

Luojan kosminen sinfonia

Bonaventuran trinitaarinen luomisteologia
ja sen ekoteologinen ulottuvuus

PRELUDI

Historiallisesti juutalais-kristillinen traditio on saanut harteilleen ihmiskeskeisen viitan. Syytökset luontoa alistavasta perinteestä kumpuavat aina luomiskertomuksiin asti. Niissä Jumalan tulkitaan antaneen ihmiselle vallan hallita luomakuntaa, minkä seuraukset ovat olleet ihmiskunnalle tuhoisat.¹ Myös länsimaisessa filosofianhistoriassa aina myöhäiskeskiajalta lähtien ihminen on erotettu luonnosta ääriesimerkkinä René Descartesin dualismi.² Nykyisen ekologisen kriisin äärellä on kuitenkin tärkeä suunnata katse myös menneeseen ja tarkastella, millaisia perusteita luontoa arvottavalle ja kunnioittavalle suhtautumistavalle sieltä löytyisi. Vaikka kriisin taustalla on syvällisiä, aina valistukseen asti ulottuvia länsimaalaiseen arvomaailmaan ja luontosuhteeseen liittyviä vääristymiä, länsimaisesta traditiosta ja kristinuskosta löytyy myös luontoa kunnioittavaa aineistoa.³

Sydänkeskiajalla syntynyt fransiskaaniiliike korosti teologiassaan ihmisen ja luonnon yhteen kuuluvuutta sekä tietoisuutta luonnon pyhyydestä. Eriytisesti liikkeen perustaja Franciscus Assisilainen (1181/82–1226) tunnetaan läheisestä luontosuhteestaan. Hän tiedosti Jumalan läsnäolon luomakunnassa niin syvällisesti, että kutsui jokaista elävää olentoa veljekseen tai sisarekseen.⁴ Ajattelumuotoa,

jossa kaiken ymmärretään olevan Jumalassa, kutsutaan panenteismiksi (kr. *pan*, 'kaikki'; *en*, 'jossakin'; *theos*, 'jumala'). Sen mukaan kaikki luotu on substantiaalisesti osa Jumalaa, mutta Jumala itsessään on suurempi kuin äärellinen maailma.⁵

Itse asiassa Franciscuksen tai fransiskaanisen perinteen yhteydessä luontosuhteesta tai luonnon-suojelusta puhuminen on anakronistista. Omissa kirjoituksissaan Franciscus ei käytä kertaakaan käsitettä *natura*, 'luonto'. Hänelle taivaat, maa ja luodut viittaavat Jumalan luomaan todellisuuteen, luomakuntaan, perimmältään luomiseen (lat. *creatio*). Franciscuksen käsitys luodusta todellisuudesta ei nouse modernista luonnontieteellisestä näkökul-

1 Kristillisen perinteen luontoa alistavista näkemyksistä ks. White 1967, 1205.

2 Myöhäiskeskiajan ja uuden ajan alun luontosuhteen muutoksista ks. Mäkinen & Yrjönsuuri 1999, 147–167.

3 Kristillisen perinteen uudelleen tulkinnasta ks. Kainulainen 2007.

4 Franciscuksen luontosuhteesta ks. Armstrong 1973; Sorrell 1988; Delio 2003, 5–20; Annala 1999.

5 Panenteismista ja sen ekoteologisesta merkityksestä ks. Kainulainen 2008.

masta eikä sen lainalaisuuksista vaan raamatullisesta perinteestä, erityisesti psalmeista. Niissä luotu todellisuus on hierarkkinen ja muuttumaton. Jokaisella luodulla on oma paikkansa universumissa. Kaikki on riippuvaista jumalallisesta tahdosta ja toiminnasta. Tällainen näkemys oli yhtenevä Ptolemaioksen esittämän maakeskisen, suljetun maailmankaikkeuden kanssa, jossa seitsemän planeettaa kiersivät Maata kristallitaivaan alla.

Luomakunnan arvo ja sen korostus ilmeni myös Franciscuksen jälkeisessä fransiskaanteologiassa. Näin esimerkiksi sydänkeskijalla vaikuttaneen fransiskaanteologi Bonaventuran (1217–1274) luomisteologiassa, jossa luomakunnalla on symbolinen ja sakramentaalinen luonne sekä soteriologinen tehtävä. Koska keskiajan ajattelijat eivät laatineet minkäänlaisia luonnon⁶ arvottamiseen saatikka sen suojeluun liittyviä kirjoituksia, heidän näkemyksiään luomakunnasta tulee tarkastella kunkin ajattelijan kokonaisteologian ja erityisesti luomisteologian näkökulmasta. Keskiajalla luontoa ei myöskään tarkasteltu itseisarvona sinänsä vaan näkökulmana oli Jumalan luoma todellisuus (makrokosmos), jonka osa ihminen (mikrokosmos) oli. Vaikka ihminen oli Jumalan kuvana luomakunnan korkein luotu, tällainen asema ei merkinnyt muun luodun todellisuuden alistamista ihmisen valtaan. Fysikaaliselta rakenteeltaan ihmisen uskottiin koostuvan muiden orgaanisten luotujen tavoin neljän alkuaineen yhdistelmistä.⁷

Keskiaikaisessa luontokäsityksessä erotetaan kolme traditiota, jotka ovat bestiaarikirjallisuuden edustama moraaliallegorinen luontokäsitys, ensyklopedistisen kirjallisuuden esittämä luontokäsitys sekä luonnonfilosofinen traditio. Näistä fransiskaaniperinne edustaa ensimmäistä traditiota. Tarkastelen artikkelissani Bonaventuran käsitystä luomisen mysteeristä. Kiinnitän erityistä huomiota luomakunnan arvoa ja merkitystä koskeviin teologisiin perusteisiin.

EMANAATIO: LUOMAKUNTA JUMALAN RAKKAUDEN MUOTOUTUMANA

Sentenssikommentaarinsa ensimmäisessä kirjassa Bonaventura kuvaa luomista jokena, joka virtaa lähteestä ja leviää kaikkialle maahan puhdistuen ja hedelmöittäen sen.⁸ Kielikuvallaan hän viittaa

käsitykseen maailman luomisesta kolminaisuuden sisäisenä tapahtumana, jossa kolminaisuuden ensimmäinen persoona, Isä, on syntymätön ja luomaton kaiken alku, itseediffuusi hyvyyden ja täyteen lähde (lat. *fontalis plenitudo*).⁹ Isän hyvyyden täyteys ja rakkaus ovat kommunikoitavissa kahdella tavalla: luonnon mukaan (Poika) ja tahdon mukaan (Pyhä Henki). Uusplatonistisen maksimin mukaisesti ”mitä enemmän oleminen on ensimmäinen (perimmäinen) sitä enemmän se on kaiken produktiivisuuden hedelmällinen lähde”.¹⁰ Isä synnyttää *per modum naturae* kolminaisuuden toisen persoonan, Pojan, joka on kaikessa Isän tosi ja täydellinen kuva.¹¹ Kolminaisuuden kolmas persoona, Pyhä Henki, lähtee Isästä ja Pojasta *per modum voluntatis*.¹² Kolminaisuuden toinen persoona on sekä kolminaisuuden itsensä että jumaluuden ja kaiken luodun välinen keskiö (lat. *persona media*) ja välittäjä (lat. *mediator*). Tätä Poika on nimenomaan Isän luomattomana ja luotuna Sanana.¹³ Mediumille on Bonaventuran mukaan yleensä ominaista yhteyden luominen äärimmäisyyksien välille. Pojassaan, Sanassa, Isä ilmoittaa itsensä täydellisesti; Isä antaa Pojalle kaiken voimansa, totuutensa, tietonsa ja rakkautensa. Pyhä Henki on *ratio volendi*, kaiken tahtomisen syy. Bonaventuran mukaan olemisen täydellinen aktualisuus on olemassa rakkautena, koska rakkaus on tahdon akti, josta kaikki virtaa anteliaan vapaasti.¹⁴ Henki on persoonallinen rakkaus, joka syntyy Isän ja Pojan välisestä keskinäisestä rakkaudesta. Näin Pyhä Henki on rakkauden side ja lahja Isän ja Pojan välillä.¹⁵ Pyhä Henki on myös erillinen persoona hänet synnyttäneistä kahdesta muusta persoonasta, vaikka hän ei eroakaan heistä olemuksellisesti.¹⁶ Bonaventura kutsuu kolmatta persoonaa käsitteillä ’Rakkaus’, ’Side’, ’Pyhä Henki’ ja ’Lahja’, jotka kaikki selventävät hänen suhdettaan sekä kahteen muuhun kolminaisuuden persoonaan että luomiseen.¹⁷

Koska kolminaisuuden sisäinen prosessi on itsessään dynaaminen, itseään luonnostaan muodattava ja jakava hyvyys ja rakkaus, Kolminaisuus jakaa itseään välttämättä myös ulospäin. Tämä ilmenee maailman luomisena, josta Bonaventura käyttää uusplatonistista käsitettä emanaatio (lat. *emanatio*) kristillisessä kontekstissa. Kolminaisuuden

sisäiset emanaatiot ovat edellytys luodun maailman emanaatiolle.¹⁸ Luovan prinssiin kausaliteetti on kolminainen: sen on luotava itsestään (lat. *causa efficiens*, vaikuttava syy), itsensä mukaisesti (lat. *causa formalis*, formaalinen syy) ja itsensä vuoksi (lat. *causa finalis*, päämääräsyy).¹⁹ Nämä ovat suhteessa Jumalan valtaan, viisauteen ja hyvyyteen. Jumala luo vallallaan, hallitsee viisaudellaan ja saattaa luomisen valmiiksi hyvyydellään.²⁰

Bonaventuran mukaan maailma on luotu ja se on olemassa puhtaasti jumalallisen rakkauden vapaasta luomisvoimasta. Tässä hän nimenomaan korostaa kristillisen luomiskäsityksen eroa uusplatonistiseen käsitykseen. Bonaventura vertaakin universumia kauniiseen sävelmään, joka syntyy mitä täydellisemmästä harmoniasta. Se on sävelmä, jonka Jumala vapaasta tahdostaan laulaa universumin avaruudessa.²¹

EKSEMPLARISMI: LUOMAKUNTA JUMALAN TAITEENA

Bonaventuran luomisteologiassa luodun todellisuuden universaali rakenne perustuu jumalalliseen eksemplarismiin, jonka avulla hän tarkastelee myös metafysisistä kysymystä luomakunnan ja Luojan välisestä vastaavuudesta. Teologian summaksi kutsutussa *Breviloquium*-teoksessaan Bonaventura kuvaa eksemplaristista ideaansa sanoin:

Kaikilla luoduilla olioilla on alkunsa Jumalassa, josta ne ovat peräisin; näin luotuina ne heijastavat Luojaansa, jumalallista mallia tai eksemplaaria, jonka mukaan ne on luotu; lopulta kaikki palaavat Jumalaan, joka on heidät luonut ja joka on niiden päämäärä.²²

Bonaventuralle eksemplarismi on oppi Jumalan ja luodun välisestä suhteesta, jossa ”Jumala on kaiken perusmalli ja kaikki riippuu hänestä ja ilmentää

6 Tässä artikkelissa käsitteellä ’luonto’ viitataan luomakuntaan, ei modernissa mielessä luontoon. Etymologisesti ’luonto’-sanana kantana ovat kreikan verbi *fyomai* ja latinan *nascor*, jotka molemmat merkitsevät syntymistä ja kasvamista.

7 Taylor & Little 1997.

8 I Sent., proem. (I, 1–6).

- 9 I Sent., d. 27, p. 1, a.u., q. 2, concl. (I, 470b). Käsite Jumalan itsediffuusista hyvyydestä esiintyy jo Pseudo-Dionysius Areiopagitalta: *De coelesti hierarchia* 4.2.1. (PG 3.177c); *De divinis nominibus* 4.1.20 (PG 588–592a).
- 10 *Liber de causis*, prop. 1, 17. Päinvastoin kuin uusplatonismissa Bonaventuran Jumala on persoonallinen Jumala.
- 11 Hexaem., 1, 16 (V, 332). Hayes 2007, 56–58.
- 12 I Sent., d. 6, a.u., q. 2, resp. (I, 128): ”Processus per modum voluntatis concomitante natura.” Ks. myös Hexaem. 21, 19 (V, 434); Itin. 6, 2 (V, 310). Bonaventura kuvaa Pyhän Hengen synnyttämistä myös käsittein *procedens per mutuum amorem* ja *per modum liberalitatis*. Ks. Hayes 1979, 55–56. Bonaventuran kolminaisuusoppi on saanut vaikutteita erityisesti kreikkalaisilta kirkon opettajilta, ennen kaikkea kappadokialaisilta isiltä. Tämä ilmenee muun muassa Bonaventuran *circumincessio*-käsitteen käytössä, jolla hän kuvaa jumalallisten persoonien liikettä rakkauden yhteydessä toistensa ympärillä. *Sentenssi-kommentaarisissaan* Bonaventura huomauttaa, että hän on lainannut *circumincessio*-käsitteen Johannes Damaskolaisen (n. 675–749) latinaksi käännetystä *De fide orthodoxa*-teoksesta. Burgundio Pisalainen käänsi teoksen latinaksi 1200-luvulla. Bougerolin (1964, 25) mukaan Bonaventuralla on teoksissaan yli 200 viittausta Damaskolaisen kirjoituksiin.
- 13 Josef Hosse (1958) kuvaa Bonaventuran teologista rakkautta suurisuuntaiseksi Johanneksen evankeliumin prologiksi.
- 14 I Sent. d. 10, a. 1, q. 1, resp. (I, 195). Bonaventura on yhdistänyt uusplatonismista ja Pseudo-Dionysiukselta omaksumaansa käsitteistöön viktorilaisten korostaman rakkauden. Erityisesti hän viittaa Richard St. Viktorilaisen jumalallisten persoonien yhteydessä käyttämään hyvyyden täyteyteen, joka ilmenee välttämättä rakkauden täyteytenä. Richardin mukaan Jumalassa on oltava *dilectum*, mutta myös *condilectum*. *Condilectio* on löydettävissä sieltä, missä kolmas tulee rakastetuksi kahden välisen harmonian välityksellä. Ks. Richard St. Viktorilainen, *De trinitate* 3, 2 (PL 196, 926–927); 3, 14 (PL 196, 924–925, 927).
- 15 I Sent. d. 10, a. 1, q. 1, fund. 1 (I, 194–195); d. 18, a. un., q. 2 (I, 325–326).
- 16 I Sent. d. 10, a. 2, q. 1, resp. (I, 201).
- 17 Brevil. 1, 3 (V, 212). Hayes (1979, 60–62) käy läpi kunkin termin Bonaventuran triniteettiteologian näkökulmasta.
- 18 Hexaem. 12, 3 (V, 385). Bonaventuran luomisteologia on saanut huomattavia vaikutteita uusplatonis-augustinolaisesta traditiosta, erityisesti Pseudo-Dionysios Areiopagitalta sekä kreikkalaisilta kirkkoisiltä Aleksanteri Halesilaisen ja viktorilaisten välityksellä. Bonaventuran luomisteologia on korostetun logos- ja kristosentrisen. Bonaventuran luomisteologiasta laajemmin ks. Gilson 1964; Delio 1998; 2001, 54–66; Cullen 2006, 117–127; Hayes 2007, 39–101.
- 19 Brevil. 2, 1 (V, 219). Ks. myös Hayes 2007, 62.
- 20 Hexaem. 16, 9 (V, 404).
- 21 I Sent., d. 44, q. 1, a. 3, concl. (I, 786a): ”Optime ordinatae sunt rest in finem, salvo ordine universi, quia univsum est tamquam pulcherrimum carmen, quod decurrit secundum optimas consonantias.”
- 22 Brevil. 2, 12 (V, 229). Ks. myös I Sent., d. 3, a. 1, q. 2, ad. 5 (I, 81–82); II Sent., d. 16, a. 2, q. 3 (II, 404–406).

hänttä”. Luodessaan Pojan Isä tuottaa hänessä kaikkien luotujen eksemplariset ideat, joita hän kutsuu käsitteellä *rationes seminales*, siemenaiheet.²³ Nämä ”siemenet” on luotu hänessä hamasta iankaikkisuudesta olevien ideoiden mukaisesti. Ne ovat luomisen ontologinen perusta *ad extra*.²⁴

Bonaventuran mukaan kaikki finiittiset luodut ovat aineen ja muodon kompositioita. Kaikkien materiaalien olioiden ensimmäinen muoto on valo (lat. *lux*), joka on erotettavissa säteilystä (lat. *lumen*) ja väristä (valon empiirisestä muodosta, jona se aistitaan). Kukin oleva on hierarkkisessa suhteessa valoon.²⁵ Maallisen olevaisen himmeys ilmentää sen välimatkaa valoon, mutta kaikki materia elottomista mineraaleista lähtien partisipoi luonnostaan valoon.²⁶ Valon tehtävänä on valmistaa materiaa vastaanottamaan muita muotoja.²⁷ Vaikka materia pysyy samana, sen ilmiasu voi muuttua, ja siksi luodut ovat muutoksen alaisia.²⁸ Koska kaikkien luotujen eksemplariset ideat olivat potentiaalisina Sanassa jo maailman luomisen alussa, Jumala ei luodessaan luo uutta essentiaa vaan aktuaalista jo olemassa olevan potentian. Luomisessa se, mikä on implisiittistä (potentiaalista) saatetaan eksplisiittiseksi (potentian aktualisoitumiseksi) jumalallisen voiman, viisauden ja hyvyuden avulla. Näin luotu luomakunta on Luojaansa tavoin dynaaminen, täynnä mahdollisuuksia. Aristoteelisen mallin mukaisesti kaikella materiaalilla on potentia aktualisoitua ja se pyrkii kohti täydellistä muotoaan. Bonaventuran mukaan hänen käsityksensä on yhteneväinen Aristoteleen opetuksen kanssa kun tämä *De caelo* -teoksessaan kirjoittaa: ”kun sanon taivas, sanon muoto; kun sanon tämä taivas, sanon aine.”²⁹

Viktorilaisten symbolista teologiaa seuraten Bonaventura kuvaa luomakuntaa kirjana, joka heijastaa Luojaansa kolmella ilmaisutavalla, jotka ovat jälki (lat. *vestigium*), kuva (lat. *imago*) ja kaltaisuus (lat. *similitudo*).³⁰ Jälki kantaa kaukaisempaa vastavuutua Luojaansa kuin kuva. Kaltaisuus merkitsee konformoitumista Jumalaan armon välityksellä. Jäljet näkyvät kaikissa luoduissa, kuvia ovat ainoastaan älylliset luodut ja kaltaisuuksia pelkästään jumalanmuotoiset. Symbolisen luonteensa lisäksi luomakunta on myös ”sakramentaalinen”: se on täynnä

Jumalan läsnäolon merkkejä.³¹ ”Hän on voimallaan, läsnäolollaan ja olemuksellaan kaikessa olematta minkään rajoittama.”³² Bonaventuran mukaan luotu maailma on kuin kuvastin, joka heijastaa Luojaansa. Aistimaailman tehtävänä onkin toimia ikään kuin kuvastimena tai tikapuina, joiden avulla ihminen johdetaan Jumalan rakastamiseen ja kunnioittamiseen.³³ Tätä Bonaventura kuvaa *Itinerarium mentis in Deum* -teoksessaan sanoin:

Koska Jaakobin tikapuita on ensin noustava ja vasta sitten laskeuduttava, meidän on asetettava ensimmäinen nousu-askellemme alas. Siten omaksumme koko tämän aistien havaittavan maailman kuin kuvastimeksi, jonka avulla kuljemme kohti Jumalaa, korkeinta rakennusmestaria.³⁴

Luodun maailman avulla (lat. *per creaturam*) ihminen voi nousta luotujen tuntemisesta tietoon Luojaasta kun taas luoduista (lat. *in creatura*) tunnistetaan Jumala. Esiteltyään kuinka luotua (nimenomaan jälkiä) voidaan kontemploidia monella tavalla (tarkastelemalla niiden alkua, suuruutta, paljoutta, kauneutta, täyteyttä, toimintaa tai järjestystä) Bonaventura jatkaa:

Ken ei siis valaistu näin loistavasta luotujen kirkkaudesta, se on sokea. Ken ei herää näin voimakkaasta huudosta, se on kuuro. Ken ei ylistä Jumalaa kaikista näistä vaikutuksista, se on mykkä. Ken ei havaitse Ensimmäistä alkua näin selvistä todisteista, se on typerä. Avaa siis silmäsi, käännä henkiset korvasi, avaa huulesi ja aukaise sydämesi, nähdäksesi ja kuullaksesi kaikissa luoduissa Jumalasi ja kiittääksesi, rakastaaksesi, palvoaksesi, ylistääksesi ja kunnioittaaksesi häntä niin, ettei koko maan piiri nousisi sinua vastaan.³⁵

Valaistuminen ja siitä johdettu illuminaatio-oppi ovat Bonaventuran teologian keskeisiä käsitteitä, joita hän käyttää Augustinuksen tapaan. Koska Jumala on Valkeus, luominen on valkeuden jakamista. Näin kaikki luotu on myös osallinen jumalallisesta perusvalosta, josta tulevat säteet johtavat sitä takaisin Valoon.³⁶ Koska Jumala himertää jokaisen luodun läpi, jokaisen luodun kautta voidaan oppia tuntemaan Jumala.³⁷ ”Kaikkeen, joka havaitaan ja josta tiedetään, kätkeytyy sisälle itse Jumala”, jopa

siinä määrin, että Jumalan olemassaolo on jokaiselle ”ensimmäinen ja ilmeisin” (lat. *primum et manifestissimum*) tosiasia.³⁸ Kokonaisuudessaan luomakunta on siis kolminaisen Jumalan muotoilemaa, hänen taidettaan (*ars Dei*).³⁹ Tällaisena se on myös tarkoitettu manifestoimaan taiteilijansa kunniaa.

Koska Poika Jumalan luomattomana Sanana on kaiken luodun eksemplaari, kaikki on luotu hänen kauttaan ja hänessä, kaikki myös palaa takaisin Jumalaan hänen kanssaan.⁴⁰ Bonaventura palaa varhaisen kirkon opettajien, muun muassa Gregorius Nyssalaisen opettamaan kosmiseen kristologiaan, jonka mukaan inkarnaatio ei ollut Jumalan luomistyön korjaamista vaan universumin täydellistymistä. Kuten luominen emanoituu Jumalan luomattomasta Sanasta, kaikki palaa Jumalaan inkarnoituneen Sanan välityksellä. Edelleen koska Jumala on läsnä maailmassa ristiinnaulitun Kristuksen (inkarnoituneen Sanan) välityksellä, maailma voi palata takaisin Luojaansa ainoastaan Kristuksen kautta. Myöhemmin fransiskaaneiteologi Johannes Duns Scotus (n. 1265–1308) korosti luomisen kristosentrisyyttä vieläkin voimakkaammin. Siinä missä Bonaventura kuvaa luomista Jumalan sinfoniana, on se Scotukselle vasta preludi tulossa olevasta jumallisen hyvyyden täyttymyksestä, Jumalan Pojan inkarnaatiosta. Scotus asettaa inkarnaation luomisen kontekstiin, ei ihmiskunnan synnin seuraamuksiin. Hänen mukaansa Kristus olisi inkarnoitunut, vaikka syntiinlankeemusta ei olisi tapahtunut.⁴¹

Vaikka Bonaventura ei korosta kosmista rakkautta, hänen teologiansa implikoi ajatuksen, että rakkaus liikuttaa materiaalisen universumin täyttymykseensä Kristuksessa. Koska ristiinnaulitun rakkaus on dialogia Jumalan ja maailman välillä, koko todellisuus on täydellistyyvä Kristuksessa. Bonaventuran mukaan maailma, samoin kuin ihmissielu, käsittää täyttymyksensä nimenomaan rakkauden, ei tiedon välityksellä. Maailma liikkuu kohti täyttymystään, ei kuitenkaan Jumalan hallintavaltaan perustuvan määräyksen vaan hänen läsnäolonsa perusteella: hän itse on läsnä maailmassa ristin köyhyydessä ja yhtyneenä siihen ristiinnaulitun rakkauden välityksellä.⁴²

Bonaventuran mukaan luomisella on siis alusta lähtien pelastushistoriallinen tarkoituksensa ja

päämääränsä.⁴³ Kaikki se, mikä on virrannut ulos jumaluudesta (yhdestä Jumalasta luomisessa) palaa takaisin (lat. *reductio*) häneen.⁴⁴ Luominen ja lunastus ovat erottamattomasti toisiinsa sidottuja. Luomakunta on jatkuvassa liikkeessä kohti täytty-

-
- 23 Siemenaihe on jokaiseen luotuun luomisen yhteydessä asetettu muoto, joka aktualisoituu materiassa ja johtaa luodun sen luonnon mukaiseen toimintaan. Tämän vuoksi ne ovat Bonaventuralle myös luonnollisia aiheita (lat. *rationes naturales*). II Sent. d. 18, a. 1, q. 3 resp. (II, 440–442). Bonaventuran käsitys siemenaiheista on sekoi- tus Augustinuksen ja Aristoteleen käsityksiä.
- 24 I Sent. d. 35, a.u., q. 2 (I, 605); Hexaem. 1, 13 (V, 331); Hexaem. 3, 4 (V, 343). Ks. myös Hayes 2007, 71–79, 83–85.
- 25 Brevil. 2, 3 (V, 221). Fysikaalisessa kosmoksessa korkein ja arvokkain osa on tulitaivaan piiri; puhtaan valon alue.
- 26 II Sent. d. 13, a. 2, q. 2 (II, 321).
- 27 Itin. 2, 2 (V, 300); Brevil. 2, 4 (V, 221). Valoteoriallaan Bonaventura eroaa aristoteelisestä teoriasta, jossa korostuu muodon ykseys ja jollaista käsitystä muun muassa Tuomas Akvinolainen edusti. Bonaventura perustaa teo- riansa pikemminkin muotojen moninaisuudelle samalla tavalla kuin Avicenna tai Albertus Suuri. Kun valo on ymmärrettävissä ensimmäisenä ja kaikkein yleisimpänä muotona, niin valon lisäksi jokaisella yksilöllisellä olevalla on erityismuotonsa. Tästä seuraa, että jokaisella olevalla on vähintään kaksi muotoa. Ks. esim. II Sent. d. 13, div. text. (II, 310). Ks. myös Hayes 2007, 71.
- 28 Bonaventuran käsitys hylomorfirmista on hänen opetta- jaltaan Aleksanteri Halesilaiselta. Hayes 2007, 69–70.
- 29 II Sent. d. 18, a. 1, c. 2, resp. (II, 436–437); Aristoteles, *De caelo*, 1, 9 (278a–10–17). Bonaventuran käsitys *rationales seminales* -prinsipiistä ks. Quinn 1973, 107–109.
- 30 Brevil. 2, 12 (V, 229).
- 31 Keskiajalla *sacramentum*-sana ymmärrettiin merkityk- sessä *signum et res*.
- 32 Itin. 1, 14. Käännös Teinonen 1987, 25.
- 33 Kuvastin ja peili ovat tyypillisiä käsitteitä pyhän viktori- laisen koulukunnan teologiassa.
- 34 Itin. 1, 9. Käännös Teinonen 1987, 23.
- 35 Itin. 1, 15. Käännös Teinonen 1987, 25–26.
- 36 Hexaem. 12, 11 (V, 390). Myös Bonaventuran valo- me- tafysiikka on kristosentriinen: Kristus on luomisen Valo; Hän on ymmärryksen illuminaatio eli valaisu.
- 37 I Sent., d. 3, a. 1, q. 1, 2 (I, 70–71).
- 38 *De reductione*, 26.
- 39 I Sent. d. 35, a. u., q. 2 (I, 605); Hexaem. 1, 13 (V, 331); 3, 4 (V, 343). *I Sent.*, d. 38b–39a (I, 72b).
- 40 Delio 2001, 90. Bonaventuran käsitys Sanasta, ks. Gerken 1963.
- 41 Ingham 2007, 219–230.
- 42 Delio 2001, 90–92.
- 43 I Sent., d. 47, a. u. 3, concl. (I, 844a–b), jossa Bonaven- tura muun muassa kirjoittaa: ”Duplex enim est ordo rerum: unus in universo, alter in finem.”
- 44 Hexaem. 1, 17 (V, 332); 10, 12–14 (V, 378).

mystään (lat. *consummatio*), mutta ei kykene saavuttamaan sitä omin keinoin vaan tarvitsee siihen ihmistä.⁴⁵

Keskiaikaisen kosmologian mukaisesti Bonaventura tarkastelee universumia ontologisen hierarkian ja teleologisen idean mukaan järjestäytyneenä harmonisena kokonaisuutena, jossa Jumala on luodun todellisuuden keskus ja muu luotu (luomakunta) on kerääntynyt hänen ympärilleen asteittaiseen kehään siten, että vähiten täydelliset on luotu aina enemmän täydellisten vuoksi.⁴⁶ Ihminen, joka luotiin viimeisenä, on luodun järjestyksen korkein ja täydellisin olento. Kaikki muu on luotu häntä varten.⁴⁷ Ainoastaan ihminen, joka on Jumalan kuva (lat. *imago Dei*), rationaalisen sielun ja materian kompositio, kykenee manifestoimaan Jumalan kunniaa, joka ilmenee luomakunnassa.⁴⁸ Tämän vuoksi ihminen on luomakunnan keskus, ei kuitenkaan hallitsemisen merkityksessä vaan johtaessaan sen kohti täydellistymistään.⁴⁹ Aineellinen maailma on siis riippuvainen ihmisestä saavuttaakseen täyttymyksensä Jumalassa.

Vaikka luomakunnan täyttymys on sidottu ihmisen matkaan Jumalaan, myös ihminen tarvitsee luomakuntaa löytääkseen Jumalan. Luodut osoittavat tien kohti Luojaansa.⁵⁰ Kumpikaan ei voi olla olemassa ilman toista eikä kummankaan ole mahdollista saavuttaa yhteyttä Jumalaan ilman toista. Luodun maailman kontemplointi johtaa ihmisen takaisin kaikkien asioiden eksemplariin – Sanaan. Kristus inkarnoituneena Sanana ilmoittaa maailmalle sen merkityksen.⁵¹ Bonaventuran mukaan tässä on selitys sille, miksi Franciscus, tullessaan yhä enemmän Kristuksen kaltaiseksi, kykeni havaitsemaan Jumalan läsnäolon luomakunnassa.

YKSINKERTAINEN ELÄMISEN TAPA

Bonaventuran mukaan ihminen kykeni alkutilassa lukemaan ”luomakunnan kirjaa” Jumalan kokemusperäiseksi tuntemiseksi, mutta synnin seurauksena hän menetti tällaisen kyvyn. Bonaventura maalaa kuvaa langenneesta ihmisestä erilaisin vedoin: langennut ihminen on koukistunut ja sokea, joka istuu pimeydessä eikä näe taivaan valoa; hän on kuin köyhä, joka tähyilee autiomaassa.⁵²

Augustinolaista traditiota seuraten Bonaventura pitää syntiä tahdon vääristymänä.⁵³ Koska yksi

tahdon ensisijaisista akteista on rakastaminen, perisynti vaurioitti kykyä rakastaa. Synnissä ihminen rakastaa itseään tai jotakin itsensä ulkopuolista enemmän kuin tulisi ja ilman suhdetta Jumalaan.⁵⁴ Rakkauden suunta on vääristynyt: suhteessaan aineelliseen maailmaan langennut ihminen rakastaa tarverakkaudella (lat. *amor libidinosus*), jossa hänen halunsa ovat suuntautuneet muuttuvaan hyvään (lat. *bonum mutabile*).⁵⁵

On kuitenkin muistettava, että Bonaventuran luomisteologian mukaan, kaikki minkä Jumala loi, on itsessään hyvää (lat. *bonum in se*).⁵⁶ Hän korostaa kaiken ajallisen hyvän lahjaluonnetta. Ihmisen asema on olla tämän lahjan taloudenhoitaja. Vaikka ihmisille on luomisen yhteydessä annettu luonnollinen hallinta (lat. *dominium naturale*) luotuun yhteiseen hyvään,⁵⁷ Bonaventura ei tarkoita minkäänlaisia luonnon herruutta.⁵⁸ Alkutilassa ei ollut *prima facie* -oikeuksia vaan pikemminkin käyttämisen lupa. Alkutilan omistuksellisesta funktiosta keskusteltiin myöhäiskeskiajalla paljon. Yleinen näkemys oli, että alkutilassa kaikki oli yhteistä ja yksityisomistus olisi ollut välttämätöntä vasta lankeemuksen jälkeen. Fransiskaaniajattelijat korostivat, että jo alkutilassa vallitsi yhteisöllisen käytön idea.⁵⁹

Erityisesti myöhäiskauden tuotannossaan Bonaventura tarkastelee ajallista hyvää nimenomaan sen käytön näkökulmasta. Materiaalinen hyvä on välttämätöntä elämän ylläpitämiselle. Käytöllä on kuitenkin rajansa, ja Bonaventura asettaa sille nimenomaan moraalisen rajan: materiaalisen hyvän tuhlaavaa käyttöä tai sen käyttöä tavalla, joka vääristää luodun hyvän ensisijaista asemaa kosmologisessa järjestyksessä, on vältettävä.⁶⁰ Fransiskaanisen köyhyyden ideologia perustuikin Bonaventuran mukaan yksinkertaiselle kulutuskäytölle (lat. *simplex usus*). Ihanteena oli kuluttaa ainoastaan sen verran kuin päivittäiset tarpeet edellyttivät. Huomisesta ei tullut huolehtia eikä mitään tullut laittaa säilöön pahan päivän varalle. Mahdollinen ylijäämä oli jaettava muille, sitä tarvitseville.⁶¹

Kaikista Jumalan lahjoittamista lahjoista aineellinen hyvä on kuitenkin kaikkein vähiten tärkeää. Bonaventuran mukaan ihmisen ei tulisi koskaan unohtaa maailman todellista päämäärää (lat. *scopus principalis mundi*), sen hengellistä ja iankaikkista

aspektia. Tämän vuoksi luotua hyvää ei tule koskaan käyttää päämääränä sinänsä, vaan pelkästään ”astinkivenä” matkalla korkeimpaan hyvään, Jumalaan.⁶² Ihmiskunta ei matkaa kohti täyttymystään yksin vaan yhdessä muun luomakunnan kanssa.

LYHENTEET

Apol.	<i>Apologia pauperum, Opera omnia</i> vol. VIII, 30–330.
Brevil.	<i>Breviloquium, Opera omnia</i> vol. V, 199–291.
Hexaem.	<i>Collationes in Hexaameron, Opera omnia</i> vol. V, 327–454.
Comm. in Luc	<i>Commentarius in Evangelium S. Lucae, Opera omnia</i> vol. VII.
I–IV Sent.	<i>Commentarius in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi, Opera omnia</i> vols. I–IV.
Itin.	<i>Itinerarium mentis in Deum, Opera omnia</i> vol. V, 295–313.

LÄHTEET

BONAVENTURA

- *Opera omnia*, vols. I–X. Ad Claras Aquas/Quaracchi: Firenze 1882–1902:
- *Works of St. Bonaventure: Disputed Questions on Evangelical Perfection*. Bonaventure Texts in Translations Series, vol. XIII. Introd. & Notes Robert J. Karris, transl. Thomas Reist & Robert J. Karris. Saint Bonaventure, NY: The Franciscan Institute Publications 2008.
- *Works of St. Bonaventure: Breviloquium*. Bonaventure Texts Translation Series, vol. IX. Introd., transl. & notes Dominic V. Monti. Saint Bonaventure, NY: The Franciscan Institute Publications 2005.
- *Works of Saint Bonaventure: Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*. Introd. and transl. Zachary Hayes. Saint Bonaventure, NY: The Franciscan Institute Publications 1979.
- *Five Feasts of the Child Jesus*. Transl. Timothy Johnson. *Bonaventure: Mystic of God's Word*. New York: New City Press 1999, 139–152.
- *Sielun matka Jumalaan: Itinerarium mentis in Deum*. Johd., suom. ja sel. Seppo A. Teinonen. Vammala: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 1987.

-
- 45 On myös muistettava, että luominen tapahtui *ex nihilo*, ei mistään, ja luomakunta on luotuna ajallinen. Brevil. 2, 1 (V, 219).
- 46 Brevil. 2, 17 (V, 69).
- 47 Brevil., 2, 5 (V, 71).
- 48 II Sent. d. 1, p. 2, q. 1, concl. (II, 44b).
- 49 Bonaventura kuvaa ihmisen merkitystä luomakunnan täydellistymisessä ja kaiken palaamisessa takaisin kohti Luojaansa Hexaem. 13, 12 (V, 390) sanoin: ”Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum representationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum.” Ks. myös Schaeffer 1960–61.
- 50 Hexaem. 3, 2 (V, 343).
- 51 Kristuksen ja kosmoksen integraalisesta suhteesta Bonaventuralla ks. Hayes 2007.
- 52 Itin. 1, 7. ’Koukistua’ (lat. *incurvatus est*) on Teinosen (1987, 22) osuva käänös langenneelle ihmiselle. Koukistuneen vastakohdan hän kääntää ’hengen suoruudeksi’ (lat. *rectitudio mentis*), joka on rakkautta. Bonaventuran mukaan ennen lankeemustaan Adam ei nähnyt Jumalan olemusta, mutta nautti intellektuaalisuonteisesta katselemisesta.
- 53 Brevil. 8 (5, 237); Ibid., 3, 1 (V, 231); II Sent. d. 34, a. 1, q. 2, concl. (II, 806–807).
- 54 III Sent. d. 27, a. 1, q. 4, concl. (III, 601); III Sent., d. 29, art., un. q. 3, ad. 1 (III, 644).
- 55 Brevil. 3, 5 (V, 234); II Sent. d. 34, a. 1, q. 2, resp. (II, 806–807); II Sent. prooemium (II, 5–6).
- 56 II Sent. d. 1, a. 3, q. 1 (II, 30–33).
- 57 II Sent. d. 44, a. 2, q. 2, ad. 4 (II, 1008a–b).
- 58 1200-luvun alkupuolella *dominium*-käsite oli monimerkityksinen ja aiheutti tämän vuoksi epäselvyyksiä niin juridisessa kuin moraalifilosofisessa keskustelussa. *Dominium*-käsitteellä saatettiin viittasi joko herruuteen, poliittiseen valtaan tai omistusoikeuksiin, jolloin se ymmärrettiin synonyymina *proprietates*-käsitteelle. Bonaventuran *dominium*-käsitteen käytöstä ks. Mäkinen 2001, 57–94.
- 59 Fransiskaanit välttivät kaikenlaisten oikeudellisten tai siihen viittaavien termien, kuten *dominium* käyttöä alkutilasta puhuessaan. Bonaventuran varhaistuotannossa, esim. *Sentenssikommentaarisissa* esiintyy vielä alkutilan yhteydessä *dominium*-käsite, mutta köyhyyskiistan aikana ja sen jälkeen laadituissa myöhäiskauden teoksissa hän ei enää käytä *dominium naturale* -käsitettä vaan sanaa *communio*. Taustalla oli myös juridisempi peruste: *dominium*-käsite ymmärrettiin oikeudeksi (*ius*) 1250-luvun oikeudellisissa teksteissä. Mäkinen 2001, 81–84.
- 60 Apol. 8, 12 (VIII, 290a).
- 61 Apol. 11, 5 (VIII, 312a). Bonaventuran käsitys yksinkermaisesta kulutuskäytöstä ks. myös Mäkinen 2001, 57–63.
- 62 Comm. in Luc. (VII, 279b).

KIRJALLISUUS

ANNALA, PAULI

1999 ”Luonto sydämen kuvastimessa: Franciscus Assisilaisen suhde luontoon”. *Hurja luonto Abrahamista Einsteiniin*. Toim. Suvielise Nurmi. Helsinki: Yliopistopaino, 120–127.

ARMSTRONG, EDWARD A.

1973 *Saint Francis. Nature Mystic: The Derivation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend*. Hermeneutics: Studies in the History of Religion. Ed. Kees W. Bolle. Berkeley: University of California Press.

BARBOUR, IAN G.

1997 *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco, CA: HarperCollins.

BOUGEROL, J. GUY

1964 *Introduction to the Works of Bonaventure*. Transl. José de Vinck. Paterson, N.J.: St. Anthony Guild Press.

CULLEN, CHRISTOPHER M.

2006 *Bonaventure*. Great Medieval Thinkers. Oxford: Oxford University Press.

DELIO, ILIA

1998 *Crucified Love: Bonaventure's Mysticism of the Crucified Christ*. Studies in Franciscanism. Chicago: Franciscan Press.

2001 *Simply Bonaventure: An Introduction to His Life, Thought, and Writings*. New York: New City Press.

2003 *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute Publications.

GERKEN, ALEXANDER

1963 *Theologie des Wortes: Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*. Düsseldorf: Patmos.

HAYES, ZACHARY

1979 ”Introduction”. *Works of Saint Bonaventure. Vol. III: Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*. Introd. and transl. Zachary Hayes. Saint Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, 13–103.

1997 ”Christology–Cosmology”. *Spirit and Life: A Journal of Contemporary Franciscanism* 7, 41–58.

2007 ”Bonaventure: The Mystery of the Triune God”. *The History of Franciscan Theology*. Ed. Kenan Osborne. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute Publications, 39–125.

INGHAM, MARY E.

2007 ”John Duns Scotus: An Integrated Vision”. *The History of Franciscan Theology*. Ed. Kenan B. Osborne, St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 185–230.

KAINULAINEN, PAULIINA (TOIM.)

2007 *Pyhän kosketus luonnossa: Johdatus kristilliseen ekoteologiaan*. Helsinki: Kirjapaja.

KAINULAINEN, PAULIINA

2008 ”Panenteistinen jumalakäsitys ekoteologisenä löytönä”. *Teologinen Aikakauskirja* 5, 425–435.

MÄKINEN, VIRPI & YRJÖNSUURI, MIKKO

1999 ”Luonto ja uuden ajan etiikka”. *Hurja luonto Abrahamista Einsteiniin*. Toim. Suvielise Nurmi. Helsinki: Yliopistopaino, 147–167.

MÄKINEN, VIRPI

2001 *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca 3. Leuven: Peeters.

QUINN, JOHN

1973 *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

SCHAEFFER, ALEXANDER

1960–61 ”The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventure”. *Franciscan Studies* 20, 261–316; 21, 233–382.

SORRELL, ROGER D.

1988 *St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*. New York: Oxford University Press.

TAYLOR, J. & LITTLE, L. (TRANSL.)

1997 *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*. Toronto: University of Toronto Press.

WHITE, LYNN JR.

1967 ”The Historical Roots of Ecologic Crisis”. *Science* 155 (March 10), 1203–1207.