu, eikä heidän toimensa ole varmaa, vaan usein on mahdollista, että se, joka on nyt

liitettävä koko luodun luonnon ominaiseen heikkouteen ja sen aiheuttamalta turmelukselta pelastavaan armoon osallisuudesta Jumalaan, mikä enkeleillä säilyy alusta lähtien ilman tarvetta erilliseen pelastustyöhön.

³⁴⁷ Tässä säilyy siis periaatteellinen ero esimerkiksi Augustinukseen, koska enkelit Athanasioksen mukaan pystyisivät teoriassa lankeamaan, mutta eivät käytännössä tee näin, kun taas Augustinuksen mukaan enkelit eivät alun jälkeen pysty lankeamaan edes teoriassa. Augustinuksesta ks. Ployd 2017, 434–435.

³⁴⁸ Or. Ar. 2,68,1–5; Pettersen 1995, 88–89. Pettersen kutsuu jumalallisella *fiat*'lla tapahtuvaa pelastusta parhaimmillaankin ambulanssityöksi, jossa puhdistetaan pois verta, mutta ei hoideta haavaa eikä poisteta haavan aiheuttajaa. Pettersen 1995, 67.

³⁴⁹ Pettersen 1995, 67–72 & 81. Pelastus on Athanasioksella kahtalainen prosessi, jossa yhdistyy fyysinen kuoleman ja turmeluksen poistuminen yhteydestä Kristuksen ruumiiseen ja ylösnousemukseen sekä aleksandrialaiselle teologialle tyypillinen tietoon, ymmärrykseen ja Jumalan tuntemiseen liittyvä kontemplatiivinen autuuteen kohoaminen, joka perustuu Jumalan ilmoitukseen ja armoon sekä siihen, että ihminen vastaa näihin esimerkiksi kontemplatiivisen rukouksen ja askeettisen kilvoituksen kautta. DI. 16,21–25; Ng 2001, 82–83, 87–89, 92–94, 102–103 & 106.

³⁵⁰ Ks. luku 3,5.

³⁵¹ Sanon lähes, koska enkeleillä ei ole kuolemattomuutensa takaajana samanlaista ruumiillista yhteyttä Jumalaan, kuin ihmisillä on Jeesuksessa. Ihmiset saavat inkarnaatiosta jotain enemmän kuin, mitä alkuperäinen autuus oli, sillä Jumala tulee ihmiseksi ottaen ihmisen omakseen ja jumalallistaen tämän uudella ja syvemmällä tavalla. Anatolios 1998, 150–151. Anatolioksen analyysin mukaan inkarnaation myötä Jumala paitsi antaa ihmisille armossaan, myös uudistaa ja täydellistää ihmisen kyvyn vastaanottaa armoa. Anatolios 1998, 160–161.

hyvä, muuttuu myöhemmin ja hänestä tulee erilainen, niin että juuri nyt oikeamielinen havaitaan hetken päästä väärämieliseksi.³⁵²

Tässäkään Athanasios ei kuitenkaan sano, että lankeamattomat enkelit enää käytännössä lankeaisivat. Sen sijaan hän nostaa esimerkkeinä lankeamisesta esiin enkeleiden rikkomisen alussa ja Adamin synnin. Näiden lisäksi hän tuo epävarmuuden elementin olemaan tulleiden luonnon tähden: ei ole varmaa ja on mahdollista.³⁵³ Mitä tulee oikeamielisen havaitsemiseen väärämieliseksi, Athanasios puhunee ihmisistä, koska ihmisten parissa tällaista voidaan todella havaita, kun taas enkelit ovat näkymättömiä. Anatolioksen käännös antaa ymmärtää, että kyse on enkeleistä, sillä hän on kääntänyt sanan ἄρτι ”up to now”, mikä antaisi olettaa, että kyse on täysin lankeamattomista olennoista.³⁵⁴ Käännös on kuitenkin väärä, sillä ἄρτι tarkoittaa ”juuri nyt” tai ”hetki sitten” ollen punktuaalinen, eikä näin viittaa oikeamielisyyden kestoan.³⁵⁵ Tässäkin kohdassa tuodaan siis esille vain teoreettinen mahdollisuus enkeleiden myöhemmälle lankeamiselle, mutta ei väitetä, että näin todella tapahtuisi.

Demonien kohdalla lankeemuksessa pysyminen on Athanasioksen teologiassa sanottu selvemmin kuin enkeleiden autuudessa pysyminen. Athanasios hyödyntää esimerkiksi *Juudaksen kirjeen* jaetta (1:6), jonka mukaan langenneita enkeleitä pidetään pimeydessä kahlehdittuna maailmanloppuun saakka,³⁵⁶ ja Saatanasta hän sanoo, että tämä on tehty tyhjäksi ja hänet on heitetty paratiisista ikuisen tuleen.³⁵⁷ Saatanana on täysin täynnä vihaa (ὄλος μισητός) ja Jeesus Kristus on kumonnut hänen itse itselleen lupaaman vallan yli koko maailman paljastamalla hänen valheensa. Saatanana ei silti lopeta valheen kylvämistä, eikä Jeesus anna demonien puhua, vaikka ne puhuisivat totta, koska heidän suunsa ovat epäpuhtaat.³⁵⁸ *De Incarnationessa* Athanasios taas sanoo, ”ettei kukaan muu olisi voinut muuttaa turmeltunutta turmeltumattomuuteen, paitsi itse Pelastaja, joka on myös alussa tehnyt maailmankaikkeuden olemattomuudesta.”³⁵⁹ Näin siis myös enkeleille langetettu rangaistus on pysyvä, eivätkä he kykene sitä itse purkamaan. Tämä on ilmeistä myös siksi, että Jumala on se, joka jakaa osallisuuden ja hänen voimistaan ollaan osallisia silloin kun ollaan paratiisillisessa autuuden tilassa. Demonit eivät siis voi itse saada Jumalaa jakamaan

³⁵² Or. Ar. 1,51,2: ἐπειδή γὰρ τῶν γενητῶν ἡ φύσις ἐστὶ τρεπτὴ καὶ οἱ μὲν παρέβησαν, οἱ δὲ παρήκουσαν, ὡς προείρηται, ἢ τε πρᾶξις αὐτῶν οὐκ ἔστι βεβαία, ἀλλὰ πολλακίς ἐνδέχεται τὸν νῦν ἀγαθὸν μετὰ ταῦτα τρέπεσθαι καὶ ἕτερόν τινα γίνεσθαι, ὡς τὸν ἄρτι δίκαιον ἄδικον μετ’ ὀλίγον εὐρεθῆναι[.]

³⁵³ Or. Ar. 1,51,1–5.

³⁵⁴ Anatolios 2004, 108.

³⁵⁵ Montanari 2015, s.v. ἄρτι.

³⁵⁶ Ad Serap. 1,26,4.

³⁵⁷ Or. Ar. 2,69,5.

³⁵⁸ Ad Episc. 1,4–3,5; VA. 26,4–6.

³⁵⁹ DI. 20,2–4: - - ὅτι οὐκ ἄλλου ἢν τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν μεταλαβεῖν, εἰ μὴ αὐτοῦ τοῦ Σωτῆρος, τοῦ καὶ τὴν ἀρχὴν ἐξ οὐκ ὄντων πεποιηκός τὰ ὅλα·.

osallisuutta itselleen, vaan aloitteen on lähde Jumalasta. Lisäksi Shapland huomauttaa, että Athanasios rajaa *Heprealaiskirjeen* 6:4–6 käytön pelkästään enkeleihin, minkä hän katsoo johtuvan siitä, että näin Athanasios pyrkii välttämään Origeneen ja Theognostoksen tulkinnan, jonka mukaan kasteen jälkeinen synty on anteeksiantamatonta.³⁶⁰ Jos kohdan vastaava tulkinta ulotetaan enkeleiden lankeamiseen, ei demoneilla ole mahdollisuutta pelastukseen.

Lankeemus johtaa siis lopulta kuolemaan ja turmeltumiseen. Kuolemalla Athanasios tarkoittaa platonistista traditiota seuraten sielun ja ruumiin erkaantumista toisistaan.³⁶¹ Tästä seuraa, etteivät enkelit voi sanan tässä merkityksessä kuolla, koska heillä ei ole samalla tavalla ruumista ja sielua kuin ihmisillä. Athanasios puhuu myös Paholaisen ja demonien kohdalla kuolemasta *De Incarnationessa*, mutta siinä hän näyttäisi tarkoittavan heidän kykyjen ja vaikutusvallan heikkenemistä.³⁶² Turmeltuminen taas on termi, jota Athanasios käyttää paluusta ei-olemiseen. Ihmisistä puhuttaessa on huomattava, että turmeltuminen koskee varsinaisesti ainoastaan ruumista, sillä Athanasios pysyy siinä, mitä hän sanoo kirkon opetuksiksi, että sielu itsessään on kuolematon.³⁶³ Tämä ei tarkoita, että sielu olisi luonnostaan turmeltumaton, vaan että Jumala päättää armoissaan pitää sielun olemassa, vaikka se eroaa ruumiista ja ihminen menettää substantiaalisen osan itsestään. Ihmissielu ei kuitenkaan toimi oikein ilman ruumistaan.³⁶⁴ Koska enkelitkin ovat itsestäänliikkuvuuden tähden kuolemattomia, demonitkaan eivät loppujen lopuksi häviä kokonaan ja näin kuolema ja turmeltuminen eivät kumpikaan koske demoneja absoluuttisesti, vaan he elävät pysyvästi rangaistuksessa, ellei Jumala pelasta heitä jotenkin.

Syy siihen, miksi Jumala ei anna sielun hävitä pois, löytyy *De Incarnatione* 6:sta:

Ja edelleen, olisi sopimatonta, että sellaiset, jotka ovat kerran tulleet järjelliseksi ja osalliseksi hänen Sanastaan, tuhoutuisivat ja kääntyisivät jälleen turmeltumisen kautta ei-olemiseen. Ei olisi näet arvollista Jumalan hyvyydelle, että ne, jotka ovat tulleet hänen toimestaan olemaan, tuhoutuisivat täysin Paholaiselta ihmisille tulleen petoksen tähden. Sitä paitsi olisi mitä sopimattominta, että Jumalan luomus ihmisissä katoaisi joko heidän oman piittaamattomuutensa tai demonien petoksen tähden.³⁶⁵

Jumala ei siis anna ihmissielun tuhoutua, koska se olisi vastoin Jumalan hyvyyttä ja kunniaa. Jumalan hyvyydelle ja kunnialle ei ole sopivaa, että järjelliset olennot eli ne, jotka on tehty

³⁶⁰ Shapland 1951, 132.

³⁶¹ Esim. CG. 33,10–12; Ng. 2001, 70; Pettersen 1990, 24–25.

³⁶² DI. 27,14–15; 31,1–23. Pettersen esittelee toiseksi kuolemisen määritelmäksi prosessin, jossa luodut eroavat elämänantavasta suhteesta Jumalaan. Pettersen 1995, 85.

³⁶³ CG. 33,1–40; DI. 44,19–36; Ng 2001, 70. Kuolemattomuuden ja itsestäänliikkuvuuden suhteesta viite 324.

³⁶⁴ CG. 33,30–33; Pettersen 1990, 24–25.

³⁶⁵ DI. 6,12–19: ἀπρεπὲς δὲ ἦν πάλιν τὰ ἅπαξ γενόμενα λογικὰ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ μετασχόντα παραπόλλυσθαι, καὶ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι διὰ τῆς φθορᾶς ἐπιστρέφειν. οὐκ ἄξιον γὰρ ἦν τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα διαφθεῖρεσθαι, διὰ τὴν παρὰ τοῦ διαβόλου γενομένην τοῖς ἀνθρώποις ἀπάτην.

hänen Kuvansa mukaan, tuhoutuisivat kokonaan. Näin sieluja on pidettävä olemassa ja Jumala tekee suunnitelman ihmisten pelastamiseksi pois kuolemasta ja turmeluksesta takaisin Jumalan kontemploimiseen.³⁶⁶ Tämän perusteella voisi päätellä, että sielujen tavoin myös Paholainen ja demonit pysyvät olemassa eivätkä katoa olemattomuuteen, vaikka he ovat langenneet, koska myös he ovat Kuvan mukaan tehtyjä järjellisiä olentoja. Demonien lankeamisen perustana ei kuitenkaan ole demonien petos, vaan pikemminkin vaihtoehtoista ”oma piittaamattomuus”, mikä voi olla perustana sille, ettei Jumalalla ole samanlaista kunnian vaadetta palauttaa demoneja autuuteen, vaikka hän pitäisikin heitä olemassa. Athanasios näet tuo esille verratessaan enkeleiden välittämää vanhaa liittoa ja Kristuksessa tapahtuvaa uutta liittoa, että rikkomuksesta seuraava rangaistus voi olla erilainen, mikäli rikkomuksen lähtöasetelma on erilainen.³⁶⁷ Jos kuitenkin hyväksytään Pettersenin näkemys Jumalan ikuisen hyvyyden muodostamasta vaateesta tarjota pelastusta, jossa kunnia nähdään hyvyydelle alisteisena, on Jumalan tarjottava pelastusta myös demoneille, vaikka nämä eivät sitä vastaanottaisikaan.³⁶⁸ Kysymys demonien mahdollisuudesta pelastukseen Athanasioksen teologiassa onkin mielenkiintoinen jatkokysymys, joka vaatisi Athanasioksen soteriologian perusteellista tarkastelua ja ei kuulu tämän tutkielman piiriin.³⁶⁹

3.4. Enkelien ja ihmisten eroista

Enkelit vaikuttaisivat siis olevan monella tapaa samanlaisia kuin ihmissielut. Ne ovat molemmat järjellisiä ja tiedollisesti kykeneviä. Ne on luotu alussa kontemploimaan Jumalaa ja niillä on vapaa tahto irtautua tästä. Alussa ollut vapaan tahdon käyttö määrittää, pysyvätkö ne autuudessa vai turmeluksessa, ja kummatkin ovat Jumalan tahdosta kuolemattomia. Lisäksi kumpiakin koskevat kaikki ominaisuudet, jotka koskevat kaikkea luomakuntaa. Näyttäisikin, että enkelit ovat kaikessa muussa samanlaisia kuin ihmissielut, paitsi että niiltä puuttuu sielusta erillinen ruumis, jonka ohjastajia ne olisivat. Tämä ei ole sinänsä yllättävää, koska aikakauden teologiassa enkeleitä ja sieluja pidettiin usein täysin samanlaisina olentoina.³⁷⁰ Analyysi ei kuitenkaan tee oikeutta enkeleiden erityislaadulle, sillä loppujen lopuksi ihminen ja enkeli ovat Athanasioksen mukaan hyvin erilaisia olentoja.

ἄλλως τε καὶ τῶν ἀπρεπεστάτων ἦν τὴν τοῦ Θεοῦ τέχνην ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἀφανίζεσθαι ἢ διὰ τὴν αὐτῶν ἀμέλειαν, ἢ διὰ τὴν τῶν δαιμόνων ἀπάτην.

³⁶⁶ Anatolios 2004, 50–51.

³⁶⁷ Or. Ar. 1,59,3–5.

³⁶⁸ Pettersen 1995, 65–67.

³⁶⁹ Kysymys on sinänsä mielenkiintoinen, koska tästä oli antiikin teologiassa erilaisia näkemyksiä. Esimerkiksi Origenes ajatteli jopa Paholaisen ja demonien pelastuvan lopulta. Tuschling 2007, 139–141. Sen sijaan varhaisista ajattelijoista esimerkiksi Athenagoras vastusti tätä. Athenag. leg. 25,1. Ajatus Paholaisen ja demonien pelastuksesta tuomittiin harhaoppiseksi Konstantinopolin synodissa vuonna 543. Denzinger 49, 543.

³⁷⁰ Tuschling 2007, 60 & 138–139.

Ensinnäkin ruumis ei ole Athanasioksen teologiassa pieni asia, vaan Athanasios lukee usein koko ihmisyyden käsitteeseen ruumis.³⁷¹ Tässä Athanasios poikkeaa merkittävästi aikansa filosofisesta valtavirrasta, joka luki ihmisyyden ennen kaikkea sieluun ja ruumis on pikemminkin jokin lisä tai ongelma.³⁷² Näin ruumiillisuus on Athanasiokselle keskeisesti ihmisyyttä määrittävä tekijä ja kuolemassa tapahtuva sielun ja ruumiin eroaminen on todella hajottavaa. Sielu ei enää toimi oikein, koska se ei ole yhteydessä ruumiiseen, jonka ohjastajana sen tulisi toimia. Sielu ei saa enää aistitietoa ruumiilta eikä se pysty olemaan vuorovaikutuksessa muun luomakunnan kanssa, koska siltä puuttuu ruumis, jolla se näin tekisi.³⁷³ Lisäksi se ei pysty toteuttamaan enää keskeistä tehtäväänsä eli ruumiin korottamista Jumalan kontemploimiseen.³⁷⁴ Siksi Sanan tuleminen ruumiilliseksi ihmiseksi ja ruumiin ylösnousemus ovat todella keskeisiä asioita Athanasiokselle.

Enkeleitä nämä asiat eivät koske, koska heitä ei ole sidottu samanlaiseen ruumiiseen.³⁷⁵ Sen sijaan ne pystyvät liikkumaan ja lentämään ilmassa vapaammin. Ne kykenevät myös vuorovaikutukseen muun luomakunnan kanssa huomattavasti vapaammin kuin ihminen, sillä ne pystyvät ottamaan monenlaisia näkyviä hahmoja ja toimimaan erilaisten muotojen kautta, kuten esimerkiksi Israelin kansaa johdattavassa tulipatsaassa.³⁷⁶ Enkelit pystyvät myös ottamaan haltuunsa erilaisia aineellisia olentoja, jopa ihmisiä, ja erkaantumaan niistä halutessaan.³⁷⁷ Enkelit ja demonit ovat voimakkaampia kuin ihmiset, sillä ihmiset eivät pysty ajamaan demoneja pois omassa voimassaan, vaan tarvitsevat siihen Jumalan apua.³⁷⁸ *Vita Antonissa* demonit myös hyökkäävät joukolla Antonioksen kimppuun aiheuttaen haavoja, jotka ovat kipeämpiä kuin mitä ihminen voi aiheuttaa.³⁷⁹ Erilainen suhde luomakuntaan antaa enkeleille myös muita kykyjä, joita ihmisiltä puuttuu. Athanasios esimerkiksi mainitsee, että demonit näkevät asioita, jotka ovat näkymättömiä ihmisille, ja kykenisivät erottamaan sen, mikäli Kristus olisi pysynyt kuolleena mutta ilmestynyt ihmisille elävän näköisenä.³⁸⁰ Lisäksi demonit opettivat ihmisille taikuutta, jolloin ihmiset pystyivät demonien avulla tekemään

³⁷¹ Esim. Or. Ar. 3,30,5; Tom. Ant. 7 (PG 26, 804A–805A); Ad Epic. 7,1; 8,1–3; Anatolios 1998, 63–64; Pettersen 1990, 25–30.

³⁷² Ruumiista antiikin kristillisten opettajien ongelmana ks. Seppälä 2014. Esim. Euagrios Postoslainen näki ruumiin sielun paksuuntumana. Junni 2014, 130–135. Uusplatonistien näkemyksistä ks. Remes 2008, 78–79, 105–106, 108 & 119–120.

³⁷³ DI. 17,14–21; Steenberg 2009, 170–171; Pettersen 1990, 25.

³⁷⁴ Anatolios 1998, 62–64.

³⁷⁵ On kuitenkin korostettava, että myös ne ovat ruumiillisia ja ruumis on niiden itseyden perusta. Ne eivät vain ole kytkeytyneenä olemuksellisesti samanlaiseen fyysiseen ruumiiseen kuin ihmissielu. Ks. luku 2,4.

³⁷⁶ Or. Ar. 3,14,1–4; De Decretis 29 (PG 25, 469C); Ad Episc. 1,4–5; 2,5; VA. 9,4–7; 25,1–3.

³⁷⁷ DI. 18,19–20; 47,6–9; Ad Serap. 1,11,2–4.

³⁷⁸ Or. Ar. 1,50,1–2; 5; 3,40,1–3.

³⁷⁹ VA. 8,2–3.

³⁸⁰ DI. 32,16–19.

asioita, joita Athanasios kuvaa voimakkaiksi.³⁸¹ Nämä tosin ovat niitä asioita, johon liittyy demonien ”kuoleminen”, sillä Kristuksen toiminnan myötä ristillä ja ristinmerkillä kaikki taikuus tuhoutuu ja häviää tyhjiin.³⁸² Lisäksi ihmisille keskeinen ominaisuus seksuaalisuus ei koske enkeleitä. Enkelit eivät lisäänty eikä niillä näin ole avioliittoakaan. Tämä tosin koskee myös ihmisiä näiden päästyä taivaaseen.³⁸³ Athanasios katsoi muutenkin, että enkelinen pidättäytyminen ja neitsyys on parempi vaihtoehto kuin avioliitto, vaikka avioliitto ja lasten saaminenkin ovat hyviä asioita.³⁸⁴

Erot ihmissielujen ja enkeleiden välillä eivät kuitenkaan rajaudu vain ruumiillisuuteen ja erilaisiin tapoihin olla suhteessa muuhun luomakuntaan. Olla luotu Kuvan mukaan on ensisijaisesti enkelielämää ja Athanasios antaakin useissa kohdin ymmärtää, että enkeleiden tiedolliset kyvyt ovat paremmat kuin ihmisten. Erityisesti tämä näkyy siinä, että enkelit ovat kykeneväisempiä ymmärtämään Jumalaa kuin ihmiset.³⁸⁵ Tämä liittyy osittain siihen, että Athanasios sitoutuu antiikin filosofiassa yleiseen ajatukseen, että samanlainen kykenee ymmärtämään samanlaista. Tähän liittyen hän esimerkiksi sanoo, että Jumalan on luotava ihmissielu kuolemattomaksi, jotta tämä voisi ymmärtää kuolemattomuutta.³⁸⁶ Luonnostaan näkymättöminä enkelit pystyvät ymmärtämään paremmin Jumalan näkymättömyyttä ja vähemmän ruumiillisena ruumiittomuutta. Erot tiedollisissa kyvyissä liittyvät ainakin osittain luontojen erilaisuuteen, koska myös demonien tiedolliset kyvyt ovat parempia kuin ihmisen ja Athanasios kuvailee niitä myös ihmisiä ovelammiksi onnistuessaan jatkuvasti pettämään ihmistä yhä pahemmin kaikenlaisiin vääryyksiin.³⁸⁷ Tässä tosin on tehtävä ero tiedon ja todellisen ymmärryksen välillä, koska demoneilla voi olla paljon tietoa, mutta Paholainen on kuitenkin se, jonka ymmärrys on harhautunut ja hän on valheen isä.³⁸⁸

³⁸¹ DI. 11,34–38; 47,16–19.

³⁸² DI. 47,19–21; 48,6–25.

³⁸³ Or. Ar. 2,69,5.

³⁸⁴ Weinandy 2007, 127–128; Pettersen 1995, 99–100.

³⁸⁵ Erityisesti tämä näkyy sellaisista kohdista, joissa Athanasios sanoo, ettei maan päällä olevalla ihmisellä ole kykyä ymmärtää Jumalaa antaen kuitenkin samalla ymmärtää, että luotujen joukossa on olentoja, jotka kykenevät ymmärtämään paremmin kuin ihmiset. Or. Ar. 1,63,4; Ad Serap. 1,17,1–2 & 6. Tämän on pakko viitata taivaallisiin olentoihin eli enkeleihin ja mahdollisesti taivaankappaleisiin, joita Athanasios pitää kunnialtaan ihmistä korkeampina. Näin myös Anatolios 1998, 97 f.51. Toisaalta tämä näkyy myös esimerkiksi siitä, että enkelit tunnistavat välittömästi, että Kristus on Jumala. DI. 32,16–25; Or. Ar. 2,73,3.

³⁸⁶ CG. 33,33–38; Weinandy 2007, 19–20; Meijering 1974, 25.

³⁸⁷ Esim. DI. 6,17–19; 11,30–38; 12,25–30; 47,6–9; 52,20–23; Or. Ar. 1,8,2–3; Ad Episc. 1,4–2,2.

Athanasiosuksen mukaan demonit tuntevat ihmisen heikkoudet ja näin ne kykenevät illuusioiden, taikuiden ja monenlaisten huijauksien avulla johdattelemaan ihmisiä sellaisiin tekoihin kuten sotiin ja ihmisuhreihin.

³⁸⁸ Or. Ar. 1,1, 1–3; 1,8,1–4; 1,10,6–7; 3,1,1–2; 3,8,3; Or. Ar. 3,10,3; 3,59,1; De Decretis 5 (PG 25, 432D–433A); 27 (PG 25, 465D & 467A); 29 (PG 25, 469C); Ad Adelph. 1,1; 2,1–2; Ad Adelph 8,5–6. Ajatus, että harhaoppiset levittävät Paholaisen myrkkyä, on keskeinen Athanasiosuksen areiolaisvastaiselle retoriikalle. Muehlenberger 2012, 65.

Verrattaessa ihmisiä enkeleihin keskeisen eron ymmärryksessä muodostaa luonnon lisäksi myös asema. Lankeamattomat enkelit saavat jatkuvasti ymmärrystä Jumalan katselemisesta, mikä ei langenneelta ihmiseltä samalla tavalla onnistu. Athanasios kuitenkin sanoo, että ”- jos joku voi jotenkin tulla hänestä osalliseksi kuin säteenä, tällaisesta tulee ihmisten joukossa kokonaan täydellinen ja enkeleiden vertainen. Itse asiassa osallisina Sanasta enkelit, arkkienkelit, herruudet, kaikki voimat ja valtaistuimet ’näkevät aina hänen Isänsä kasvot’ (Matt. 18:10)”.³⁸⁹ Näin osallisuudesta Jumalaan ihminen voisi olla enkelten vertainen.

Puhuttaessa enkelten ylivertaisista tiedollisista kyvyistä on kuitenkin muistettava se, että myös ne ovat rajalliset. Vain Jumala on kaikkitietävä ja edes enkelit eivät ymmärrä kaikkea. Itse asiassa Athanasios omistaa varsin pitkän jakson *Kolmannesta puheesta areiolaisia* vastaan Jeesuksen sanojen tarkastelemiseen, että ei enkelit eikä edes Poika tiedä Jeesuksen toisen tulemisen hetkeä, vaan sen tietää vain Isä (Mark. 13:32).³⁹⁰ Kohta on hankala Pojan jumaluuden näkökulmasta, koska tietenkin Pojan kaikkitietävänä Jumalana pitäisi tietää kaikki se, minkä Isäkin tietää. Athanasios tulkitsee kohtaa siten, että Jeesus puhuu kohdassa ihmisenä niin kuin ihmisille on hyvä kuulla. Nimittäin vaikka Jeesus Jumalana tietää hetken, hän ei sitä paljasta eikä Jumala paljasta sitä edes enkeleille, ennen kuin se tapahtuu. Sen sijaan demonit pyrkivät pettämään ihmisiä naamioitumalla valon enkeleiksi ja kertomalla valheellisia aikoja ja myös Poikana esiintyvä antikristus kertoo päiviä ja aikoja pettääkseen ihmisiä. Nämä ovat kuitenkin valheita eivätkä demonit oikeasti tiedä hetkeä. Näin Jeesus paljastaa heidät valheistaan jo etukäteen ja hänen seuraajansa kykenevät välttämään näiden petoksen.³⁹¹ Kohta kuitenkin osoittaa selvästi enkelten tiedolliset rajat. He eivät kykene tietämään Jumalan tahtoa, ellei Jumala sitä heille ilmoita. Tämä liittyy siihen, että myös ne ovat pohjimmiltaan olemattomuudesta luotuja, yksilöllisiä, aikaan ja paikkaan sidottuja ruumiita. Pettersen sanoo, ettei Athanasioksen mukaan ”yksilö voi ennakoita tai määrittää tulevaisuuden ikuista todellisuutta väistämällä tai väheksymällä nykyisyyden aineellista

³⁸⁹ Or. Ar. 3,51,4: - - οὐ εἴ τις ὡς ἀκτῖνος μετασχεῖν πως δύναται, ὁ τοιοῦτος παντέλειος ἐν ἀνθρώποις καὶ ἴσος ἀγγέλοις γίνεται. καὶ γὰρ καὶ ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι καὶ κυριότητες καὶ πᾶσαι δυνάμεις καὶ θρόνοι, τοῦ λόγου μετέχοντες »βλέπουσι διὰ παντὸς τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ«.

³⁹⁰ Or. Ar. 3,42–50. Athanasios käsittelee kohtaa lyhyesti myös *Toisessa kirjeessä Serapionille*, jolloin painopiste on vahvemmin sen korostamisessa, että Jeesus puhui Pojasta siinä määrin kuin hänet on tehty ihmiseksi Jeesuksessa. Tällöin Pojalle kuuluu ihmisyydessään kaikki ihmisen epätäydellisyydet, jotta hän voisi puhdistaa ne ja tehdä ihmisestä pyhän ja täydellisen. Ad Serap. 2,9,1–2.

³⁹¹ Or. Ar. 3,44,1; 49,1–2. Meijering jättää valitettavasti kohdan analysoinnissa täysin huomiotta enkelit ja demonit sekä syyn Jeesuksen sanoille keskittyen pelkästään tämän samanaikaiseen tietämiseen ja tietämättömyyteen, miltä osin huomiot ovat kuitenkin osuvia. Meijering 1974, 96–97; ks. myös Pettersen 1995, 124 & 126–127. Paholaisen naamioitumisesta valon enkeliksi, hänen ja muiden demonien valheista sekä siitä, kuinka Jeesus varustaa seurakunnan valheita vastaan, ks. myös Ad Episc. 1,4–3,5.

todellisuutta, nimittäin hänen omaa ruumistaan, toisten ruumiita ja historiaa, joka muodostuu teoista, jotka tehdään näissä ja näiden kautta aineellisessa maailmassa.”³⁹²

Jo Jeesuksen ensimmäisen tulemisen suhteen Saatana ei tiennyt etukäteen, koska se tapahtuu, vaan Athanasios tulkitsee Jeesuksen kiusauksia autiomaassa siten, että Paholainen käy ikään kuin tarkastamassa, onko Jeesus Jumala: ”Jos olet Jumalan Poika niin...” (Matt. 4:6).³⁹³ *Vita Antonissa* Athanasios puolestaan kirjoittaa Antonioksen sanovan jopa, että ”Demonit eivät itsestään tiedä mitään, vaan varkaiden tavoin juoruavat sellaista, mitä toisen luona ovat nähneet: ne ovat pikemminkin arvaajia kuin ennustajia.”³⁹⁴ Demonien ennustukset perustuvat siis kokemukseen ja havainnointiin sekä näiden perusteella tehtyihin päätelmiin. Demonit eivät ole kaikkitietäviä, vaan he joutuvat samoin kuin ihmiset hankkimaan itse tietonsa kokemuksen kautta, joskin demonien mahdollisuudet tiedon hankkimiseen on ihmistä paremmat luonnollisten ominaisuuksiensa ja pidemmän ikänsä puolesta.

3.5. Enkelien jumalallisuus

Vaikka luodun ja Luojan välinen vastakkainasettelu on yksi keskeisimmistä Athansioksen teologiaa määrittävistä tekijöistä ja hän perustelee jatkuvasti, miksi Poika ja Pyhä Henki eivät voi olla enkeleitä ja kuinka enkelit eivät kuulu jumalalliseen luontoon, silti Athanasios kutsuu enkeleitä useita kertoja jumaliksi tai jumalallisiksi.³⁹⁵ Pintapuolisesti tarkasteltuna asia voi vaikuttaa ristiriitaiselta, mutta loppujen lopuksi enkeleiden jumalallisuus istuu varsin luontevasti Athansioksen teologian kokonaisjärjestelmään, sillä lankeamattomat enkelit ovat jumalia asemansa, ei luontonsa puolesta.³⁹⁶ Lankeamattomien enkeleiden jumaluus liittyykin samaan teemaan kuin jumalallistuminen, minkä yhtenä kehittäjästä Athansioista pidetään.³⁹⁷

Perusta sille, että enkeleitä kutsutaan jumaliksi, löytyy Raamatusta, sillä erityisesti Vanhassa testamentissa sanotaan jumalaksi usein sellaisia, jotka eivät ole varsinaisesti jumalia. Ensinnäkin useissa kohdissa puhuttaessa vieraiden kansojen jumalista, käytetään

³⁹² Pettersen 1990, 79: ”- an individual cannot anticipate or determine the eternal reality of the future by evading or devaluing the material reality of the present, namely his or her body, the bodies of others and the history constituted by the actions performed in and through these bodies in the material world.”

³⁹³ Or. Ar. 2,73,3. Sana tulee maailmaan Paholaiselta ja demoneilta salaa ja onnistuu siten paremmin paljastamaan näiden petoksen. Pettersen 1995, 75–76.

³⁹⁴ VA. 33,2: Οὐδὲν γὰρ γινώσκουσιν ἀφ’ ἑαυτῶν, ἀλλ’ ὡς κλέπται, ἃ παρ’ ἄλλοις ὀρῶσιν, ταῦτα διαβάλλουσι καὶ μᾶλλον στοχασταὶ εἰσιν ἢ προγνώσται. Käännös Lampi 1978.

³⁹⁵ Esim. CG. 44,28–29; Or. Ar. 1,9,2; 1,39,3–4; 2,49,5; 3,10,6; Ad Serap. 2,4,4,

³⁹⁶ ”[T]here is no tension between the language of deification and the emphasis on inequality. Rather, they are perfectly consistent; the inequality between creation and the Son is manifest in that creation is divinized through the Son.” Anatolios 1998, 172.

³⁹⁷ Yksi tunnetuimmista ja viitatuimmista Athansioksen lausumista onkin: ”Hän näet tuli ihmiseksi, jotta meidät tehtäisiin jumaliksi” DI. 54,11–12: αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν. Ks. myös Or. Ar. 1,38,7–39,1.

termiä ”jumala”, mutta ilmaistaan, etteivät nämä ole todellisia jumalia Jumalan rinnalla.³⁹⁸ Lisäksi termiä käytetään kuitenkin myös toisenlaisissa konteksteissa puhuttaessa luoduista. Esimerkiksi *Toisessa Mooseksen kirjassa* (7:1) ”Herra puhui Moosekselle sanoen: ’Katso! Minä asetan sinut jumalaksi faraolle ja sinun veljesi Aaron on oleva sinun profeettasi.’” ja Psalmissa 82³⁹⁹ ”Jumala asettuu keskelle jumalten kokouksessa ja tuomitsee jumalat.”⁴⁰⁰ Erityisesti jälkimmäinen näistä on olennainen, koska Jeesus itse viittaa siihen *Johanneksen evankeliumin* jakeessa 10:34 selittäen luotujen jumaluutta seuraavasti: ”- - hän sanoi jumaliksi niitä, joille Jumalan Sana tuli - -”.

Jeesuksen sanat ovat perusta sille, miksi Athanasios voi kutsua enkeleitä jumaliksi.⁴⁰¹ Enkelit eivät ole samaa luontoa kuin Jumala, mutta osallisuudesta Poikaan eli Jumalan Sanaan Pyhässä Hengessä, he ovat osallisia jumalallisesta luonnosta ja ominaisuuksista ja näin jumalia.⁴⁰² Athanasios selittääkin Jeesuksen sanoja seuraavasti: ”Mutta jos joitakuita on myös kutsuttu jumaliksi, he eivät ole sitä luonnoltaan, vaan osallisuudesta Poikaan. - -, ja koska he eivät ole luonnoltaan jumalia, on niin, että jotkut muuttuvat[.]”⁴⁰³ Ajattelussa korostuu Athanasioksen kosmologian platonistinen tendenssi. Ollessaan armosta osallisia Jumalasta enkeleitä kutsutaan jumaliksi, vaikka he eivät ole Jumala itse. Samoin enkelit ovat Jumalan poikia osallisuudesta Poikaan ja viisaita osallisuudesta Viisauteen, mutta he eivät ole tämä itse.⁴⁰⁴ Enkelit eivät ole tätä luonnostaan – luonnoltaan enkelit ja Jumala ovat täysin erotettuja –⁴⁰⁵ vaan osallisuudesta, ja näin he voivat periaatteessa lakata olemasta jumalia, poikia ja viisaita. Athanasioksen mukaan tästä on kyse myös edellä Mooseksen jumaluudessa sekä ihmisten tekemisessä jumaliksi Kristuksen pelastustyön kautta.⁴⁰⁶ Kyse on Jumalan ja luodun syvällisestä suhteesta, jossa Pyhä ja Eläväksitekevä Henki pyhittää, opettaa, voitelee ja sinetöi luodut Pojan kaltaisiksi ja näin osallisiksi Isän jumaluudesta.⁴⁰⁷

³⁹⁸ Esim. 2. Moos. 15:11–12 & 1. Aik. 16:25–26. Vieraiden kansojen jumalat eivät ole Athanasioksenkaan mukaan varsinaisesti jumalia, mutta eivät aina myöskään täysin olemattomia, sillä hän tuo esille näkemyksen, että demonit huijaavat ihmisiä luulemaan itseään jumaliksi. Esim. CG. 25,19–32; DI. 11,30–38; 15,25–27; 30,30–36; 31,1–4; Or. Ar. 2,58,4. Näin osa vieraiden kansojen jumalista on demoneja, jotka kantavat jumalan nimeä petoksesta. Pakanajumalista demoneina ks. Brakke 2006, 213–239.

³⁹⁹ Septuagintan mukaan 81:1.

⁴⁰⁰ Athanasios nostaa itse nämä kaksi esimerkkiä. Or. Ar. 1,39,1.

⁴⁰¹ Or. Ar. 1,39,3–4; Ad Serap. 2,4,4; Russell 2004, 170–171.

⁴⁰² Or. Ar. 1,9,2.

⁴⁰³ Ad Serap. 2,4,4: εἰ δὲ καὶ θεοὶ τινες ἐκλήθησαν, ἀλλ’ οὐ τῆ φύσει, ἀλλὰ τῆ μετουσίᾳ τοῦ υἱοῦ. - -, διὸ καὶ μὴ ὄντες τῆ φύσει θεοὶ, ἔστιν ὅτε τινὲς τρέπονται[.]

⁴⁰⁴ Or. Ar. 1,28,5; Or. Ar. 3,19,2–4; Anatolios 1998, 136–138; Pettersen 1995, 183.

⁴⁰⁵ Or. Ar. 1,55,4–10; 1,57,4–5.

⁴⁰⁶ Or. Ar. 1,39,2–4; Russell 2004, 180–181; Pettersen 1995, 144.

⁴⁰⁷ Or. Ar. 3,24,3–5; Ad Serap. 1,23,1–7; De Syn. 51,1–2.

Athanasios avaa kaltaisuuden ja olemuksen samuuden käsitteitä teoksessa *De Synodis* selittäessään, miksi hänen mielestään on parempi käyttää termiä ὁμοούσιος kuvaamaan Isän ja Pojan suhdetta kuin termiä ὁμοιούσιος:

Tiedätte näet itsekin, eikä kukaan voi sitä kiistää, että olemuksien kohdalla ei puhuta kaltaisuudesta, vaan kaltaiseksi sanotaan muotojen ja ominaisuuksien suhteen. Olemuksien kohdalla ei nimittäin puhuta kaltaisuudesta vaan identiteetistä. Ihmisen ei ainakaan sanota olevan ihmisen kaltainen olemuksen vaan muodon ja luonteen suhteen, sillä he ovat olemukseltaan samaa luontoa. Ja edelleen, ihmisen ei sanota olevan erilainen kuin koiran vaan eriluontoinen. Siispä ensimmäiset ovat samaa luontoa ja olemusta, kun taas toiset ovat eri luontoa ja olemusta. Näin ollen se, joka puhuu kaltaisuudesta olemuksessa, tarkoittaa kaltaisuutta osallisuudesta, sillä kaltaisuus on ominaisuus, joka voidaan liittää olemukseen. Tämä lienee ominaista tehdyille olennoille, sillä heidät tehdään Jumalan kaltaisiksi osallisuudesta. Sanotaan näet, että ”kun hän ilmestyy, meistä tulee hänen kaltaisiaan” (1. Joh. 3:2); selvästi kaltaisia hänen poikuudessaan, josta olemme osallisia, eikä olemuksessa. - - Sillä niitä, jotka ovat osallisuudesta, ei sanota kaltaiseksi todellisuudessa vaan todellisuuden kaltaisuudessa, niin että ne voisivat muuttua ja erota osallisuuteen osallisista. Vielä kerran, tämä on ominaista luoduille ja tehdyille olennoille.⁴⁰⁸

Kaltaisuus on siis käsite, jota käytetään tavallisesti ominaisuuksista eikä olemuksista, eli kaltaisuus viittaa aksidensseihin eikä substansseihin. Näin ollessaan osallisia Jumalasta ja tullessaan hänen kaltaiseksi, luotujen olemus ei tule jumalalliseksi, vaan ne saavat jumalallisia ominaisuuksia. Tällöin ne muistuttavat Jumalaa, mutta eivät ole jumalia todellisuudessa vaan todellisuuden kaltaisuudessa, ja koska nämä ominaisuudet ovat luoduille aksidentaalisia, voivat ne periaatteessa menettää ne.⁴⁰⁹

Mitä sitten ovat nämä jumalalliset ominaisuudet, joiden osallisuudesta lankeamattomia enkeleitä tai jumalallistettavia ihmisiä kutsutaan jumaliksi. Asiaa hankaloittaa Athanasioksen painotus luotuisuudesta ἐξ οὐκ ὄντων, jolloin kaikki luodun positiiviset ominaisuudet ovat Jumalasta ja luodut saavat ne osallisuudesta Jumalan voimiin. Näin se, että luotua sanotaan jumalaksi tai jumalalliseksi, on vastaavanlainen aste-ero osallisuudessa ja Jumalan kaltaisuudessa kuin lisätty armo, joka erottaa järjellisen luomakunnan järjettömästä.

⁴⁰⁸ De Syn. 53,2–4: οἶδατε γὰρ καὶ ὑμεῖς καὶ οὐδ’ ἂν τις ἀμφιβάλλοι ὅτι τὸ ὅμοιον οὐκ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν, ἀλλ’ ἐπὶ σχημάτων καὶ ποιότητων λέγεται ὅμοιον· ἐπὶ γὰρ τῶν οὐσιῶν οὐχ ὁμοιότης, ἀλλὰ ταυτότης ἂν λεχθεῖη. ἄνθρωπος γοῦν ἄνθρωπῳ ὅμοιος λέγεται οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὸ σχῆμα καὶ τὸν χαρακτήρα· τῆ γὰρ οὐσία ὁμοφυεῖς εἰσι. καὶ πάλιν ἄθρωπος κυνὶ οὐκ ἀνόμιος λέγεται, ἀλλ’ ἑτεροφυῆς· οὐκοῦν τὸ μὲν ὁμοφυεῖς καὶ ὁμοούσιον, τὸ δὲ ἑτεροφυεῖς καὶ ἑτεροούσιον. διὸ καὶ ὁ λέγων ὅμοιον κατ’ οὐσίαν ἐκ μετουσίας τοῦτο λέγει ὅμοιον. τὸ γὰρ ὅμοιον ποιότης ἐστίν, ἣτις τῆ οὐσία προσγένειτ’ ἂν. τοῦτο δὲ τῶν ποιημάτων ἴδιον ἂν εἴη· ταῦτα γὰρ ἐκ μετοχῆς ὁμοιοῦται τῷ θεῷ. »ὄταν γὰρ«, φησί, »φανερῶθῃ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα« ὅμοιοι δηλονότι οὐ τῆ οὐσία, ἀλλὰ τῆ υἰότητι, ἧς μεταλαμβάνομεν παρ’ αὐτοῦ. - - τὰ γὰρ ἐκ μετουσίας οὐκ ἀληθεία, ἀλλ’ ὁμοιώσει τῆς ἀληθείας λέγεται ὅμοια, ὥστε καὶ μεταπίπτειν καὶ ἀφαιρεῖσθαι δύνασθαι ἀπὸ τῶν μετεχόντων τὴν μετάληψιν. τοῦτο δὲ πάλιν ἴδιον τῶν κτισμάτων καὶ ποιημάτων ἐστίν.

⁴⁰⁹ Anatolios 1998, 108 & 136–138; Pettersen 1995, 144 & 150–151; Meijering 1974, 66–69 & 144–145. Ks. myös Or. Ar. 3,19,1–25,7, jossa Athanasios selittää, kuinka ”tulla täydelliseksi niin kuin Isä on täydellinen” (Matt. 5:48) ja ”olla yhtä niin kuin Isä ja Poika ovat yhtä” (Joh. 17:21) eivät tarkoita identtisyttä (ταυτότης) ja tasavertaisuutta (ισότης) Jumalan kanssa, vaan Jumalan antaman esimerkin imitoimista.

Enkeleillä näyttäisi olevan jo lajeina sellaisia ominaisuuksia, jotka tekevät ne jumalallisemmaksi kuin ihmisen. Tällaisia ovat edellä mainitut näkymättömyys ja ”jumalallisempi liike”, jotka eivät välittömästi häviä, vaikka enkeli lankeaa.

Lajinmukaiset jumalallisemmat ominaisuudet eivät kuitenkaan ole se, mitä Athanasios varsinaisesti tarkoittaa luodun jumaluudella. Sen sijaan hän painottaa *De Incarnationessa*, että ihminen elää kuin Jumala silloin, kun hän säilyttää turmeltumattomuuden kontemploidessaan Jumalaa, ja toisaalta ihminen menettää jumalallisen elämän langetessaan pois ikuisuudesta kohti turmeltuneisuutta.⁴¹⁰ *Kolmannessa puheessa areiolaisia vastaan* hän taas yhdistää ihmisten jumalallistamisen luonnollisen turmeltumisen poistamiseen ja ikuisen elämän perimiseen.⁴¹¹ Lisäksi *Toisessa kirjeessä Serapionille* Athanasios sanoo, että kukin luoduista pysyy sellaisena, joiksi ne on luotu, mutta koska luodut eivät ole luonnoltaan jumalia, osa niistä, joita on kutsuttu jumaliksi, muuttuu ja kuolee.⁴¹² Näin keskeinen määrittävä tekijä luodun jumalallisuudelle on Athanasioksen mukaan osallisuus Jumalan turmeltumattomuudesta ja ikuisuudesta. Luotua voi kutsua jumalaksi tai jumalalliseksi silloin, kun se on sellaisessa kontemplatiivisessa osallisuussuhteessa Jumalaan, joka säilyttää sen turmeltumattomana.⁴¹³ Lankeamattomilla enkeleillä suhde säilyy alusta lähtien ja Athanasios korostaa sen täydellisyyttä sanoessaan:

Sana on näet tätä kaikkea ja, jos joku voi jotenkin tulla hänestä osalliseksi kuin säteenä, tällaisesta tulee ihmisten joukossa kokonaan täydellinen ja enkeleiden vertainen. Itse asiassa osallisina Sanasta enkelit, arkkienkelit, herruudet, kaikki voimat ja valtaistuimet ”näkevät aina hänen Isänsä kasvot” (Matt. 18:10).⁴¹⁴

Turmeltumattomana pysyminen edellyttää luodulta hyveellisyyttä, sielun puhtautta ja tahdon taipumista Jumalan tahdon mukaisesti.⁴¹⁵ Näin luodun jumaluus liittyy olennaisesti Pyhän Hengen lahjana tulevaan pyhitykseen.⁴¹⁶ Pyhityksen ja luodun jumaluuden yhteys tulee selvästi näkyviin kysymyksessä, jonka Athanasios esittää areiolaisille:

⁴¹⁰ DI. 4,26–5,7.

⁴¹¹ Or. Ar. 3,34,5–6.

⁴¹² Ad Serap. 2,4,3–4.

⁴¹³ Widdicombe 2000, 226. Tutkimuksessa on runsaasti erilaisia tulkintoja siitä, mitä kaikkea luodun jumaluus pitää sisällään, mutta näkisin, että kuolemattomuus ja turmeltumattomuus yhdessä oikean ymmärryksen ja kontemplaation kanssa on perustaso, jolloin luotua voi kutsua jumalalliseksi. Athanasios laajentaa tästä suurempaankin täydellistymiseen ja erityisesti ihmisten kohdalla asiaa monimutkaistavat lankeaminen ja uuden suhteen rakentaminen Kristuksen persoonassa. Ks. Russell 2004, 178 & 184–187.

⁴¹⁴ Or. Ar. 3,51,4: ταῦτα γὰρ ἐστὶν ὁ λόγος, οὗ εἴ τις ὡς ἀκτῖνος μετασχεῖν πῶς δύναται, ὁ τοιοῦτος παντέλειος ἐν ἀνθρώποις καὶ ἴσος ἀγγέλοις γίνεται. καὶ γὰρ καὶ ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι καὶ κυριότητες καὶ πᾶσαι δυνάμεις καὶ θρόνοι, τοῦ λόγου μετέχοντες »βλέπουσι διὰ παντὸς τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ«.

⁴¹⁵ CG. 47,32–39; DI. 57,1–21; De Decretis. 20 (PG 25, 452B); Ng 2001, 106, 116 & 122.

⁴¹⁶ Russellin mukaan adoptio, uudistuminen, pelastus, pyhitys, ylentäminen, valaistuminen ja eläväksi tekeminen ovatkin Athanasiokselle osittain synonyymisia jumalallistumisen kanssa. Russell 2004, 177.

Jos teidän mukaanne Poika on ”olemattomuudesta” ja ”ei ollut ennen syntymäänsä”, tietysti myös häntä kutsuttaneen pojaksi, jumalaksi ja viisaudeksi osallisuuden mukaan, sillä näin ”kaikki muu pysyy koossa” (Kol. 1:17) ja pyhitettyjä kunnioitetaan. Teidän on siis kerrottava, kenestä hän on osallinen. Kaikki muut ovat näet osallisia Hengestä, mutta kenestä hän teidän mukaanne mahtaa olla osallinen?⁴¹⁷

Luotujen kunnia tulla kutsutuksi jumalaksi johtuu siis Hengen pyhittävästä vaikutuksesta. Pyhittäessään luotuja Henki opettaa ja kirkastaa näitä yhä syvempään hyveellisyyteen ja Jumalan tuntemiseen, vie heidät Isän luo sekä sinetöi heidät ”osallisiksi jumalallisesta luonnosta” (2. Piet. 1:4).⁴¹⁸

Pyhän Hengen rooli näkyy selvemmin ihmisten jumalallistumisen kontekstissa, koska Pyhän Hengen sinetti ja pojaksiottaminen liittyvät vahvasti kasteen sakramenttiin ja Pyhän Hengen muodostamaan kirkolliseen yhteyteen ihmisen ja Jumalan välille Kristuksen ihmisydessä.⁴¹⁹ Tämän pohjalta Ng väittääkin, että Henkeä ei vuodatettu ihmisille alussa vaan ainoastaan Kristuksen pelastustyön jälkeen.⁴²⁰ Näkemys on kuitenkin monella tapaa ongelmallinen, sillä Athanasioksen mukaan Pyhä Henki sinetöi, voitelee, pyhittää ja tekee eläväksi kaikkia luotuja, eikä tämä siis rajoitu vain ihmisiin. Ihmisten on oltava alusta asti osallisia Hengestä jo siitä syystä, että Pyhä Henki on se, joka tekee eläväksi, eikä ihminen voisi olla elossa ilman Pyhää henkeä.⁴²¹ Ng ei myöskään ota huomioon sitä, että Pyhä Henki puhuu profeettojen kautta jo ennen Kristuksen pelastustyötä.⁴²² Lisäksi Isä toimii aina Pojan kautta Pyhässä Hengessä, joten Pyhän Hengen pyhittävän ja jumalallistavan työn on koskettava myös ihmisten alkuperäistä jumaluutta ja enkeleiden jumaluutta.⁴²³

Widdicombe huomioi Athanasioksen teksteissä ilmenevän epäselvyyden, milloin Pyhän Hengen vuodattaminen ja pojaksi ottaminen tapahtuu. Hän tarkastelee asiaa erityisesti adoptioteologisesta näkökulmasta ja hahmottaa asian soteriologisessa kontekstissa, jossa Athanasios pojaksi ottamista toki pääosin käyttääkin. Koska adoptio tapahtuu erityisesti inkarnaatiossa ja Jeesuksen kasteessa ja sen vaikutukset aktualisoituvat kunkin oman kasteen kautta, tekstikohdat, joissa ennen inkarnaatiota eläneitä sanotaan pojiksi, ovat ongelmallisia. Widdicomben mukaan näitä tulee lukea epähistoriallisina kuvauksina Logoksen Poikuuden ja ihmisten poikuuden suhteesta. Hän esittelee myös historiallisen tulkinnan, mutta pitää

⁴¹⁷ Or. Ar. 1,15,4–5: εἰ καθ’ ὑμᾶς »ἐξ οὐκ ὄντων« ἐστὶν ὁ υἱὸς καὶ »οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι«, πάντως που κατὰ μετουσίαν καὶ αὐτὸς υἱὸς καὶ θεὸς καὶ σοφία ἐκλήθη· οὕτω γὰρ καὶ »τὰ ἄλλα πάντα συνέστηκε« τε καὶ ἁγιαζόμενα δοξάζεται. τίνας τοίνυν ἐστὶ μέτοχος, εἴπειν ὑμᾶς ἀνάγκη. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα τοῦ πνεύματος μετέχει, αὐτὸς δὲ ἄρα καθ’ ὑμᾶς τίνας ἂν εἴη μέτοχος;

⁴¹⁸ Ad Serap. 1,22–25; Russell 2004, 175; Pettersen 1995, 186.

⁴¹⁹ Jumalallistumisen, Pyhän Hengen ja sakramenttien suhteesta ks. Russell 2004, 181–183.

⁴²⁰ Ng 2001, 81.

⁴²¹ Tiivistetyksi Pyhästä Hengestä Weinandy 2007, 114–117.

⁴²² Esim. Or. Ar. 1,48,4.

⁴²³ Pettersen 1995, 181–183 & 186.

historiallista poikuutta lähinnä *ad hoc* -tulkintana vaikeisiin Raamatun kohtiin ja katsoo, ettei Athanasios juurikaan miettinyt koko asiaa. Perusteena tälle hän käyttää sitä, ettei Athanasios sovelle termiä ”poika” Adamiin *De Incarnationessa* ennen lankeemusta ja *Toisen puheen areiolaisia vastaan* luvuissa 75–76:ssa pojaksi ottaminen kuvataan Jumalan suunnitelmaksi siltä varalta, että ihminen lankeaa.⁴²⁴

Mielestäni Widdicombe jättää huomiotta kaksi olennaista seikkaa, jotka puhuvat historiallisen tulkinnan hyväksymisen puolesta. Ensinnäkin vaikka Athanasios ei sano Adamia alussa pojaksi, hän sanoo tämän elävän kuin Jumala ja Widdicombe itsekin huomioi Athanasioksen yhdistävän jumalallistumisen ja pojaksi ottamisen.⁴²⁵ Toisaalta Athanasios yhdistää jumalallisuuden ja poikuuden myös lankeamattomiin enkeleihin, mikä rikkoo ajatuksen poikuudesta pelkästään soteriologisessa kontekstissa.⁴²⁶ Siksi on mielestäni katsottava, että Athanasios todella kannatti historiallista tulkintaa, eli että ihminen ja enkelit on luotu alussa pojiksi ja jumaliksi. Lankeemus vie pois tämän yhteyden, mutta joitain Vanhan testamentin profeettoja voidaan kutsua pojiksi ja jumaliksi Jumalan erityisen työn kautta, mutta tähän asti poikuus ja jumaluus on tullut sekä enkeleihin että ihmisiin ulkopuolelta (ἔξωθεν). Kristuksen inkarnaation kautta Pyhä Henki ja sitä myöden poikuus ja jumalallisuus vuodatetaan ihmisille uudella ja erityisellä tavalla, jolloin pelastettujen ihmisten suhteesta Jumalaan tulee ihmisille sisäinen.⁴²⁷ Näin lankeamattomien enkelien ja pelastettujen ihmisten poikuus ja jumaluus ovat keskenään erilaisia, koska enkelien jumaluus perustuu alkuperäiseen autuuteen ja ihmisten inkarnaation jälkeiseen autuuteen. Eron merkittävydestä kertoo se, että prosessin myötä enkelit palvovat Jumalaa ihmisissä.⁴²⁸

Koska Jumalaa ei voi koskaan tuntea kokonaan, kontemplaatio ja pyhitys ovat prosesseja, jotka kestävät ikuisesti. Jumalaa voi aina tuntea paremmin ja luotu voi aina olla osallisuuden kautta jumalallisempi, mutta tämä ei voi koskaan saavuttaa Jumalaa täysin, koska ”- - tieto hänestä ylittää kaiken - -”.⁴²⁹ Tämä saa aikaan sen, että luotujen jumaluudessa ja kunniaassa on asteita. Jotkut ovat hyveellisyydessään suurempia ja jotkut vähäisempiä.⁴³⁰ *Ensimmäisen kirjeen korinttilaisille* sanoin ”tähti ylittää tähden kunniaassa” (1. Kor. 15:41) ja samoin enkelit ylittävät kaikki muut luodut kunniaassa.⁴³¹ Myös enkeleiden kesken toinen on

⁴²⁴ Widdicombe 2000, 226–238.

⁴²⁵ Widdicombe 2000, 231 & 237.

⁴²⁶ Ks. Pettersen 1995, 186.

⁴²⁷ Widdicombe 2000, 232–236.

⁴²⁸ Or. Ar. 1,43,3.

⁴²⁹ Or. Ar. 2,22,4: - - ὑπερβαίνει πάντας - - ἢ περὶ τούτου γινῶσις - -. Anatolios 1998, 137–138; Christou 1973, 402.

⁴³⁰ De Decretis. 10 (PG 25, 440C–D).

⁴³¹ Or. Ar. 2,20,2 & 2,23,5.

toista suurempi kunnia.⁴³² Kaikki kunnia on kuitenkin loppujen lopuksi Jumalassa ja näin kaikkein jumalallisin ja kunnioitettavinkin enkeli on itsessään ei-mitään. Enkeleistä ”yhdet ovat oikealta, toiset ympärillä ja muut vasemmalta ja kaikki laulavat yhdessä ja seisovat palvelen Herraa”.⁴³³ Tämän vuoksi asioita ei tule palvoa suuremman kunnian tähden eikä kukaan luoduista ole toisen hallitsema, vaan kaikki palvonta kuuluu Jumalalle ja enkelit kieltävät ihmisiä palvomasta itseään.⁴³⁴

Enkeleiden jumaluus ei myöskään nouse koskaan niin suureksi, etteivät enkelit olisi erotettavissa Jumalasta. Jumala käyttää enkeleitä viestinviejinä ja toisinaan puhuu itse enkeleissä, kuten kävi palavan pensaan kohdalla, mutta tällöin ihmiset erottavat, että se, minkä he näkevät on enkeli. Samoin kun Jumala ilmestyy ihmiselle, tämä tietää, että kyseessä on Jumala. Athanasioksen mukaan asiassa ei voi erehtyä. Enkelit ovat Jumalasta erillisiä, eriluontoa ja tekevät omalle luonnolleen ominaisia töitä palvellessaan ja palvoessaan Jumalaa kaikessa.⁴³⁵ Sama ero näkyy myös uuden ja vanhan liiton välillä. Enkelit välittivät lain eikä sillä ole väliä, kuka heistä oli välittäjä, koska he olivat kaikki luotua luontoa. Välittäjän mukaan ei ole eroa rangaistuksessa liiton rikkojille, vaan rikkomuksessa kukaan ei ole enemmän tai vähemmän syyllinen ja näin rangaistus on sama. Enkelien välittämä laki ei voinut myöskään täydellistää ketään. Sen sijaan koska Pojan luonto on jumalallisena niin paljon korkeampi kuin enkelten, pystyy hänen välittämänsä liitto pelastamaan kaikki kansat, mutta myös liiton rikkomisesta seuraava rangaistus on pahempi.⁴³⁶

⁴³² Or. Ar. 2,49,2.

⁴³³ Or. Ar. 2,49,2: - - οἱ μὲν ἐκ δεξιῶν, οἱ δὲ κύκλῳ καὶ ἄλλοι ἐξ ἀριστερῶν, καὶ πάντες ὕμνοῦσιν ἅμα καὶ παρεστῆκασι λειτουργοῦντες τῷ κυρίῳ.

⁴³⁴ Or. Ar. 2,23,2–6; Ad Serap. 2,3,2. Lisäksi jos jotakuta palvottaisiin sen jumaluuden tähden, jonka hän saa osallisuudesta Jumalaan, kristityt eivät eroaisi tässä suhteessa pakanoista. Ad Episc. 13,3–5.

⁴³⁵ Or. Ar. 3,12,2–6; 14,1–6; Muehlenberger 2012, 69.

⁴³⁶ Or. Ar. 1,59,1–9.

4. Yhteenveto

Olen tässä tutkielmassa tarkastellut Athanasios Aleksandrialaisen käsitystä enkelien ja demonien luonnosta ja olemuksesta hänen teologisesti merkittävimpien teostensa valossa. Tutkielmani rakentuu kolmesta pääluvusta, joista ensimmäisessä avaan tutkimuskysymystä, metodia, lähteitä ja athanasiostutkimuksen kenttää. Toisessa pääluvussa otan käsittelyyn Athanasioksen teologiaa keskeisesti määrittävän Luojan ja luomakunnan välisen suhteen ja tarkastelen, mitkä ominaisuudet enkeleille pitää kuulua sen pelkästään sen perusteella, että he ovat osa luomakuntaa. Kolmannessa pääluvussa tarkastelen, mitä ominaisuuksia Athanasios liittää enkeleihin ja demoneihin erotuksena muusta luomakunnasta ja erityisesti ihmisistä.

Athanasios poikkeaa varhaisemmasta kristillisestä teologiasta siinä, että hän nostaa teologiansa keskiöön *creatio ex nihilo* -opin. Tämä muodostaa Athanasioksen teologialle keskeiset raamit, sillä todellisuus ei voi muodostua Jumalasta aineeseen kulkevista subordinationistisista todellisuuden tasoista, vaan on vain kaksi olemisen tapaa: joko luomaton, joka koskee vain Jumalaa, tai olemattomuudesta luotu, joka koskee kaikkia muita. Kaikki luodut ovat siis radikaalisti tasa-arvoisia, sillä niiden kaikkien oma luonnollinen perusta on olemattomuus. Ne saavat olemassaoloa myöden kaikki ominaisuutensa ainoalta Luojalta, Jumalalta, osallisuudesta tämän voimiin. Suhteessa Jumala on aktiivinen ja luotu passiivinen osapuoli ja Jumala päättää, mitä ominaisuuksiaan hän kullekin luodulle jakaa. Tämä muodostaa armoon perustuvan hierarkian, joka ilmenee siinä, kuinka täydellisesti tai epätäydellisesti luotu heijastaa Jumalaa.

Luojan ja luomakunnan välisessä tarkastelussa hahmottui kolme osittain toisiinsa kytkeytyvää teemaa. Ensinnäkin Luoja on ajaton ja muuttumaton kun taas luomakunta on ajallinen ja muuttuvainen. Toisekseen Luoja on jakamaton, erilaistumaton ja yksi, kun taas luodut ovat moninaisia ja keskenään erilaisia. Kolmanneksi Luoja on ruumiiton ja kaikkialla oleva, kun taas luodut ovat ruumiillisia ja paikkaan sidottuja. Lisäksi ruumiillisuuteen kytkeytyi ajatus passioista eli vaikutuksen kohteena olemisesta ja näin vuorovaikutus luomakunnassa hahmottuu nimenomaan ruumiillisena toimintana.

Enkeleiden kohdalla tämä tarkoittaa, että he eivät ole välittävä osa todellisuuden rakennetta, vaan he ovat samalla tavalla olemattomuudesta luotua todellisuutta kuin kaikki muukin luomakunta. Heidät on tehty luomisen ensimmäisenä päivänä olemattomuudesta olemiseen, mikä muodostaa heidän luontoonsa määritelmällisen ja perustavan muutoksen. Näin ollen enkelit ovat jatkuvassa muutoksessa ja, koska heillä on alku olemattomuudesta, on heillä myös luontonsa perusteella taipumus palata olemattomuuteen. Luonnonmukainen

taipumus ei kuitenkaan välttämättä toteudu Jumalan armosta. Muutos ilmenee joko yhä suurempana osallisuutena Jumalasta tai irtautumisena Jumalan armosta kohti olemattomuutta.

Jumala ei luonut vain yhtä enkeliä, vaan enkeleitä on lukematon joukko. Jumala ei myöskään luonut vain yhdenlaisia enkeleitä, vaan kaikki enkelit ovat keskenään erilaisia ja yksilöllisiä ja he muodostavat luokkia, joista Athanasios mainitsee yhdeksän raamatullista luokkaa: enkelit, arkkienkelit, kerubit, serafit, voimat, hallitsijat, vallat, herruudet ja valtaistuimet. Lisäksi Jumala loi enkelit myös tiettyyn kohtaan todellisuutta. Maailma on Athanasioksen ajattelussa aikakaudelle tyypillisesti pallo, jonka raskaimmat osat ovat pallon keskellä ja kevyimmät reunoilla, taivaissa. Enkeleiden koti on taivaissa ja enkelit tulevat maanpäälle silloin, kun heidät lähetetään. Paholainen ja hänen kanssaan langenneet enkelit eli demonit lankesivat kirjaimellisesti taivaista alempaan ilmakehään.

Sijainnin lisäksi enkeleillä on myös oltava ruumis. Athanasioksen mukaan ruumis on nimittäin yksilöivä prinssiippi ja myös sijainnillisuus vaatii jonkinlaisen ruumiin. Itseasiassa Jumala luo olemattomuudesta nimenomaan aineen, josta häneen osallisuussuhteessa olevat olennot koostuvat. Näin ruumis on jokaisen luodun, myös enkelin, itseyden substantiaalinen perusta ja ruumiin tuhoutuminen tarkoittaa olennon tuhoutumista. Athanasios asettuu enkelien ruumiillisuudessa aikakauden kristillisten ajattelijoiden valtavirtaan, mutta hän pitää enkelien ruumiin aineen tarkastelua mielettömänä. Sen lisäksi, että ruumis on substantiaalista, se on myös instrumentaalista, sillä Athanasios yhdistää kaikki passiot ruumiiseen. Ruumis on väline, jolla enkelit ovat vuorovaikutuksessa muun ruumiillisen todellisuuden kanssa.

Tarkastellessa, miten enkelit eroavat muusta luomakunnasta, otin ensin käsittelyyn sen, mitä Athanasios tarkoittaa lajilla sekä olemuksella ja luonnolla suhteessa lajiin. Laji on Athanasioksen mukaan periaate, jonka mukaisesti Jumala luo kunkin luodun joukon yhdeksi. Athanasioksen laji vertautuu Aristoteleen biologisiin lajeihin, eli kunkin lajin yksilöillä on tietty samuus, jonka myötä ne ovat samaa olemusta eli substanssia. Olemuksellinen samuus ilmenee tiettyinä samoina substantiaalisina ominaisuuksina, mutta näiden lisäksi saman lajin eri yksilöillä voi olla keskenään erilaisia aksidentaalisia ominaisuuksia. Toisaalta jotkin lajit voivat muistuttaa toisiaan hyvinkin paljon, mutta jokin substantiaalinen ominaisuus määrittää ne eri lajeiksi. Kun jokin olento synnyttää uuden yksilön, on se samaa olemusta ja lajia kuin vanhempansa ja se, mikä määrittää lajin piirteet, on sen luonto. Luonto ja olemus ovat pysyviä eikä mikään yksilö voi muuttaa omaa luontoaan.

Enkeliluokkia koskevan analyysini mukaan sen sijaan, että kyse olisi vain eri tehtävistä tai origenistisesti lankeemuksen mukaisista ruumiillisuuden tasoista, Athanasioksen enkeliluokat ovat eri enkelilajeja, joilla Jumala on luonut moninaisuutta luomakuntaan.

Enkelit on siis vastaavanlainen lajien rypäs kuin vaikka linnut tai kalat. Athanasios ei erittele, mikä erottaa kunkin enkelilajin luontoa ja olemusta, joten joudun tarkastelemaan enkelilajeja kollektiivina. Demonien osalta Athanasios katsoo *Heprealaiskirjeen* perusteella Paholaisen olevan lajiltaan kerubi, ja ainakin osa demoneista näyttäisi olevan valtoja ja voimia. Joissain kohdissa Athanasios näyttäisi lukevan myös taivaankappaleet enkelilajeiksi, mutta kyse on rinnakkaisesta tarkastelusta näiden yhteisten piirteiden tähden. Enkelit ja taivaankappaleet asuvat samassa paikassa ja Athanasios näyttäisi ajattelevan aikakaudelle tyypillisesti, että myös taivaankappaleet ovat tietoisia olentoja. Kuitenkin enkeleiden ja taivaankappaleiden välillä on myös selkeitä eroja, kuten että enkelit ja taivaankappaleet on luotu eri päivinä ja taivaankappaleet ovat näkyvää todellisuutta, kun taas enkelit ovat näkymätöntä todellisuutta.

Luvuissa 3,3 ja 3,4 kävin läpi enkeleiden ja ihmisten välisiä yhtäläisyyksiä ja eroja. Enkeleillä on varsin paljon yhteistä erityisesti ihmissielun kanssa. Sekä enkeleille että ihmiselle on annettu lisätty armo, eli heidät on luotu Jumalan Kuvan mukaan. He ovat siis saaneet Jumalan osallisuudesta enemmän kuin järjetön luomakunta, koska heidät on luotu logoksellisiksi eli järjestäviksi. Tämän perusteella enkelit ja ihminen ovat kontemploivia ja ymmärättäviä, heillä on käsitys ja ymmärrys omasta ikuisuudestaan sekä mentaalinen kuva Jumalasta. Ymmärättävinä enkeleillä ja ihmisellä on myös kyky punnita vapaasti eri vaihtoehtojen väliltä, mikä muodostaa vapaan tahdon. Vapaa tahto puolestaan tekee näiden suhteesta Jumalaan keskustelusuhteen eikä pelkän hallitsemissuhteen, vaikka tällainen suhde onkin vain Jumalan armosta. Enkelit ja ihmissielu ovat myös molemmat itsestäänliikkuvia, eli niillä on kyky liikuttaa itse itseään, mikä antaa niille suhteellisen kuolemattomuuden, eli niiden liike ja elämä ei lopu, koska ne pystyvät liikuttamaan itseään. Kyky liikuttaa on kuitenkin Jumalan armosta, joten Jumala voi ottaa kyvyn myös pois.

Enkelit ja ihminen luodaan alussa kontemplatiiviseen suhteeseen Jumalan kanssa, mikä mahdollistaa pysymisen ikuisessa autuudessa, mutta vapaa tahto mahdollistaa myös kääntymisen pois Jumalasta. Tilanne on kaksinapainen magneetti, jossa pysyminen kontemplatiivisessa suhteessa vahvistaa ymmärrystä niin, ettei suhteesta tahdota enää erota, mutta suhteesta pois kääntyminen johtaa ymmärryksen vääristymiseen siinä määrin, ettei Jumalan yhteyteen voi enää palata ilman Jumalan erityistä pelastustekoa. Ymmärryksen vääristyminen pitää sisällään oikean tiedon, hyveellisen elämän ja sielun puhtauden hämärtyksen. Sekä ihminen että osa enkeleistä lankeaa, mutta osa enkeleistä ei lankea.

Tämä osoittaa keskeisen eron ihmisten ja enkeleiden välillä, sillä enkeleiden kohdalla yhden lankeaminen ei johda kaikkien lankeamiseen. Ihmisen kohdalla taas Adam lankeaa ja hänen myötään koko ihmislaji. Yhdistin tämän Athanasioksen käsitykseen ihmislajin

luonnosta, sillä ihmiset ovat seksuaalisia ja lisääntyviä olentoja ja uudet ihmiset koostuvat vanhempiensa osista. Näin synnin seuraukset siirtyvät sukupolvilta toisille. Enkeleiden kohdalla taas lankeaminen koskee vain niitä itseään, sillä enkeleillä ei ole avioliittoa eivätkä he lisääntyneet suvullisesti. Myös lankeemuksen seuraukset ovat erilaiset, sillä lankeemuksen jälkeen ihmiset kuolevat, mikä tarkoittaa sielun irtoamista ruumiista. Enkeli ei taas tässä mielessä voi kuolla, koska hänellä ei ole samanlaista ruumista kuin ihmisellä, vaan enkelin ruumiillisuus on verrattavissa pikemminkin sielun ruumiillisuuteen tai aineellisuuteen ilman ruumista. Demonien kohdallakin Athanasios puhuu kuolemisenesta, mutta se tarkoittaa pikemminkin päättymistä kauemmas Jumalasta ja niiden voimien ja kykyjen heikkenemistä. Ruumiillisuuden erilaisuus on muutenkin keskeisin ero enkelin ja ihmisen välillä. Ihmissielu on kytkeytyneenä ihmisruumiiseen ja pystyy olemaan vuorovaikutuksessa muun ruumiillisen todellisuuden kanssa vain sen kautta. Ruumis on myös substantiaalinen osa ihmistä, joten ihmisen kuollessa osa hänestä todella hajoaa. Enkelit taas pystyvät liikkumaan ihmistä jumalallisemmin. He pystyvät ottamaan erilaisia olomuotoja sekä ottamaan haltuunsa erilaisia fyysisiä kappaleita jopa ihmisiä.

Enkelit ja demonit ovat periaatteessa samalla tavalla tiedollisesti rajoittuneita kuin ihmiset, sillä myös heidän on opittava kokemuksen kautta ja havainnoimalla ympäristöään. Toisaalta enkeleiden ja demonien mahdollisuudet tiedon hankkimiseen ja omaksumiseen ovat ihmistä paremmat, koska ensinnäkin he pystyvät havainnoimaan ympäristöä paremmin kuin ihmiset, heillä on paremmat tiedolliset kyvyt kuin ihmisellä ja he pystyvät liikkumaan todella nopeasti etsiessään tarvittavaa tietoa. He ovat myös eläneet luomisen ensimmäisestä päivästä asti, joten heille on kerääntynyt enemmän tietoa kuin ihmisille. Lankeamattomat enkelit saavat tietoa ja ymmärrystä myös kontemplatiivisesta osallisuussuhteesta Jumalaan.

Lankeamattomat enkelit ovatkin jumalia Jumalan armosta. Vahvistunut alkuperäinen osallisuussuhde Isään, Pojan kautta, Pyhässä Hengessä korottaa ja pyhittää enkeleitä yhä suurempaan täydellisyyteen ja jumaluuteen. Luodun jumaluus viittaa Athanasioksella sellaiseen suhteeseen Jumalan kanssa, joka tekee siitä kuolemattoman ja turmeltumattoman ja mahdollistaa yhä syvemmän Jumalan tuntemisen. Jumaluus on kuitenkin enkeleille aksidentaalista, koska jumaluus on varsinaisesti Jumalan ominaisuus, josta enkelit osallisia. Enkelien jumaluus liittyy osittain samaan teemaan kuin ihmisten jumalallistuminen. Kyse on kuitenkin sellaisesta suhteesta, joka ihmisillä olisi ollut, mikäli ihminen ei olisi langennut. Sen sijaan Kristuksen pelastustyön mukainen jumalallistuminen antaa ihmisille enemmän kuin alkuperäinen jumaluus oli ja näin enkelit palvovat Jumalaa myös ihmisissä.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet

Ensisijaiset lähteet

Athanasios Aleksandrialainen, *Contra Gentes*. Toim. Robert W. Thomson (1971). *Contra Gentes and De Incarnatione*. Oxford: Clarendon Press.

--- *De Incarnatione Verbi*. Toim. Robert W. Thomson (1971). *Contra Gentes and De Incarnatione*. Oxford: Clarendon Press.

--- *Oratio I contra Arianos*. Toim. Martin Tezt (1998). *Athanasius Werke 1.1. Die Dogmatischen Schriften, vol. 2, Orationes I et II contra Arianos*. Berliini & New York: Walter de Gruyter.

--- *Oratio II contra Arianos*. Toim. Martin Tezt (1998). *Athanasius Werke 1.1. Die Dogmatischen Schriften, vol. 2, Orationes I et II contra Arianos*. Berliini & New York: Walter de Gruyter.

--- *Oratio III contra Arianos*. Toim. Martin Tezt (2000). *Athanasius Werke 1.1. Die Dogmatischen Schriften, vol. 3*. Berliini & New York: Walter de Gruyter.

--- *Epistulae I-IV ad Serapionem*. Toim. Kyriakos Savidis (2010). *Athanasius Werke 1.1. Die Dogmatischen Schriften, vol. 4*. Berliini & New York: Walter de Gruyter.

--- *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae*. Toim. Karin Metzler, Dirk Uwe Hansen & Kyriakos Savidis (1996). *Athanasius Werke 1.1. Die Dogmatischen Schriften, vol. 1*. Berliini & New York: Walter de Gruyter.

--- *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*. Toim. Hans-Georg Opitz (1941). *Athanasius Werke 2.1. Die Apologien, vol. 7, 9. De Synodis (c. 13–55) 10. Apologia ad Constantium (c. 1–3)*. Berliini: Walter de Gruyter.

--- *Epistola ad Epictetum*. Toim. Kyriakos Savvidis (2016). *Athanasius Werke 1.1. Die Dogmatischen Schriften, vol. 5 Epistulae Dogmaticae Minores*. Berliini: Walter de Gruyter.

--- *De Decretis Nicaenae Synodi*. Toim. J. P. Migne (1857). *Patrologia Graeca, vol. 25*. Pariisi.

Toissijaiset lähteet

Athanasios Aleksandrialainen, *Vie d'Antoine*. Toim. G. J. M. Bartelink (1994). *Sources chrétiennes, 400*. Pariisi: Les Éditions du Cerf.

--- *Antonios Suuren elämä*. Suom. Helena Lampi (1978). Kerava: Valamon Ystävät ry.

- *Epistola ad Adelphium*. Toim. Kyriakos Savvidis (2016). *Athanasius Werke 1.1. Die Dogmatischen Schriften, vol. 5 Epistulae Dogmaticae Minores*. Berliini: Walter de Gruyter.
- *Tomus ad Antiochenos*. Toim. J. P. Migne (1857). *Patrologia Graeca, vol. 26*. Pariisi.
- *Historia Arianorum*. Toim. Hans-Georg Opitz (1935). *Athanasius Werke 2.1. Die Apologien, vol 6, Historia Arianorum 32,2 – De Synodis 13,2*. Berliini: Walter de Gruyter.
- *De Incarnatione Verbi*. Käsikirjoitus. Rooma, Vatican Library, Syriac 104.
https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.104.

Kirjallisuus

- Ainsworth, Thomas (2020). Form vs. Matter. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Kesä 2020*. Edward N. Zalta (toim.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/form-matter/> (luettu 24.8.2020)
- Anatolios, Khaled (1998). *Athanasius: The coherence of his thought*. Lontoo & New York: Routledge.
- (2004). *Athanasius*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Annala, Pauli (2016). *Timaios-dialogin trinitaarinen luomisfilosofia*. Jussi Junni (toim.) *Luominen varhaiskristillisessä teologiassa. Studia Patristica Fennica 5*. Helsinki: Suomen patristinen seura. 31–51.
- Annas, Julia (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkley: University of California Press.
- Aristoteles. *Physica*. Toim. W. D. Ross (1956), *Aristotelis Physica*. Oxford: Oxford University Press.
- *De Anima*. Toim. W. D. Ross (1956), *Aristotelis De anima*. Oxford: Oxford University Press.
- *Categoriae*. Toim. L. Minio-Paluello (1949), *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press.
- *Topica*. Toim. W. D. Ross (1958), *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Oxford University Press.
- *Metaphysica*. Toim. W. D. Ross (1924), *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- *De generatione et corruptione*. Toim. Harold H. Joachim (1922), *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ: ΠΕΡΙ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΚΑΙ ΦΘΟΡΑΣ, Aristotle: On Coming-to-be & Passing-away*. Oxford: Clarendon Press.
- Asterios Sofisti. *Syntagmaton*. Toim. Markus Vinzent (1993), *Asterius von Kappadokien, Die theologischen Fragmente: Einleitung, Kritischer Text, Übersetzung und Kommentar. Vigiliae Christianae: Supplements, vol 20*. Leiden: Brill.

- Athenagoras. *Legatio pro christianis*. Toim. Miroslav Marchovich (1990). *Patristische Texte und Studie*, 31. Berliini & New York: Walter de Gruyter.
- Bamberger, Bernard J. (2006). *Fallen Angels: Soldiers of Satan's Realm*. Philadelphia: The Jewish Publication Company.
- Barnes, Timothy David (1981). *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1993). *Athanasius and Constantius theology and politics in the Constantinian empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bartelink, G. J. M. (1994). *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*. *Sources chrétiennes*, 400. Pariisi: Les Éditions du Cerf.
- Basileios Suuri. *De spiritu sancto*. Toim. Benoît Pruche (1968), *Sur le Saint-Esprit*. *Sources Chrétiennes*, 17 bis. Pariisi: Les Éditions du Cerf.
- Boulos, Wahib Helmy Kozman (1991). *St Athanasius of Alexandria's Doctrine of Grace*. Väitöskirja. Durham University. <http://etheses.dur.ac.uk/1567/>.
- Brakke, David (2006). *Demons and the making of the monk: spiritual combat in early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2017). The Relationship between the Monks of Northern Egypt and the Patriarchs of the Egyptian Church. Gawdat Gabra & Hany N. Takla (toim.). *Christianity and Monasticism in Northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*. Kairo & New York: The American University in Cairo Press. 11–20.
- Christou, Panachiotis (1973). Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology of Athanasius of Alexandria. *Augustinianum XIII* (3). 399–409.
- Cline, Ragnar (2011). *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*. Leiden & Boston: Brill.
- Cohen, S. Marc (2012). Alteration and Persistence: Form and Matter in the Physics and De Generatione et Corruptione. Christopher Shields (toim.). *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press. 205–222.
- Denzinger 49 Denzinger, Heinrich (2012). *Enchiridion Symbolorum, Definitionum Et Declarationum De Rebus Fidei Et Morum. ... Quod Emendavit, Auxit, Et Adiuvante Helmuto Hoping Edidit Petrus Hünermann. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. ... Revised, Enlarged, and, in Collaboration with Helmut Hoping, Edited by Peter Hünermann for the Original Bilingual Edition and Edited by Robert Fastiggi and Anne Englund Nash for the English edition*. Editio 49. San Francisco: Ignatius Press.
- Gregorios Nanzianzoslainen. *Oratio 21*. Toim. Justin Mossay & Guy Lafontaine (1980), *Discours 20-23*. *Sources chrétiennes*, 270. Pariisi: Les Éditions du Cerf.

- *Oratio 38*. Toim. Claudio Moreschini & Paul Gallay (1990), *Discours 38–41. Sources chrétiennes*, 358. Pariisi: Les Éditions du Cerf.
- *Oratio 28*. Toim. Paul Gallay & Maurice Jourjon (1978), *Discours 27–31. Sources chrétiennes*, 250. Pariisi: Les Éditions du Cerf.
- Gwynn, David M. (2012). *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*. Oxford: Oxford University Press.
- Florovsky, Georges (1962). St. Athanasius' Concept of Creation. *Studia Patristica* VI. 36–57. *Internet Archive Wayback Machine* (14.4.2004).
http://web.archive.org/web/20030414125736/http://chrysostomosca.tripod.com/athanasius_creation.html (luettu 6.8.2020).
- Harnack, Adolf von (1990). *Lehrbuch der Dogmengeschichte II: Die Entwicklung des Kirchlichen Dogmas I*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Irenaeus. *Adversus haereses*. Toim. Adelin Rousseau & Louis Doutreleau (1979), *Contre les hérésies, Livre I, vol. 2. Sources Chrétiennes*, 264. Pariisi: Les Éditions du Cerf.
- Junni, Jussi (2014). Sielun paksuuntuma: Ruumis Euagrius Pontoslaisen antropologiassa. Jussi Junni (toim.). *Ruumiillisuus varhaiskristillisessä teologiassa. Studia Patristica Fennica 1*. Helsinki: Suomen patristinen seura. 117–141.
- Justinus Marttyyri. 2. *Apologia*. Toim Charles Munier (2006), *Apologie pour les chrétiens. Sources Chrétiennes*, 507. Pariisi: Les Éditions du Cerf.
- Kannengiesser, Charles (1983). *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain : une lecture des traités Contre les Ariens*. Pariisi: Beauschene.
- Kelly, John Norman Davidson (1978). *Early Christian Doctrines*. New York: Harper Collins.
- Kolbet, Paul R. (2006). Athanasius, the Psalms, and the Reformation of Self. *The Harvard Theological Review* 99 (1). 85–101. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017816006001131>.
- Kraut, Richard (2012). Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception. Christopher Shields (toim.). *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press. 529–555.
- Kuula, Kari (2010). *Paholaisen biografia: Pahan olemus, historia ja tulevaisuus*. Helsinki: Kirjapaja.
- Lapidge, Michael (1973). ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology. *Phronesis* 18 (3). DOI: <https://doi-org.libproxy.helsinki.fi/10.1163/156852873X00177>.
- Lebon, Joseph (1947). *Athanase d'Alexandrie: Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit. Sources Chrétiennes*, 15. Pariisi: Éditions du Cerf.

- Louth, Andrew (1989). The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril. *Studia Patristica* XIX. 198–202.
- (2007). *The Origins of the Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Loux, Michael J. (2012). Substances, Coincidentals, and Aristotle's Constituent Ontology. Christopher Shields (toim.). *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press. 372–399.
- Macrobius. *Commentarii in Somnium Scipionis*. Toim. Mireille Armisen-Marchetti (2001), *Commentaire au Songe de Scipion, vol. 1*. Pariisi: Belles Lettres.
- Meijering, E. P. (1968). *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?*. Leiden: Brill.
- Montanari, Franco (2015). *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Englanniksi toim. Madeleine Goh & Chad Schroeder. Leiden: Brill.
- Muehlenberger, Ellen (2013). *Angels in Late Ancient Christianity*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Ng, Nathan Kwok-kit (2001). *The Spirituality of Athanasius: A Key for Proper Understanding of this Important Church Father*. Bern, Berliini, Bryssel, Frankfurt, New York, Oxford & Wien: Peter Lang.
- Origenes. *Contra Celsum*. Toim. Marcel Borret (1969), *Contre Celse, vol. 3. Sources Chrétiennes, 147*. Pariisi: Les Éditions du Cerf.
- *Exhortio ad martyrium*. Toim. J. P. Migne (1857). *Patrologia Graeca, vol. 11*. Pariisi.
- *De Principiis*. Toim. J. P. Migne (1857), *Περὶ ἀρχῶν libri quatuor. Patrologia Graeca, vol. 11*. Pariisi.
- Papyrus 1914 (1924). *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*. H. Idris Bell (toim.). Englanti: Oxford University Press, 53–71.
- Perälä, Mika (2015). Itse, tietoisuus ja toiminta stoalaisessa psykologiassa ja etiikassa. Teija Kaaranen & Jari Kaukua (toim.). *Stoalaisuus: Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*. Helsinki: Gaudeamus. 42–56.
- Pettersen, Alwyn (1990). *Athanasius and the Human Body*. Bristol: The Bristol Press.
- (1995). *Athanasius*. Lontoo: Geoffrey Chapman.
- Pihkala, Juha (2004). *Yksi kahdessa*. Helsinki: Helsinki University Press.
- (2019). *Didymos Sokea: Pyhästä Hengestä*. Helsinki: Suomen patristinen seura.

- Platon. *Phaedrus*. Toim. Léon Robin, Claudio Moreschini & Paul Vicaire (1985), *Phèdre. Platon Oeuvres Complètes, tome. IV, vol. 3*. Pariisi: Société d'Édition « Les Belles Lettres ».
- *Res publica*. Toim. S. R. Slings (2003), *Platonis Respublica*. Oxford: Oxford University Press.
- *Timaeus*. Toim. John Burnet (1903), *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- Ployd, Adam (2017). Participation and Polemics: Angels from Origen to Augustine. *Harvard Theological Review* 110, no. 3. 421–439.
- Porfyrios. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*. Toim. Erich Lambez (1975), *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Pseudo-Dionysios. *De caelesti hierarchia*. Toim. Günther Heil & Adolf Martin Ritter (2012), *Corpus Dionysiacum, vol. 2. Patristische Texte und Studien, vol. 67*. Berliini & Boston: Walter de Gruyter.
- Remes, Pauliina (2008). *Neoplatonism*. Stocksfield: Acumen.
- (2015). Riippumattomuus ja kuinka se saavutetaan. Teija Kaaranen & Jari Kaukua (toim.). *Stoalaisuus: Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*. Helsinki: Gaudeamus. 68–88.
- Roldanus, Johannes (1977). *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie : étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa Christologie*. Leiden: Brill.
- Russell, Jeffrey Burton (1977). *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca & Lontoo: Cornell University Press.
- (1988). *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca & Lontoo: Cornell University Press.
- Russell, Norman (2004). *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Sallustios. *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*. Toim. Gabriel Rochefort (1983). *Saloustios: Des dieux et du monde*. Pariisi: Société d'Édition « Les Belles Lettres ».
- Salminen, Joonas (2017). The City of God and the Place of Demons: City Life and Demonology in Early Christianity. Väitöskirja. *Ascetism and Early Christian Lifestyle*. Helsingin yliopisto. 123–140.
- Savidis, Kyriakos (2010). *Epistulae I-IV ad Serapionem. Athanasius Werke 1.1. Die Dogmatischen Schriften, vol. 4*. Berliini & New York: Walter de Gruyter.
- Shapland, C. R. B. (1951). *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*. Lontoo: The Epworth Press.

- Schneider, Carolyn (2006). The intimate connection between Christ and Christians in Athanasius. *Scottish Journal of Theology*, vol. 59(1). 1–12.
- Seppälä, Serafim (2014). Ruumis patristisena kysymyksenä. Jussi Junni (toim.). *Ruumiillisuus varhaiskristillisessä teologiassa. Studia Patristica Fennica 1*. Helsinki: Suomen patristinen seura. 7–23.
- (2016). *Taivaalliset voimat: Enkelit varhaiskristillisyydessä ja juutalaisuudessa*. Helsinki: Kirjapaja.
- Steenberg, Matthew C. (2009). *Of God and Man: Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*. Lontoo & New York: T & T Clark.
- Tertullianus. *Adversus Valentinianos*. Toim. Jean Claude Fredouille (1980), *Contre les Valentiniens, vol 1. Sources Chrétiennes*, 280. Pariisi: Les Éditions du Cerf.
- Thomson, Robert W. (1971). *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione*. Oxford: Clarendon Press.
- Tuomas Akvinolainen. *Summa Theologiae Prima Pars, 50–119*. Toim. John Mortensen & Enrique Alarcón, Käänt. Laurence Shapcote (2012). *Latin-English Opera Omnia, vol. 14*. Lander: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- Tuschling, R. M. M. (2007). *Angels and Orthodoxy: A Study in their Development in Syria and Palestine from Qumran Texts to Ephrem of Syria*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vinzent, Markus. (1993). *Asterius von Kappadokien, Die theologischen Fragmente: Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar. Vigiliae Christianae: Supplements, vol 20*. Leiden: Brill.
- Wallis, R. T. (1995). *Neoplatonism*. 2.ed. (orig. 1972). Indianapolis/Cambridge: Gerald Duckworth & Co. Ltd. Lontoo: Hackett Publishing Company.
- Weinandy, Thomas G. (2005). Of Men and Angels. *Nova et Vetera* 3(2). 295–306.
- (2007). *Athanasius: A Theological Introduction*. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Widdicombe, Peter (2000). *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Rowan (2001). *Arius: Heresy and Tradition*. Lontoo: SCM Press.
1. *Henokin kirja*. Toim. R. H. Charles (1906), *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*. Oxford: Clarendon Press.
2. *Henokin kirja*. Toim. W. R. Morfill & R. H. Charles (1896), *The Book of the Secrets of Enoch*. Oxford: Clarendon Press.