

tavoin siitä osalliseksi. Kun Lutherin mukaan mainitaan Jumalan kuolleen, ei tarkoiteta Jumaluutta itsessään (der abgesonderte Gott) vaan ihmiseen yhdistynyttä Jumaluutta.²⁶ Tämä on selvästi Kristuksen luontojen ykseyden ja siihen liittyvän ominaisuuksien vaihdon seurausta. Kristuksen persoona taas on kärsinyt persoonan olemuksessa itsessään eikä tullut vain kärsimyksestä osalliseksi, sillä persoonan olemukseen kuuluu kaikki, mikä kuuluu jommallekummalle luonnolle.

Luther toteaa, että Kristuksen ihmisyyks olisi ollut liian heikko kuolemalle ja paholaiselle. Mutta Kristus ei voi jäädä kuolemaan, koska Jumaluus on "elämä", vaikka Kristus kuoleekin. Nimittäin "elämän täytyy jäädä elämään".²⁷ Nyt

26 WA 50, 589, 21-28. "Denn wir Christen müssen die jdiomata der zwo natur in Christo, der Personen, gleich und alle zu eigen, Als, Christus ist Gott und mensch in einer Person, darumb, was von jm gered wird als menschen, das mus man von Gott auch reden, Nemlich, Christus ist gestorben, Und Christus ist Gott, drumb ist Gott gestorben, Nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit, Denn vom abgesonderten Gott ists beides falsch, Nemlich, das Christus Gott sey, und Gott gestorben sey, Beides ist falsch, denn da ist Gott nicht mensch."

27 WA 20, 360, 18-25. "Ob Christus gleich wird sterben und leiden, sol er doch nicht im tod bleiben, sonder wider erstehen, grünen und lebendig werden, warumb denn das? Darumb, denn er ist nicht ein schlechter mensch, sonder warhafftiger Gott. Wenn er ein schlechter Mensch were gewesen, wie wir, so were er dem tode und Teuffel vil zu schwach gewesen. Dieweil er aber Gott ist, und gott das leben ist und das leben, abs gleich stirbet, kan es nicht im tod bleiben, denn leben mus leben bleiben, wie auch die Kirche gesungen Vita in ligno moritur."
Beer 1980, 411 toteaa virheellisesti, että Lutherin teologiassa Kristuksen ihmisyyks olisi synnin voittamisessa täysin passiivinen. "Im Stand der Erniedrigung wird der Mensch Jesus beansprucht, insofern er dem

Lutherin ajattelu johtaa sellaiseen päätelmään, että Kristuksen ihmisyyden ei tullut pelkästään osalliseksi ylösnousemuksen tarjoamasta Jumaluuden "elämästä". Ylösnousemus ei tapahtunut itsessään vain Jumaluuden olemisessa. Se oli myös osa ihmisyyden omaa olemista. Tässä on toisin kuin Kristuksen kuoleman kommunikoitumisessa Jumaluudelle, sillä kuolema tapahtui vain ihmisyyden omassa olemisessa, vaikka se tulikin Jumaluuden osaksi. ²⁸ Jumaluus ei nimittäin voi itse kuolla, mutta ihmisyyden voi elää ylösnousseena ja Jumalan antamaa "elämää", vaikka se ei voikaan itse aikaansaada ylösnousemusta tai jumalallista elämää.

Luther toteaa, että Kristusta ei ole luotu tyhjästä (aus Nichte) kuten muita luotuja. ²⁹ Tässä siis tulee esille teologisen ontologian näkökulma, että Kristuksen ihmisyyden saa osallisuuden jumalallisen luonnon luomattomuuteen ominaisuuksien vaihdon ansiosta. Siitä huolimatta Kristuksen ihmisyyden itsessään ei lakkaa olemasta luotua todellisuutta, mitä on pidettävä jo filosofisen ontologian mukaisena käsityksenä. ³⁰

Teufel unterworfen wird, er ist aber doch nicht aktiv, sondern nur passiv an der Überwindung der Sünde beteiligt."

28 **Huovinen** 1982, 55 toteaa, että Lutherin teologiassa kuolemattomuus oli jo alkutilassa ihmiselle vieras ja lahjoitettu jumalallisen elämän ominaisuus.

29 **WA** 50, 276, 26-28. "So er auch nicht aus Nichte, noch aus dem finsternis (wie andere Creaturn und geschepffe) entsprungen ist, sondern aus dem natürlichen ewigen wesen des Vaters selbs, ..."

30 **Työrinoja** 1987, 120-128 selvittää Lutherin 1530-luvun

On merkittävää, että Luther painottaa Kristuksen luontojen erottamattomuutta yhdessä persoonassa juuri ennen kolmen olemisen tavan yleistä esitystä.³¹ Kolmen läsnäolemisen tavan käsitykseen sovellettuna Kristuksen jumalallinen luonto, jonka oma olemisen tapa on repletive, saa osuuden myös localiter- ja diffinitive- olemisen tavoista luontojen erottamattomuuden ja ominaisuuksien vaihdon perusteella. Jumaluus ei muuta omaa olemisen tapaansa, mutta luontojen yhdistymisen tähden se tulee osalliseksi Kristuksen ihmissyyden olemisen tavoista.

Kristuksen oleminen taivaallisesti repletive-olemistavassa

loppupuolella käymien disputaatioiden pohjalta seikkaperäisesti, että teologiassa eli tarkasteltaessa Kristusta yhtenä persoonana ei voida yksinkertaisesti sanoa, että Kristus on luotu. Normaalisissa filosofisissa tulkinnassaan tällöin välttämättä kiellettäisiin Kristuksen olevan myös Jumala, koska ilmaus tällöin tarkoittaisi sitä, että Kristus on pelkästään ihminen. Turvallisempaa on sanoa, että Kristuksen ihmissyys on luotu. Occamilaisessa traditiossa katsottiin, että Kristuksen oleminen persoonana on kokonaan peräisin jumalallisesta luonnosta ja jumalallinen persoona on vain ottanut inhimillisen luonnon itseensä. Ks. R. Schwarz 1966, 293-301. Ks. myös Hilgenfeld 1971, 336-338. Wycliffin käsityksestä ks. Hilgenfeld 1971, 52. Luther disputaatioissaan kritikoii occamilaisuutta, koska siinä ei annettu inhimilliselle luonnolle tasaveroista asemaa persoonana olemisessa jumalalliseen luontoon nähden. Ks. R. Schwarz 1966, 301-303.

31 Huom. WA 26, 326, 29 - 327, 20. "Meine gründe aber, darauff ich stehe ynn solchem stücke, sind diese, Der erst ist dieser artickel unsers glaubens: Ihesus Christus ist wesentlich natürlicher, warhafftiger, völliger Gott und mensch ynn einer person unzurtrennet und ungeteilet. Der ander, das Gottes rechte hand allenthalben ist. Der dritte, das Gotts wort nicht falsch ist odder lügen. Der vierde, Das Gott mancherley weise hat und weis etwa an einem ort zu sein und nicht allein die einige, da die schwermer von gauckeln, welche die Philosophi Localem nennen, ..."

yhtä vähän kuin oleminen diffinitive ei ole vähemmän ruumiillista Lutherin mukaan kuin oleminen localiter. Vaikka Luther eksplisiittisesti antaa spesifisesti localiter-olemistavalle termin "ruumiillinen", tämä on puhtaasti terminologinen asia. Tosin se ilmaisee samalla, että tällainen Kristuksen ruumiillinen oleminen on samanlaista kuin luotujen yleensä. "Kristuksen ruumiilla" on nimenomaisesti yliluonnollinen "olemus", kun se on Jumaluuden kanssa yksi persoona eli se on repletive-tavassa.³² Luther ei mainitse Kristuksen olevan ruumiinsa ulkopuolella. Näin hänen ruumiillisuuden korostuksensa on selvästi vastapainona spiritualistien Kristuksen ruumiin vähättelylle.³³

32 WA 26, 335, 9-10. "... das Christus leib gar viel ein höher, ubernatürlicher wesen habe, da er mit Gott eine person ist, ..."

Ks. myös WA 26, 339, 14-15.

Kristuksen ihmisyyden osallisuudesta jumalalliseen kaikkiallaolemiseen Lutherin mukaan ks. myös Brecht 1986, 304.

Peters 1960, 98-99 toteaa, että, vaikka Kristus on läsnä ikään kuin ruumiiton olento, niin hän ei ole kuitenkaan henki. Kolmesta olemisen tavasta Lutherilla ks. myös Peters 1960, 79-81.

33 Ks. esim. WA 26, 421, 20-26. Luther katsoo Oekolampadiuksen käsittäneen, että Kristuksen ihmisyyden sijaittava vain hänen historialliseen olemiseensa maailmassa ja Jumaluus taivaaseen. Ks. myös WA 23, 131, 7 - 133, 18. Luther tulkitsee spiritualistien käsittäneen Augustinuksen siten, että Kristus on yhdessä paikassa taivaassa. Tästä seuraa, että Kristus ei ole nyt ruumiillisesti maailmassa.

Lienhard 1979, 186-187 katsoo Lutherin kristologian muuttuneen spiritualismin vastaisen taistelun aikana. Lienhard 1979, 129-130 antaa ymmärtää, että Luther edusti vielä 1522 kristologiaa, jossa luonnot jyrkästi erotettiin toisistaan.

Joka tapauksessa Lutherilla esiintyy ennen spiritualismin vastaisen taistelun alkua 1522 maininta Kristuksen olemisesta sekä ihmisyytensä että Jumaluutensa puolesta kaikkien asioiden yläpuolella. WA 10 I, 1, 150, 12-14. "... denn wyr mussen glewben, das Christus nit alleyn

Lutherin käsityksellä Kristuksen kolmesta olemistavasta on suunnaton uskonnonfilosofinen merkitys. Koska Kristuksen inhimillinen luonto on repletive-olemistavassa kaikkialla, missä Jumaluuskin on, ei ole enää mitään todellisuuden osaa, jossa ei olisi luotua mukana. Kaikkialla, missä Jumala on, myös on luotu. Vaikka Luther toisinaan toteaa, että Kristuksen ihmisyyden on asetettu kaikkien luotujen ulkopuolelle, hän myös tarkentaa näkemystään ja toteaa, että ihmisyyden on myös luotu. Se on siis asetettu kaikkien muiden luotujen ulkopuolelle ja tietysti myös niihin mutta yksin Jumalassa.³⁴ Vaikka jo yleisen läsnäolon mielessä Jumala on erittäin voimakkaalla tavalla Lutherille läsnäoleva luodussa, niin Kristuksen ihmisyyden kaikkiallaoleminen

ist nach der gotheytt ubir alle ding, ßondernn auch nach der menscheyt, ..." Luther kuitenkin myös varoittaa kieltämästä Kristuksen inhimillisen luonnon Jumaluudesta poikkeavia ominaispiirteitä. WA 10 I, 1, 150, 1-3. "... wie ettlich eyenen allmechtigen menschen auß yhm machen, mengen die tzwo natur und yhr werck ynn eyinander unweyßlich; wie er nit alletzeyt alle ding gesehen, gehöret, gefulet hatt, ..." Tämä näkemys ei kuitenkaan poikkea hänen myöhemmästä ajattelustaan. Näin ollen ubikviteetti-oppi on koko Lutherin myöhäisen ajattelun keskeinen periaate, vaikka spiritualismin vastainen taistelu epäilemättä täsmensi sitä. Meille ei ole myöskään Lutherin kirjoitusten pohjalta esitetty mitään näyttöä siitä, etteikö ubikviteetti-oppi olisi ollut Lutherin ajattelua rakentava osa myös hänen varhaisessa ajattelussaan.

Vrt. myös Hunzinger 1908, 184, 60 - 185, 3; E. Seeberg 1937, 241.

Huom. Grass 1954, 57-58.

34 WA 26, 340, 37 - 341, 2. "Zum andern müssen wir dencken, das die menscheit (wie wol sie auch eine creatur ist), aber weil sie alleine und sonst keine also an Gott klebet das sie eine person mit der Gottheit ist, so mus sie auch höher, uber und ausser allen andern creaturn sein, doch unter Gott alleine, ..." Ks. myös WA 23, 145, 3-12; WA 26, 332, 18-23.

syventää tätä läsnäoloa vieläkin perusteellisemmaksi. ³⁵

Luther toteaa, että Kristuksen ihmisyyys ei voi olla "olemukseltaan" Jumala. Mutta, koska se on kaikkien luotujen ulkopuolella ja siellä, missä Jumala on, se on kuitenkin yhdessä persoonassa Jumala. ³⁶ Tässä Luther siis seuraa johdonmukaisesti "predicatio identica" -kappaleen käsityksiään. Luther toteaa vielä, että oppi Kristuksen ruumiin kaikkialla olemisesta ei koske luontojen töitä (wercken) vaan olemuksia (wesen). ³⁷

Lutherin lausumien perusteella on aiheellista väittää, että jumalallisen luonnon repletive-olemistavan kommunikoituminen inhimilliselle luonnolle on hieman erilainen kuin inhi-

35 **Vajta** 1952, 180 toteaa, että Luther vastusti sekä spiritualisteja että katolisia teologeja Kristuksen lokalisoinnista, edellisten mukaan taivaaseen ja jälkimmäisten mukaan elementteihin.

36 **WA** 26, 341, 9-12. "Wesentlich aber kan sie nicht Gott sein, aber weil sie oben aus uber alle Creatur an den wesentlichen Gott reicht und klebt und ist, da Gott ist, so mus sie zum wenigsten personlich Gott sein und also auch an allem ort sein, da Gott ist."

37 **WA** 26, 326, 19-25. "So kans doch nicht so sein ym wesen, wenn man spricht: Gott ist mensch odder mensch ist Gott, Hie kan ia kein Alleosis, ia auch kein Synecdoche odder einiger tropus sein, Denn da mus Gott fur Gott, mensch fur mensch genomen werden. Nu, da ich schreib, das Christus leib allenthalben were, handelt ich ia nicht von wercken der natur, sondern vom wesen der natur, Drumb kan widder Alleosis noch Synecdoche myr solchs umbstossen, Denn Wesen ist wesen, ein iglichs fur sich, keins fur das ander, ..."

Ks. myös Hilgenfeld 1971, 362.

Vrt. Hilgenfeld 1971, 347, jonka mukaan Luther ei johtanut teoksessaan "Dass diese Wort Christi" 1526 ubikviteetti-oppia persoonan ykseydestä vaan suoraan Raamattua.

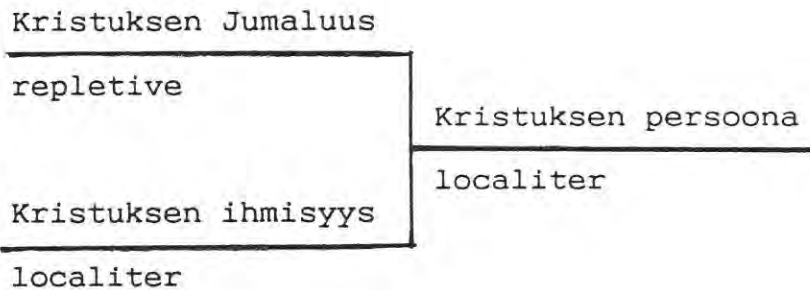
millisen luonnon localiter-olemistavan tuleminen Jumaluuden osaksi. On mahdollista, että Jumaluus antaa luodulle olemisen tapoja ja mahdollisuuksia, joita tältä puuttuu luonnostaan. Tällaisia ovat Kristuksen ihmisyydelle annetut ominaisuudet oleminen repletive ja kuolleistanouseminen. Jumala ei kuitenkaan itse heikkene luodun ominaisuuksista. Se tulee kyllä niistä osalliseksi, mutta ei muutu luodun olemistavan mukaiseksi. Luotu eli siis Kristuksen ihmisyyttä voi esiintyä reaalisesti Jumalan omalla olemistavalla, vaikka senkään omat ominaisuudet eivät muutu.

Ominaisuuksien vaihdossa on siis mahdollista, että se osapuoli, jolta puuttuu jokin ominaisuus, saa siltä, jolla on. Tämä tapahtuu siten, että saaja saa osuuden toisen osapuolen ominaisuuksista sillä tavalla, että saajan omaa omalautisuutta ei muuteta. Näin Kristuksen ihmisyyttä voi reaalisesti esiintyä Jumalan olemistavalla repletive, jolloin oleminen repletive on myös ihmisyyden omaa olemista. Jumaluuskin tulee ihmisyyden ominaisuuksista osalliseksi, mutta luontonsa mukaisesti se itse pysyy absoluuttisen muuttumattomana, jolloin se ei voi esiintyä myöskään luodun olemisen tavoilla localiter ja diffinitive. Joka tapauksessa persoonassa molemmat osapuolet tekevät sitä, mitä toinen osapuoli tekee. Vain tapa, jolla tämä toteutuu, vaihtelee.

Kun Luther on esitellyt Kristuksen kolmea olemisen tapaa, hän on toisaalta maininnut, että olemisen tavat ovat "Kristuksen ruumiin" olemisen tapoja. Toisaalla hän on kuitenkin antanut ymmärtää, että kyse on "Kristuksen" eli koko Kris-

tuksen persoonan olemisen tavoista. ³⁸ Tämän perusteella Kristuksen persoonan ja Kristuksen ruumiin tai koko ihmisyyden olemisen tavat ovat identtiset. Kristuksen Jumaluus on ainoastaan repletive.

Kolme läsnäolemisen tapaa ilmenevät siten, että Kristuksen persoonassa oleva ykseys saa sellaisen olemisen tavan, joka on alemmalla tasolla olevalla luonnolla. Kun Kristuksen persoona on localiter-tavassa, silloin ihmisyyys on localiter- ja Jumaluus repletive-tavassa, vaikka localiter-tapa tulee myös Jumaluuden osaksi ominaisuuksien vaihdon perusteella. Persoonan ollessa diffinitive ihmisyyys on diffinitive ja Jumaluus repletive. Persoonan ollessa repletive-tavassa molemmat luonnot ovat tässä tavassa. Olemisen tapoja voidaan kuvata seuraavasti.



38 Ks. WA 26, 335, 29-30 ja WA 26, 336, 15-16.

Kristuksen Jumaluus	}	Kristuksen persoona
repletive		
Kristuksen ihmisyyys	}	diffinitive
diffinitive		

Kristuksen Jumaluus	}	Kristuksen persoona
repletive		
Kristuksen ihmisyyys	}	repletive
repletive		

Tämä on tietysti spekulatiivinen systeemi, mutta se perustuu täysin Lutherin omaan ajatteluun. Näin selityy se, että Jumaluus on aina vain repletive-tavalla, mutta ihmisyyys on reaalisesti kaikissa kolmessa olemisen tavassa. Vaikka kolmen olemisen tavan tarkastelukulma ei olekaan Lutherin mukaan absoluuttinen, niin soveltaessaan tätä käsitteistöä kristologiaan, hän käsittelee sitä objektiivisesti kristillisen dogmin perusteiden pohjalta. ³⁹

Luther jatkuvasti pyrkii varjelemaan Kristuksen persoonassa olevasta syvästä ykseydestä huolimatta luontojen välisen olemuksellisen eron. Zwingliä vastaan Luther toteaa, että Kristuksen ruumiin oleminen kaikkialla ei merkitse, että se

³⁹ Luther ei esitä käsityksiään siis pelkästään subjektiivisen uskonkokemuksen ilmaisijana. Vrt. Loewenich 1938, 80.

olisi samanlainen "ääretön asia" kuin "Jumala itse". Luther viittaa vielä siihen, että maailmakaan ei ole itsessään ääretön, joten kaikkiallaoleminen ei merkitse tässä mielessä edes ääretöntä olemista. ⁴⁰ Pääpaino Lutherin argumentoinnissa on selvästi siinä, että Jumalan "äärettömyys" ei ole inhimillisen luonnon ominaisuus. Ihmisyyden ubikviteetti perustuu ainoastaan siihen, että Jumaluus on ottanut ihmisyyden itseensä. Vain tässä mielessä Kristuksen ihmisyyt ja koko persoona ovat siellä, missä Jumala on. Luther siis ehdottomasti torjui käsityksen, jonka mukaan inhimillisen luonnon ominaisuudet muuttuisivat jumalallisen luonnon ominaisuuksiksi ja näin inhimillinen luonto tavallaan muuttuisi jumalalliseksi. ⁴¹

Lutherin mukaan Kristus ei tosin esimerkiksi syö, juo, nuku, murehdi, kärsi ja kuole ollessaan Isän oikealla puo-

⁴⁰ WA 26, 343, 22-31. "Denn das er schleust und folgert daher, wo meine lere solt bestehen, das Christus leib sey allenthalben, wo Gott ist, so were Christus leib alterum infinitum, ein unendlich ding gleich wie Gott selber u. das künd er selber wol sehen, wo der zorn nicht yhn blendet, das solche folge nichts sey. Ist doch die welt an yhr selbs nicht infinitum odder unendlich, wie solts denn folgen, das Christus leib unendlich sey, so er allenthalben were? Dazu fölgert der blinde geist solche folge nach der groben begreifflichen weise, und wir doch wissen, das Gott mehr denn einer weise vermag etwas an orten zu halten, wie droben beweiset ist." Huom. Brenz 1981, 22, 16-33.

⁴¹ Prenter 1977, 110 antaa ymmärtää oikein, että ubikviteettioppi ei ole monofysitismiä. Vrt. Weber 1962, 151, alaviite 1 toteaa kuitenkin, että Luther ei ole kaukana monofysitismistä. Loewenich 1938, 69 väittää Lutherin kristologiaa perusteettomasti dokeettiseksi. Lutherin ja doketismin suhteesta huom. Grass 1954, 266-267.

lella, mutta niin eivät muutkaan ihmiset tee ikuisessa elämässä. Mainitut idiomit ovat nimittäin "ohimeneviä" (vergänglich) ominaisuuksia. Sen sijaan Kristuksen ihmisyydellä ja siis samalla Kristuksen persoonalla pysyvät "luontoon kuuluvat" (natürlich) ominaisuudet. Tällaisia ovat ihmisen oleminen ruumis ja sielu ja se, että ihmisellä on nahka, liha, veri, jalat ja muut ihmisruumiin osat. 42 Luther ei siis ajattele Kristuksen menettävän niitä ollessaan repletive. 43

42 WA 50, 595, 37 - 596, 6. "Als essen, trincken, schlaffen, trauren, leiden, sterben, begraben u. Denn er sitzt nu zur rechten hand Gottes, isset, trinckt, schlefft, trauret, leidet, stirbet nimer mehr in ewigkeit, wie uns auch geschehen wird, wenn wir aus diesem leben in jenes leben komen. 1. Cor. 15. Solchs sind zeitliche und vergengliche jdiomata, Aber die natürlichen bleiben, als, das er Leib und ... Seele, haut und har, blut und fleisch, marck und bein und alle glieder menschlicher natur habe."

43 Lutherin ubikviteetti-oppi merkitsee huomattavaa eroa useisiin teologisiin traditioihin nähden. Hänen 1520-luvun spiritualististen vastustajiensa jälkeen Calvin opetti edellisten tavoin Kristuksen ihmisyyden rajoittuneisuutta. Wendel 1968, 195-196. Oppia kutsutaan yleisesti termillä "extra calvinisticum". Wendel 1968, 195, alaviite 123 mainitsee myös kappadokialaisten ajatelleen samoin.

Ubikviteetti-opista poikkeaa myös Heidelbergin katekismus, jonka mukaan luonnot ovat yhdistyneet yhdeksi persoonaksi. Jumaluus on kuitenkin paitsi siellä, missä ihmisyyys on, myös olemassa sen ulkopuolella, mikä poikkeaa ubikviteetti-opista. Ihmisyyys ei ole enää taivaaseenastumisensa jälkeen maan päällä. **Heidelberger Katechismus** 1967, 20. "Christus ist warer mensch vnd warer Gott: Nach seiner menschlichen natur, ist er jetzunder nit auff erden: aber nach seiner Gottheyt, Maiestet, gnad vnd Geist, weicht er nimmer von vns. ... Denn weil die Gottheyt vngreiflich vnd allenthalben gegenwertig ist: so musz folgen, dasz sie wol ausserhalb jrer angenommenen menschheit, vnd dennoch nichts desto weniger auch in derselben ist, vnd persönlich mit jr vereiniget bleibt."

Huomattava 1500-luvun luterilaisen reformaation pohjalta toiminut teologi Johannes Brenz tunnustautuu eksplisiittisesti Lutherin kristologian kannattajaksi.⁴⁴ Hän menee kuitenkin selvästi Lutheria pidemmälle spekulatioissaan, koska hänen mukaansa Kristuksen inhimillinen luonto tekee "aksidentaalisesti" (per accidens) sitä, mitä vain jumalallinen luonto tekee "itsessään" (per se) eli essentiaalisesti.⁴⁵ Brenz menee jopa niin pitkälle, että toteaa yhdessä paikassa olemisenkin olevan vain aksidentaalisen ominaisuuden, vaikka se tietyssä mielessä onkin ihmisen olemiseen kuuluvaa.⁴⁶ Lutherilla säilyy erittäin voimakkaasti painotus, että Kristuksen ihmisyyden ubikviteetti on ehdottomasti ihmisyydelle vieras ominaisuus, mutta persoonan ykseyden kautta inhimillinen luonto saa osallisuuden reaalisesti

44 Brenz 1981, 78, 10-18.

45 Brenz 1981, 22, 34 - 24, 5. "Quod si non de personae unitate, sed de substantiarum diversitate loquendum est: quid, obsecro, prohibet, quominus id, quod convenit uni substantiae 'per se', hoc conveniat alteri 'per accidens', ut dialectici loquuntur? Vetus et verus sermo est de Christo, 'quod quicquid convenit filio Dei per naturam, hoc conveniat filio hominis per gratiam'. An non solus Deus est infinitae potentiae, infinitae sapientiae, infinitae bonitatis, infinitae iustitiae? Et tamen, cum verbum caro factum sit, verbum carni ita unitum est, ut in eam effunderet omnem deitatis suae maiestatem, sicut paulo ante indicatum est." Ks. myös Brenz 1981, 24, 9-17; 28, 4-18. Ks. myös Lohse 1980, 131-132.

46 Brenz 1981, 28, 21-27. "... cum in loco esse non sit corporis substantia, sed tantum proprietates substantiae accidentariae? Quod si dixeris esse in loco tam proprium esse corpori, ut ab ipso separari non queat, fingamus interim hoc suo modo verum esse; non tamen negari potest, quin quod est naturae impossibile, hoc sit divinae potentiae et industriae non possibile tantum, verum etiam facile."

Jumaluuden kaikkiallaolemiseen. Tämä on jopa paljon enemmän kuin aksidentaalisesti, vaikka Luther varjeleekin Brenziä enemmän luontojen eroa. ⁴⁷

Voidaksemme ymmärtää Kristuksen persoonan teologis-ontologista rakennetta meidän on selvitettävä, miten Kristuksen Jumaluuden inhimilliselle luonnolle kommunikoituvat olemistavat suhtautuvat Lutherin mukaan Kristuksen inkarnaation eli kahden luonnon välisen ykseyden syntymisen hetkeen. Luther toteaa, että Kristuksen ihmisuus on ollut äidin kohdusta saakka "korkeammin" ja "syvemmin" Jumalassa kuin kukaan enkeli. ⁴⁸ Toisaalta Luther myöntää kuitenkin, että nimenomaisesti Kristuksen taivaaseenastuminen ja siitä seuraava taivaassa "istuminen" merkitsevät sitä, että hän on kaikissa luoduissa ja niiden ulkopuolella. Luther joka tapauksessa selvästi erottaa tästä taivaassaolemisesta

⁴⁷ Vrt. myös Hilgenfeld 1971, 367-368.

Sovinnonkaavassa on painotus, jonka mukaan Kristuksen jumalallisen luonnon lisäksi myös inhimillinen luonto voi olla ja on läsnä, "missä haluaa". *Konkordienformel* 1979, 1043, 29-32, vasen palsta. "... auch nach und mit derselbigen seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will, ..." Ks. myös *Konkordienformel* 1979, 1048, 9-19, vasen palsta. Kristuksen läsnäolo kaikkialla on siis tässä vaihtunut oppiin, että Kristus on siellä, missä tahtoo. *Lyytinen* 1962, 69, alaviite 8; *Tiililä* 1963, 237. Ks. myös *Sasse* 1977, 277-278. Huom. myös *Mahlmann* 1969, 184-185. Koska Sovinnonkaava on kuitenkin toisessa kohdassa lainannut sanatarkasti Lutherin Kristuksen kolmen olemistavan esityksen, jonka mukaan Kristus on kaikkialla, niin Sovinnonkaava ei välttämättä edusta Lutherista poikkeavaa näkemystä.

⁴⁸ *WA* 26, 344, 28-30. "Nu ist ia Christus menscheit von mutter leib an höher und tieffer ynn Gott und fur Gott gewest, denn kein Engel, ..."

Kristuksen "ruumiillisen" eli näkyvän taivaaseenastumisen ylösnousemisen jälkeen, kun hän toteaa, että se on tapahtunut merkiksi. ⁴⁹

Lutherin näkemykset implikoivat sen, että Kristuksen ihmisyyden oleminen taivaassa Jumaluuden kanssa repletive toteutui inkarnaation hetkellä. Luther toteaa, että Kristuksen ihmisyyden saama ikuinen valta ei ollut itse peräisin ikuisuudesta vaan ajallisesta syntymisestä. Sinä hetkenä, jona Jumaluus ja ihmisuus "yhtyivät", Kristuksen ihmisuus sai Jumalan "ikuisen vallan" ja on osallistunut jumalallisen luonnon aikaansaamaan kaiken luomiseen ja ylläpitämiseen "ominaisuuksien vaihdon" (communicatio idiomatum) tähden, vaikka ihmisuus olikin Lutherin laskelmien mukaan itsessään 1543-vuotias. ⁵⁰ Kaikesta huolimatta

49 WA 19, 491, 17-20, 25-29. "Item wir glewben, das Ihesus Christus nach der menscheit sey gesetzt uber alle creaturen und alle ding erfulle, wie Paulus sagt Ephe. 4. Ist nicht allein nach der Gottheit sondern auch nach der menscheit ein Herr aller ding, hat alles ynn der hand und ist ublich gegenwertig. ... Davon verstehen yhene nichts, sprechen auch, Er sitze zur rechten Gottes; was es aber ist, Christum gen hymel faren und sitzen, wissen sie nicht. Es gehet nicht also zu, wie du auf steigest auff einer leitern yns haus, sondern das ists, das er uber alle creaturen und yn allen und ausser allen creaturn ist. Das er aber leiblich hinauff genomen ist, ist geschehen des zum warzeichen."

50 WA 54, 49, 33 - 50, 2. "Nach der andern, Zeitlichen, Menschlichen geburt, ist im auch die Ewige gewalt Gottes gegeben, doch Zeitlich und nicht von Ewigkeit her, Denn die Menscheit Christi ist nicht von Ewigkeit gewest, wie die Gottheit, Sondern, wie man zelet und schreibet, ist Ihesus Marien Son dis Iar 1. 5. 43. jar alt. Aber von dem Augenblick an, da Gottheit und Menscheit ist vereiniget in einer Person, da ist und heisst der Mensch Marien ... Son, Almechtiger Ewiger Gott, der Ewige gewalt hat und alles geschaffen hat und erhelt, Per

Kristus piti tätä ikuista valtaansa salassa ylösnousemisen-
sa ja näkyvän taivaaseenastumisensa ajankohtaan saakka. 51

Välttämätön seuraus luontojen erottamattomuudesta ja ominaisuuksien vaihdon totaalisuudesta Kristuksen persoonassa on se, että Kristuksen inhimillinen luonto osallistuu jumalallisen luonnon olemiseen repletive jo inkarnaatiosta lähtien. Kristuksen persoonassa ykseys edellyttää ominaisuuksien täydellistä kommunikoimista luonnolta toiselle, ja tämä on toteutunut ykseyden syntymisestä lähtien. Historiallisena tapahtumana ollut taivaaseenastuminen merkitsee Lutherille ainoastaan Kristuksen yhtäjaksoisen olemisen päättymistä maailmassa localiter-tavalla. Tässä mielessä Kristus ei ole tämän jälkeen maailmassa "maallisella" eli näkyvällä tavalla, "kuten köyhät ovat luonamme". 52

communicationem idiomatum."

Ks. myös WA 40 I, 415, 31 - 416, 17.

51 WA 54, 50, 6-9. "Von Ewigkeit habe ich sie vom Vater, ehe ich Mensch ward, Aber da ich Mensch ward, hab ich sie zeitlich empfangen nach der Menschheit, und heimlich gehalten bis auff mein Aufferstehen und Auffart, da es hat sollen offenbart und verkleret werden, wie Sanct Paulus Rom. j spricht: ..." Lutherin ajattelua seuraa myös Brenz 1981, 62, 29 - 64, 2; 30, 19-28.

52 WA 26, 300, 30 - 301, 19. "Denn wie gesagt ist: Er sass und as und redet mit yhn, und ist doch nicht ynn der welt. Also auch 'Armen habt yhr ymer bey euch, Mich aber habt yhr nicht ymer bey euch', Was hie heisse 'Bey euch' gibt der text selbs und ist gut zu zu rechen, nemlich 'wie die armen bey uns sind', so ist er nicht bey uns, Und so fort an, was sie der sprüche mehr furbringen, ist bald gesagt: Christus ist nicht bey uns wie die armen, sterblich und weltlich, ..."

Ks. myös WA 40 I, 47, 17-21.

Lienhard 1979, 174 toteaa oikein, että inhimillisen luonnon ylentäminen jumalalliseen kaikkiallaolemiseen

Koska repletive-olemistapa merkitsee Lutherin mukaan olemista Jumalan omalla olemassaolon tavalla, se on kaikkiallaolemisen ohella jumalallisella tavalla sekä kaikissa maailman ajankohdissa että ajasta riippumatonta olemista. Tosin Luther eksplisiittisesti mainitsee repletive-tavan olevan ainoastaan kaikissa paikoissa ja niiden ulkopuolella olemista. Kuten Lutherin maininta luomisen omistamisesta Jumaluuden lisäksi myös Kristuksen ihmisyydelle osoittaa, repletive-olemistapa merkitsee myös tietyssä mielessä sitä, että ihmisyydellä on ollut olemassaolon muotoja jo ennen inkarnaation hetkeä. Vaikka Kristus ei luokaan ihmisenä, kaikki asiat ovat alistetut myös ihmisyyden alle,⁵³ ja tämän on välttämättä tarkoitettava myös ennen inkarnaation hetkeä maailmassa olleita asioita. Erwin Metzke toteaa oikein, että Lutherin mukaan Kristuksen ei tarvinnut voittaa "ajan ja paikan" sidonnaisuuksia.⁵⁴ Myös Jumalan yleisen läsnäolon ylittävistä asioista syntien anteeksiantamus,

tapahtui jo inkarnaation hetkellä Lutherin mukaan, ja taivaaseenastuminen vahvisti vain asiantilan, joka oli vallinnut jo inkarnaatiosta. Samoin toteaa myös Grass 1954, 62; 69-71; Forck 1959, 40; Köstlin 1901b, 141-142; 145-146.

Vrt. Lohse 1981, 82 mainitsee ainoastaan, että Kristuksen inhimillinen luonto on kaikkialla taivaaseenastumisesta lähtien Lutherin mukaan. Lohse 1980, 131-132 toteaa taas, että Brenz kehitti Lutherin ubikviteettioppia siten, että inkarnaatio ja korotus samaistuvat.

Vrt. Gabriel Bielin tulkintaa Kristuksen taivaaseenastumisesta. Ks. Hilgenfeld 1971, 272. Zwinglin ja Karlstadtin tulkinnasta ks. Hilgenfeld 1971, 369-370.

53 WA 10 I, 1, 150, 15-16. "Er schafft alle ding alß eyn gott, aber alß eyn mensch schafft er nichts, und sind yhm doch alle unterthan, ..."

54 Metzke 1961, 200-201.

joka erottamattomasti liittyy uskon käsitteeseen ja Kristuksen läsnäoloon uskovassa subjektissa, on tapahtunut maailman alusta alkaen. ⁵⁵ Tässäkin on siis Kristuksen ihmisyyks mukana. ⁵⁶

Lutherin mukaan Jumala ei tule ihmiseksi luomisen perusteella, ⁵⁷ ja Jumala on ollut ensin olemassa, ennen kuin hän tuli ihmiseksi. ⁵⁸ Ihmiseksituleminen on siis ollut ainutkertainen historiallinen tapahtuma eli syntyminen neitsyt Mariasta. ⁵⁹ Vaikka Jumala ei tulekaan luomisen

55 WA 18, 205, 8-15. "Denn wyr gleuben und ist war, das Christus blut, das nu ym hymel zur rechten Gottes sitzt, sey fur uns eyn mal vergossen und keyn anders. Wenn man nu das geschicht ansihet, damit er die vergebunge der sunde erworben hat, so war es am abentmal ... nicht geschehen, Nu aber ists geschehen und vergangen. Wenn man aber die austeylunge der vergebunge ansihet, so ist keyne zeyt da, sondern ist von anfang der welt geschehen, wie auch Johannes ynn Apocal. sagt, das das lamm Gottes sey von der welt anfang getödtet."

56 Vrt. Grass 1954, 77-78.

57 WA 23, 267, 33 - 269, 2. "... gleich wie er hymel und erden geschaffen hat und alles macht noch ymerdar on eusserlich predigen und wird nicht mensch drumb, ..."

58 WA 17 II, 75, 4-5. "... das er Gott ist, Sondern hatt dasselbig von der gepurt on alle werck und zuvor, ehe er mensch ward."

59 Ks. WA 10 I, 1, 355, 14-18; WA 40 I, 427, 15-20; WA 50, 197, 21 - 198, 2, vasen palsta.
Varsin mielenkiintoisen teorian esittää Helsingin yliopiston pro gradu -työssään Eero 1982, 110 todetessaan, että Kristuksen historiallista inkarnaatiota edellytti Lutherin mukaan "ylihistoriallinen ruumiillisuus". Eero 1982, 49-50 väittää lisäksi, että "ylihistoriallisen" ja "historiallisen" inkarnaation "erottaminen strukturoiviksi periaatteiksi" selittää monet muuten käsittämättömiltä näyttävät Lutherin lausumat. Kuitenkin Lutherin mukaan Kristuksen "ylihistoriallinen" ruumiillisuus johtuu nimenomaisesti "historiallisesta" ruumiillisuudesta ja hänen historialliselle ruumiilleen kommunikoi-

perusteella ihmiseksi, niin Jumalan läsnäolo kaikessa luodussa on ollut edellytys, jotta Jumala on voinut tulla ihmiseksi ja "yhdeksi persoonaksi" ihmisyyden kanssa. Näin Jumalan täytyi olla "etukäteen" äidin kohdussa. ⁶⁰ Kristuksen inkarnaatio on siis tapahtunut yksistään jumalallisen luonnon vaikutuksesta. Jumala ei astu alas taivaasta, vaan on ja pysyy siellä. ⁶¹

Tosin on huomattavaa, että Luther tiettyssä mielessä asettaa myös Kristuksen olemisen "hengellisesti" Marian sydämessä ennen Kristuksen varsinaista inkarnaation hetkeä. Kristuk-

duista jumalallisista ominaisuuksista, joten Eeron teoria ei ole täysin onnistunut.

60 WA 23, 143, 1-6. "Darumb reden wir itzt von dem ersten alleine, wie Gott ynn allen dingen selbs ist persönlich, on welche gegenwertigkeit auch Gott nicht hette mügen mensch und eine person aus Gottheit und menscheit werden. Denn er muste, wie gesagt, zuvor ynn mutter leibe da sein, wie er an yhm selber ist ynn der Gottheit."

Ks. myös WA 23, 141, 11-22.

61 WA 26, 421, 35-37. "Denn die Gottheit feret nicht vom hymel wie ihener vom berge, sondern ist ym hymel und bleibt ym hymel, ist aber auch zu gleich auff erden und bleibt auff erden, ..."

Vaikka Luther tunnustautuu klassiseen kristilliseen dogmiin, että Kristus on syntynyt ilman miehen myötävaikutusta neitsyt Mariasta, ks. WA 26, 500, 34 - 501, 21, niin hän ei pidä Kristuksen sikiämistapaa henkisempänä kuin muiden ihmisten sikiämistä. Kristuksen sikiämistapa liittyy selvästi siihen, että perisyntien olemuksellinen kommunikoituminen Kristukselle estettiin. Muuten Lutherilta ei saa tukea käsitykselle, että sikiämistavan olisi jollain tavalla pitänyt poiketa ihmisyksilöiden normaalista lisääntymisen tavasta. Kun Lutherin mukaan Raamattu toteaa ainoastaan Kristuksesta eikä kenestäkään muusta ihmisestä, että tämä on syntynyt Hengestä, ks. WA 23, 201, 21-28, niin nimenomaisesti Kristuksen ruumiillinen ihmisyyden hengellistä. Ks. myös WA 26, 349, 35 - 350, 33.

sen "hengellinen" oleminen Mariassa tarkoittaa siis sitä, että Kristus on muodostanut Marian kanssa uskossa olevan yhdistymisen eli union. Luther nimittäin toteaa Kristuksen "hengellisestä" olemisesta Mariassa, että Maria ei olisi saanut Kristusta "ruumiillisesti", jos hän ei olisi saanut tätä sitä ennen "hengellisesti" sydämessään.⁶² On olemassa kahdenlaista raskautta eli "hengellistä" ja "ruumiillista", mutta niillä on yhdenlainen "hedelmä". Ruumiillisesta raskaudesta ei olisi ollut Marialle mitään hyötyä, jos se ei olisi tapahtunut myös "hengellisesti". Hengellisen raskauden "hedelmä" on "ruumiillinen".⁶³ Hengellinen Kristuksen omistaminen sisältää koko Kristuksen.⁶⁴

Lutherin ajattelu on kuitenkin selvästi tulkittavissa si-

62 WA 23, 185, 7-15. "Da Maria die jungfraw Christum empfieng und gebar, da war Christus ja ein recht leiblich sichtbarlich mensch und nicht allein ein geistlich wesen, Noch empfieng und gebar sie yhn auch geistlich. Wie so? Also: Sie gleubte dem wort des Engels, das sie solte schwanger werden und geberen. Mit dem selbigen glauben ynn des Engels wort empfieng und gebar sie ym hertzen Christum geistlich, zu gleich da sie yhn ynn yhrem leibe empfieng und gebar leiblich, Denn wo sie nicht hette Christum ynn yhrem hertzen empfangen geistlich, hette sie yhn nymer mehr empfangen leiblich." Ks. myös WA 19, 490, 24 - 491, 16; WA 23, 185, 18-24.

63 WA 23, 185, 24-29. "Da ist sie nu zweifeltig schwanger, geistlich und leiblich, und doch mit einerley frucht, Und das leiblich schwanger sein, were yhr kein nütze gewest, wo es on das geistlich schwanger sein geschehen were. Hie sihestu nu, das geistlich schwanger sein nicht zwinget, das die frucht ein geistlich wesen sey, Ja die frucht ist leiblich, und doch da neben ein geistlich empfangnis neben dem leiblichen."

64 Ks. WA 19, 490, 11-12. "... den gantzen Christum ynn die oren bringet, darnach yns hertz aller, die zuhoren und glewben; ..."

ten, että Kristuksen ruumiillisesta sikiämisestä neitsyt Mariassa seurasi välttämättä, että Jumala vaikutti Mariassa myös Kristuksen ja Maria-nimisen uskovan subjettin välisen yhdistymisen. Tämä ei ollut sidottu inkarnaation hetkeen. Vaikka Luther asettaakin tietyssä mielessä Kristuksen uskossa olemisen Mariassa inkarnaation edellytykseksi, varsinaisesti kuitenkin inkarnaatio on edellytys, jotta Kristus olisi voinut muodostaa jopa Mariassa Kristuksen ja uskovan välisen yhdistymisen. Lutherin ajattelun perusteella on tosin tehtävissä myös johtopäätös, että Kristuksen "hengellinen" läsnäolo Mariassa myös välttämättä seurasi inkarnaatiosta Jumalan ehdottomassa tahdossa.

Koska Kristuksen ihmisyyys saa osallisuuden jumalallisesta repletive-olemisesta myös jo ennen inkarnaation hetkeä, tästä seuraa, että ihmisyydelläkin on tietynlainen jatkumo ennen ja jälkeen inkarnaation olevan olemisen välillä. Lutherin mukaan Kristus astuu ylös ja alas ainoastaan ihmisyyden puolesta, mutta hän ei tee sitä Jumaluuden puolesta. ⁶⁵ Näin voidaan tulkita Kristuksen astuminen alas taivaasta eli inkarnaatio ⁶⁶ toisaalta sekä ihmisyyden syntymisenä että jumalalliseen kaikkivaltiuteen korotetun ihmisyyden esiintymisen alkamisena normaalissa maallisessa muodossaan. Toisaalta on myös kysymys siitä, että Jumaluus

65 WA 23, 149, 6-8. "Nu ists ja gewis, das Christus nach der Gottheit nicht erunter feret noch aufferet, sondern nach der menscheit."

66 Huom. WA 23, 147, 28-32.

kätkeytyy ihmisyyden heikkouteen. Joka tapauksessa Lutherilla säilyy johdonmukaisesti ihmisyyden oman omalaa-tuisuuden pysyminen rajoitettuna luotuna olentona ja täydellisesti ihmisen kaltaisena. Vain ominaisuuksien vaihto saa aikaan sen, että se osallistuu täydellisesti myös Jumaluuden olemiseen.

2.2.2 Muiden Jumaluuden persoonien yhdistymiset luodun todellisuuden kanssa

Lutherin tuotannossa Kristuksen persoonan ykseys saa välttämättömän ja keskeisen aseman Jumalan jonkin persoonan ja luodun todellisuuden muodostamien ykseyksien tai unioiden joukossa. Kuitenkin myös Pyhän Hengen ja kyyhkysen ynnä muiden esiintymismuotojen välillä olevalla ykseydellä (formliche einickeit) samoin kuin Isän ja taivaasta Kristuksen kasteen yhteydessä kuullun äänen välillä olevalla yhdistymisellä on oma paikkansa Lutherin kirjoituksissa. Luther rinnastaa keskenään Pojan ja ihmisyyden yhden persoonan muodostavan ykseyden, Pyhän Hengen ja kyyhkysen ykseyden sekä Isän ja äänen union toteamalla, että missään näissä ykseyksissä tai unioissa vastaava luodun todellisuuden entiteetti ei ole pelkästään "tyhjä hahmo".⁶⁷ Kysymys on siis todellisesta Jumalan persoonan ja luodun todelli-

67 WA 54, 63, 3-5. "Aber hie ists in dieser hohen sachen ettwas mehr, Denn die Menschheit Christi ist nicht ein schlecht zeichen oder ledige gestalt, gleich wie die Taube auch nicht ein ledige gestalt, und die stimme nicht ein ledige gestalt oder bilde, ..."

suuden muodostamasta yhdistymisestä. Ykseyksillä ja unioilla on siis samankaltaisia ontologisia piirteitä.

Pyhän Hengen Jumaluus samoin kuin Isän ja Pojan Jumaluus ovat muuttumattomia ja pysyvät ikuisesti kolmen läsnäolon tavan pohjalta tulkittuna repletive-tavassa. Samalla tavalla kuin Kristuksen persoonan ykseydessä Jumaluus ei muuta itse olemistapaansa Pyhän Hengen ja kyyhkysen ykseydessä. Sen sijaan Pyhä Henki saa osallisuuden kyyhkysen localiter-olemistavasta kyyhkysen ja Pyhän Hengen välillä olevan ominaisuuksien vaihdon takia, koska Pyhä Henki näkyvästi esiintyy luodun ruumiillisen olion eli kyyhkysen hahmossa. Tällöin kyyhkystä nimitetään Lutherin mukaan oikein Pyhäksi Hengeksi.⁶⁸ Vastaavalla tavalla Isä esiintyy äänessä luodun todellisuuden tavalla.

Luther tunnustaa, että Pyhän Hengen ja kyyhkysen välillä samoin kuin Isän ja äänen välillä ei vallitse yhtä syvää ja täydellistä ykseyttä tai unioitumista kuin Pojan ja ihmisyyden välillä. Kristuksen persoonassa luontojen välinen ominaisuuksien vaihto on täydellistä; Jumaluus tulee osalliseksi ihmisyyden kaikista ominaisuuksista kaikkina aikoina, ja ihmisyyys tulee osalliseksi koko Jumalan olemisesta

68 WA 26, 442, 11-16. "Hie mügen Vigleph und die Sophisten sich verklägen und sagen, diese taube sey da on den heiligen geist, odder sey der heilige geist da on die taube, wir sagen widder beyde teil, das, so man auff die taube zeigt, recht und wol spricht: 'das ist der heilige geist' umb des willen, das hie die zwey unterschiedliche wesen als geist und taube etlicher massen auch einerley wesen sind nicht natür...lich odder personlich, ..."

toisin ominaisuuksien kommunikoitumista. Tämä on kuitenkin paljon vähäisempää kuin Kristuksen persoonassa.

Huolimatta siitä, että Lutherin tuotannossa löytyy Pyhän Hengen ja kyyhkysen välisen ykseyden pohdiskeluja sekä 1520- että 1540-luvullakin, niin muiden Jumaluuden persoonien kuin Pojan muodostamat ykseydet tai unionit luodun todellisuuden kanssa vaikuttavat kuitenkin varsin irrallisilta Lutherin teologiassa. Niiden soteriologinen merkitys on paljon vaikeammin hahmoteltavissa, kun niitä verrataan Kristuksen persoonan ykseyteen.

Itse asiassa Lutherin soteriologia perustuu siihen, että vain Pojalla on totaalinen ykseys luodun todellisuuden kanssa, koska esimerkiksi Isän ja äänen union ei "pitänyt" olla voimassa ikuisesti. Myöskään Luther ei missään tuotannossaan sinänsä ilmaise, että Isällä ja Pyhällä Hengellä oli muiden uskonopin kohtien varjelemiseksi välttämättä oltava luodun todellisuuden kanssa ykseys tai unio Kristuksen kasteen yhteydessä. Isän ja Pyhän Hengen erityisistä esiintymismuodoista Kristuksen kasteen ajankohtana ei ole mitään ehdotonta seurausta muille teologisen ontologian asiantiloille. Sen sijaan Kristuksen persoonan ykseydestä on seurauksena Kristuksen ja uskovan subjektin sekä ehtoolisaineiden ja sanan välineiden aikaansaama problematiikka. Sakramentti- ja vanhurskauttamisoppi edellyttävät Pojan inkarnoitumista Kristuksen persoonassa.

3. JUMALAN LÄSNÄOLO SANASSA JA USKOVASSA SUBJEKTISSA

3.1 Evankeliumin sanan välineet

3.1.1 Jumalan läsnäolo evankeliumin sanassa

Käsite sana on hyvin keskeisesti esillä Lutherin tuotannossa. Luther liittää sanan käsitteen Jumalan luomakunnassa tapahtuvan pelastavan toiminnan ohella myös Jumalan omaan olemiseen. Luther tekee eron Jumalan sisäisen (yinnerlich) ja ulkoisen (eusserlich) sanan välillä. Sisäinen Jumalan sana on Jumala itse. Lutherin mukaan yleisen kaikkiallaolemisen perusteella Kristuksen ruumis voisi olla ehtoollisessa, vaikka ei olisikaan "ulkoista Jumalan sanaa", mutta tämä ei voi tapahtua ilman "sisäistä" eli "ikuista" sanaa.¹ Näin Jumalan ja hänen sisäisen sanansa identifiointi liittyy käsitykseen, jossa Jumaluus samaistetaan hänen ominaisuuksiensa kanssa. Niin Jumalan sisäinen sana kuin Jumalan ominaisuudetkin ovat Jumala itse.

Jumalan sisäinen sana on siis kolmen läsnäolemisen tavan

1 WA 23, 257, 17-23. "Wolan es sey also, wie yhn trewmet, Das Christus leib sey ym brod allein und sey kein Gotts wort dabey, welchs doch nicht möglich ist, Las doch sehen, was sie gewinnen. So werden sie dem regen entlauffen und yns wasser fallen. Denn ist Christus leib da on eusserlich Gotts wort, So kan er doch nicht da sein on das yinnerliche ewige wort, welchs ist Gott selber Johan .1. Denn dis 'wort ist fleisch worden' und ist ynn dem fleisch."

terminologialla ilmaistuna samalla repletive-tavalla kaikkialla kuin itse Jumaluuskin, koska ne ovat identtiset. Näin tulee myös ymmärrettäväksi Lutherin toteamus, että Jumalan valta on "hänen sanansa", mutta samalla "hän itse", sillä Jumala tekee kaiken sanallaan.²

Kuitenkin Jumala antaa Lutherin mukaan sisäisen sanansa toisinaan ottaa materiaalisen hahmon. Tällöin on kysymys Jumalan ulkoisesta sanasta tai Kristuksen ihmisyydestä. Näin Jumalan sisäisen sanan vaikutukset ilmenevät myös luodussa todellisuudessa. Luther toteaa, että Jumalan sanassa Jumaluus on "täysin" sisällä. Kenellä on sana, hänellä on "koko Jumaluus".³ Kysymys on nyt siitä, että Jumala on ihmiselle tavoitettavassa muodossa. Tässä tekstikohdassa oleva kuvaus soveltuu sekä luomakunassa olevaan Jumalan sanaan eli ulkoiseen sanaan että Kristukseen Jumalan sanana, sillä "Sana" on myös eräs Jumaluuden toisen persoonan symboleista.⁴ Jumalan sana ei tuo Lutherin mukaan mukanaan

² WA 23, 139, 17-19. "Er macht ja nichts denn durch sein wort, Gene. 1. Johan. 1. das ist seine gewalt. Und seine gewalt ist nicht ein beyl, axt, segen odder feylen, dadurch er wircke, sondern er selbs."

³ WA 10 I, 1, 188, 6-8. "Alßo ists ynn gott auch, da ist seyn wortt yhm ßo ebengleych, das die gottheyt gantz drynnen ist, unnd wer das wortt hatt, der hatt die gantze gottheyt."

⁴ Konteksti liittyy Lutherin selitykseen Johanneksen evankeliumin ensimmäisen luvun alusta, jossa käsitellään, kuinka "Sana tuli lihaksi". Ks. WA 10 I, 1, 180, 4 - 188, 23. Kuitenkaan Luther ei eksplisiittisesti rajaa käsitettä "sana" merkitsemään vain Kristusta, vaan kyse on myös Jumalan sanasta laajemmassa merkityksessä. Vajta 1952, 120 mainitsee Lutherin käsityksestä Kristuksessa olevasta Jumalan ja sanan identifioimisesta.

ainoastaan "merkkiä" tai "kuvaa", vaan se on yhtä "täysi Jumala" kuin se, jonka "kuva" tai "sana" se on.⁵ Tässä tapauksessa siis alkukuva on Jumala itse, ja kuva on ulkoinen sana. Materiaalinen merkki, johon Jumala on kätkeytynyt, ei ole olemuksellisesti Jumala, vaikka sitä nimitettäisiinkin Jumalaksi.⁶

"Dass diese Wort Christi" -teoksessaan Luther toteaa, että on eri asia, että Jumala on ylipäänsä läsnä, kuin se, että hän on läsnä "sinulle" eli ihmiselle. Jumala on läsnä ihmiselle vain silloin, kun hän "sitoo" itsensä sanaansa ja sanoo, että sieltä hänet pitää "löytää". Kun ihmisellä on sana, hän voi "tarttua" Jumalaan.⁷ Vaikka ulkoista sanaa ei tässä eksplisiittisesti nimitetäkään Jumalaksi, niin se kuitenkin välittää hänet läsnäolevaksi ja on siis huomattavasti syvempää läsnäoloa kuin Jumalan yleinen läsnäolo kaikessa luodussa todellisuudessa. Jumalan pelastava ulkoi-

5 WA 10 I, 1, 188, 12-14. "Aber hie ynn gott bringt das wortt nit alleyn das tzeychen und bild, ßondernn auch das gantz weßen mit sich und ist ebenßo voller gott, alß der, des bild oder wort es ist."

Ks. myös **Mannermaa** 1983, 73.

6 Huom. **Beisser** 1966, 36-37 toteaa, että Jumalan sana suhtautuu Lutherin mukaan kirjaimeen kuten Jumalan Poika inhimilliseen hahmoonsa.

Jumalan olemuksen suhteesta ulkoiseen sanaan ks. myös **Buchrucker** 1972, 10-11.

7 WA 23, 151, 13-17. "Darumb, das ein anders ist, wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Denn aber ist er dir da, wenn er sein wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: Hie soltu mich finden. Wenn du nu das wort hast, so kanstu yhn gewislich greiffen und haben und sagen: Hie hab ich dich, wie du sagest, ..."
Hilgenfeld 1971, 217 toteaa, että tällä tavalla Luther yritti torjua panteismin vaaran.

nen sana on nimenomaisesti evankeliumin sanaa. ⁸

Vaikka Luther korostaa myöhäisessä tuotannossaan voimakkaasti Jumalan läsnäoloa ulkoisessa sanassaan, niin hän ei yleensä nimitä ulkoista sanaa suoraan Jumalaksi. Hän ei myöskään mainitse sanaa esimerkkinä ykseyksistä "Vom Abendmahl Christi" -teoksen ykseyksiä käsittelevässä kappaleessa. Jotta voisimme asettaa Jumalan läsnäolon sanassa oikeaan suhteeseen ykseyksiin nähden, meidän on syytä tarkastella esimerkkiä, jonka Luther antaa 1530-luvun Galatalaiskirjeen kommentaarissa. Luther vertaa Jumalan läsnäolon tapaa toisaalta eräässä teologisessa ykseydessä eli Kristuksessa ja toisaalta ulkoisessa sanassa, kun Luther käsittelee Jumalan tapaa kutsua ihmisiä erityiseen saarnavirkaan.

"Jumalallinen kutsuminen" on kahdenlaista, "välillistä" ja "välitöntä". "Välillinen" kutsuminen merkitsee sitä, että Jumala kutsuu jonkin välineen eli ihmisen kautta. Tämä on siis analoginen ulkoisen sanan kanssa. Kutsuja on jokin muu ihminen kuin Kristus. "Välitön" kutsuminen voi tapahtua joko Kristuksen välittömänä kutsumisena apostoleille tai Jumalan suorana välittömänä kutsuna esimerkiksi Vanhan

⁸ Ks. WA 18, 65, 15-18.

Iwand 1974, 210-211 korostaa oikein, että Lutherille Jumala ja hänen sanansa ovat identtiset, mutta hän on väärässä antaessaan ymmärtää, että Jumalan sana on kaikesta inhimillisestä vapaata. Näin inhimillinen julistus ei Iwandin mukaan sisällä Jumaluutta. Iwandin ja Lutherin suhteesta ks. Martikainen 1980, 81-84.

testamentin profeetoille. ⁹

On siis merkittävää, että Lutherin mukaan Jumalan kutsuminen on yhtä välitöntä riippumatta siitä, tapahtuuko se täysin ulkoisista merkeistä vapaana olevana ilmoituksena ihmiselle vai Jumalan kanssa yhdistyneen Kristuksen ihmisyyden suullisen julistuksen kautta. Nämä siis eroavat normaalista ulkoisen sanan kautta välitettävästä Jumalan kutsumisesta, koska se on jo Lutherin mukaan luonteeltaan välillistä. Kuitenkaan Jumalan kutsumisen välittömyyttä ei menetä se, että Jumala esittää kutsumisen Kristuksen ihmisyyden välityksellä. Sen sijaan kutsu ei ole enää välitöntä vaan välillistä, kun Jumala ilmaisee itsensä muun ulkoisen sanan julistuksen yhteydessä. Kuitenkin Lutherin mukaan inhimillisen sanan kautta tuleva saarnavirkaan kutsuminen on jumalallisella auktoriteetilla tapahtuvaa kutsumista, vaikka se ei tapahdukaan samalla tavalla välittömästi kuin Kristuksen suorittama kutsuminen. ¹⁰

9 WA 40 I, 59, 16-20. "Est itaque divina vocatio duplex, una mediata, altera immediata. Deus vocat nos hodie omnes ad ministerium verbi vocatione mediata, hoc est, vocatione quae fit per medium, id est, per hominem. Apostoli vero immediate vocati sunt ab ipso Christo, sicut prophetae in veteri Testamento ab ipso Deo." Ks. myös WA 40 I, 59, 24-28.

10 WA 40 I, 60, 22-26. "Cum autem Princeps seu alius magistratus me vocat, tum certo et cum fiducia gloriari possum contra diabolum et hostes Evangelii, quod mandante Deo per vocem hominis vocatus sim. Est enim ibi mandatum Dei per os Principis, Et hae sunt vocationes verae. Sumus igitur et nos divina auctoritate vocati, non quidem immediate a Christo, ut Apostoli, sed per hominem."

Saarnavirkaan kutsumista käsittelevä esimerkki soveltuu myös yleisesti hahmottamaan Jumalan läsnäolon tapaa yleensä ulkoisessa sanassa ja nimenomaisesti evankeliumin sanassa. Nimittäin saarnavirkaan kutsumisenkin sana välittää kutsuttavalle evankeliumia Lutherin mukaan. Näin Jumalan läsnäolo inhimillisessä ulkoisessa sanassa ei näytä olevan ontologisesti täysin samankaltaista kuin hänen läsnäolonsa Lutherin eksplisiittisesti mainitsemissa teologisissa ykseysissä. Ainakin Jumalan läsnäolon tapa ulkoisessa sanassa eroaa hänen läsnäolon tavastaan Kristuksen persoonan ykseydessä. Silti Jumalan sana eroaa myös hänen yleisestä läsnäolostaan luodussa todellisuudessa.

Luther ilmaisee Jumalan ja hänen kirjoituksensa (scriptura) eli sanansa eron toisaalta niin suureksi, että se on samanlainen kuin luoja ja luodun ero.¹¹ Toisaalta Luther tarjoaa "De servo arbitrio" -teoksessa myös käsiteparin, että "itse Jumala" on sama kuin "salattu Jumala" (Deus absconditus) ja "Jumalan sana" sama kuin "julistettu Jumala".¹² Jälkimmäinen tapa vastaa Lutherin "predicatio identica" -kappaleen käsitystä ykseysistä, sillä siinä Jumalan sana on itsessään luodussa todellisuudessa oleva ulkoinen

11 WA 18, 606, 10-12. "Sic habet mea distinctio, ut et ego parum rhetoricer vel Dialecticer, Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duae res sunt, Creator et creatura Dei."

12 WA 18, 685, 25-27. "Illudit autem sese Diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est, inter verbum Dei et Deum ipsum."

sana eikä itse Jumala, mutta joka tapauksessa se ikään kuin esitetään "julistettuna Jumalana", koska Jumala on siihen yhdistynyt. Kuitenkin edellinen tapa osoittaa, että Luther toisaalta tarkastelee Jumalaa ja hänen sanansa luodussa todellisuudessa olevaa ilmenemistä paljon enemmän erillisesti kuin varsinaisissa "predicatio identica" -kappaleessa mainituissa ykseyksissä.

Jumalan sanaa voidaan näin nimittää Jumalaksi, jos ehdottomasti ymmärretään, että kysymys on ilmoitetusta Jumalasta. Tällöin ei ole kysymys Jumalasta omassa itsessään. Taas Kristuksen persoonasta tulee väittää myös, että hän on "Jumala itse". Jumalan sanassa on ykseyden piirteitä, mutta silti Lutherilla on varauksia, joita ei tule esiin eksplisiittisesti mainituissa ykseyksissä. Lutherin eksplisiittisesti mainitsemisissa ykseyksissä kaksi erilaista entiteettiä voidaan varauksettomasti esittää toinen toisikseen. Varauksista huolimatta ilmoitettukin Jumala on kuitenkin lopulta sama Jumala kuin Jumala itsessään, mutta hän on kätkeytynyt julistettuun sanaan. Hän ei ilmaise itseään sanassa niin syvästi kuin Kristuksen persoonassa mutta paljon näkyvämmiin kuin yleisessä läsnäolossaan. ¹³

13 **Buchrucker** 1972, 14 toteaa, että Jumalan, sanan ja Kristuksen samaistaminen tarkoittaa Lutherilla olemusten (Wesen) yhtäläisyyttä (Gleichheit), ei persoonana oleminen yhtäläisyyttä.

Führer 1984, 110 mainitsee, että Lutherin pääpaino erotettaessa Jumalan sanaa Jumalasta itsestään liittyy siihen, että Jumala ilmoittaa itsensä tietyssä paikassa eikä hän ole ihmiselle asia vaan "minä", kun hän ilmoittaa itsensä.

E. Seeberg 1937, 59 toteaa, että Jumalan sisäinen sana

Lutherin tuotannossa löytyy kohtia, joiden perusteella voidaan vertailla Jumalan ja hänen sanansa olemuksien suhdetta ihmisen ja tämän sanan tai kuvan olemuksien suhteeseen. Esimerkiksi kuninkaasta tehdystä taideteoksesta voidaan väittää, että se on kyseinen olio. Mutta tällainen näköiskuva ei tuo olion olemusta, vaan se on ainoastaan "kuva" tai "hahmo", jolla on toinen olemus kuin kuvattaval-
la. 14

puhuu ihmisille Lutherin mukaan ulkoisen sanan "välit-
tämisen" kautta. Jumalan työstä tulee "jotakin" vain
sanan kautta. Ks. E. Seeberg 1940, 134-140.
Bornkamm 1933, 22 toteaa, että Jumalan perimmäinen sana
on sisäinen sana, jona esimerkiksi Kristus on maailman
luomisen "välittäjä", mutta Jumala voi ilmoittaa itsensä
vain ulkoisessa sanassa Lutherin mukaan.
Sanan olemisesta "ikuisen" todisteena ja tämän histori-
alliseksi tulemisesta ks. R. Seeberg 1953b, 83.
Jumalan sisäisyydestä ja hänen toimintansa ulkoisuudesta
Lutherin mukaan ks. Schwab 1977, 376-377.

14 WA 50, 277, 1-18. "Als wenn ein Maler, Schnitzer oder
Steinmetze einen König oder Fürsten bildet auff ein
tuch, holtz oder stein, so eben und ehlich als er jmer
kan, das auch alle augen müssen sagen: Sihe, das ist der
oder dieser König, Fürst oder mensch u., Solchs ist wol
ein Ebenbild oder controsect, Aber es ist nicht das
wesen oder natur des Königes, Fürsten oder menschen u.,
Sondern ein schlecht Bilde, figur oder gestalt des-
selben, und hat ein ander wesen, Denn sein natur oder
wesen ist stein, holtz, tuch oder papir, und wers an-
sihet oder angreiff, der sihet noch greiff nicht das
wesen, natur oder substantz des menschen, Und spricht
jederman: das ist ein hültzern, steinern, tüchern bilde.
Es ist aber nicht das lebendige, wesentliche menschern
Bilde, Denn seine natur ist holtz, stein, tuch u. und
hat nicht (wie gesagt) des Königs, Fürsten oder menschen
natur jnn sich oder an jm. Darumb kans nicht heissen
noch sein ein Ebenbilde des wesens eines menschen, obs
wol heisst und ist ein bilde des menschen oder dem
menschen nachgemacht, so kans doch nicht sein ein Eben-
bilde seines wesens oder natur, ist auch nicht seiner
natur noch aus seiner natur entstanden oder worden. Also
bleibts und mus bleiben ein gemacht Bilde des menschen
aus einem andern wesen oder natur."
Kyseinen konteksti liittyy tosin Kristuksen ja Jumalan
olemuksen suhteen ja ihmisen ja tämän kuvan olemuksen

Luther toteaa eksplisiittisesti, että ihmisen "sana" ei tuo mukanaan hänen olemustaan, vaan se tuo korkeintaan kuvan hänen sydämensä takoituksesta.¹⁵ Kun olemme todenneet Jumalan ulkoisen sanan tuovan Lutherin mukaan koko Jumaluuden olemuksen mukanaan, niin toisaalta on kysymys siitä, että mitään Jumalan olemuksen osaa ei ole mahdollistakaan eristää Jumaluudesta. Luodussa todellisuudessa voidaan jonkin verran vertailla olemusten samankaltaisuutta ja yhteisiä piirteitä, mutta Jumalan olemus esiintyy pohjimmiltaan vain kokonaisena.

Kun ihmisen sanan suhde hänen olemukseensa voidaan vielä selittää Lutherin ajattelun perusteella yleisen ontologisen tarkastelun pohjalta ilman erityisiä teologisia argumentteja, niin Jumalan olemuksen esiintyminen sanassa eroaa tästä. Yleisessä läsnäolossaan Jumala pysyy aina kätkeytyneenä äärimmäisen transsendenttisenä oliona, jonka olemusta ei voida paljastaa minkään luodun todellisuuden tasolla olevan merkin kautta, jotta Jumalan ja luodun ontologinen ero pysyisi voimassa. Jumalan pelastava ja hänen olemuksensa

vertailuun. Ks. WA 50, 276, 35-37. Tämä ei estä käyttämästä kyseistä kohtaa myös Jumalan ja hänen ulkoisen sanansa suhteen analysoimisessa.

15 WA 10 I, 188, 8-11, 14-16. "Aber es feylet hie diß gleychniß auch; denn das menschlich wort bringt nit weßenlich oder die natur des hertzen mit sich, sondernn nur bedeutlich, odder alß eyn tzeychen, wie das holtz-odder golltbild nit mit sich bringt das menschlich weßen, das es bedeuettet. ... Wenn des menschen wortt eyttel hertz weren odder hertzen meynung, odder des hertzen meynung weren wortt, ßo were es eyn volle gleychniß; ..."
Ks. myös Mannermaa 1983, 71-72.

paljastava läsnäolo edellyttävät erityisen teologisen näkökulman käyttöä, ja tällöin Jumalan läsnäolossa on jumalallisten ykseyksien kaltaisia piirteitä.

Lutherin mukaan Jumalan ulkoisen sanan materiaallinen merkki on täysin samanlaista kuin mikä tahansa inhimillisen sanan. Jumalan sanan tradeeratun kirjallisen asun eli Raamatun "ulkonainen" selvyys takaa, ettei sen kielessä ole mitään "arvoituksellista" tai "epäselvää".¹⁶ Jumalan ulkoista ilmoitusta tulkittaessa on pitäydyttävä "puhtaassa" ja "yksinkertaisessa" sanojen tulkinnassa, ellei sanojen merkityksestä muuta välttämättä johdu. Jumala on luonut ihmisille juuri sitä varten normaalin puheen käytännön ja kieliopin.¹⁷ Näin "predicatio identica" -kappaleessa tullut näkökulma vahvistuu, että jumalallisia mysteerejä analysoitaessa on ensisijaisesti otettava huomioon kieliopin tarjoamat selitykset ja merkitykset ja asetettava ne logiikassa muodostettujen päättelysääntöjen edelle.¹⁸

16 WA 18, 609, 12-14. "Si de externa dixeris, Nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per verbum in lucem producta certissimam et declarata toto orbi quaecunque sunt in scripturis."

17 WA 18, 700, 31-35. "Sic potius sentiamus, neque sequelam neque tropum in ullo loco scripturae esse admittendum, nisi id cogat circumstantia verborum evidens et absurditas rei manifestae in aliquem fidei articulum peccans; sed ubique inhaerendum est simplici puraeque et naturali significationi verborum, quam grammatica et usus loquendi habet, quem Deus creavit in hominibus." Ks. myös WA 18, 606, 22-24.

18 Buchrucker 1972, 91 korostaa oikealla tavalla, että Lutherin mukaan oikeaa oppia ei takaa pelkästään sanojen "formaali kvalifiointi", vaan on otettava myös sanojen sisällöllinen merkitys huomioon.

Jumalan sanan suhde "predicatio identica" -kappaleessa mainittuihin ykseyksiin tulee eräässä keskeisessä näkökohdassa esille, kun otetaan huomioon, miten Jumaluudessa oleva repletive-olemistapa ilmenee ulkoisen sanan käytössä. Repletive-tavassaanhan Jumala on absoluuttisesti muuttumaton ja tietyssä Lutherin käyttämässä mielessä "liikkumaton". Sana oli se Jumalan väline, joka toi Kristuksen neitsyt Marian kohtuun. ¹⁹ Toisaalta Jumalan Poika oli jo valmiina "olemuksellisesti" ja "persoonallisesti" neitsyen kohdussa, eikä Kristus "astunut" tässä mielessä alas taivaasta tullessaan ihmiseksi. ²⁰

Ulkoinen sana ei ole Lutherin mainintojen perusteella sel-laista, joka liikuttaisi Jumalaa paikasta toiseen, vaan se konkretisoi Jumalan aina läsnäolevaksi siinä paikassa, jossa ulkoinen sana kullakin hetkellä on. Ulkoinen sana on Jumalan omaa toimintaa, ja Jumala kommunikoi sanalle omaa toimintaansa tekemällä sanassa läsnäolonsa luodussa todel-

19 WA 19, 490, 30-34. "Gabriel der Engel bringt das wort 'Sihe du wirst schwanger werden ym leibe und einen son geperen' etc. Mit diesen Worten kompt Christus nicht allein yn yhr hertz, sondern auch yn yhren leib, als sie es horet, fasset und glewbet. Da kan yhe niemand anders sagen, denn das die krafft durchs wort kompt."

20 WA 23, 141, 11-18. "Auch da Christus, Gottes son, solt ynn mutter leibe empfangen und mensch werden, must er freylich bereyt alda ynn der Jungfrawen leib wesentlich und personlich sein und daselbst die menscheit anziehen. Denn die Gottheit ist unbeweglich ynn yhr selbs, kan nicht von eym ort zum andern faren wie die creatur. Drumb ist er hie nicht vom hymel gestiegen als auff einer leytter odder herab gefaren als an einem feyl, sondern war zuvor da ynn dem jungfrewlichen leibe, wesentlich und personlich, wie an allen andern enden ublich, nach göttlicher natur art und macht."

lisuudessa ilmeiseksi, mikä ei tapahdu Jumaluuden yleisessä läsnäolossa. Kuitenkaan ulkoisen sanan omat ominaisuudet eivät näytä varsinaisesti kommunikoituvan Jumaluudelle. Se, mitä ulkoiselle sanalle tapahtuu, ei näytä vaikuttavan yhtään Jumalan olemiseen. Taas esimerkiksi Kristuksen persoonan ykseydessä Kristuksen ihmisyydelle tapahtuva asia koskettaa Jumaluutta mitä voimakkaimmin. Jumala ei saa osallisuutta ulkoisen sanan vaihtelevuudesta ja yleisestä luonteesta, vaan hän pysyy muuttumattomana ja liikkumattomana repletive-tavassaan ulkoisessakin sanassa.

"Predicatio identica" -kappaleen mainitsemisissä ykseyksissä erilaisten olemusten välinen ominaisuuksien vaihto on käsitettävä molemminpuoliseksi. Molemmat olemukset tulevat osallisiksi toistensa ominaisuuksista. Jumalan ulkoisessa evankeliumin sanassa tämä näyttää siis tapahtuvan ikään kuin vain yksisuuntaisesti. Siksi tämä vahvistaa aikaisempaa näkökulmaa, että Jumalalla on ulkoisen sanansa kanssa ykseyden kaltaisia analogisia piirteitä, mutta ne eivät ole kuitenkaan niin ilmeisiä kuin eksplisiittisissä ykseyksissä tai Kristuksen ja kristityn välisessä ykseyksien kaltaisessa uniossa.

Kolminaisuusoppi avaa erään tarkastelukulman teologisessa todellisuudessa ankarassa mielessä olevien varsinaisten ykseyksien ja Jumalan ulkoisen sanan välille. Luther mainitsee, että yksi Jumala ilmoittaa itsensä kolmessa persoonassa, mitä varten hän on antanut "sanansa" ja "pyhän

kirjansa" eli Raamatun, jotta ihmiset tämän oppisivat. ²¹ Sana ilmaisee näin kaikkia Jumalan persoonia. Näin ollen ulkoinen sana ei ole minkään Kolminaisuuden persoonan erityinen Jumalan sisässäpysyvä työ. Jumalan ulkoinen sana eli siis erityisesti evankeliumin sana on puhtaasti Jumalan uloskäyvä työ, joka omistetaan kaikille persoonille yhteisesti. "Vom Abendmahl Christi" -teoksen Jumalan ja luodun entiteetin välisissä ykseyksissä on Jumaluuden osapuole-
na aina vain yksi Kolminaisuuden persoona. Olemme päätyneet näin tässä tutkimuksessa tulkintaan, että kutsumme evankeliumin sanaa asiaksi, jolla on ykseyksien ja unioiden kanssa yhteisiä piirteitä, mutta emme nimitä sitä varsinaisesti unioksi.

Koska Lutherin mukaan Kristuksen ihmisyyt on kaikkialla siellä, missä jumalallinen olemuskin on, niin se on mukana kaikessa Pyhän Kolminaisuuden luomakunnassa uloskäyvässä toiminnassa. Kuten koko Kolminaisuus on läsnä evankeliumin sanassa ihmiselle läsnäolevalla tavalla, niin myös Kristuskin on siinä läsnä niin, että siitä "hänet pitää etsiä ja löytää". ²² Näin Kristuksen ei tarvitse muuttaa jumalallis-

21 WA 54, 61, 17-21. "Erstlich ists gewis, das Gott wil von uns erkand sein hie im Glauben, dort ewiglich im schawen, wie er sey ein Einiger Gott und doch drey Personen, das ist unser ewiges Leben, Joh. 17. Hie zu hat er uns sein Wort und die heilige Schrift gegeben, mit grossen wunder zeichen und wercken bestettiget, das wir drinnen lernen sollen, ..."

22 WA 19, 492, 19-26. "Denn wie wol er ublich ist ynn allen creaturen und ich mochte yhn ym stein, ym fewr, ym wasser odder auch ym strick finden, wie er denn gewislich da ist, will er doch nicht, das ich yhn da suche on

ta repletive-tapaansa pystyäkseen olemaan läsnäolevana sanassa. Sana ei ole Kristuksen ihmisyydestä lähtevä olemistapa, vaan se on Jumalan oma tapa ilmoittaa ja antaa itsensä. Lutherin teologia on sopusoinnussa näkemyksen kanssa, jonka mukaan Kristus-ihminen on sanassa sen perusteella, että hän on Jumaluuden kanssa yksi persoona.

Vaikka Luther on kolmen olemisen tavan esityksessään maininnut äänen olevan diffinitive, ²³ hän nimittää ääntäkin tuotannossaan toisinaan ruumiilliseksi (leiblich) ²⁴. Kyseisellä termillä hän vielä eksplisiittisesti on määritellyt "Vom Abendmahl Christi" -teoksessa localiter-tavalla olevaa olemista. ²⁵ Tämän tutkimuksen kannalta ei ole tärkeää ratkaista kysymystä, onko ääni ja samalla evankeliumin sanan ulkoinen julistus olemistavaltaan localiter vai diffinitive. Ulkoinen sana sisältää joka tapauksessa repletive-tavalla olevan Jumaluuden.

das wort und mich yns fewr odder wasser werffe odder an strick henge. Uberal ist er, er will aber nicht, das du umberal nach yhm tappest, sondern wo das wort ist, da tappe nach, so ergreiffestu yhn recht. Sonst versuchstu Gott und richtest abgotterey an. Darumb hat er uns ein gewisse weise gestellet, wie und wo man yhn suchen und finden sol, nemlich das wort."

Luther käsittelee Kristusta molempien luontojensa puolesta, huom. WA 19, 491, 17-20. Huom. myös, kuinka analogisella tavalla edellisen sitaatin kanssa Luther käsittelee jumalallisen olemuksen tavoitettavuutta erittelemättä persoonia erikseen, WA 23, 151, 13-17.

23 WA 26, 335, 38 - 336, 2.

24 WA 19, 490, 10. "... die schwache leibliche stim, ..."

25 WA 26, 335, 30. "Erstlich, die begreiffliche, leibliche weise, ..."

Vaikka ulkoinen sana onkin tietyssä mielessä teologis-ontologiselta rakenteeltaan heikompi kuin spesifiset teologiset ykseydet ja Kristuksen ja kristityn välinen unio, se on kuitenkin erilaisia ykseyksiä ja muita unioita synnyttävä tekijä. Kuitenkaan tässä yhteydessä emme tarkoita Pyhän Kolminaisuuden ykseyttä, joka on ikuinen ilman ulkoista sanaa. Sen sijaan ulkoinen sana on synnyttänyt ykseydet ja uniot, joissa Jumala on tavalla tai toisella yhdistynyt luotuun todellisuuteen. Sana sai aikaan Kristuksen sikiämisen Marian kohdussa ja Jumalan sanan julistus vaikuttaa Kristuksen tulemisen uskovaan subjektiin. Ehtoollisen ykseys muodostuu asetussanojen lausumisen tähden. 26

Näin Jumalan sana on eräässä mielessä perustava ja samalla osittain ykseyksien kaltainen entiteetti, josta kaikki Jumalan ja luodun todellisuuden väliset Lutherin eksplisiittisesti mainitsemat ykseydet ja muut uniot saavat perustuksensa. Tämä asettaa Jumalan sanan omalle keskeiselle paikalleen teologisen ontologian järjestelmässä. Erilaiset teologiset ykseydet eivät synny ykseyksien osapuolten omasta aktiviteetista, vaan ne ovat aina ulkoisen sanan konstituimia.

3.1.2 Ehtoollisen sakramentin ykseys

Kristuksen kaikkiallaoleminen repletive tarjoaa sanassa

26 Ks. WA 23, 109, 33 - 111, 9.

olemisen ohella myös lähtökohdan Kristuksen läsnäololle ehtoollisessa. Luther toteaa, että sana "Kristus istuu Isän oikealla puolella" takaisi jo Kristuksen olemisen leivässä ja viinissä, vaikka hän ei olisi koskaan lausunut ehtoollisen yhteydessä sanoja "tämä on minun ruumiini". Tähän ei tarvita mitään "transsubstantiaatiota" tai "muuttumista" leivästä Kristuksen ruumiiksi. Jumalan oikean käden ei tarvitse nimittäin muuttua kaikiksi asioiksi, joissa hän on jo sisällä. Ihmiset eivät tosin pysty selittämään, miten tämä kaikki tapahtuu. 27

Kuitenkin Luther nimenomaan "Vom Abendmahl Christi" -teoksen diffinitive-tavan esittelyn yhteydessä toteaa, että Kristus on ehtoollisvälineissä juuri tällä olemisen tavalla. 28 Toki Kristus on myös Jumalan tavalla repletive kaikkialla siellä, missä hän on luodun todellisuuden tavalla diffinitive. Vaikka Lutherin mukaan Kristus onkin repletive ehtoollisessa ilman asetussanojakin, niin vasta Kristuksen sana "tämä on minun ruumiini" vaikuttaa sen, että

27 WA 23, 145, 13-21. "Wenn Christus ym abendmal diese wort 'Das ist mein leib' gleich nie hette gesagt noch gesetzt, so erzwingens doch diese wort 'Christus sitzt zur rechten Gotts', das sein leib und blut da müge sein wie an allen andern örtern, und darff hie nicht einiger transsubstantiation odder verwandelung des brods ynn seinen leib, kan dennoch wol da sein, gleich wie die rechte hand Gotts nicht drumb mus ynn alle ding verwandelt werden, ob sie wol da und drynnen ist. Wie aber das zugehe, ist uns nicht zu wissen, wir sollens gleuben, weil es die schrifft und artickel des glaubens so gewaltiglich bestettigen."

28 WA 26, 336, 4, 5-6. "Solcher weise hat er gebraucht, ... und ym brod und wein ym abendmal, ..."
Ks. myös WA 26, 329, 20-26; WA 54, 153, 24-31.

ehtoollisleivän nauttiva ihminen syö Kristuksen ruumiin. ²⁹

Lutherin mukaan ehtoollisleipää nimitetään kahdesta syystä Kristuksen ruumiiksi: luomisen ja Jumalan säädöksen eli asetussanojen perusteella. ³⁰ Kolmen olemisen tavan käsitykseen sovellettaessa voidaan todeta, että Jumalan evankeliumin sanan välineistä ainoastaan ja nimenomaisesti ehtoollisen asetussanat aikaansaavat sen, että Kristus on ehtoollisvälineissä paitsi repletive myös diffinitive. ³¹ Olemistapa diffinitive edellyttää yhtä vähän transsubstantiaatiota kuin olemistapa repletive. Molemmissa olemisen tavoissa Kristus ei ota eikä anna tilaa leivältä ja viiniltä. Kristuksen olemistavasta diffinitive Luther käyttää

29 WA 23, 151, 28 - 153, 1. "Er ist nu auch unbegreiflich worden, und wirst yhn nicht ertappen, ob er gleich ynn deinem brod ist, Es sey denn, das er sich dir anbinde und bescheide dich zu eim sonderlichen tissch durch sein wort und deute dir selbs das brod durch sein wort, da du yhn essen solt, Welchs er denn thut ym abendmal und spricht 'Das ist mein leib', als solt er sagen: Da heyden magstu auch brod essen, da ich auch freylich nahe gnug bey bin, Aber dis ist aber das rechte 'Tuto', das 'Das ist mein leib', Wenn du dis issest, so issest du meinen leib und sonst nicht. Warumb? Darumb das ich mich hie wil mit meim wort hessten, ..."
Ks. myös WA 19, 490, 18-21; WA 23, 87, 22-30; WA 26, 337, 17-18.

30 WA 23, 111, 2-3. "... das also das brod aus zwo ursachen sein leib heisse, ein mal der schepffung halben, zum andern der ordnung halben ..."
Metzke 1961, 188 toteaa oikein, että Luther kritikoi transsubstantiaatio-oppia, koska hän ei hyväksynyt leivän ja viinin olemuksien häviämistä. Vrt. Wernle 1918, 28.

31 Näin esittää asian myös Brenz 1981, 72, 1-10, joka tekee johtopäätöksensä Lutherin kirjoitusten pohjalta ja osoittautuu tässä kysymyksessä Lutherin uskolliseksi oppilaaksi.

esimerkiksi perustelua, että Jumala voi tehdä jopa yhdestä ruumiillisesta asiasta monia peilikuvia. Samoin hän voi tehdä Kristuksen ruumiille, että tämä on reaalisesti monessa paikassa leivässä ja viinissä. ³² Kristuksen inhimillisen luonnon omaksumat olemistavat niin diffinitive kuin repletive kuten koko Kristuksen persoonan olemus ovat seurausta Jumalan absoluutin ehdottomasta kaikkivallasta. ³³

Ehtoollisen lisäksi Jumalan sanan käyttömuodoista on Lutherin mukaan kasteella erityisesti Jumalan säätämä aineellinen väline. Siksi nämä ja vain nämä kaksi ovat sakramenteja. ³⁴ On huomattavaa, että Lutherin mukaan ehtoollisen sakramentissa oleva ykseys syntyy nimenomaisesti Kristuksen ruumiin ja leivän sekä veren ja viinin välille eikä sanan ja leivän välille. Lutherin mukaan myös sanan ja sakramentin aineen välillä tapahtuu yhdistyminen. Luther veto-

³² WA 26, 339, 4-7. "So Gott ynn eym augenblick so viele bilder eines andlitzs ym spiegel machen kan und solch wunderlich ding natürlich geschicht und sichtbarlich, So sol es vielmehr zu gleuben sein, das er Christus leib konne machen warhafftig an viel örten ym brod und wein, ..."

Ks. myös WA 26, 338, 18-27.

Huom. myös WA 26, 339, 7-8, 11-13.

Ks. myös Grass 1954, 234-235.

³³ Huom. tässä yhteydessä Franzen 1975, 282; Hermann 1967, 196; Hilgenfeld 1971, 210; Peters 1960, 95-96; Sasse 1977, 137-139; Schwab 1977, 271-272.

³⁴ WA 11, 454, 20-21, 22-25. "... so doch die schriftt nicht mehr denn die zwey: Die tauff und Den tisch des herrn, hatt. ... Syntemal yhr wol wisset, das eyn sacrament soll haben die tzwey stück gewiß: Gottis wortt und eyngesetztes euserlichs tzeychen, wilchs wyr nicht finden denn alleyn ynn den tzweyen obgenanten."

aa Augustinukseen, joka määrittelee sakramentin sanan yhdistymiseksi aineeseen.³⁵ Kyseisellä yhdistymisellä on näin niin suuria analogisia piirteitä "predicatio identica de diversis naturis" -kappaleen reaalisten ykseyksien kanssa, että sitä voidaan nimittää Kristuksen ja uskovan subjektin yhdistymisen tavoin unioksi. Vaikka sana sitoo itsensä leipään, tämä on siis varsinaisesti vielä eri asia kuin Kristuksen ruumiin ja leivän ykseys. Ehtoollisen sakramentin yhteydessä on siis olemassa sekä Kristuksen ruumiin ja veren ja ehtoollisvälineiden ykseys (sacramentliche einickeit) että sanan ja ehtoollisvälineiden yhdistyminen. Kasteen sakramentin yhteydessä on ainoastaan sanan ja veden yhdistyminen. Ehtoollisen sakramentissa sekä ehtoollisvälineiden ja Kristuksen ruumiin ja veren välinen ykseys että sanan yhdistyminen aineeseen alkavat konsekraation hetkessä.³⁶

Kun yritämme sijoittaa ehtoollisen eli Kristuksen ruumiin ja leivän sekä Kristuksen veren ja viinin ykseyden ontologista rakennetta muihin jumalallisen todellisuuden ykseyksiin, niin parhaina vertailukohtina ovat Kristuksen persoonan sekä Pyhän Hengen ja kyyhkysen ynnä muiden asioiden

35 WA 30 I, 223, 30-33. "Denn es heisset: Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum, Wenn das wort zum eusserlichen ding kompt, so wirds ein Sacrament. Dieser spruch S. Augustin ist so eigentlich und wol gered, das er kaum ein bessern gesagt hat."

36 Huom. Sommerlath 1930, 119-120 esittää ehtoollisen sakramentin ja sanan yhdistymisen paralleelina Kristuksen Jumaluuden ja ihmisyyden ykseyteen nähden.

väliset ykseydet. Lutherin mukaan ehtoollisen ykseys eroaa Kolminaisuuden ja Kristuksen persoonan ykseyksistä, mutta muistuttaa "ehkä" Pyhän Hengen ja kyyhkysen kuin myös enkelin ja tulenliekin välistä ykseyttä. Se on kuitenkin myös näistä erillinen ykseys (sacramentliche einickeit).³⁷

Luther on luonnehtinut diffinitive-olemistapaa kolmen olemisen tavan esityksessään termillä "hengellinen".³⁸ Diffinitive-tapaan kuuluu olennaisesti myös se, että siinä olevaa entiteettiä itseään ei voida tavoittaa millään fyysikaalis-avaruudellisella tavalla. Siitä huolimatta Luther toteaa, että Kristuksen ruumis ja veri syödään ja juodaan "ruumiillisesti" (leiblich) leivässä ja viinissä.³⁹ Termi viittaa siis localiter-olemistapaan, joka on leivällä ja viinillä. Kysymyksessä on siis ominaisuuksien vaihto (communicatio idiomatum), jonka perusteella "ruumiillinen" syöminen tulee myös diffinitive olevan Kristuksen ruumiin ja veren osaksi.

Lutherin mukaan näin seuraa, että hän, joka "hampaillaan"

37 WA 26, 442, 25-28. "Denn es ist nicht eine natürlich odder personliche einickeit wie ynn Gott und Christo, So ists auch villedicht ein ander einickeit, denn die taube mit dem heiligen geist und die flamme mit dem Engel hat, dennoch ists ia auch ein sacramentlich einickeit."

38 WA 26, 335, 38-39.

39 WA 26, 471, 21-22. "... das Christus leib und blut uber tische wurde ausgeteilet, leiblich geessen und getruncken ym brod und becher."
Ks. myös WA 23, 87, 30-32; 123, 32-34; WA 26, 445, 10-15.

pureskelee ehtoollisleipää, pureskelee niillä myös Kristuksen ruumista. ⁴⁰ Kristuksen ruumis ja veri itse pysyvät "paloittelemattomina" ja kokonaisina. Näin jokainen ehtoolisvieras nauttii leivässä Kristuksen ruumiin ja viinissä veren kokonaisuudessaan. ⁴¹ Kristuksen ruumis ja veri ovat siis ehtoollisvälineissä luonteeltaan täysin simpleksisiä; niitä on mahdotonta käsitellä ruumiinosittain kuten localiter-tavalla olevia ihmisruumiita. ⁴² Sen sijaan leipä ja viini käyttäytyvät kolmen läsnäolemisen tavan käsitykseen sovitettuna kuten localiter-tavalla olevat ruoka-aineet yleensä. Kristuksen ruumis ja veri tulevat pureskelluksi ainoastaan sen tähden, että diffinitive ovat ruumis ja veri saavat osallisuuden localiter-tavalla olevien ele-

40 WA 26, 442, 32-37. "Wer dis brod angreiffet, der greiffet Christus leib an, Und wer dis brod isset, der isset Christus leib, wer dis brod mit zenen odder zungen zu drückt, der zu drückt mit zenen odder zungen den leib Christi, Und bleibt doch allwege war, das niemand Christus leib sihet, greiffet, isset odder zubeisset, wie man sichtbarlich ander fleisch sihet und zubeisset, ..."

41 WA 54, 145, 20-30. "Wenn du vom Altar das brot empfehest, So reissestu nicht ein arm vom Leibe des HErrn oder beissest jm die nasen oder einen finger ab, Sondern du empfehest den gantzen Leib des HErrn, Der ander, so dir folget, auch den selben gantzen leib. So der dritte und tausent nach tausent fur und fur. Des gleichen wenn du den Kelch oder Wein trinckest, so trinckestu nicht ein tropffen bluts aus seinem finger oder fusse, Sondern trinckest sein gantzes Blut, Also auch, der dir folget, bis in tausent mal tausent, Wie die wort Christi klerlich lauten: 'Nemet, esset, das ist mein Leib.' Er spricht nicht: Petre, da friss du meinen finger, Andrea, friss du meine nasen, Johannes, friss du meine ohren etc. Sondern: 'es ist mein Leib, den nemet und esset' etc. Ein jglicher fur sich unzerstücket." Ks. myös WA 30 III, 130, 29 - 131, 16.

42 Näin myös Hunzinger 1908, 186, 32-55. Hunzinger 1908, 184, 55-57 katsoo Lutherin saaneen tämän vaikutteen Occamilta.

menttien ominaisuuksista. 43

Lutherin ehtoollisoppi noudattaa olemistapojen suhteen samanlaisia lainalaisuuksia kuin Kristuksen persoonan sekä Pyhän Hengen ja luodun todellisuuden muodostamat ykseydet. Alemmalla eli localiter-tavalla olevat leipä ja viini määräävät, että myös koko sakramentti on tässä olemisen tavassa. Kuitenkin ehtoollisessa oleva ominaisuuksien vaihto on paljon lievempi kuin Kristuksen persoonassa. Ehtoollisleipä ei saa Kristuksen ruumiilta olemisen tapaa repletive, vaan se pysyy aina localiter-tavassa. Samoin Pyhä Henki ei anna kyyhkyselle tai tulisille kielille uusia olemisen tapoja, joten tässä mielessä ehtoollisen sakramentin ykseys muistuttaa kyseisiä ykseyksiä. Kuitenkin ehtoollisleivässä on läsnä Kristuksen ruumiin definitive-oleva todellisuus kokonaisuudessaan, kun taas kyyhkynen muodosti vain mini-

43 Huom. myös Metzke 1961, 188.

Kristuksen olemisestä ehtoollisessa Lutherin mukaan ks. myös Peters 1960, 95-96; Cleve 1968, 289-293.

Lutherin argumenteista Kristuksen läsnäolosta ehtoollisessa "Vom Abendmahl Christi" -teoksessa ja Marburgin uskontokeskustelussa huom. Grass 1954, 124-126.

Lutherin spiritualismin vastaisen taistelun ehtoollisopin päävastustajan Ulrich Zwinglin kirjoituksista ja keskustelusta Lutherin kanssa ks. Blanke 1962, 1956. Johannes Oekolampadiuksen ehtoolliskirjoituksista ja keskustelusta ks. Guggisberg 1960, 1568.

Sasse 1977, 39 mainitsee, että kumpikaan termeistä localiter ja definitive ei kuvannut oikein Tuomas Akvinolaisen mielestä Kristuksen läsnäoloa ehtoollisvälineissä; definitive-tavan alkuperäinen merkitys on "setting a boundary". Tuomaan ja Occamin terminologisista eroista ks. vielä Sasse 1977, 126.

Tuomaan terminologian käsittää samalla tavalla Hilgenfeld 1971, 185-186.

Occamin ehtoolliskäsityksestä ks. myös Toivio 1940, 46-47. Lutherin ja occamilaisuuden suhteesta ks. myös Hilgenfeld 1971, 406-408.

maalisen osan Pyhän Hengen kaikkiallaolemisesta repletive, joskin Henki oli myös samalla kokonaisena kyyhkysessä. Kristuksen ruumiillinen oleminen diffinitive on kuitenkin rajallista toisin kuin repletive-olemistapa. 44

Kolmen olemisen tavan käsityksessä on toki myös selvä ero Kristuksen olemisessä diffinitive ja repletive. Repletive-tavassa Jumaluus ja Kristus eivät liiku paikasta toiseen, vaan ovat kaikessa absoluuttisen läsnäolevina. Diffinitive-tavassa Kristus liikkuu häntä rajoittavasta tilasta toiseen. 45 Tätä esimerkiksi kuvaa Lutherin maininta Kristuksen kävelemisestä lukittujen ovien läpi diffinitive-tavalla. 46 Kun Kristuksen läsnäolo ymmärretään diffinitive-tavan näkökulmasta, voidaan myös väittää, että Kristus liikkuu ehtoollisvälineiden mukana.

Diffinitive-tavalla ehtoollisessa olevaa Kristusta voidaan tarkastella kahdesta eri näkökulmasta käsin. Toisaalta Kristuksen ruumiin oleminen on sidottu ehtoollisleipään ja -viiniin. Tällöin Kristus pysyy koko ajan häntä rajoitta-

44 Lutherin ehtoollisen ja Kristuksen persoonan ykseyksien suhteesta huom. myös Brecht 1986, 298; Buchrucker 1972, 203-206; Sommerlath 1930, 34; Dieckhoff 1854, 406-407. Lutherin ajattelun ontologista luonnetta reaali-presenssin yhteydessä ei myönnä Führer 1984, 124; 128. Lutherin ehtoollisen ykseyden luonteesta huom. myös Hermann 1967, 197-198.

45 Huom. esim. WA 26, 335, 13-15. "Denn die ander weise, wie Christus leib ym steine war, wird auch allen heiligen ym hymel gemein werden, das sie mit yhrem leibe durch alle creatur faren, ..."

46 WA 26, 336, 4-5.

vassa tilassa. Toisaalta Kristus liikkuu leivän ja viinin mukana ja vaihtaa häntä rajoittavaa tilaa, kuten leipä ja viini vaihtavat tilaa. Kysymys on vain siitä, mistä näkökulmasta Kristuksen liikkumista tarkastellaan. Näin Kristuksen ruumiin läsnäolo konsekraation jälkeen ei ole ainoastaan Jumaluuden repletive-olevan kaikkiallaolemisen paljastumista, vaan siinä Kristuksen ruumis itse liikkuu oman olemistapansa puolesta leivässä ja viinissä. Kristuksen ruumis esiintyy siis diffinitive näin luodun todellisuuden ominaisuuksilla, kun taas yleisessä kaikkiallaolemisessaan se esiintyy Jumaluuden omilla ominaisuuksilla. 47

Ehtoollisen yhteydessä törmäämme väistämättä kysymykseen, miten suhtautuvat toisiinsa ehtoollisaineiden oleminen nimenomaisesti Kristuksen ruumis ja veri koko Kristuksen ihmisyyden ja koko Kristuksen persoonan läsnäoloon ehtoollisessa. Lutherin mukaan ehtoollisessa ei nautita "koko Kristusta" eli hänen "valtakuntaansa", vaan hänen ruumiinsa "ruumiillisesti" osana hänen valtakuntaansa ja "koko Kristusta". Kristuksesta puhutaan kokonaisuutena, mutta hänen ruumistaan käsitellään osana kokonaisuutta. Myöskään evankeliumin sanaa ei nimitetä "Kristukseksi" tai "Kristuksen valtakunnaksi" vaan "suulliseksi ruumiilliseksi saarnaksi", joka on vain osa hänen "valtakunnastaan". Nimittäin Kristus

47 Vrt. Metzke 1961, 199 toteaa, että ehtoollinen merkitsee Lutherille Jumalan kaikkiallaolemisen näkyväksi tekemistä.

itse ei ole sidottuna minnekään. ⁴⁸ Evankeliumin oleminen vain osa Kristuksen valtakuntaa selittyy luontevasti esimerkiksi sillä, että emme pidä ulkoista sanaa täysin "predicatio identica" -kappaleen ykseyksien kaltaisena ja että siinä Jumaluus ainoastaan paljastaa yhdessä paikassa osan kaikkiallaolemisestaan. ⁴⁹

48 WA 18, 212, 17-26. "Das er aber spricht 'Das ist meyn leyb' und nicht 'Das ist Christus', ist drum geschehen, das man nicht ym Sacrament den gantzen Christum, das ist seyn reich, sondern deutlich und eygentlich seynen leyb leyblich und warhafftig verstünde, alls eyn stuck seynes reichs und des gantzen Christus, Gleich wie man das Euangelion auch nicht Christus odder eyn reych Christi nennet, sondern eyne mündliche leybliche predigt, alls eyn stuck des gantzen Christus odder seynes reichs, und doch die art auch habe des gantzen Christi, das es frey an allen und nicht nöttlich an sondere stette gepunden sey, Darumb ist von Christo geredt alls vom gantzen, aber von seynem leybe alls vom stuck des gantzen."

Huom. myös WA 18, 164, 2-6.

Ks. myös **Lyytinen** 1962, 103.

Luther tulkitsee Kristuksen Matteuksen evankeliumissa antaman kiellon sanoa "täällä on Kristus" tarkoittamaan nimenomaisesti sitä, että koko Kristusta ei saa lokalisoida yhteen paikkaan maailmassa. Sakramentissa taas tarjotaan Kristuksen ruumis ja veri. Ks. WA 18, 210, 32 - 211, 18. Huom. myös WA 26, 423, 29 - 424, 29. Ks. myös **Hilgenfeld** 1971, 227.

Luther muistuttaa myös siitä, että Paavalin mukaan ehtoollista kelvottomasti nauttiva on syyllinen Kristuksen "ruumiiseen ja vereen", ei hänen "persoonansa". Luther vastustaa Oekolampadiusta, joka yrittää perustella, että ehtoollisvälineet eivät ole reaalisesti Kristuksen ruumis ja veri. Oekolampadiuksen mukaan kuninkaan kuvan lokkaaminen loukkaa kuningasta, vaikka kuningas ei olekaan reaalisesti kuvassa läsnä. Samoin kelvoton ehtoollisen vietto vahingoittaa Kristusta. Luther katsoo, että kysymys on aina koko kuninkaan majesteetin loukkaamisesta, ei jonkin tietyn osan. Mutta Paavalin mukaan väärässä ehtoollisen viेतossa kyse on nimenomaisesti Kristuksen ruumiin ja veren häpäisemisestä, joten Oekolampadiuksen rinnastus ei ole oikea. WA 26, 484, 35 - 485, 19. Ks. myös WA 23, 179, 30-34.

49 Vrt. **Lienhard** 1979, 150.

Luther antaa ymmärtää, että Jumalalle ei ole mahdotonta tarjota Kristuksen ruumis ja veri ilman hänen sieluaan ja Jumaluuttaan, vaikka edelliset eivät tosin voi olla ilman jälkimmäisiä.⁵⁰ Lutherin tarkoitus on osoittaa, että Rooman kirkon teoria perustella tapa jakaa maallikoille ehtoollisessa ainoastaan leipää johdonmukaisesti kehiteltynä vie järjettömyyksiin.⁵¹ Vaikka Kristuksen ruumis ei voi olla ilman sielua, tästä ei seuraa, että sielu olisi myös sakramentin osa. Onhan Jumaluudessa Isä kaikkialla siellä, missä Poika on, mutta vain Poika on tullut ihmiseksi ja "Marian pojaksi".⁵² Ihmisen on nautittava Kristuksen ruumis ja veri, kuten Kristus itse on asettanut. On mahdotonta tutkia, miten ihminen saa ruumiin "ilman verta tai veren kanssa" ja veren "ilman ruumista tai ruumiin kanssa".⁵³ Lutherin mukaanhan leipä on nimenomaisesti ja aino-

50 WA 26, 606, 36 - 607, 21. "Wie kanstu seine weisheit und gewalt abmessen, das er seinen leib und blut nicht allein ym sacrament künd haben, das dennoch seine seel und Gottheit nicht darynnen were, ob gleich seine seel und Gottheit on leib und blut nicht sein kan?"

51 WA 26, 603, 33 - 606, 29.

52 WA 26, 607, 23-27. "Wer wils gewis machen, das, weil Christus leib nicht on seine seele sey, drümb müsse seine seele auch ym sacrament sein, Gilt sölch folgern, so wil ich auch sagen: Weil Gott der vater eine gottheit hat mit dem son, so mus er auch mensch und Marie son sein worden, Denn wo die gottheit des sons ist, da ist der vater und heiliger geist auch."

53 WA 26, 607, 35 - 608, 19. "Ich sol wissen, das ich Christus leib und blut empfahe ym sacrament, wie seine wort lauten, Wie aber leib on blut odder mit blut, Widderümb, wie blut on leib odder mit leib da sey, sol ich nicht wissen noch forschen, ..."

astan Kristuksen ruumis ja viini hänen verensä. 54

Vaikka Luther ei katsokaan voivan tietää, miten ykseys pelkän leivän ja ruumiin sekä veren ja viinin välillä on mahdollista, 55 hän siitä huolimatta esittää ehtoollisoppiin liittyvistä kysymyksistä varsin pitkälle meneviä pohdiskeluja. Luther toteaa, että Kristus on siellä, missä hänen ruumiinsa ja verensä ovat. Kristus ei voi olla ruumiistaan ja verestään erillään. 56 Nimenomaisesti Kristus eikä vain hänen ruumiinsa on kokonaan jokaisessa sakramentin osassa. 57 Näin sekä Kristus että hänen ruumiinsa täyttävät diffinitive-olemistavan tunnusmerkit.

Saamme selvän ja johdonmukaisen kokonaisstruktuurin. Koko Kristuksen persoona on ehtoollisvälineissä reaalisesti läsnä, mutta sakramentissa oleva ykseys toteutuu ainoastaan hänen ruumiinsa ja leivän sekä hänen verensä ja viinin välillä. Ehtoollisleipä muodostaa ykseyden ainoastaan Kris-

54 Rooman kirkon teoria perustui konkomitanssioppiin, jonka mukaan toinen sakramentin muodoista sisältää saman kuin toinenkin. Konkomitanssiopista ja Lutherin suhteesta siihen etenkin varhaisessa tuotannossaan ks. Grass 1954, 45-57; Hilgenfeld 1971, 381. Ks. myös Sasse 1977, 39-40; Lyytinen 1962, 106.

55 Huom. WA 11, 449, 34 - 450, 16.

56 WA 11, 447, 9-11. "Denn ich muß yhe bekennen, das Christus da sey, wenn seyn leyb und blutt da ist. Seyn wortt liegen myr nicht, Und er von seynem leyb und blutt nicht gescheyden ist."

57 WA 19, 487, 19-21. "Kan nu eine seele zugleich ynn allen geliedern sein, wilchs ich nicht weis wie es zugehet, Solt denn Christus das nicht vermügen, das er zu gleich an allen orten ym Sacrament were?"

tuksen ruumiin kanssa, mutta sen yhteydessä on paitsi veri myös sielu ja Jumaluus, koska nämä eivät voi olla Kristuksen ruumiista erillään. Kristuksen ruumis ja veri samoin kuin koko ihmisyyys ja toki myös sielu ovat ehtoollisvälineissä diffinitive ja Jumaluus repletive. 58

Koska leipään tullut sana saa aikaan ehtoollisen sakramentissa olevan ykseyden Kristuksen ruumiin ja leivän välille, sanan yhdistyminen ehtoollisvälineisiin ikään kuin edeltää tätä ykseyttä, vaikka molemmat tapahtuvat samanaikaisesti. Lutherin ehtoolliskäsityksestä voidaan tehdä kaksi kaaviota. Edellinen kuvaa sanan ja aineen yhdistymistä, joka tapahtuu myös kasteen yhteydessä. Jälkimmäinen kaavio kuvaa ehtoollisen sakramentissa olevaa eksplisiittistä ykseyttä, jossa Kristuksen ruumis on ehtoollisleipä ja veri -viini.

58 Se, että ehtoollisaineet ovat nimenomaisesti Kristuksen ruumis ja veri, ei siis missään tapauksessa kiellä koko Kristuksen persoonallista läsnäoloa ehtoollisessa. Huom. **Lyytinen** 1962, 103-104, 107; **Grass** 1954, 55; **Peters** 1960, 111-113; **Schwab** 1977, 268-269. Lutherin ehtoollisopin kehityksestä Kristuksen ruumiin ja veren sekä koko Kristuksen läsnäolon näkökulmasta huom. myös **Buchrucker** 1972, 183-184; **Dieckhoff** 1854, 264-265. **Buchrucker** 1972, 213 toteaa hyvin, että ehtoollisessa Jumalalla on kaksinkertainen peite: ensin Kristuksen ihmisyyys, sitten leipä ja viini.