

Spiritualiteetin teologian (SY 215) luentosarja, ”Ihmisen aateluudesta: mystiikan teologinen ihmiskäsitys Origeneesta Mestari Eckhartiin” (12.1. - 18.2. 2015)

## S i s ä l l y s

1. Johdanto: Jumalan syntymisen teologian kreikkalainen ja latinalainen sanasto
2. Jumalan syntymisen teologian filosofianhistoriallinen tausta
3. Jumalan syntymisen teologian kasteteologinen konteksti ja ensimmäiset teologiset muotoilut

Ignatios Antiokialainen (piispana 110-130)  
Tatianos (k. n. 200)  
Clemens Aleksandrialainen (n. 150-215)  
Irenaeus Lyonilainen (n. 130-200)

4. Jumalan syntymisen aihe varhaisessa kreikkalaisessa teologiassa

Hippolytos (n. 170-235)  
Origenes (n. 185-254)  
Methodius Olymposlainen (k. 311)

5. Jumalan syntymisen aihe myöhemmässä kreikkalaisessa teologiassa

Gregorios Naziansialainen (329-390)  
Kyrillos Aleksandrialainen (k. 444)  
Gregorios Nyssalainen (n. 331-396)  
Dionysius Areopagita (400-luvun jälkipuolisko)  
Maksimus Tunnustaja (n. 580-662)

6. Jumalan syntyminen Kirkkoäidin ja uskovan sydämessä myöhäisantiikin latinalaisessa teologiassa

Ambrosius Milanolainen (333-397)  
Augustinus (354-430)  
Leo Suuri (paavina 440-461)

7. Jumalan syntymisen motiivi myöhemmässä latinalaisessa teologiassa ja keskiajan teologiassa

Gregorius Suuri (paavina 590-604)  
Johannes Scottus Eriugena (n. 800-877)  
Rikhard P. Viktorilainen (k. 1173)  
Innocentius III (paavina 1198-1216)  
Franciscus Assisilainen (1181-1226)  
Bonaventura (n. 1217-1274)  
Hugo Ripelin Strassburgilainen (k. Ennen vuotta 1268)  
Tomas Akvinolainen (1225-1274)

8. Mestari Eckhartin opetus Pojan syntymisestä ihmisen sielunpohjassa

## 1. Jumalan syntymisen teologian kreikkalainen ja latinalainen sanasto

”Charissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit quid erimus” (1 Joh. 3:2). ”Jumalan aateluus kuuluu nyt yhtäläisesti kaikille meille ja on meitä kaikkia yhtä lähellä” (Mestari Eckhart, Pr. 5a, suom. s. 141).

Koska Jumala on syntymätön (kr. *agennêtos*), luennoilla ei rohjeta puuttua tähän Jumalan olemuksen salatuimpaan puoleen lainkaan. Jumalan syntymättömyyden myöntämiseen sisältyy näin luentosarjan vahvin apofaattinen momentti. Mutta Johanneksen evankeliumin prologiin (Joh 1:18) vedoten luentosarjan tavoitteena on perehtyä varhaisten kirkkoisien opetukseen siitä, miten kolmiyhteisen Jumalan toinen Persoona, Sana, Kristus, Poika, syntyy Kirkon ja yksittäisen uskovan sydämestä ja sydämessä. Edelleen tavoitteena on tarkastella sitä, miten ja missä muodossa tämä patristinen opetus kulkeutui ja välittyi keskiajan teologiaan ja missä määrin keskiajan mystiikan teologia on linjassa alkuperäisen Jumalan syntymisen teologian kanssa. Luentosarjan dispositio seuraa pääpiirteissään Hugo Rahnerin tutkielman rakennetta. Aikakauskirjan *Zeitschrift für katholische Theologie* numerossa 59 (vuodelta 1935, ss. 333-418) Rahner julkaisi tutkielmansa otsikolla ”Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus den Herzen der Kirche und der Gläubigen.” Samainen tutkielma on ilmestynyt myös italiaksi otsikolla ”La Nascita di Dio: La dottrina dei Padri della Chiesa sulla Nascita di Cristo dal Cuore della Chiesa e dei Credenti” teoksessa *Simboli della Chiesa. L’ecclesiologia dei Patri* (Milano 1995, 15-143). Vaikka luentosarjan runko perustuukin Rahnerin tutkielmaan, sisällöllisesti se ei seuraa sitä orjallisesti. Rahnerin valitsemien tekstinäytteiden lisäksi tarkastelun kohteeksi on nimittäin valittu tekstejä, joita Rahner ei esityksessään hyödynnä.

Jumalan syntymisen teologiassa käytetyn sanaston ja termien tarkastelun on luontevinta aloittaa luomalla katsaus sanastoon, jota Kirkon varhaiset symboit eli tunnustukset käyttävät puhuessaan Sanan ikuisesta ja ajallisesta syntymästä. Mutta tätä ennen pysähdymme kuuntelemaan, millä sanoilla Psalmien kirjan toinen psalmi puhuu Pojan syntymisestä. Tämä Jumalan syntymisen teologian *locus classicus* kuuluu Septuagintan mukaan seuraavasti: *Kyrios eipen pros me Hyios mou ei sy, egô sêmeron gegennêka se*. Vulgatan latinalainen käännös kuuluu puolestaan näin: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Ps. 2:7). Jakeessa esiintyy Jumalan syntymisen teologian kaksi perustavaa verbiä; Septuagintan käyttämä *gennaô* ja Vulgatan käyttämä *gignô*.

Rooman seurakunnassa lähinnä kasteen yhteydessä käytetty tunnustus on säilynyt sekä kreikkalaisessa että latinalaisessa muodossa. Tämän ”Symbolum Romanum” -nimellä

tunnetun tunnustuksen toisen uskonkappaleen alku kuuluu näin: *kai eis Khriston Iêsun, hyion autou ton monogenê, ton kyrion hêmôn, ton gennêthenta ek pneumatos hagiou kai Marias tês parthenou*, jossa jälleen esiintyy verbi *gennaô* aoristisessa muodossa *gennêtheis* (akk. *gennêthenta*). Sama lause latinaksi: *Et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum nostrum, qui natus est de spirito sancto et Maria virgine*. Koska toinen uskonkappale puhuu Sanan toisesta eli ajallisesta syntymästä, tunnustuksen latinalainen muoto käyttää *nascor*-verbin partisiipin perfektiä *natus est*. Meille kaikille tutuimman Apostolisen uskontunnustuksen (*Symbolum Apostolicum*) vastaava kohta kuuluu näin: *et in Iesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus est ex Maria Virgine*. Latinalaisen ilmaisun ”conceptus est de Spiritu Sancto” suomalainen käännös ”sikisi Pyhästä Hengestä” on tarkka, sillä *concipere*-verbin ensimmäinen merkitys on juuri ”ottaa vastaan”, ”tulla raskaaksi” ja ”hedelmöittä”. Mutta kun Pyhän Hengen hedelmöittäminen sitten raskausajan päätteeksi syntyy, tähän viitataan verbillä *nascor*. Tämän lyhyen tunnustustekstejä koskevan katsauksen jälkeen tyydytään vain luettelemaan Jumalan syntymisen teologiassa esiintyvä keskeinen kreikkalainen ja latinalainen sanasto.

*Gignomai*-verbin kausaalista merkitystä korostava verbi *gennaô*, jolla on seuraavat merkitykset: siittää, synnyttää, aiheuttaa, josta johdannaiset *gennêma* ja *gennêtos*, se mikä on siitetty, synnytetty, aiheutettu.

Verbi *gignomai*, jonka perusmerkityksiä ovat, tulla olemassaolevaksi, syntyä, josta johdannaiset *genesis*, alkuperä, lähde, vaikuttava syy, syntyminen, luominen (vrt. Raamatun ensimmäisen kirjan nimi *Genesis*). Esinikaialaisessa teologiassa ei vielä tehty eroa verbimuotojen *agennêtos* eli syntymätön ja *agenêtos* eli luomaton välillä, mikä aiheutti paljon tarpeetonta sekaannusta. Nikaian jälkeisessä teologiassa triniteetin kahden ensimmäisen Persoonan välistä suhdetta selvittellet kirkkoisät olivat oppineet tekemään kyseisten termien välisen eron, jolloin Isän ainosyntyiseen Poikaan oli oikean opin mukaista viitata termillä *gennêtos*, mutta ei missään tapauksessa termillä *genêtos* (luotu, tehty), ellei sitten ehdoin tahdoin halunnut ilmoittautua areiolaisen leirin kannattajaksi.

*gigno, genui, genitum, gignere* (3), jolla on seuraavat merkitykset: siittää, synnyttää, aiheuttaa ja saada aikaan.

*concipio, concepti, conceptum, concipere* (3), jolla on merkitykset: ottaa vastaan, tulla raskaaksi, hedelmöittä, (kuv.), käsittää, ymmärtää.

*nascor, natus nascere* (3), joka tarkoittaa: syntyä, saada alkunsa, kasvaa, nousta ja kohota (intransitiivinen merkitys ja käyttö)

*pario, peperit, partum, parere* (3), jolla on lähinnä transitiivinen merkitys ja käyttö, jolloin se tarkoittaa: synnyttää, luoda, tuottaa, saada aikaan. Vrt. tutun jouluevankeliumin lausetta ”ja hän synnytti pojan, esikoisensa”, joka latinaksi kuuluu: *et peperit filium suum primogenitum*. Lyhyessä lauseessa esiintyy sekä *pario*- että *gigno*-verbi.

*parturio, partivi, partum, parire* (4), jolla merkitykset ”olla synnyttämäsillään” tai ”tuntea synnytystuskia”.

## 2. Jumalan syntymisen teologian filosofianhistoriallinen tausta

Sydämen teologian (*theologia cordis*) filosofianhistoriallisen ja stoalainen taustan valottamisen kannalta Endre von Ivánkan tutkielma ”Der Apex mentis” on fudamentaalin; se ilmestyi alunperin aikakauskirjassa *Zeitschrift für katholische Theologie* 72 (1950, 129-176). Varhaisen kirkon teologien mukaan ”sydän” on ”il donatore di vita” ja ”il centro propulsore della vita dell'uomo” (Rahner, s. 17). Stoalainen *hégemonikon* -termi esiintyy jo Filonilla (*de spec. leg.* 1, 214) ja hänen jälkeensä Origeneella *cor in quo est mens et principalis intellectus*. Ambrosiuksen mukaan sydän on ”recessus sapientiae”. Sisäinen ihminen jäsentyy ja ohjautuu sydäimestä käsin ja sydän on ihmissielun salatuin keskus. Augustinus viittaa tähän *verbum cordis* -termillä. Ignatius Antiokialainen kirjoittaa kirjeessään efesolaisille (9, 2) seuraavasti: ”Näin te siis olette kaikki matkakumppaneita, Jumalan kantajia ja tempelinkantajia, Kristuksen kantajia (*Khristofóroi*), pyhäkantajia, joka suhteessa Jeesuksen Kristuksen käskyjen kaunistamia.” Jumalan syntymisen teologian antropologiseen terminologiaan, joka on pääosin stoalaista perua. Perehdytään lähemmin luentosrajan viimeisessä Mestar Eckhartia koskevassa luvussa.

Antiokian piispa Theofilos puhuu Pojasta, joka on ”iankaikkisuudesta asti ollut sisäisenä Logoksena (*ho logos endiáthetos*) Jumalan sydämessä” (*Ad Autolyicum*, 2, 22) ja samalla tavalla kirjoittaa myös Tertullianus teoksessaan *Adversus Praxeam* (c. 7). Tulkinta näkyy edelleen myös Hippolytoksen, Dionysios Alexandrialaisen (Athanasius, *de sententia Dionysii*, 23) ja Methodios Olymposlaisen teologiassa (*de sanguisuga*, I, 4; Rahner, s. 21).

## 3. Jumalan syntymisen teologian kasteteologinen konteksti ja ensimmäiset teologiset muotoilut

Rahnerin *Symbole der Kirche* -tutkielman alaotsikko kuuluu ”Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus den Herzen der Kirche und der Gläubigen”, ja ensimmäiset Jumalan syntymää kirkon sydäimestä käsittelevät tekstit liittyvät tavalla tai toisella kasteeseen ja ne ovat syntyneet kasteteologisessa kontekstissa. Kasteen kautta lahjoitettu uudestisyntyminen on uuden, Jumalan-muotoisen (*deiformis*) elämän alku.

Varhaiskirkollisen kasteteologian mukaan Kristus asettuu kasteessa asumaan kastettavan sydämeen, ja tähän *inhabitatio*-opetukseen perustuu varhaisen kasteteologian käsitys kastetun Jumalan-muotoisuudesta. Kirjassaan *Oratio ad Graecos* (5) Tatianos puhuu

Logoksen jäljittelemisestä (*mîmêsis tou logou*) ja myös Clemens Alexandrialainen toteaa, että kastettu ihminen on ikään kuin Isän ikuisen Sanan kolmas jäljitelmä (*Strom. 7, 3, 16*), kun taas Poika ”on näkymättömän Jumalan kuva” (Kol 1:15).

Varhaiskirkollisen kasteteologian mukaan kaste on kristillisen kilvoituselämän alku, initiaatio kristilliseen elämään. Kehitys johti pian siihen, että kasteen armossa kilvoittelua ryhdyttiin perustelemaan Paavalin Galatalaiskirjeen 4. luvun jakeella 19, jossa apostoli kirjoittaa: ”Rakkaat lapseni, teidän vuoksenne minun on jälleen kärsittävä synnytystuskia, kunnes Kristus saa muodon teissä” (*Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis*). Kehitys tuntuu jo Clemens Alexandrialaisen teologiassa, joka *Paidagogos*-teoksensa kohdassa 3.1.5 toteaa: ”Kastetulla ihmisellä, jossa Logos asuu, on Logoksen muoto (*morfên ekhei tèn tou Logou*) ja hänestä on tullut kaunis, koska hän on Jumalan kaltainen. Tosiaan, hänestä tulee Jumala, koska Jumala tahtoo niin: Oo tätä ilmeistä salaisuutta: Jumala ihmisessä ja ihminen jumala.” Logos on lapsi, onhan hän saanut syntynsä Isän sydämestä. Kasteteologisessa kontekstissä Isän ikuinen Sana vertautuu lapseen, kuten Clemens samaisen teoksensa kohdassa 1.5.24 sanoo (*ho hyios nêpios tou Patros*). Vanhatenstamentillinen kielikuva Herran palvelijasta ja kasteteologinen puhe Jumalan lapsesta (*pais theou*) sulautuivat yhteen ja kehitys johti askel askeleelta siihen, että Isän ikuiselle Sanalle ajallisen syntymän antanut Neitsyt Maria ja kasteen uudestisyntyttävää armoa jakava Kirkko liitettiin läheisesti toisiinsa; sanalla sanoen, Logosta kantava Neitsyt ja Kirkko samastuivat, ja Marian tavoin myös Kirkkoa alettiin pitää Logoksen kantajana (*la portatrice del Logos*). Oli kyseessä lapsi- tai aikuiskaste, hengellisen kilvoituselämän näkökulmasta tarkastetuna jokainen vasta kastettu ihminen on lapsi. Kristus on *ho pais tou theou*; Neitsyt Maria on Kirkko, joka kantaa sisällään Logos-lasta - ”*la Vergine è la Chiesa, che porta il Logos-bambino*”, kuten Rahner asian ytimekkäästi ilmaisee (s. 30).

Johdannossa viitattiin jo Ignatios Antiokialaiseen ja hänen opetukseensa ihmisestä Kristuksen kanatajana (*Christoforos*). Kuten tunnettua Irenaeus oli saanut Ignatioksen teologiasta vahvoja vaikutteita, mikä näkyy esim. siinä, että opettajansa tavoin hänkin korostaa Sanan-kantajan aihetta (lat. *portare Verbum*). *Adversus haereses* -teoksensa 5. kirjan kohdassa 11, 2 Irenaeus käsittelee Paavalin ensimmäisen Korinttilaiskirjeen 15. luvun jakeita 47-52 ja tulkitsee siinä esitettyä taivaallista ihmistä kasteen sakramentin valossa: ”Milloin me siis kannamme sen ihmisen kuvaa, joka on maasta? Epäilemättä silloin, kun olemme kiintyneet siihen, mistä apostoli puhuu lihan tekoina. Entä milloin me kannamme sisällämme taivaallisen ihmisen kuvaa? Kiistatta hän viittaa tähän sanoessaan, että uskomalla Herramme nimeen ja vastaanottamalla hänen Henkensä ’teidät on pesty puhtaiksi’ [1 Kor. 6:11].” Samaisen teoksen 3. kirjassa (16, 3) hän toteaa, että ”Jumalan

Poika tuli ihmisen pojaksi, jotta me hänen kauttaan saisimme adoptiolapsen aseman ja voisimme kantaa, ottaa vastaan ja sulkea sisäämme Jumalan Pojan” (*Filius Dei hominis filius factus ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei*, 3, 16, 3). ”Sillä Jumalan Sana tuli ihmiseksi juuri tämän vuoksi, ja se, joka oli Jumalan Sana, tuli ihmisen Pojaksi, jotta ottamalla vastaan Sanan ja päästyään näin adoptiolapsen asemaan ihmisestä voisi tulla Jumalan poika” (*Ad. Haer.* 3, 19, 1). Edelleen seuraavan 4. kirjan luvussa 33 hän kirjoittaa: ”Miten ihminen voi muuttua Jumalaksi, ellei Jumala ole ensin tullut ihmiseksi? Miten muuten kuin Jumalan ihmeellisellä tavalla vaikuttaman ja käsittämättömän uuden syntymän kautta ihminen voi päästä eroon siitä, että hän syntyy kuolevaiseksi; tarkoitan tällä uudestisyntymistä, joka virtaa Neitseestä uskon kautta” (IV, 33, 4).

#### 4. Jumalan syntymisen aihe varhaisessa kreikkalaisessa teologiassa

**Hippolytos** (n. 170-235) oli Irenaeuksen oppilas. Hänen mukaansa tulemalla ihmiseksi inkarnoitunut Logos sitoo kaikki häneen uskovat yhteen ja yhdistää heidät näin inkarnoituneen Logoksen ainutlaatuiseen ja täydelliseen ihmisyyteen. Inkarnaatiossa Logos omaksui (*assumpsit*) ihmisyyden yhteisen ja yleisen luonnon. Tästä Logoksen omaksumasta ihmisyyden luonnosta jokainen ihminen pääsee osalliseksi Hippolytoksen mukaan kasteessa. Samalla tavalla kuin Isän iankaikkinen Logos sai ihmisluonnon Neitseeltä Marialta, vastaavalla tavalla ihminen syntyy kasteessa uudestaan Isä-Jumalasta ja Neitseestä. Koska kasteessa yksittäiselle uskovalle tapahtuu se sama, mikä Marialle tapahtui hänen suostuessaan Jumalan äidin osaan, Hippolytos piirtää yhtäläisyysmerkin Marian ja Kirkon välille. Itse asiassa hän on ensimmäinen varhaisen kirkon teologi, joka muotoilee opin Mariasta Kirkon typoksena: Jumalan äidin tavoin Kirkko on syli (lat. *sinus*), jossa Isän ikuinen Sana syntyy uskoivan sydämessä. Niinpä teoksessaan *De Christo et Antichristo* (44) hän kirjoittaa, että ”kohdussaan Logosta kantava Neitsyt on Kirkko”. Mitä useimmat ottavat tämän Sanan Marian tavoin vastaan, sitä enemmän Kirkko rikastuu ja armon määrä kasvaa Kirkon pyhien määrän kasvaessa: ”Isä lähetti Sanansa, jotta hän tulisi tunnetuksi maailmassa. Se joka on ollut alusta, ilmestyy uutena ja se, joka oli vanha, syntyy aina uutena pyhien sydämessä. Hän on iankaikkinen ja hänestä on sanottu, että ‘tänä päivänä hän on Poika’ (Ps. 2:7). Hänen kauttaan Kirkon hyvinvointi lisääntyy ja lunastava armo täyttyy pyhissä”, kuten Hippolytos kirjoittaa Diognetokselle lähettämässään kirjeessä (11, 2). Lähettämisen (*missio*) motiivi on se, että Isän lähettämä Sana synnyttäisi Kristus-elämää maailmassa, että Sana syntyisi meissä (*in nobis*).

Edellä viitattu Hippolytoksen kirjeen lyhyt lainaus osoittautuu Sanan syntymisen teologian myöhemmän kehityksen kannalta ainakin kahdessa mielessä tärkeäksi: ensinnäkin se

osoittaa, miten Logoksen syntymä kastettavan sydämessä ja kasteesta alkava uusi elämä kytkettiin läheisesti yhteen; toiseksi kasteen armossa vaeltaminen kutsui jatkuvaan uudistumiseen, sisäiseen kasvuun, jossa armo lisääntyy. Tämä armossa kasvamisen teema johtaa meidät suoraan Origeneeseen, jonka askeettisessa teologiassa armo näyttelee keskeistä osaa. Kaste on kutsu jokapäiväiseen kilvoitukseen; kilvoituksen myötä kastettu ihminen kasvaa armossa ja muuttuu (transformoituu) vähitellen sen Logoksen kuvan kaltaiseksi, jonka nimeen hänet on kastettu ja joka kasteessa on asettunut asumaan hänen sydämeensä. Kastetun sydämessä asuva Sana haluaa kasvaa ja tulla päivä päivältä suuremmaksi, ja se voima, jolla kastettu harjoittaa jokapäiväistä kilvoituselämäänsä, virtaa suoraan Logoksen lähteestä, joka kumpuaa hänen sisimmästään.

**Origeneen** mukaan vastasyntyneen Logoksen asuminen (*inhabitatio*) ihmissielussa alkaa siis kasteesta. Häntä pidetään varhaisen kirkon ensimmäisenä teologina, joka antoi kasteen sakramentille mystiikan teologisen tulkinnan. Neitsyt Maria Isän iankaikkisen Sanan kantajana ja synnyttäjänä on Kirkon esikuva, ja Neitsyeen kohtuun laskeutunut Sana jatkaa syntymistään Sanan mystisessä ruumiissa, joka on Kirkko. Kasteen kautta ihminen liittyy tähän Kristuksen mystiseen ruumiiseen ja elämällä kirkkoruumiin yhteydessä sisällään Kristus-kuvaa kantava kastettu kasvaa kuvan kaltaisuuteen. *De oratione* -teoksensa 22. luvussa Origenes selittää Paavalin ensimmäisen Korinttilaiskirjeen 12. luvun jaetta ”Kukaan ei myököän voi sanoa: ‘Jeesus on Herra’, muuten kuin Pyhän Hengen vaikutuksesta” (3b) seuraavasti: ”Ne, joissa Isän ainosyntyinen Sana on saanut muodon (Gal 4:19), ovat jäljitelleet kaikilla teoillaan, sanoillaan ja ajatuksillaan näkymättömän Jumalan kuvaa (Kol 1:15) ja heistä on tullut Luojan kuva (Kol 3:10). . . . Pyhät ihmiset ovat sen tähden kuvan kuvia (1 Kor.11:7), koska Poika on [näkymättömän] Jumalan kuva” (*de oratione*, 22, 4; English trans. by Rowan Greer, Paulist Press: New York 1979, p. 124-125). Samaa ”imago imaginis” aihetta Origenes kehittää myös Luukkaan evankeliumiin laatimassa 8. saarnassaan (*In Lucam homil.* 8; ks. Rahner, *Simboli della Chiesa*, p. 45, n20 ja 21). *Laulujen lauluun* kirjoittamansa kommentaarin esipuheessa hän sivuaa myös tätä teemaa ja kirjoittaa: ”Mutta sitä, joka sisäisen ihmisensä puolesta (secundum interiorem hominem) kantaa taivaallista kuvaa (portat imaginem caelestis), ohjaa taivaallinen rakkaus” (*Comment. in Cant. Prol.*; vastaava kohta englanniksi, ks. *Selected Writings*, Paulist Press: New York 1979, p. 223).

Käsitellessään 3. Mooseksen kirjaan (*Leviticus*) kirjoittamissa saarnoissaan papin roolia Jumalan sanan kylväjänä Origenes korostaa Paavalia lainaten, että voidakseen välittää kuulijoilleen elävää ja vaikuttavaa sanaa, saarnajan tulee itsekin olla synnytystuskissa, kunnes ”Kristus saa hänessä muodon” (Gal 4:19). Kristuksen muotoisuuden indikaattorina

toimivat hyvät teot, ja kilvoitustiellä edistymisestä kertoo omaa kieltään se, miten vilpittömästi ihminen tekee rakkaudesta hyviä tekoja (*In Lev. Homil. 12, 7* ja *Comment. in Matth., Ser. 43*). *De oratione* -teoksessaan Origenes puolestaan muistuttaa lukijoitaan siitä, että vain Pyhän Hengen hedelmöittävästä rukoilevasta sielusta voi tulla äiti, joka synnyttää rakkaudellisia tekoja (13, 3; *Selected Writings*, p. 106). Kohta tarjoaa edustavan näytteen Origeneen harjoittamasta spiritualiteetin teologiasta.

Selittäessään Genesis-saarnoissaan Genesisin avausluvun jakeita 12 ja 13 Origenes kirjoittaa: ”Jumala ei käskenyttä, että maa kantaa vain vihreitä kasveja; hän käski niitä tuottamaan myös siemeniä, jotka kykenevät tuottamaan hedelmiä. Eikä Jumala ainoastaan käskenyttä, että on oltava hedelmäpuu, vaan hän määräsi, että sen tulee tuottaa myös hedelmän, joka kätkee sisäänsä lajinsa mukaisen siemenen; siemen nimittäin turvaa sen, että kukin laji tuottaa lajinsa mukaista hedelmää (vrt. Augustinuksen *rationes seminales* aihe). Sen tähden meidänkin tulee sekä kantaa hedelmää että sisällämme siementä, mikä tarkoittaa, että kyetäksemme tekemään hyviä ja hyveellisiä tekoja, sydämessämme tulee olla siemeniä, joista hyvät teot ja hyveet kasvavat” (*In Genesisim homiliae*, 1, 4). Exoduksen kirjaan laatimassaan 8. saarnassa Origenes puolestaan muistuttaa kuulijoitaan siitä, että sellainen ihminen voi kutsua Jumalaa on Isäksi, joka elää Jumalan käskyjen mukaista elämää ja tekee tekoja, jotka ovat Jumalasta. Ajatustaan hän perustelee Johanneksen kirjeen 3. luvun jakeella 9, jossa todetaan: ”Yksikään Jumalasta syntynyt ei tee syntiä, sillä Jumalan siemen pysyy hänessä. Hän ei voi tehdä syntiä, koska on syntynyt Jumalasta” (”*Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*”). Origenes on päättelyssään johdonmukainen: Jumalan ihmisen sydämeen istuttama siemen on Jumalasta syntymisen edellytys, eikä kukaan voi syntyä Jumalasta, ellei hän kanno sisällään Jumalan siementä. Vain se, jossa Jumalan siemen pysyy, voi syntyä Jumalasta. Ja kun tämä periaate siirretään koskemaan yksilön moraalista elämää, se tarkoittaa, että Jumalan siemenestä syntynyt ihminen tuottaa jumalallisen siemenen vääjämättömällä voimalla hyvää hedelmää, toisin sanoen hyviä ja hyveellisiä tekoja.

Läpi koko laajan tuotantonsa Origenes korostaa, että Kristus-Sanan tulee vallata yhä suurempi tila kastetun sydämessä. ”Uudistua päivä päivältä kasteen armossa” - tästä kilvoitusteologisesta näkökulmasta käy ymmärrettäväksi Origeneen yksi vaikuttavin Jumalan syntymistä ihmissielussa käsittelevä teksti, joka sisältyy hänen Jeremian kirjaan kirjoittamaansa saarnakokoelmaan *In Jeremiam homiliae*.

Autuas se, joka syntyy aina Jumalasta. Tällä en tahdo sanoa, että oikeamielinen ihminen (kr. *dikaïos*) on syntynyt Jumalasta vain kerran; sitä vastoin sanon, että oikeamielinen



ihminen syntyy jatkuvasti niiden hyvien tekojen kautta, joissa Jumala vaikuttaa synnyttämällä oikeamielisen ihmisen. Jos sitten yhdistän sinut ja Vapahtajan - sillä eihän Isä ensin synnyttänyt Poikaa ja päästänyt häntä hänen syntymisensä jälkeen itsestään irti, vaan hän synnyttää Poikaa lakkaamatta - tällä perusteella voin sanoa oikeamielisestä jotakin samankaltaista. Mutta mehän kyllä tiedämme, kumpi meistä on Vapahtaja. "Poika on Isän sädehtivä kirkkaus" (Hbr. 1:3). "Jumalan sädehtivä kirkkaus" ei ole kuitenkaan syntynyt vain kerran, minkä jälkeen se ei enää koskaan syttyisi. Sillä niin kauan kuin säteilyä tuottava valo loistaa, niin kauan Jumalan säteilevä kirkkaus tulee myös saamaan jatkuvasti syntynsä. Vapahtajamme on Jumalan viisus (1 Kor. 1:24), mutta viisus on "iankaikkisen valkeuden heijastus" (Viis. 7:26). Jos siis Isä synnyttää Vapahtajan lakkaamatta, niin on myös sinun kanssasi; jos sinulla on Poikuuden Henki (*pneuma tēs hyiothesias*, Rm 8:15), Jumala synnyttää sinut lakkaamatta jokaisen hyvän työn ja ajatuksen kautta, jonka sinä tässä Poikuuden Hengessä teet ja ajattelet. Tämän syntymisen voimasta sinä olet "aina syntynyt" (*aei gennōmenos*) Jumalan pojaksi Kristuksessa Jeesuksessa (*In Jeremiam homiliae*, 9, 4).

Origeneen mukaan ihmisen hengellinen kasvu perustuu siihen, että jokaisen ihmisen sisimpään on kylvetty jumalallinen siemen. Yksi selvin tätä *semen divinum in nobis* -aihetta käsittelevä teksti löytyy hänen Genesis-homilioistaan, kokoelman 13. saarnasta. Selitettävä teksti on Genesiksen 12.lukuun sisältyvä kertomus lisäkin lähdöstä Gerariin ja miten filistealaiset alkoivat kadehtia toimissaan menestyvää lisäkiä ja "täyttää ja tukkia hiekalla kaikki ne kaivot, jotka hänen isänsä Abrahamin palvelijat olivat aikoinaan kaivaneet" (Gen 26:15). Origeneen selitys menee seuraavasti:

Näin on myös teidän kohdallanne. Jos nimittäin tekin, jotka tänään kuulette nämä sanat, panisitte tarkoin merkille, mitä niissä sanotaan, Isaak alkaisi vaikuttaa teissä ja hän puhdistaisi teidän sydämenne kaikesta maallisesta. Katselemalla näitä Pyhiin kirjoituksiin kätkeytyviä suuria salaisuuksia teidän ymmärryksenne lisääntyy ja te opitte tekemään hengellisiä havaintoja. Teistäkin tulee opettajia, ja "elävän veden virrat" (Joh 7:38) alkavat kummuta teistä. Sillä Jumalan sanan aikamuoto on preesenssi ja sen työn, jonka Jumala sanallaan vaikuttaa, hän vaikuttaa nyt. Tämän hän tekee poistaakseen sielunne päältä maa-aineksen ja saadakseen näin avatuksi teissä olevan sisäisen lähteen. Hän ei tule ulkopuolelta, vaan hän on teidän sisällänne, onhan "Jumalan valtakunta sisäisesti teissä" (Lk 17:21).

Hopearahan hukannut nainen ei löytänyt etsimäänsä talonsa ulkopuolelta, vaan sen sisältä, ja "sytytettyään lamppunsa ja saatuaan talonsa siivotuksi" liasta ja roskista, jota siihen oli pitkän ajan kuluessa kasaantunut, hän löysi hopearahan (Lk 15:8). Niinpä tekin, jos sytytätte lamppunne ja antaudutte Pyhän Hengen valaisulle alttiiksi ja näette valon Hänen valossaan, tulette löytämään sisältänne hopearahan. Sillä taivaallisen kuninkaan kuva on painettu teidän sisimpäanne. Sillä luodessaan alussa ihmisen Jumala loi hänet "kuvakseen ja kaltaisekseen" (Gen 1:26). Hän ei asettanut tätä kuvaa ihmisen ulkopuolelle vaan hänen sisälleen. Niin kauan kuin teidän huoneenne on likainen, täynnä törkyä ja roskaa, kuvaa ei pysty näkemään. Teissä on kyllä tiedon lähde, mutta se ei pulppua, koska filistealaiset ovat peittäneet sen mullalla ja muuttaneet "taivaallisen ihmisen maallisen ihmisen kaltaiseksi" (1 Kor. 15:49). Te kannoitte ennen itsessänne "maallisen ihmisen" kuvaa, mutta nyt, kun olette kuulleet Jumalan sanaa ja tulleet sen vaikutuksesta puhdistetuksi maallisesta kuonasta ja painolastista, "taivaallisen ihmisen kuva" säteilee teistä kirkkaana.

Tämä on se kuva, josta Isä sanoi Pojalle: ”Tehkäämme ihmiset kuvamme ja kaltaisuutemme mukaan”. Jumalan Poika on tämän kuvan maalari, ja koska hän on niin suuri maalari, luodun oma holtittomuus ei voi sitä peittää näkyvistä eikä mikään pahansuopaisuus voi sitä tuhota. Sillä Jumalan kuva säilyy aina, vaikka te peittäisittekin sen maallisella kuvalla. Sinä itse maalaat tuota kuvaa itsessäsi. Kun himo on pimentänyt sinut, olet värjännyt kuvan maallisen himon väirillä ja jos tavoittelet palavasti lähimmäisesi omaisuutta, olet jo sekoittanut siihen toistakin väriä. Jos taas muuttu vihasta verenpunaiseksi, olet lisännyt siihen jo kolmannen väirin, ja edelleen toisenlaisen punaisen vivahteen kuvalle antavat ylpeys ja jumalattomuus. Näin sinä maalaat eri värien tavin kullakinyksittäisellä paheella maallisen kuvan, jota Jumala ei ole sinuun luonut. Tämän takia meidän tulisi pyytää hartaasti häneltä, joka profeetan kautta sanoo: ”Minä pyyhin pois sinun rikkomuksesi kuin pilven, sinun syntisi kuin pilviverhon” (Jes 44:22a). Kun hän on pyyhkinyt pois sinusta kaikki punaisen eri sävyt, joilla pahuus on sinut värjännyt, silloin tuo Jumalan luoma kuva loistaa sinussa kirkkaasti. Ymmärrät nyt, miten jumalallisiin kirjoituksiin sisältyy muotoja ja kuvia, joiden avulla sielulle voidaan opettaa tietoa ja jolla se voi puhdistaa itsensä. . . .

Palatkaamme kuitenkin takaisin lisäksi ja kaivakaamme hänen kanssaan ”elävän veden kaivoja”. Vaikka filistealaiset tekevätkin vastarintaa ja vaikka he haastavatkin kanssamme riitaa, jatkakaamme kuitenkin sinnikkäästi kaivamista hänen kanssaan, jotta meistä voitaisiin sanoa: ”Juo vettä omasta ruukustasi, käytä oman kaivosi raikasta juomaa” (Snl 5:15). Kaivakaamme niin paljon, että kaivon vedet virtaavat yli ”kaduille” (Snl 5:16) niin, ettei meidän Kirjoituksista ammentamasta tiedosta riittäisi ainoastaan meille, vaan voisimme opettaa ja ohjata muitakin, jotta sekä ihmiset että eläimet saisivat juodakseen. Ottakaa siis vaarin, niin viisaat kuin yksinkertaisetkin, sillä Kirkon opettaja on ”velassa sekä viisaille että tyhmille” (Rom 1:14). Hänen tulee antaa juotavaa niin ihmisille kuin eläimellekin, sanoohan profeetta: ”Ihmistä ja eläintä sinä autat, Herra” Ps 36:7b). Meidän Pelastajamme Herra Jeesus Kristus itse valaisee meidät ja puhdistaa sydämemme, ja hänelle olkoon kunnia ja hallitusvalta nyt ja aina. Aamen (*Homilia in Genesim*, XIII, 4).

Kolmiyhteisen Jumalan toinen Persoonaa, Poika on Origeneen mukaan ”tämän kuvan maalari”. Vaikka ihminen yrittääkin peittää sen maalaamalla sen päälle ”maallisen kuvan”, ”Jumalan kuva säilyy aina”, kuten hän mainitussa saarnassaan asian ilmaisee. Jeremias-homilioiden 14. saarnassaan Origenes sanoo Johanneksen evankeliumin prologia lainaten, että ”Jumalan Poika, joka tulee maailmaan, on todellinen valo, joka valaisee jokaisen ihmisen” (Joh 1:9). Jokainen, jolle on lahjoitettu järki (*logos*), on tosi valosta osallinen. Koska jokainen ihminen on järjellä varustettu olento, jokainen ihminen on saanut osansa Jumalan Logoksesta ja voi näin päästä osalliseksi Jumalan Pojan tosi valosta (stoalainen tausta). Osallisuudessa on Origeneen mukaan kuitenkin eri asteita, ja joidenkin ihmisten elämässä Logoksen voima lisääntyy, kun taas toisten kohdalla se vähenee. Tässä yhteydessä Origenes viittaa myös Jeesukseen ja ottaa lainauksen Luukkaan evankeliumin toisen luvun lopusta, jossa Luukas toteaa, että ”Jeesus varttui viisaudessa ja iässä ja armossa Jumalan ja ihmisten edessä” (Lk 2:52). Origenes huomauttaa, ettei Jeesus edistynyt viisaudessa, iässä ja armossa ainoastaan itsensä

vuoksi, vaan sen vuoksi, että jokainen, joka ottaa hänet vastaan ja lähtee seuraamaan häntä, tulee edistymään viisaudessa, iässä ja armossa (*In Jeremiam homiliae*, 14, 10).

Vastaamalla enkeli Gabrielin ilmoitukseen ”minä olen Herran palvelijatar, tapahtukoon minulle niin kuin sanoit” (Lk 1:38) Mariasta tuli Jumalan synnyttäjä ja Jumalan äiti. Koska tämä ihmiseksitulon eli inkarnaation mysteeri jatkuu Sanan kantajassa (*portare Verbum*) eli Kirkossa, kantamalla häntä sydämessään ja liittämällä ihmisiä kasteen kautta Kristus-ruumiin jäseniksi Kirkkoakin voidaan kutsua Sanan synnyttäjäksi. Se mitä Mariassa tapahtui Pyhän Hengen tultua hänen ylleen ja Korkeimman voiman peitettyä hänet varjollaan (Lk 1:35), tämä sama tapahtuu mystisesti Kirkossa joka päivä.

Origenes aloittaa *Laulujen laulun* selitysteoksensa tekemällä sen esipuheessa selkoa tämän raamatullisen kirjan yleisestä luonteesta. Kyseessä on ”Salomon näytelmän muotoon kirjoittama häälaulu, jonka hän kertoo häihin valmistautuvan ja tulevaa sulhasta kohtaan palavaa taivaallista rakkautta tuntevan morsiamen roolihenkilön avulla; kuvaelman toinen roolihenkilö on sulhanen, joka on Jumalan Sana. Oli morsian sitten sulhasen kuvaksi luotu sielu tai Kirkko, hän on Sulhaseensa syvästi rakastunut.” Millaista morsiamen sulhastaan kohtaan tuntema rakkaus on, tähän kysymykseen vastaaminen on lähes 30 nykyisen painosivun mittaisen esipuheen keskeinen tehtävä. Origenes käy huolella läpi kreikankielistä rakkaussanastoa ja erittelee niiden erilaisia merkityksiä. Tukeutuen lähinnä Paavalin tapaan viljellä *agapê*-termiä hän päätyy pitkän ja perusteellisen termianalyysin jälkeen seuraavaan: ”Käsillä oleva Raamatun kirja puhuu rakkaudesta (*agapê*), jota autuas sielu tuntee Jumalan Sanaa kohtaan ja jonka Sana on sytyttänyt tuleen. Sielu laulaa tämän häälaulun Hengessä, jonka vaikutuksesta Kirkko on yhdistynyt ja yhtynyt taivaalliseen Kristus-sulhaseensa ja kaipaa päästä yhtymään Sanan kautta siihen [Kirkkoon] niin, että se voisi syntyä siitä ja saavuttaa pelastuksen kantamalla puhtaasti lapsiaan. Tämä tapahtuu, siinä määrin kuin näin syntyensä saaneet lapset pysyvät ”uskossa ja rakkaudessa ja viettävät hillittyä, Jumalalle pyhitettyä elämää” (vrt. 1 Tim. 2:15) niin kuin he olisivat Jumalan Sanan siittämiä ja joko tahrattoman Kirkon synnyttämiä tai syntyneet sellaisesta sielusta, joka ei etsi mitään ruumiillista eikä aineellista, vaan palaa rakkaudesta yksinomaan Jumalan Sanaa kohtaan” (*Comment. in Cant.*, Prologus; *Selected Writings*, Paulist Press: New York 1979, p. 230).

Neitsyt Maria sai varhaisen kirkon teologiassa Kirkon esikuvan aseman sillä perusteella, että samalla tavoin kuin hän tarjosi ensimmäisenä Kristus-Logokselle paikan, jossa hän saattoi syntyä ihmiseksi, vastaavalla tavalla Kirkkoruumista alettiin korostaa Logoksen syntymisen paikkana (vrt. Lk 2:8: *quia non erat eis locus in diversorio*). Koska Kirkkoruumiin jäseneksi tullaan kasteen kautta ja koska tästä kirkollisesta kommuniosta

päästään osalliseksi kasteessa, toisen kristillisen vuosisadan kirkonopettajien ja piispojen oli luontevaa ajatella, että kaste tarjoaa otollisen ympäristön sille, että Logos voi syntyä ihmissielussa. Patristisen kirkko-opillisen ajattelun yhtenä keskeisimpänä kehityssuuntana voi pitää sitä, että Marian ja Kirkon suhdetta alettiin pitää yhä läheisempänä; Logoksen kantajana myös Kirkon keskeisenä tehtävä on Logoksen synnyttäminen. Logoksen syntymisen mysteeri ymmärrettiin tapahtuvan ikään kuin kolmiossa, jonka sivut ovat: Maria, Kirkko ja kasteen sakramentti. Sivujen välillä vallitseva dynamiikka näkyy jo Origeneella, mutta häntä painokkaammin Kirkon roolia Logoksen synnyn ihmeessä korostaa 200-luvun jälkipuoliskolla vaikuttanut **Methodius**, Lyykian maakunnassa sijaitsevan Olympuksen kaupungin piispa. Yllä lainatussa *Laulujen laulun* kommentaarin esipuheessa Origenes viittaa siihen, miten joulun ihme eli Logoksen syntymä tapahtuu ”tahrattoman Kirkon sisimmässä sydämessä”. Methodiuksen varsinainen kontribuutio Logoksen synnyn teologiaan perustuu siihen, että Origeneesta määrätietoisemmin hän painottaa Kirkkoa Logoksen äitinä. Seuraavassa tähän perehdytään lähemmin.

Hugo Rahner painottaa patristista kirkko-oppia käsittelevässä *Gottesgeburt*-tutkielmassaan teologianhistoriallista linjaa, joka kulkee Irenaeuksesta Hippolytoksen kautta Origeneeseen ja Methodiuksen. Hän nimittää tätä vähä-aasialaiseksi traditioksi (tradizione dell'Asia minore). Methodius on tämän Irenaeuksesta alkunsa saaneen ”mystisen realismin” viimeinen edustaja. Mystisellä realismilla Rahner tarkoittaa käsitystä, jonka mukaan samoin kuin Isän iankaikkinen Sana sai ajallisen syntynsä neitseellisen Marian ruumiista, vastaavalla tavalla Logos syntyy kastetun sydämessä, josta käsin hän ohjaa kasteen uudestisyntymän uskovan jokapäiväistä kilvoituselämää. Methodiuksen tärkeä asema Jumalan syntymisen teologian historiassa perustuu juuri siihen, miten hän korostaa Logoksen uudistavaa merkitystä kastetun päivittäisessä elämässä.

*De lepra* -nimellä tunnetun dialogin muotoon kirjoitetun tutkielman tekstuaalisena lähtökohtana on *Leviticuksen* 13. luvun spitaalitautia koskeva juutalainen lainsäädäntö. Dialogin osapuolten Sisteliuksen ja Eubuliuksen suulla Methodius pyrkii löytämään tekstiin kätkeytyviä hengellisiä merkityksiä. Dialogin kohdassa 15:6-7 hän kirjoittaa:

Jos jokainen meistä uudistuu päivä päivältä, muuttuu neitseellisemmäksi ja saavuttaa jumalallisen viisauden avulla alkuperäisen kauneutensa, niin puhdistuttuamme rakkauden, uskon, kärsivällisyyden ja puhtauden koristaman kultaisen ketjun tavoin itse kukin meistä yhdistyy Kristukseen. Tämän vuoksi neitsyeet rakastavat sinua, ja niin kuin *Laulujen laulun* kirjassa sanotaan, hän rakastaa hengessään ainoastaan neitsyitä ja nuoria sieluja [nuori sielu = uudestisyntynyt sielu].

Kirjeen muotoon kirjoitettu kirje *De sanguisuga* on Methodiuksen vastaus Eustakhios-nimiselle miehelle, joka pyytää piispaansa selittämään, mitä psalmin 19

avausjake ”Taivaat julistavat Jumalan kunniaa” tarkoittaa. Ennen kuin Methodius ryhtyy lähemmin selittämään mainittua psalmin jakeita, hän perustelee omaa opettajan asemaansa seuraavasti:

Luottavaisella mielellä Herraamme kohtaan, jolla on valta synnyttää minussa Sanan, ryhdyn työhön ja rohkenen sanoa: ”sydämeistäni purkautuu esiin hyvä sana”. Vaikka profeetta onkin sanonut tämän Isästä ja Pojasta, kuitenkin Pyhä Henki synnyttää hyvän sanan ja jumalallisia ajatuksia myös niissä, jotka ovat arvollisia ja puhtaita. Siksi, oi sielu, anna sinussa olevan Kristuksen saada muoto sinussa (vrt. Gal 4:19) niin, että sinäkin voit huudahtaa: minun sydämeistäni purkautuu hyvä sana” (*de sanguisuga*, I, 4-6).

Kolmannen kristillisen vuosisadan jälkipuoliskolla kristologinen dogmi oli hakemassa vasta lopullista muotoaan eivätkä kirkon piispat ja opettajat olleet vielä saavuttaneet yhteisymmärrystä siitä, miten Sanan kaksi luontoa ovat yhdistyneet toisiinsa. Tämä näkyy myös Methodiuksen teksteissä. Sivutessaan kaksiluonto-opillisia teemoja hän on toisinaan erinomaisen selkeä ja kirkas, mutta toisinaan hän käsittelee aihetta sen verran vaikeaselkoisesti, että lukijalla on ilmeisiä vaikeuksia saada täyttä varmuutta siitä, mitä hän tarkoittaa.

*Symposion* on Platonin samannimistä teosta jäljittelevä teos, jossa Methodius kehittää omaa kristologiaansa. Viittaamalla paavalilaiseen Efesolaiskirjeeseen (5:28-32) hän kehottaa rohkeasti tarkastelemaan, ”miten oikeaoppinen (*orthodoxôs*) Paavali on verrattessaan Aadamia Kristukseen” (*Symp.* 3.4). Methodiusta askarruttaa kysymys, onko Aadam vain Kristuksen *typos* tai kuva (*eikôn*), vai tuliko Kristuksesta sama Aadam sen jälkeen kun Isän iankaikkinen Logos oli yhdistynyt häneen. Hän kallistuu jälkimmäisen vastauksen kannalle ja esittää sille seuraavan perustelun:

Oli pelkästään sopivaa, että Jumalan ensisyntyinen, hänen ensimmäinen ja ainosyntyinen jälkeläisensä pitää tulla ihmiseksi ja yhtyä hänen Viisautenaan ensiksi luotuun ja ihmissuvun ensimmäisenä syntyneeseen ihmiseen. Sillä tämä oli Kristus: puhtaalla ja täydellisellä Jumaluudella varustettu ihminen, Jumalan sisäänsä sulkeva ihminen (kr. *anthrôpon akratô theotêti kai teleia peplêrômenon kai theon en anthrôpô kekhôrêmenon*. Verbi *khôreô* tarkoittaa mm., to have room for, to hold, or contain [Liddell-Scott], vrt. lat. *capax dei*). . . . Sillä herättäessään henkiin uudelleen (*anazôgrafôn*) sen, mikä oli alussa ja antamalla sille uuden muodon (*anaplassôn*) Neitseestä ja Pyhästä Hengestä Jumala loi saman ihmisen; juuri niin kuin silloin, kun maa oli neitseellinen ja viljelemätön, Jumala otti maasta savea ja muovasi siitä ilman siementä korkeimman logoksella varustetun (*to logikôtaton*) olennon (*Symp.* 3.4).

Samoin kuin Jumala muovasi luomisen kuudentena päivänä neitseellisestä maan tomusta ihmisen (Gen 2:7), samoin Kristus - Jumalan muovatessa maailman uudelleen - syntyi neitseellisestä äidistä. Kristuksen koskematon ja neitseellinen liha on Methodiuksen mukaan se morsian, josta *Laulujen laulu* kertoo ja jota psalmin 45 jakeessa 10 ylistetään

kunigattarena, joka seisoo Kuninkaan oikealla puolella (*Symp.* 7.8). Neitsyeen tavoin Kirkko on kihlattu ja pyhitetty Herralle ja se pysyy uskollisena ja puhtaana vaalimalla aistiensa puhtautta (*Symp.* 5.4).

Saatuaan ensin selitetyksi *Symposion*-teoksen 3. luvun 8. kappaleen alussa, missä mielessä ensimmäistä ihmistä voidaan nimittää Kristukseksi Methodius jatkaa:

Tämä on täysin sopusoinnussa sen käsityksen kanssa, joka sanoo, että Kirkko on muovattu hänen lihastaan ja luistaan. Juuri tämän vuoksi Sana lähti taivaallisen Isän luota ja laskeutui alas maan päälle yhtyäkseen Puolisoonsa ja vaipuakseen kärsimyksensä ekstaattiseen uneen. Hän kuoli vapaaehtoisesti Puolisonsa edestä "voidakseen asettaa sen eteensä kirkaana, pyhänä ja moitteettomana, vailla tahraa ja pelastaakseen sen puhtaaksi vedellä ja sanalla" (Ef. 5: 27 ja 26) niin, että siunattu hengellinen siemen, jonka hän salaisesta herätteestä kylvää ja istuttaa sielun syvyyksiin, voi ottaa hänet vastaan. Vaimon tavoin Kirkko hedelmöittyy tästä siemenestä ja antaa sille muodon, kunnes tulee päivä, jolloin se kantaa ja ravitsee sitä kuin hyvettä (*Symp.* 3.8).

Selittäessään samaisen *Symposion*-kirjansa 8. luvun kappaleessa 4 *Ilmestyskirjan* 12. luvun alun näkyä naisesta, "jolla oli pukunaan aurinko, kuu jalkojensa alla ja pään päällä seppeleenä kaksitoista tähteä" ja joka on "raskaana" ja huutaa "tuskiinsa synnytys-polttojen vaivaamana" (Ilm 12:1-2), Methodius tulee siihen tulokseen, että näyn nainen on Kirkko. Tulkitsemalla tätä Johannksen ilmestyksen kohtaa Paavalin Galatalaiskirjeen kohdan 4:19 valossa ja kytkemällä nämä kaksi passusta kiinteästi toisiinsa Methodius päätelee, että synnyttävän naisen tavoin myös Kirkko kärsii synnytystuskia synnyttäessään maailmaan Jumalan lapsia. "Niinpä sinun täytyy myöntää, että se, joka on synnytystuskissa, on Kirkko, ja ne joita hän synnyttää, ovat niitä, jotka on pesty kasteessa", hän toteaa (*Symp.* 8.7:15-17) ja jatkaa:

Ajattelen, että Kirkon sanotaan tässä synnyttävän miespuolisen lapsen (*arsên*) yksinkertaisesti siitä syystä, että hengellisesti valaistunut ottaa vastaan Jeesuksen piirteet, kuvan ja ihmisyyden (*karaktêras kai tēn ektypōsin kai tēn arsenōpian*); Sanan kaltaisuus on painettu heihin ja täydellinen tieto ja usko on saanut heissä syntynsä ja Kristus on syntynyt heissä jokaisessa. Niin se on, nimittäin että Kirkko on tuon lapsen kanssa ja "kärsii synnytystuskia, kunnes Kristus saa muodon" (Gal 4:19) ja syntyy meissä niin, että osallistumalla Kristukseen kukin pyhistä uudestisyntyy Kristuksena. Tätä tarkoittaa Kirjoitusten kohta, joka sanoo: "Älkää koskeko niihin, jotka olen voidellut, älkää tehkö pahaa minun profeetoilleni" (Ps. 105:15): niistä, jotka on Kristukseen kastetut, tulee ikään kuin toisia Kristuksia Pyhän Hengen synnyttämän yhteyden (*metousia*) vaikutuksesta, ja Kirkko on tässä se, joka saa tämän muuttumisen (*metamorfōsis*) Sanan kirkkaaksi kuvaksi aikaan. Paavali tukee tällaista käsitystä ja opettaa sitä selvästi kirjeensä kohdassa, jossa hän sanoo: "Tämän vuoksi polvistun Isän eteen, hänen, jonka asemaa jokainen isän ja lapsen suhde taivaassa ja maan päällä kuvastaa. Rukoilen, että hän sanomattomassa kirkkaudessaan hengellään vahvistaisi ja voimistaisi teidän sisäistä olemustanne. Näin Kristus asuu teidän sydämissänne, kun te uskotte" (Ef 3:14-17a). Siispä totuuden sanan täytyy olla painettu ja leimattu niiden sieluihin, jotka ovat uudestisyntyneet (*Symp.* 8.8).

Kasteen armossa eläminen edellyttää kastetulta kuitenkin jatkuvaa päivittäistä kilvoitusta. Tästä Olympuksen piispa muistuttaa seurakuntalaisiaan samaisen ja edellä lainatun *Symposion*-teoksen 8. dialogin kappaleessa 9:

Kristus ei ole tietenkään saanut vielä syntyään niissä sieluissa, jotka eivät ole päässeet tuntemaan Jumalan viisautta ”kaikessa sen moninaisuudessaan” (Ef 3:10). Heille hän ei toisin sanoen ole vielä tehnyt itseään tunnetuksi, ilmoittanut itseään eikä näyttäytynyt heille. Jos kuitenkin myös nämä tunsivat armon salaisuuden (*tês kharitos to mystêrion*), Kristus tulee saamaan viisauden ja ymmärryksen kautta heissä syntynsä niin pian kuin he kääntyvät ja uskovat. Näin ollen Kirkko on se, jonka sanotaan jatkuvasti antavan muodon ja synnyttävän miespuolisen lapsen, Sanan, niissä, jotka on pyhitetty (*Symp.* 8.9).

## 5. Jumalan syntymisen aihe myöhemmässä kreikkalaisessa teologiassa

Jumalan syntymisen aiheen liittyminen toisen ja kolmannen vuosisadan teologiassa kasteen sakramenttiin ja kasteen armossa elämisen painottaminen kertovat Rahnerin mukaan omaa kieltään siitä, millainen armonteologinen konseptio varhaiseen Jumalan syntymisen teologiaan oli sisäänkirjoitettu. Välittyessään Sanaa kantavan Kirkon sydäimestä kastetun sydämeen ja saadessaan siellä syntynsä Sana vaikuttaa ihmiseen uudistavasti: vanhasta tulee uusi, synnin kahlehtimasta vapaa ja Jumalan muotoisuuden menettänyt muuttuu Jumalan-muotoiseksi (*deformis / deiformis* -skeema). Tämä Irenaeuksesta alkunsa saanut ja Origeneen edelleen kehittänyt Jumalan syntymisen teologia saavutti Methodius Olymposlaisen teologiassa Rahnerin mukaan vakiintuneen asemansa (s. 63).

Kappadokialaisista isistä alkanutta ja aina Dionysius Areopagitaan ulottuvassa myöhemmässä kreikkalaisessa teologiassa Jumalan syntymisen teeman kehittely eteni kahdella eri tavalla: yhtäältä aihetta käsiteltiin dogmaattisena kysymyksenä mutta toisaalta sitä syvenneltiin mystiikan teologiseen suuntaan. Edellinen, dogmaattinen linja ulottuu Gregorios Naziansialaisesta Kyrillos Alexandrialaiseen; jälkimmäisen Gregorios Nyssalaisesta alkunsa saaneen mystiikan teologisen tulkinnan vaikutus ulottuu aina Maximos Tunnustajaan saakka. **Gregorios Naziansialaisen** mukaan joulun suurin salaisuus kätkeytyy siihen, että astumalla alas ja tulemalla ensimmäisenä jouluna ihmiseksi Jumala avasi ihmiselle tien nousta takaisin hänen luokseen. ”Me jotka olimme kuolleita Aadamissa, synnymme Kristuksen kanssa uudestaan” (*Orat.* 38, 4; ed. Bompiani 2012, p. 882). Inkarnaation ensi hetkestä lähtien Jumalan Logos tarjoaa itsensä ihmiselle ja tässä mielessä hän ”tulee jatkuvasti”; hän on toisin sanoen alinomaan tarjolla (*khôrêtos*) niille, jotka ovat valmiita ottamaan hänet vastaan. Ja se, joka ottaa Logoksen vastaan, muuttuu Logoksen kaltaiseksi ja hänestä tulee sielultaan *theoeidês*, Jumalan-hahmoinen

(*Orat.* 39, 10; ed. Bompiani 2012, p. 906-908). Säilyneessä joulusaarnassaan (*Orat.* 38) Gregorios kääntyy naispuolisten kuulijoittensa puoleen ja sanoo: ”Te naiset pyrkikää olemaan neitsyitä, jotta teistä voisi tulla Kristuksen äitejä” (*Orat.* 38, 1; PG 36, 313A). Kehotuksen taustalla vaikuttaa Matteuksen evankeliumin 12. luvun jae 50, jossa sanotaan: ”Jokainen, joka tekee minun taivaallisen Isäni tahdon, on minun veljeni ja sisareni ja äitini.”

Athanasiuksen teologiasta vaikutteita saanut **Kyrillos Aleksandrialainen** (k. 444) tuo Jumalan syntymisen teologiaan muutamia dogmaattisia korostuksia, joiden perusteella Rahner laskee hänet dogmaattisen linjan edustajaksi. Johanneksen evankeliumiin laatimassaan selitysteoksessa Kyrillos kirjoittaa: koska Pyhä Henki ja Poika ovat samaa jumalallista luontoa ja koska molemmissa kuvastuu Isä-Jumalan puhdas kuva, Kristuksen meidän sydämiimme lähettämä Henki synnyttää meissä Pojan kaltaisuuden jumalallisen forman ja liittää näin jokaisen meistä Kristuksen ruumiin mystiseen yhteyteen ja tekee meistä ainutlaatuisen (*l'unico*) taivaallisen ihmisen Jeesuksen Kristuksen, yhden taivaallisen Aadamin. Näin Kyrillos palauttaa jo Hippolytoksen käyttämän käsitteen ”ainutlaatuinen taivaallinen ihminen Jeesus Kristus” dogmaattiseen kielenkäyttöön (Rahner, s. 70).

Pyhitysteologiassaan Kyrillos korostaa Pyhän Hengen roolia prosessissa, jonka myötä Jumalan kuvaksi luotu ihminen transformoituu ”kuvan kaltaisuuteen”; tätä voidaan pitää Kyrilloksen toisena antina Jumalan syntymisen teologiaan. Selittäessään Jesajan kirjan 44. luvun jae 21, ”minä olen sinut muovannut; sinä olet minun palvelijani” (*païda mou*), hän kirjoittaa:

Jokainen meistä on saanut muodon äitinsä kohdussa. Samalla tavalla jokaisesta, joka käy läpi hengellisen muutoksen ja tulee hyveiden ja Pyhän Hengen kaunistamaksi, tulee Jumalan poika. Kristus muuttaa heitä Pyhän Hengen osallisuudessa niin, että heistä tulee Kristuksen kauneuden vertaisia. Kristus on näin saanut muodon meissä (Gal 4:19) siinä määrin kuin Pyhä Henki on aloittanut meissä pyhittävän ja vanhurskaaseen elämään tähtäävän työnsä. Näin ja ainoastaan näin Isän Jumalan merkki (*karaktêr*) painetaan meidän sieluunne. Kuten edellä jo sanoin, Pyhä Henki pyhittää meidät ja tekee meistä Kristuksen kaltaisia (*In Is. Comm.*, 4, *orat.* 2; PG 70, 936BC).

**Gregorios Nyssalaisen** opetusta Jumalan syntymisestä ihmisielussa on mielekästä lähestyä hänen sielun täydellistymistä (*perfectio animae*) koskevan opetuksensa näkökulmasta. *De vita Moysis* -teoksen alaotsikko *Peri aretês* kertoo jotakin olennaista hänen teologiansa perusvireestä: koska kilvoituksen päämäärä on päästä yhteyteen rajattoman ja äärettömän Jumalan kanssa, kilvoittelu hyveissä on päättymätön ja lakkaamaton prosessi. Gregorios perustaa käsityksensä Filippiläiskirjeen 3. luvun jakeeseen 12, jossa apostoli toteaa: ”En tarkoita, että olisin jo saavuttanut päämääräni tai



jo tullut täydelliseksi. Mutta pyrin kaikkiin voimin saavuttamaan sen, kun kerran Kristus Jeesus on ottanut minut omakseen.” Tämän *epektasis*-nimellä tunnetun käsityksen osuvin kuvaus löytyy *De vita Moysis* -teoksen toisen kirjan jaksosta 232-233, jossa Gregorios selittää, miksi Jumala vastasi Mooseksen pyyntöön (Ex 33:18) kieltävästi: ylläpitääkseen kilvoittelijan jatkuvaa kilvoituselämää ja ravitakseen hänen Jumala-kaipuutaan, Jumala ei luvannut Moosekselle, että hänen kaipuunsa tulisi joskus saavuttamaan täydellisen tyydytyksen. Todellisessa Jumalan näkemisessä (*theôria, contemplatio*) on nimittäin Gregorioksen mukaan kysymys siitä, ettei Jumalaan katseensa kiinnittänyt sielu milloinkaan lakkaa kaipaamasta häntä. *Epektasis*-oppi kehottaa ihmistä astumaan tälle jatkuvan hengellisen kasvun tielle, joka alkaa täällä maan päällä (*in via*) ja jatkuu iäti taivaassa (*in patria*). Paul Blowers käsittelee tätä teemaa perusteellisesti artikkelissaan ”Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of ‘Perpetual Progress’ (*Vigiliae Christianae* 46 [1992], 151-171).

Koska inkarnoitunut Sana on kaikkien hyveiden alkuperäinen esikuva, hyveellinen elämä on Gregorioksen mukaan Sanan seuraamista (*akolouthia*). Koska Gregorios edustaa apofaattista teologiaa, Sana kutsuu kilvoittelijaa valosta pilven kautta pimeyteen. Kasteessa (*fôrtisma, theogenesisia*) ihminen ottaa seuraamisen tien ensiaskeleet; valoisasti alkaneen maiseman ylle alkaa matkan edetessä kerääntyä kuitenkin pilviä, ja mitä korkeammalle kilvoittelija laaksosta kiipeää, sitä pimeämmäksi maisema muuttuu kunnes on täysin pimeää. Gregorios viitoittaa uskovon kilvoitustien vaiheet seuraamalla Mooseksen matkaa palavan pensaan ääreltä (Ex 3) savun peittämän Siinainvuoren (Ex 19) rinteeltä vuoren huipulle (Ex 33), missä Mooses saa seuraamiskutsun Jumalalta, joka on kääntänyt hänelle selkänsä.

Mystisen perusvireen Gregorioksen kilvoitusteologiaan tuo hänen harjoittamansa *afairesis*-metodi: perimmäisen olemuksensa ja identiteettinsä ymmärtämiseksi ihmisen täytyy luopua kaikesta ulkonaisesta ja aineellisesta, kuorittava sieluaan kerros kerrokselta niin kauan, kunnes hän saapuu sielunsa keskukseen, jossa Jumalan kuva säteilee. ”E quest’ultima bellezza può essere acquisita solo mediante un totale distacco dalle cose materiali”, kuten Rahner asian ilmaisee. Selittäessään *Laulujen laulun* avausluvun jaetta 8 (*Ean mê gnôs seautên; si ignoras te*) Gregorios toteaa kategorisesti, ettei taivasta, kuuta, aurinkoa eikä tähtiä ole luotu Jumalan kuvaksi; sitä vastoin Jumala painoi kuvansa ainoastaan ihmiseen:

Ainoastaan sinut on luotu sen luonnon kuvaksi, joka käy yli kaiken ymmärryksen; ainostaan sinä olet katoamattoman kauneuden kaltaisuus ja vain sinuun on painettu todellisen jumaluuden leima; vain sinä kykenet ottamaan vastaan autuaallisen elämän, sinä todellisen valon kuva. Ja luodessasi katseesi häneen, jäljittelemällä sitä, joka sinussa

säteilee ja jonka kirkkaus kuvastuu sielusi puhtaudessa, sinusta tulee se, mitä hän on (*In cant. 2; a cura di Moreschini 1996, p. 71*).

Puhdistettuaan sielunsa kaikesta maallisesta ja saatuaan kiillotetuksi sielunsa peilin, ihminen voi sen avulla saada jonkilaisen aavistuksen Jumalan käsittämättömästä olemuksesta. Vaikkei itse Jumalaa voikaan kukaan nähdä (Joh 1:18), hänen kuvansa näkyy kuitenkin Gregorioksen mukaan puhdistutetussa sielun peilissä.

Hengellistä puhtautta ja koskemattomuutta käsittelevässä tutkielmassaan *De virginitate* Gregorios kirjoittaa: ”Se, mitä kerran tapahtui ruumiillisesti (*sômatikôs*) Neitsyt Mariassa Kristuksessa olevan jumaluuden täyteen säteillä hänen kauttaan, tapahtuu jokaisessa sielussa, joka Logoksen esikuvan mukaisesti viettää neitseellistä elämää” (*de virginitate, 2: PG 46, 324B*). Ainoastaan Neitsyeen välityksellä ”me voimme syntyä Jumalasta”, hän toteaa ja jatkaa, että samalla tavoin kuin neitseellinen Maria tuli raskaaksi Pyhän Hengen vaikutuksesta, vastaavalla tavalla Henki synnyttää Sanan ihmissydämen sisäisimmässä. Myös Gregorios toteaa Matteuksen evankeliumin kohtaan 12:50 vedoten, että jokaisesta neitseellisestä sielusta voi tulla Herran äiti (*de virginitate, 13; PG 46, 380D*).

**Dionysius Areopagita** sivuaa Jumalasta syntymisen aihetta sakramenteja käsittelevässä teoksessaan *De ecclesiastica hierarchia*. Hän aloittaa illuminaation eli kasteen sakramentin (*mystêrion fôtismatos*) käsittelyn viittaamalla Johanneksen evankeliumin prologin jakeeseen 12: ”Mutta kaikille, jotka ottivat hänet vastaan, hän antoi oikeuden tulla Jumalan lapsiksi” (*edôken autois exousian tekna theou genesthai*). Tällainen ”adoption teologia” on Dionysiuksen jumalallistumisen (*theôsis*) teologian elimellinen osa.

Dionysius viittaa kasteessa tapahtuvaan uudestisyntymiseen termillä *theogenesis* (*de eccl. hier. 3.3.6; 432CD*). Jumalan syntymisen motiivin tulkinnessa hän on kuitenkin edeltäjiään varovaisempi ja puhuu johannakselaiseen sävyyn (Joh 3:1-8) mieluummin ”Jumalasta syntymisestä” (*nascita da Dio*) kuin ”Jumalan syntymisestä”. Dionysiuksen mukaan kaste nimittäin herättää eloon ja elvyttää ihmiseen jo luomisessa painetun Jumalan kuvan ja saa näin aikaan uudistumisprosessin. Jumalan ja kastetun välinen ontologinen ero kuitenkin säilyy eikä Jumala Dionysiuksen mukaan asetu ”reaalisesti” asumaan kastetun sydämeen. Nyssan piispaa selvemmin Dionysius haluaa pitää kiinni Platonin alkuperäistä käsitystä, jonka mukaan esikuvan ja jäljennöksen välillä säilyy aina tietty ontologinen ero.

Kuvatessaan yksityiskohtaisemmin itse kasteen riitusta Dionysius kirjoittaa, että ristittyään katekumenaatin kolmeen kertaan pyhällä ristinmerkillä piispa luovuttaa kastettavan papille, joka valelee hänen ruumiinsa öljyllä; öljyllä voitelun jälkeen pappi siirtyy kastettavan

kanssa kastealtaan ääreen. Kastealtaan luo siirtymisestä Dionysius käyttää ilmaisua ”*epi tēn mêtera tēs hyiothesias*”, jonka sanatarkka suomennos kuuluu ”lapsiksi ottamisen äidin luo” (*de eccl. hier.* 2.2.7; 396C). Kasteallas on siis lapsiksi ottamisen äidillinen syli, paikka, jossa uskovien äiti eli kirkko adoptoi itselleen lapsia. Vaikkei Dionysius puhukaan tässä yhteydessä Kirkon ja Neitsyt Marian suhteesta, mainittu kohta suo mahdollisuuden nähdä siinä implisiittisen viittauksen myös Mariaan.

300-luvun jälkeisessä Jumalan syntymisen teologiassa voidaan Rahnerin mukaan erottaa kaksi linjaa, dogmaattinen ja mystiikan teologinen. **Maksimós Tunnustaja** on Nyssan piispasta Gregorioksesta alkunsa saaneen mystiikan teologisen linjan jatkaja. Dionysiuksen ohella Nyssalaisen vaikutus tuntuukin voimallisena läpi koko Maksimoksen tuotannon.

Historianteologiassaan Maksimos jakaa ihmiskunnan historian karkeasti ottaen kahteen aikakauteen, inkarnaatiota edeltävään ja inkarnaation jälkeiseen aiooniin. Ensimmäinen aiooni ulottuu maailman luomisesta ihmisen lankeemuksen kautta Logoksen ihmiseksituloon; tästä trendiltään alaspäin suuntautuvasta aikakaudesta puhuessaan Maksimos käyttää ilmaisua ”Jumalan astuminen alas ihmisen tähden” (*theou pros anthrôpou katabasis*). Inkarnaatiosta alkaneeseen ja ylöspäin nousevaan aiooniin hän viittaa ilmaisulla *anthrôpou pros theon anabasis*, millä hän tarkoittaa aikakautta, jonka kuluessa Logoksen inkarnaatiossa omaksuma inhimillinen luonto jumalallistuu (la divinizzazione dell’umanità nel Logos). Jumalallistumisen (*theôsis*) aihe on kreikkalaisten isien soteriologisessa ajattelussa niin hallitseva ja tärkeä, ettei siihen voida tässä yhteydessä lähemmin paneutua. Meille riittää saada alustava käsitys siitä, millä tavalla Maksimos kytkee kasteen, Jumalan syntymisen ja divinisaation toisiinsa.

Selittaessään *Quaestiones ad Thalassium* -teoksessaan Paavalin ensimmäisen Korinttilaiskirjeen 10. luvun jaetta 11, ”Nämä tapahtumat ovat varoittavia esimerkkejä, ja ne on kerrottu ojennukseksi meille, joiden osana on elää lopun aikoja”, Maksimos muotoilee oman vastauksensa kysymykseen, millaisia vaikutuksia inkarnaatiolla on meidän elämäämme. Ainoastaan alas laskeutunut jumalallinen rakkaus voi palauttaa ennalleen ja täydellistää Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi luodun ihmisen. Sulasta rakkaudestaan Logos on omaksunut ihmisen muodon (*morfê*) ja tästä rakkaudesta osallinen ihminen tulee kohotetuksi Logoksen jumalallisen luonnon tilaan.

Maksimoksen 71 probleemaa käsittävä teos *Ambigua* on Gregorios Naziansialaisen puheisiin (kr. *Lógoi*, lat. *Orationes*) pohjautuva selitysteos, jossa tekijä selittää parhaan kykynsä mukaan niiden vaikeaselkoisia kohtia Kyzikoksen piispalle Johannekselle ja

kaupungissa sijaitsevan luostarin veljille. Yhteensä 44 puhetta käsittävän kokoelman aihepiiri on laaja ja niiden aiheet liikkuvat pääsiäisen mysteeristä pappeuden teologiaan, kolminaisuuden salaisuudesta muistopuheeseen, jonka Gregorios piti Basileios Suuren hautajaisissa vuonna 379. Probleeman 42 lähtökohtana on oraation 40 avausluvut (40.1-2), jossa Gregorios sanoo, että Pyhien kirjoitusten mukaan on olemassa kolmenlaista syntymistä: ruumiillista syntymistä, sellaista syntymistä, jonka kaste saa aikaan ja ylösnousemuksen yhteydessä tapahtuva syntyminen. Gregorios jatkaa ja toteaa, että Kristus on omassa elämässään kokenut ja käynyt läpi kaikki nämä kolme syntymisen lajia. Ensimmäisestä Raamattu kertoo ihmisen luomista koskevassa luomiskertomuksen kohdassa seuraavasti: ”Ja Herra Jumala muovasi maan tomusta ihmisen ja puhalsi hänen sieraimiinsa elämän henkäyksen. Näin ihmisestä tuli elävä olento” (Gen 2:7). Koska Logos oli mukana ensimmäisen ihmisen luomisessa, ja koska Kristuksen ja ensimmäisen Aadamin välillä vallitsee soteriologinen yhteys, Kristuksen ja ensimmäisen ihmisen syntymä ovat yksi ja sama. Syntymällä ihmiseksi ja ottamalla vastaan Jordanilla kasteen Herramme vahvisti toisen, kasteen kautta tapahtuvan syntymisen. Kolmas syntyminen toteutui Kristuksen ylösnousemuksessa. Miten jokainen Kristukseen uskova pääsee tästä syntymisestä osalliseksi, tähän kysymykseen Maksimos vastaa vetomalla Paavalin Rooman seurakunnalle kirjoittamaan kirjeeseen, jossa apostoli kirjoittaa: ”Ne, jotka hän on edeltäkäsin valinnut, hän on myös edeltä määrännyt oman Poikansa kaltaisiksi, niin että hänen Poikansa olisi esikoisena suuressa veljesjoukossa” (Rom 8:29). Kolossalaiskirje toteaa puolestaan tästä samasta asiasta seuraavaa: ”Hän nousi esikoisena kuolleista, jotta hän olisi kaikessa ensimmäinen” (1:18).

Kolmisenkymmentä nykyistä painosivua käsittävän probleeman lopulla Maksimos kysyy, mistä syystä ja millä perusteella Gregorios liittää Logoksen inkarnaation ja kasteen vaikuttaman uudestisyntymisen yhteen. Hän ryhtyy vastaamaan asettamaansa kysymykseen ottamalla lähtökohdaksi luomiskertomuksen kohdan Gen 1:26 ja kysymällä sen pohjalta, millainen dynaaminen suhde kuvan (*eikôn*) ja kaltaisuuden (*homoiôsis*) välillä vallitsee:

Ne, jotka tulkitsevat tätä jumalallista lausumaa mystisellä tavalla ja jotka - kuten oikein onkin - kunnioittavat sitä, puhuvat meille ylevin ajatuksin siitä, miten ihminen luotiin alunperin ”Jumalan kuvan mukaisesti” voidakseen omasta vapaasta tahdostaan syntyä hengelliseen elämään. Samaiset Kirjoitusten selittäjät jatkavat sanoen, että sen jälkeen kun ihminen oli luotu Jumalan kuvaksi, hän sai Jumalan käskyjen noudattamisen johdosta vastaanottaa kuvan lisäksi kaltaisuuden karakterin, jotta hän saattoi näin samana ihmisenä olla sekä luonnoltaan Jumalan luoma että armolla varustettuna Jumalan lapsi ja voidakseen olla Hengen vaikutuksesta jopa itsekin jumala. Sillä ihmiseksi luodulle olennolle oli annettu ainoastaan yksi tapa, jolla hän saattoi todistaa olevansa Jumalan lapsi, jumalallistumisen armon vaikutuksesta jopa jumala: saada nimittäin vapaasta

tahdostaan syntyä ensin Hengen mukaan sen voittamattoman voiman vaikutuksesta, jonka Jumala hänelle luomisen ensihetkellä lahjoitti (*Amb.* 42; 1345D).

Pitämällä aineellista hyvää aineetonta ja hengellistä hyvää parempana ja torjumalla tämän jumalallistavan ja hengelliseksi tekevän syntymän ensimmäinen ihminen joutui ruumiillisen syntymisen alaiseksi, joka rajoittaa hänen tahtonsa vapautta. Koska ihmisluonnon luoja tahtoi vapauttaa ihmisen tästä ruumiillisen syntymisen kierrosta, Jumalan Logos astui alas taivaalliselta istuimeltaan ja omaksui ”meidän ja meidän pelastuksemme tähden” ihmisluonnon. Hän alistui vapaaehtoisesti Johanneksen kastettavaksi ja antoi meille näin esimerkin, jotta mekin voisimme syntyä kasteen kautta hengellisesti ja päästä näin Jumalan lapsen asemaan. Logoksen inkarnaation ja kasteessa tapahtuvan toisen syntymisen yhteys perustuu Maksoksen mukaan juuri tähän. Ainoastaan se, joka on olemukseltaan Jumala ja luonnoltaan Jumalan Poika, kykenee vapauttamaan ihmisluonnon ensimmäisen eli ruumiillisen syntymisen lainalaisuudesta. Mutta tämän onnistumiseksi hänen täytyi tulla itsekin ihmiseksi ja antautua ruumiillisen syntymisen ehdoille ja ottaa muiden ihmisten tavoin vastaan kasteen uudestisyntyttävä peso:

Tämän tilan, jonka Aadam oli tahtonsa päätöksellä hylännyt - tarkoitan toista, jumalallistavaa ja hengellistä syntymää, ja jonka takia hänet oli tuomittu ruumiillisen syntymän lain alle, ihmisiä rakastava Jumalan Poika, hän joka yksin on vapaa ja synnitön, tuli vapaaehtoisesti meidän tähtemme ihmiseksi ja yhdessä meidän kanssamme tuomittavaksi. Alistumalla ihmisen osaan ja suostumalla syntymään ruumiillisesti, hän korjasi mystisellä tavalla ensimmäisen syntymisen ja korvasi sen toisella, hengellisellä syntymisellä. Näin hän mursi meidän puolestamme ruumiillisen syntymisen kahleet, ja kaikille niille, jotka uskovat hänen nimeensä, annetaan mahdollisuus tulla Jumalan pojiksi. Vain ihmisluonnon omaksunut Jumalan Poika kykenee vapauttamaan ihmissuvun ensimmäisen syntymisen pakkovallasta, ja tähän vapautuksen prosessiin jokainen saa kutsun kasteessa (*Amb.* 42; 1348B-C).

Koska kaste on Kristuksen kärsimyksen ja kuoleman vaikuttava merkki, se kutsuu ihmistä itsensä kuolettamisen (*mortificatio*) mystiselle tielle. Kuolettamalla jatkuvasti oman tahtonsa kastettu saavuttaa tahdonyhteyden Kristuksen kanssa, minkä seurauksena kuolemalla ei ole enää valtaa häneen; ihmisestä tulee Maksimoksen mukaan ikään kuin kärsimykselle ja kuolemalle immuuni. Kaste poistaa ensimmäisen syntymisen aiheuttaman syyllisyyden ja palauttaa kastetun siihen Jumalasta syntymisen alkuperäiseen tilaan (*status originalis*), josta Aadam lankei (*Ad Thalassium* 61; PG 90, 632C; von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, p. 203).

Filippiläiskirjeen kenoosihymniä mukailien (Fil 2:8) Maksimos sanoo, että olemalla kuuliainen kuolemaan asti ja kukistamalla kuoleman ristinkuolemalla Kristus vapautti lopullisesti ihmisen sielunvoimat niin, ettei ihminen enää vain palaa lankeemusta

edeltäneeseen tilaan (ensimmäinen syntymä), vaan hän tulee kohotetuksi Logoksen jumalallisen luonnon tilaan (*Amb. 48; 1364D*). *Isä meidän* -rukouksen toisen pyynnön selityksessä hän puolestaan kirjoittaa, että sieluun luomisessa painetun Jumalan kuvan on pyhyys taivuttaa sitä muuttumaan vapaasta tahdostaan Jumalan kaltaiseksi. Tämä transformaatio on synergistinen prosessi, jossa Jumalan armo ja ihmisen vapaa tahto vaikuttavat yhdessä ja jonka myötä ihmisestä kasvaa vähitellen Jumalan valtakunnan täysvaltainen kansalainen. Hänen sielustaan tulee Pyhän Hengen säteilevä asunto ja hän tulee, siinä määrin kuin se on ihmiselle mahdollista, saamaan jumalallista luontoa koskevan täydellisen tiedon. Tällaisten ihmisten sielunpohjassa, ”Kristus tahtoo yhä uudestaan syntyä, tulla lihaksi niiden kautta, jotka hän on lunastanut ja tehdä omaksi äidikseen ne neitseelliset sielut, jotka ovat tulleet hänestä raskaaksi” (*Expositio orationis dominicae*; PG 90, 889C ja *Selected Writings* [1985], p. 109).

## 6. Jumalan syntyminen Kirkkoäidin ja ihmisen sydämessä myöhemmässä latinalaisessa teologiassa

Siirtyminen kreikkalaisista isistä latinalaisiin ei tarkoita, että latinaksi kirjoittavat isät aloittaisivat kokonaan uuden vaiheen Jumalan syntymisen teologiassa. Itse asiassa Origenes ja Hippolytos, jotka innoittivat itäisiä kirkkoisiiä, Methodiusta ja Gregorios Nyssalaista, olivat myös lännen kirkkoisien inspiraation lähteenä. Ambrosius ammensi molemmilta vaikutteita, ja kaikki edellä esille nousseet Jumalan syntymisen teologian elementit löytyvät myös Milanon piispan kirjallisesta tuotannosta (Rahner s. 91).

**Ambrosius** (333-397) käyttää ihmissielun korkeimmasta osasta käsitettä *cor intelligibile*, sielun sisin ja salaisin kammio, jossa hengellinen syntymä tapahtuu. Se on huone, jossa Kristus haluaa asua: ”In corde amat esse Christus”, hän toteaa tutkielmassaan *de virginitate* (19; PL 16, 298D). Kristityn elämä on läheistä yhteyttä hänen sisällään asuvan Logoksen kanssa. Kirjeessä 31 Ambrosius käyttää myös ilmaisua *logos parthenikos*, jolla hän tarkoittaa uskovan sielussa asuvaa jumalallista Logosta.

Ambrosius ei sisällytä inhabitaation teemaan kuitenkaan samanlaisia mystisiä merkityksiä, joita Nyssalaisen vastaavaan opetukseen sisältyy. Sitä vastoin sillä on hyvin praktinen merkitys: sielussa asuva Kristus ohjaa uskovan jokapäiväistä elämää ja inhabitaation vaikutusta voidaan luonnehtia pikemminkin moraaliseksi kuin mystiseksi. Yksilö ei myöskään ammenna moraaliseen elämäänsä voimaa palaamalla joka päivä kasteen armoon; Ambrosius ei näin ollen anna kasteelle sitä samaa painoarvoa kuin esimerkiksi Methodius. Sen sijaan hän vain toteaa, että elämällä hyvää ja kunniallista elämää kristitty varjelee ja vaalii sisimmässään asuvaa Kristusta.

Luukkaan evankeliumiin kirjoittamassa kommentaarissaan Ambrosius esittää ensimmäisen ja toisen Aadamin välisestä suhteesta hyvin samantyyppisen tulkinnan kuin Olympoksen piispa Methodius. Seuraava lainaus tarjoaa aikakauden typologisesta raamatunselityksestä edustavan näytteen:

Katso, miten samat solmut, joilla ihminen oli sidottu tuomioon, on nyt avattu, ja kuinka Kristus on pelastusteollaan peittänyt vanhat jalanjäljet: Adam oli neitseellisestä maasta, Kristus neitseestä; Adam luotiin Jumalan kuvaksi ja Kristus on Jumalan kuva . . . Hullutus syntyi naisesta, viisautta neitseestä; puusta tuli kuolema ja ristinpuusta elämä (*Expositio in Lucam*, IV, 7).

*De virginibus* -teoksessaan Ambrosius käsittelee Marian, Kirkon ja kasteen sakramentin välisiä suhteita. ”Pyhä Henki, joka peitti autuaan Neitsyeen varjollaan, vaikuttaa myös kasteen sakramentissa”, hän kirjoittaa ja jatkaa: kasteen armo antaa kastetulle voimaa ryhtyä viettämään neitseellistä ja Jumalalle pyhitettyä elämää. Neitseellinen elämä on sen ensimmäisen ja puhtaan jumalallisen ja inhimillisen luonnon yhdistymisen kuva, yhdistymisen, joka reaalisesti tapahtui Marian kohdussa ja joka sen jälkeen jatkuu mystisesti Kirkossa:

Ilmestyessään meidän lihassamme Herra solmi Jumaluuden ja ihmisyyden välisen tahrattoman avioliiton, ja siitä lähtien taivaallisen elämän ikuinen neitsyys on asunut meidän keskellämme. Kristuksen äiti on Neitsyt samoin kuin hänen morsiamensa eli Kirkko (*de virginibus*, I, 3, 13; Rahner, *Our Lady*, p. 33).

Ambrosius rakentaa näin ekklesiologiaansa kristologisen kaksiluonto-opin pohjalle: kirkon mysteeriluonne perustuu siihen, että Logoksen kaksi luontoa, Isältä iankaikkisuudessa saatu jumalallinen luonto ja Marialta omaksuttu inhimillinen luonto yhtyvät Neitsyeen kohdussa.

Koska Kirkolla on hallussaan Sana, yksittäisen uskovon pääseminen Sanan syntymästä osalliseksi edellyttää astumista Kirkon vaikutuspiiriin. Ekklesiologisessa ajattelussaan **Augustinus** korostaakin sitä, että Kirkko on kristityn ihmisen hedelmällinen ja neitseellinen äiti. Häneltä he saavat kasteessa kutsun ryhtyä viettämään armon kannattamaa kilvoituselämää. Jumalasta syntymisen yhteisöllinen luonne saakin Augustinuksen teologiassa keskeisen sijan. Ambrosiuksen korostama eettis-moraalinen puoli korostuu myös hänen edustamassaan Jumalan syntymisen teologiassa. Hänen teologiassaan esiintyvät siis syntymisen molemmat tulkinnat: sekä ”aus den Herzen der Kirche” että ”aus der Gläubigen”. Seuraavassa luodaan katsaus muutamiin teksteihin, jotka osoittavat, millaista roolia Kirkko näyttelee Augustinuksen mukaan Jumalan syntymisen prosessissa.

Myös Augustinus käyttää Marian ja Kirkon suhteen tulkinnassaan muidenkin kirkkoisien ahkerasti lainaamaa ja kommentoimaa Paavalin Galatalaiskirjeen kohta (4:19) apunaan; tämä käy ilmi mm. seuraavasta *De Virginitate*-tutkielman lainauksesta: ”Koko Kirkko on Kristuksen äiti, koska se varmasti synnyttää omat jäsenensä eli ne, jotka pysyvät Kristukselle uskollisena. Hänen äitejään ovat myös ne hurskaat sielut, jotka tekevät hedelmää kantavalla rakkaudella hänen Isänsä tahdon ja joissa Kirkko elää synnytystuskissa, ‘kunnes Kristus saa muodon heissä’ (Gal 4:19). Sen tähden tehdessään Jumalan tahdon lihan mukaan Maria on ainoastaan Kristuksen äiti, mutta hengen mukaan (hengellisessä mielessä) hän on sekä Kristuksen sisar että äiti” (*de virg.* 5). Samaa tematiikkaa Augustinus käsittelee laajemmin säilyneessä katkelmassa seuraavasti:

Kirkko on neitsyt. Haluat kenties kysyä: jos kirkko on neitsyt, miten hän voi synnyttää lapsia? Tai, jos hänellä ei ole lapsia, miten voimme sanoa, että olemme saaneet hänestä syntymme? Vastaan näihin kysymyksiin seuraavasti: Kirkko on sekä neitsyt että äiti; hän on niin kuin Maria, joka synnytti Herran. Eikö Maria ollut synnyttäessään neitsyt ja eikö hän pysynyt aina neitseenä. Kirkkokin synnyttää jatkuvasti ja säilyttää kuitenkin neitsyytensä. Kun tarkastelet asiaa lähemmin, ymmärrät, että Kirkko synnyttää itse Kristuksen, sillä kaikki, jotka ottavat vastaan kasteen, ovat Kristuksen jäseniä. Eikö apostoli sanokin, että ”te olette Kristuksen ruumis, ja jokainen teistä on tämän ruumiin jäsen” (1 Kor 12:27). Jos siis Kirkko synnyttää Kristuksen jäsenet, hän on joka suhteessa niin kuin Maria (*Tractatus I, 8*; Rahner, *Our Lady*, p. 43-44).

Kommentoidessaan Johanneksen evankeliumin selitysteoksessaan prologin jaetta 13 Augustinus käsittelee myös kysymystä siitä, millainen suhde Jumalan syntymisen ja kasteen välillä vallitsee:

Jotta ihmiset voisivat syntyä Jumalasta, Jumala on ensin syntynyt ihmisistä. Tosiaan, Kristus on Jumala ja hän on syntynyt ihmisestä. Koska Kristuksella oli jo Isä taivaassa, hän ei ole etsinyt maan päältä pelkästään äitiä. Hän on yhtäältä syntynyt Jumalasta, jonka kautta meidätkin on luotu, ja toisaalta hän on syntynyt naisesta, jonka kautta meidät luodaan uudestaan. Tämän vuoksi, oi ihminen, sinun ei tarvitse ihmetellä, että sinusta on tullut armosta poika, koska synnyt Jumalasta hänen Sanansa kautta. Sana tahtoi itse syntyä ensin ihmisestä, jotta pääsisit varmuuteen siitä, että voit syntyä Jumalasta ja sanoa itsellesi: Jumala ei ole tahtonut sattumalta tulla ihmiseksi; sitä vastoin, koska hän arvosti minua niin paljon, hän syntyi minun tähteni kuoleman ehdoille tehdäkseen minusta kuolemattoman (*In Ioannis Evangelium Tractatus, II, 15*).

Edelleen psalmeihin laatimassaan selitysteoksessa Augustinus toteaa, että ”Kirkko on mitä todellisimmalla tavalla meidän äitimme, koska hän synnyttää joka päivä kasteessa uusia kristittyjä, ja siitä yksinkertaisesta syystä, että he ovat kristittyjä, he muodostavat yhden ja ainoan Kristuksen” (*Enarrationes in Psalmos, 127, 12*; Rahner, *Our Lady*, p. 45).

Augustinukselta on säilynyt yhteensä 13 joulusaarnaa; yhdessä niistä hän käsittelee Marian ja sielun välistä suhdetta seuraavasti: ”Katsellessasi hämmästyneenä, mitä



Marialle tapahtui, sinun tulee jäljitellä häntä sielusi syvyyksissä. Se joka kaikesta sydämestään uskoo ja jonka 'usko on tehnyt vanhurskaaksi' (Rom 5:1), hän on synnyttänyt Kristuksen sydämessään. Ja joka on 'suunsa tunnustuksella päässyt pelastuksesta osalliseksi' (Rom 10:10), hän on synnyttänyt Kristuksen. Ole siis ylitsevuotavaisen hedelmällinen hengessä ja pysy samalla neitseelliseltä sielultasi muuttumattomana" (*Sermo* 191, 4; Rahner, *Our Lady*, p. 82-83). Eräässä toisessa saarnassaan hän osoittaa sanansa naimattomille naisille ja kehottaa: "Iloitkaa te Kristuksen neitsyeet, sillä kumppaninne on Kristuksen äiti (*consors vestra est mater Christi*). Muistakaa, mitä hän on sanonut: 'Jokainen, joka tekee minun taivaallisen Isäni tahdon, on minun äitini' (Mt 12:50). Koska te täytätte Isän tahdon, te olette Kristuksen äitejä: myös te synnytätte uskonne kautta Kristuksen ja te synnytätte hänet hyvillä töillänne (*Hunc fide concipite, operibus edite*). Ja samoin kuin Kristus kasvoi Marian kohdussa, täytyyköön teidänkin sydämenne Kristuksen laista (*Sermo* 192, 2; Rahner, *Simboli*, p. 101-102).

Myös Augustiukselta löytyy häntä edeltäneiltä kirkkoisiltä tuttu "portare Verbum" -aihe. Puhuessaan joulusaarnassaan (järjestysnumeroltaan 189) Marian ja yksittäisen uskovan sielun välisestä suhteesta hän tulee samalla sivunneeksi Sanan kantamisen teemaa:

Ilman Jeesuksen inhimillistä syntymää ei meillä olisi pääsyä jumalalliseen uudestisyntymään. Hän syntyi, jotta me syntyisimme uudestaan. . . . Herran äiti kantoi Kristusta kohdussaan, kanna sinä vuorostaan häntä sydämessäsi. Neitsyt tuli raskaaksi Kristuksen lihaksitulossa. Tulkoon sydämesi hedelmälliseksi uskossa Kristukseen. Maria synnytti pelastajan, synnytä sinä kiitoksesi. Älä jää hedelmättömäksi, vaan kanna Jumalalle sielusi hedelmää (*Sermo* 189, 3; suom. T. Nisula 2005, s. 33).

Augustinus päättää samaisen joulusaarnansa kehottamalla kuulijoitaan astumaan seimen ääreen ja ryhtymään Herran kantojuhhdaksi:

Jää sinäkin seimen ääreen äläkä häpeä olla Herran juhta. Kun kannat Kristusta, et kävele tieltä harhaan, sillä sinun selässäsi on itse tie. Muistatko aasin, joka tuotiin Herran luo? Turha hävetä, siinä tuotiin meidät. Herra istuu juhtansa selkään, me saamme kantaa, ja hän kertoo, minne matka vie. Me olemme hänen aasinsa, ja Jerusalemin on meillä maalina (*Sermo* 189, 4; suom. Nisula 2005, s. 34).

Mestari Eckhartilta on säilynyt neljän saarnan sarja (Prr. 101-104), ja koska ne sijoittuvat joulun jälkeiselle viikolla, saarnat tunnetaan joulusyklin saarnojen nimellä. Ensimmäisen, kahdeksannen joulupäivän jälkeisen sunnuntain johdantolause on otettu Viisauden kirjan 18. luvusta (jakeet 14-15) ja se kuuluu seuraavasti: "Dum medium silentium tenerent omnia". Eckhart aloittaa tämän ensimmäisen joulusyklin saarnansa Augustinuslainauksella: "Mitä hyötyä minulle on siitä, että tämä syntyminen tapahtuu aina, jos se ei tapahdu minussa? Vain sillä, että se tapahtuu minussa, on merkitystä" (*Lectura Eckhardi I*

[1998], 248). Vaikka Pojan iankaikkisen syntymisen aihe esiintyykin Augustinuksella, näin muotoiltuna lausumaa ei hänen kirjallisesta tuotannostaan kuitenkaan löydy. Tutkittaessa asiaa tarkemmin huomataan, että Eckhart on pannut Augustinuksen suuhun lausuman, joka on itse asiassa peräisin Origeneen saarnakokoelmasta *In Jeremiam homiliae*. Kokoelman 9. saarnan alussa Origenes nimittäin sanoo näin: ”Mitä se minua hyödyttää, jos Sana on asettunut maailmaan asumaan, mutta hän ei asu minussa” (*ti gar moi ofelos ei epidedêmeken o Logos tô kosmô, egô de auton ouk ekhô*).

Eckhartin epähuomiossa tekemä samaistus pakottaa tutkimaan lähemmin, missä tuotantonsa kohdissa ja miten Augustinus aiheesta ”semper gignit Pater et semper nascitur Filius” puhuu. Koska Psalmien kirjan toisen psalmin jae 7 on Pojan ikuista syntymistä koskevan teeman *locus classicus* ja koska niin kreikkalaiset kuin latinalaisetkin kirkkoisät perustivat Isän ja Pojan konsubstantiaalisuutta koskevat käsityksensä sen pohjalle, on aiheellista kuunnella, miten Augustinusta tätä jaetta psalmiselityksissään selittää:

Sanassa ”tänään” on mahdollista nähdä profeetallinen viittaus päivään, jona Jeesus Kristus syntyi inhimillisessä luonnossa. Mutta niin kuin sana ”tänään” merkitsee aktuaalista nykyhetkeä ja niin kuin ikuisuudessa mikään ei ole mennyttä siinä mielessä, että se olisi lakannut olemasta, ja edelleen niin kuin ikuisuudessa ei myöskään ole mitään tulevaa siinä mielessä, että tuleva olisi vaipunut menneisyyteen, vaan että ikuisuudessa kaikki on pelkkää nykyisyyttä - tarkoitetaanhan ikuisuudessa sitä, mikä on aina - sanat ”tänapäivänä min sinut synnytin” tulee ymmärtää viittaavan jumalalliseen synnyttämiseen. Tällä lausumalla oikeaoppinen katolinen usko julistaa Jumalan Voiman ja Viisauden, hänen ainosyntyisen Poikansa ikuista syntymää” (*Enarrationes in Psalmos*, 2, 6; ACW, Vol. 29 [1960], p. 27).

Jo edellä lainatussa joulusaarnassaan (nro 189) Augustinus käyttää apunaan psalmin 85 jaetta 12, ”Veritas a terra orta est” selittääkseen sen avulla Kristus-Logoksen kahden luonnon alkuperää: ”Maria on lähtöisin Aadamista, Aadam oli lähtöisin maasta. Jos Maria on maasta lähtöisin, ymmärrämme laulun sanan: *Totuus verso maasta*” (*Sermo* 189, 2; suom. Nisula 2005, s. 31). Saatuaan näin Olympoksen piispan Methodiuksen tavoin selitetyksi Kristuksen inhimillisen luonnon neitseellisen alkuperän Augustinus jatkaa tarkastelemalla Logoksen luontojen välistä suhdetta:

”Kristus syntyi Isästä vailla äitiä. Kristus syntyi äidistä vailla isää. Kaksi ihmeellistä syntymisen tapaa! Ensin ikuinen syntymä, sitten ajallinen. Milloin hän sitten mahtoi syntyä Isästä, sinä kysyt. Miksi kysyt milloin? Et voi kysyä aikaa siellä, missä ei ole aikaa, joten älä ihmettele milloin. Tässä maailmassa voit kysyä aikaa. Ja hyvin kysyt, kun mietit, milloin Jeesus syntyi Mariasta. On turha miettiä, milloin hän syntyi Isästä. Hän on Isästä syntynyt, mutta ei ajassa. Ikuinen Jumala syntyi ikuisesta Jumalasta ja on yhtäläisen ikuinen. Turhaan ihmettelet! Hän on Jumala. Kummastus haihtuu, kun tajuat, miten ihmeellinen on Jumala (*Sermo* 189, 4; suom. Nisula 2005, s. 33-34).

**Leo Suuri** (paavina 440-461) tunnetaan dogmihistoriallisesta kirjallisuudesta ennen muuta kirjeestä, jonka hän lähetti paria vuotta ennen Khalkedonin kirkolliskokousta (451) Konstantinopolin patriarkalle Flavianukselle (ns. *Tomus Leonis*). Kun Leon kirjekokoelma käsittää yhteensä 143 kirjettä, häneltä säilynyt saarnakokoelma sisältää puolestaan 96 saarnaa, joista kymmenen on pidetty joulupäivänä. Vaikka paavi lähestyykin Sanan ihmiseksitulon ihmettä ihmiskunnan universaalisen pelastuksen näkökulmasta ja korostaa Sanan jumalallisen ja inhimillisen luonnon yhdistymisen soteriologisia ulottuvuuksia, hän sivuaa paikoin myös teemoja, joista käy ilmi, miten hän tulkitsee inkarnaation, kasteen sakramentin ja Kirkon välisiä yhteyksiä.

Virkakautensa ensimmäisenä jouluna (440) pitämänsä saarnan paavi Leo päättää seuraavasti:

Niinpä rakkaat kristityt, kantakaamme kiitoksemme Jumalalle, Isälle hänen Poikansa kautta Pyhässä Hengessä sen suuren rakkauden tähden, jolla hän on meitä rakastanut; ”hän teki meidät rikkomustemme tähden kuolleet eläviksi Kristuksen kanssa” (Ef 2:4-5), jotta me olisimme hänessä uusi luomus (*nova creatura*) ja hänen uudestimuovaamia (*novumque figmentum*). Koska me olemme päässeet osallisiksi Kristuksen syntymästä, luopukaamme lihan teoista ja pankkaamme pois vanha ihmistemme ja hänen tekonsa. Tunnista siis, hyvä kristitty, oma arvosi, äläkä enää palaa viettämään vanhaa ja turmeltunutta elämääsi. Pidä mielessäsi se Pää ja Ruumis, jonka jäsen olet ja muista, että sinut on ”pelastettu pimeyden valasta ja siirretty Jumalan valoon ja valtakuntaan” (Kol 1:13). Kasteen sakramentin kautta sinusta on tullut Pyhän Hengen temppeli (*Sermo XXI*, 3, 1; *I sermoni del ciclo natalizio* [Biblioteca patristica], Bologna 2007, p. 84-86).

Lainaus osoittaa, miten Leo tulkitsee kasteessa saatua uudestisyntymisen lahjaa joulun syntymisen ihmeen valossa. Yksittäinen kristitty pääsee ensimmäisen joulun ihmeestä osalliseksi kasteessa. Siinä missä Jumalan Poika syntyy jouluna ihmiseksi, ihminen syntyy kasteen kautta Jumalan lapseksi. Kaste on Leon mukaan lapseksiottamisen eli adoption sakramentti. Sama kolmiyhteisen Jumalan kolmas Persoona, joka pyhitti Marian, jotta hänestä saattoi tulla Jumalan synnyttäjää, vaikuttaa ja toimii myös Kirkossa, joka synnyttää uskovia jäseniä. Leo asettaa Marin ja Kirkon pelastushistorialliseen jatkumoon ja jatkaa näin varhaisille kirkkoisille tunnettua Marian ja Kirkon välistä typologista tulkintaa: samalla tavalla kuin neitseellinen Maria on Sanan ihmiseksi syntymisen edellytys, vastaavalla tavalla Kirkko ja sen toimittama kaste on uudestisyntymisen edellytys.

Myös toisen joulusaarnansa loppupuolella (nro XXII) paavi Leo vetoaa kuulijoihinsa ja pyrkii tekemään heille selväksi, miten inkarnoitunut Sana voi muuttaa paratiisista karkoitettun ihmisen elämää:

Lihaksi tullut Sana antaa sinulle voiman palata takaisin Luojaasi luo, josta olet etäännytynyt kauas, tulla syntyperästäsi tietoisiksi (*recognoscas parentem*), päästä orjuudesta vapauteen, tulla kohotetuksi pojan asemaan, jonka suhteen olit ennen muukalainen; tämän joulun ihme sai aikaan, jotta sinä, joka olet saanut katoavaisesta lihasta syntyä, voit syntyä Jumalan Hengestä uudestaan (*ex corruptibili carne natus est, ex Dei Spiritu renascaris*) ja saada armon kautta sen, jota sinulla luonnostaan ei ole; ja jos sinä sinä tunnustat hengen lapseksiottamisen vaikutuksesta olevasi Jumalan poika, älä pelkää kutsu Jumalaa Isäksi (*Sermo XXII, 5, 1; [Biblioteca patristica], 2007, p. 106*).

Sanan kantamisen motiivi (*portare Verbum*) esiintyy myös paavi Leon joulusaarnoissa. Seuraavassa, järjestysnumeroltaan 23. saarnassa hän kehottaa kuulijoitaan viettämään Herran syntymäpäivää riemullisella mielellä ja pitämään mielessä, millaisen Kirkkoruumiin jäseniä he ovat. Sitten hän jatkaa:

Harkitkaa, ajatelkaa tarkasti ja kääntykää viisaasti Pyhän Hengen valaisemina hänen puoleensa, joka on ottanut meidät omakseen (*quis nos in se suscepit*) ja jonka me olemme ottaneet omaksemme (*quem suscepimus in nobis*); koska samoin kuin Herramme Jeesus tuli meidän lihaksemme syntyessään ihmiseksi, niin mekin tulimme hänen ruumiikseen syntyessämme uudestaan (*sicut factus est Dominus Iesus caro nostra nascendo, ita et nos facti sumus corpus ipsius renascendo*). Sen tähden me olemme sekä Kristuksen jäseniä että Pyhän Hengen temppeleitä. Siksi autuas apostoli sanoo: ”Kirkastakaa ja kantakaa Jumalaa ruumiissanne” (1 Kor 6:20; *Sermo XXIII, 5, 2 [Biblioteca patristica], 2007, p. 122*).

Kuudennessa joulusaarnassaan (järjestysnumeroltaan XXVI) Rooman piispa Leo käsittelee kysymystä, missä mielessä Sanan syntymäpäivää voidaan pitää myös Kirkon syntymäpäivänä. Saarnansa aluksi Leo luo ensin lyhyen katsauksen inkarnoituneen Sanan maanpäälliseen elämään. Todettuaan ensiksi, ettei ylhäinen Jumalan Poika pitänyt arvolleen sopimattomana syntyä lapseksi ja viitattuaan muutamalla sanalla Jeesuksen kasvamiseen miehuusikään hän jatkaa sanomalla, miten Herramme elämä päättyi hänen voittoisaan kärsimykseensä ja ja ylösnousemukseensa. Vaikka kaikki alas laskeutuneen Jumalan Pojan meidän puolestamme (*pro nobis*) tekemä työ saavuttikin hänen kunniakkaassa ylösnousemisessaan täyttymyksensä ja päättyi, tästä huolimatta ”tänä päivänä vietettävä syntymäjuhla herättää ja elvyttää eloon Jeesuksen syntymän Neitseestä Mariasta” (*renovat tamen nobis hodierna festivitas nati Iesu ex Maria virgine*). Saarna jatkuu seuraavasti:

Viettäessämme Vapahtajamme syntymäjuhlaa me huomaamme juhlivamme oman elämämme uutta alkua, sillä Kristuksen syntyminen on kristikansan alkuperä ja pään syntyminen on ruumiin syntyminen (*genetratio enim Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis*). Vaikka kukin tulee Kirkon jäseneksi omalla ajallaan ja vaikka ajalliset etäisyydet erottavatkin Kirkon pojat ja tyttäret toisistaan, Kirkko on kuitenkin kastemaljan synnyttämä uskovien yli maan piirin levittäytynyt yhteisö, Kristuksen kanssa hänen kärsimykseensä ristiinnaulittu, hänen ylösnousemuksessaan herätetty, hänen taivaaseenastumisessaan asetettu Isän oikealle puolelle ja tänä jouluna hänen

kanssaan yhdessä syntyneet. Sillä kuka tahansa uskova mistä tahansa maanosasta, joka uudestisyntyy Kristuksessa (*regeneratur in Christo*), hylkää alkuperäisen luontonsa merkitsemät vanhat polkunsä ja syntyessään uudesti hän muuttuu uudeksi ihmiseksi (*transit in novum hominem renascendo*); hän ei ole enää lihallisen isänsä jälkeläinen, vaan hän on Vapahtajan siementä, joka tuli ihmisen Pojaksi, että me voisimme olla Jumalan poikia (*filius hominis est factus, ut nos filii Dei esse possimus*). (*Sermo XXVI, 2, 1* [Biblioteca patristica], 2007, p. 156).

## 7. Jumalan syntymisen motiivi myöhemmässä latinalaisessa teologiassa ja keskiajan teologiassa

Edellä luotu katsaus kreikkalaisten ja latinalaisten kirkkoisien edustamaan Jumalan syntymisen teologiaan herättää kysymään, miten ja millaisten kanavien kautta tämä yhtenäinen ja rikas patristinen perintö välittyi keskiajan mystiikkaan ja etenkin Mestari Echartin mystiikan teologiaan. Tutkielmansa viimeisessä luvussa "Kysymys Eckhartin lähteistä" Rahner nostaa lähemmän tarkastelun kohteeksi ne patristiset ja varhaiskeskiaikaiset lähteet, joista Eckhart on mitä ilmeisimmin ammentanut vaikutteita. Rahnerin piirtämä vaikutushistoriallinen linja lähtee Origeneesta ja jatkaa sitten Gregorios Nyssalaisen kautta Maksimos Tunnustajaan ja siitä edelleen Johannes Scottus Eriugenan kautta Rikhard P. Viktorilaiseen. Pojan syntymistä ihmisen sielunpohjassa koskevan opin osalta Rahner asettaa näin Eckhartin Origeneesta alkunsa saaneeseen traditioon, jota Nyssalainen jatkaa ja joka Maksimoksen kautta välittyy Eriugenalles ja hänen kauttaan 1100-luvun viktorilaisille, etenkin Rikhardille.

Ennen kuin perehdymme lähemmin Rahnerin linjanvedon keskeisiin tradition kantajiin, luomme lyhyen katsauksen pariin muuhun kirkon opettajaan, jotka ovat antaneet oman panoksena Jumalan syntymistä koskevan opin välittymiseen ja vakiintumiseen keskiajan mystiikan teologiaan.

Augustinuksen mukaan "Jumala on luonut ihmisen itseään varten" ja ihminen on levoton, kunnes hän löytää levon Jumalassa (*Conf. 1,1*). Levon löytymisen kaipausta on sisäänkirjoitettu ihmisen sisimpään, ja tämä augustinolaisen interiorismin nimellä tunnettu oppi on myöhäisantiikin ja varhaisen keskiajan taitekohdassa vaikuttaneen Rooman piispan **Gregorius Suuren** spiritualiteetin jäsentävin periaate. Augustinuksen tavoin myös Gregorius puhuu toistuvasti Isän Sanasta, joka asuu ihmissydämen syvyydessä. Edustavan näytteen tästä tarjoaa hänen evankeliumikirjoihin laatimansa saarnat, joita on säilynyt yhteensä neljäkymmentä. Selittäessään Matteuksen evankeliumin 12. luvun jaetta 50 ja muotoilleessan sen pohjalta vastausta kysymykseen, ketkä ovat Kristuksen veljiä ja sisaria, hän toteaa, että sellainen ihminen, joka vaikuttaa lähimmäiseensä niin, että Kristus

syntyy ja saa muodon (Gal 4:19) hänessä, on erityisellä tavalla Kristuksen äiti. Isä-Jumala ei ole synnyttänyt iankaikkisuudessa Sanaansa pelkästään itseään varten, vaan sen vuoksi, että Sana saisi syntynsä myös jokaisen ihmisen sydämessä, että Isä voisi jakaa Poikuutensa myös luomakunnan kruunuksi luomansa ihmisen kanssa. Ja kaikki sellainen toiminta, joka edesauttaa sitä, että ikuisuudessa syntynyt Sana saa myös ajallisen syntynsä ihmisen sielussa ja joka näin murtaa ikuisuuden ja ajan välisen muurin, on kolmiyhteiselle Jumalalle mieluista toimintaa. Miten kristityt voivat toimia toinen toisilleen Sanan kättilöinä, tästä Gregorius puhuu kolmannessa saarnassaan seuraavasti: jokainen, joka on uskossa yhdistynyt Kristukseen ja josta on näin tullut uskon kautta Kristuksen veli ja sisar, toimii Neitsyt Marian tavoin Sanan äitinä silloin, kun hän saarnaa joko suullaan tai rakkauden teoillaan kristiveljilleen ja sisarilleen Kristusta (*Homiliae in Evangelium*, 3; PL 76, 1086D).

Traditiohistoriallisesta näkökulmasta arvioiden edellä lainattu Gregoriusen evankeliumihomilian kohta on tärkeä, koska Tuomas Akvinolainen viittaa siihen teoksessaan *Catena aurea in quatuor Evangelia*. Vaikkei meillä olekaan suoraa tekstuaalista näyttöä siitä, että Eckhart olisi tuntenut kyseisen *Catena*-teoksen kohdan, on hyvin ilmeistä, että dominikaanikoulun edustajana ja Tuomaan oppituolin myöhempänä haltijana hän on ollut kirjasta ja sen sisällöstä hyvin perillä.

Luukkaan evankeliumiin laatimassaan kommentaarissa **Beda Venerabilis** (n. 672-735) sivuaa myös kysymystä siitä, ketkä ovat Jeesuksen todellisia veljiä ja sisaria, ja antaa sille hyvän samanlaisen selityksen kuin Gregorius: ”Jokainen, joka uskon kuuliaisuudessa synnyttää Sanan hengellisesti ja vaalii sitä hyviä tekoja tekemällä, synnyttää Sanan niin omassa kuin lähimmäisensäkin sydämessä” (*Expositio in Lucae evangelium*, 4; PL 92, 480BC). Rahnerin mukaan lainatun kohdan merkitys perustuu siihen, että tässä muodossa se siirtyi *Glossa ordinaria* -teokseen ja näin siitä tuli osa kirkollista raamatunselitystä (Rahner, s. 108-109).

Suurisuuntaisella käännöstoiminnallaan, johon kuului Gregorios Nyssalaisen, Dionysios Areopagitan ja Maksimos Tunnustajan tuotantoa, **Johannes Scottus Eriugena** (n. 800-877) vaikutti keskeisellä tavalla kreikkalaisten kirkkoisien teologian tuntemuksen välittymiseen länteen. Eriugena on näin tärkein kanava, jonka kautta itäisen kirkon edustama Jumalan syntymisen teologia tuli latinaksi kirjoittavien oppineiden ulottuville. Tutkijoiden valtaosa on sitä mieltä, että Mestari Eckhart kyllä tunsikin muutamia tämän irlantilaisen pansofistin kirjoituksia, mutta missä määrin Eriugenan ajatukset ovat todella muovanneet Eckhartin ajattelua, siitä tutkimuksessa on esitetty hyvin erilaisia arvioita.

Ennen kuin tähän kysymykseen rohkenee ottaa kantaa, on aiheellista luoda katsaus siihen, miten Eriugena Jumalan sytyksen teemaa tuotannossaan käsittelee ja kehittää.

Maksimoksen Tunnustaja oli Eriugenalle varsinainen inspiraation lähde, *venerabilis magister et divinus philosophus*, kuten hän asian ilmaisee viiteen kirjaan jakautuvan pääteoksensa *De divisione naturae* toisen kirjan 4. luvussa. Lännen kirkon keskiaikaiset teologit pääsivät tutustumaan juuri Eriugenan käännösten kautta Maksimoksen teologista antropologiaa jäsentävään ajatukseen, jonka mukaan ihmisielussa on ”palanen Jumalaa” (*moira theou*). Kreikkalaiselle soteriologialle tunnusomainen käsitys ihmisen jumalallistumisesta (*theôsis*) on toinen teema, joka innosti etenkin mystiikkaan taipuvaisia lännen kristikunnan teologeja. Eriugena jatkaa Irenaeuksen alkunsa saanutta perinnettä ja toteaa, että Sanan ihmiseksi tuleminen (*enanthrôpêsis*) on ihmisen jumalallistumisen (*theôsis*) edellytys: ellei Jumala olisi tullut ihmiseksi, ihminen ei voisi syntyä Jumalan lapseksi; ilman inkarnaatiota ihmisen jumalallistumiselle ei löytyisi mitään korrelaattia, esikuvaa. Niinpä Eriugena kirjoittaa: ”Exitus ergo eius a Patre humanatio est, et reditus eius ad Patrem hominis, quem accepit, deificatio” (*Commentarius in Euangelium Ioannis*, PL 122, 319D).

Eriugenan laatimat käännökset laajensivat ja syventivät myös läntisen kristikunnan oppineiden uusplatonisen filosofian tuntemusta. Syvällisemmän uusplatonisten tekstien tuntemuksen seurauksena myös ns. emanatiivinen dionysiolaisuus ja dialektinen uusplatonismi tarjosivat lännen teologeille käsitteellisiä välineitä tarkastella ja eksplikoida luomattoman Jumalan ja luodun todellisuuden, Isän ikuisen Sanan ja inhimillisen järjen välisiä suhteita. Tällaisten keskeisten ontologisten relaatioiden selvittelyn seurauksena myös läntisessä teologiassa alettiin yhä paremmin ymmärtää, mistä apofaattisessa teologiassa on perimmältään kysymys ja miten apofaattinen kieli suo teologille mahdollisuuden puhua sellaisista jumalallisen todellisuuden tasoista tai ulottuvuuksista, joista katafaattisella kielellä ei voida puhua. Läntisen kristikunnan sekä monastiset että yliopistoissa opettavat skolastikot oppivat apofaattisen teologian alkeet juuri Eriugenan käännöksistä. Niinpä Eriugenan ihmisen jumalallistumista koskevan ajattelun aitoperäiseksi ymmärtämiseksi on olennaisen tärkeää pitää mielessä, mitä hän sanoo *de divisione* -teoksensa toisen kirjan luvussa 23: ”Niin kuin kysymys siitä, millä tavalla Jumalan Sana laskeutui (*descendit*) ihmiseen, ylittää kaiken ymmärryksen, samoin se, kuinka ihminen nousee Jumalaan (*ascendit*), käy yli kaiken ymmärryksen” (PL 122, 576C).

Edellä on noussut esille neljä idän kirkkoisien korotamaa aihetta, joiden välittymisessä läntiseen teologiaan Eriugena on näytellyt keskeistä roolia: opetus ihmissieluun istutetusta jumalallisesta palasesta (*moira theou*), jumalallistumisen aihe (*theôsis*), virtaamisen metafysiikkaa strukturoiva *exitus et reditus* -skeema ja apofaattisen teologian väite, jonka

mukaan Jumalan tavoin myös ihminen jää perimmäiseltä olemukseltaan mysteeriksi, jota ei voida sanoilla tyhjentävästi selittää. Näiden neljän lisäksi Eriugenan teologiasta voidaan löytää vielä viideskin teema, joka kertoo omaa kieltään siitä, miten hyvin hän oli perehtynyt idän kirkkoisien kirjoituksiin. Hippolytoksen muotoilema käsitys Kristuksesta ainutlaatuisena ja täydellisenä ihmisenä (*heis anthrôpos teleios*), joka omaksuessaan inkarnaatiossa ihmisen luonnon, kohottaa koko ihmissuvun uudelle tasolle, näyttelee myös Eriugenan kristologiassa keskeistä osaa. *De divisione* -teoksensa viimeisen kirjan luvussa 38 hän ilmaisee tämän ajatuksen näin: "Christus cum toto et in toto suo corpore quidam perfectus et unus vir, caput in membris et membra in capite" (*de divisione*, 5, 38; PL 122, 995A). Ei ole vaikeaa havaita, millaisia ekklesiologisia ulottuvuuksia ajatukseen sisältyy: koska Kristus on Kirkkoruumiin Pää, hänen vaikutuksensa läpäisee koko Kirkon ja hän sulkee kaikki Ruumiinsa jäsenet syleilyynsä. "Se, mikä on toteutunut Päässä, tulee toteutumaan tulveisuudessa myös jokaisen Kirkkoruumiin jäsenen suhteen", sillä "Kristus rakentaa joka päivä Kirkkoaan, joka on hänen Ruumiinsa" (*de divisione*, 2, 23; PL 122, 575C).

Seuraava Eriugenan Johannes-kommentaariin sisältyvä kohta osoittautuu Jumalan syntymisen teologian kannalta valaisevaksi. Hän kirjoittaa: "Ainoastaan se, joka on syntynyt Hengestä ja josta on näin tullut Jumalan Pojan kuvan kaltainen (Kol 1:15), sanalla sanoen, jossa Kristus on saanut muodon (Gal 4:19) ja joka on yhtynyt Kristukseen, nousee Kristuksen kanssa Isän luo" ("Nemo ascendit in Christo ad Patrem, nisi qui ex Spiritu nascitur, ut conformis fiat imaginis Filii, id est ut Christus in illo formetur et unum cum Christo sit", *Commentarius in Euangelium Ioannis*, PL 122, 329C). Edelleen *de divisione* -teoksen toisen kirjan 20. luvun kohta 558B tarjoaa edustavan näytteen siitä, miten Sanan ikuisesta syntymästä puhuessaan Eriugena joutuu venyttämään sukupuolisidonnaisen kielenkäytön rajoja. Kysyessä kohdassa hän kuvaa sitä salaista isällisen olemuksen kohtua tai helmaa, jossa Isän ainosyntyinen Poika ja Sana saa syntynsä, josta hän aina syntyy ja jossa hän ainaisen syntymisensä jälkeenkin aina pysyy: "Uterum hic intellige secretor paternae substantiae sinus, ex quibus Unigenitus Filius, qui est Verbum Patris, natus est, et de quibus semper nascitur et in quibus, dum semper nascitur, semper manet" (*de divisione*, 2, 20; PL 122, 558B).

Jumalan syntymisen teologian traditiolle uskollisena myös Eriugena korostaa kastetta yksilön hengellisen elämän alkuna. Hän käsittelee aihetta sekä Johanneksen evankeliumin selityksessään että samaisen evankeliumin prologiin laatimassa saarnassaan. Kun kastettava yhtyy kasteessa mystisesti Kristukseen, Isän iankaikkisuudessa syntynyt Sana syntyy kastettavan sydämessä, Eriugena selittää kommentaarinsa kohdassa 315B. Korostaakseen kristillisen kilvoituselämän prosessiivista luonnetta Eriugena muistuttaa



kuulijoitaan kuitenkin Johanneksen prologiin kirjoittamassa saarnassaan siitä, että kaste on todellakin kristityn hengellisen elämän alku (*initium*), ensimmäinen vaihe siinä jatkuvan kasvun prosessissa, jossa ihminen nousee Pojan kautta Isän luo Pyhässä Hengessä (*Homilia in Prologum Ioannis*, PL 122, 293B); vrt. myös Johannes-kommentaarin kohdat 313AB ja 318A). Eriugena on mitä ilmeisimmin imenyt jatkuvan kasvun opetukseensa vaikutteita Gregorius Nyssalaisen pyhitysteologiaa strukturoivasta *epektasis*-opista. Kaste on hetki, jossa Sana aloittaa kastetussa pyhittävän työnsä. Sana tekee pyhittävää työtään yksittäisen uskovan elämässä Eriugenan mukaan juuri siten, että Hän syntyy uskovan sydämessä jatkuvasti, ei ainoastaan kerran ainutkertaisen kasteen hetkellä. Sanalla sanoen, Sana vaikuttaa uskovan elämässä aina siihen hetkeen asti, jolloin Kristus on saanut kastetussa lopullisen muotonsa - ”donec formetur Christus in illo” (Gal 4:19). Pääteoksensa ensimmäisen kirjan luvussa 12 Eriugena muotoilee sekä hyve-oppinsa että pyhitysteologisen ajattelunsa keskeisen idean seuraavasti: ”Divina natura fieri dicitur, dum in iis, qui fide, spe et caritate ceterisque virtutibus reformantur, miralibili atque ineffabili modo innascatur, sicut Apostolus de Christo ait loquens: qui factus est in nobis sapientia a Deo” (*de divisione*, 1, 12; PL 122, 454A).

Millaista sydämen teologiaa (*theologia cordis*) **Rikhard P. Viktorilainen** edustaa ja miten Jumalan syntymistä uskovan sydämessä koskeva patristinen perintö elää ja tuntuu hänen tuotannossaan? Tästä saamme jonkilaisen tuntuman tarkastelemalla lähemmin seuraavia kolmea tekstinäytettä. Ensimmäinen lainus on valittu Rikhardin Psalmien kirjaan laatimasta teoksesta *Mysticae adnotationes in Psalmos* (PL 196, 265-405). Psalmiin 28 (suom. Psalmien kirjan ps. 29) avausjakeen ”Afferte Domino, filii Dei” innoittamana Rikhard kysyy, keihin psalmin kirjoittaja mahtaa Jumalan pojilla viittata. Ottamalla lähtökohdakseen Matteuksen evankeliumin 12. luvun jakeen 50 hän vastaa kysymykseen seuraavasti:

*Jokainen, joka tekee minun taivaallisen Isäsi tahdon, on minun veljeni ja sisareni ja äitini. Mitä muuta Isän Poika on kuin Isän voima ja viisaus? Isän Sana, Isän Poika, Isän tahto. Samoin, mitä muuta ihmisen tahto on kuin jonkinlainen mielen jälkeläinen (proles mentis)? Jos siis sinun tahtosi ja Isän tahto ovat sama, sinun poikasi ja Isän Poika ovat sama. Totuus, viisaus ja tahto käsitetään sydämellä (corde concipitur) ja sydäimestä ne saavat syntyntynsä. Jos siis tahdot samaa, tiedät saman, minkä Isä; sinulla ja Isällä on sama Poika.*

Ihmettelet. Mutta tulet ihmettelemään vielä enemmän. Hän on nimittäin sinussa, olet sitten isä ta äiti tai mieluummin yhdessä molempia. Sinä voit siittää (*gignere*) hänet niin omassa kuin toisenkin sydämessä ja voit hedelmöittää (*concipere*) hänet sydämessäsi ja hedelmöityä toisen puheesta. Ymmärryksellä siitetään (*intellectu gignitur*), käsittämällä hedelmöitetään (*consensu concipitur*), kiintymyksen tilassa synnytetään (*affectu nascitur*), toteuttamalla ravitaan (*effectu nutritur*). Kun ymmärrät totuuden tai saat toisen sen ymmärtämään, synnytät Kristuksen. Kun tulet joko omasta tai toisen vaikutuksesta totuudesta vakuuttuneeksi, Kristus saa yhdessä totuuden kanssa teissä syntynsä. Niinpä

siittäessäsi olet isä, hedelmöittyessäsi olet äiti (*ergo quando gignis, es pater, quando concipis, es mater*). Tunne Jumalan tahto; pääsit sen kanssa yksimielisyyteen ja tulit raskaaksi. Rakastamalla tunnet synnytystuskia, toimimalla pidät yllä ja ravitset (*Adnotatio in Psalmum XXVIII, PL 196, 297CD*).

Vaikkei Rikhardin tutkielmaa *De quatuor gradibus violentiae caritatis* voikaan pitää varsinaisena *Laulujen laulun* kommentaarina, kaikki rakkauden olemusta luonnehtivat määreet Rikhard on kuitenkin muotoillut juuri tämän rakkausrunoelman pohjalta. Jumalan syntymisen teologian näkökulmasta arvioiden traktaatin kiinnostavuus piilee siinä, että mystisen tien (*via mystica*) viimeistä eli yhtymystä koskevassa kuvauksessaan Rikhard tukeutuu Jesajan profetian kohtaan 28:17-18, jonka tarjoamin kielikuvin jo varhaiset kirkkoisät pyrkivät kuvaamaan sitä prosessia, jonka mukaan uskovan sydämessä syntynyt Sana kasvaa ja raivaa siellä itselleen lisää tilaa. Toinen tekstinäyte onkin *De quatuor gradibus* -tutkielman 26. luvusta ja se kuuluu seuraavasti:

Ensimmäisessä vaiheessa tapahtuu kihlaus, toisessa vietetään häitä, kolmannessa vaiheessa antaudutaan syleilyyn ja neljännessä vaiheessa koittaa synnytyksen aika (*puerperium*). Ensimmäisessä vaiheessa rakastetulle sanotaan: ”Minä kihlaan sinut, otan omakseni ainiaaksi, minä liitän sinut itseeni, vanhurskauden ja oikeuden sitein, rakkaudella ja hyvydellä. Mitä liitän sinut itseeni uskollisuuden sitein” (Hos. 2:21-22a). Toisessa vaiheessa Galilean Kaanaassa vietetään häitä ja sanotaan: ”Katso, minä olen sinun sulhasesi, etkä sinä milloinkaan lakkaa seuraamasta minua” (Jer 3:14-19). Kolmannessa vaiheessa sanotaan: ”joka yhtyy Herraan, on yksi henki hänen kanssaan” (1 Kor 6:17; *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est*). Neljännessä vaiheessa sanotaan: ”Me olimme raskaana ja synnyttämäsillämme ja synnytimme hengen” (Jes 26:18). Ensimmäisessä vaiheessa rakastava vierailee siis usein rakastetun luona, toisessa vaiheessa hänet saatetaan morsiuskammioon, kolmannessa vaiheessa rakastettu yhtyy sulhaseensa ja neljännessä vaiheessa hän hedelmöittyy (*De quatuor gradibus, cap. 26; PL 196, 1216D-1217A*).

Rikhardin tuotantoon kuuluu yhteensä seitsemän Raamatun kirjoihin laadittua selitysteosta. Yksi näistä on Johanneksen Ilmestyskirjan kommentaari, *In Apocalypsim Joannis* (PL 196, 983-888). Methodius Olympoksen tavoin Rikhardia kiinnostaa tietää, kuka on tuo 12. luvun alussa kuvattu ”nainen, jolla on pukunaan aurinko, kuu jalkojensa alla ja pään päällä sepeleenä kaksitoista tähteä” (Ilm 12:1). Hän vastaa:

Pyhä Kirkko työskentelee koko voimallaan toteuttaakseen korkeimman Isän tahdon tulla Kristuksen äidiksi synnyttämällä hänet; Kirkko synnyttää hänet (*eum pariat*) voidakseen aikojen lopussa riemuita hänestä lakkaamatta. Kantaen häntä kohdussaan se huutaa synnytystuskissaan (*clamat parturiens*) ja vääntelehtii valmistautuessaan synnyttämään (*cruciat ut pariat*). Synnyttämällä hänet, hedelmöittämällä hänet armolla uskon kautta, pyhä Kirkko tosiaankin valmistautuu synnytykseen hyvän tahdon välityksellä ja synnyttää hänet hyvien tekojen kautta (*In Apocalypsim Joannis, IV, 1; PL 196, 799AB*).

Paavi **Innocentius III:Ita** (paaviuden vuodet 1198-1216) on säilynyt kolme joulusaarnaa, joista varsinkin ensimmäinen ja kolmas osoittautuvat Jumalan syntymisen teologian

kannalta kiinnostaviksi. Innocentius aloittaa ensimmäisen saarnansa tarkastelemalla sitä, mitä termillä "sana" (*verbum*) tarkoitetaan ja millaisia tulkintoja siitä on esitetty. Seuraavat kolme ovat keskeisiä: ensinnäkin sana, joka käsitetään sydämellä (*quod corde concipitur*); toiseksi sana, joka lausutaan ulos ruumiin suulla (*quod ore profertur*) ja kolmanneksi sana, joka kirjoitetaan kynällä (*quod calamo scribitur*). Sydämellä otetaan haltuun se, mikä kuuluu intellektin piiriin (*corde concipitur intellectus*), suulla lausutaan ulos ääni (*ore profertur sonus*) ja sulkakynällä kirjoitetaan merkki (*calamo scribitur signum*).

Augustinuksen vaikutus tuntuu selvästi Innocentiuksen sanan käsitteen analyysissä. Augustinolaisen sanakäsityksen juuret palautuvat puolestaan stoalaisen filosofikoulun opetukseen sisäisen (*logos endiathetos*) ja uloslausutun sanan (*logos proforikos*) välisestä suhteesta. Edellä esitetyn sanan käsitteen analyysin jälkeen Innocentius ryhtyy soveltamaan tehtyä kolmijakoa käytäntöön. Millä tavalla tehty kolmijako auttaa paremmin ymmärtämään joulun salaisuutta, hän kysyy. Johdateltuaan kuulijoitaan muutamilla harkiten valituilla raamattusitaateilla itse joulun aiheeseen paavi toteaa: "Mutta juuri tämä Sana", josta vanhan liiton kirjoitukset todistavat ja joka itse puhuu meille uuden liiton kirjoituksissa, "on se, joka on siitetty, uloslausuttu ja kirjoitettu" (*Est autem hoc Verbum conceptum, prolatum, et scriptum*). *Conceptum*-termillä Innocentius viittaa Isän iankaikkisuudessa siittämään Sanaan (kr. *logos endiathetos*), ja tällä käsitteellä Kirkko puhuu Sanan ensimmäisestä, jumalallisesta syntymästä (*nativitas divina*). Termillä *prolatum* Kirkko puhuu taas Sanan toisesta syntymästä (*logos proforikos*), tapahtumasta, kun Isän iankaikkinen Sana syntyi ihmiseksi Neitseestä Mariasta (*nativitas humana*). Kolmanneksi Kirkko perustaa julistuksensa Sanaan, joka on sulkakynällä kirjoitettu ja tallennettu Pyhiin kirjoituksiin eli Raamattuun. Paavalin tunnettua lausumaa "littera enim occidit, Spiritus autem vivificat" (2 Kor 3:6) hyväksi käyttäen Innocentius jatkaa ja vakuuttaa, että kirjoitetun sanan vaikuttavuus perustuu siihen, että siihen kätkeytynyt kolmiyhteisen Jumalan kolmas Persoonaa, toisin sanoen Pyhä Henki antaa kirjaimelle elämän. Koska patristiikan kauden ja keskiajan teologiassa Pyhä Henki, armo ja rakkaus olivat merkitykseltään hyvin lähellä toisiaan, miltei vaihtokäsitteitä, juuri tästä näkökulmasta käy ymmärrettäväksi se, että Innocentius puhuu Sanan kolmannesta syntymästä armon käsitteellä - "nativitas gratuita" (*Sermo Primus in Nativitate Domini*; PL 217, 451-452).

Edellä selostetusta paavi Innocentiuksen ensimmäisestä joulusaarnasta käy ilmi, miten hän edustaa ns. Sanan kolmen syntymän oppia (*triplex nativitas Christi*). Hän muotoilee sen kohdassa 451C seuraavasti: Jumalallisen syntymän mukaan Sana on siinnyt Isästä; inhimillisen syntymän mukaan hän on syntynyt äidistä ja armon vaikuttaman syntymän mukaan hän on kirjoitettu ihmisen mieleen. Isästä hän syntyy ikuisesti, äidistä ajallisesti,

mielessä hengellisesti. ”Secundum nativitatem divinam conceptum de Patre; secundum nativitaem humanam, natum est ex matre; secundum nativitatem gratuitam, scriptum in mente. De Patre nascitur aeternaliter, de matre temporaliter, in mente spiritualiter” (*Sermo Primus*, PL 217, 451C-452A).

Kolmannessa joulusaarnassaan Innocentius formuloi Kristus-Sanan kolmen syntymän doktriinin ensimmäistä saarnaa vielä kirkkaammin. Hän kirjoittaa:

Niin kuin katolinen Kirkko tunnustaa, että Kristuksessa on kolme substanssia, jumalallinen, lihallinen ja spirituaalinen (*divinam, carnem, et spiritum*), samoin Raamattu todistaa Sanan kolmesta syntymästä: jumalallisesta, joka tapahtuu Isästä (*divinam ex Patre*), lihallisesta syntymästä, joka tapahtuu äidistä (*carnalem ex matre*) ja hengellisestä syntymästä, joka tapahtuu mielessä (*spiritualem in mente*). Isästä syntyy Jumala, äidistä on syntynyt liha, ja mielessä syntyy henki. . . . Isästä hän syntyy aina (*ex Patre nascitur semper*), äidistä hän on syntynyt kerran (*de matre natus est semel*), mielessä hän syntyy usein (*in mente nascitur saepe*). Oi ihmeellistä uutuutta ja uutta ihmettä! Kristus syntyy aina, kerran ja usein (*Sermo III*; PL 217, 459C).

Myös Innocentius viittaa kolmannessa joulusaarnassaan patristiselta ajalta lähtien paljon kommentoituun Matteuksen evankeliumin kohtaan 12:50: ”Ikuisen syntymän mukaan Kristuksella on Isä ilman äitiä; inhimillisen syntymän mukaan Kristuksella on äiti ilman isää; hengellisen ja armoitetun syntymän mukaan Kristuksella on sekä isä että äiti, onhan hän itse sanonut: ‘Jokainen, joka tekee minun taivaallisen Isäni tahdon, on minun veljeni, sisareni ja äitini’” (*Sermo III*; PL 217, 460D).

Kirkko on rakentanut koko joulupäivän liturgisen elämän Kristuksen kolmen syntymän pohjalle selebroimalla tuona juhlapäivänä kolme messua. Ensimmäinen messu selebroidaan yöllä (*in nocte*), toinen auringon noustessa (*in aurora*) ja kolmatta messua Kirkko viettää päivällä (*in die*). Yöllä vietettävää messua paavi perustelee vetoamalla Jesajan kirjan lausumaan, ”Generationem eius quis enarrabit?” (Jes 53:8a Vulgatan mukaan). Koska kukaan ei kykene tunkeutumaan niin syvälle Jumalallisen substanssin syvyyksiin, että voisi kertoa, milloin ja minä hetkenä Isä on Poikansa iankaikkisuudessa synnyttänyt, viettämällä Sanan ensimmäistä syntymäjuhlaa yöllä Kirkko haluaa näin tunnustaa, että Sanan ensimmäinen syntymä on salattu (*occulta*). ”Ad quod significandum prima missa cantatur in nocte”, paavi kirjoittaa (461A).

Kristuksen toinen syntymä Neitseestä Mariasta on Innocentiuksen mukaan yhtäältä salattu (*occulta*) ja toisaalta ilmeinen (*manifesta*). Tämän kahtalaisen luonteensa vuoksi Kirkko viettää messua auringon nousun aikaan, jolloin yö ei ole vielä kokonaan väistynyt eikä päivä täysin valjennut. Toisen syntymän salaisuutta paavi perustelee sanoilla, jotka Maria lausui enkelille: ”Kuinka tämä voi tapahtua, kun minä en miehestä mitään tiedä?” Enkeli

vastasi ja sanoi hänelle: ”Pyhä Henki tulee sinun päällesi ja Korkeimman voima varjoaa sinut” (Lk 1:34-35). Seimessä makaava vastasyntynyt Jeesus-lapsi on paavin mielestä ilmeisin todistus siitä, että Kristuksen toinen syntymä on konkreettinen (*manifesta*). Myös Sanan kolmas, hengellinen syntymä jokaisen uskovan ihmisen sydämessä on Innocentiuksen mukaan kirkas ja selvä. Tästä johtuen Kirkko celebroi messun myös päivällä. Perusteluksi hän vetoaa Jeesuksen jäähyväispuheen kohtaan, jossa Jeesus vastaa Juudaksen - ”sen toisen, ei Iskariotin” - kysymykseen ”miksi ilmaiset itsesi vain meille etkä maailmalle” seuraavasti: ”Jos joku rakastaa minua, hän noudattaa minun sanaani. Minun Isäni rakastaa häntä, ja me tulee hänen luokseen ja jäämme asumaan hänen luokseen” (Joh 14:22-23). ”Christus enim per affectum concipiatur, per effectum nascitur, per profectum nutritur. Ad quod significandum tertia missa celebratur in die”, Innocentius päättää viiteen osaan jakautuvan saarnansa ensimmäisen osan (*Sermo III*; PL 217, 461AB).

Varhaisin seimiperinnettä koskeva kirjallinen maininta on peräisin kirkkoisä Hieronymukselta (k. 420). Sen perusteella on päätelty, että ainakin Rooman seurakunnan joulunviettoon kuului 300-luvun puolivälin tienoilla seimiasetelman rakentaminen. Viidennen vuosisadan jälkipuoliskolla seimiperinne alkoi osoittaa kuitenkin hiipumisen merkkejä. Syyksi kirkkohistoriallisessa tutkimuksessa mainitaan usein kansainvaellusten luomat levottomat olot. Tutkimuksessa vallitsee kuitenkin laaja yksimielisyys siitä, että **Franciscus Assisilainen** (1181-1226) vaikutti olennaisella tavalla siihen, että seimiperinne alkoi elpyä aluksi Italiassa, mistä se sitten levisi ympäri Eurooppaa.

Italialaisesta Celanon kylästä kotoisin ollut Tuomas Celanolainen, ensimmäisen Franciskuksen elämäkerran kirjoittaja, syntyi vuonna 1185. Hän oli ensimmäisen sukupolven fransiskaaneja ja liittyi 12010 perustettuun veljestöön vuonna 1215, vuotta ennen vaikutusvaltaisen paavi Innocentius III:n kuolemaa. Franciskuksen kuoleman jälkeen (1226) paavi Gregorius IX antoi veli Tuomaan tehtäväksi laatia vasta kanonisoidun pyhimyksen ensimmäisen vitan eli pyhimyselämäkerran. Tuomas ryhtyi työhön innolla ja sai *Vita Prima Sancti Francisci* -nimellä tunnetun teoksensa valmiiksi vuoden 1229 helmikuussa. Kolmeen kirjaan jakautuvan teoksen ensimmäisen kirjan lopulla Tuomas kertoo ensimmäisestä fransiskaanisesta joulusta, jonka Franciscus vietti yhdessä Greccion kyläläisten kanssa vuonna 1223. Kertomuksesta on helppo poimia miltei kaikki Franciskuksen joulun teoloigaan kuuluvat olennaiset elementit. Celanolainen kirjoittaa:

Erityisesti on pantava merkille ja hartaudella muisteltava sitä, mitä Franciscus teki Herramme Jeesuksen Kristuksen syntymäpäivänä Greccion kylän liepeillä kolme vuotta ennen kunniakasta kuolemaansa. Greccion seudulla asui muuan Johannes-niminen

hyvämaineinen mies, jonka maine perustui hänen elämäntapaansa. Autuas Franciscus rakasti häntä erityisesti. Johannes oli tuossa maan kolkassa hyvin tunnettu ja kunnioitettu eikä vähiten siksi, että hän oli luopunut aatelisesta asemastaan ja alkanut tavoitella sielunsa aateluutta.

Kuten usein ennenkin Franciscus lähetti noutamaan hänet luokseen parisen viikkoa ennen Herran syntymäjuhlaa mielessään seuraava pyyntö: ”Mikäli haluat, että vietämme (*celebramus*) yhdessä Herramme syntymäjuhlaa Grecciossa, niin lähde kiiruusti tekemään ne valmistelut, jotka sinulle nyt kerron. Haluan nimittäin tehdä sellaista, joka palauttaa mieliimme Betlehemissä syntyneen lapsen ja haluan asettaa ruumiillisten silmiemme eteen ne karut olot, joihin pienokainen syntyi, kuinka hän makasi seimeissä oljilla härän ja aasin ympäröimänä.” Saatuaan ohjeet hyvä ja uskollinen Johannes riensi Greccion paikkaan tekemään ne valmistelut, jotka Franciscus oli hänelle selittänyt.

Ilon päivä lähestyi ja riemun aika koitti. Veljiä oli pyydetty tulemaan monista lähiseudun paikoista. Seudun miehet ja naiset olivat valmistautuneet riemumielin juhlaan kukin kykynsä mukaan kynttilät ja soihdut valmiina valaisemaan jouluyötä, joka tähdenloisteen lailla oli tuonut valoa heidän päiviinsä ja vuosiinsa. Kun Franciscus sitten saapui paikalle ja huomasi kaiken olevan valmiina, hän katseli sitä ja tunsu syvää iloa: seimi oli paikallaan, oljet kannettu sisälle ja härkä ja aasi talutettu seimen ääreen. Asetelma oli yksinkertainen ja kaikesta huokui köyhyys ja nöyryys. Greccio oli kuin uusi Betlehem (*quasi nova Bethlehem de Graecio facta est*). Yö valaisi päivän tavoin ja riemu täytti sekä ihmiset että eläimet. Seurakunta astui lähemmäksi, ja tämä uudenlainen messu (*novum mysterium*) ilahdutti kaikkia suuresti. Ihmisten äänet kiirivät metsässä ja Greccion kalliot vastasivat heidän ilonpitoonsa kaiullaan. Veljet lauloivat kiitollisuudesta ylistystä Jumalalle ja yö tarjosi heidän juhlalleen kaikupohjan.

Franciscus seiso i seimen edessä huokaillen ja rukoukseen vaipuneena. Messu toimitettiin seimen yläpuolella (*celebrantur missarum solemnias supra praesaepe*) ja sen toimittanut pappi tunsu sisimmässään ennenkokematonta lohdutusta. Franciscus oli pukeutunut diakonin vaatteisiin, sillä hän oli diakoni. Hän resitoi pyhän evankeliumin soinukkaalla äänellä ja kutsui näin jokaista yhtymään yhteiseen messuun. Sitten pyhimys piti saarnan, jossa hän puhui suloisesti köyhän Kuninkaan syntymästä ja Betlehemin pikkukaupungista. Toistuvasti hänelle kävi niin, että kun hänen olisi pitänyt viitata Kristukseen nimellä ”Jeesus”, hän sanoikin häntä kohtaan tuntemansa hehkuvan rakkauden takia ”Betlehemin lapsen”. Lausuessaan ”Betlehem” hänen äänensä pehmeni ja se kuulosti kuin lampaan määinnältä. Hänen rakkautensa seimen lapseen oli niin pakaduttava, että hän oli pelkkää kiintymyksestä purkautuvaa ääntelyä. Kun hän sanoi ”Betlehemin lapsen” tai ”Jeesus” hän ei malttanut heti päästää näitä sanoja suustaan, vaan jäi hyväilemään ja maistelemaan huulillaan sanojen suloisuutta.

Kaikkivaltias Jumala soi tuona yönä kaikille ylenmäärin hengellisiä lahjojaan, ja eräs hyveellinen mies sain nähdä ihmeellisen näyn. Hän näki peinokaisen makaavan seimessä; mutta kun autuas Franciscus astui sen luo, pienokainen heräsi ikään kuin syvästä unesta. Näky oli itse asiassa hyvin totuudenmukainen, sillä Jeesus-lapsi oli unohtunut niin monien sydämeistä (*in multorum cordibus oblivioni fuerit datus*). Mutta Jumalan armon vaikutuksesta ja hänen palvelijansa Franciscuksen välityksellä seimen lapsi virkosi jälleen eloon (*resuscitatus*) ja painui syvälle ihmisten muistiin. Kun jouluyön messu oli näin viety päätökseen kukin palasi kotiinsa iloiten (*Vita Preima Sancti Francisci, cap. XXXX, 84-86*).

Celanolaisen kertomukseen sisältyy monia kiinnostavia yksityiskohtia, joiden ääreen voisi pysähtyä ja joita voisi lähemmin selittää. Ollaksemme kuitenkin kurinalaisia ja

pysyäksemme aiheessa meille riittää nostaa kertomuksesta esille neljä teemaa, jotka jäsentävät Franciscuksen joulun teologiaa. Ensinnäkin Franciscuksen syvä kunnioitus eukaristista mysteeriä kohtaan huokuu Greccion joulukertomusesta pitkin matkaa. Kirkko ei vietä Kristus-messua (*Christmas*) ainoastaan jouluna, vaan jokaisessa messussa Isän Sana ”nöyryyttää itsensä, samoin kuin tullessaan kuninkaan valaistuimelta Neitsyen kohtuun. Joka päivä hän saapuu luoksemme nöyränä hahmoltaan; joka päivä hän laskeutuu Isän helmasta alttarille papin käsiin”, kuten Franciscus asian ilmaisee ensimmäisessä *Kehotussanassaan (Kootut kirjoitukset, 3.painos 2014, s. 42)*. Toiseksi, asettaessaan ”ruumiillisten silmien eteen ne karut olot”, joihin Jumalan Poika syntyy, Franciscus tahtoo korostaa sellaista kristillistä ihmiskäsitystä, joka ei tee jyrkkää ulkonaisen ja sisäisen ihmisen välistä eroa. Kaikki se, mikä tarjoutuu ruumiillisten aistien nähtäväksi, kuultavaksi, haistettavaksi, maistettavaksi ja käsin kosketeltavaksi, rakentaa ihmistä myös sisäisesti. Elvyttämällä seimiperinnettä Franciscus halusi samalla muistuttaa kumppaneitaan siitä, ettei ulkonainen tai ruumiillinen ole aitoperäisen kristillisen käsityksen mukaan henkiseen ja sielulliseen verrattuna vähäarvoisempaa. Kristillinen usko ei ollut hänelle ensi sijassa teoriaa, vaan käytäntöä. Ennen inkarnaatiota Isän iankaikkinen Sana pysyy pelkkänä Ajauksensa Isän mielessä; antautuessaan toisessa syntymässään ihmisen olemassaolon ehdoille Sana alkaa vaikuttaa ja Kristusta voidaan ryhtyä seuraamaan.

Greccion joulun kuvauksessaan Celanolainen käyttää ilmaisua *novum mysterium*. Mitä Tuomas tällä ilmaisulla mahtaa tarkoittaa ja toiko Franciscus seimitradition elvytystoimellaan messun kaanoniin jotakin uutta? Messun kaavan kannalta tarkasteltuna Greccion messuun ei sisältynyt yhtään uutta liturgista elementtiä. Uutta oli sen sijaan messun toimittaminen seimen yläpuolella (*supra praesaepe*). Tällä liturgisella eleellä Franciscus halusi konkreettisesti näyttää ja osoittaa, minne Isän iankaikkinen Sana laskeutuu. Kristus-Sana laskeutuu seimeen. Franciscuksen messun teologia kirkastuu entisestään, kun muistetaan, että seimi on ihmissydämen symboli, jonne ”Isästä iankaikkisuudessa syntynyt Sana” laskeutuu ja johon hän asettuu lepäämään. Betlehemin tallin kaukalo sai kerran (*semel*) palvella alustana, jolle Logos laskeutui. Tämä ikuinen ja ajaton (*aeternus et semper*) Isän Sana etsii kuitenkin jatkuvasti Neitsyt Marian kaltaista avointa, nöyrää ja tyhjää sydäntä, jonne hän voisi lasketua ja asettua asumaan. Koska Franciscus uskoi ja ajatteli, että Isän ikuisen Sanan, alttarin ja seimen välillä vallitsee kiinteä yhteys, hän pyysi nimenomaan tästä syystä paikallista pappia selebroimaan messun seimen yläpuolella.

Kun Franciscuksen joulun teologiaa arvioidaan Innocentiun III:n esittämän Kristuksen kolmea syntymää koskevan opin näkökulmasta, ei ole epäilystäkään siitä, missä sen painopiste lepää. Selittäessään Greccion joulukertomuksen lopussa hyveellisen miehen

näkyä Celanolainen tulee samalla viittanneeksi tähän neljänteen Franciscuksen kristinuskon tulkinnalle ominaiseen korostukseen. Siinähan Tuomas antaa ymmärtää, että hyveellisen miehen eli aatelisesta asemastaan luopuneen Johanneksen ”näky oli itse asiassa hyvin totuudenmukainen, sillä Jeesus-lapsi oli unohtunut niin monien sydämeistä.” Seimen yllä toimitettu messu oli täyttänyt tehtävänsä, sillä ”Jumalan armon vaikutuksesta ja hänen palvelijansa Franciscuksen välityksellä lapsi virkosi jälleen eloon ja painui ihmisten muistiin.” Seimen yllä toimitetun messun keskeisenä tavoitteena on edesauttaa kaikin liturgian suomin keinoin sitä, että Isän ikuinen Sana syntyy jokaisen messuun osallistuvan sydämessä. Paavi Innocentiuksen termein ilmaistuna Franciscuksen joulun teologian painopiste lepää siis Logoksen kolmannessa syntymässä (*gratuita in mente*), jossa Kristus syntyy hengellisesti ihmisen mielessä (*spiritualiter in mente*).

Matteuksen evankeliumin 12. luvun jakeen 50 asemasta ja merkityksestä fransiskaanisessa kansanliikkeessä edustavan näytteen tarjoaa seuraava lainaus kirjeestä, jonka Franciscus on osoittanut kaikille kristityille:

Milloinkaan emme saa toivoa olevamme muiden yläpuolella, vaan meidän on sen sijaan oltava palvelijoina ja alamaisina jokaiselle inhimilliselle luodulle (*subditi omnibus*) Jumalan tähden. Ja jos kaikki nuo miehet ja naiset tekevät näin ja kestävät loppuun saakka, Herran Henki on lepäävä heidän päällään ja on rakentava heihin asumuksensa ja majansa. Ja he saavat olla taivaallisen Isän lapsia ja tekevät hänen tekojaan, ja he ovat Herramme Jeesuksen Kristuksen kihlattuina, veljiä ja sisaria.

Hänen kihlattuina me olemme (*sponsi sumus*) silloin kun uskova sielu yhdistyy (*coniungitur fidelis anima*) Pyhässä Hengessä Jeesuksen Kristuksen kanssa. Hänen veljiään olemme silloin kun teemme hänen tavaallisen Isänsä tahdon. Hänen äitejään olemme silloin kun kannamme häntä sydämeissämme (*quando portamus eum in corde*) ja ruumiissamme rakkaudella ja puhtaalla ja vilpittömällä omallatunnolla ja kun synnytämme hänet (*parturimus eum*) pyhillä teoillamme (suom. s. 115).

**Bonaventuran** Jumalan syntymisen teologiasta hyvän käsityksen saa hänen tutkielmastaan *De quinque festivitatibus pueri Iesu*, joka on ilmestynyt kokoelmassa *Decem opuscula ad theologiam mysticam* (Ad Claras Aquas, Firenze 1965, 181-199). Tutkielmansa esipuheessa hän sanoo, että Kirkko muistelee Jeesuksen lapsuutta viettämällä viittä hänen muistolleen pyhitettyä juhlaa. Kirkko tekee näin luodakseen otolliset olosuhteet sille, että Isän ainosyntyinen Poika voisi Pyhän Hengen voimasta syntyä (*concipere*) Jumalalle antautuneen uskovan sielussa, saada siitä syntynsä (*parere*) ja jotta ihminen voisi antaa nimen (*nominare*) kaikelle sille, mitä tästä ihmeellisestä syntymästä hänen elämässään seuraa.

Viiteen lukuun jakautuva tutkielma on kirjoitettu meditatiivisella otteella; Bonaventura kontemproi siinä viittä Jeesuksen lapsuuteen liittyvää tapahtumaa. Ensimmäisen



meditaation lähtökohta on Luukkaan evankeliumin kohta 1:28-36, enkelin ilmoitus Marialle. Bonaventura on antanut sille otsikon ”Quomodo Filius Dei, Christus Iesus, a mente devota spiritualiter concipiatur”. Asettumalla Neitsyt Marian asemaan ja jäljittelemällä häntä Jumalalle antautunut sielu mietiskelee sisäisesti enkelin Marialle lausumia sanoja: ”Pyhä Henki tulee sinun yllesi, Korkeimman voima peittää sinut varjollaan. Siksi myös lapsi, joka syntyy (*nascetur*), on pyhä, ja häntä kutsutaan Jumalan Pojaksi” (Lk 1:35). Meditaation kohde on verbi *concipere* ja sen merkitys. Meditoimalla sitä, että Isän iankaikkinen Sana Apostolisen uskontunnustuksen sanoin ilmaistuna ”sikisi Pyhästä Hengestä”, uskova sielu ihmettelee kolmiyhteisen Jumalan mysteeriiä ja valmistautuu näin siihen, että Sana saisi myös hänen sydämessään syntynsä (kolmas syntymä *spiritualiter in mente*).

Niin kuin toisen luvun otsikko ”Quomodo Filius Dei in mente devota spiritualiter nascatur” antaa ymmärtää, Bonaventura tarkastelee siinä kysymystä siitä, miten Jumalan Poika syntyy hengellisesti Jumalalle omiastautuneen ihmisen sielussa. *Triplex nativitas Christi* -skeeman käsittein ilmaistuna meditaatio kohdistuu ennen kaikkea *nascere*-verbin sisältöön ja merkitykseen. Kolmannen Jeesus-lapsen juhlan uustestamentillinen lähtökohta on Luukkaan evankeliumin toisen luvun jae 12: ”Kun oli tullut kahdeksas päivä ja lapsi oli ympärileikattava, hän sai nimen Jeesus, jonka enkeli oli ilmoittanut ennen kuin hän sikisi äitinsä kohdussa.” Kolmannessa luvussa Bonaventura esittelee ja erittelee Jeesuksen nimen erilaisia hengellisiä merkityksiä ja luvusta kaikuu selvästi läpi Bernhard Clairvauxlaisen morsiusmystiikan vaikutus.

Neljättä Jeesus-lapsen juhlaa Kirkko viettää itämaan tietäjien seimen luona vierailun muistoksi. Tekstuaalinen lähtökohta on Matteuksen evankeliumin toisen luvun alku: ”Kun Jeesus oli syntynyt Juudean Betlehemissä kuningas Herodeksen aikana, Jerusalemiin tuli idästä tietäjiä. He kysyivät: Missä se juutalaisten kuningas on, joka on syntynyt?” Bonaventura kehottaa Jumalalle omistautunutta sielua asettumaan tietäjien asemaan ja lähtemään heidän tavoin etsimään Jeesusta. Meditaatio kohdistuu erityisesti verbeihin *quaerere* ja *adorare*. Jälkimmäisen teonsanan merkitys avautuu samaisen Matteuksen luvun jakeen 11 pohjalta: ”He menivät taloon ja näkivät lapsen ja hänen äitinsä Marian. Silloin he maahan heittäytyen kumarsivat lasta, avasivat arkkunsa ja antoivat hänelle kalliita lahjoja: kultaa, suitsuketta ja mirhaa” (Mt 2:11).

Viidennen juhlan teksti on otettu Luukkaan toisesta luvusta, jakeet 22-23: ”Ja kun tuli päivä, jolloin heidän Mooseksen lain mukaan piti puhdistautua, he menivät Jerusalemiin viedäkseen lapsen Herran eteen, sillä Herran laissa sanotaan näin: ‘Jokaisen poikalapsen, joka esikoisena tulee äitinsä kohdusta, on pyhitettävä Herralle.’” Tutkielman viidennen

luvun otsikko kuuluu seuraavasti: "Quomodo Filius Dei a devota anima spiritualiter praesentetur in templo".

Kahteen otteeseen kotikaupunkinsa Zürichin veljestalon priorina palvellut ja elämänsä viimeisen vuosikymmenen Strassburgin konventin johtajana vaikuttanut **Hugo Ripelin Strassburgilainen** (n. 1200-1268) oli yhdessä Tuomas Akvinolaisen kanssa Albertus Suuren tunnollisimpia ja huomattavimpia oppilaita. Hän oli liittynyt vasta perustettuun dominikaaniveljestöön jo vuonna 1224. Strassburgin vuosinaan eli 1260-68 hän kokosi yksien kansien väliin Albertuksen vaikutuspiirissä harjoitetun teologian opetukset, ja näin sai syntynsä kölniläisen teologikoulun käsikirja *Compendium theologiae veritatis*. Bonaventuran vastaavan tyyppisen *Breviloquium*-teoksen ohella siitä tuli aikansa luetuin kristillisen uskonopin esitys. Nimestään huolimatta kyseessä on laaja, seitsemään kirjaan jakautuva dogmatiikan yleisesitys, jonka ensimmäisessä 34 lukua käsittävässä kirjassa (*de natura deitatis*) tekijä tarkastelee Jumalan olemusta ja ominaisuuksia, Jumalan kolminaisuutta, Persoonien keskinäisiä suhteita, jumalallisen luonnon äärettömyyttä, käsittämättömyyttä, lausumattomuutta, muuttumattomuutta ja yksinkertaisuutta. Toisen 66 lukua käsittävän ja luomisteologisiin teemoihin keskittyvän kirjan (*de operibus conditoris*) kiinnostavuus liittyy lähinnä kahteen seikkaan. Ensimmäinen se paljastaa, miten voimallisena "avicennalaisen uusplatonismin" vaikutus tuntuu tämän Albertuksen oppilaan teologiassa. Tehdessään selkoa siitä, miten ja missä järjestyksessä olevat virtaavat ulos jumalallisesta alkuykseydestä (*a quo fluunt omnia*) Hugo tulee paljastaneeksi riippuvuutensa uusplatonisesta virtaamisen metafysiikasta. Myös Dionysios Areopagitan taivaallista hierarkiaa käsittelevän kirjan vaikutus on juuri toisessa kirjassa ilmeisin. Toinen kiinnostava piirre liittyy siihen, millä tavalla Hugo käsittelee aikansa kiistakysymystä, joka koskee sielun substanssin (*essentia animae*) ja sielun kykyjen (*potentiae animae*) välistä suhdetta. Uusplatonista linjaa 1200-luvulla edustaneet teologit pyrkivät kaikin tavoin suojelemaan käsitystä, jonka mukaan ihmissielu on perimmäiseltä olemukseltaan itsenäinen ja koskematon, kun taas aristotelista linjaa kannattaneet pitivät kiinni käsityksestä, jonka mukaan on kristillisen ihmiskäsityksen vastaista puhua sielusta, joka ei ole ruumiin muoto (ns. *anima forma corporis* -tulkinta). Toisen kirjan sielua käsittelevät luvut osoittavat, missä määrin mainitut kaksi Albertuksen oppilasta edustivat erilaista tulkintaa: Hugo oli opettajansa tavoin kallellaan uusplatonismin suuntaan, kun taas Akvinolainen puolusti aristotelista käsitystä.

Kolmannen kirjan otsikko *De corruptela peccati* ilmentää hyvin sen sisältöä. Siinä Hugo käsittelee lankeemusta ja sen seurauksia. Kirja koostuu yhteensä 33 luvusta. Neljäs kirja (*De humanitate Christi*) on omistettu kristologisten kysymysten tarkastelulle; tässä 24 lukua käsittävässä kirjassa Strassburgilainen käsittelee seikkaperäisesti inkarnaatioon ja

Sanan toiseen eli ajalliseen syntymään liittyviä kysymyksiä, Kristuksen neitseellistä syntymää ja muitakin joulun teologiaan läheisesti liittyviä teemoja, mikä tekee sen aiheemme kannalta kiinnostavaksi. Viides kirja (*De sanctificatione gratiarum*) on sisällöltään armo- ja pyhityso pillinen ja kuudennessa kirjassa (*De virtute sacramentorum*) tehdään selkoa Kirkon seitsemästä sakramentista ja niiden merkityksestä uskovan elämässä. Normaalidogmatiikan tavoin myös Hugo päättää kristillisen uskon esityksensä käsittelemällä viimeisessä kirjassa viimeisiin tapahtumiin liittyviä aiheita. Hän on antanut sille otsikon *De ultimis temporibus*.

Esitellessään *Compendium*-teoksensa neljännen kirjan 11. luvussa niitä erilaisia tapoja, joilla katolinen usko (*fides catholica*) Kristuksen syntymästä puhuu, Hugo onnistuu summaamaan ja tiivistämään kirkkoisien muotoileman ja myöhempien teologien jalostaman Sanan syntymistä koskevan opetuksen niin onnistuneesti, että se on lainaamisen arvoinen. Hän kirjoittaa:

Nativitas Christi triplex est, scilicet divina, humana, gratuita: prima est ex Patre; secunda, ex matre; tertia fit in mente. De Patre nascitur aeternaliter; de matre temporaliter; in mente spiritualiter. Et istae tres natiuitates sumuntur secundum tres substantias, quae sunt in Christo, scilicet deitas, caro, et spiritus. Nam ex Patre nascitur Deus; ex matre caro; in mente nascitur spiritus, scilicet per gratiam. Ex Patre nascitur semper, ex matre nascitur semel, in mente nascitur saepe (*Compendium*, Liber IV, cap. 11).

Lainauksessa huomio kiinnittyy *nascere*-verbiin; Hugo viittaa kaikkiin kolmeen Kristuksen syntymään samalla verbillä. Myös Innocentius III viljelee samalla tavalla *nascere*-verbiä ensimmäisessä joulusaarnassaan: ”De Patre nascitur aeternaliter, de matre temporaliter, in mente spiritualiter”. Pakoin Innocentius on kielenkäytössään täsmällisempi; edellä siteerattua lauselmaa aikaisemmin hän kirjoittaa: ”Secundum nativitatem divinam *conceptum* de Patre; secundum nativitatem humanam, *natum* ex matre; secundum nativitatem gratuitam, *scriptum* in mente” (*Sermo Primus*; PL 217, 451C).

**Tuomas Akvinolaisen** valtavan kirjallisen tuotannon näkökulmasta katsottuna vaikuttaa yllättävältä, että hän käsittelee kirjoituksissaan Jumalan syntymisen aihetta niin harvoin. *Summan* ensimmäisen osan 43. kvestiossa Tuomas käsittelee jumalallisten Persoonien lähtemistä yleisotsikon *De missione divinarum Personarum* alla. Kvestion viidennessä artiklassa hän asettaa kysymyksen seuraavasti: jos Pojan alkuperäinen lähteminen Isästä tapahtuu ikuisuudessa ja jos Poika lähtee Isästä aina, voiko tämä ensimmäinen ja ajaton lähteminen (*missio*) tarjoutua inhimillisen tiedon kohteeksi, tai kuten Tuomas itse ongelman formuloi, missä mielessä Pojan lähteminen käy yksiin lähtemisen näkymättömän luonteen kanssa (*missio invisibilis*). Vastatessaan asettamaansa

kysymykseen Tuomas myöntää, että jumalallinen armo voi vaikuttaa ihmissieluun niin, että se voi konformoitua ikuisuudesta syntynsä saaneen Sanan kaltaiseksi (*anima per gratiam conformatur Deo*). Näin Tuomas tulkitsee kirkkoisien kommentoimaa Paavalin lausumaa, ”donec formetur Christus in vobis” (Gal 4:19). Sielu ei siis voi Tuomaan mukaan suoraan ilman Pyhän Hengen välitystä päästä yhteyteen Sanan kanssa, joka lähtee ja syntyy Isästä ikuisuudessa ajattomasti. Hän kirjoittaa: ”Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur: unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem” (STh. Ia, q. 43, art. 5, ad 2).

Toinen passus, jossa Tuomas sivuaa Jumalan syntyisen aihetta, löytyy *Summan* kolmannen osan kvestiosta 83, jossa hän paavi Innocentiuksen tavoin esittää teologiset perustelut liturgiselle käytännölle, jonka mukaan Kirkko viettää Kristuksen syntymäpäivänä kolmea messua. Hän kirjoittaa:

Kristuksen kolmen syntymän vuoksi joulumessuja on useita. Koska ensimmäinen syntymä on ikuinen, se jää meille salaisuudeksi (*occulta*). Niinpä ensimmäisen ja yöllä laulettavan messun johdantolause kuuluu: ”Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te” (Ps. 2:7). Toinen on puolestaan ajallinen (*temporalis*) syntymä, mutta myös hengellinen (*spiritualis*), niin kuin toisessa Pietarin kirjeessä sanotaan, ”pimeässä loistavan lampun tavoin Kristus sytty teidän sydämässänne” (1:19). Tämän takia toinen messu lauletaan auringon nousun aikaan. Kristuksen kolmas syntymä on ajallinen ja ruumiillinen, kun hän syntyi (*processit*) meille näkyvänä (*visibilis*) Neitsyeen kohdusta lihaan pukeutuneena (*carne indutus*). Tästä syystä kolmas messu lauletaan täydessä päivänvalossa ja messun johdantolauseena luetaan ”Poika on meille annettu” (Jes 9:5a) (STh. III, q. 83, art. 2, ad 2).

Säilyneessä joulusaarnassaan Tuomas todistaa: ”Kristuksen syntymäjuhlan suhteen on tiedettävä, että hänellä on kolme syntymää (*triplex est eius nativitas*): iankaikkinen syntymä (*aeternalis*) Isästä, ajallinen syntymä (*temporalis*) äidistä ja hengellinen syntymä (*spiritualis*) sydämeistä. Syntymäpäivänä vietettävät kolme messua tarkoittavat tätä” (*Sermo de Nativitate Domini*). Patristista perua olevan sydämen teologian (*theologia cordis*) kaikuja on kuultavissa siitä, että Kristuksen kolmannen ja hengellisen syntymän paikka on Tuomaan mukaan ihmissydän.

Huom! Mestari Eckhartin opetusta Pojan syntymisestä ihmisen sielunpohjassa käsittelevä luentomateriaali löytyy erillisenä tiedostona osoitteesta ”matskut”.

L ä h t e e t

## Ambrosius

*De Virginitate*, Patrologia Latina 16 (lyh. PL), 239-302; [www.patristica.net](http://www.patristica.net)

*De Virginibus*, PL 16, 187-234; [www.patristica.net](http://www.patristica.net)

*Expositio Euangelii sencundum Lucam*, *Sources chrétiennes*, vols 42 ja 52. Paris 1956-1958.

## Augustinus

Kaikki Augustinukseen viitatut teokset löytyvät vaivattomasti osoitteesta

[www.augustinus.it](http://www.augustinus.it)

*Saarnoja* (suom. T. Nisula), Kirjapaja: Helsinki 2005.

## Beda Venerabilis

*Expositio in Lucae Evangelium*, PL 92, 301-632.

## Bonaventura

*De quinque festivitibus pueri Iesu*, in: *Decem opuscula ad theologiam mysticam*.

Ad Claras Aquas, Firenze 1965.

## Clemens Aleksandrialainen

*Stromate I-VIII*, *Sources chrétiennes*, no. 30, 38, 463, 278, 279, 446 ja 428. Paris 1951-2001.

## Dionysius Areopagita

*Pseudo-Dionysius. The Complete Works* (trans.C. Luibheid). Paulist Press: New York 1987.

*Tutte le opere* (a cura di P. Scazzoso). Bompiani: Milano 2009.

## Franciscus Assisilainen

*Kutsu köyhyyteen. Kootut kirjoitukset* (suom. Seppo A. Teinonen), 3. painos, Kirjapaja: Helsinki 2014.

## Gregorios Naziansialainen

*Tutte le orazioni* (a cura di Cl. Moreschini). Bompiani: Milano 2012.

*Selected orations* (trans. M. Vinson), *The Fathers of the Church*, Vol. 107.

Washington 2003.

## Gregorios Nyssalainen

*The Life of Moses or Concerning Perfection in Virtue.* Trans. A. Malherbe and E. Ferguson. Paulist Press: New York 1978.

*Traité de la Virginité (De virginitate), Sources chrétiennes,* no. 119. Paris 1966.

*Homelie sul Cantico dei cantici* (a cura di Cl. Moreschini), Città Nuova, Roma 1996.

Hippolytos Roomalainen

*Demonstratio de Christo et Antichristo,* Patrologia Graeca (lyh.PG) 10, 725-788.

Hugo Ripelin Strassburgilainen

*Compendium theologiae veritatis,* in: *Alberti Magni Opera omnia.* Ed. A. Borgnet, Tomus 34. Paris 1895.

Ignatios Antiokialainen

*Kirje efesolaisille,* in: *Apostoliset isät* (suom. H, Koskenniemi). STKS:n julkaisu nro 163, Helsinki 1989.

Innocentius III

*Sermones in Nativitate Domini,* I-III, PL 217, 451-466.

Irenaeus Lyonilainen

*Adversus haereses.* Trans. A. Roberts and J. Donaldson. *The Ante-Nicene Fathers.* Vol I, Grad Rapids, Michigan 1967.

Johannes Scottus Eriugena

*Ioannis Scotti Eriigenae Periphyseon,* vols I-III. Dublin 1968-1981.

*Commentaire sur l'Évangile de Jean.* Ed. E. Jeuneau. *Sources chrétiennes* no. 180. Paris 1972.

*L'Homélie sur le Prologue de Jean.* Ed. E. Jeuneau. *Sources chrétiennes* no. 151. Paris 1969.

Kyrillos Aleksandrialainen

*Commentarii in Ioannem.* Ed. P.E. Pusey, vols I-III, Paris 1872.

*Commentarii in Isaiam,* PG 70.

Leo Suuri

*I sermoni del ciclo natalizio* (a cura di E. Montanari et alii). *Biblioteca patristica*, Firenze 1998 (ristampa 2007).

*I sermoni derl Natale* (a cura di A. Valeriani). Paoline: Milano 2004.

#### Maksimós Tunnustaja

*Ambigua* (a cura di Cl. Moreschini), Bompiani: Milano 2003.

*Quaestiones ad Thalassium*. Ed. C. Laga et C. Steel. *Corpus Christianorum, Series Graeca*. Brepols, Turnhout 1990.

*Expositio orationis dominicae*, in: Maximus the Confessor, *Selected Writings* (trans. C. Berthold), Paulist Press: New York 1985.

#### Methodius Olymposlainen

*Le Banquet (Symposion)*. Ed. H. Musurillo. *Sources chrétiennes* no. 95. Paris 1963.

*The Symposium. A Treatise on Chastity* (trans. H. Musurillo), *Ancient Christian Writers*, no. 27. New York 1958.

*De lepra*, PG 18.

*De sanguisuga*, PG 18.

#### Origenes

*Homilies on Genesis and Exodus* (trans. R. Heine). *The Fathers of the Church*, Vol. 71. Washington 1982.

*Homilies on Jeremiah and Homily on 1 Kings 28* (trans. J. C. Smith). *The Fathers of the Church*, Vol. 97. Washington 1998.

*Commento al Vangelo di Matteo*, vols 1-3 (a cura di Maria I. Danieli), Città Nuova, Roma 1998-2001.

*Commento al Vangelo di Luca* (a cura di S. Aliquò), Città Nuova, Roma 1969.

*Homélie sur le Lévitique (In Leviticum homiliae)*, *Sources chrétiennes*, no. 286-287. Paris 1981.

*On Prayer (De oratione)*, in: *Selected Writings* (trans. R. Greer), Paulist Press: New York 1979.

*Commento al Cantico dei cantici* (trad. M. Simonetti), Città Nuova, Roma 1976.

"The Prologue to the Commentary on the Song of Songs", in: *Selected Writings* (trans. R. Greer), Paulist Press: New York 1979.

#### Rikhard P. Viktorilainen

*Mysticae adnotationes in Psalmos*, PL 196, 265-405.

*In Apocalypsim Joannis*, PL 196, 683-888.

*I quattro gradi della violenta carità (De quatuor gradibus violentiae caritatis)*. A cura di M. Sanson. *Pratiche editrice*, Parma 1993.

Tatianos

*Oratio ad Graecos and Fragments* (edited and trans. M. Whittaker). Oxford: Clarendon Press 1982.

Tuomas Celanolainen

*Vita Prima Sancti Francisci. Analecta Franciscana*, Tomus X. Ad Claras Aquas, Florentiae 1941.

Tuomas Akvinolainen

*Summa theologiae*, vols I-V, *Biblioteca de autores cristianos*. Madrid 1961-1965.

*Sermo de Nativitate Domini. Opera omnia*, Tomus 29 (ed. Vivés), Paris 1876.



