

Gregorius Suuri teologina

MIIKKA ANTTILA

Gregorius I (n.540–604) on läntisen kristillisen teologian merkittävimpiä hahmoja. Hänen ajattelustaan ei ole kuitenkaan toistaiseksi ilmestynyt juuri lainkaan suomenkielisiä tutkimuksia tai artikkeleita. Tämän katsauksen tarkoituksena on tarjota suppea yleistajuinen johdanto hänen teologiaansa. Innoituksena Gregoriuksen teologian esittelyyn on Gregoriuksen tuotannosta lähiaikoina ilmestynvä ensimmäinen suomennos: *Evankeliumisaarnat (Homilia in Evangelia I-II)*.¹ Lähde- ja kirjallisuusluettelo opastaa Gregoriuksen ajattelusta kiinnostunutta eteenpäin Gregorius-tutkimuksen parissa.

LÄHTÖKOHDAT: ESKATOLOGIA, LUOSTARIELÄMÄ JA PASTORAALISUUS.

Gregoriuksen tekstejä lukiessa on hyvä pitää mielessä kolme peruslähtökohtaa. Ensiksikin Gregorius koki elävänsä keskellä apokalypsia. Kokemus viimeisten aikojen läheisyydestä on aina ollut osa kristillistä ajattelua ja uskonnollista kokemusmaailmaa, mutta elämä 500-luvun lopun Roomassa antoi siihen erityisen paljon aihetta. Vanhaan roomalaiseen senaattorisukuun kuulunut Gregorius koki, että ikuinen kaupunki oli syvällä rappion tilassa. Välimeren ympäristössä

riehui useita ruttoepidemioita ja pohjoisesta hyökkäävät langobardit valloittivat Italiaa, josta oli tullut Bysantin takamaa. Euroopassa koettiin poikkeuksellisia sääilmiöitä: sadot tuhoutuivat ja jonakin talvena Tiber jäättyi. Ei ole mikään ihme, että Gregoriuksen saarnat päättyvät lähes poikkeuksetta viittaukseen lähestyvistä viimeisistä tuomiosta.

Toinen Gregoriuksen ajattelua leimaava piirre on luostarielämän keskeisyys ja siihen liittyvän hengellisen elämän korostus. Kun hän kirjoittaa – Augustinuksen *Tunnustuksia* jäljitellen – kuinka hän on nuorempana viivytellyt ”kääntymyksen armoa”, hän ei tarkoita kääntymistä kristityksi, vaan antautumista luostarikilvoitteluun.² Toimittuaan aikansa Rooman kaupunginprefektinä Gregorius perusti luostarin kotitaloonsa ja päätti omistautua Raa-

1 Gregorius Suuri: *Evankeliumisaarnat*. Ks. kirjallisuusluettelo.

2 Mor. Epistula 1 (CCL 143, 1, 5–15).

matun lukemiselle ja rukoukselle. Kirkko tarvitsi kuitenkin hänen hallinnollisia ja diplomaattisia taitojaan ja paavi Pelagius II lähetti hänet edustajakseen keisarin hoviin Konstantinopoliin. Palattuaan Roomaan Gregorius valittiin pian kaupungin piispaksi ja lännen kirkon johtajaksi. Kirjeenvaihdossaan Gregorius pitää loistavaa kirkollista urakehitystään suurena henkilökohtaisena tappiona: milloin hänellä nyt olisi aikaa rukoukseen? Useat hänen teoksistaan, kuten massiivinen Jobin kirjan selitys *Moralia in Iob*, on laadittu toisia munkkeja varten.

Kolmanneksi on tärkeää muistaa, että Gregorius on pastoraaliteologi. Hänen mukaansa pelkän oman hengellisen elämän vaaliminen on itsekkyyttä, sillä Pyhän Hengen lahjoja ei anneta yksityiskäyttöön. Hiljaisuudessa elämistä toivonut Gregorius kysyy:

Miksi ihminen, joka voisi olla suureksi avuksi lähimmäisilleen, asettaisi yksityisen hartaudenharjoituksensa etusijalle, kun kerran itse Isän ainoa Poika tuli Isän helmasta meidän keskellemme, jotta hän voisi olla kaikille hyödyksi?³

Pastoraaliteologinen korostus näkyy Gregoriuksen useissa kirjoituksissa, joiden tehtävänä on ohjata pappeja etsimään tasapainoa aktiivisen ja kontemplatiivisen elämän välillä. Erityisesti pastoraaliteologinen ajattelu näkyy keskiajalla suosituksissa papin käsikirjassa *Regula pastoralis*.

RAAMATTU JA RAAMATUNTULKINTA

Gregoriuksen mukaan Raamatun syvin merkitys avautuu lukijalle parhaiten allegorisen raamatuntulkinnan avulla. Raamatun kirjain on hänelle kuori, jonka sisälle kätkeytyy syvempi, hengellinen sanoma. Jobin kirjan kommentaarin saatekirjeessä hän vertaa raamatuntulkintaa talon rakentamiseen: historiallinen selitys on perusta, allegorinen tulkinta luo arkkitehtuurin ja moraalinen selitys maalaa pinnan kauniiksi. Eksegeesin tähtäyspiste on pastoraalinen. Raamatun kirjaimellisen tekstin alta paljastuva olevan syvempi merkitys ei ohjaa ihmistä teologiseen spekulatioon, vaan Jumalan ja lähimmäisen rakastamiseen, ikuisen elämän kaipaamiseen ja

katoavasta maailmasta luopumiseen. Gregoriuksen tunnetuimpia sanontoja on, että Raamattu on kuin virta, jossa lammas voi kahlata, mutta jossa norsu voi uida.

Jumalan puhe yllyttää älykästä mysteerien avulla, mutta se tarjoaa myös yksinkertaiselle lohdutusta sen avulla, mikä on ilmeistä. Se antaa avoimesti ruokaa lapsille, mutta kätkee asioita, jotka täyttävät ruhtinaat pelolla. Raamattu on kuin virta, leveä ja syvä, joka on toisaalla niin matala, että lammas voi siinä kahlata, mutta toisaalla riittävän syvä elefantin uida.⁴

Raamatun ymmärtämisen vaikeus ei johdu ainoastaan meidän puutteellisesta käsityskyvystämme. Gregoriuksen mielestä Jumalalle on luontaista salata itsensä ja kätkeytyä niin, että hänen löytämisensä tuottaisi meille sitäkin suurempaa iloa. Koko Raamattu on profetta Hesekielin näkemä kirja, joka oli ”kirjoitettu täyteen sisältä ja päältä” (Hes. 2:10):

Pyhä Raamattu on kirjoitettu sisältä allegorian ja ulkoa kirjaimen kautta. Sisältä hengellisen ymmärryksen ja ulkoa kirjaimellisen merkityksen kautta, mikä sopii niille jotka ovat hengellisesti vielä heikkoja – Toista on se mitä se sanoo taivaallisista salaisuuksista ja toista mitä se käskee ulkoisista teoista. Sen sisältämät ulkoiset neuvot ovat ymmärrettäviä, mutta sitä mitä se sanoo sisäisestä todellisuudesta, ei voi täysin käsittää.⁵

Raamattu on ennen kaikkea kirja, joka kertoo meistä itsestämme. Se on mielelle kuin peili, joka näyttää sekä kauneutemme että rumuutemme, siitä miten paljon olemme oppineet ja miten paljon meiltä vielä puuttuu. Se kertoo meille pyhien ihmisten elämästä, jotta voisimme jäljitellä

3 Reg.Past. 1, 5 (SC 381, 105).

4 Mor. Epistula, 4 (CCL 143, 6, 173–178).

5 Hom. Ez. 1, 9, 30.

heitä. Se ei kuitenkaan kerro vain heidän voitoistaan synnin vastaisessa taistelussa, vaan myös heidän kärsimistään tappioista. Yhdessä nämä asiat herättävät meissä sekä iloa että pelkoa. Tuloksena on – tai pitäisi olla – että lukija ei lankea itsetyytyväisyyteen eikä liioin toivottomuuteen.⁶

SALATTU JUMALA JA PYHÄ KOLMINAISUUS
Gregoriuksen teksteissä korostuu Jumalan salattu luonne:

Kuinka pitkälle ihmismieli Jumalan tarkastelutemisessa edistyykään, se ei ole kosketuksissa sen kanssa, mikä hän itse on, vaan sen, mikä on hänen alapuolellaan.⁷

Gregorius on tietoinen uskonnollisen kielen rajoittuneisuudesta. Jumala on hänen saarnoissaan usein Tuomari, jonka valtaistuimen eteen pian joudumme. Kolminaisuusoppi ei erityisemmin askarruttanut Gregoriusta, vaan se oli hänen teologisen ajattelunsa itsestään selvä lähtökohta: Gregoriuksen jokainen saarna päättyy trinitaariseen tervehdykseen. Raamatuntulkinnan allegorinen perusviritys takaa sen, että silloin kun Raamatun tekstissä esiintyy luku kolme, Gregorius näkee siinä viittauksen pyhään Kolminaisuuteen.⁸ Tarvittaessa Gregorius on tarkka trinitaarisen tasapainon suhteen. Esimerkiksi helluntaissaarnassaan hän kysyy, miten Henki rukoilee meidän puolestamme. Ongelma on, että anova on alempana kuin se, jolta anotaan. Tämäntapainen asetelma tekee Pyhästä Hengestä jotain alempaa kuin Isä ja Poika. Gregorius selittää, että kun Henki täyttää ihmiset, hän saa heidät rukoilemaan.⁹

KRISTUKSEN PERSOONA JA TYÖ

Kristuksesta Gregorius käyttää saarnoissa usein nimeä Totuus. Jeesus näyttäytyy useimmin tuomarina kuin lempeänä paimenena. Toisaalta pienimmätkin evankeliumien yksityiskohdat saattavat kantaa syvää kristologista merkitystä, kuten Kristuksen haudassa olleet käärinliinat ja niiden paikka. Kun Johanneksen evankeliumissa kerrotaan, että Jeesuksen kasvoja peittänyt hikiliina ei ollut käärinliinojen vieressä vaan erillään,

omana käärönään, se viittaa Kristuksen kahteen luontoon. Paavali sanoo, että Kristuksen pää on Jumala, joten päät peittävä hikiliina tarkoittaa Kristuksen jumaluutta. Lisäksi hikiliinan ei sanota vain olevan erillään, vaan myös käärittynä. Kun liina on käärittynä, siitä ei erota sen alkua eikä loppua. Hikiliina on käärönä osoittaakseen, että Kristuksen jumaluudella ei ole alkua eikä loppua.¹⁰ Tarvittaessa Gregorius osoittaa hallitsevansa korkealentoisen khalkedonilaisen puhettavan:

Vaikka Kristus on yhtä Isästä ja toista Neitsyestä, hän ei ole yksi persoona Isästä ja toinen persoona Neitsyestä, van hän on ikuinen Isästä ja ajallinen äidistä. Hän joka tehtiin, on hän joka teki [*ipse qui fecit, ipse qui factus est*]. Hän, joka jumaluudessaan on ”kaunein ihmislasten joukossa” (Ps. 45:2), on myös se, josta sanotaan: ”Ei hänellä ollut kauneutta, ei hahmoa, jota olisimme ihaillen katselleet.” (Jes. 53:2) Hän on ennen aikojen alkua Isästä ilman äitiä. Aikojen lopussa hän on äidistä ilman isää. Hän on rakentajan temppele ja temppelein rakentaja. Hän on teon tekijä ja tekijän työ. Pysyen yhtenä molemmista ja molemmissa luonnoissa, ei luontojen sekoituessa kun ne yhtyvät, eikä niiden kahdentuessa kun ne erotetaan [*manens unus ex utraque et in utraque natura, nec naturarum copulatione confusus, nec naturarum distinctione geminatus*].¹¹

Gregoriuksen paaviuden aikaan osui myös khalkedonilaiseen teologiaan liittyvä ”kolmen kappaleen” (kr. *tría kefálaia*) kiistan jälkipuinti. Aquileian ja Milanon vaikutusvaltaiset piispat olivat kirkollisessa oppositiossa puolustaen Theodoros Mopsuestialaisen ja muiden kirjoituksia, jotka oli tuomittu nestoriolaisina.

6 Mor. 2, 1 (CCL 143, 59, 1–5).

7 Hom. Ez. 2, 2, 14 (CCL 142, 349–350).

8 Esim. 1.Moos. 18 :2 (Hom. Ev. 18, 3); Joh. 21 :11 (Hom.Ev. 24, 4); Ps. 67:7–8 (Mor. 30, 31, 70).

9 Hom. Ev. 30, 2. (CCL 141, 258, 64–67)

10 Hom. Ev. 22, 3. (CCL 141, 183, 61–64)

11 Mor. 18, 52, 85 (CCL 143A, 949, 60–70).

Kiistassa oli kysymys vaikeaselkoisista ja tulokinnanvaraisista kristologisista hienouksista, mutta Gregoriuksen mukaan kiistassa oli kyse enemmän inhimillisestä ylpeydestä ja kirkon yhtenäisyydestä kuin varsinaisesta teologisesta erimielisyydestä.¹²

Gregoriuksen käsityksessä sovituksista voi nähdä, Gustaf Aulénin käyttämien termien mukaisesti, sekä ”latinalaisen” että ”klassisen” puolen. Latinalaista, oikeudenkäyntiin perustuvaa ajatusta, jossa saatanalle maksetaan lunnaat, heijastaa seuraava katkelma:

Jokaisessa ihmisessä, joka saa alkunsa lihallsa halusta, tämän maailman ruhtinas löytää jotain hänelle kuuluvaa, oli se sitten tekoja, sanoja tai ajatuksia. Mutta se, että hän ei saa heitä vangikseen eikä voi edes ottaa heitä kiinni, johtuu siitä, että Kristus on repinyt heidän velkakirjansa kärsimällä kuoleman heidän puolestaan, vaikka hänen ei olisi tarvinnut. Nyt vihollisellamme ei ole oikeutta pitää meitä vallsaan, koska Kristus, välittäjä Jumalan ja ihmisten välillä, suostui maksamaan sen, mitä hän ei ollut velkaa.¹³

Sen sijaan seuraava katkelma kertoo Kristuksen teosta suvereenina toimintana, jossa hänen ei tarvitse ottaa paholaista huomioon. Ainoastaan Kristuksen itsensä antava rakkaus toimii:

Hän tuli lihaksi tehdäkseen meistä hengellisiä. Hän alensi itsensä armollisesti korottaakseen meidät, jätti taivaan, jotta me pääsisimme sinne, ilmestyi näkyvästi paljastaakseen meille näkymättömän, suostui haavoitettavaksi parantaakseen meidät, kärsi hylkäämisen ja pilkan vapauttaakseen meidät ikuiselta hylkäämiseltä. Hän kuoli tehdäkseen meidät eläviksi.¹⁴

YLÖSNOUSEMUS: KIISTA EUTYKHIOKSEN KANSSA

Toimiessaan paavin edustajana Konstantinopolissa Gregorius ajautui teologiseen ruumiillista ylösnousemusta koskevaan kiistaan patriarkka Eutykhiosen (k. 582). Keskustelun kulusta

meillä on käytössämme vain Gregoriuksen kertomus *Moralia*-teoksen 14. kirjassa. Sen mukaan Eutykhios opetti, että ylösnousemuksessa ihmisruumis on jotain, jota ei voi käsin koskea, hienompaa kuin ilma. Riippumatta siitä, antaako teksti historiallisesti oikean kuvan Eutykhiosesta, se paljastaa ainakin Gregoriuksen oman käsityksen ylösnousemusruumiista.

Ylösnousemusruumiin fyysinen todellisuus perustuu Gregoriuksen mukaan evankeliumin sanoihin:

Katsokaa minun käsiäni ja jalkojani: minä tässä olen, ei kukaan muu. Koskettakaa minua, nähkää itse. Ei aaveella ole lihaa eikä luita, niin kuin te näette minussa olevan. (Luuk. 24:39)

Gregorius kertoo Eutykhiosen selittäneen, että tuo koskettaminen oli opetuslapsille tarpeen siksi, että he voisivat uskoa ylösnousemukseen. Kun opetuslasten usko oli vahvistunut, Herran ruumis muuttui hienompaan olomuotoon. Gregorius kysyy, miksi opetuksen uskon vahvistanut asia olisikin näennäistä ja epätodellista. Lisäksi Paavali sanoo, että kun Kristus on herätetty kuolleista, hän ei enää kuole eikä kuoleamalla ole valtaa häneen (Room. 6:9). Jos Kristuksen ruumis olisi muutoksen alainen vielä ylösnousemuksen jälkeenkin, nämä sanat eivät pitäisi paikkaansa. Eutykhios perusteli ylösnousemusoppiaan vetoamalla Raamatun sanoihin: ”Liha ja veri ei voi saada omakseen Jumalan valtakuntaa” (1. Kor. 15:50). Tässä kohtaa Gregorius muistuttaa sanan ”liha” kahdesta merkityksestä Raamatussa: Liha voi tarkoittaa sekä ihmisluontoa, johon ruumiillisuus kuuluu erottamattomana osana, että ihmisen syntiä ja turmelusta. Eutykhiosen mainitsemassa raamatunkohdassa liha tulee ymmärtää nimenomaan jälkimmäisessä mieles-

- 12 Ep. 2, 43 (CCL 140, 131–132); kolmen kappaleen kiistasta ks. Markus 1997, 125–142.
13 Hom. Ev. 39, 8 (CCL 141, 389, 234–241).
14 Hom. Ez. 2, 4, 20 (CCL 142, 509–513).

sä. ”Taivasten valtakunnassa on oleva liha luonnon mukaan, mutta ei liha himojen mukaan”, kirjoittaa Gregorius.¹⁵

Ylösousemusruumis on toisenlainen kuin se ruumis, jossa nyt elämme. Eutykhioksen kannattaman spirituaalisen ylösousemuskäsit-tyksen vahvin peruste on Paavalin sanoissa:

Eihän se mitä kylvät tule eläväksi, ellei se ensin kuole. Ja kun kylvät, et kylvä tulevaa kasvia vaan pelkän siemenen, vehnänjyvän tai jonkin muun kasvin siemenen. (1. Kor. 15:36-37)

Kylvetty siemen on jotain aivan muuta kuin siitä syntyvä kasvi. Siksi voidaan ajatella, ettei ylös-noussut ihminen ole lainkaan fyysinen olento. Gregoriuksen mukaan Eutykhios asettaa kyseen-alaiseksi siemenen ja kasvin välisen identiteetin. Paavalin käyttämä kielikuva kertoo Gregoriuk-selle pikemminkin siitä, että ylösousemuk-sessa toteutuu jotain sellaista, jota ihmisessä ei vielä ole. Sen tarkoitus ei ole kertoa, että se, mitä ihmisessä nyt on, lakkaisi olemasta.¹⁶

SEITSEMÄN KUOLEMANSYNTIÄ

Moralia-teoksensa 31. kirjassa Gregorius esittelee teologianhistoriallisesti merkittä-vimmän ajatuksensa, luettelon seitsemästä kuolemansyntyistä. Näiden pääsyntien luku on tiettävästi peräisin Johannes Cassianukselta, joka oppi ne Euagrius Pontoslaiselta. Gre-goriusta voidaan kuitenkin sanoa läntisessä kirkkokunnassa keskeisen seitsemän kuole-mansynnin luettelon keksijäksi.¹⁷ Lähtökohtana on Job 39:25, jossa kerrotaan, miten hevonen haistaa taistelun kaukaa ja kuulee ”päälliköiden huudot”. Gregoriuksen allegorinen tulkinta pääsee vauhtiin, kun hän sanoo, että seitsemän kuolemansyntiä ovat juuri näitä ”päälliköitä.”

Kaikkien syntien kenraali on ylpeys (*superbia*), koska kaikkien syntien alku on Raamatun mukaan ylpeys.¹⁸ Se ei vielä sisälly seitsemään kuolemansyntiin, jotka ovat ylpeyden ”kapteeneja”. Nämä ilmenevät ihmisen elämässä järjestyksessä, toinen toistaan seuraten. Ensimmäisenä on turha kunnia tai omahyväisyys (*vana gloria*). Se tarkoittaa sitä,

että ihminen kuvittelee olevansa parempi kuin muut. Siitä seuraa luonnollisesti kateus (*invidia*), joka perustuu sille, että joku toinen näyttää pa-remmalta kuin henkilö itse. Kateus johtaa loogi-sesti vihaan (*ira*), koska ihminen ei voi sietää sitä, että hän ei ole suurin ja kaunein. Koska joku on kuitenkin aina parempi, ihminen lankeaa väistä-mättä alakuloon (*tristitia*), koska hän kokee aina jäävänsä vaille haluamaan asioista. Kun ihminen yrittää täyttää sisäistä tyhjiyttään ulkoisella omistamisella, seuraa ahneus (*avaritia*). Ahneus puolestaan synnyttää mässäilyä ja juoppoutta (*ventris ingluvia*). Lopuksi ihmisen on helppo an-tautua myös himon (*luxuria*) valtaan.

Gregorius toteaa, että kuolemansynnit – tai kuten hän sanoo, pääpaheet (*vitia principalia*) – osaavat puhua ihmiselle järkeä. Turha kunnia opettaa ihmistä hakeutumaan vaikutusvaltai-seen asemaan muka siksi, että siinä ihminen voisi olla paremmin hyödyksi toisille. Kateus puolestaan on suuri demokraatti: millä pe-rusteella muut saisivat olla minun edelläni? Viha vetoaa oikeudenmukaisuuteen: haluan vain puolustaa oikeuksiani. Samoin ihmisellä on lupa olla surullinen kohtaamastaan epäoikeudenmu-kaisuudesta. Ahneutta voi puolestaan perustella sillä, että ihmisen ei kannata antaa tilaisuuden mennä ohi. Mässäilyä voi perustella sillä, että Jumala on luonut kaiken nautittavaksi ja irstaut-ta voi perustella luonnollisella sukupuolisella tarpeella. Ylpeys synnyttää siis seitsemän pää-pahetta. Nämä puolestaan jakautuvat omiin alaluokkiinsa seuraavasti:

Jokaisella peruspaheella on oma joukkonsa. Turhasta kunnianseurasta seuraa tottelemattomuus, kerskailu, tekopyhyys, vertailu, itsepäisyys, eripuraisuus ja erikoisuuden tavoittelu. Ka-

15 Mor. 14, 56, 72 (CCL 143A, 744, 49–51).

16 Mor. 14, 56, 73 (CCL 143A, 745, 66–69).

17 Heinimäki 1999, 14–20.

18 Sir.10:13 Vulgata: *initium omnis peccati est superbia*.

teutta seuraa vastenmielisyyttä, kuiskuttelu, karttaminen, lähimmäisen vastoinkäymisestä iloitseminen ja hänen menestyksestään mu-rehtiminen. Vihan hedelmät ovat tappelu, kiihkomielisyys, häväistys, karjuminen, suut-tuminen ja panettelu. Murheellisuudesta saavat alkunsa pahuus, katkeruus, arkuus, epätoivo, välinpitämättömyys käskyistä ja mielen vaeltelu turhanpäiväisissä asioissa. Ahneudesta sikiää kavallus, petos, vilpillisyys, valapatto, rauhatto-muus, väkivaltaisuus ja sydämen kovettaminen armahtavuusluvulta. Vatsan palvonnasta seuraa sopimaton ilo, pelleily, saastaisuus, lörpöttely, mielen äyllinen tylsistyminen. Ylellisyys syn-nyttää sielun sokeuden, harkitsemattomuuden, itserakkauden, Jumalan vihaamisen, tämän maailman rakastamisen ja tulevan maailman pelkäämisen tai siitä luopumisen. Nämä seitsemän pääpahetta tuottavat siis paheiden joukon, niin että kun ne tulevat sydämeen, ne vetävät perässään sotajoukkonsa. Näistä viisi on hen-gellistä ja kaksi ruumiillista.¹⁹

Luku seitsemän on peräisin Pyhän Hengen seitsemästä lahjasta, joiden avulla paheet torjutaan. Jos ylpeys on kaikkien syntien juuri, sen vasta-kohta, nöyryys, on hyveistä korkein. *Dialogeissa* Gregorius kertoo Constantius-nimisestä kirkon-palvelijasta, joka sai kirkon lamput palamaan pelkällä vedellä, kun lamppuöljy oli loppu. Eräs maalaisisäntä halusi nähdä, millainen mies tämä kuuluisa ihmeidentekijä on, ja tuli käymään kirkossa, jossa Constantius oli jälleen kiivennyt hoitamaan lampuja. Kun isännälle osoitettiin, että tuossa on hänen etsimänsä mies, tämä tu-hahti: ”Tuoko? Noin mitättömän näköinen otus? Eihän tuo ole edes mikään mies!” Constantius laskeutui tikapuilta, syleili isäntää ja sanoi: ”Vih-doinkin joku näkee minut sellaisena kuin olen!” Gregoriusen mukaan Constantiuksen nöyryys oli ihailtavampaa kuin hänen kykynsä tehdä ihmeitä.²⁰

SAKRAMENTIT JA KIIRASTULI

Kasteesta Gregorius puhuu vähän. Se on erään-lainen kristittyinä olemisen ennakkoehto ja itsestäänselvyys, jonka merkitykseen palataan

harvoin. Silloin kun hän ottaa kasteen puheeksi, ilmaisu on vahvaa:

Meidän laskeutumistamme veteen sanotaan kasteeksi, siis kylvyksi. Meidät kylvetetään to-tuudessa ja meidät, jotka ennen olimme ilman kauneutta paheidemme rumuuden vuoksi, on kaunistettu armolla ja koristettu hyveillä, kun olemme saaneet uskon.²¹

Kaste on sakramentaalinen merkki, jonka merkitys on moraalisisessä elämässä, johon se ihmistä kutsuu. Kun Gregorius selostaa jakeen Mark. 16:16 sanoja ”joka uskoo ja saa kasteen, on pelastuva”, hän ei kommentoi kastetta vaan yksinomaan sitä, miten usko näkyy ihmisen te-oissa. Ratkaisevaa ei ole edes se, tunnustaako ih-minen uskovansa, vaan se, miten hän toteuttaa uskoa elämässään.²² Kaste ei takaa varmuutta pelastuksesta. Jobin kirjassa kuvataan Behemot-alkuhirviötä, joka *Vulgatan* mukaan ”luottaa sii-hen, että Jordan virtaa sen suuhun” (Job 40:23). Jordan tarkoittaa kastettujen joukkoa. Kaste ei suojaa paholaiselta, vaan paholainen ahmii joka päivä kitaansa niitä, joiden elämä sotii heidän tunnustamaansa uskoa vastaan.²³ Sinänsä kaste on kuitenkin vaikuttava sakramentti. Kastetut pikkulapset, jotka kuolevat, pääsevät epäilemät-tä taivaaseen.²⁴

Ehtoollinen on ennen kaikkea uhriateria. *Dialogeissa* Gregorius viittaa ehtoolliseen useilla erilaisilla, uhria tarkoittavilla sanoilla:

Meidän tulee uhrata joka päivä kyynelten uhria (*sacrificium*) ja hänen ruumiinsa ja verensä päivittäistä uhria (*hostia*). Tämä uhri (*victima*) pelastaa sielumme erityisesti ikuisesta kado-

19 Mor 31, 45, 88 (CCL 143B, 160, 22 – 1611, 40).

20 Dial. 1, 5 (SC 260, 58–62).

21 Mor. 18, 52, 87 (CCL 143A, 950, 20–24).

22 Hom.Ev. 29, 3 (CCL 141, 246, 53 – 247, 74).

23 Hom. Ev. 26, 9 (CCL 141, 225, 209 – 226, 214); Mor. 33, 12.

24 Dial. 4, 18 (SC 265, 72).

tuksesta, sillä se uudistaa meille mysteerin kautta Ainosyntyisen kuoleman, hänen, joka on herätetty kuolleista, joka ei enää kuole ja johon kuolemalla ei ole valtaa [Room. 6:9]. Hän, joka elää itsessään kuolematonta ja turmeltumatonta elämää, uhrataan meidän puolestamme pyhän ehtoollisen sakramentissa (*in mysterio sacrae oblationis*). Siinä hänen ruumiinsa nautitaan, hänen lihansa jaetaan ihmisten pelastukseksi, hänen verensä vuodatetaan – ei uskottomien käsiin, vaan – uskovaisten suuhun. Meidän on syytä mietiskellä, millainen on tämä uhri (*sacrificium*), jossa ainokaisen Pojan kärsimystä jäljitellään meidän syntiemme anteeksi antamiseksi. Kuka uskova voisi epäillä, että uhraamisen (*immolatio*) hetkellä papin sanojen mukana taivaat avautuvat ja enkelien kuorot ovat läsnä, korkea liittyy alhaiseen, maallinen taivaallisen kanssa, ja näkyvästä ja näkymättömästä tulee yksi?²⁵

Ehtoollinen on siten uhri, joka voi helpottaa jopa toisaalla olevien ihmisten oloa tai kiirastullessa olevien tuskaa. Uskoa kiirastuleen Gregorius perustelee näin:

On uskottava, että tiettyjä syntejä varten on olemassa ennen tuomiota vielä puhdistustuli, koska ikuinen Totuus sanoo, että jos joku pilkkaa Pyhää Henkeä, ”hänelle ei anteeksi anneta, ei tässä eikä tulevassa maailmanajassa” (Matt. 12:34). Näistä sanoista käy ilmi, että eräät synnit annetaan anteeksi tässä maailmassa, eräät taas tulevassa.²⁶

Messu-uhria tärkeämpi on jokapäiväinen kyyneleiden uhri, jonka avulla kristittyjen tulee pestä syntinsä pois.

KOMPUNKTIO, KONTEMPLAATIO JA KAIPAUS.

Kompunktio eli sydämen pisto on se, joka saa sielun liikkumaan Jumalan puoleen. Gregorius tekee eron pelosta ja rakkaudesta johtuvan kompunktion välillä.

Se, joka ensin itki siksi, ettei joutuisi rangaistavaksi, alkaa myöhemmin itkeä vielä katkeram-

min, koska ei pääse vielä valtakuntaan. Sillä kun mieli ajattelee sitä, millainen on enkelten kuoro, millainen pyhien yhteisö ja Jumalan sisäisen näkemisen kunnia, se valittaa enemmän sitä, että se on erossa tästä iankaikkisesta hyvästä kuin ikuista rangaistusta, josta se aiemmin itki. Näin tapahtuu, että kun pelon kompunktio on täydellistä, se vetää sielun rakkauden kompunktioon.²⁷

Kontemplaatio tarkoittaa viipymistä Jumalan läsnäolossa. Gregorius ei kuvittele, että ihmisen olisi mahdollista olla kontemplaatioissa kauan. Kontemplaation hetket ovat ohikiitäviä, lähes huomaamattomia hetkiä, niin hienovaraisia, ettei niistä voi saada otetta: ”Kun henki leijuu korkeassa kontemplaatioissa ja luulee näkevänsä jotain täydellisesti, se ei ole Jumala.” Nämä sanat liittyvät Elian kokemukseen Taborin vuoren tapahtumien jälkeen, jossa Jumala ei ollut myrskyssä eikä maanjäristyksessä. Kuului hiljaista tuulen huminaa, jonka jälkeen profeetta peitti kasvonsa. ”Me ikään kuin kuulemme hiljaisen äänen kun kontemplaation hetkessä maistamme sanomatonta totuutta.”²⁸

Kompunktio ja kontemplaatio yhdistyvät kaipauksessa. ”Kaipaus on sielun omaa puhetta”, sanoo Gregorius.²⁹ Kaipaus on sydämen särkymistä, huokausta, hehkumista ja pyrkimistä ylöspäin. Uskovat kokevat sydämen särkymistä ja lohduttomuutta, johon ei auta muu kuin Jumalan kasvojen näkeminen.³⁰ Jumalan kaipaus ei kuitenkaan jää vaille täytymystä: Gregorius kehottaa kulkemaan rakkauden polkua

25 Dial. 4, 58 (SC 265, 200, 5 – 202, 24). Ks. myös Hom Ev. 37, 8–9 (CCL 141, 354–357).

26 Dial. 4, 41, 3.

27 Dial. 3, 32, 3 (SC 260, 400, 13–20).

28 Mor. 5, 36, 66 (CCL 143, 265, 44–53).

29 Mor. 2, 7, 11 (CCL 143, 78–79).

30 Dagens 2014, 486. Gregoriusta on myös kutsuttu ”kaipauksen opettajaksi”; Leclercq 1961.

pitkin taivaalliseen kotimaahan. Vaikka ihmisen ruumis on heikko ja sielu sekasortoinen, on kuitenkin syytä luottaa siihen, että ”Hän, joka antoi meihin tämän kaipauksen, ei hylkää sitä.”³¹ Kaipauksen olemassaolo on jo merkki Jumalan läsnäolosta:

Pyhä Henki on näet itse rakkaus. Johannes sanoo: Jumala on rakkaus. Joka puhtaasta sydäimestä kaipaa Jumalaa, epäilemättä jo omistaa hänet, jota rakastaa. Eikä kukaan voisi rakastaa Jumalaa, ellei hänellä jo olisi sitä, jota hän rakastaa.³²

RAKKAUS KRISTILLISYYDEN SALAISUUTENA

Gregorius sanoo, että saarna joka ei sytytä ihmisessä rakkautta, on turhaan pidetty.³³ Koko Raamattu on kirjoitettu rakkautta varten, ja rakkaus on kristillisyyden koetinkivi. Saarnaajan onnistumista ei mitata sillä, miten älykkäästi hän osaa selittää Raamattua, vaan siinä, miten hän kärsii lähimmäistensä puutteita. Analysoidessaan kärsivällisyyden (*patientia*) hyvettä Gregorius toteaa, että kärsivällisyyttä ei ole se, että hillitsee raivonsa lähimmäisen toimiessa väärin. Kärsivällisyyttä ei ole myöskään se, että ei kosta toiselle sen tähden, että ei pysty siihen. Vaikka henkilö käyttäytyisi pitkämielisesti kärsiessään loukkauksia, mutta tulee kuitenkin vihaiseksi muistaessaan kärsimänsä loukkauksen, hän ei vielä ole täysin kärsivällinen. Inhimillisesti hyveellistä on pidättäytyä vihan osoittamisesta vainoojiaan kohtaan, mutta jumalallista on rakastaa heitä.³⁴ Gregorius rakastaa ihmekertomuksia, mutta hän haluaa kristittyjen pyrkivän tekemään lähimmäisenrakkauden, kärsivällisyyden ja nöyryyden ihmeitä. Pahojen henkien ajamista ja voimatekoja voivat Jeesuksen mukaan tehdä nekin, joita hän ei tunne.

Älkää siis, veljet, rakastako sellaisia merkkejä, joita kirotuillakin saattaa olla. Rakastakaa sen sijaan rakkauden tai lempeyden ihmeitä, joista puhuimme. Ne ovat sitä varmempia mitä salaisempia ne ovat, ja Jumalan niille antama

palkkio on sitä suurempi, mitä vähemmän ihmiset pitävät niitä arvossa.³⁵

Gregoriusen kirjoituksissa syntinen sydän on yleensä kova (*durus*), sokea (*caecus*), kieroutunut (*perversus*), kylmä (*frigidus*). Tuomion tuli on pohjimmiltaan rakkauden tuli, joka polttaa sydäimestä synnin ruosteen pois. Kun Gregorius puhuu Jumalan rakkaudesta, hän puhuu asiasta, joka järkyttää ihmisen sielun perukoita. Lähes kaikissa saarnoissaan hän kehottaa kuulijoitaan itkemään syntejään sydämensä pohjasta. Esimerkkinä rakkaudesta synnin vastavoimana on kertomus syntisestä naisesta, joka sai anteeksi paljon, koska hän rakasti paljon (vrt. Luuk. 7:47).³⁶ Tämä rakkaus suuntautuu väistämättä myös lähimmäisiin:

Nainen suuteli jalkoja, jotka hän oli kuivannut. Tämän me toteutamme silloin, jos myös sydämeistämme rakastamme niitä, joista anteliaisuudellamme pidämme huolta. Me emme silloin pidä heidän tarpeitaan taakkana emmekä koe, että huolenpito heidän puutteistaan on vaivalloista, vaan samalla kun käsi tarjoaa apua, sydän hehkuu rakkaudesta.³⁷

Rakkaus on Raamatun salaisuus. Gregorius tunnustaa, että Raamattu on ristiriitainen, ja vain rakkaus ratkaisee tämän ristiriidan. Jumalan käskyt ovat ehdottomia, niitä ei voi kiertää eikä niitä saa vesittää. Mutta Jumala itsekin joutuu pulaan käskyjensä suhteen, koska hänen rakkautensa on niitä suurempi. Vanhassa testamentissa määrätään, että aviorikosta tehnyttä naista ei saa ottaa vaimoksi. Kuitenkin Jumala tekee meidän suhteemme juuri näin:

31 Hom. Ev. 29, 11 (CCL 141, 254, 253–254)

32 Hom. Ev. 30, 1 (CCL 141, 256, 8–9).

33 Hom. Ev. 30, 5 (CCL 141, 137–138).

34 Hom. Ev. 35, 4–7 (CCL 141, 324–327).

35 Hom. Ev. 29, 4 (CCL 141, 249, 115–119).

36 Hom. Ev. 33, 4 (CCL 141, 291, 81–85).

37 Hom. Ev. 33, 5 (CCL 141, 292, 127 – 293, 131).

Hän sanoo, ettei noin saa tehdä, ja sitten hän tekee itse niin, kaikkien tapojen vastaisesti. Katsokaa: hän itse kutsuu niitä, joita hän julistaa saastaisiksi – syleilläkseen heitä! Hän etsii niitä, joiden hän sanoo hylänneen hänet.³⁸

Kadonnut lammas on ainoa, joka voi tehdä hyvän paimenen iloiseksi:

Huomatkaa, ettei hän sano: ”iloitkaa löytyneen lampaan kanssa” vaan ”iloitkaa minun kanssani”. Hänen ilonsa on näet meidän elämämme, ja kun me palaamme taivaaseen, se tekee hänen juhlaansa täydelliseksi.³⁹

TT Miikka E. Anttila on Hattulan seurakuntapastori, joka on väitöskirjassaan tutkinut Lutherin musiikin teologiaa ja kirjoittanut artikkeleita reformaation teologiasta ja teologisesta estetiikasta. Hän on suomentanut Gregorius Suuren *Evankeliumisaarnat*.

- miikka.anttila@evl.fi

LYHENTEET

- CCL Corpus Christianorum. Series latina. Turnhout: Brepols. 1953–.
 SC Sources Chrétiennes. Paris: Cerf. 1941–.

LÄHTEET

- Mor. *Moralia in Iob*. CCL 143, CCL 143A, CCL 143B. Toim. M. Adriaen. 1979, 1985.
 Hom. Ev. *Homilia XL in Evangelia*. CCL 141. Toim. R. Ètaix. 1999.
 Hom. Ez. *Homilia in Hiezechielem prophetam*. CCL 142. Toim. M. Adriaen. 1971.
 Reg. past. *Regula Pastoralis. Règle pastorale*. SC381, SC 382. Toim. Judic, Morel, Rommel, 1992.
 Dial. *Dialogi. Dialogues*. Tome I: SC 251, 1978 ; Tome II: SC 260, 1979 ; Tome III: SC 265, 1980. Toim. A. de Vogüe, P. Antin.

In Cant. *Canticum canticorum. Commentaire sur le Cantique de Cantiques*. SC 314. Toim. R. Bélangier. 1984.

Ep. *Register epistolarum*. Libri I-VII (CCL 140), Libri VIII-XIV (CCL 140A) Toim. D. Norberg. 1982.

1 Reg. *In librum primum Regum*. CCL 144. Toim. P. Verbraken. 1963.

KIRJALLISUUS

Dagens, Claude (2014). *Saint Grégoire le Grand: Culture et expérience chrétiennes*. Paris: Editions du Cerf (Kindle edition).

Dudden, F. Homes (1905). *Gregory the Great: His Place in History and Thought*. Longmans, Green and co. 2 vols.

Gregorius Suuri (2022). *Evankeliumisaarnat*. Johdanto ja suomennos Miikka E. Anttila. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja 300. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura: Helsinki.

Heinimäki, Jaakko (1999). *Seitsemän syntiä: Sisäisen sankarivainajan sielunavaus*. Keuruu: Like.

Leclercq, Jean (1961). *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press.

Markus, Robert (1997). *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moorhead, John (2005). *Gregory the Great*. The Early Church Fathers. London: Routledge.

Richards, Jeffrey (1980). *Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great*. London: Routledge & Kegan Paul.

Straw, Carole (1988). *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*. Berkeley: University of California Press.

38 Hom. Ev. 33, 8 (CCL 141, 297, 249-252).

39 Hom. Ev. 34, 3 (CCL 141, 302, 65-68).