



Timo Helenius

# Ilman teologiaa

## Ilman käsite Martti Lutherin metafysiikassa

### A theology of air: the concept of air in Martin Luther's metaphysics

During the last few decades, discussion over climate change has become part of everyday journalism. This has also invoked theological reflection as well as theologically based 'climate programs' (see e.g. ELCF's *Gratitude-Respect-Moderation* published in 2008). The notion of 'air', however, has not been examined to the depth. The aim of this brief study is to probe into Martin Luther's texts and provisionally search the theologico-metaphysical locus of the term. In so doing, it is presupposed that Luther's metaphysical approach – especially his 'real-ontic' understanding of God's participation – contributes to its meanings. 'Air' (*Lufft, aer*) is not only a central metaphor in describing this presence but it also captures the meanings of being a 'principle', a sign and a necessity of corporeal life. Besides this, 'air' also represents primordial chaos and, as such, it can also be conceived as a realm of devilish powers. This leads to consider 'air' from the side of Martin Luther's theology of the cross.

Keywords: Luther, metaphysics, air, material presence

Ilmastonmuutos on sana, joka 2000-luvun ensimmäisen vuosikymmenen aikana on vakiintunut osaksi jokapäiväistä tiedonvälitystä ja ainakin osittain myös osaksi kansalaiskeskustelua. Tiedemaailmassa sanalla on selvästi varhaisemmat juuret, sillä teoria hiilidioksidipäästöjen ja ilmaston lämpenemisen välillä esitettiin jo 1800-luvun lopulla. Mittavan, sittemmin myös humanistisesti painotuneen, ympäristötutkimuksen lisäksi asiaan ovat viimeisten vuosikymmenien aikana alkaneet kiinnittää huomiota myös yhdyskuntasuunnittelijat sekä kolmannen sektorin toimijat, joihin kuuluvat myös eri kirkko- ja uskontokunnat.

Poliittiseen päätöksentekoon ja kansalaiskeskusteluun vaikuttamaan pyrkivien julistusten lisäksi – jollaisia edustavat Barentsin kirkkojen neuvoston 2008 julkilausuma *The quest of being in God's world* sekä Ruotsin luterilaisen kirkon organisoima *The Uppsala interfaith climate manifesto* (2008) –

kirkot ovat ryhtyneet myös käytännön toimiin. Esimerkiksi Suomen evankelis-luterilainen kirkko julkaisi vuodesta 2001 asti käytössä olleen, virallisia laatuja järjestelmiä noudattelevan ympäristödiplomin lisäksi erillisen ilmasto-ohjelman niin ikään vuonna 2008 (KIO 2008). Suomen ortodoksisen kirkon ympäristöohjeisto 2009, joka myös kannustaa ympäristönsuojelulliseen esikuvallisuuteen kaikessa toiminnassa, viittaa samoin ilmastonmuutokseen heti johdannossaan (SOKY 2009: 4, 11, 19).

Monitahoista kiinnostuneisuutta on pidettävä luonnollisena seurauksena sen tiedostamisesta, että luonnon sopeutumiskyvyn ja monimuotoisuuden haastava globaali ilmiö on erityisesti paikallisen tason ongelma – joka laajenee nopeasti erityisesti eettiseltä kannalta vaikeisiin sosio-ekonomisiin kysymyksiin. Globaalimuutos pohjoisessa -tutkimusohjelman johtaja, Oulun yliopiston tutkimusprofessori Kari Strand (2007: 75) summaa yhteen

joitain ilmastonmuutoksen vaikutuksiin liittyviä käytännön esimerkkejä toteamalla, että ihmisen kannalta tarkasteltuna haavoittuvimpia ovat vesivarat, maatalous, metsätalous, kalastus, asutus, energiantuotanto, teollisuus, vakuutuspalvelut sekä terveydenhuolto. Tätä taustaa vasten on luonnollista ajatella, että ilmastonmuutokseen ja yleisemmin luonnonympäristöön liittyvät ongelmat ovat myös paikallisissa konteksteissa toimintaansa sanoittavien kirkkojen ongelmia (KIO 2008: 62–63).

Koska kirkkojen toiminnan viitekehys on teologinen, on seurauksena myös luterilaisuudessa ollut kiinnostuksen viriäminen kolminaisuusopin kokonaisuutaiseen, tosin uusvanhaan tulkintaan (Berry 2000: 183; KIO 2008: 32–39). Etenkin luterilaisuuden ongelmana on ajoittain pidetty vanhurskauttamista koskevan toisen uskonkappaleen erityisen voimakasta painottamista. Näin ollen niin sanottua ekoteologiaa koskevan keskustelun – jonka päälinjoja on esitelty myös suomeksi (Kainulainen 2007; Sipiläinen 2007) – on katsottu toimivan myös luterilaisuuden sisäisenä korrektiivina kolminaisuusopillisesti ehyempään kokonaiskäsitukseen palaamisessa (Helenius 2008: 438–440, 456–457).

Tässä kirjoituksessa ei kuitenkaan ole, ilmeisistä yhtymäkohdista huolimatta, nimenomaista kolminaisuusopilliseen suuntaan vievää tavoitetta. Kirjoituksen tavoiteasettelu nousee edellä kuvattua, jossa kiinnostus on löytänyt toisen äärilaitansa erilaisista, vailla teologista syvääotteisuutta keskusteltavissa olevista praktisista toimintamalleista (KIO 2008: 42–61) ja toisaalta toisen äärilaitansa niiden perusteluiden ymmärrettävyyteen liittyvästä, hyvin yleiselle tasolle nousevasta teologisesta pohdinnasta (KIO 2008: 22–40). Tavoitteena on etsittyä nimenomaisesti näiden kahden äärilaidan väliin tarkastelemalla sanaa ”ilma”.

Kirjoituksen tarkoituksena on etsiä sanan ”ilma” (*Luffi, aer*) teologis-metafyysisistä merkitystä sellaisena kuin se ilmenee Martti Lutherin teksteissä. Materiaalia tehtävän toteuttamiseen tarjoavat etenkin *Suuri tunnustus Herran ehtoollisesta* sekä Lutherin eräät luennot ja saarnat. On kuitenkin todettava, että kirjoitus ei pyri tyhjentävään analyysiin vaan lähinnä käsitteen lokuksen alustavaan kartoittamiseen. Ennen varsinaiseen tarkasteluun siirtymistä kehystän teemaa esittämällä joitain huomioita Lutherin omaksumasta perussuhteesta materiaallisen todellisuuteen.

Aivan lopuksi käsittelem tuloksia kytkemällä ne laajempaan teologispohjaiseen ympäristökeskusteluun, jolla on vahvat siteet niin sosiaalista oikeudenmukaisuutta, luonnon oikeuksia kuin globa-

lisaatiota käsittelevään diskurssiin, mutta myös ilmastonmuutosta tarkastelemaan luonnontieteelliseen tutkimukseen. Liitän siten teologiselta pohjalta nousevan ekologis-ettisen keskustelun osaksi niin sanottua humanistista ympäristötutkimusta ja esitän, että teologinen viitekehys voi toimia resursina tähän tutkimukseen sisältyvien syvyyksinäkökulmien havaitsemisessa.

### Lutherin suhtautuminen korporeaaliseen todellisuuteen

Jumala ei toimi ohi ulkoisen todellisuuden vaan alleviivatuksi siihen sitoutuneena. Lutherin metafyyminen lähtökohta on se, että rajattoman Jumalan katsotaan olevan, jopa ruumiillisesti, äärellisessä. Vaikka Jumala on siis ”kokonaan toinen”, on hän – erityisesti inkarnoituneena – kokonaan immanenttinen (af Hällström 2010: 47–48). Käsitys on yleisesti tiivistetty lausumaksi *finitum capax infiniti*, ”rajallinen mahdollistaa (itseensä) rajattoman” (Metzke 1968: 29–32; Jensen 1999: 123–124). Ajatus vaatii rajallisen ja rajattoman suhteen tarkastelua.

Erityisesti sakramenttiteologian yhteyteen liitetty käsitys ruumiillis-materiaalisen todellisuuden luonteesta pyrkii ilmaisemaan, että Jumala pelastaa ulkoisen todellisuuden kautta ja siihen sitoutuneena (so. ”lupauksen yhdistetyissä” vedessä, leivässä ja viinissä). Pelastuksen välineinä, eli sakramenttaalisissa käytössä, nämä materiaaliset elementit ilmaisevat inkarnaation ja Jumalan läsnäolon maailmassa. Tällaisina objektiivisina armonvälineinä ne siten välittävät Jumalan ”reaalipresenttisen” eli todellisen ja olemuksellisen läsnäolon (*vere et realiter*) uskolla ne vastaanottavalle (Wendebourg 2005: 419–423). Sakramentit, kaste ja ehtoollinen, ovat ”ulkoisina merkkeinä” siten paitsi kommemoratiivisia, myös demonstratiivisia.

Sakramenttiteologinen huomautus laajenee välttämättömistä syistä siksi myös luomisen- ja sananteologiaan – Luther nojaa sakramentologiassaan Augustinuksen ilmaisuun ”*accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*” eli ”*sana liitetään (materiaaliseen) elementtiin ja (näin) tulee sakramentti*”. Luterilaisen käsityksen mukaan ”luonnollinen todellisuus” on Jumalan luomaa ja hänen työtään. Sen rakastettavuus on heijastusta Jumalan lahjoittavasta hyvyydestä eli rakkaudesta. Tuomo Mannermaa (2007: 17) toteaa Lutherin sanoja lainaten, että kaikki luotu hyvä on ”Jumalan naamio”. Tämän naamion välityksellä Jumala jakaa hyvyyttään ja tekee toiset luodut osallisiksi rakkaudesta. Kaikki luotu välittää ja lahjoittaa Jumalan omana toimintana hyvää toisille ja toimii

silloin ”yhteistyössä” (*cooperatio*) Luojaansa kanssa (Lohse 1999: 242).

Luotu todellisuus kokonaisuudessaan on siis ”demonstratiivinen” – vaikkakaan ei sinänsä pelastava – ilmaistessaan rakkautta, jonka perimmäinen lähtökohta on kolmiyhteinen Jumala itse. Tässä mielessä on mahdollista sanoa, että luotu todellisuus kokonaisuudessaan on *nota presentis rei* eli läsnä olevan asian tai asiantilan tunnusmerkki erotukseksi ”filosofisesta” merkistä, *nota absentis rei*, joka signifioi jotain toista tai toisaalla olevaa asiaa tai asiantilaa (Metzke 1968: 29–32). Lutherin kielenkäytössä merkki (*signum*) – joka sanana on erityisen tärkeä sakramenttiteologisessa tarkastelussa – ei ole konventionaalinen merkki, joka viittaa toiseen todellisuuteen, vaan se on todellisen, välittömän ja ruumiillisesti läsnä olevan todellisuuden osoittaja, joka jo sinänsä manifestoi tämän todellisuuden. Tästä syystä edellä kuvatulla luomisteologisella, Jumalan lahjoittavaa olemusta koskevalla ajatuksella on side myös luterilaisesti ymmärrettyn sananteologiaan (Lohse 1999: 191).

Robert Jenson (1999: 159) kommentoi Lutheria todetessaan hänen pitäneen niin aurinkoa, kuuta, taivasta ja maata kuin Pietaria, Paavalia ja ketä tahansa meistä Jumalan sanoina tai ehkä pikemminkin luomisen tavuina ja kirjaimina, jotka jäsentyvät vain suhteessa toisiinsa ”puheeksi ihmiselle”. Tähän keskeisesti liittyy ajatus, että jokainen *dictum* (lausuttu sana) on sellaisenaan *factum* (tosiasia) (Beutel 2005: 371). Jumalan luomissanat ovat luterilaisen ymmärryksen mukaan ruumiillista, ja sellaiseksi tulevaa, todellisuutta eikä vain pelkkää ”kieltä” (WA 14: 306, 29)<sup>1</sup>. On siis myös huomattava, että Jumala ylläpitää ”Sanan kautta” maailmaa ja luo sen myös joka hetki uudeksi (Jun-tunen 2001: 183–186; Mannermaa 2007: 17). Esimerkin tästä tarjoaa Lutherin luennoima selitys psalmista kaksi (*Enarratio psalmi secundi*, 1532), jossa ”sana” ymmärretään Jumalan työksi eli luomisteoksi:

*Kun aurinko nousee, ja kun se laskee – silloin Jumala puhuu. Kun hedelmät kasvavat, ihmiset syntyvät, silloin puhuu Jumala. Jumalan sanat eivät ole siis tyhjä ilma [vanus aer], vaan suuret ja ihmeelliset kappaleet, jotka silmin näemme ja käsin pitelemme. Kun siis, Mooseksen mukaan, Herra luomisessa sanoi: ”tulokoon aurinko, tulokoon kuu, maa tuottakoon puut” ym. niin heti tapahtui, mitä hän sanoi. Kukaan ei kuullut itse ääntä, vaan työt ja kappaleet [opera et res] me näemme omilla silmillämme, ja kosketamme niitä käsillämme. (WA 40.II: 230, 26–32).*

Erityisesti sakramenttiteologiaa varten hahmotellun, mutta myös Lutherin jumalakäsitykseen liittyvän niin sanottua ubikviteetti- eli ”kaikkialaläsnäoloa” koskevan opin huomioon ottaen Sana ei siis tee jatkuvaa luomista puhtaasti luodun ”ulkopuolelta” vaan nimenomaisesti ”syväällä” kaikessa luodussa läsnä olevana – kuitenkin suostumatta ”paikallistettavaksi” eli ajateltavaksi avaruudellisten kategorioiden välityksellä (Metzke 1968: 52–53). Lutherin käsitys termistä ”Jumalan sana” on siis monimerkityksinen, sen merkitys ei suinkaan rajoitu vain julistettuun Raamattuun. Kaiken kaikkiaan se tarkoittaa jo luomisessa läsnä ollutta Sanaa, *Logosta*, joka antaa kaiken elämän ja sen sisällön (Beutel 2001: 364–367; af Hällström 2010: 54). Pelastavaksi merkitykseksi tämä ”kaikkiallaolo” tulee kuitenkin vain ilmoitustodellisuutena ja erityisesti sakramenteihin konstitutiivisesti kuuluvana lupauksena (*promissio*) (Lohse 1999: 133–134). Tämä johtuu Sanan olemuksesta itsestään (Korsh 2005b: 376; Wendebourg 2005: 416–417).

Albrecht Beutel (2005: 362–371) tarkastelee Lutherin sanakäsitystä *Deus loquens* ja *homo audiens* -jakoa silloittavana ja kiteyttää sananteologian keskeisyyden toteamalla, että vain Sanassa Jumala vanhurskauttaa ja tuomitsee ihmiset, vain Sanassa hän haluaa tulla tunnistetuksi ja käsitetyksi. Hän löytää Lutherilta neljä eri tarkasteluaspektia: *Verbum aeternum* (ikuinen sana), *Verbum creatum* (luotu sana), *Verbum scriptum* (kirjoitettu sana) ja *Verbum praedicatum* (julistettu sana). Näistä kaksi keskeisimmistä ovat tässä yhteydessä kiinnostavia, mutta etenkin toinen, ”luotu sana”. Beutel (2005: 366–367) toteaa:

[Luther] pitää luomakuntaa Raamatun rinnalla toisena Jumalan kirjana, jota voidaan lukea samoin kuin pyhiä kirjoituksia. Luther kuitenkin edellyttää uskoa luodun todellisuuden tällaisen luettavuuden välttämättömänä vaatimuksena: vasta kun uskon, mitä Jumala on Raamatussa itsestään ilmoittanut, voin löytää luettavaa myös luomakunnasta. Luonnon kirja ei missään tapauksessa voi luoda pohjaa luonnolliselle teologialle, sillä sitä ei ole pidettävä minään toisena ilmoituksen lähteenä, vaan se tekee Jumalan ensimmäisen ja ainoan ilmoituslähteen uskolle havainnolliseksi. Luther tarkoittaa, että kaikki on luotu Jumalan Sanan kautta. – Kun kaikki maailmassa ovat ymmärrettään [luomissanoina], *verba creata*, voidaan vain Sanassaan tunnettavissa oleva Jumala tunnistaa myös luomakunnassa.

Luonnolliseen teologiaan tehty raja ei siis tarkoita, etteikö luonnontodellisuus todella ole myös ”sanan kantaja”. Tämä käy ilmi myös *Iossa katekismuksessa*, ensimmäisen käskyn kommentoinnissa:

*Luodut ovat nimittäin vain käsi, kanava ja väline, joiden kautta Jumala antaa kaiken – Meidän tulee suostua ottamaan Jumalan lahjat vastaan siihen tarkoitukseen luoduilta välikappaleilta eikä ylimielisesti etsiä muita kuin Jumalan määräämiä tapoja ja teitä. Se nimittäin merkitsisi kaiken etsimistä omasta itsestään eikä sen vastaanottamista Jumalalta.* (WA 30.I: 136, 8-9, 14–17).

Tätä tarkentaa edelliseen liittyvä ensimmäisen uskonkappaleen kommentointi, joka kiteyttää jatkuvan luomisen ajatuksen (*”Jumala joka päivä antaa, ylläpitää ja varjelee kaiken, minkä omistamme, ja lisäksi vielä kaiken, mitä on taivaassa ja maan päällä”*) ja lisäksi mainitsee ilman (*lufft, aer*) eräänä esimerkkinä *”ruumiillisista ja ajallisista hyvistä”* eli luomislahjoista, jotka on annettu *”tydyttämään elämisenme tarpeita”* (WA 30.I: 184, 7–36).

Ilmakaan ei siis Jumalan eräänä luomisen ”sana” ole ”tyhjä ilma”, kuten Luther paikoittain metaforisesti ilmaisee tarkoittaessaan asiaa, joka on vaikutukseton tai kyvytön – Jumalan sana on aina vaikuttava, *verbum efficax* (Beutel 2005: 371). Hän jopa mainitsee ilman, tosin *Galatalaiskirjeen* varsin kriittisessä kontekstissa, yhtenä neljästä alkuelementistä (WA 10.I.1: 348, 5–10; WA 40.I: 553, 27–28). Se, miten Lutherin suhtautuminen korporeaaliseen todellisuuteen koskettaa erityisesti ”ilmaa” osana luomisen todellisuutta, tulee tarkennettavaksi seuraavassa. Joka tapauksessa on mahdollista ajatella, että Lutherin omaksuma reaalis-onttinen metafysiikka koskettaa myös sanaa ”ilma”, kuten *Iso katekismuksen* maininnasta voidaan ennakkoiden päätellä – joskin sillä on myös tärkeä rooli keskeisenä metaforana.

### Ilma Jumalan läsnäolon tapaa tarkentavana

Lausahdus *”Kristuksen ruumis on kaikkialla”* saattaa edellä todetusta huolimatta tuntua varsin ei-luterilaiselta. Kyseessä on kuitenkin Lutherin itsensä hahmottelema kiteytys, joka liittyy Ulrich Zwinglin ja muiden spiritualistista painotusta kannattaneiden reformaattoreiden kanssa käytyyn keskusteluun Kristuksen läsnäolosta ehtoollisaineissa. Luther tiivistää näkemyksensä – että Kristus on

taivaassa samanaikaisesti kun hänen ruumiinsa on ehtoollisessa – tekstissään *Tunnustus Herran ehtoollisesta (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis; 1528)*.

Samassa yhteydessä hän esittää Kristuksen kah-ta luontoa (jumalallinen ja inhimillinen) ja niiden ”ominaisuuksien vaihtoa” eli niin sanottua *communicatio idiomatum* -oppia koskevan huomautuksen. Lutherin mukaan Zwinglin tulkinta, niin sanottu *alioiosis*-oppi, jakaa Kristuksen persoonallisen ykseyden kahdeksi, jumalalliseksi ja inhimilliseksi, kun Lutherin mukaan jumalallinen luonto ja inhimillinen luonto ”kommunikoiivat” yhdessä persoonallisessa olemuksessa (Lohse 1999: 171–173; Slenczka 2005a: 385–390). Tarkennus laajenee edellä jo mainituksi ubikviteetti- eli Jumalan kaikkiallaoloa koskevaksi käsitukseksi: *”Kristuksen ruumis on kaikkialla, kun Jumalan oikea käsi on kaikkialla”* (WA 26: 318, 1-2; Lohse 1999: 173–175, 230–231). Olennaista on Lutherin käsitys, että tämä Jumalan, ja sitä myötä Kristuksen, läsnäolo on todella ymmärrettävä ruumiillisesti – hän kiistää ehdottomasti minkäänlaisen figuratiivisen kuvauksen mahdollisuuden tässä yhteydessä:

*Enhän nyt kirjoittaessani, että Kristuksen ruumis on kaikkialla, puhunut luontojen töistä, vaan luontojen olennota. Sentähden ei alioiosis eikä synekdoke voi minulta sitä riistää; sillä olento on olento, kukin itse puolestaan, eikä kumpikaan toisen sijassa. Ja se, joka tahtoo tämän kumota älköön esittäkö alioiosisista, synekdoketa tai kielikuvia [tropos], jotka eivät tässä vaikuta mitään. Sen sijaan vaan hän kumotkoon ne perusteet, joihin minä tähän kappaleeseen nähden nojaan. Perusteeni taas, joihin tämän opinkappaleen subteen nojaan, ovat nämä. Ensimmäinen on tämä uskomme kappale: ”Jeesus Kristus on olennollisesti luonnollinen, totinen, täysi Jumala ja ihminen yhdessä persoonassa erottamatta ja jakamatta.” Toinen: ”Jumalan oikea käsi on kaikkialla.” Kolmas: ”Jumalan sana ei ole väärä tai valhe.” Neljäs: ”Jumalalla on monenlainen muoto ja hän tietää noin jossakin paikassa olla eikä ainoastaan siinä, josta hurmaaajat ilvehdivät, jonka filosofia kutsuu paikalliseksi;” sillä sofistit puhuvat oikein tästä, sanoessaan: esine voi olla jossakin paikassa kolmella tavalla, localiter eli circumscriptive, definitive ja repletive.* (WA 26: 326, 22 - 327, 22).

Näitä olemisentapoja kuvatessaan ja niistä keskustellessaan Luther käyttää monien perikonkreettisten kielikuvien joukossa sanaa ”ilma” keskeisimpänä käsitystapojen tarkentavana määreenä.

Ensimmäinen, *localiter*, koskettaa kappaleen paikkaa tilassa: ”*samoin kuin ihminen kävellen ulkoilmassa, ei ota ympäröivästä ilmasta suurempaa alaa eikä ympäröivä ilma anna hänelle enempää tilaa, kuin ihmisen koko on*”. Lutherin mukaan materiaallinen kappale määrittää tilavuuden, mikä kuuluu sille ja vain sille itselleen: ”*Tällä tavalla mittaavat paikat ja esineet pala palalta toisiansa*”. Kristus oli, ja on, tässä muodossa vaeltaessaan ruumiillisesti maan päällä, mutta ei kuitenkaan ole samalla tavalla Jumalassa eikä taivaassa, ”*sillä Jumala ei ole mikään ulkoinen paikka tai sija*” (WA 26: 327, 23–32; WA 26: 335, 36–37).

Toista läsnäolon tapaa, *definitive*, Luther nimittää ”*käsittämättömäksi*” (*unbegreiflich*). Tämä tapa liittyy erilaisten henkiolentojen, kuten enkelien, läsnäolontapaan: ”*Paikka on tosin ruumiillinen ja käsitettävä ja ala määrätty pituuteen, leveyteen ja korkeuteen nähden, mutta siinä olevalla ei ole pituutta, leveyttä tai korkeutta sen paikan mukaan, jossa se on, niin sillpä ei ensinkään ole pituutta eikä leveyttä*” (WA 26: 328, 23–26). Lutherin mukaan juuri tällaisella tavalla Kristuksen ruumis oli läsnä maailmassa kun se poistui kiven sulkemasta haudasta tai tullessaan opetuslasten luo suljettujen ovien läpi – kuten myös ehtoollisaineissa: ”*Aivan samoin voi Kristus olla leivässä, vaikka hän kuitenkin sen ohessa voi näyttää itsensä käsitettävällä ja näkyvällä tavalla missä hän tahtoo*” (WA 26: 329, 20–22). Kristus voi siis olla läsnä useammalla kuin yhdellä tavalla:

*Toiseksi [Kristuksella on] käsittämätön, henkinen muoto, jonka mukaan hän ei ota eikä anna tilaa, vaan tunkeutuu kaikkien luontokappaleitten läpi, missä hän tahtoo, niin kuin (käyttääkseni karkeata vertausta) minun näköni menee ilman, valon tai veden läpi ja on niissä ottamatta tai antamatta mitään tilaa – niin kuin helinä tai ääni käy ilman ja veden tai laudan ja seinän läpi myös ottamatta tai antamatta tilaa. Samoin, niin kuin valo ja lämpö tunkeutuvat ilman, veden, lasin, kristallin ja muun sellaisen läpi ja on niissä myös antamatta tai ottamatta tilaa.* (WA 26: 335, 38 - 336, 4).

Kun ensimmäisessä olemisentavassa ilma rajaa materiaalista kappaletta, tämä toinen kuvataan tilavuudettomana olemisena ilmassa. Näitä kahta verratessa jälkimmäinen on epäilemättä jalompaa ensimmäiseen nähden:

*Sillä myöntäähän jokainen, että se todella on toinen ja korkeampi muoto, että Kristuksen ruumis*

*on lukitussa kivessä ja suljetussa ovelussa, kuin se, että hän ensimmäisen muodon mukaan kulkee, istuu tai seisoo vaatteissaan tai häntä ympäröivässä ilmassa. Sillä siinä tapauksessa ilma ja vaatteet venyvät ja leviävät suhteessa hänen ruumiinsa kokoon – jonka [puolestaan] voi silmin nähdä ja jota voi käsin pidellä. Mutta kivessä ja ovelussa ei ole mitään sellaista.* (WA 26: 334, 30–35).

Kolmas tapa, *repletive*, on yliluonnollinen läsnäolon tapa. Luther tarkoittaa tällä paitsi Kristuksen tapaa olla ”*yhtä persoonaa Jumalan kanssa*”, myös vain uskonvaraisesti ”*sanassa käsitettävää*” ubikviteettista läsnäoloa, joka on ominaista ainoastaan Jumalalle – joka on samaan aikaan ”*kokonaisuudessaan kaikissa paikoissa ja täyttää kaikki paikat, eikä kuitenkaan mikään paikka mittaa eikä tuota sitä sen paikan ja tilan mukaan, jossa se on*” (WA 26: 329, 27–30). Vaikka kyseessä on siten järjellä täysin tavoittamaton uskontotuus, ei Luther kuitenkaan irrota tätäkään olemisentapaa luomakunnasta: Kristus on paitsi ”*niin kaukana ulkopuolella luodun, kuin Jumala on, sekä toisaalta niin syvällä ja läheisesti kaikissa luoduissa, kuin Jumala niissä on, sillä hän on erottamaton persoona Jumalan kanssa.*” (WA 26: 336, 15–18.) Tämän lisäksi olemisentapaa kuvataan vielä edellistäkin syvällisemmässä merkityksessä sanalla ”*ilma*”.

[J]os kohta – – Kristuksen ruumis olisikin samassa paikassa, taivaassa, niin täytyy kuitenkin kaikkien luotujen olla hänen edessään ja läheisyydessään kirkkaan, läpinäkyvän ilman tavoin. Sillä, kuten sanottua, henki näkee, kulkee ja kuulee rautaisen muurin läpi yhtä kirkkaasti ja helposti, kuin minä näen tai kuulen ilman tai lasin läpi. Ja mikä meidän näköömme nähden on paksua tai läpinäkyvätöntä kuin puu, kivi tai vaski, se on hengelle kuin lasi, kuin kirkas ilma. (WA 26: 336, 38 - 337, 6).

Vaikka kyseessä on siten jo voimakas siirtyminen analogiseen kuvaukseen – Kristus näkee kaikkeen läpi yhtä helposti ja välittömästi kuin minä näen ilman läpi – on helppo havaita sanan ”*ilma*” merkittävyys. Ottaen huomioon sekä Jumalan läsnäoloa koskevan kysymyksen että ehtoollisopin keskeisyyden Lutherilla, tulee sanasta ”*ilma*” epäsuorasti hyvin tärkeä. Tämä on kuitenkin vielä epätydyttävä kuvaus. Seuraavassa tarkastellaan, millaisia mahdollisia itsenäisiä merkityksiä sana ”*ilma*” saa Lutherin teksteissä.



## Ilma elämän periaatteina, merkkinä ja välttämättömyytenä

Luomisen teologia kuvaa, kuinka Jumala toimii ulkoiseen todellisuuteen sitoutuneena. Siksi ei ole ihmeteltävää, että Lutherin 22. maaliskuuta ja 19. huhtikuuta vuonna 1523 pitämässä niin sanotuissa *Genesis*-saarnoissa sana ”ilma” samastuu yhtäältä hengen ja toisaalta elossa olemisen kanssa. Tämä johtuu heprean sanasta *ruah*, jonka merkityksiä ovat muun muassa ”henki”, ”henkäys”, ”tuuli” ja ”elämä” – joiden kaikkien tulkinnallinen viitekehys liittyy ylipäätään avaruudellisuuteen ja ulottuvuuteen. Ennen näihin sukeltamista on syytä kuriositeettina huomioida Bernhard Lohsen (1999: 313) maininta siitä, että edellä tarkastellun reaaliympäristön, eli Jumalan todellisen läsnäolon materiaalisissa elementeissä, voimakas painottaminen seuraa juuri vuotta 1523.

Sanaa *ruah* selittäessään Oliver Davies (2004: 109–111) viittaa etenkin psalmijakeeseen 33:6 (*”Herra on sanallaan luonut taivaat, suunsa henkäyksellä tähtien joukot”*) ja toteaa sanan *ruah* samastavan luomissanat, jumalallisen ”ulohengityksen” sekä avaruudellisuuden. Yhtä tärkeä on kuitenkin sanan merkityksiin sisältyvä viittaus elämään tai elämän periaatteisiin, ”Jumalan henkeen”. *Ruah* voidaan Daviesin mukaan ymmärtää myös interventioihin kykenevänä Jumalan voimallisena sanana ja/tai henkenä, joka ”asuu” erityisesti ihmisissä heidän olemassaolonsa ja elämänsä periaatteina (ks. esim. *Hes.* 37:1–14). Takaisin Lutheriin siirtyessä on todettava, että hän vaikuttaa olleen sanan *ruah* monimerkityksisyydestä hyvin tietoinen:

*Heprean kielessä on tuulella [wind] ja hengellä [geist] sama nimitys ja voit ymmärtää sen siis haluamallasi tavalla. Jos kutsut sitä tuuleksi, niin se on ilman leijaileva syvyyden päällä – niin kuin sen tapa on. Mutta jos haluat kutsua sitä hengeksi, niin sekin on mahdollista, sillä minäkään en osaa erottaa niitä. Ja jos sitä kutsutaan hengeksi, silloin tulee ymmärrettäväksi, että Jumala on ottanut luomansa olennot suojaansa, kuten kanaemo ottaa munan allensa kunnes se hautuu poikaseksi. Kuitenkin toivon mieluummin, että sitä kutsutaan tuuleksi.* (WA 24: 27, 16–23).

Sana ”ilma” rinnastuu siis ”tuulena” hepreankielisen alkuperäisen pohjalta vetten päällä liikkuvaan ”Jumalan henkeen” (ks. *Gen.* 1:2) – jonka Luther tässä yhteydessä tulkitsee kolminaisuusoppillisista syistä nimenomaan ja alleviivatusti tuulena. Luther haluaa selvästi väistää virhetulkinnan siitä, että

”alus” taivaan ja maan luonut Jumala (*Gen.* 1:1) olisi ollut vain yksi kolminaisuuden persoonista. Siksi mieluummin ”ilmana leijaileva” tuuli, jonka voi katsoa ilmaisevan koko kolmiyhteisen Jumalan: *”Mielelläni haluan, että tässä viitataan sääntillisesti toinen toisensa jälkeen Jumalan kolmeen persoonaan: ensin Isään, toiseksi Poikaan ja näiden jälkeen Pyhään Henkeen, josta sitten voimme sanoa jotain.”* (WA 24: 27, 23–26.)

Edelliseen liittyen Luther on lisäksi tietoinen alkutekstiin liittyvästä elämän periaatteiden -ajatuksista. Tämä käy ilmi kommentteissa, joita Luther esittää *Genesisin* toisen luvun luomiskertomuksesta. Luomiskertomuksen mukaan *”Herra Jumala muovasi maan tomusta ihmisen ja puhalsi hänen sieraimiinsa elämän henkäyksen”* (*Gen.* 2:7a). ”Elämän henki”, *Spiritus vitae*, näyttäytyy Lutherille konkreettisenä kasvoin ja erityisesti nenään suunnattuna henkäyksenä – joka toisaalta on elämän synnyttävä ja sitä ylläpitävä voima. Tämä ”henkäys” ei missään merkityksessä ole inhimillisen tahdon alainen: kun se lakkaa, kuolemme (WA 24, 66, 16–29). Sellaisena se on myös elämän merkki, *signum vitae* (WA 24: 66, 6–7).

Sana ”ilma” tarkentuu siis myös teologista antropologiaa vasten (Lohse 1999: 243). Ihminen sinänsä ei Lutherin käsityksen mukaan ole kuin tomua, joka palaa maahan (WA 24: 66, 11). Tämä tarkoittaa myös sitä, että ihminen on nimenomaisesti luotu ruumiilliseen elämään (WA 24: 67, 4). Tätä ”ruumiillista elämää” (*vitam corporalem*) Luther nimittää myös ”luonnolliseksi elämäksi” (*vitam naturalem*) ja tästä syystä edelleen *Korinttolaiskirjeen* 15 lukuun viitaten käyttää myös nimitystä ”luonnollinen ruumis”.

Luther käsittelee samaa tekstiä ja samaa teemaa saarnassaan 19. tammikuuta 1533. Luonnollinen ruumis, *corpus naturale*, tarvitsee Lutherin mukaan elossa pysymiseen ruokaa, juomaa, vaatteita, tulta, vettä, puuta ja rautaa, mutta myös ilmaa (WA 36: 659, 22–24). Nämä kaikki ovat ruumiillisesti välttämättömiä. *”Summaten: luonnollinen ruumis ei ole mitään muuta kuin sellaista ruumiillista elämää, jota eläinkin elää, joten sitä voidaan hyvällä ja selvällä saksankielellä nimittää eläimelliseksi ruumiiksi, einen viehischen leib.”* Ihminen eroaa eläimistä lähinnä rationaalisuutensa perusteella (WA 36: 659, 30–36; Lohse 1999: 196–197, 245).

On kuitenkin huomattava, että Luther käyttää samassa yhteydessä ylösnousemusruumis-tematiikkaa pohtiessaan myös termiä ”hengellinen ruumis”, *corpus spirituale*. Tämä ruumis, joka toisaalta on ”todellinen ruumis” (*warhaffigen leib*), mutta toisaalta *”kirkas ja kevyt kuin ilma, tarkka näke-*

mään ja kuulemaan halki koko maailman”, viittaa kuitenkin kuoleman ja haudan tuolla puolen olevaan olemisen tapaan – jota Luther siis edelleen pitää ruumiillisena (WA 36: 660, 15–37). Kuitenkin kyse on tällöin elämästä ”hengellisesti Jumalassa” (*”wenn er also geistlich inn Gotte lebet”*), jolloin ruokaa, juomaa tai mitään maailmassa olevaa ei ole enää tarvetta ajatella. Tästä huolimatta on syytä huomata, että uskossa ihminen elää ”jo ajassa” kuin ”tuplaelämää” (*duplex vita*) – samalla kertaa siis ruumiillista ja hengellistä elämää.

Elämän käsite tulee siis Lutherin antropologiassa kaksimerkityksiseksi. Siinä toisiinsa jakamatta sekoittuvat sekä hengellinen (*vita spiritualis*) että psykofyysinen elämä (*vita animalis*). Edelliseen liittyy uskominen (*lumen gratiae*), jälkimmäiseen ruumiilliset tarpeet ja tietäminen (*lumen naturale*), mutta kummatkin ovat Hengen lahjaa (Lohse 1999: 236; Korsh 2005a: 359–361). Näin Luther seuraa vielä osittain klassista sielun jaottelun ja jumalasuhteen ilmaisemisen tapaa – hänen mukaansa Jumalan tahto on ihmisen intellektin yläpuolella (*supra intellectum*) (Huovinen 1987: 218–227).

Tämä ”tuplaelämä” on läsnä jo sanan *ruah* tulkinnaissa. Se liittyy yhtäältä iankaikkisuuteen Jumalan henkenä ja se on toisaalta maailmassa puhaltava tuuli – nämä kumpikin ovat Jumalan lahjaa. Lutherin ”lahjoittavan rakkauden malli” tulee ilmi esimerkiksi *Efesolaiskirjeen* kolmatta lukua käsittelevässä epistolasaarnassa (ks. erit. *Ef.* 3:17–19), joka on ilmeisesti pidetty lokakuun ensimmäisenä vuonna 1525. Sen yhteydessä Luther kuvailee, kuten usein muutoinkin, Jumalan olemusta runsaasti hyviä lahjojaan antavana. Jumalalta on odotettavissa kaikkea hyvää ja hädän ahdistaa kaikkea apua:

*Tämä on se oikea Jumala, jonka kaikki autuus [herlichkeit] yksin on, eikä ainoastaan autuus, vaan autuuden runsaus: hän lahjoittaa [auschuttet] ylenpalttisen vuolaasti kaiken, mitä tai-vaassa ja maan päällä on. Hän antaa vähäpätöisimmillekin luoduille ylettömän paljon – esimerkiksi niin paljon vettä, ilmaa ja maan rikkauksia, että vain pieni osa niistä riittää tarpeisiimme ja hyödyksemme. Silti me olemme niin sokeita ja mielettömiä ettemme käsitä tätä, vaan halveksimme sitä, emmekä pidä sitä minään.* (WA 17.I: 432, 16–23).

Vaikka esimerkiksi ”ilma” on siis Jumalan luomislahjaa ja Lutherin mukaan sellaisenaan osoitus Jumalan hyvyydestä, ei tästä voi hänen mukaansa tehdä johtopäätöstä, että kykenisimme välttä-

mättä ymmärtämään mistä kaikesta saamme olla osallisia. Luontoa on vaikea tulkita lankeemuksen tilassa (af Hällström 2010: 55). Ilma voikin siksi näyttäytyä pelkästään kaaosvoimien temmellyskenttänä.

## Ilma kaaosvoimien valtakuntana

Kaikkeen edellä sanottuun nähden Lutherin teksteihin sanan ”ilma” näkökulmasta perehtyvä saattaa joutua myös yllättymään. Vaikka ”kaikki oli hyvää”, oli jo luomisessa läsnä kaaoselementti, joka tekee asian myös Lutherille monimutkaisemmaksi. Ensimmäistä luomiskertomusta ja erityisesti ”taivaanvahuuden”, *firmamentum*, luomista (*Gen.* 1:6–8) kommentoidessaan Luther viittaa tämän näkökulman läsnäoloon sanan ”ilma” yhteydessä:

*Keskelle tekee hän kehän, jota me kutsumme taivaaksi, ja kutsuu sitä vahuudeksi [ein feste] sillä se ei niin huoju, kulje sinne tänne ja ole epävakainen [unstet], kuten ilma ja vesi ja kuten se itsekin alussa oli – vaan seisoo vakaana ja horjatelematta. Ja sen alla ovat ilma, vesi ja meri.* (WA 24: 33, 24–28).

Tämän ”epävakauden” havaitseminen on kuitenkin vain pehennys seuraavaan. Lutherin tekstejä seuraten on mahdollista ajatella, että luotu maailma – ja erityisesti ilma – on ”maailman ruhtinaan” eli Lutherin sanoin ”itse Perkeleen” (*Teuffel*) temmellyskenttää. Tämä tulee esiin niin *Isoon katekismukseen* sisältyvässä Isä meidän -rukouksen neljännen pyynnön selityksessä kuin myös laajasti tunnetussa *Galatalaiskirjeen* selityksessä.

Ensimmäisen mukaan ”pahin vihollisemme Perkele – – saa aikaan paljon riitoja, murhia, kappinoita ja sotia, samoin rajuilmoja ja rakeita viljan ja karjan turmaksi, hän saa ilman myrkyttymään – ja kaikkea muuta tämän kaltaista” (WA 30.I: 205, 27–28; WA 10.I.2: 107, 14–17). *Galatalaiskirjeen* kolmannen luvun selityksen mukaan me puolestaan elämme vieraina ja muukalaisina Perkeleen ”päälliköimässä” maailmassa: ”*Leipä, jota syömmme, juoma, jota juomme, vaatteet, joita käytämme, jopa ilma ja koko ympäristö, missä elämme tätä ruumiillista elämää, on hänen imperiumiaan [sub ipsios imperio est].*” (WA 40.I: 314, 18–20.)

Ehkä kaikkein vaikuttavin, osin jopa räävitön, kuvaus tästä on vuoden 1531 saarnassa *Efesolaiskirjeen* kuudennesta luvusta. Teksti itse (*Ef.* 6:10–17) käsittelee taistelua pahan valtaa vastaan; saarna puolestaan on otsikoitu sanoin *Von der Christen*

*harnisch und woffen* eli ”Kristityn haarniskasta ja taisteluvälineistä”. Vaikka seuraava katkelmalinen lainaus on varsin pitkä, on syytä huomata, että perkeleen ja hänen ”ilmassa leijailevan” valtakuntansa kuvaamisen lisäksi Luther osoittaa samalla oman ratkaisunsa kärsimyksen ongelmaan (ks. WA 34.II: 390–397).

*Tämä on jo riittävän kauhastuttava kuvaus vihollisesta, mutta [Paavali] kuitenkin tekee sen vieläkin kaameammaksi seuraavilla sanoilla. Ensiksikin hän nimittää heitä maailman herroiksi, kreikaksi kosmokratores – ei maailman ruhtinaiksi tai maallisiksi valtaherroiksi, joiksi me ruhtinaitamme nimitämme – vaan sellaisiksi herroiksi, jotka vallitsevat maailmaa ja joilla on hallittavanaan koko maailma. – Ei [vihollista] sanota Ranskan tai Hispanian kuninkaaksi tai kolmen tai neljän kuningaskunnan hallitsijaksi, joista kukaan ei nyt eikä vasta voi vallita koko maailmaa, ei edes omaa maataan, ellei Jumala sitä anna. Sen sijaan hänen valtakuntansa eli keisarikuntansa ulottuu niin kauaksi kuin maailmaa on, ja siinä hän on valtiias. Hän pitää kaiken väkevästi vallassaan, ja on kaikki oleva, mikä ei usko Kristukseen – kuten maa, vesi ja ilma, niin kuin jatkossa tulee osoitetuksi.*

*Katso, pyhä Paavali haluaa näin myös ylistää meidän ritareillisuuttamme ja Herramme Kristuksen voimallisuuden etevyyttä, kun hän sanan avulla saa näin suuren voiton – ei kerjäläisistä ja turkkilaisista tai muista herroista ja kuninkaista, jotka yhdessä silmänräpyksessä ovat kuoleman omia – vaan siitä yhdestä, jota sanotaan ilmassa vallitsevaksi maailman keisariksi tai ruhtinaaksi, ja jonka alamaisia ovat turhamaiset hallitsijat, joiden kautta hän käy sotaa.*

*Sitten [Paavali] tarkastelee kysymyksiä minkä nimisiä [Perkeleen enkelit] ovat ja mitä ne ovat. Ne eivät ole lihaa ja verta vaan sellaisia henkilöitä, jotka hallitsevat maailmaa ja pitävät valtaa ylhäällä ilmassa. – [Paavali] ilmaisee myös, missä ne asuvat eli missä niillä on oma olemisensa, puhuessaan ”avaruuden pahoista hengistä”. Siis: tuolla ylhäällä, ilmassa. Siellä he liihottelevat yläpuolellamme kuin pilvet. He lentävät vipattaen kaikkialla ympärillämme kuin kimalaiset suurina, lukemattomina parvina.*

*Heidän vallassaan on siis ilma ja kaikki se, mikä on meidän ympärillämme ja yläpuolellamme niin pitkälle kuin taivasta riittää. Sinne ne ovat pesiy-*

*tyneinä ja sieltä ne vaanivat meitä tuottaakseen meille kaikkea mahdollista vahinkoa. – Senkin tähden ne raivoavat hirvittävästi meitä vastaan, sillä ne tietävät menettävänsä linnansa ja ihanan asuntonsa: niiden täytyy luopua meistä. Viimeisenä päivänä meidät korotetaan tästä heikosta, maallisesta elämästä iankaikkiseen autuuteen ja niiden asemesta me saamme vallita ilmaa ja koko taivasta – mutta ne syöstään syvyyteen, iankaikkiseen vaivaan.*

*Meidän tulee siis ymmärtää, kuinka Jumala luomistyönsä jälkeen osoittaa kaikkivaltiuttaan. Hän suojelee meitä Perkeleen väkevältä raivolta, niin ettei tämä saa toimia ja puuhailla miten tahtoo, niin voimakas kuin se onkin, ja vaikka me sen rinnalla olemme kuin heikko karpänen julman karhun tai leijonan rinnalla. Kuitenkaan ei Jumala anna sille oikeutta riistää elämää ja antamiaan lahjoja – niitä ei [Perkele] jättäisi meille silmänräpyksikseen. Joskus Jumala kuitenkin sallii sellaisen tapahtua kauhistikseksi ja esimerkiksi: joltakulta katkaistaan niska, joku hirtetään tai hukutetaan jne. Eikä tämä koske vain ihmisiä vaan myös eläimiä surmataan. Ja mitä kaikkea vahinkoa maailmassa tapahtuukaan – ilma myrkyttyy, rakeet ja rajuilmat turmelevat pellon viljan ja hedelmän, kaikenlainen vitsaus ja rutto vallitsevat – se kaikki on hänen työtään ja tekoaan.*

Lutherin käsityksen mukaan ”vihollinen” on siis kauhastuttava ja kiusaa meitä hellittämättä. Tästä huolimatta mitään ei tapahdu ilman, ettei Jumala sitä sallisi – omista, meille salaisuudeksi jäävistä syistä. Luther ohittaa ilmeiset jumalakuvan liittyvät tulkinnalliset haasteet viittaamalla kesäkuun 20. päivänä vuonna 1535 pitämässään Roomalaiskirjeen 8 lukua käsittelevässä saarnassaan Paavalin ajatuksen syntiinlankeemuksen jälkeisen luomakunnan ”synnytystuskista”. Luomakunta on ehkä alistettu synnin valtaan, mutta se voi nojata toivoon vapautuksesta (WA 41: 309, 2–5). Ennen tästä orjuudesta pääsemistä se kuitenkin ”kärsii ja huokaa”. Paavalia selittäen toteaa Luther koko luomakunnan – muun muassa auringon, kuun, tulen, veden ja ilman – olevan pelkkiä katoavaisuutta palvelevia ”kurjia, vangittuja orjia” (*arme, gefangene knechte*). Mutta ne eivät suinkaan ole silloin ”oikeassa palvelustyössä, jota ne mielellään tekisivät” (WA 41: 309, 36 – 310, 2).

Vaikka seuraavassa, vuosien 1530–1532 Matteus-saarnoihin perustuvassa Vuorisaarnan selityksen katkelmassa, Luther viittaakin sanaan ”ilma” pi-



kemminkin merkityksessä ”hyvä sää” (*gut wetter*), on edellä sanottu problematiikka – samoin kuin sen ratkaisu – mahdollista kiteyttää tähän sitaattiin. Samaan jaksoon yhdistyy myös aiemmin edellä kuvailtu ajatus ”ajallisista ja ruumiillisista hyvistä” merkinä ja välttämättömyytenä:

*Neljässä seuraavassa rukouksessa tulemme niihin tarpeisiin, jotka meillä joka päivä on tähän köyhään, heikkoon, ajalliseen elämään nähden. Siksi me ensimmäiseksi rukoilemme, että [Jumala] antaisi meille jokapäiväisen leipämme – toisin sanoen kaiken välttämättömän tämän elämämme ylläpitämiseksi: ravintoa, terveyttä, hyvää ilmaa, taloa, kunnon kotia, puolisoa, lapsia, hyvää hallitusta, rauhaa ja varjeliisi meitä kaikesta pahasta, sairaudesta, rutosta, vararikosta [theurzeit], sodasta, kapinasta ja niin edelleen. Toiseksi, että hän myös antaisi meidän velkamme anteeksi eikä katselisi hyvien lahjojensa, joita hän päivittäin niin viljavalti antaa, häpeällistä väärinkäyttöä ja kiittämättömyyttä niistä – eikä siksi kieltäisi eikä poistaisi niitä meiltä eikä meitä rankaisisi armottomuudella, niin kuin ansaitsisimme, vaan armollisesti antaisi meille anteeksi, vaikka me, joita sanotaan kristityiksi ja hänen lapsikseen, emme elä niin kuin meidän pitäisi.* (WA 32: 420, 39–421, 9.)

Lutherin ajatuksen mukaan ainoa ulospääsy syntiinlankeamisen tuottamasta ahdistuksesta on rukous. Vaikka se sellaisenaan ei anna välitöntä vastausta kaikkeen mieltä piinaavaan, on Lutherin mukaan rukous kuitenkin keino paeta ”Perkeleen” pyrkimystä upottaa meidät ”*epätoivoon ja murheeseen*” – kuten hän puolestaan psalmin 118 selityksessä vuodelta 1530 toteaa. Jumalan ”vihan” tarkoitus on Lutherin mukaan ”ajaa” meitä rukoukseen, Jumalan avuksi huutamiseen ja taisteluun, jotta ihminen harjoittaisi uskoaan ja oppisi tuntemaan Jumalan myös vaatimustensa kautta: ”*Muuten emme ikinä oppisi tietämään mitä on usko, Sana, henki, armo, synti, kuolema ja perkele, jos kaikki tapahtuisi rauhassa ja vailla ahdistusta.*” (WA 31.I: 95, 10–12.)

Luther siis korostaa, ettei hädän tuntemisen ylenpalttisuus saa kuitenkaan lamauttaa. Vaikka Jumalaa täytyy oppia huutamaan, ”*et saa siis epäillä, ettei Jumala näe sinua eikä kuule rukousta* [hädässäsä]; *etkä saa siksi rukoilla umpimähkään kuin tuuleen*”. (WA 31.I: 97, 3–5.) Tässä on kyse Lutherille ominaisesta niin sanotusta ristin teologiasta, jossa Jumalan suuruus nimenomaisesti on kätkeytynä ja löydetään kärsimyksessä ja sydänjuuria ah-

distavassa ”vaivassa” (Lohse 1999: 313; Juntunen 2001: 192–193). Näin palataan mitä suurimmassa määrin takaisin siihen metafyyseen peruskäsitteeseen, joka toimi tämän kirjoituksen avauksena: Jumalan toiminta on kätkeytynä vastakohtaansa (ks. Mannermaa 2007: 20–21). Sen sijaan, että Lutherin Heidelbergin disputaatiossa esittelemä ”pois-saoleva” Jumala olisi kokonaan kuin irtileikattu kaikesta luodusta, kaikesta rajallisesta, täytyy Lutherin tekstien kokonaisvaltaisemman jumalakuvan valossa todeta, että Jumala löytyy jopa synkimmästä ja ahdistuneimmasta helvetistä (Juntunen 2001: 182, 186–187; vrt. Slenczka 2005b: 443) – tilasta, jonka osakuvaus on ”ilma myrkytty”.

### Loppupäätelmiä: ekoteologia ja ympäristötutkimuksen syväluottuvuus

Kirjoituksen tarkoituksena on ollut etsiä alustavasti sanan ”ilma” (*Lufft, aer*) teologis-metafyyisistä lokusta Martti Lutherin ajattelussa. Taustaoletukseksi on omaksuttu näkökulma, joka vaikuttaa olevan luonteva Lutherin metafyyisisten käsitysten valossa: ilma osaltaan kuvastaa Jumalan niin sanottua reaalio-onttista läsnäoloa luomakunnassaan. Sen lisäksi, että sana ”ilma” on osoitettu keskeiseksi metaforaksi tämän läsnäolon kuvaamisessa (*Tunnustus Herran ehtoollisesta*), on se Lutherin saarnojen ja luentojen valossa nähty yhtäältä elämän prinssiippinä, merkinä ja välttämättömyytenä sekä toisaalta kaaosvoimien ja jopa perkeleen valtakuntana.

Sanan paljastama ajattelutaipumus kohti metafyyisistä dualismia, joka sinänsä on myös Lutherilla selvästi tiedostettua ja problemaattiseksi havaittua, ratkeaa vetoamalla yhtäältä syntiinlankeemukseen ja toisaalta Jumalan ”selkäpuolen” ominaisuuksiin (*posteriora Dei*), sanalla sanoen ristinteologisessa viitekehyksessä (Lohse 1999: 254–256). On kuitenkin todettava, ettei termillä ”ilma” ole sellaista tarkkarajaista merkitystä, joka johtaisi ajattelemaan sillä käsitteenä olevan muu kuin välineellinen merkitys Lutherin ajattelussa.

Edellisen lisäksi on myös pohdittava, mitä sana ”ilma” merkityksineen voi tarjota erityisesti kirjoituksen alussa esitetyn pohjustuksen näkökulmasta. Vaikka Luther useaan otteeseen mainitsee, sinänsä mielenkiintoisesti, ilman ”myrkyttävän”, ei mitään suoraa sidettä aivan aluksi esiteltyyn ilmastomuutosta koskevaan ajankohtaiseen globaaliin problematiikkaan ole selvästi ollut löydettävissä. Tällaisen suoran viitteen löytäminen olisikin historiallisista syistä ollut varsin huomiota herättävää, eikä sen puuttetta voi siten sellaisenaan pitää merkinä mistään erityisestä suhtautumistavasta.

Välillisesti on kuitenkin mahdollista todeta, että Luther yhtäältä painottaa voimakkaasti elämän biofysisiä edellytyksiä, kuten puhdasta ilmaa, Jumalan ”hyvinä lahjoina” ja toisaalta on selvästi pahoillaan ihmisten välinpitämättömyydestä näitä lahjoja kohtaan – samoin kuin nimeää niiden väärinkäytön ”häpeälliseksi”. Ilmaa koskeviin Lutherin teksteihin liittyy siten selkeä uskonnollisestien ja varjelemisen tulisi olla välitön seuraus alusta alkaen itsensä kolmiyhenteisenä ilmaisevan Jumalan kunnioittamisesta (Lohse 1999: 247; af Hällström 2010: 52–54).

Vaikka tarkastelu on kirjoituksessa painottunut teologiseen suuntaan, sitoo juuri edellä tehty huomio kirjoituksen myös toimintaan ja ekologiseen etiikkaan (Helenius 2008: 436–437, 455–457). Teologisesti motivoitunut kirkkojen ympäristötoiminta sanoitetaan poikkeuksesta käsittein, joilla on eettinen sisältö. Esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ilmasto-ohjelma perustele toiminnallisen tason huomioimista artikkelin aluksi esitellyllä ”lahjoittavan rakkauden” mallilla, joka vertikaaliselta tasolta saapuvana haastaa horisontaalista ihmistoiminnan tasoa samaan. Ohjelma tiivistää tämän toteamukseen, että ”teologian ydinkysymykset kietoutuvat yhteen eettisten ratkaisujen kanssa – usko ja kristillinen elämäntapa kulkevat käsi kädessä” (KIO 2008: 32). Tämä ”mielenmuutokseen” kutsuva haaste tarkoittaa ilmasto-ohjelman mukaan sellaisen elämäntavan etsimistä, joka pohjautuu kiitollisuuteen, kunnioittamiseen ja kohtuullisuuteen (KIO 2008: 38–39). Tätä kokonaisvaltaista pyrkimistä kohti vastuullista elämäntapaa voidaan siten kutsua myös uskon eetokseksi, jolla on laajasti ymmärrettävä kommunitaristinen ulottuvuus (Helenius 2008: 440, 451–457).

Teologis-metafyysisen diskurssin voidaan siis yllä esitetyn valossa katsoa sisältävän sosiaali- ja ympäristöetiikan suuntaan kuljettavan aspektin. Tätä samaa, toiminnallisuuden huomioivaa eettistä ulottuvuutta painottavat myös useat äskettäiset ekoteologiset puheenvuorot, joissa käy lisäksi ilmi viimeaikaisen luonnontieteellisen ympäristö- ja ilmastotutkimuksen huomioiminen. Esimerkiksi ekofeminististä teologiaa kirjoittavan, yhdysvaltalaisen Sallie McFaguen (2008) teos *A new climate for theology: God, the world, and global warming* alkaa IPCC 2007 -raportin tulosten esittelyllä, joiden teologinen reseptio ja tältä pohjalta nousevan mahdollisen ratkaisun etsiminen ilmastokriisiin muodostaa kirjan taustakysymyksen. McFague nostaa kirjassaan esiin kirkkojen julkisen toiminnan arvon sekä tähtää teologisesti perusteltavissa

olevan keskustelun kautta hahmottuvaan ekologiskommunitaristiseen antropologiaan. Sen keskeisenä ideologisena piirteenä on kristilliseen ”hyvän taloudenhoitajan etiikkaan” – vastuulliseen tilanhoidajuuteen (*stewardship*) – rinnastuva ”ekologinen ekonomia” (McFague 2008: 38, 44–46, 81–97).

Aiemmin vastaavaa ekologisk-eettistä ekonomiaa on ehdottanut muun muassa evankelikaalis-reformioitua suuntaa edustavien teologien yhteisjulkaisu *The care of creation: focusing concern and action*. Tämän vuonna 2000 julkaistun kokoelman yhtenä taustavaikuttimena on puolestaan YK:n ympäristö- ja kehityskonferenssi Rio de Janeirossa 1992 (Berry 2000: 13–16). Oxfordin teologianhistorian professori Alister E. McGrath (2000: 87–88) tiivistää artikkelissaan kristillisen luomiuskon antropologiset ja eettiset implikaatiot ja kannustaa hallintavallan (*dominion*) korostamisen sijaan niin ikään ekologiseen ”taloudenhoitoon”. Tübingenin yliopiston systemaattisen teologian emeritusprofessori Jürgen Moltmann puolestaan löytää samoihin eettisiin käytänteisiin johtavat perustelut hieman toisentyppisestä teologiasta. Sen sijaan, että hän heijastelisi modernin ympäristötaloustieteen näkökulmia (ks. Väyrynen 2006: 114–115, 307–353), Moltmann (2000: 111) korostaa osallisuuteen ja kumppanuuteen (*partnership*) perustuvan liittoteologisen – eräänlaisen ”sopimusteoreettisen” – mallin pohjalta tulevien sukupolvien oikeutta elää ja johtaa siitä luonnonympäristöä kumppanina koskevan eettisen vaatimuksen.

Hyvin tuore ja kirjaimellisesti painava puheenvuoro on katolisten teologien ilmastoajattelua yhteen kokoava *Confronting the climate crisis: catholic theological perspectives*, joka niin ikään pohjautuu luonnontieteellisen ilmastotutkimuksen teologisk-filosofiseen reflektointiin. Ympäristöetiikan teologianhistoriallisia perusteita tutkineen Jame Schaeferin toimittama kokoelma julkaistiin vuonna 2011, ja se pyrkii katolisen teologian ja IPCC 2007 -raporttia seuraavan prosessin keskinäiseen arviointiin (Schaefer 2011a: 11–23). Huomionarvoista on, että kokoelma sisältää myös selkeän ekofeministisen osuuden – kirjoittajina Colleen Mary Carpenter ja Anne M. Clifford – jos kohta myös Yhdysvaltain katolisen piispainkokouksen 2001 ilmasto-julkilausuman ja paavi Benedict XVI:n sanoman luomakunnan suojelemisesta katoliseksi rauhanpäiväksi 1. tammikuuta 2010.

Bonaventuran, Tuomas Akvinolaisen sekä 1900-luvun teologien – keskeisimpinä erittäin merkittävät Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Bernard Lonergan ja Hans Urs von Balthasar – ajattelun kautta tarkasteltuna kysymys ilmaston-

muutoksesta kääntyy katolisen sosiaaliopetuksen ja erityisesti yhteistä hyvää tavoittelevan solidaarisuuden ajatuksen käsitteleyksi. Kyse on lopulta sosiaalisesta osallisuudesta kommuuniona ja erityisesti heikoimmassa asemassa olevat huomioivana vastuullisena ko-operaationa, joka ympäristökriisin edessä laajenee koskettamaan myös avun tarpeessa olevaa luontoa. Koko luonnonkokonaisuutta koskeva ”maa-solidaarisuus”, *Earth solidarity*, pyrkii kristillisen rakkauden mahdollistamana ottamaan huomioon koko biosfäärin yhteisen hyvän ja tavoittelee siten myös elämää ylläpitävää ilmastoa (Schaefer 2011b: 410–418).

Näiden kolmen yllä käsitellyn esimerkin välityksellä paljastuu, että teologinen ympäristökeskustelu on tavoiteasettelultaan varsin pitkälle yhteneväinen niin sanotun humanistisen ympäristötutkimuksen kanssa. Luonnontieteen tärkeä tehtävä on toimia ikään kuin diagnostisten välineiden ja mallien esittäjänä, mutta mahdollista – toivottua – kulttuurista muutosta koskevat kysymykset kuuluvat pikemminkin humanistis-yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen kenttään, jonka metodein on pyritty omien kulttuuritraditioiden kriittiseen tarkasteluun tuomalla esiin kulttuurisesti sidonnainen luontosuhde ja sen eettiset implikaatiot. Ekoteologia pyrkii samaan teologisesta viitekehystä liikkeelle lähtien. Lisäksi kumpaakin yhdistää ekologis-sosiaalisen kestävyuden tavoittelu holistis-ideologisen idealismin ja sosio-kulttuurisen realismin puristuksessa. Tämän perusteella on mahdollista esittää, että ekoteologinen kysymyksenasettelu antaa erityisen syvyyssnäkökulman, joka täydentää ja rikastaa ihmistieteiden menetelmin tuotettavaa ympäristökeskustelua modernin ympäristökriisin keskellä.

Olen aiemmin kirjoittanut filosofian ja teologian luontoasenteista ja huomauttanut, että kummassakin on ilmennyt tarve kohdentaa ajattelua holistiseen, luonnonympäristön ja sen hyvinvoinnin huomioivaan suuntaan (Helenius 2011: 162–163; ks. myös Väyrynen 2006: 29–32). Viime vuosikymmenten aikana syntyneiden ekoteologioiden voidaan siten osaltaan katsoa toimivan eräänlaisena korjausliikkeenä, joilla ihmisen hallintavaltaa korostavien tulkintojen yksipuolisuuteen on pyritty puuttumaan. On kuitenkin huomattava, ettei ympäristötematiikan huomioiva teologia ole ainoastaan tämän ajan ilmiö, vaikka se onkin ehkä saanut huomiota juuri 1970 ja 80-luvulta alkaen, kuten muun muassa Olivier Landron esittää erittäin laajasti erilaisia ympäristöajattelun ja -toiminnan malleja tarkastelevassa ranskalaisen katolisuuden ympäristöhistoriassaan *Le catholicisme vert* (Landron 2008: 19–27). Huolimatta siitä, että

luonnonympäristön voimakkaasti välineellistäneitä tulkintoja on esitetty myös kristillisessä teologiassa, ei tätä ajoittain esiintynyttä asennetta voida kategorisesti pitää perusmallina, jonka johdosta kristinuskoa voitaisiin esimerkiksi syyttää modernin ekologisen kriisin suurimmaksi yksittäiseksi taustavaikuttajaksi (Helenius 2011: 155–161).

Edellä sanottu on mahdollista todentaa vielä hyödyntämällä yhtä Luther-sitaattia, jossa sanan ”ilma” monitasoinen merkitys tulee ilmaistuksi hyvin konkreettisella mutta hengellis-teologisen syvällisyyden rikkaana sisällyttävällä tavalla. Seuraava toimii myös muistutuksena Lutherin metafysisestä asennoitumisesta, jossa Jumala on ”syvällä” luodussaan, samoin kuin jatkuvan luomisen ja ylläpitämisen ajatuksesta (*”creare est semper novum facere”*, WA 1: 563, 8; ks. Mannermaa 2007: 17). Selittäessään psalmin 118 ensimmäistä jaetta (*”Kiittäkää Herraa! Hän on hyvä, iäti kestää hänen armonsa.”*), Luther tiivistää retorisesti raikkaalla tavalla Jumalan lahjoittavaa olemusta ja luomislahjoja koskevan ajatuksen – jossa on myös ekologis-eettinen ulottuvuus – nimenomaisesti sanan ”ilma”:

*Ja tällaista ystävällistä ja armollista suosiota [Jumala] osoittaa ylen määrin runsaasti ja valtavasti jokapäiväisessä ja iankaikkisessa hyvydessään – niin kuin Hän tässä sanoo: ”Hänen armonsa pysyy iankaikkisesti”. Sillä tarkoitetaan, että Hän tekee meille lakkaamatta, alati kaikkein parasta. Hän luo meille ruumiin ja sielun, varjelee meitä päivällä ja yöllä, pitää meidät jatkuvasti elossa, antaa aurinkonsa ja kuunsa paistaa meille ja sallii taivaan, tulen, ilman ja veden palvella meitä. Ja maasta kasvaa viiniä, viljaa, rehua, ruokaa, vaatetta, puuta ja kaikkea mitä tarvitsemme. Hän antaa kultaa ja hopeaa, talon ja kunnan kodin, vaimon ja lapset, karjaa, lintuja, kalaa. Summaten: kuka voi sen kaiken luetella? Ja tätä kaikkea yllin kyllin, ylenpalttisesti vuodet, päivät, hetket läpeensä, joka silmänräpäys. – Ja elleimme me ihmiset olisi niin sokeita ja Jumalan lahjoihin niin kyllästyneitä ja välinpitämättömiä niiden suhteen, niin ei tosiaankaan olisi maan päällä sitä ihmistä, joka saa niin paljon hyviä lahjoja [güter], joka ei ottaisi – jos pitäisi vaihtaa – keisarintai kuningaskuntaa, jos häneltä puolestaan riistettäisiin nämä samat, [edellä luetellut] hyvät lahjat. – [Sillä] mitä olisivat kaikki kauniit linnat, talot, sametit, silkki, purppurat, kultaketjut ja jalokivet, kaikki prameus, koreus ja elämän korska, jos meiltä Isä meidän -rukouksen [lausumisen] ajan puuttuisi ilma? (WA 31.1: 69, 31 - 71, 24.)*

## Alaviitteet

1. Lutherin teksteihin viitataan vakiintuneesti ilmoittamalla ns. Weimarer Ausgaben eli Lutherin koottujen teosten osan, sivun ja rivien numerot. WA 14: 306, 29 viittaa siten tämän kriittisen edition kohtaan osa 14, sivu 306 ja rivi 29. Tällä rivillä on lause ”*Non verba sunt, sed facta, quae deus logitur.*” Ks. Luther, Martin (1883–2009). *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. [Weimarer Ausgabe (WA)]. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar.

## Lähteet

- Berry, R.J. (2000). Rationale. Teoksessa Berry, R.J. (toim.) *The care of creation: focusing concern and action*. Inter-Varsity Press, Leicester, 11–16.
- Beutel, Albrecht (2005). Wort Gottes. Teoksessa Beutel, Albrecht (toim.) *Luther Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen, 362–371.
- Davies, Oliver (2004). *The creativity of God: world, Eucharist, reason*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Helenius, Timo (2008). Maa on niin kaunis: Luterilaisen uskon, ekologisen etiikan ja toiminnan filosofian leikkauskohtia. *Teologinen aikakauskirja* 113:5, 436–460.
- Helenius, Timo (2011). Kristinuskon antroposentrismistä, luontosuhteesta ja niiden kriittistä. Teoksessa Pesonen, Niilo & Tirola, Kari (toim.) *Samuel Salmi: pohjoisen piispa*. Piispa Samuel Salmen 60-vuotisjuhlakirja. Edita Publishing, Porvoo, 149–166.
- Huovinen, Eero (1987). Elävä dogma. *Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja* 155, Helsinki.
- af Hällström, Gunnar (2010). Luomiskuskon maailmaa muuttava potentiaali. Teoksessa Hytönen, Maarit (toim.) *Minä uskon? Jumala-usko 2010-luvulla. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja* 110, Tampere, 47–57.
- Jenson, Robert (1999). *Systematic theology II: the works of God*. Oxford University Press, Oxford.
- Juntunen, Sammeli (2001). Ristin teologia ja annihilaatio. Teoksessa Kärkkäinen, Pekka (toim.) *Johdatus Lutherin teologiaan*. Kirjapaja, Helsinki, 181–195.
- Kainulainen, Pauliina (2007, toim.). *Pyhän kosketus luonnossa: johdatus kristilliseen ekoteologiaan*. Kirjapaja, Helsinki.
- KIO = Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus: Suomen evankelisluterilaisen kirkon ilmasto-ohjelma (2008). *Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja* 2008:1, Helsinki.
- Korsh, Dietrich (2005a). Theologische Prinzipienfragen. Teoksessa Beutel, Albrecht (toim.) *Luther Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen, 353–362.
- Korsh, Dietrich (2005b). Glaube und Rechtfertigung. Teoksessa Beutel, Albrecht (toim.) *Luther Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen, 372–381.
- Landron, Olivier (2008). *Le catholicisme vert*. Les éditions du Cerf, Paris.
- Lohse, Bernhard (1999). *Martin Luther's theology: its historical and systematic development*. Fortress Press, Minneapolis.
- Mannermaa, Tuomo (2007). Jumalan rakkaus. *Sielunhoidon aikakauskirja* 20, 11–21.
- McFague, Sallie (2008). *A new climate for theology: God, the world, and global warming*. Fortress Press, Minneapolis.
- McGrath, Alister E. (2000). The stewardship of the creation. Teoksessa Berry, R.J. (toim.) *The care of creation: focusing concern and action*. Inter-Varsity Press, Leicester, 86–89.
- Metzke, Erwin (1968). *Jumala ja materia*. SLEY, Pieksämäki.
- Moltmann, Jürgen (2000). God's covenant and our responsibility. Teoksessa Berry, R.J. (toim.) *The care of creation: focusing concern and action*. Inter-Varsity Press, Leicester, 107–113.
- Schaefer, Jame (2011a). Introduction. Teoksessa Schaefer, Jame (toim.) *Confronting the climate crisis: catholic theological perspectives*. Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 9–36.
- Schaefer, Jame (2011b). Solidarity, subsidiarity, & preference for the poor: extending the catholic social teaching in response to the climate crisis. Teoksessa Schaefer, Jame (toim.) *Confronting the climate crisis: catholic theological perspectives*. Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 389–425.
- Sipiläinen, Ilkka (2007). Ihminen ja muu luomakunta: lyhyt johdatus ekoteologiaan. Teoksessa Helenius, Timo (toim.) *Meille annettu maa: Pohjoisen kirkon ympäristökirja*. Edita, Helsinki, 101–111.
- Slenczka, Notger (2005a). Christus. Teoksessa Beutel, Albrecht (toim.) *Luther Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen, 381–392.
- Slenczka, Notger (2005b). Christliche Hoffnung. Teoksessa Beutel, Albrecht (toim.) *Luther Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen, 435–443.
- Strand, Kari (2007). Tulevaisuuden arktinen kylmyys. Teoksessa Helenius, Timo (toim.) *Meille annettu maa: Pohjoisen kirkon ympäristökirja*. Edita, Helsinki, 70–77.
- SOKY = Suomen ortodoksisen kirkon ympäristöohjeisto (2009). 17.3.2012, [http://www.ort.fi/virallisia\\_asiakirjoja/suomen-ortodoksisen-kirkon-ympaeristoeohjeisto](http://www.ort.fi/virallisia_asiakirjoja/suomen-ortodoksisen-kirkon-ympaeristoeohjeisto)
- The Uppsala interfaith climate manifesto (2008). 19.3.2012, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=583570>
- Väyrynen, Kari (2006). *Ympäristöfilosofian historia: määrittämyydistä Marxiin*. niin&näin 23:45, Helsinki.
- Wendebourg, Dorothea (2005). Taufe und Abendmahl. Teoksessa Beutel, Albrecht (toim.) *Luther Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen, 414–423.