

## Viimeisten aikojen (valhe)profeetat – Fransiskaanit ja heidän syyttäjänsä 1200- ja 1300 –luvun eskatologissa tulkinnoissa

Virpi Mäkinen

### **Johdanto**

Vuoden 1224 syksyllä viettäessään viikkoja paastoten Keski-Italiassa, Umbrian vuoristossa sijaitsevalla La Vernan vuorella fransiskaanisääntökunnan perustaja Franciscus Assisilainen (1181/82–1226) saavutti Kristuksen seuraamisen kohokohdan: Kristuksen kärsimyksen merkit ilmaantuivat hänen ruumiiseensa. Stigmat paljastuivat vasta Franciscuksen kuoleman jälkeen, koska hän salasi ne viimeisinä elinvuosinaan myös lähimmiltä veljiltään.

Myöhemmät Franciscuksen elämäkertoja kirjoittaneet fransiskaanit alkoivat tulkita Franciscuksen stigmoja pelastushistoriallisiksi merkeiksi. Esimerkiksi Bonaventura (1217–1274), teologian tohtori ja sääntökunnan kenraaliministeri (1257–1274), kuvasi stigmatisaatiota Franciscus-elämäkerrassaan, *Legenda minorissa*, eskatologisin käsittein. Bonaventura kirjoittaa:

”Pyhän ristin ylentämisen juhlan vaiheilla Franciscus oli aamulla rukoilemassa vuoren rinteellä. Silloin hän näki, kuinka taivaan korkeuksista laskeutui serafi, jolla oli kuusi tulisena hehkuvaa siipeä. Enkeli lensi sangen nopeasti ja pysähtyi ilmaan lähelle Jumalan miestä, jolloin tämä näki, ettei serafi ollut vain siivellinen vaan myös ristiinnaulittu. Hänen kätensä ja jalkansa olivat ojentuneina ja lyötyinä ristiin, ja siivet olivat asettuneet ihmeellisesti: kaksi niistä oli kohotettuina pään päälle, kaksi oli levitettyinä lentoon, ja muut kaksi kietoiivat sisäänsä hänen ruumiinsa ja peittivät sen.

”Tämän nähdessään Franciscus tyrmistyi, ja hänen sydämeensä tulvivat sekaisin sekä tuska että riemu. Hän iloitsi ylen määrin, koska Kristus katsoi häneen armollisesti ja ilmestyi hänelle niin ihmeellisesti ja läheisesti, mutta näky hirvittävästä ristiinnaulitsemisesta täytti hänen sielunsa säällillä ja tuskalla ja lävisti sen kuin miekka. Saadessaan sisäisesti opetusta ulkonaisesti ilmestyneeltä Kristukselta Franciscus ymmärsi, että vaikka kärsimyksenä ilmenevä heikkous ei mitenkään käynytkään yksin serafisen hengen kuolemattomuuden kanssa, tällainen näky näytettiin

hänelle, että Kristuksen ystävä oppisi tuntemaan osansa: hänen oli muututtava hahmoltaan kokonaan ristinnaulitun Kristuksen Jeesuksen kaltaiseksi, mutta ei ruumiillisen marttyyriuden vaan hengen palavuuden tietä.

”Heidän keskusteltuaan salaisella ja läheisellä tavalla näky haihtui, mutta se sytytti sisäisesti hänen sydämensä serafiseen hehkuun ja merkitsi ulkonaisesti hänen ruumiinsa Ristiinnaulitun hahmon mukaisella kuvalla. Tuli kulki siten tavallaan edellä kuluttavalla voimallaan, ja sitä seurasivat kuin sinetteinä ruumiiseen painetut merkit.”

Bonaventuran mukaan Franciscukselle ilmestyi kuusisiipinen Serafi, joka oli juutalais-kristillisessä traditiossa apokalyptinen hahmo. Kuuluisin Franciscuksen stigmatisaatiota esittävä kuva, Giotton (ja hänen koulukuntansa) maalaamaa fresko Assisin Basilica di San Francescon yläkirkossa on maalattu nimenomaan Bonaventuran laatiman elämäkerran pohjalta.

Bonaventura kuvaa Franciscuksen stigmatisaatiota ja kuusisiipistä Serafia myös mystiikanteologisessa tutkielmassaan ”Sielun matka Jumalaan” (*Itinerarium mentis in Deum*) sekä varsinaisessa historian-teologisessa teoksessaan *Collationes in Hexaemeron*. Tästä syystä Bonaventura on pyhimykseksi julistamisensa yhteydessä saanut lisänimen *Doctor seraphicus*, ”Serafinen opettaja”.

Bonaventura päättää kuvauksensa Franciscuksen stigmatisaatiosta sanoen, että ”Kristuksen tosi rakkaus oli [...] muuttanut häntä rakastaneen saman kuvan kaltaisuuteen.” Kysymyksessä oli Kristuksen kaltaiseksi (*similitudo Christi*) tuleminen, joka katolisen mystiikan mukaan oli ihmissielun lopullinen päämäärä. Siinä missä kaikki ihmiset olivat luodun luontonsa mukaisesti Jumalan kuvia (*imago Dei*), kaltaisia olivat ainoastaan ne, joihin Jumala oli vuodattanut yliluonnollisen armonsa. Lopullinen Jumalan kaltaisuus saavutettiin vasta tuonpuoleisuudessa. Franciscus, jota myös Bonaventura kuvaa ”toiseksi Kristukseksi” (*alter Christus*), saavutti kaltaisuuden jo tässä elämässä. Franciscukseen alettiin liittää myös messiaanisia epiteettejä; hänestä tuli eskatologinen hahmo, uuden aikakauden airut, Ilmestyskirjassa ennustettu auringonnousun enkeli (Ilm. 7:2).

## **Viimeisten aikojen odotusta ja sen merkkejä**

Eskatologia eli oppi viimeisistä tapahtumista sisältyi kaikkiin systemaattisen teologian kokonaisesityksiin, jotka kommentoivat Petrus Lombarduksen Sentenssejä 1200-luvulla. Kirkolla oli siis oikeaksi

todetut eskatologiset oppinsa, jotka olivat pääsääntöisesti lähtöisin Raamatun sisältämistä eskatologisista kirjoituksista, erityisesti Danielin kirjasta ja Ilmestyskirjasta. Myös kirkkoisä Augustinuksella oli huomattava vaikutus lopunajallisten käsitysten muotoutumiseen. Kirkon eskatologiassa maailmanhistoria jaettiin Augustinuksen opetusten mukaan seitsemään aikakauteen, joista viisi ensimmäistä edelsivät Jeesuksen syntymää siten, että kuudennen ajan alussa Jumala pelasti ihmiskunnan inkarnoitumalla. Vastaavalla tavalla hän loi Aadamin kuudentena päivänä. Näin kuusi aikakautta olivat Augustinuksen mukaan *tempus renovationis*, korjaamisen, uudistuksen aikaa. Ihminen kykeni kirkon, papiston ja sakramenttien välityksellä kääntymään ja vastaanottamaan jumalallisen armon uudistuakseen. Kirkon aika vastasi ihmisen iässä vanhuutta ja sen tuli siten olla myös apokalyptisessä mielessä maailmanhistorian viimeinen vaihe. Seitsemäs eli sapatin aikakausi (*aetas*) kulki rinnakkain kuudennen aikakauden kanssa niiden ihmisten sieluissa, jotka jo olivat Kristuksen kanssa. Kokonaan historian ulkopuolella oli kahdeksas aikakausi eli iankaikkisuus, joka seurasi Kristuksen toista tulemusta ja viimeistä tuomiota. Augustinuksen mukaan kuudennen aikakauden kestoa ei voi kronologisesti määrittellä, mutta hän uskoi tiettyihin merkkeihin ja viitteisiin, joiden avulla ihmiset voivat tietää, että loppu on lähellä. Viimeisinä aikoina paha kukoistaa, kunnes se kulminoituu Antikristuksen ilmestyessä. Vastaavasti rakkaus vähenee ja kirkko ”korruptoituu”. Suuri joukko kansoja vaihtaa suuntaa siten, että Israel pelastuu osana apokalyptista maailmanloppua. Tämä kaikki oli kirkon hyväksymää eskatologiaa.

Aika ajoin ilmaantui kirkon opista poikkeavia korostuksia ja opetuksia, jotka yleensä todettiin harhaoppisiksi. Eskatologiset opit olivat hyvin vaikeita tässä mielessä, koska ne olivat jo itsessään vaikeaselkoisia ja monitulkinnaisia. Eskatologisten kirjoitusten symboliikka oli sekin hyvin rikasta, ja altista väärinymmärryksille ja -tulkinnoille. Oikean opin ja heresian välinen raja saattoi joissakin kysymyksissä olla hämärä ja häilyvä. Erityisesti 1200-lukua ovat Euroopan ”hengellisessä historiassa” leimanneet lopunajalliset tunnelmat ja maailmanlopun odotus. Elettiin vuosituhannen vaihtumisen jälkeistä aikaa. Samoihin aikoihin kirkossa voimistui myös kriittinen oppositio, joka muistutti, ettei kirkon alkuperäinen tehtävä ollut etsiä vaikutusvaltaa yhteiskunnallisista, taloudellisista ja poliittisista asioista, vaan pysyä uskollisena alkuperäiselle, yksinkertaiselle evankeliumille. Syntyi joukko reformiliikkeitä, jotka korostivat yksinkertaista elämäntapaa ja köyhyyttä. Niissä esiintyi myös klassisen teologian ja erityisesti kirkkoisä Augustinuksen edustama ekklesiologinen näkemys kirkosta, joka oli samanaikaisesti näkyvä ja näkymättömän. Näkyvä kirkko oli ikään kuin Kristuksen sekoitettu ruumis; siihen kuuluivat niin uskovat kuin ei-uskovat. Näkymätön kirkko oli puolestaan jo kuolleiden ja elävien py-

hien muodostama kirkko. Valdolaiset, kataarit ja mendikantit vetosivat kaikki Uuden testamentin opetukseen apostolisesta elämäntavasta ja pyrkimyksestä palata takaisin lähteille. Nämä liikkeet pyrkivät myös kristilliseen täydellisyyteen maan päällä.

### **Joakim Fiorelainen ja viimeisten aikojen profetiat**

Tällaisissa tunnelmissa nousi esille myös uusi profetismi, joka perustui kalabrialaisen apotin ja alkujan sistersiläisiin kuuluneen Joakim Fiorelaisen (noin 1130–1201/02) raamatunteologiaan ja Ilmestyskirjan tulkintaan. Fiorelainen esitti 1100-luvun lopulla historianteologisen kristinuskon tulkinnan teoksissaan *Liber de Concordia Novi et Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim* ja *Psalterium decem chordarum*. Fiorelaisen historianteologialla tuli olemaan suuri aatehistoriallinen jälki-vaikutus Euroopassa – ja erityisesti fransiskaanisen sääntökunnan keskuudessa.

Joakim oli eronnut sisteriläisestä sääntökunnasta vuonna 1191, koska sen edustama askeettinen elämäntapa oli liian löyhää. Hän perusti pian oman luostariyhdyksunnan, jonka säännön paavi Celestinus vahvisti vuonna 1196. Joakim Fiorelaisen raamatuteologia oli luonteeltaan profeetallista historianteologiaa. Hänen mukaansa pyhiin teksteihin sisältyi lukuisia määrä salaisia viestejä ja kätkeytyjä merkityksiä, jotka liittyivät myös tuleviin tapahtumiin. Joakimin historianteologian keskeisimmät raamatunkohdat liittyivät teksteihin, joissa viitattiin ”ihmiskunnalle koittavasta uudesta maailmanajasta”. Tällaisia olivat ennen kaikkea ensimmäisen Korinttolaiskirjeen kohta, jonka mukaan ”profetoiminen vaikeenee, kielillä puhuminen lakkaa, tieto käy turhaksi. Tietämisemme on näet vajavaista ja profetoimisemme on vajavaista, mutta kun täydellinen tulee, vajavainen katoaa” (1 Kor. 13:8b–10) ja Ilmestyskirjan kohta, jossa viitataan ”ikuiseen evankeliumiin” (14:6) sanoen: ”Minä näin taas uuden enkelin, joka lensi korkealla taivaan laella. Hänen tehtävänään oli julistaa ikuinen evankeliumi maan asukkaille, kaikille kansoille, heimoille, kielille ja maille”. Joakim näki tällaisissa raamatunteksteissä ennustuksia ihmiskunnalle luvattusta tulevasta onnen ja rauhan aikakaudesta, uudenvälisen kontemplatiivisen uskon yhteisön (*ecclesia contemplativa*) syntymisestä. Tällöin ei enää tarvita kirkkolaitosta, pappeja tai sakramenteja Jumalan armon välittäjiksi, vaan ihmiset saavat elää välittömässä jumalantuntemisessa. Näin syntyi joakimilainen historianteologia, jossa maailmanhistoria rakentui pyhän Kolminaisuuden perustalta kolmesta, toisiaan seuraavasta, mutta osittain myös toisiinsa nivoutuvasta ajanjaksosta

(*status*): Isän, Pojan ja Pyhän Hengen aikakausista. Jokaista kolmea aikakautta edelsi itämisaika ja jokaisella aikakaudella oli myös määrätty kestopensa ja merkkinsä.

Ensimmäinen ajanjakso oli pyhän Kolminaisuuden ensimmäisen persoonan, Isän aikakausi, jota Fiorelainen kutsui myös Lain aikakaudeksi. Sitä leimasi pelko ja orjuus. Isän aikakauden itämisvaihe kesti Aadamista Abrahamiin ja sille oli ominaista patriarkaalisuus. Joakim kutsui aikakautta käsitteellä *ordo conjugatorum*, heimo- ja sukukeskeinen elämänjärjestys, jossa Jahve oli ylin auktoriteetti.

Toinen aikakausi oli pyhän Kolminaisuuden toisen persoonan eli Pojan aika, jota Fiorelainen kutsui myös evankeliumin aikakaudeksi. Tämän aikakauden itämisvaihe kesti profeetta Eliaasta Kristuksen syntymään. Pojan aikakautta Joakim luonnehti käsitteellä *ordo clericorum*, pappiskeskeinen elämänjärjestys. Sille oli ominaista usko ja alistuminen.

Fiorelaisen historianteologian mukaan historiallinen kehitys saavuttaa huippunsa Kolminaisuuden kolmannen persoonan, Pyhän Hengen aikakaudella, jota Joakim kutsui ihmiskunnan sapatiksi, levon aikakaudeksi. Tämän aikakauden itämisvaihe alkoi lännen luostarilaitoksen perustajasta Benedictus Nursialaisesta ja Joakimin mukaan itämisvaiheen loppu hämötti hänen omana aikanaan. Apokalyptisen kirjallisuusmuodon mukaisesti myös Joakim suoritti teoksessaan laskutoimituksia: koska Matteuksen evankeliumin mukaan Abrahamin ja Jeesuksen välinen ajallinen etäisyys oli 42 sukupolvea, tätä laskutapaa seuraten (jossa sukupolven pituus oli 30 vuotta) Joakim päätyi tulokseen, jossa Pyhän Hengen aikakausi murtautuisi vuosien 1200 ja 1260 välisenä aikana. Tämän perusteella Joakim kehottikin 1200-luvun kahta ensimmäistä sukupolvea erityiseen valppauteen, koska ne olivat Hengen aikakauden alkamisen kannalta erittäin ratkaisevassa asemassa. Hengen aikakauden merkkejä olivat veljellisyys, yhteisöllisyys, eräänlainen kommunismi, kontemplatiivinen elämänmuoto ja hiljaisuus. Joakim nimitti aikakautta käsitteellä *ordo monachorum*, luostariveljien elämänjärjestys – ja hän näki Hengen aikakauden merkkejä jo omana aikanaan uudenlaisten sääntökuntien ja maallikkohurskautta korostavien liikkeiden syntyemisessä. Toisaalta Joakim ajatteli uudesta Hengen aikakaudesta samalla tavalla kuin Mooses luvatussa maasta; hän saa nähdä sen kaukaa, mutta ei elämänsä aikana pääse sinne. Tätä viimeistä aikakautta sävyttivät rakkaus, ilo ja vapaus.

Joakim Fiorelainen odotti vainojen voimistumista kolmannen aikakauden välttämättömänä enteenä. Hänen mukaansa ilmaantuisi kaksi Antikristusta: ensimmäinen heti ennen Hengen aikakauden murtautumista, toinen sen lopulla edeltäen Kristuksen toista tulemusta ja maailmanhistorian loppumista. Joakimin apokalyptikalle oli myös tunnusomaista sen liittyminen hänen oman aikansa ilmiöihin. Hän muun muassa liitti lopunajallisten vainojen merkiksi islamin nousun, joka aiheutti paineita kristilliselle kirkolle. Kaikki edellä kuvattu oli kirkon virallisen opetuksen rajoissa.

### **Fransiskaaninen joakimismi**

1200-luvulla syntyneet ja vaikuttaneet sääntökunnat olivat erityisen viehättyneitä Joakim Fiorelaisen profetian sisältämästä kolmannesta eli Hengen aikakaudesta ja erityisesti siihen liittyneistä merkeistä ja ennustuksista, jotka korostivat uusien veljestöjen hengellistä merkitystä kirkon uudistumisen ja lopun aikojen enteinä. Samoihin aikoihin kiersi myös legenda, jonka mukaan Joakim olisi kirjoituksissaan viitannut kahteen sääntökuntaan, joilla olisi ollut erityistä merkitystä Hengen aikakauden murtautumisessa. Ei siis olekaan ihme että dominikaanit ja erityisesti fransiskaanit tulkitsivat sääntökuntansa eskatologiseksi liikkeeksi.

Miksi fransiskaanit ottivat joakimismmin kaikkein voimakkaimmin omakseen, on kysymys, johon tutkijat ovat yrittäneet löytää vastausta. Fransiskaanista joakimismia koskeva tutkimus on laajaa, mutta ongelmallista, koska suurin osa tutkijoista on kuulunut tai kuuluu itse sääntökuntaan. Monet ovat pyrkineet lieventämään tutkimuskohteensa joakimismia.

Perussyynä lienee aikakauden yleinen ilmapiiri: niin fransiskaanit kuin muut 1200-luvulla eläneet sääntökunnat elivät yleisen ja pitkäaikaisen lähestyvän maailmanlopun odotuksessa. Tällöin myös kiinnostus eskatologisiin kysymyksiin oli perusteltua. Toiseksi sääntökunnan perustajan Franciscus Assisilaisen merkitys oli huomattava sekä järjestön spirituaalisivelle että konventuaaleille. Erityisen voimakkaana Jumalan armon merkinä pidettiin Franciscuksen stigmatisaatiota. Se leimasi koko sääntökuntaa, jonka ajateltiin olevan erityisen siunauksen ja varjeluksen alainen – joakimismiin viitaten, Hengen aikakauden airut. Kolmanneksi on esitetty, että joakimismi sisälsi lohduttavan sanoman ahtaissa oloissa eläville kristityille. Tällaisia olivat muun muassa fransiskaanisääntökuntaan kuulunut niin kutsut-

tu ”vasen siipi”, johon kuuluivat järjestön sääntöä, *Regula Bullata* (1223), kirjaimellisesti noudattavat veljet, joita myöhemmin alettiin kutsua spirituaaleiksi. Heille Joakimin historianteologiset tulkinnat antoivat uskoa omaan asiaan; sääntökunnan pyhyyteen ja erityisesti köyhyyden sanomaan.

Toisaalta on huomattava, ettei fransiskaanisessa joakimismissa ollut enää kysymys Joakim Fiorelaisen historianteologiasta, vaan sen uudelleentulkinnasta, joka usein myös väärästi kalabrialaisen munkin alkuperäisiä intentioita. Tämä tulee selkeästi ilmi varhaisimmasta fransiskaanista joakimismia sisältävästä teoksesta, joka oli Pariisin fransiskaanikonventissa opettajana toimineen fransiskaaniveli Gerardo Borgo San Donninon kirjoittama *Introductorius in evangelium aeternum*. Gerardo julkaisi *Introductorius*-teoksen vuonna 1254 ilman kirkollisen viranomaisen lupaa. Teos oli Joakim Fiorelaisen keskeisten teosten kommentaari. Teoksessaan Gerardo pyrki osoittamaan, että Joakim Fiorelaisen historianteologiset profetiat täsmäsivät häneen omaan sääntökuntaansa ja erityisesti sen perustajaan Franciscus Assisilaiseen.

Veli Gerardon mukaan Joakimin kolme keskeistä historianteologista teosta muodostivat uuden aikakauden evankeliumin, jotka ylittivät Vanhan ja Uuden testamentin. Niissä ilmoitettiin viimeisten aikojen vaarat kaikille hurskaille. Gerardon mukaan Franciscus oli viimeisten aikojen ”alkuunpanija” ja fransiskaanien noudattama äärimmäinen köyhyys puolestaan merkki sääntökunnan täydellisyydestä ja valituksi tulemisesta. Itse Joakim Fiorelaisen teksteissä puhutaan äärimmäisen vähän köyhyydestä eikä sitä juurikaan liitetä Hengen aikakaudella ilmestyviin sääntökuntiin. Joakim itse kirjoitti, että vuotta 1200 seuraa uusien monastisten liikkeiden synty, ja veljet ennemmin kuin papit tulevat johtamaan ihmisiä viimeisten aikojen kiusausten ja vaikeuksien läpi. Edelleen kehittäen Joakimin kirjoituksia Gerardo ennusti kirkon luhistumista ja perinteisen papillisen hierarkian epäonnistumista, joista Joakim ei puolestaan ennusta mitään.

Gerardo Borgo San Donninon kohtalo oli kova: häntä syytettiin harhaopista ja hänet myös tuomittiin siitä Anagnissa vuonna 1256. Joakim Fiorelaisen teoksia tai niiden sisältämiä lauseita ei samaisessa kokouksessa kuitenkaan käsitelty, vaikka niitäkin vastaan hyökättiin. Joakimin Kolminaisuusoppia koskevat teokset tuomittiin harhaoppisiksi (ja samalla pyhään Kolminaisuuteen perustuva pelastushistorian jakaminen kolmeen vaiheeseen) neljännessä Lateraanikonsiilissa, mutta historianteologiset nä-

kemykset jäivät tuomitsematta. Juuri niillä oli myöhemmin vaikutusta myös fransiskaanisen joakimismien historiassa.

Spirituaalifransiskaanien ja erityisesti Gerardo Borgo San Donninon *Introductorius*-teoksen kaltaiset kirjoitukset olivat hyvin otollista materiaalia 1200-luvun puolivälissä esiinnohseelle mendikantivastaiselle kampanjalle Pariisissa. Gerardon teos ilmestyi kesken Pariisin yliopiston teologisessa tiedekunnassa käytyä sekulaari- ja mendikantikiistaa. Mendikanttien päävastustaja, Pariisin yliopiston teologianprofessori ja nk. sekulaariteologi Guillelmus Saintamourilainen (k. 1272) otti Gerardon teoksen aseekseen. Hän julkaisi vuonna 1256 fransiskaani- ja dominikaaniveljien elämäntapaa karrikoivan sarkastisen traktaatin, jonka otsikkona oli enteilevästi *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*. Teoksen otsikko viittasi toiseen Timoteuksen kirjeeseen (3:1), joka kuuluu: ”Sinun on tiedettävä, että viimeisinä aikoina koittavat vaikeat ajat.” Teoksessaan Guillelmus hyökkää mendikantteja vastaan viittaamalla raamatullisiin lopunajan merkkeihin. Hän erittelee teoksessaan kaikki mahdolliset Raamatussa esiintyvät lopunajalliset merkit viimeisten aikojen valheprofeetoista ja pyrkii osoittamaan, kuinka ne osuvat mendikantteihin.

Näiden tapahtumien jälkeen fransiskaanien suhde joakimilaisuuteen muodostui ongelmalliseksi. Gerardon teoksen tuomitseminen harhaoppiseksi lopetti myös suhteellisen vapaamielisen Joakim Fiorelaisen profetioiden tulkinnan fransiskaanien keskuudessa. Samalla myös teoria kolmesta aikakaudesta kumottiin, mutta joakimismia ei kuitenkaan kokonaan hylätty, vaan se ilmaantui erityisesti spirituaalifransiskaanien teksteihin 1200-luvun lopulla ja 1300-luvun alussa käytyjen niin kutsuttujen *usus pauper* –kiistojen aikana. Mutta järjestön maltillisempi siipi, sen valtauoma, jota myöhemmin kutsuttiin konventuaaleiksi, pyrki häivyttämään fransiskaanista joakimilaisuutta, joka himmersi spirituaalien tulkinnosta. Toisaalta eskatologiset, historianteologiset tulkinnat olivat aikakaudelle tyypillisiä ja niitä esiintyi myös muiden kuin spirituaalifransiskaanien kirjoituksissa. Monet melko oikeaoppiset teologit käyttivät lopunajallista symboliikkaa ja erilaisia kategorioita kuvatessaan eskatologisia käsityksiään.

Fransiskaaninen joakimismi koski ennen kaikkea spirituaalifransiskaanien laatimia teoksia, mutta toisaalta myös konventuaalien eskatologisista kirjoituksista on löydettävissä – ainakin implisiittistä – joakimismien vaikutusta. Fransiskaaninen joakimismi voidaan määritellä kolmen keskeisen vaikutusalueen



avulla. Ensiksi, fransiskaania joakimismia esiintyy teksteissä, joissa lopunajallisia merkkejä ja symboleja liitetään Franciscuksen persoonaan, erityisesti kuvattaessa hänen saamaansa stigmatisaatiota.

Toiseksi, fransiskaanisesta tavaramerkistä, ehdottoman ja apostolisen köyhyyden, puolustamisessa viitattiin usein Joakim Fiorelaiselta peräisin oleviin tulkintoihin, tosin usein vääristäen Joakimin alkuperäisiä intentioita. Näin fransiskaanisella köyhyydellä oli oma erityinen asemansa osana laajempaa pelastushistoriaa. Tarkennan ajatusta valottamalla lyhyesti niitä fransiskaanisesta köyhyyden keskeisiä korostuksia, jotka tulkittiin osana joakimilaista historianteologiaa.

Koska fransiskaanit olivat luopuneet kaikesta omaisuudesta, yksityisestä ja yhteisöllisestä, heidän omistusmuotoaan oli vaikea perustella perinteisin argumentein. Klassisen teologian mukaan ajateltiin, että yhteisomistus, jossa papisto, munkit ja nunnat elivät, olisi ollut alkutilassa vallinneen omistusmuodon toteuttamista maan päällä. Toisin sanoen yhteisöllistä omistamista pidettiin paratiisillisena elämämuotona. Karkeasti luonnehtien yksityisomistus puolestaan nähtiin syntiinlankeemuksen seuraukseksi, mutta kuitenkin välttämättömäksi pahaksi, jotta taattaisiin mahdollisimman hyvä ja rauhallinen yhteiskuntaelämä.

Fransiskaanit, jotka siis elivät ilman kumpaakaan omistamisen perusmuotoa, sijoittuivat ikään kuin perinteisen kaavan ulkopuolelle. Tällöin esille nousi kysymys siitä, kuinka oli mahdollista perustella outoa, yhteiskunnallisista ja kirkollisista omistusmuodoista täysin poikkeavaa elämäntapaa. Teologien (lähinnä kristologien ja spirituaaliteologien) ja juridisten argumenttien lisäksi fransiskaaniteologit vetosivat eskatologiseen historianteologiseen näkemykseen tavalla, joka on aatehistoriallisesti kiinnostava. Fransiskaanit pitivät täydellistä omistamattomuuttaan evankelisen köyhyyden muotona (*paupertas evangelica*), jota myös Kristus ja hänen opetuslapsensa olivat edustaneet. Tällainenkin näkemys oli perinteisen yhteisomistusta korostavan argumentin vastainen. Kirkkoisien teksteissä viitattiin usein Apostolien tekojen kohtaan, jossa alkuseurakunta eli omaisuuden yhteydessä. Myös Kristuksen ja opetuslasten oletettiin eläneen yhteisöllisessä omaisuudessa. Fransiskaanit kuitenkin väittivät, ettei Kristuksella ja hänen opetuslapsillaan ollut mitään omaa, ei yksityisesti eikä yhteisesti. He, kuten fransiskaanitkin, olivat kaikkien omistusoikeuksien ulkopuolella. Tällainen tulkinta edellytti, että fransiskaaninen köyhyys, elämä ilman minkäänlaista omaisuutta, ei enää ollutkaan teologisessa mielessä alkutilassa vallinneen omistusmuodon, yhteisöllisen omistamisen, toteuttamista, vaan alkutilassa vallin-

neen elämänmuodon ylittämistä. Fransiskaaniin edustama elämäntapa oli ikään kuin alkutilaa parempaa ja korkeampaa elämää.

Tässä mielessä fransiskaaninen köyhyystulkinta on ymmärrettävissä joakimilaisuutta vasten. Joakim Fiorelaisen eskatologinen käsitys poikkesi klassisesta augustinolaisesta mallista siten, että kun Augustinus tulkitsi eskatologisen aikakauden murtautumisen restitutioksi eli jumalallisen alkutilan ennalleenpalauttamiseksi, Fiorelaisen mukaan Hengen aikakautena murtautuvaa eskatologista huipentumaa ei tullut tulkita restitutioksi, vaan kysymyksessä oli aivan uusi ja ennenkokematon tila, joka ikään kuin ylitti paratiisillisen olotilan.

Näin myös ehdoton köyhyys eli omistamattomuuden idea tulkittiin eskatologisen historianäkemyksen mukaisesti: fransiskaanisessa köyhyudessa oli kysymys uudenlaisen, aikaisemman spirituaaliteetin muodot ylittävän hengellisen todellisuuden odottamisesta – ja itse asiassa sen toteuttamisesta maan päällä. Erityisesti spirituaalifransiskaanit itse asiassa käsittivät edustavansa jo elämänsä aikana tulevaa elämänmuotoa, jonka Joakim Fiorelainen kuvasi Hengen aikakaudeksi.

Samalla fransiskaanit nostivat esille teologisesti laaja-alaisemman kysymyksen siitä, oliko eskatologinen elämä palaamista takaisin alkutilassa vallinneeseen olotilaan vai oliko se alkutilaa parempi olotila. Tarkasti ottaen kysymys koski luomisen ja lunastuksen välistä yhteyttä. Myöhemmin niin kutsuttujen tomistien ja skotistien tulkinnat erosivat toisistaan kiinnostavalla tavalla, jossa näkyy myös fransiskaanteologien edellämainittuja historianteologisia korostuksia.

Tomistit tekivät selvän eron luomis- ja lunastusjärjestyksen välillä. Heidän mukaansa inkarnaatiota ei olisi tapahtunut, ellei ihminen olisi langennut. Kristus inkarnoitui, jotta lankeemuksessa syntynyt vahinko korjautuisi ja alkuperäinen tila palautuisi. Kristuksen tehtävänä oli pelastaa langennut ihminen; sovittaa ja lunastaa hänet. Tomistien mukaan luominen oli siten Jumalan korkein työ. Lunastuksen päämäärä oli palauttaa alkuperäinen hyväksi luotu luomakunta.

Skotistien mukaan Kristus oli kaiken keskus. Koko luomakunta suuntautui alkuaan kohti jumalilhmistä; luominen kohti lunastusta. Skotistien mukaan lunastus oli suurempi kuin luominen; uusi Jerusalemi

enemmän kuin kadotettu paratiisi. Siten Jumalan luomistyö tähtäsi alun alkaen Kristukseen, luomakunnan Herraan, joka olisi inkarnoitunut, vaikka lankeemusta ei olisi tapahtunut.

Kolmanneksi, samalla tavalla kuin Joakim Fiorelaisen historianteologiaan sisältyi keskusjohtoisen paavinkirkon kritiikki, myös fransiskaani edustamaan tulkintaan liittyi – ainakin implisiittinen – tendenssi leimata kirkolliset, poliittiset ja taloudelliset rakenteet katoaviksi ja odotettavissa olevan tulevaisuuden kannalta puutteellisiksi, epäoikeudenmukaisiksi ja ihmistä kahlehtiviksi. Varsinkin ehdoton pidättäytyminen omistuksesta, rahan käytöstä ja asettuminen kaikkien oikeuksien ulkopuolelle kuolusti taloudellis-poliittisen ja oikeudellisen järjestelmän halveksunnalta.

Fransiskaanisen joakimismmin ”kulta-ajaksi” voidaan nimittää niin kutsutun *usus pauper* –kiistan ja sen jälkimainingeissa kirjoitettujen traktaattien kautta. Näissä lähinnä spirituaalifransiskaani laatimissa apokalyptisissa kirjoituksissa köyhyydellä oli ennen kaikkea soteriologinen eli pelastuksellinen tehtävä. Tällaisia kirjoituksia olivat muun muassa Ubertino Casalelaisen vahvasti joakimilainen teos *Arbor vitae crucifixae Iesu* ja Angelo Clarenolaisen *Historia septem tribulationem Ordinis Minorum*. Jälkimmäinen teos kertoo spirituaalien kokemista vainoista sääntökunnan perustajan kuolemasta aina vuoteen 1318 asti, jolloin neljä fransiskaania poltettiin roviolla Marseillen torilla.

Myös fransiskaaniteologi Petrus Johannes Olivi julkaisi vähän ennen kuolemaansa apokalyptisen tutkielman *Lectura super Apocalypsim*, joka oli fransiskaanisen joakimismmin sävyttämä tulkinta Ilmestyskirjasta. Olivin tulkinnan mukaan veljestö eli Hengen aikakautta. Franciscuksen hän näki ”messiaaksi” ja ihmiskunnan historiaan vaikuttavaksi apokalyptiseksi hahmoksi. Itse asiassa Olivi samaisti Franciscuksen enkeliksi, josta Ilmestyskirjan seitsemännen luvun kolme ensimmäistä jaetta puhuvat. Franciscuksen yhdessä paavi Honorius III:n kanssa ennen kuolemaansa laatima Testamentti (*Testamentum*) oli Olivin mukaan ”iankaikkinen evankeliumi”, ihmiskunnan opas evankeliseen elämäntapaan. Ilmestyskirjaa tulkiten Olivi kuvaa, kuinka paavin ja spirituaalifransiskaani välisessä kiistassa oli ensisijaisesti kysymys lopunajallisesta ja kosmiset mittasuhteet käsittävästä taistelusta, jonka jälkeen tulee maailmanloppu.

Paavi Johannes XXII tuomitsi sääntökunnan köyhyysopin hereettiseksi 1320-luvulla. Fransiskaani-spirituaalit hiljennettiin ja fransiskaaninen joakimismi hävisi.

## **LÄHTEET JA KIRJALLISUUS:**

### **Painetut lähteet:**

#### CHARTULARIUM UNIVERSITAS PARISIENSIS

Vols. I–IV, eds. H. Denifle & A. Chatelain, Paris 1889–1897.

#### FRANCISCUS ASSISILAINEN

*Testamentum. – Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*, ed. K. Esser, Spicilegium Bonaventurianum XIII. Neue textkritische edition. Grottaferrata (Romae) 1989.

#### GERARDO BORGO SAN DONNINO

*Introductorius in evangelium aeternum. – ALKMA I*, eds. H. Denifle & F. Ehrle, Weidmansche Buchhandlung, Berlin 1885, 99–142.

#### GREGORIUS IX

*Quo elongati. – Archivum Franciscanum Historicum 54*, ed. H. Grundmann (1964), 20–25.

#### GUILLAUME DE SAINT AMORE (Guillaume Saintamourilainen)

*Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum. – Opera omnia*, ed. Alithophilus, Constantiae, Paris 1632, 17–72.

#### JOACHIM OF FIORE (Joakim Fiorelainen)

*Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig 1519, Minerva G. M. B. H., Frankfurt am Main 1964.

*Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, ed. E. R. Daniel, Philadelphia 1983.

*Expositio in Apocalysim*, Venedig 1527, Minerva G. M. B. H., Frankfurt am Main 1964.

#### SALIMBENE ADAM

*Chronica fratris Salimbene de Adam*, ed. G. Scalia, vol. I, Bari 1966.

**Kirjallisuus:**

ANNALA, Pauli

”Lopun ajat ja köyhyys. Joakim Fiorelaisen apokalypsi ja sen fransiskaaninen tulkinta 1200-luvulla”.

– Lopun ajat eilen ja tänään. Toim. Risto Saarinen ja Risto Uro, Pieksämäki 1988, 106–125.

BURR, David

*Olivi and Franciscan poverty. The origins of the "usus pauper" controversy*, Philadelphia 1989.

DANIEL, E. R.

”Introduction”. – *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, Philadelphia 1983, xi–lxii.

LAMBERT, M. D.

*Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323*. London 1961.

LEFF, Gordon

*Heresy in the Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to dissent c. 1250–c.1450*. Vol. I. New York 1967.

McGINN, Bernard.

”The Abbot and the Doctors: Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore”, *Church History XL* (1971).

MOORMANN, Malcom

*The History of the Franciscan Order. From the origins to the year 1517*. Chicago 1988 (1968).

MÄKINEN, Virpi

*Property rights in the late medieval discussion on Franciscan poverty.* Leuven 2001.

RASHDALL, H.

*The Universities of Europe in the Middle Ages.* Vol. I, Oxford 1936.

RATZINGER, J.

*Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura.* München–Lürich 1959.

REEVES, Marjorie

*The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism.* Oxford 1969.

REEVES, Marjorie

*The Figurae of Joachim of Fiore.* Oxford, Oxford 1972.

TEINONEN, Seppo A.

Pyhä Franciscus ja Rouva Köyhyys. Pyhän Franciscuksen romanssi Rouva Köyhyiden kanssa. Bonaventura: Franciscuksen lyhyt legenda, johd., suom. ja sel. S. A. Teinonen, Hämeenlinna 1985.

WEST, Delno C.

*Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the Influence of the Calabrian Prophet,* New York 1975.