

JUSSI KOTKAVIRTA  
JA ARVI TUOMI (TOIM.)

# TOIVO JA LUOTTAMUS

EPÄVARMUUKSIEN  
MAAILMASSA

•  
FILOSOFISIA JA TEOLOGISIA  
PUHEENVUOROJA

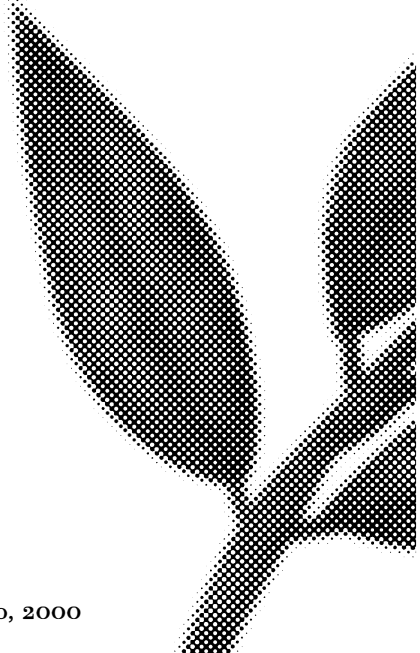


JUSSI KOTKAVIRTA  
JA ARVI TUOMI (TOIM.)

# TOIVO JA LUOTTAMUS

EPÄVARMUUKSIEN  
MAAILMASSA

•  
FILOSOFISIA JA TEOLOGISIA  
PUHEENVUOROJA



# SoPhi 53

Jyväskylän yliopisto

Yhteydet:

Olli-Pekka Moisio

JY/YFI

PL 35 (MaB)

40351 Jyväskylä

puh. 014-260 3123, fax 014-260 3101,

e-mail [olmoisio@cc.jyu.fi](mailto:olmoisio@cc.jyu.fi)

<http://www.jyu.fi/ytftfil/sophi>

SoPheja myy:

Kampus Kirja

PL 377, 40101 Jyväskylä

puh. 014-2603157, fax 014-611143,

e-mail [kirjamyynti@kampusdata.fi](mailto:kirjamyynti@kampusdata.fi)

sekä tasokkaat kirjakaupat.

ISBN 951-39-0703-1

ISSN 1238-8025

Copyright © kirjoittajat ja SoPhi 2000

Paino Kopijyvä Oy, Jyväskylä 2001

Kansipaino ER-Paino Ky, Laukaa 2000

# SISÄLLYS

*Jussi Kotkavirta*

Toivo, luottamus ja identiteetti 5

*Stephen Sykes*

Ihmisluento uudessa ajassa 18

*Gianni Vattimo*

Kristillinen sanoma ja metafysiikan hajoaminen 37

*Tuomo Mannermaa*

Toivon ja luottamuksen lähteet 47

*Torsti Lehtinen*

Adamin epätoivo ja tiedon puu 59

*Juha Sihvola*

Onko meillä toivoa,  
jos Jumala on kuollut ja historia vailla mieltä? 68

*Mikko Heikka*

Jumala elää ja historialla on mieli 88

*Eerik Lagerspetz*

Tulevaisuuden ennustamisen etiikasta 99



*Jussi Kotkavirta*

## TOIVO, LUOTTAMUS JA IDENTITEETTI

Tässä kirjassa teologit ja filosofit pohtivat monelta eri kannalta toivon ja luottamuksen kysymyksiä sekä erityisesti niitä perimmäisiä lähtökohtia, joista nämä kysymykset itse kullekin nykyään käytännössä asettuvat. ”Toivo” ja ”luottamus” eivät viittaa tässä kirjassa niinkään joihinkin ulkoisen maailman tapahtumakulkuihin tai niitä koskeviin tulevaisuuden skenaarioihin, vaan kysymys on ensisijaisesti mielen, mielekkyyden, merkitysten, arvostusten ja arvojen todellisuudesta. Tavallaan tämä on itse kullekin yksilöllistä todellisuutta, mutta siihen kuuluu myös paljon yksilöiden välisiä kulttuurisia ja sosiaalisia ilmiöitä. Selvää on, että ulkoisen maailman tapahtumat ja niitä koskevat tulevaisuuden odotukset vaikuttavat olennaisesti itse kunkin sisäiseen maailmaan samoin kuin yksilöiden välisiin suhteisiin.

Ilman toivoa ja luottamusta emme voi elää, emme ainakaan hyvin. Tästä vallinneen yksimielisyys. Toivo ja luottamus kannattelevat meitä yksilöinä ja myös erilaisten institutionaalisten kokonaisuuksien jäseninä. Ne kuuluvat yksilöllisten ja kollektiivisten identiteettien välttämättömiin perusrakenteisiin. Seuraavassa tarkastelen lyhyesti ensin sitä, mitä yksilöllisellä ja kollektiivisellä identiteetillä voidaan tarkoittaa; toiseksi hahmotan lyhyesti joitakin filosofisia näkemymiä siitä, miten toivo ja luottamus osaltaan toimivat identiteettiä kannattelevina rakenteina. Kirjoitukseni tarkoitus on muodostaa lukijalle sellaista ajatuskehikkoa, joka auttaa jäsentämään tämän kirjan muita kirjoituksia sekä hahmottamaan niiden välisiä yhteyksiä. Vaikka kirjan tekstit ovat pinnalta katsoen suhteellisen erilaisia, sy-

vemmällä tasolla ne kuitenkin käsittelevät samoja kysymyksiä – toivon ja luottamuksen perusteiden ongelmia nykymaailmassa.

\* \* \*

On syytä huomata, että henkilökohtaisen ja myös kollektiivisen identiteetin kysymykset ovat lähinnä *käytännöllisiä* kysymyksiä. Ne ovat ensisijaisesti arkielämässä suunnistautumisen eli orientoitumisen ongelmia, ja vasta toissijaisesti sitä koskevia teoreettisia pohdintoja, keitä me ihmisinä tai yksilöinä itse asiassa olemme. Törmäämme identiteettiä koskeviin kysymyksiin erityisesti silloin kun syystä tai toisesta olemme neuvottomia, ymmällämme, masentuneita, tavalla tai toisella kriisissä – kun emme osaa suunnistautua. Useimpien ihmisten arki sujuu yleensä enemmän tai vähemmän omalla painolla eikä omaa identiteettiä tarvitse jatkuvasti pohtia. Jokainen meistä joutuu joskus myös pohtimaan itseään. Jotkut joutuvat elämään olosuhteissa, jotka pitävät nuo kysymykset alinomaa pinnalla.

Kun yksilö kokee olemisensa perusteiden horjuvan ja hänen käsityksensä itsestä ja toiminnan mielekkyydestä hämärtyy, hänelle syntyy tarve selvittää missä paraikaa on, mihin itse asiassa on pyrkimässä ja miksi. Hän pohtii tällöin oman identiteettinsä kysymyksiä. Löytäessään ennen pitkää taas paikkansa – ei niinkään fyysisessä tai sosiaalisessa maailmassa, vaan ennen muuta paikkansa omassa merkitys- ja arvomaailmassaan – hän saa takaisin toimintakykynsä ja osaa jälleen suunnistautua elämässään.

On syytä panna merkille, että henkilökohtainen identiteetti on paitsi käytännöllinen myös pitkälle *kokemuksellinen* asia. Se on toisentyypinen rakennelma kuin ulkoisen maailman olioiden identiteetti. Identiteetillä tarkoitetaan kaikkiaan sitä, että jokin pysyy ajassa samana ja samanlaisena. Myös fyysisen maailman olioilla on numeerinen ja laadullinen identiteetti eli samuus ja samanlaisuus ajassa. Esimerkiksi vanha polkupyöräni on ilmeisesti sama ja myös suunnilleen samanlainen pyörä kuin hankkiessani sen, vaikka moni sen osa onkin jo ehtinyt vaihtua.

Oma samuutemme ja samanlaisuutemme ajassa eli identiteettimme on kuitenkin hyvin erilaista kuin vaikkapa polkupyörän. Yksi mahdollisuus hahmottaa tätä eroa on sanoa, että elämme yksilöinä

toisenlaisessa ajallisuudessa kuin se aika, jossa esimerkiksi pyöräni on ollut kaksi vuosikymmentä. Meidän identiteettillemme persoonina on olennaista asioiden ja tapahtumien kokeminen ajassa ja tähän liittyvä merkitysten ja arvostusten muodostaminen. Olemme toki myös fysikaalisia ja biologisia olioita ja siten myös objektiivisessa ajassa, mutta olisi kovin köyhää hahmottaa omaa identiteettiään esimerkiksi pelkästään biologisena vanhenemisena.

Omalle identiteettillemme ja suunnistautumisellemme olennainen aika ei muodostu ensisijaisesti vuosiluvuista ja päivämääristä, vaan kulloisestakin nykyisyydestä sekä tähän liittyvästä menneisyydestä ja tulevaisuudesta, sellaisena kuin ne kulloinkin koemme. Identiteetti tässä kokemuksellisessa ajassa on pitkälle sitä, että kykenemme muistamaan ja samastumaan siihen, mitä aiemmin olemme kokeneet ja miten hahmottaneet nykyisyytemme. Se on myös sitä, että luotamme kykyihimme tehdä näin myös tulevaisuudessa. Ylläpidämme yksilöllistä identiteettiämme suunnistautuessamme tilanteesta toiseen omasta merkitysmaailmasta ja omista arvostuksistamme käsin, omaa elämäntarinaamme hahmottaen.

Henkilökohtainen identiteetti ei siis ole mitään sellaista, mikä jollakulla yksinkertaisesti on tai ei ole. Identiteetti on ensisijaisesti kokemuksellinen rakenne tai prosessi, jota ylläpidetään ja josta huolehditaan, aivan kuten esimerkiksi parisuhteesta. Syystä puhutaankin ”identiteettityöstä”. Kuten parisuhteessa, tämä tarkoittaa myös yksilöllisellä tasolla kokemusten ja ajatusten verbalisoimista, kertomista, kuuntelemista, keskustelua. Työstämme identiteettiimme kuuluvia kokemuksellisia suhteita itseemme, toisiimme ja maailmaan pukemalla niitä käsitteiksi, sanoiksi ja arvioimalla niitä erityisesti silloin kun koemme identiteettiimme horjuvan tai uhkaavan kadota. Identiteetti on myös kerronnallinen eli narratiivinen rakennelma.

\* \* \*

Edelleen on syytä huomata, että identiteetti on paitsi käytännöllinen ja kokemuksellinen myös olennaisesti *sosiaalinen* rakenne. On ilmeistä, että tulemme erityisesti läheisimmissä ihmissuhteissa sellaisiksi kuin olemme ja että kannamme kaiken ikäämme näihin suhteisiin liittämiämme merkityksiä niitä tulkiten ja toistaen. Identiteetti



teettimme rakentuu myös laajemmin vallitsevien olosuhteiden, toimintamahdollisuuksien ja virikkeiden pohjalta. Ympäröivä sosiaalinen ja kulttuurinen todellisuus muovaa meitä yhtäältä odottamalla ja vaatimalla meiltä erilaisia suorituksia, toisaalta tarjoamalla meille edellytyksiä vastata odotuksiin ja vaatimuksiin. Nykyaikana identiteetistä on muodostunut historiallisesti täysin uudessa mielessä ongelma ja tehtävä, koska yhteiskunta ja kulttuuri eivät enää perustu millekään yhtenäiselle ja selkeän periytyvälle käsitykselle siitä, mikälainen yksilön tulisi olla ja miten hänen tulisi elää.

Esimoderneissa kulttuureissa, esimerkiksi 1800-luvun Suomessa, yksilöllinen identiteetti ei vielä ollut nykyisessä mielessä ongelma tai tehtävä. Yhteisölliset rakenteet, jotka tarjoavat yksilöille aineksia vastata omaa itseä koskeviin kysymyksiin, ovat sitemmin muuttuneet yhä avoimmemmiksi, monimuotoisemmiksi ja – käyttäakseni Gianni Vattimon tunnetuksi tekemää termiä – ”heikommiksi”. Näin on tapahtunut sekä pitkällä aikavälillä, jolloin ihmisten elämä on kaupungistunut, työnjaollistunut, kaupallistunut, maallistunut ja irtautunut yhä enemmän perinteistä, että myös lyhyellä aikavälillä, kun esimerkiksi poliittiset muutokset yhteisöllisine ideologioineen ovat viimeisten parin vuosikymmenen aikana nopeasti menettäneet uskottavuuttaan. Samalla kun näin on tapahtunut, ihmisten kaikinpuolinen kiinnostus identiteetin kysymyksiä kohtaan on voimistunut.

Yhteisöllisten rakenteiden, perinteiden ja kertomusten ”heikkeminen” johtaa siihen, että ihmisten on yksilöinä tehtävä enemmän työtä identiteettinsä kanssa. Kun ympäröivä todellisuus muuttuu yhä nopeammin ja sisältää aiempaa vähemmän samana pysyviä merkitys- ja arvoisältöjä, sitoutuminen ja luottaminen johonkin edellyttää enemmän pohdiskelua. Itse kunkin on viime kädessä itse huolehdittava omista kyvyistään toimia, kommunikoida ja olla vuorovaikutuksessa toisten kanssa. Identiteetti on rakenne, jonka varassa näitä yksilöllisiä kykyjä toimia sosiaalisissa yhteyksissä ylläpidetään ja kehitetään. Ollakseen sosiaalisesti toimintakykyisiä yksilöillä täytyy olla identiteetti siinä mielessä, että heidän tavoissaan antaa asioille ja tilanteille merkityksiä sekä arvottaa niitä on yhtenäisyyttä ja jatkuvuutta. Sosiaaliset ja institutionaaliset roolit, joissa elämme ja työskentelemme, edellyttävät tätä.

Kanadalainen filosofi Charles Taylor on kehittänyt tässä yhteydessä hyödyllisen ”vahvojen arvostusten” käsitteen. Tällä tarkoitetaan sitä, että tulkitsemme ja arvotamme kohtaamiemme asioita nimenomaan oman identiteettimme näkökulmasta, sitoen niitä aiempiin kokemuksiimme, tulkintoihimme ja arvostuksiimme. Tulkitsemamme ja arvottamamme asiat eivät siis ole meille hyviä tai pahoja, tärkeitä tai merkityksettömiä ylipäätään, vaan nimenomaan sikäli kuin ne ovat sitä oman identiteettimme toimivuuden eli käytännön suunnistautumisen onnistumisen näkökulmasta. Tulkittessamme ja arvottaessamme kohtaamiemme asioita ylläpidämme itsessämme jatkuvuutta ja yhtenäisyyttä. Tavallisesti tämä tapahtuu ikään kuin automaattisesti, mutta joskus meidän täytyy pysähtyä pohtimaan identiteettikysymyksiä, jotka saattavat liittyä johonkin institutionaaliseen rooliimme tai yksilölliseen elämäntarinaamme kokonaisuutena.

Samalla kun olemme yksilöinä erilaisissa suhteissa maailmaan sekä toisiin ihmisiin, olemme myös monin eri tavoin suhteissa omaan itseemme. Identiteetillä voidaankin tarkoittaa jatkuvuutta ja johdonmukaisuutta näissä maailmasuhteissa ja ihmissuhteissa sekä erityisesti näitä vastaavissa suhteissa itseemme – siis itseymmärryksessä, itsetietoisuudessa, itsen tulkinnoissa, itseä koskevissa tunteissa, oman tarinan hahmottamisessa, omissa tavoissa orientoitua ja toteuttaa kulloinkin itseään. Kokoavasti voidaan sanoa, että henkilökohtainen identiteetti merkitsee kokemuksellista yhtenäisyyttä ja samuutta sekä ajallista jatkuvuutta itse kussakin yksilöllisinä persoonina.

\* \* \*

On ilmeistä, että elääkseen hyvää ja tyydyttävää elämää yksilön tulee voida kokea jollakin tavoin toteuttavansa itseään ja myös aika-ajoin nauttivansa tästä. Jotta tämä puolestaan olisi mahdollista, täytyy yksilöllä olla riittävän selkeä ja vankka henkilökohtainen identiteetti sentapaisessa merkityksessä kuin edellä on ollut puhe. Sisällöllisesti voimme yksilöinä antaa elämällemme mitä erilaisimpia merkityksiä ja myös tulkita sekä arvottaa sitä hyvin eri tavoin. Uudemmat omaelämänkertatutkimukset esimerkiksi osoittavat, miten

erilaisia tarinoita ihmiset omasta elämästään todellakin kokevat luovansa. Nykykulttuureissa ei ole enää olemassa sen enempää uskonnollisia kuin muitakaan sellaisia merkitysrakenteita, joiden voisi väittää olevan sisällöllisesti täysin korvaamattomia hyvän ja merkityksellisen elämän kannalta. Niin ikään on ilmeistä, että se identiteettiä koskeva autenttisuuden tai varsinaisuuden paatos, joka on läsnä esimerkiksi Martin Heideggerin teoksessa *Oleminen ja aika* ja jota eksistentiaalistit kuten Sartre ja Camus toisen maailmansodan jälkeen puolustivat, on sekin menettänyt myöhäismodernissa maailmassa huomattavasti uskottavuuttaan.

Nykymaailma on epävarmuuksien maailma, jossa yhteiskunnallisen ja kulttuurisen muutosvauhdin kiihtyminen sekä arvo- sekä merkitysmaailmojen pluralisoituminen vaativat yksilöiltä yhä enemmän identiteettityötä. Kriitikot ovatkin aiheellisesti huolissaan siitä, miten yksilöt ja yhteisöt selviävät sosiaalisissa ympäristöissä, joissa on vain vähän mitään samana pysyvää ja jotka kannustavat yksilöitä keskinäiseen kilpailuun tuloksenteon, kulutuksen ja yhä uusien elämysten tavoittelun muodossa. Myös tämän kirjan artikkeleiden tekijät pohtivat eri näkökulmista sitä, miten yksilöt voivat ylläpitää sosiaalisissa ympäristöissään sellaisia suhteita maailmaan, toisiinsa sekä itseensä, joita oman identiteetin yhtenäisyys, jatkuvuus ja hyvinvointi edellyttävät. Artikkeleiden taustalla on kysymys, minkälaisia edellytyksiä uudet sosiaaliset ja kulttuuriset ympäristöt itse asiassa luovat yksilöiden itsetoteutukselle sekä tyydyttäville suhteille omaan itseen.

Luottamus on ihmisen yksilöllisen identiteetin ja hyvinvoinnin kannalta yksi kaikkein olennaisimpia asioita. Samalla luottamus on asia, jota ilman yhteiskunnan instituutiot, sen enempää talous- tai oikeusjärjestelmä kuin kulttuurikaan, eivät voi toimia asianmukaisesti. Luottamus on kuitenkin hyvin monimerkityksinen käsite, jonka monet erilaiset käyttötavat liittyvät vain löyhästi toisiinsa. Luottamusta on myös määritelty eri tieteenalojen piirissä hyvin eri tavoin.<sup>1</sup>

Luottamusta voidaan tuntea ja osoittaa hyvin eri tavoin hyvin erilaisia asioita kohtaan. Luottamuksella voidaan tarkoittaa optimistista asennetta sitä kohtaan, että luottamuksen kohde on hyväntahtoinen luottamusta osoittavaa kohtaa ja myös kykenee vaikuttamaan tähän myönteisesti, sekä tähän liittyvää odotusta, että luottamuksen kohde todella osoittautuu luottamuksen arvoiseksi.<sup>2</sup> Näin määritel-

tynä luottamus on varsin tunnepitoinen tapa nähdä toinen henkilö luottamuksen arvoisena. Kun tässä mielessä luotamme toiseen, avaudumme hänelle, päästämme hänet lähelle itseämme ja tärkeimpiä asioitamme, tukeutuaksemme häneen. Tässä merkityksessä luottamus liittyy ennen kaikkea läheisiin ihmissuhteisiimme, jotka ovat yksilöllisen identiteettimme tunnepitoisten ydinkerrostumien kannalta olennaisimpia.

Luottamus emotionaalisessa mielessä on myös varsin ehdotonta. Joko luotamme toiseen tai emme, eivätkä mitkään selitykset tai perustelut juuri muuta asiaa. Itse asiassa on niin, että jos kysymme perusteluita sille, miksi luottaisimme, emme enää luota emotionaalisessa mielessä.<sup>3</sup> Mutta luottamuksella voidaan tarkoittaa myös vähemmän ehdotonta, enemmän tiedollista ja järkipäistä suhtautumista johonkin. Paitsi ihmisiin, voimme luottaa tai olla luottamatta esimerkiksi siihen, että talous kehittyy jatkossa suotuisasti, että ystäväni selviytyy takaamastani lainasta tai että tulossa on hyvä satovuosi. Tällöin luottamukseen liittyy sen tiedollista ennakoimista, miten asiat tulevaisuudessa ovat sekä tältä pohjalta muodostetun toimintatavan perustelemista. Luottamukseen liittyy myös erilaisten riskien arvioimista.

On luontevaa ajatella, että läheisimpiä ystävyys- ja rakkaussuhteitamme sekä niitä koskevia itsesuhteitamme hallitsee emotionaalinen luottamus. Sen sijaan toimiessamme erilaisiin instituutioihin liittyvissä rooleissa luotamme tai olemme luottamatta toisiimme sekä ulkoisiin tapahtumakulkuihin pikemminkin järkipäisesti tulevia tapahtumia ennakoiden. Käytännössä nämä luottamuksen muodot kuitenkin sekoittuvat eri tavoin toisiinsa, jolloin esimerkiksi työpaikan ihmissuhteet tai meihin yksilöinä kohdistuvat odotukset voivat olla identiteetin kannalta hyvinkin tärkeitä, sekä myönteisessä että kielteisessä mielessä.

Edellä esitin, että suhteitamme maailmaan ja toisiimme seuraa aina myös jonkinlainen suhde omaan itseemme. Identiteetti muodostuu monenlaisista kokemuksellisista suhteista maailmaan ja toisiimme sekä näitä vastaavista itsesuhteista. Näin on myös luottamuksen kohdalla: luottamus maailmaan ja toisiin ihmisiin liittyy läheisesti itseluottamukseen sekä sen eri muotoihin ja merkityksiin. Itseluottamus on identiteetin kaikkein tärkeimpiä ominaisuuksia. Se alkaa rakentua jo varhaisimmissa tunnesiteissämme, joiden tulisi

olla ehdottoman turvallisia ja luottamusta herättäviä. Se kehittyi ja vahvistuu vähitellen sitä kannattelevissa ihmissuhteissa, joissa yksilö saa tunnustusta osoittamalleen luottamukselle. Koetut pettymykset ja turvattomuus voivat vaikeuttaa tai jopa estävät luottamuksen ja itseluottamuksen muodostumista.<sup>4</sup>

Itseluottamus on identiteetin yhtenäisyyden, jatkuvuuden, toimintakykyisyyden ja hyvinvoinnin kannalta olennainen ominaisuus. On tunnettua, että jos se on kovin heikko, yksilö ei uskalla tai osaa myöskään suhtautua avoimesti ja luottavaisesti toisiin, vaan pyrkii kehittämään erilaisia tapoja, joilla suojautua epäonnistumisesta, häpeän, turvattomuuden uhilta. Ilman riittävää itseluottamusta meidän on vaikea menestyä institutionaalisissa rooleissa ja ihmissuhteissa. Näin on erityisesti nykyisissä sosiaalisissa ympäristöissä, jotka edellyttävät yksilöiden identiteetiltä yhä enemmän. Mutta ehkä vieläkin tärkeämpää on, että ilman riittävää itseluottamusta meidän on vaikea hallita omaa elämäämme sillä tavoin, että voimme kokea olevamme sen subjekteja ja vahvoja arvottajia. Ilman riittävää itseluottamusta meidän on vaikea hahmottaa yksilöllistä elämäämme kokonaisuutena tai tarinana, josta tunnistaisimme oman itsemme ja ratkaisumme.

\* \* \*

Luottamus, itseluottamus ja toivo liittyvät läheisesti toisiinsa tunteina sekä suhtautumistapoina. Jos yksilöllä on vahva luottamus itseensä, hän on myös ylipäättään luottavainen ja samalla realistisella tavalla toiveikas sekä ihmisten että tulevien tapahtumien suhteen. Sen sijaan heikon itsetunnon omaava yksilö ei myöskään joko uskalla toivoa ihmisiltä ja tulevaisuudesta tai sitten hän on taipuvainen rakentamaan epärealistisia toiveita, joiden tuottamat pettymykset jälleen vahvistavat hänen epäilyksiään. Epävarmuus, ahdistus ja epätoivo vaivaavat usein itseluottamukseltaan heikkoa. Lapsuuden tunnesuhteilla on ratkaiseva merkitys myös realistisen toiveikkuuden muodostumiselle, mutta myös ne sosiaaliset ja kulttuuriset ympäristöt, joissa myöhemmin toimimme, joko tukevat tai horjuttavat sitä.

Toivo kohdistuu lähinnä tuleviin tapahtumiin ja tekoihin, ei niinkään ihmisiin tai instituutioihin sinänsä kuten luottamus.<sup>5</sup> Toivon

vastakohtia ovat esimerkiksi pelko, alistuminen, resignaatio, kyynisyys sekä epätoivo. Toivo saattaa voimakkuudeltaan vaihdella, mutta ilman sitä on vaikea ylläpitää elämää suuntaavia ja eteenpäin vieviä ihanteita. Optimistilla tarkoitetaan henkilöä, joka on vahvasti toiveikas tulevaisuuden suhteen ja joka luottaa asioiden jatkossa sujuvan hyvin. Pessimisti taas sellainen, joka pelkää aina pahinta eikä rohkene toivoa. On ilmeistä, että tällaiset toiveikkuuden ja pelokkuuden äärimuodot liittyvät yksilöllisiin kykyihin luottaa omaan itseensä, toisiin ihmisiin ja ylipäätään maailmaan.

Anttiin tunnetussa myytissä Prometheus varasti Zeukselta tulen ja vei sen maan päälle, mistä tarinan mukaan ”Zeus raivostui niin että päätti tuhota Prometheuksen ja koko tämän suvun. Hän valmisti sitä tarkoitusta varten savesta tytön, puhalsi tyttöön hengen, nimitti hänet Pandoraksi, antoi hänelle kauniin rasian ja lähetti hänet maan päälle evästyksenään, että hänen oli annettava rasia häälahjaksi tulevalle miehelleen. Pandora etsi ensin käsiinsä Prometheuksen, mutta Prometheuksella oli epäilynsä eikä hän halunnut tietää kaunotarista mitään. Pandora lähti silloin hänen nuoremman veljensä Epimetheuksen luokse, joka ei ollut yhtä järkevä. Epimetheus meni mielihyvin naimisiin Pandoran kanssa, otti vastaan hänen rasiansa ja aukaisi sen pahaan aavistamatta. Ulos lennähtivät kaikki kulku- taudit, vaivat ja koettelemukset, jotka siitä lähtien ovat rasittaneet ihmiskuntaa. Epimetheus sulki kiireesti kannen, mutta ainoa henki, jonka hän onnistui estämään lentämästä ulos ja jättämään rasiaan, oli se jumala, jota kreikkalaiset kutsuivat nimellä Elpis, toivo.”<sup>6</sup>

Tarina on kiinnostava ei vähiten siksi, että toivo ei sen mukaan ole suinkaan yksikäsitteisesti hyvä asia. Myöskään kreikkalaisten filosofien käsitys toivosta tai tulevaan kohdistuvasta odotuksesta ei ollut kovinkaan myönteinen. Näin oli ilmeisesti sen vuoksi, että toivoon liittyy aina myös pettymyksen vaara, joka puolestaan uhkaa henkilön itsemääräämistä. Erityisen kielteisesti toivoon suhtautuivat stoalaiset ajattelijat, joiden mukaan toivoon liittyy aina paitsi tulevan tiedollinen ennakointi, myös tulevaan kohdistuvaa odottavaa ja luottavaista haluamista. Koska he pitivät haluja ylipäätään kielteinä, riippuvuutta aiheuttavina persoonallisuuden piirteinä, he pyrkivät eroon myös toivosta.<sup>7</sup>

Kristinusko suuntasi ihmisten huomion ja elämän kokonaan uudella tavalla tulevaisuuteen. Myös toivolla kristillisessä maailman-

kuvassa erittäin keskeinen asema. Kristityn toivo ei kohdistu niinkään ihmisen maalliseen tulevaisuuteen kuin pelastushistorialliseen horisonttiin. Tuomas Akvinolaisen mukaan toivo on uskon ja rakkauden ohella keskeinen teologinen hyve, jonka kohteena on Jumala, tarkemmin sanoen ikuinen autuus Jumalan yhteydessä. Tuomaan mukaan kristityn tulee toivoa ikuista autuutta. Toivo liittyy läheisesti luottamukseen, että Jumala pelastaa häneen uskovan.

Tunnetusti Kant kiteytti oman kriittisen filosofiansa kysymyksiin 'Mitä voin tietää?', 'Mitä minun tulee tehdä?' sekä 'Mitä voin toivoa?'. Kolmatta kysymystä hän käsittelee yksilöllisellä tasolla uskonnonfilosofiassaan sekä yhteiskunnallisella tasolla historianfilosofiassaan, jotka kumpikin rakentuvat hänen moraalifilosofialleen ja ovat sen eräänlaisia täydennyksiä. Kun Tuomas totesi, että kristityn velvollisuus on toivoa taivaallista autuutta, niin Kant kirjoittaa siitä, mitä voimme toivoa tai mitä meillä on oikeus toivoa. Monessa suhteessa heidän näkemyksensä siitä, miten onnellisuus ja onnen arvoisuus eli moraalinen hyveellisyys kytkeytyvät korkeimmassa hyvässä toisiinsa ja miten sen saavuttaminen edellyttää Jumalan armoa, ovat yhteneviä. Kuitenkin toisin kuin Tuomalle, Kantille Jumala ja hänen armonsa ei ole lainkaan tiedollinen asia, vaan nimenomaan moraalisen uskon ja toivon asia. Toivo ei hänen protestanttisessa pietismissään ole myöskään ensisijaisesti kirkollisen yhteisön, vaan yksilön sisäisen todellisuuden asia.

Ihmiselle luonteenomaista toiveiden ja huolten sävyttämää asennoitumista tulevaan Kant pohtii myös kirjoituksessaan 'Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte' (Ihmisen historian oletettu alku) (1786), joka on hieman leikkimielinen parafrasi ja tulkinta Raamatun Genesiksen kappaleista, jotka käsittelevät karkotusta paratiisista. Vaeltaessaan suojaisassa Eedenissä ensimmäistä ihmisparia johdatti pelkkä vaisto, "Jumalan ääni", mutta myöhemmin heissä heräsi oma järki, joka ennen pitkää ajoi heidät valitsemaan itse elämäntapansa ja jättämään paratiisillisen luonnontilan. Valinnan tehtyään ihminen tajuusi, ettei paluuta lapsuuden paratiisiin enää ole.

Yksi eksistentiaalinen asia, johon hänen tulee uudessa tilanteessa sopeutua, on tulevaisuuden alinomainen epävarmuus. Kant kirjoittaa tulevan odotuksesta: "Tämä kyky paitsi nauttia nykyhetkestä elämässä, myös hahmottaa tulevaa, usein hyvin kaukaistakin aikaa, on ratkaiseva todiste ihmisen ylemmyydestä hänen voidessaan tehtävänsä

mukaisesti valmistautua etäisiinkin päämääriin. Mutta tämä kyky on samalla kaikkein ehtymättömin epävarman tulevaisuuden meissä synnyttämien huolten ja murheiden lähde, jota eläimet eivät ylipäättään tunne. Mies, jonka tuli ravita itsensä, vaimonsa ja tulevat lapsensa, näki edessään yhä työntäyteisemmän elämänsä; nainen näki ne koettelemukset joille luonto hänen sukupuolensa oli alistanut, samoin kuin ne jotka häntä vahvempi mies hänelle tulisi sälyttämään. Kumpikin näki vaivalloisen elämänsä taustalla vielä pelonsekaisena kuvan siitä, mikä kyllä väistämättä koskee kaikkia eläimiä, vaikka se ei niitä huoletakaan, nimittäin kuolemasta. He näyttivät soimaavan itseään järjen käytöstä, pitävän sitä rikoksena, joka oli aiheuttanut heille kaikki nämä murheet. Kenties heidän ainut lohdullinen näkymänsä oli elää jälkikasvulleen, jonka asiat ehkä tulevat olemaan paremmin tai joka perheenjäsenenä saattaisi myös helpottaa heidän osaansa.”

\* \* \*

Systemaattisen teologian professori *Stephen Sykes* (Durhamin yliopisto, Iso-Britannia), joka aiemmin toimi Elyn piispana, käsittelee artikkelissaan kristillisestä näkökulmasta modernin individualistisen ja kilpailuun perustuvan yhteiskunnan synnyttämiä haasteita ihmisten ihmisyydelle. Hän pohtii kirkon ja seurakuntien mahdollisuuksia hillitä vallan, seksin ja rahan ylenmääräistä tavoittelua kristillisen rakkauden, armon sekä yhteisyyden puitteissa, etsien niille tietä, joka ei merkitse paluuta vanhoihin oppeihin mutta ei myöskään alistumista nyky maailman vangiksi.

Filosofian professori *Gianni Vattimo* (Torinon yliopisto, Italia) pohtii kristinuskon sanoman merkityksiä nykyihmiselle länsimaisen kulttuurin metafyyssisessä perinteessä tapahtuneita muutoksia vasten. Vattimolle tärkeimpiä ajatteli joita ovat erityisesti Nietzsche ja Heidegger, mutta myös Dilthey ja Gadamer. Hän on monissa teoksissaan pohtinut hermeneuttisesti nykyajalle ominaisia kokemistapoja kehittellen eri muodoissa ajatusta, että kokemusten perimmäisissä merkitys- ja arvokerroksissa on tapahtunut tietynlaista ”heikkene mistä”. Artikkelissaan Vattimo jatkaa viime vuonna suomeksi ilmestyneen teoksensa *Uskon että uskon* pohdintoja siitä, missä mielessä kristinuskko on myös jouduttanut metafysiikan heikkenemistä, sa-



moin kuin siitä, miksi ja miten kristinuskon sanoma koskettaa post-modernia ihmistä.

Helsingin yliopiston ekumeniikan emeritusprofessori *Tuomo Mannermaa* tarkastelee kirjoituksessaan sitä, miten emme ihmisinä voi elää kokematta kohtaamiemme asioita sekä itseämme merkityksellisinä ja jossakin mielessä arvokkaina. Mannermaa pohtii lähinnä kristillisestä näkökulmasta, mutta myös hyvin yleispätevästi toivoa ja luottamusta, niiden syntyä ja niiden välttämättömyyttä merkityksellisyyden ja arvokkuuden kokemusten lähteinä.

Kirjailija ja suomentaja *Torsti Lehtinen* pohtii artikkelissaan erityisesti Kierkegaardin ja Sartren muodostamin eksistentialistisin käsittein ja sanakääntein yksilöllisen maailmassa olemisen ulottuvuuksia keskittyen erityisesti uskonnollisen uskon merkityksiin tulevaisuuteen asennoitumisen kannalta. Lehtinen hakee yhteisölliset arvot kieltävän nihilismin sekä niillä mestaroivan moralismin välissä kulkavaa keskitietä.

Jyväskylän yliopiston historian professori *Juha Sihvola* tarkastelee artikkelissaan uskonnollisen uskon ja moraliin suhdetta erityisesti Kantin filosofian kautta. Kant itse pohtii toivoa yksilöllisestä näkökulmasta uskonfilosofiassa ja yhteiskunnallisesta näkökulmasta historianfilosofiassa. Sihvolan puolustaa näkemystä, jonka mukaan uskonnollinen usko on yksi mutta ei suinkaan ainut mahdollinen moraalisen motivaation lähde nykyisessä moniarvoisessa kulttuurissa. Hän korostaa moraalisten näkemysten ja niiden erilaisten ja eri tasoisten eettisten perustelujen väistämättömyyttä, traagista moninaisuutta.

Tuomiorovasti *Mikko Heikka* selvittää kirjoituksessaan kristinuskon eskatologista luonnetta sekä erilaisia maallistuneita, historiallisia utopioita, jotka yksi toisensa jälkeen ovat joko hajonneet tai muuttuneet irvikuvikseen, dystopioiksi. Heikan mukaan esimerkiksi uusien teknologioiden synnyttämiin tulevaisuuden visioihin liittyy usein hype eli epärealistinen usko ja luottamus ihmisen kykyihin hallita elämää. Heikka kommentoi myös kriittisesti moderneja ja postmoderneja teologisia pyrkimyksiä sovittoa kristinuskoa epävarmaan ja moniarvoiseen maailmaan.

Lopuksi Jyväskylän yliopiston filosofian professori *Eerik Lagerpetz* tarkastelee tulevaisuutta koskevan tiedon luonnetta sekä tule-

vaisuuden ennustamisen moraalisia ongelmia. Tulevaisuuden ennustamisella on usein myös vaikutusta ihmisten toimintaan ja siten siihen liittyy vallankäyttöä. Samalla ennusteiden vaikutuksia ja kaikkia seurauksia on usein hyvin vaikeaa tai mahdotonta ennakoita. Ennustajalla on siis suuri moraalinen vastuu. Lagerspetz pohtiikin lähtökohtia erityiselle ennustajan etiikalle.

\* \* \*

Kirjan artikkelit perustuvat Jyväskylässä 22.-23.1.2000 pidettyyn seminaariin 'Kohti uutta vuosituhatta. Toivo ja luottamus epävarmuuksien maailmassa'. Seminaaria edelsi vuoden 1999 aikana toteutettu yleisöluentosarja *Studia futura*, jossa esitelmöi kaikkiaan 12 eri alojen asiantuntijaa. Kirjan toimittajat kiittävät seminaarin järjestäjiä Jyväskylän yliopistoa, Jyväskylän kaupunki- ja maaseurakuntia sekä Kristillistä kulttuuriliittoa. He kiittävät myös Opetusministeriötä avustuksesta, joka mahdollisti tämän kirjan tekemisen.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Olen käsitellyt tätä aihetta laajemmin kirjoituksessani "Luottamus instituutioihin ja yksilöllinen hyvinvointi", teoksessa Kaj Ilmonen (toim.), *Sosiaalinen pääoma ja luottamus*. SoPhi, Jyväskylä 2000, s. 55-68.
- <sup>2</sup> Ks. tästä ja muista mahdollisista luottamuksen määritelmistä *ema*.
- <sup>3</sup> Ks. Olli Lagerspetz, "Luottamus, yksilöllisyys ja yhteisö", teoksessa Jussi Kotkavirta, Arto Laitinen (toim.), *Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen*. SoPhi, Jyväskylä 1998, s. 225-238.
- <sup>4</sup> Ks. esim. Liisa Keltinkangas-Järvinen, *Hyvä itsetunto*. WSOY, Juva 1994.
- <sup>5</sup> Toivon käsitteestä ks. esim. John Patrick Day, *Hope. A Philosophical Inquiry*. Acta Philosophica Fennica, vol. 51. Helsinki 1991.
- <sup>6</sup> Alf Henrikson, *Antiikin tarinoita 1-2*. WSOY, Juva 1991, s. 276-277.
- <sup>7</sup> Näin Day, *emt.*, s. 19.

*Stephen Sykes*

## IHMISLUONTO UUDESSA AJASSA

Jumala kutsuu kaikkia ihmisiä olemaan kaikin puolin eläviä olentoja, todellisesti inhimillisiä ihmisiä. Tämä on kutsu hankkeeseen tehdä jotakin hyvää omista päivistä ja vuosista. Kyse on siis täysin historiallisesta tapahtumasta – olemisesta kaikella tavalla elävä ja todellisesti inhimillinen tietynä aikana. Aika on olennainen osa elämänprojektia. Meillä kaikilla on elämässämme ei vain yhtä, vaan monia aikaa koskevia kokemuksia. Olemme väistämättä tietoisia omasta biologisesta kellostamme. Samaten vuodenajat asettavat meille vaatimuksiaan. Myös kulttuurisesti rakentuneisiin kertomuksiin liittyy tapoja kokea aikaa. Monet eikä vain yksi näistä vaikuttavat meihin ajallisina olentoina. Kertomukset kietoutuvat ja lomittuvat toisiinsa, joskus toistaen toistensa teemoja ja painotuksia, joskus muodostaen jännitteitä ja jopa ristiriitoja.

Kansakunnat ovat luonnollisesti myös rakentaneet omia kertomuksiaan, ja minkä tahansa kansan nationalismi – jonka britit vakavissaan väittävät keksineensä – vaatii oman mytologiansa. Kun kolmas vuosituhattu alkaa, globalisaatio on selvästikin luomassa omia symboleitaan, sellaisia kuin 24 tuntia globaali talous tai Internet. Vielä sillä ei ole, eikä ehkä koskaan tule olemaankaan, omaa globaalia kertomusta. On kuitenkin olemassa eurooppalainen kertomus tai paremminkin joukko kertomuksia, jotka vaihtelevat kertojan kansallisuuden ja ideologisen näkökannan mukaan. Niin ikään on tietysti olemassa suomalaisia, brittiläisiä ja muita kansallisia kertomuksia

ja alakertomuksia, aina kylätasolle saakka. (Sivumennen sanoen, yksi kaupungistumisen seurauksista on se, että puhtaasti paikalliset kertomukset sekoittuvat.)

Näiden identiteetin ja elämän tarkoituksen yhteisöllisten ilmaisu- tapojen lisäksi on olemassa erittäin tärkeitä perhe- ja henkilökohtaisia kertomuksia. Ihmislapsen pitkä ja hidas kehitys etenee varhaisista hoivaavan rakkauden kokemuksista kohti tietoisuutta alkupe- rää koskevista kertomuksista, jotka vastaavat siihen perustavaan kysymykseen, kenelle olen velkaa olemassaolostani. Tätä kehitystä koskeva olennainen informaatiomme on hyvin tunnepitoista; kehitys- psykologit sanovat, että se on affektiivisesti prosessoitua.

Ihmisluento, siis *meidän* inhimillinen luontomme, se keitä olem- me ja tulemme olemaan, on historiallisen prosessin seuraus tai tu- los. Siihen vaikuttavat olennaisesti ne narratiiviset eli kertomukselliset identiteetit, joita meillä on käytettävissämme kansalaisina, kansal- lisvaltion jäsenenä, paikallisen yhteisön jäsenenä, perheenjäsenenä, erityisinä ihmisolentoina, joita on rakastettu ja ohjattu niin kuin meitä on rakastettu ja kuten olemme kasvaneet aikuisiksi.

Myös kirkon oma kertomus voi vaikuttaa näihin monimuotoisiin ajallisiin konstruktioihin ja toimia yhdessä niiden kanssa. Kirkolla on oma, aidosti globaalinen, teologinen kertomuksensa, kertomus Jumalan luomasta ja rakastamasta maailmasta, jolle Hänellä on lunas- tussuunnitelmansa. Teologiassa globalisaatio on jo aikojen sitten ta- pahtunut. Sattumoisin eräs 800-luvun pyhimys (the Venerable Bede) on yhdessä piispa Isodore Sevillalaisen kanssa pitkälle vastuussa sii- tä, että Euroopassa omaksuttiin e.Kr./j.Kr. -kalenteri. Oman kansam- me kirkollinen kertomus on yhtä vanha kuin sen piirissä tehty lähe- tystyö. (Bede oli englantilaisten ensimmäisen kirkollisen historian tekijä.) Tällainen kertomus johtaa mitä ilmeisimmin oman kirkko- kuntamme tarinaan. Luterilaisilla ja anglikaaneilla on niin ikään oma kirkkovuoden vuosittainen kertomuksensa, johon meitä kutsutaan sijoittamaan oma biologinen ja vuodenaikojen mukainen kalente- rimme.

Nykytilanteessa Euroopassa kirkon monenlaiset aikaan liittyvät rakennelmat ovat erityisen ankaran paineen alaisina. Eräs brittiläi- nen sosiologi on jopa esittänyt, että nykykulttuuri on historiallisesti ensimmäinen yritys elää ilman julkisesti tunnustettua alkua ja lop- pua koskevaa myyttiä. Traditionaalinen horisontti on hänen mukaan-

sa hajonnut, minkä seurauksena painopiste on lähes kestävästi nykyhetkessä, ja ihmisten henkilökohtaisesta elämästä on kadonnut kulttuurisesti ilmaistu tarkoituksen tuntu. Itselleni nykyinen uutismania, jota radioasemat ylläpitävät tunnista toiseen, kertoo tästä nykykulttuurin mahdottomasta keskittymisestä yhteen hetkeen. Tunnuman kadottaminen siihen, että aika on Jumalan lahja ihmisille, edistää kulttuuria, jolle luonteenomaista on mitä syvin ahdistus sekä tätä usein tiedostamatta seuraava hämmennys ja triviaalisuus.

Tämä on siinä määrin todellisuutta, että nähdäkseni kristitty on nykyään pakotettu valitsemaan, elääkö tietoisesti Jumalan ajassa vai ei. Jos jättää ratkaisun tekemättä, se merkitsee itse asiassa päätöstä elää kulttuurisesti rakentuneessa ajassa, joka on vieras ja vieraantunut ja josta Jumala on karkotettu. Koska aika on, kuten aluksi esitin, elämänprojektin ydin, Jumalan ajassa eläminen merkitsee, että annetaan tämän ajan muovata, haastaa ja tarvittaessa vastustaa niitä monia biologisia ja kulttuurisia kertomuksia, joihin väistämättä osallistumme.

## Vankeuden metafora

Euroopan kirkkojen tilanne on nykyään erittäin vakava. Olisi väärin sanoa, että kirkkoihin kohdistuu ulkoinen hyökkäys tai uhka. Pikemminkin näyttää olevan niin, että kirkot ovat sisäistäneet niihin kohdistuvan sorron välineet ja muuttuneet siten omiksi sortajikseen. Puhuakseni tästä realistisesti käytän vankeuden metaforaa, jota Luther käytti toisenlaisissa olosuhteissa. Tämä puhetapa tulee mieleen, kun lukee esimerkiksi Vaclav Havelin vaikuttavaa moraalista analyysistä tsekkoslovakialaisesta yhteiskunnasta, jossa kirkkoja kehoitettiin toimimaan puitteissa, joita hän kutsuu 'konsumerismin ja kommunismin tappavaksi yhdistelmäksi'.<sup>1</sup>

Havelin analyysin mukaan suostutteleva kulttuurinen ympäristö tunkeutuessaan kansalaisten mielenliikkeisiin ja ajatuksiin teki heistä tietämättään ja tahtomattaan itsensä sortajia. Se levitti eräänlaista moraalista tuhoa ei vain kulttuuriin, talouteen ja sosiaaliseen ympäristöön, vaan myös ihmisten perhe-elämään. Tilannetta oli vaikea kestää erityisesti, koska taistelulinjat eivät koskaan olleet täysin sel-

viä – ikään kuin kirkon tulisi pitää itseään pyhänä, puhtaana ja erilisenä, vastakohtana pahalle, turmeltuneelle ja ateistiselle ulkomaailmalle. En milloinkaan voi unohtaa sitä, kun osallistuin protestanttisen kirkon jumalanpalvelukseen Prahassa keskustassa juuri sinä viikonloppuna, jolloin rauhanomainen vallankumous sai läpi vaatimuksensa. Kuulin pastorin, tunnetun opposition jäsenen, sanovan seurakunnalleen: ”Älkää kuvitelko vallankumouksen rajoittuvan vain ulkoihin poliittisiin tapahtumiin. Korruptio on myös omissa mielisämme ja sydämissämme, ja myös se täytyy muuttaa.”

Haluan hahmottaa nykyistä tilannettamme Euroopassa saman vankeuden metaforan avulla. Se on minulle tärkeä ei vain siksi, että Uusi Testamentti kehottaa meitä ottamaan vakavasti ’valtaapitävien’ orjuuttavan mahdin, tai siksi, että ihmiset näyttävät olevan, kuten H. Richard Niebuhr asian ilmaisi, luonnostaan polyteistisiä. Lisäksi on nimittäin niin, että kristityt itse ovat sisäistäneet maallistumisen voimakkaan vaikutuksen ja joutuneet tietämättään sen vangiksi. Tämä on tietysti yleistä puhetta, sillä sekularisaatio ei ole yhtenäinen ilmiö. Se ei myöskään ole avain kaikkiin niihin kielteisiin paineisiin, joita uskova saattaa kokea antaessaan kulttuurista hahmoa ja muotoa ’taivaalliselle kansalaisuudelleen’.

Joka tapauksessa voidaan sanoa, että kirkot toimivat nykyään vankeuden kaltaisissa olosuhteissa. Vankeuden metafora on sikäli onnistunut, että se kehottaa kaikkia uskovia suhtautumaan tarkkana-  
näköisemmin ja epäilevämmiin omaan kulttuuriinsa. Samalla se vapauttaa heidät liberaali-protestanteille ominaisesta, kirkon tilaa koskevien moralisoivien kannanottojen aiheuttamasta syyllisyydestä.

## Individualismi

Lähden siitä, että yksi nykyajan keskeinen piirre on individualismi. Sitä ylistävät avoimesti ne poliitikot ja talousajattelijat, jotka viimeisten kahden vuosikymmenen aikana ovat korostaneet meille hyvinvointikulttuurin kielteisiä puolia: sille ominaista hämärää kaikkietävyyttä, puuttuvaa aloitteellisuutta ja henkilökohtaista vastuullisuutta, sen tapaa suvaita tehottomuutta ja tuhlausta, sen byrokraattista vastuuttomuutta. Heidän mukaansa tarvitaan markkinoiden

kuria, jotta ihmiset saadaan taas järkiinsä. Jos tuot myytäväksi heikkolaatuisia ja vanhentuneita tuotteita eikä kukaan osta niitä, vastuu on yksin sinun. Toisaalta jos saat ihmiset haluamaan tuotteitasi ja tarjoat niitä hinnalla, jonka he haluavat maksaa, myös palkkio kuuluu yksin sinulle. Et ole vastuussa vapaamatkustajista.

F.A. Hayekin tunnetussa kirjoituksessa 'Individualism: True and False'<sup>2</sup> erotetaan jyrkästi toisistaan se intellektuaalinen individualismin traditio, jonka katsotaan alkavan Lockesta ja jatkuvan Humen, Adam Smithin ja Edmund Burken ajattelussa, ranskalaisten ensyklopedistien ja Rousseau'n kartesiolaisesta rationalismista. Hayek viittaa siihen, miten sosialistit leimasivat termin individualismi tarkoittamaan juuri sitä, mitä he vastustivat, nimittäin kilpailuun perustuvaa yhteiskuntaa. Hänen itsensä mukaan individualismi varsinaisesti tarkoittaa niitä inhimillistä tietoa ja käyttäytymistä koskevia yleisiä periaatteita, joiden pohjalta voimme maksimoida omistamisen vapautta ja minimoida mahdollisuuksia pakottaa toisia. Hayekin mukaan kyse on kristillisen omantunnon vapauden periaatteen ulottamisesta talouden alueelle.

Hayekin argumentti näyttää sisältävän hämmästyttävän epäjohdonmukaisuuden. Yhtäältä hän on täysin varma siitä, että kristinusko ei tarjoa meille mitään periaatteita, joiden mukaisesti sosiaalisista organisaatioita tulisi muovata. Toisaalta hän voimallisesti valittaa vallitsevaa ja yhä lisääntyvää haluttomuutta kunnioittaa mitään sellaisia moraaliperiaatteita, joiden hyötyä ei voi perustella rationaalisesti. Hän puolustaa samalla kertaa sekä "spontaaneja muodostumia, jotka ovat vapaan sivilisaation korvaamat perusta", että ideoiden vapaita markkinoita sekä kilpailevien moraalisten oppien moninaisuutta.

Nykyisessä huomattavasti maallistuneemmassa ilmapiirissä Hayekin epäjohdonmukaisuus on kaksin verroin pulmallisempaa. Nykyään individualismia puolustavan tulee kiinnittää huomiota siihen, miten erilaiset ovat ehdot tälle traditiolle (jonka sanotaan syntyneen 1200-luvun Englannissa) modernissa, pluralistisessa yhteiskunnassa, josta puuttuvat uskonnollisen auktoriteetin aiemmin asettamat rajoitukset. Onkin syytä epäillä, onko Hayekin 'todelliseen' individualismiin kuuluvalla konservatismilla ylipäätään minkäänlaista moraalista perustaa. Mikä estää meitä päättelemästä, että hä-

nen konservatisminsa on itse asiassa naamio, jonka tarkoitus on hyvin itsekkäästi puolustaa hallitsevan eliitin valtaa?

Näin ollen se individualismi, josta tarkoitukseni on puhua, ei ole 'totta' eikä myöskään 'väärää' individualismia Hayekin tarkoittamassa mielessä. Hänen tapansa johtaa kristillisestä perinteestä 'yleisiä periaatteita' on epämääräisen ja yksipuolisen eklektinen kytkiessään nämä modernille sekulaarille yhteiskunnalle luonteenomaiseen privatisaatioon ja pluralisaatioon. Tämän epäpyhän liiton mukaan individualismin teesit soveltuvat *a fortiori* perinteisiin moraalisiin arvoihin. Moraalisessa ja uskonnollisessa opetuksessa täytyy vallita vapaat markkinat, eikä valtion tehtävä ole tukea mitään kilpailevista ryhmistä tai kirkkoista, muuten kuin pitämällä huolta siitä, että mikään niistä ei loukkaa yksilön henkilökohtaisia vapauksia.

Tämä on se konteksti, jossa valta, seksi ja rahan ikiaikaiset realiteetit nykyään kohtaavat. Seuraavassa olen retorisisista syistä niputtanut kunkin näistä realiteeteista kristillisen etiikan käsitteiden armo, rakkaus ja yhteys kanssa, joka perustuvat trinitaariseen perusjakoon. Näin saamme käsitteparit valta/arvo, seksi/rakkaus, raha/yhteys. Jos trinitarianismia sovellettaisiin muodollisesti, tulisi kutakin realiteettia tarkastella kaikkien kolmen kristillisen arvon kannalta. Tässä yhteydessä lähestymistavan tarkoitus on kuitenkin ensisijaisesti kiinnittää huomio sellaisiin asiantiloihin, jotka kirkkojen tulee kohdata, mikäli ne aikovat toimia merkkeinä vapautumisen mahdollisuudelle.

## Valta ja armo

Se, missä merkityksessä käytän tässä yhteydessä sanaa 'valta', kaipaa hieman selitystä, erityisesti koska aiheesta on kirjallisuudessa olemassa valtaisa määrä erilaisia määritelmiä ja käsitteellisiä kehitelmiä. Hyväksyn monien kirjoittajien esittämän idean, että on hyödyllistä erottaa toisistaan distributiiviset ja kollektiiviset vallan käsitteet. Tulen hyödyntämään tätä erottelua jatkossa. Hyväksyn myös ajatuksen, että eri tyyppistä valtaa käytetään vastaavien resurssien, kuten aseiden, rahan, lain tai ideoiden kautta. Ensisijaisesti tarkoitan tässä yhteydessä vallalla kuitenkin halua maksimoida oma vaikutus- ja



kontrollipiiri hankkimalla yhä laajempia resursseja. Tässä mielessä se, mitä sanon vallasta, liittyy ilmeisen läheisesti kysymykseen rahasta. Ei suinkaan ole sattumaa, että vapaaehtoista köyhyyttä on käytetty metaforana pyrittäessä hahmottamaan armon merkitystä.

Tehän tunnette Herramme Jeesuksen Kristuksen armon: hän oli riks mutta tuli köyhäksi teidän vuoksenne, jotta te rikastuisitte hänen köyhyydestään. (2 Kor. 8:9)

Ei ole mitenkään helppo asia kristillisille kirkkoille, joilla perinteisesti on ollut huomattava auktoriteetti yhteiskunnassa, omaksua uudelleen Uuden Testamentin opetuksia armosta. Aivan liian helposti instituution piirissä ajatellaan, että tehtävänä on yksinkertaisesti rakentaa uudelleen menetetty perusta, koota itsensä jälleen, puolustaa sillä kerran olleen arvovallan rippeitä. Asianmukainen vastaus on kuitenkin vaativampi, koska armon suhde vallan kysymyksiin on aina välttämättä epäsuora, ja tie oikeaan valtaan kulkee kärsimyksen ja vapaaehtoisen luopumisen kautta. Uusi Testamentti sisältää edelleen uusia opetuksia vallasta, jotka merkitsevät radikaalia käännettä maan mahtavien ikaikaisissa toimintatavoissa.

Tässä yhteydessä on syytä sanoa suoraan, että paljon puhuttua voimattomuutta ei voi vakavassa mielessä pitää oikeana hallintaa vastustavana hyveenä. Pikemminkin on niin, että Uudessa Testamentissa ylistetään tietä tai henkistä harjoitusta, joka perustuu toisen huomioimiselle tämän erilaisuudessa, mikä puolestaan vastaa inkarnaatioon implisiittisesti liittyvää kieltäymystä. ”Älkää tavoitelko vain omaa etuanne vaan myös muiden parasta. Olkoon teilläkin sellainen mieli, joka Kristuksella Jeesuksella oli.” (Fil 2:4-5). Erityisen kiintoisaa tässä on se, että käsitys asettaa suoraan kyseenalaiseksi individualistisen maailmankuvan keskeiset piirteet.

## Koira syö koiran

Individualistit ovat taipuvaisia hyödyntämään markkinamekanismia oman vallan maksimoimiseksi. He lähtevät siitä, että jos yksi ei hallitse muita, muut hallitsevat häntä. He ovat luonnostaan weberiläisiä

ja pelaavat vaistomaisesti vallan nollasummapeliä. Hallitse tai tule hallituksi, sanoo keskeinen sääntö, jonka ajatellaan pätevän niin luokkarakenteisiin kuin henkilökohtaisiin suhteisiin. Markkinoilla koira syö koiraa. Kommunistisessa yhteiskunnassa koira raportoi koirasta. Kummassakin tapauksessa mahdollisuudet viljellä sellaisia hyveitä kuin luottamus, uskollisuus ja yhteistyö ovat rajallisia, väliaikaisia tai paikallisia. Koska ei kukaan ole kenellekään velkaa vapaata matkaa, yksilö on yhteistyössä vain niin kauan kuin se edistää hänen intressejään.

Teoreetikot puolustavat individualismia markkinoiden periaatteena väitteellä, jonka mukaan ihmiset voivat motivoitua antamaan pänöksensä yhteiskunnallisen tuottavuuden lisäämiseen ainoastaan omien intressiensä pohjalta. (On huomattava, että tässä yhteydessä 'oma intressi' ei välttämättä tarkoita erillisen yksilön intressiä, vaan se voi sisältää perheen ja muiden läheisten ryhmien intressit. Väitän kuitenkin, että markkinahenkinen individualismi saattaa vaikuttaa rappeuttavasti sekä perheiden sisäisen uskollisuuteen että laajemmin ihmissuhteisiin.) Keskeinen kysymys on kuitenkin se, että individualistien mukaan ihmisten sympatiat ovat sisäisesti rajallisia. Ihmisiä ei voi motivoida toimimaan tehokkaasti koko ihmisrodun tai edes koko yhteiskunnan hyväksi. Kristillinen evankeliumi julistaa kuitenkin mahdollisuutta syvään kääntymykseen, joka voi laajentaa sympatioitamme ja motiivejamme saattamalla ne yhteyteen taivaallisen Isän luomiaan kohtaan osoittaman universaalisen rakkauden kanssa (ks. Matt. 5:43-48).

Monet ihmiset kuitenkin kuvittelevat, että on mahdollista toimia yhdellä tavalla markkinoilla ja toisella kotona. Auschwitzin lääkäreiden ja henkilökunnan sanottiin olleen kiintyneitä perheisiinsä. Psykologista ilmiötä kutsutaan nykyään lohkomiseksi. On kuitenkin näyttöä sille, että perhe ei itse asiassa kestä tällaisen jakautuneen mielen aiheuttamia paineita. Koska tällainen ajatustapa tunkeutuu mieleen, se vaikuttaa myös kotielämän ristiriitatilanteissa. Lopputulos on, että luottamus, uskollisuus ja totuudellisuus muuttuvat rajallisiksi, väliaikaisiksi ja paikallisiksi.

## Anteliaisuus ja voimattomuus

Evankeliumi sitä vastoin julistaa anteliaisuutta ja vapaaehtoista kääntymystä kokonaisuuden hyväksi. On tärkeää nähdä, että evankeliumi on suunnattu henkilöille yhteisöissä. Saattaa kyllä olla, että sen kuulevat henkilöt yksitellen ja saattaa jopa olla, että sen kuuleminen saa jonkun jättämään perheensä, luokkansa, rotunsa tai uskontonsa lojaalisuuden, jonka puitteissa hän syntyi liittymään kristilliseen kirkkoon. Kastaminen on uskottu erityisille henkilöille, joiden ammatti perustuu uskoon sekä henkilökohtaisesti annettuihin lupauksiin. Näin ollen individualismiin sisältyy myös kirkon näkökulmasta tietty totuus. Samalla kuitenkin nähdään, että kastetusta henkilöstä tehdään Jeesuksen Kristuksen jäsen ja että kirkko muodostaa tällaisten toisiinsa erottamattomasti liittyneiden henkilöiden universaalisti jakautuneen kollektiivisuuden.

Tiedämme miten häpeällisellä tavalla Kristuksen ruumis alennettiin ja ristiinnaulittiin. Vapahtajan suhtautuminen tähän oli vapaaehtoinen nöyrytyminen. ”Hän alensi itsensä ja oli kuuliainen kuolemaansa asti, ristinkuolemaan asti. Sen tähden Jumala on korottanut hänet yli kaiken.” (Fil 2:8-9). Tämä merkitsee, että tie todelliseen loistoon ja valtaan on kristilliselle yhteisölle ja jokaiselle sen jäsenelle itsensä kieltävän anteliaisuuden tie. Näin toimiva yhteisö on julistuksen mukaan Jumalan sanassa ja Jumalan ajassa todellisesti tehokas.

Täytyy myös muistaa, että aikanaan ja tavallaan kristinusko on ollut suunnattoman tehokas mullistaessaan kokonaisen valtakunnan. Michael Mannin poikkeuksellisen kunnianhimoisen ’vallan historian’ ensimmäinen osa sisältää tuoreen yrityksen tarkastella syitä kristinuskon leviämiseen kreikkalais-roomalaisessa maailmassa.<sup>3</sup> Hän torjuu käsityksen (marxilaisen teesin), että kristinusko olisi ollut vastaus aineelliseen kriisiin, samoin kuin käsityksen (joka on Troeltschin väite), että se olisi henkinen vastine maalliselle maailmalle. Pikemminkin kristinuskon aito saavutus oli hengen ja aineen uudenlainen liitto ’transsendenttissa, normatiivisessa yhteisössä, *oikumene*, maanpiiri), joka tarjosi vakuuttavan vastauksen polttavaan kysymykseen sosiaalisesta identiteetistä. Se ei vetoa työväenluokkaan sen enempää kuin keskiluokkaan sanan nykyaikaisessa merki-

tyksessä, vaan *populukseen* (kansa). Tämä merkitsi hyvin monipuolista henkilöiden joukkoa, johon kuului oppineita, mutta ei virkavallan edustajia. Kristillisen uskon tarjoama 'koti' oli ”sosiaalinen koti, yhteisö, jolla kuitenkin oli universaalista merkitystä perimmäisten merkitysten ja moraalien kannalta kilpaileva organisaatio valtakunnalle.”<sup>4</sup>

Se tosiasia, että kristinusko oli itsessään organisaatio, sisälsi paradoksaalisen kaksinaisuuden. Se merkitsee tilannetta, jossa erillinen ja jäsenensä sääntöjensä mukaisesti valikoiva kokonaisuus katsoo edustavansa koko ihmiskuntaa. Se sulkee pois, sulkeakseen sisään; se on katolinen, mutta se voi julistaa kirouksen. Se on näin ollen pysyvästi avoin vääristymille samoin kuin sisäiselle reformaatiolle. Sillä on hierarkiansa, mutta sillä ei ole lupaa pitää ketään jäsentään muuta kuin tasaveroisena toisten kanssa.

Yhteiskunnassa marginalisoitujen ja valtaa vailla olevien kohtalosta tulee näin ollen kristillisyydelle itseymmärryksen aitouden pysyvä testi. Organisaationa kirkko ei voi kirjaimellisesti välttää sen enempää yhteiskunnallista valtaansa (ideologinen valta on yhä valtaa) kuin myöskään vallan jakamista sen omien periaatteiden mukaisesti. Joskus esitetty ratkaisu luopua vallasta on vaarallinen esimerkki itsepetoksesta; loputon turvautuminen jumalanpalvelukseen 'maallisen' vallan option korvikkeena edustaa tunnettua vallan verhoutumisen ilmiötä (tämän vuoksi 'jumalanpalvelus' kuuluu niin olennaisesti rituaaleihin, joilla valta avoimesti luovutetaan jollekin). Kristillisen kirkon ainut uskottava optio on jakaa ja käyttää valtaa voimistaakseen niitä, jotka ovat syrjäytyneet ja vailla valtaa. Osittain se voi toteuttaa tätä optiotaan puuttumalla tarkoituksellisesti nollasummanalyysyihin ja korjataakseen tasapainoa tilanteissa, joissa koira syö koiraa; osittain taas edistämällä kollektiivisia teorioita vallasta, jotka uskovat syrjäytyneisiin ja vailla valtaa oleviin sisältyvien resurssien antavan enemmän koko yhteisölle.

Euroopan kristillisillä kirkoilla on melkoisesti näkemystä siitä, minkälaisessa tilanteessa yksittäinen henkilö on ollessaan vaarassa syrjäytyä. Tiedämme millaista on, kun ihmiset kamppailevat hauraan vanhempansa tai dementoituneen puolisonsa tai skitsofreniaa sairastavan lapsensa hoidosta. Tällaisista asioista voimme puhua tietyllä auktoriteetilla, ja nykyisessä maailmassa saatamme joutua puhumaan sillä tavalla tullaksemme kuulluiksi, mikäli hoitoalan ammattiteissa

toimivia estetään tekemästä niin. Tämän tiedon pohjalta meillä on myös oikeus ja velvollisuus kysyä, kuka auttaa vailla valtaa olevia ja puolustuskyvyttömiä, kun he tulevat nollasummamarkkinoille ostamaan terveystalvakuutus- tai hyvinvointipalveluja. Kuka valvoo heidän oikeuksiaan? Minkälaisia oikeuksia heillä itse asiassa ajatellaan olevan pluralistisessa yhteiskunnassa? Mikä on se moraaliteoria, joka todistaa, että myös ne, jotka eivät voi antaa suurta taloudellista panosta yhteiskuntaan ovat oikeutettuja sen hyvinvointiin?

Joka tapauksessa olennaista elämällemme Jeesuksen Kristuksen Kirkkona on, ettemme pidä syrjäytyneitä ja vailla valtaa olevia 'toisina ihmisinä', vaivalloisena velvoitteena, joka ei ole osa omaa elämäämme, vaan jota on autettava pelkästä velvollisuuden tunteesta. Vailla valtaa elävien kanssa oleminen on Jeesuksen Kristuksen tie, jota kuljetaan riemusta, rakkaudesta ja kiitollisuudesta ja joka houkuttelee esiin heidän lahjansa persoonina ilman ylihuolehtimista ja alentuvaisuutta. Tämä on armon tie, joka olennaisesti kuulu siihen anteliaisuuteen, joka johdatti miehiä ja naisia Herran luo. Aitoa evankelioimista ei voi olla ilman tämän tajuamista.

## Seksi ja rakkaus

Individualismi on konteksti, jossa myös kristillisen Jumalan rakkauden evankeliumin on toteutettava itseään.

Rakkaus on kärsivällinen, rakkaus on lempeä. Rakkaus ei kadehdi, ei kersku, ei pöyhkeile, ei käyttäydy sopimattomasti, ei etsi omaa etuaan, ei katkeroidu, ei muistele kärsimäänsä pahaa, ei iloitse vääryydestä vaan iloitsee totuuden voittaessa. Kaiken se kestää, kaikessa uskoo, kaikessa toivoo, kaiken se kärsii. (1 Kor 13:4-7)

Luulen, että monelle tämä lainaus on hyvin mieluinen. Ja kuitenkin tiedämme, että avioliitto ja perhe, jotka instituutioina ovat tarjonneet ihmiskunnalle kaikkein voimakkaimmat rakkauden kokemukset, ovat suurissa vaikeuksissa. Eräs äskettäin Englannissa julkaistu tulevaisuusraportti päättelee, että vaikka perhe tulee säilymään myös

uudella vuosisadalla, se muuttuu merkittävästi muotoaan, ehkä ”sarjalliseksi” perheeksi, johon ihmiset tulevat erilaisista ihmissuhteista.

Ei näytä olevan perusteetonta sanoa, että tässä on kysymys individualismin vaikutuksesta aviopuolisoiden välisten suhteiden vakauteen. Markkinoiden näkemys sukupuolielämästä luonnollisesti on, että seksuaaliset suhteet ovat sarja jännittäviä ja haastavia seikkailuja. Itse avioliitto näyttää näin olevan mukava tapa taata tällaisten kokemusten säännöllinen tarjonta; mitään merkittävää eroa ei tehdä avioliiton ja enemmän tai vähemmän vakiintuneen yhteiselämän välillä. Jälkimmäistä jopa pidetään parempana, koska se ei merkitse tekopyhästä näyttävästä ja teeskennellystä lupausta jostakin jota ei voi antaa. Vakaan suhteen haluttavuutta arvioidaan suhteessa väistämättömien erimielisyyksien, vaivan, jälkikasvun ja jännityksen katoamisen painoarvoon. Mainitsin edellä sen, miten vapaan markkina-individualismin puolustajat usein puhuvat lämmöllä vanhanaikaisista perhearvoista ja uskonnosta. Usein he jopa moittivat kirkkoa siitä, ettei se voimallisemmin puolusta moraalisia ja uskonnollisia arvoja yhteiskunnassa. Minusta kuitenkin näyttää ilmeiseltä, että tämä kaipuu vanhojen aikojen vakautteen on ristiriidassa sen säätelemättömien markkinoiden mielialan kanssa, joka esimerkiksi tiedonvälityksen kautta vaikuttaa laajasti meidän kaikkien elämään.

Toisaalta sellaiset perheet, joissa suhteiden läheisyyttä vaalitaan, ovat luultavasti paras puolustus kelluvien markkinoiden arvoja edustavia äänenpainoja vastaan. Kuten eräs amerikkalainen jesuiitta asian ilmaisi, ”elämänmuotojen vakaus ja ihmissuhteiden läheisyys, moraalisten arvojen pysyvyys sekä lupausten pitäminen muodostavat vahvan lähtökohdan miesten ja naisten omantunnon sekä eheän identiteetin muodostumiselle. Epävakaas ja väliaikaisuus edistävät epäilemättä eniten ulkoisen vallan, ympäristön kontrollin sekä sosiaalisen hallinnoinnin passiivista hyväksyntää.”<sup>5</sup>

Annoin kerran apua opiskelijalle, joka oli avioitumassa kirkollisin menoin. Tiedusteltuani asiaa havaitsin, että ”kunnes kuolema meidät erottaa” merkitsi hänelle ”kunnes tuska muuttuu sietämättömäksi”. Hän ei kaksikymmentäyksivuotisen elämänsä aikana ollut tavannut yhtään paria, joiden avioliitto olisi kestänyt vanhemmat ja ystävät mukaan lukien. Häiden lähestyessä hän tunnusti olevansa yhä ahdistuneempi mikä aiheutui impotenssista kumppanin kanssa –

joka oli joku toinen kuin hänen tuleva vaimonsa.

Ei ole mitään mitä rakkaus ei voisi kohdata, eikä sen uskollisuudelle, toivolle ja kestävyydelle ole rajoja. En epäröi sanoa, että nykyinen kulttuurimme on paisuttanut seksuaalisuuden merkitystä siinä määrin, että meidän tulee osoittaa aikalaisillemme valintatilanne: joko seksuaalisuus kontrolloi rakkautta tai rakkauden täytyy kontrolloida seksuaalisuutta. Mutta mitä tarkoitamme rakkaudella?

Paavali sanoo, että rakkaus ei pidä kirjaa vääryyksistä. Tästä meidän tulisi aloittaa ja tunnusta se, että läheisissä henkilökohtaisissa suhteissa on vääryyksiä, joista pidämme kirjaa. Osa moderneihin seksuaalisiin suhteisiin liittyvistä vaikeuksistamme on peräisin yhteiskunnasta. Nykyinen kulttuuri on sellainen, että se pakottaa meidät panostamaan suunnattomasti läheisiin ihmissuhteisiin. Työnjaon vieminen yhä pidemmälle, paineet yksilöiden suorituksia kohtaan, teollisten ja kaupallisten suhteiden muuttuminen persoonattomiksi ovat siinä määrin pirstoneet ja typistäneet ihmisten elämää, että kaipaamamme yhtenäisyys ja kokonaisuus on löydettävissä ainoastaan perheen hauraiden seinien sisältä. Olemme mahdollisesti avioliiton epärealistisen idealisoimisen vaikutuskentässä. Joka tapauksessa olemme tekemisissä tiedotusvälineiden mielettömyyksiin paisuttamien seksuaalista nautintoa koskevien mielikuvien kanssa, jotka usein aiheuttavat voimakasta ahdistusta ja jopa kyynisyyttä nuorison keskuudessa.

Paavali varoittaa kuitenkin odottamasta vaikeuksia, ja tämä on inhimillistä sekä oikein. Jos rakkaus on vastuussa sukupuolielämästämme, silloin meillä on olemassa puitteet, joissa voimme hallita seksuaalisuuttamme myös tulevaisuudessa. Tässä on kyse enemmästä kuin itsehallinnasta, kuten Korinttilaiskirjeen 13. luku toteaa: ”Rakkaus on kärsivällinen, rakkaus on lempeä, ei kersku, ei pöyhkeile, ei käyttäydy sopimattomasti...” Tämän itseä koskevan ja itsestä lähtevä hyvätapaisuuden lähtökohtana on vastaanottavaisuus toiselle sellaisena kuin hän on. Tässä kohtaamme mysteerin, kuten Kirje efeesolaisille tuo esiin:

Miehet, rakastakaa vaimojanne niin kuin Kristuskin rakasti seurakuntaa ja antoi henkensä sen puolesta pyhittääkseen sen. (5: 25-26)

Mysteeri on siinä, että miehen tulee jättää isänsä ja äitinsä, liittyä vaimoonsa, niin että he tulevat yhdeksi lihaksi. Se on mysteeri, joka koskee Jumalan huomaavaisuutta meitä kohtaan, hänen läsnäolonsa, sanalla sanoen, hänen rakkauttaan. Tämä rakkaus on valmistautunut hyväksymään mahdollisen – ei väistämättömän – vääryyden toista kohtaan, ja se sisältää mahdollisuuden käsitellä tätä pidättäytymisen ja hyvien tapojen pohjalta.

Seuraavaksi puhun uskollisuudesta. Sen hyväksyminen rajoituksena (joka myös on vapaus) kuuluu erottamattomasti pyrkimyksellemme sovittaa aviollinen elämämme Jumalan rakkauteen. ”Nimenomaan uskollisuus ja pysyvyys muodostavat välttämättömän vastavoiman piileville motiiveille, itsepetokselle, vallanhalulle sekä harhakuvien houkutuksille, jotka ovat alituisen läsnä ja uhkaavat romuttaa seksuaalisuhteisiin liittyvät lupaukset... Uskollisuus ja pysyvyys rajoittavat motiiveitamme ja tekojamme, ja samalla ne paljastavat itsekkäitä taipumuksiamme käyttää hyväksi ja pettää niitä, joita rakastamme. Juuri siksi, että mitään yksinkertaista tietä ulos ei ole, meille tulee mahdolliseksi puhua totta sekä rakastetustamme että itsestämme.”<sup>6</sup>

Paitsi että uskollisuus selvästikin voimistaa ja syventää aviopuolisoiden suhdetta, sillä voi olla myös tervehdyttävä ja uutta luova vaikutus muihin ihmissuhteisiimme. Koska emme milloinkaan voi (eikä meidän tule haluta) riisua itseämme seksuaalisuudestamme, se ilmeisestikin sävyttää jollakin tavoin kaikkea kanssakäymistämme. Kun fyysisen rakkauden rajat on asetettu selkeästi yksiavioisen uskollisuuden puitteisiin, keskenään ystäviä olevat miehet ja naiset saattavat vapautuneesti nauttia toistensa seurasta, ilman ahdistusta, ehdottelemista tai seksuaalisen identiteetin luonnotonta alistamista. He voivat ’lyödä kipinää’ toisistaan luovasta ja elämää rikastavasti pelkäämättä väärinkäsitystä.

## Raha ja yhteys

Individualismi muodostaa niin ikään kontekstin, jossa kirkko joutuu julistamaan ja ruumiillistamaan Pyhän Hengen yhteyttä. Apostolien tekojen mukaan hyvin varhaisessa kirkossa:



Uskovat pysyttelivät yhdessä, ja kaikki oli heille yhteistä. He myivät talonsa ja tavaransa, ja rahoista jaettiin kaikille sen mukaan kuin kukin tarvitsi. Joka päivä he uskollisesti kokoontuivat tempeliin, ja kodeissaan he yhdessä mursivat leipää ja aterioivat riemullisin ja vilpittömin mielin. He ylistivät Jumalaa ja olivat koko kansan suosiossa, ja päivä päivältä Herra liitti heidän joukkoonsa niitä jotka pelastuivat. (2:44-47)

Tämä on kuitenkin vain osa kokonaiskuvasta. Ensimmäisen vuosisadan kirkon piirissä näyttää olleen varallisuuden suhteen vallalla kaksi ajatussuuntaa. Paavalin perustamissa kirkoissa 'tavallinen elämä' näyttää merkinneen jotakin mitä kutsuisimme kristilliseksi kumppanuudeksi, jota harjoitettiin joskus myös vajavaisesti jumalanpalvelusten yhteydessä. Paavali sekä Barnabas ilmeisestikin hankkivat itse elantonsa, ja Toinen kirje tessalonikalaisille (3:6-12) sisältää kitkeriä lauseita niistä, jotka ovat vapaamatkustajia kirkossa: "Jos joku ei suostu tekemään työtä, hänen ei pidä myöskään syödä!" Näissä yhteisöissä sääntönä oli itseriittoisuus sekä runsas almujen antaminen apua tarvitseville yhteisön jäsenille. Toinen ajatussuunta, joka myös oli erittäin tärkeä, oli kuitenkin radikaalimpi sekä idealistinen, eikä kirkko ole milloinkaan ole täysin kadottanut tätä näköpiiristään. Tässä perinteessä rahaa ja omaisuutta koottiin yhteen Apostolien teot -kirjan mallin mukaisesti.<sup>7</sup>

Tämä perinne sai myöhemmin klassisen ilmaisunsa luostarilaitoksessa, jonka säännöt perustuvat näille esimerkeille. Benediktiiniläisten säännöissä henkilökohtaisen omaisuuden hallussapito leimattiin paheeksi, josta halutaan päästä kokonaisuudessaan eroon. Tässä kielletään, että resurssien jakaminen tarpeiden mukaan merkitsisi yhtäläistä osuutta kaikille, ja nurisemista pidetään huonona tapana.

Varhaisten Fransiskaaniin keskuudessa eräs Veli Juniper, joka vieraillessaan eräässä kirkossa näki taidokkaan alttarin, etusivulla riippuvilla, hopeisilla koristeilla varustettuna, ja totesi: "Nämä ovat tarpeettomia", leikkasi ne pois ja antoi ne köyhille seurakunnan pastorin ollessa raivoissaan. Tämä on meidän näkökulmastamme kiinnostavaa, mutta luostariperinteen vaara luonnollisesti on, että se sallii meidän muiden jatkaa rahan tekemistä entiseen tapaan eikä ylipäättään kohtaa tähän liittyviä houkutusia.

Emme kuitenkaan saa päästää itseämme näin helpolla. Jälleen kerran meidän täytyy kohdata itsemme sekä vaihtoehto, joka on nuotoiltu erityisesti Jeesuksen opetuksessa:

Kukaan ei voi palvella kahta herraa. Jos hän toista rakastaa, hän vihaa toista; jos hän toista pitää arvossa, hän halveksii toista. Te ette voi palvella sekä Jumalaa että mammonaa. (Matt. 6:24)

Tämä liittyy kokonaisuudessaan yksinkertaisuuteen. Ongelma, joka meitä kehoitetaan kohtaamaan, on halujemme suuntaaminen: “Missä on aarteesi, siellä on myös sydämesi” (Matt. 6:21). Jeesus sanoo, että rahalla, vauraudella, omaisuudella on taipumus hallita kaikkia halujamme, ellemmme elä ennen kaikkea muuta Jumalan rakkauden valossa. Mammona on mahti, joka pyrkii hallitsemaan meitä. Se on epäjumalanpalvelusta, jolle meidän tulee kääntää selkämme ollaksemme vapaita seuraamaan Kristusta. Tämän vuoksi hänen opetuksensa liittyy kiinteästi evankeelisuuhteemme. ”Mammona on yksi niistä periaatteista ja voimista, jotka tulee voittaa ja lunastaa Jeesuksen Kristuksen verellä, ennen kuin sitä voidaan käyttää Jumalan valtakunnan hyväksi.”<sup>8</sup>

On tärkeä tajuta, että voimme omaksua asenteita tekemättä sitä tietien tahtoen. Kenenkään meistä ei ole mahdollista vapautua kerralla ja täydellisesti ahneudesta ja kateudesta. Mikäli kirkko tahtoo olla todellinen kumppani Pyhässä Hengessä, meidän itse kunkin tulee jatkuvasti kääntyä kohti Jumalan rakkautta, joka on kaiken muun rakkauden yläpuolella. Se ympäristö, jossa elämme, on suunnattoman voimakas ja tunkeutuu mieliimme. Elämme yrityskulttuurissa, eikä meillä ole riitaa sen kanssa. Hayek kirjoitti melkoisen optimismin hengessä seuraavasti:

Menestyvien tosiasiallisesti korkeat palkkiot, olivat nämä ansaittuja tai satunnaisia, ovat olennainen osa resurssien ohjausta sinne, missä ne antavat suurimman panoksen siihen yhteiseen rahastoon, josta kaikki ottavat osuutensa.<sup>9</sup>

On kuitenkin kysyttävä, pätisikö tämä argumentti myös sellaisiin markkinoihin, joista voitaisiin empiirisesti osoittaa, että ne jotka ei-

vät menesty tai eivät ole onnekkaita eivät saakaan osuuttaan? Entä olisiko seuraavalla sukupolvella mitään suojaa niin kutsuttujen 'menestyneiden' toimilta, mikäli heidän menetyksensä sisältäisi luonnollisen ympäristö tuhoamisen?

Kristilliselle 'yhteydellä' (*koinonia*) on kuitenkin Uuden Testamentin muotonsa; ja mikä vielä tärkeämpää, Jeesus kannattelee edesämme näkymää, jota ei hallitse Mammonan palvonta. Ei ole mitään siihen verrattavaa, että antaa pois rahansa koetellakseen rakastaako Jumalaa, hän opettaa rehellistä nuorukaista, joka "lähti surullisena pois" (Matt. 19:22). Siinä ei ollut minkäänlaista iloa. Mutta Sakkeukselle koitui iloa (Luuk. 19:1-10), kun pelastus tuli hänen taloonsa. Tämä ilo ja vapaus liittyvät nimenomaan vieraanvaraisuuteen, rakastettavaan neuvon antaa rahasi pois. Niinpä kuulemme, että varhaiset uskovaiset "aterioivat riemullisin ja vilpittömin mielin" (Ap. t. 2:46); kirkko kutsui myöhemmin pyhää aterialla, ehtoollista, kiitosrukoukseksi. Siihen osallistuvat valmistivat juhlan riemukkaan aterian kunniaksi tulevassa Jumalan valtakunnassa, jolloin "niin idästä idästä kuin lännestä tulee monia, jotka taivasten valtakunnassa käyvät aterialle yhdessä Abrahamin, Isakin ja Jaakobin kanssa" (Matt. 8:11). Muistakaa, mitä Paavali sanoi:

Joka niukasti kylvää, se niukasti niittää, ja joka runsaasti kylvää, se runsaasti niittää. Kukin antakoon sen mukaan kuin on mielesään päättänyt, ei vastahakoisesti eikä pakosta, sillä iloista antajaa Jumala rakastaa. (2 Kor. 9:6-7).

Olen taipuvainen ajattelemaan, että evankelisuus ja erityisesti uudelleen evankelioiminen eivät ole mahdollisia, jollei kulttuurimme kohtaa ilolla antamisen haastetta. Sanomattakin on selvää, että tässä kuten kaikessa muussakin evankeliumiin liittyvässä sanat ilman tekoja, tai teot, jotka sotivat sanoja vastaan, tekevät tyhjäksi kaiken sanomamme. Vaikeudet, joita kohtaamme tällä omaksuamallamme tiellä, eivät kuitenkaan ole ylittämättömiä. Seuraamme kristittyjä eri puolilla maailmaa ja eri vuosisatoina. Myös voimavaramme ovat suuret.

## Johtopäätös

Olen edellä pyrkinyt osoittamaan, että elämme todellakin uutta aikaa Euroopassa ja että se edellyttää meiltä tietoista päätöstä elämäntapamme suhteen. Edessämme on joukko erityisiä kamppailuja orjuutusta vastaan, kun omamaa aikanamme kohtaamme vallan, seksin ja rahan yleisinhimilliset haasteet. Ihmisenä olemisen uudessa ajassa edellyttää vapautta sisäistämiemme individualismin imperatiiveja kohtaan. Vapautuminen on mahdollista, kun paikalliset seurakunnat alkavat todellistaa armoa, rakkautta ja yhteyttä. Tämä on kristillisen sosiaalietiikan luonnollinen ilmenemismuoto, sillä se vastaa läheisesti vaikutusta, joka kristillisellä uskolla oli kreikkalais-roomalaisessa maailmassa, ennen kuin alettiin kysyä sen kokonaisyhteiskunnallista vaikutusta. Paikallisten seurakuntien toiminta ei ole riippuvainen yhteiskunnasta, joka on ystävällismielinen kristinuskoa kohtaan ideologisessa mielessä. Toisaalta osa kristillisen uskon totuusvaateesta perustuu sellaiseen oppiin ihmisen persoonuudesta, joka liittyy inhimillisen kukoistuksen enemmän tai vähemmän tiiviiseen osallistumiseen ihmisen kokoisiin ryhmiin. Tässä mielessä tarvitaan sosiaalietiikkaa, joka toimii vastavoimana niin kollektivismin kuin individualisminkin tuhoisille elämänsenteille.

*Suomentanut Jussi Kotkavirta*

## Viitteet

- <sup>1</sup> Vaclav Havel, *Living in Truth*. Faber 1987.
- <sup>2</sup> FA.Hayek, *True and False*. Blackwell, Oxford 1956.
- <sup>3</sup> Michael Mann, *The Sources of Social Power*. Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- <sup>4</sup> *Emt.*, s. 235.
- <sup>5</sup> John Francis Kavanagh, *Following Christ in a Consumer Society*. Orbis Books, Maryknoll NY 1981, s. 127.
- <sup>6</sup> Philip Turner, *Sex, Money and Power. An Essay on Christian Social Ethics*. Cowley Publications, Cambridge MA 1981, s. 63.

- <sup>7</sup> Ks. Christopher Rowland, *Christian Origin. An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism*. SPCK, London 1986, s. 272-285.
- <sup>8</sup> Ks. Richard J. Foster, in *Money, Sex and Power. The Challenge of the Disciplined Life*. Hodder and Stoughton, London 1985, s. 31.
- <sup>9</sup> *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of the Ideas*. Routledge, London 1978, luku 5, s. 64-.

Gianni Vattimo

## KRISTILLINEN SANOMA JA METAFYSIIKAN HAJOAMINEN<sup>1</sup>

Hyvin yleisestä näkökulmasta voitaisiin sanoa, että niinä kahtena vuosituhantena, jotka erottavat meidät ajanlaskumme alkuun liittyvästä arvoituksesta, on tapahtunut (antiikin elämäkerran kirjoittajien Aristoteleeseen liittämän) kuuluisan sanonnan, *amicus Plato sed magis amica veritatis* (Platon on ystävä, mutta totuus on suurempi ystävä), voiman heikentyminen ja lopulta hajoaminen. Tämän hajoamisen panee merkille myös Dostojevskin kaltainen kirjailija. Kun Satov puhuu valinnasta Kristuksen ja totuuden välillä (*Rii-vaajat*, osa II, luku VII), kirjailija liittää sen Stavroginiin, mutta eräässä kirjeessään Dostojevski lausuu sen myös omissa nimissään. Virkettä ei kuitenkaan kielletä tai käännetä päinvastaiseksi yksinomaan Kristusta kohtaan koetun rakkauden nimissä. Itse asiassa Dostojevski edustaa paradoksaalista tapausta, koska yleensä kun kristillinen ajattelu on lähtenyt Jeesuksen lausumasta ”Minä olen tie, totuus ja elämä”<sup>2</sup>, sillä on pikemminkin ollut taipumus samaistaa Jeesus totuuteen – ymmärrettyinä klassisessa merkityksessä vastaavuudeksi tietyn asiantilan kanssa – ja kieltää mahdollisuus miltään kolmannelta vaihtoehdolta totuuden ja valheen lisäksi.

Kenties juuri tähän sijoittuu Dostojevskin *poikkeuksellinen* asema kristillisessä ajattelussa tai merkitys kristilliselle ajattelulle (mieles-säni ovat erityisesti opettajani Luigi Pareysonin tutkimukset). Dosto-

jevskia lukuun ottamatta klassisen kristinuskon linjana on ollut samaistaa totuus ”todellisuuden” objektiivisen ja eksaktin kuvauksen merkityksessä siihen totuuteen, joka on Kristus. Jos totuudella on valta vapauttaa meidät, se johtuu siitä, että vain tietämällä todellisuuden luonteen voimme saavuttaa vapauden. Mutta vapauden mistä? Ei varmaankaan totuus-todellisuudesta itsestään, olkoon tämä kuinka karvas ja painostava tahansa. Vapahdus (*Redemisti nos Domine, Deus veritatis*, Olet lunastanut minut, Herra, sinä totinen Jumala, sanoo roomalaiskatolinen rukous) sisältyisi siis siihen tosiasiaan, että ”nähdään” itse oleva sellaisena kuin se on: *amor Dei intellectualis* (älyllinen rakkaus Jumalaan), sanottaisin spinozalaisittain. Itse asiassa perinteinen ajatus siitä, että ikuinen elämä muodostuu Jumalan ajattelemisesta (kasvoista kasvoihin) on tulkittu spinozalaisessa mielessä; sen lopputulos on autuuden samaistaminen täydelliseen geometriseen tietoon. Olisiko Pyhän kolmiyhteyden toinen persoona inkarnoitunut ja uhrattu ristillä tämän takia?

Lähtemällä näistä mietteistä on helppo nähdä, että valitessaan paradoksaalisesti Kristuksen myös totuutta vastaan Dostojevski on evankeliumin omalle merkitykselle uskollinen kristillinen ajattelija. Mutta vieläkin enemmän kuin Dostojevski ja vielä paljon paradoksaalisemmalla tavalla uskollinen evankeliumille on Nietzsche ja hänen julistuksensa Jumalan kuolemasta. Ei pelkästään ole niin, että tämä julistus toistaa kirjaimellisessa mielessä ja yksinkertaisesti ristiinnaulitsemisen evankelista historiaa, vaan ennen kaikkea Jumala, joka on kuollut kaikkein uskollisimpien seuraajiensa surmaamana, on nimenomaan ja yksinomaan moraalin Jumala. Tämä Jumala (geometrisen maailmanjärjestyksen ylimmäinen takaaja, joka sai kuolevan Sokrateen sanomaan, että oikeamielisellä ihmisellä ei ole tässä eikä kuoleman jälkeisessä elämässä mitään pelättävää) löytyy ennen muuta häneltä, siis Nietzscheelta, ”dostojevskilaisen” paradoksin kaikkein radikaaleimpana ilmauksena.

Nietzsche ei ymmärrä tätä eettiseksi valinnaksi, jonka jokainen ihminen olisi kohdannut tiellään kohti pelastusta. Pikemminkin hän näkee sen koko Euroopan, lännen ja ”kristillisen” moderniteetin historian merkitykseksi, ja juuri tämän suuntaisesti yritän ymmärtää sen tässä yhteydessä. ”Moraalisen” Jumalan kuolema lopettaa mahdollisuuden asettaa totuus ystävyiden edelle – koska Jumalan kuolema merkitsee, että ei ole mitään ”objektiivista”, ontologista totuut-

ta, joka voisi väittää olevansa jotakin muuta kuin yksinkertaisesti ilmaus ystävyydestä, vallantahdosta tai subjektiiivisesta sidoksesta. Myös ne, jotka sanovat *magis amica veritatis*, sanovat sen rakkaudesta johonkuhun, kenties itseensä tai heissä puhuvaan perinteeseen. He sanovat niin ”inhimillisistä, liian inhimillisistä” syistä, joita Nietzsche terävästi analysoi ranskalaisten moralistien jalanjäljissä, siis ystävyydestä, tahdosta tai pascalilaisittain, sydämen syistä.

Kuten Nietzschen Lenzer Heidessa kesällä 1887 kirjoitettu samanminen tunnettu fragmentti sanoo, eurooppalainen nihilismi merkitsee loppua uskolle maailman objektiiviseen järjestykseen, joka oikeuttaisi uskollisuuden totuudelle minkä tahansa ystävyuden tai vihollisuuden tuolla puolen. Nietzsche ei kuitenkaan näe (ei halua tai voi nähdä – omien vihamielisyyksiensä takia kirkon varjossa kasvanut papin poika kun on, kuten yksi hänen omaelämäkerrallisista fragmenteistaan muistuttaa), että tämä nihilismi merkitsee paitsi ”nietzscheläisen” Jumalan kuolemaa, myös evankeliumissa kerrotun Jeesuksen kuolemaa.<sup>3</sup>

Toisin sanoen kyse on siitä, mitä Heidegger kutsuu metafysiikan lopuksi. Kuten tiedämme, Heideggerille tämä loppu huipentuu Nietzschen nihilismissä ja siinä historiallis-kohtalollisessa ilmiössä, jonka Nietzschen oppirakennelma tunnustaa, kuvaa ja jota se julistaa. Siitä nietzscheläis-heideggerilaisesta näkökulmasta, jonka itse jaan, nihilismi on uskon menettämistä objektiiviseen totuuteen. Se on sitä sellaisen näkökulman eduksi, joka käsittää totuuden vallan tulokseksi sanan useissa eri merkityksissä. Tieteellinen koe, joka toteuttaa pelastavan järjen periaatetta<sup>4</sup>, pohjautuu niiden subjektien aktiiviselle tahdolle, jotka konstruoivat kokeen. Se pohjautuu myös niiden tahdolle, jotka hyväksyvät sen validiksi tietyn paradigman puitteissa, jotka puolestaan eivät ole mielivaltaiset vaikkakin taatusti historialliset.

Missä mielessä kaikkea tätä objektiivisen totuuden heikentymistä ajatuksessa eri ystävyyksistä – ja siis ”sydämen syistä” – voidaan siten pitää Kristuksen kuoleman vaikutuksena, ikään kuin tuon modernin ajanlaskumme perustana olevan mysteerisen tapahtuman tuloksena? Kirjoittaja, joka parhaiten voi auttaa meitä vastaamaan tähän kysymykseen tai ainakin siihen, mihin sillä uskoakseni on viitataan, on Wilhelm Dilthey. Hän tietenkin kertoo Hegelin perintöä, joskin lisäyksiä, jotka tekevät hegeliläisestä historianfilosofiasta



vähemmän jäykkää ja systemaattista. Suuren keskeneräiseksi jääneen teoksensa *Einleitung in die Geisteswissenschaften* toisessa osassa Dilthey jäljittää eurooppalaisen metafysiikan kahteen vaiheeseen, antiikkiin ja moderniin. Näistä jälkimmäinen on tuomittu loppumaan metafysiikan hajoamiseen kantilaisessa kritiikissä ja sen eri kehitelmissä päätyen diltheylaiseen historismiin.

Antiikin metafysiikan erottaa modernista metafysiikasta kristinuskoon liittyvä käänne. Kristinusko siirtää filosofisen mielenkiinnon keskipisteen luonnollisesta maailmasta ihmisen sisäiseen maailmaan. Platonismi on Diltheylle antiikin metafysiikan tunnuskuva. Vaikka siinä ei olekaan kysymys tiukasti ottaen naturalismista, niin sille tunnusomaisella tavalla Platon ymmärtää olevan (kuten Heidegger, jonka näkemys metafysiikan historiasta on syvällisesti riippuvainen diltheylaisesta rekonstruktiosta, tulee hieman myöhemmin sanomaan) näkyväksi muodoksi – ideaksi, *eidokseksi*, ja tämän seurauksena ulkoisesti ”annetuksi”, ikään kuin hengen silmien eteen kootuksi objektiiviseksi muodoksi.

Kristinusko siirtää ajattelun mielenkiinnon kohti sisäisyyttä, ja näin tehdessään se myös asettaa tahdon ymmärryksen (intellektin) edelle. Voimme lukea *Einleitungin* ensimmäisiltä sivuilta, että ”kreikkalaiselle hengelle tieto merkitsi objektiivisen olevan uusintamista ymmärryksessä. Nyt (tai oikeastaan kristinuskossa) uusien (siis kristillisten) yhteisöjen kaiken mielenkiinnon kohteeksi tulee elämys, mutta kysymys on yksinkertaisesti siitä, että tullaan tietoiseksi siitä, mikä tapahtuu persoonassa, itsetietoisuudessa... Herättämällään valtaisalla mielenkiinnolla tahdon ja sydämen kokemukset ahmivat jokaisen muun tiedon objektin... mikäli tämä uusien yhteisöjen usko olisi kehittänyt nopeasti jo silloin sitä kokonaan vastaavan tieteen, sen olisi pitänyt rakentua perustasta, joka ulottuu sisäiseen kokemukseen”.<sup>5</sup>

Lyhyesti mutta uskollisesti yhteen kooten voidaan sanoa, että kristinusko on tila, joka valmistaa metafysiikan hajoamista ja sen korvaantumista tieto-opilla tai – mikä on samaa diltheylaisin termein – kantilaisuudella. Subjektin korostaminen ja tiedon perustaminen itsestään varman sisäisyyden pohjalle ovat periaatteita, jotka inspiroivat Descartesia ja Kantia ja jotka hallitsevat modernin filosofian. Modernin filosofia säilyy kuitenkin vielä pitkään metafysiikkana, jota hallitsee objektiivistinen näkemys itse sisäisyydestä. Näin siksi, että kris-

tinuskon tuoma uusi subjektiivisuuden periaate ei astu välittömästi voimaan. ”Keskiajalla tämä sidos kristinuskon ja sisäisestä kokemuksesta lähtevän tiedon välillä ei tuota sitä vastaavaa perustaa tieteelle. Tämä puute on peräisin klassisen kulttuurin ylivertaisuudesta siinä tilassa, jossa kristinuskko alkaa tehdä itseään tunnetuksi vain hitaasti ja vähitellen”.<sup>6</sup>

Diltheyn mukaan Augustinuksen ajattelu edustaa hyvin tätä ristiriitaa kristillisen sisäisyyden ”uuden viinin” ja kreikkalaisten ”visuaalisen” tai esteettisen objektivismiin ”ylivertaisuuden” välillä. Augustinuksella sielun Jumalasuhteen sisäinen varmuus sekoittuu platonismista ja uusplatonismista juontuvaan teoriaan ikuisista totuuksista. ”Sielu saavuttaa totuuden itsessään eikä ruumiin tai sen aistielimien kautta. Näin tapahtuu juuri keskellä Platonin metafysiikkaa, jonka uskoimme jo jättäneemme taaksemme.”<sup>7</sup> ”Augustinuksen sisäisessä kokemuksessa on aineksia, jotka ylittävät tämän ikuisten totuuksien platonistisen sidoksen ihmisen ymmärryksen, maailman ja Jumalan välillä... komponentti, joka ylittää klassisen antiikin ajattelun.”<sup>8</sup>

Se, mitä Augustinuksella tapahtuu (huomatkaamme, että kyse ei ole niinkään tai yksinomaan perinteisestä platonismista ja aristotelismista vastakkainasettelusta kristillisessä ajattelussa, vaan pikemminkin ristiriita on kreikkalaisten, myös ja ennen muuta platonististen jäänteiden, ja kristinuskon uuden ”kantilaisen” tiedon välillä), löytyy eri muodoissaan ja kehityksensä eri vaiheissa koko keskiajan ja modernin ajan kristillisen filosofian historiasta. Taistelu kristinuskon ajattelulle tarjoaman uuden mahdollisuuden ja metafysiikan vastarinnan välillä ulottuu aina itseensä Kantiin asti, joka lopultakin tekee antimetafysiset johtopäätökset kristillisen sanoman edustamasta uutta avaavasta liikkeestä. Tähän vastarintaan on lukuisia ja monimuotoisia syitä. Dilthey osoittaa niistä joitakin Augustinuksen henkilöhistoriasta, jota sävyttää uusplatonistinen vaikutus. Paljon yleisemmin sanottuna Augustinuksella, kuten muillakin kirkkoisilla ja keskiaikaisilla ajattelijoilla, klassisen kulttuurin vastarintaa voidaan myös selittää yhteiskunnallisella ja poliittisellä vastuulla, jonka kirkko joutui ottamaan Rooman imperiumin tuhoututtua. Kirkon harteille kaatuivat sekä antiikin yhteiskunnallisten instituutioiden jäänteet että uusi kulttuuri, jonka ilmauksia ne olivat. Koska kirkko joutui ottamaan harteilleen tämän ”sijaisvastuun”,

kuten nykyään sanottaisiin, ja koska kirkko oli muutenkin hierarkkinen organisaatio, siitä muodostui jäykkä rakenne, joka (itselleen kohtalokkaasti) perustui objektivistiselle metafysiikalle samoin kuin oletuksille luontoa koskevasta tieteellisestä tiedosta (kuten Galilein tapaus todistaa).

Tämä näkemys eurooppalaisen ajattelun historiasta taisteluna yhtäältä kristinuskon maailmaan tuoman metafysiikan hajottamisen periaatteen – sisäisyys, tahto, *cogito* (ajattelun) varmuus – ja toisaalta kreikkalaisen kulttuurin visuaalis-naturalistisen (esteettisen) objektivismiin välillä sisältää myös, kuten olen jo sanonut, heideggeriläisen näkemyksen metafysiikan säilymisestä ja hajoamisesta. Alleviivaan ennen kaikkea sitä tosiasiaa, että – eksplisiittisemmin Heideggerilla, mutta myös Diltheylla – kyse ei missään tapauksessa ole taistelusta kristillisen subjektivismiin ”luonnollisen” (tai paradoksaalisesti ”objektiivisen”) totuuden ja metafysiikan totuuden välillä, joka lopulta paljastuisi tämän autenttisen totuuden väärennökseksi. Kristillinen ilmoitus on nimenomaan Kristuksen osalta historiallinen tapahtuma eikä ikuisen totuuden paljastumista.

Kyse on taistelusta kahden eri historiallisen mahdollisuuden tai, voitaisiin sanoa, kahden eri ystävyuden välillä. Sama kamppailu löytyy myös toisin termein Husserlin teoksesta *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Eurooppalaisten tieteiden kriisi ei sen mukaan muodostu petoksesta tieteen oletettua ”luonnollista” olemusta kohtaan, jonka moderni tiede olisi hylännyt ja unohtanut. Siinä on kyse (vain) uskon puutteesta ”absoluuttisen” ja täysin perustellun tieteen ihanetta kohtaan (vaikka tässä on Husserlilla itselläänkin kenties ristiriita). Kyse on ihanteesta, joka syntyy määrättynä historian hetkenä ja jota ilman (mutta miksi vain Heideggerin *Ereignis*-ontologia voisi oikeuttaa sen) emme voi enää tulla toimeen.

Diltheyn kertaaminen näyttää minusta olennaiselta sen ymmärtämiseksi, missä merkityksessä kristinuskkoa voidaan pitää modernina lähtökohtana metafysiikan hajoamiselle. Riittää kun tunnustetaan – ja tämä on Heideggerin *Oleminen ja aika* -teoksen eksistentialismin merkitys –, että kantilaisuus on vielä augustinuslaisuuden yksi muoto, joka palauttaa sisäisen varmuuden historiattomaan, luonnolliseen rakenteeseen. Tässä objektiivisessa mielessä (kantilainen transsendentaali, jota jo Dilthey kritikoi) on nähtävä, että Kristuksen maailmaan tuoman antimetafyysisen periaatteen kaikkein

radikaaleimpia perillisiä ovat Jumalan kuolemaa julistanut Nietzsche ja *Ereignis*-ontologiaa kehitellyt Heidegger. Haluaisin erityisesti myös painottaa, että Diltheyn käsityksessä metafysiikan lopusta ja sen hajoamisen historiasta on jotakin syvästi kristillistä.

Näin on esimerkiksi kun hän kirjoittaa, että vaikka metafysiikka tieteenä onkin tullut mahdottomaksi, ”elämämme metafyyssinen aines henkilökohtaisena kokemuksena, siis uskonnollis-moraalisena totuutena, säilyy. Ihmisen tahtokokemukset pysyvät, mutta ne supistuvat universaalisti esitetyiksi, ja lopulta sitoviiksi ja kiristäviksi jokaisen muun ymmärryksellen kannalta.”<sup>9</sup> Kuinka tahansa asia onkin, siellä missä ihmisolento puuttuu halussaan nautinnon, kiihokkeen, mielihyvän ja aistimuksen sidokseen, missä hän ei enää halua, siellä on tuo metafyyssinen piirre, joka pelkästään heijastuu luke-mattomina kuvina paljastamassamme metafysiikan historiassa.

”Itse asiassa metafyyssinen tiede on historiallisesti rajattu ilmiö, mutta persoonan metafyyssinen tietoisuus on ikuinen.”<sup>10</sup> Olisi vaikeaa vaikkakaan ei mahdotonta lukea tämä jakso kriittisenä huomautuksena, joka samaistaa metafyyssisen objektivismin säilymisen schopenhauerilaiseen tahdon kieltämiseen. Kyse on kuitenkin pikemminkin moniselitteisyydestä. Yhtäältä voitaisiin epäillä, että itsen ja tahdon kieltäminen on äärimmäinen tapa asettaa objekti subjektin edelle (mistä Adorno itse asiassa *Negative Dialektik* -teoksen eräässä luvussa moittii Heideggerin ontologiaa). Toisaalta tämän jakson sävy saa pikemminkin ajattelemaan, että Dilthey näkee tämän ”ikuisen metafysiikan”, joka näyttäytyy aina kun elämäntahto ylitetään jotenkin myönteisenä metafyyssisenä jäänteinä, merkitykseltään korkeana ja ylittämättömänä myös meidän postkanttilaiselle moderniteetillemme. Se on tahdon kieltämisen henki, joka innostaa myös heideggerilaista silleen jättämisen (*Gelassenheit*) käsitettä. Moniselitteisyys, johon edellä juuri viittasin, on enemmän tai vähemmän samaa kuin se, minkä löydämme heideggerilaisesta näkemyksestä, jonka mukaan metafysiikan loppu merkitsee modernin subjektivismin ja voluntarismin voittoa. Se on unohduksen viimeinen vaihe, mutta myös ensimmäinen *Ereignisin Aufblitzen*, olemistapahtuman ensimmäinen salamointi, kuten *Identität und Differenzin* kuuluisassa kohdassa sanotaan.

Mutta miksi lopultakin *Amicus Plato*, miksi ystävyys totuuden sijaan? Kohtaamme tässä kenties viimeisimmän ilmauksen kreikka-

laisen metafysiikan ”objektiivisen jäänteiden” ja kristillisen uuden voiman keskinäisestä taistelusta. Hyvin yleisin sanakääntein voidaan sanoa, että nietzscheläinen nihilismi ja myös heideggerilainen ontologismi, siinä mielessä kuin Lévinas on sitä kritikoinut, todistavat vielä suurelta osin platonistis-kreikkalaisen objektivismiin ja kristinuskon sekoittumisesta, jonka Dilthey totesi Augustinuksella. Voitaisiin jopa kysyä, eivätkö molemmat ajattelijat ilmaise eri tavoin henkilökohtaisten psykologisten ainesten läsnäoloa ajattelussaan – papinpoika Nietzsche, joka kääntyy isänsä ja siskonsa auktoriteettia vastaan; Heidegger, joka etäännyttää katolisesta kirkosta perin juurin valta- ja poliittisiin pyyteisiin sekoittuneen akateemisen uransa alettua. Mielessäni ovat Nietzschen viimeiset kirjoitukset, hänen kirjensä kuninkaille ja hallitsijoille, samoin kuin Heideggerin natsismiseikkailu. Toisistaan poikkeavissa määrin ja eri syistä, jotka ovat vain yleisellä tasolla analogisia Augustinuksen syiden kanssa, myös Nietzsche ja Heidegger pysyvät hekin kreikkalaisen objektivismiin vankeina ja kieltäytyvät viemästä loppuun asti kristillisen antimetafyysisen vallankumouksen seuraamuksia.

Näitä implikaatioita ei voi kehittää täydellisesti palaamalla rakkauteen (*caritas*). Jälleen kerran hyvin kaavamaisesti: ainoastaan ystävyys, joka on eksplisiittisesti tunnustettu totuuden tärkeimmäksi tekijäksi, estää metafysiikan lopun ajan ajattelua syöksymästä siihen, mitä voisimme Nietzschen sanoin kutsua reaktiiviseksi (ja usein myös taantumukselliseksi) nihilismiksi.

Rajoitun tässä pelkkään luonnokseen, joka minusta näyttää vähintäänkin vakuuttavalta, vaikka se tarvitseekin monia tarkennuksia. En nimittäin voi nähdä kuin vahvistuksena oletukselleni rakkauden (*caritas*) keskeisestä merkityksestä sen ratkaisevan aseman, joka toisella (Toisella? Tässä kohdataan itsensä Lévinasin teologisen objektivismiin ongelma) on niinkin erilaisissa teorioissa kuin ovat Lévinasin ajattelu, Habermasin kommunikaatiofilosofia tai Davidsonin tapa käyttää termiä *charity*.

Miksi siis asettaa etusijalle auktoriteetiltaan epäilyttävät ja ristiriitaiset Nietzsche ja Heidegger, eikä esimerkiksi Lévinas, Habermas ja Davidson? Tähän voitaisiin vastata jälleen yksinkertaistaen, että yksinomaan Nietzsche ja Heidegger tarjoavat rekonstruktioissaan metafysiikan hajoamisen historiasta<sup>11</sup> tiukan filosofisen perustelun paljon avoimemmille rakkauden teorioille kuin ovat esimerkiksi

Habermasin tai Lévinasin vastaavat esitykset. Selkeämmin sanottuna, ystävyys voi muodostua totuuden periaatteeksi ja tekijäksi vain sen jälkeen kun ajattelu on hylännyt kaikki väitteet objektiivisesta, universaalista ja apodiktisesta perustasta. Ilman todellista avautumista olevalle tapahtumana uhkaa Lévinasin toinen aina ilmetä jonakin, jonka Toinen isolla T:llä on jo tehnyt voimattomaksi. Tässä meillä on jälleen kerran totuus, joka ”oikeuttaa” ystävyuden Platoniin vain tukahduttamalla hänet historiallisena yksilönä. Samankaltainen argumentti näyttää pätevän Habermasiin, jolle häiriötön kommunikointi ei perustu toisen kunnioittamiselle toisena, vaan aikomukselle supistaa toinen ja minä ideaan ”läpinäkyvästä” rationaalisuudesta. Jos tätä ei voida sanoa kantilaistyyppiseksi rationalistiseksi metafysiikaksi, tai päinvastoin sen nimenomaiseksi elvyttämiseksi, kyse on viime kädessä tiedettä ja tekniikkaa hallitsevan strategisen rationaalisuuden suorittamasta elämismaailman kolonisaatiosta.

Kristillinen rakkauden saarnaaminen ei ole sen enempää eettinen kuin ulkoinenkaan seuraus sen ”objektiivisen” totuuden paljastumisesta, että olemme luonnostamme Jumalan lapsia. Se on pikemminkin vetoamus, joka lähtee inkarnaation historiallisesta tosiasiasta (ei niinkään historiallisesta siinä mielessä, että kyse olisi ”reaalisesta” tosiasiasta, vaan sikäli kuin se on vaikutushistoriassaan olennainen olemassaolollemme). Se puhuu meille olevan nihilistisestä kohtalosta, jokaisen jäykkyyden heikentymisestä; se puhuu ontologisen olevan puolesta – siis Verbumin, Logoksen puheesta, *Gespräche*, vaihdettujen sanojen puolesta, joita historiallisina olentoina olemme.

Totuus rakkautena ja olemistapahtumana, (*Ereignis*), ovat kaksi toisiinsa suoraan viittaavaa asianosaa. ”Toisen” keskeinen asema monissa nykyisissä filosofisissa teorioissa saa kaiken merkityksensä vain, mikäli sijoitamme sen metafysiikan hajoamisen tilaan, ja vain tällä ehdolla se välttää puhtaan ja yksinkertaisen moralismin tai pelkän pragmatismien vaaran (”Joka tapauksessa on mukavampi elää maailmassa, jossa on ystäviä...”). Minusta näyttää, että huolimatta kaikista niistä epätarkkuuksista, joita tällainen johtopäätös jättää jälkeensä, nimenomaan tästä lähtökohdasta olisi alettava miettiä sitä, mitä on ei ainoastaan muistettava, vaan myös tehtävä kaksi tuhatta vuotta jälkeen kristinuskon tapahtuman.

Suom. Jussi Vähämäki

## Viitteet

- <sup>1</sup> Esitelmä on ensi kerran esitetty Sorbonnessa joulukuussa 1999 järjestetyssä seminaarissa ”Deux mille ans après quoi?”.
- <sup>2</sup> Lat. ego sum via, veritas et vita.
- <sup>3</sup> Ks. Werner Stegmaier, ”Etiikka ja nihilismin haaste Nietzschen Lenzer Heide -luonnoksessa,” teoksessa Jukka Keskitalo & Jussi Kotkavirta (toim.) *Järki, usko, eettisyys. Filosofian ja teologian kohtaamisia*. SoPhi, Jyväskylä 1997, 85-106 (toim. huom.).
- <sup>4</sup> Lat. principium reddendae rationis.
- <sup>5</sup> Wilhelm Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974, s. 324-25.
- <sup>6</sup> *Emt.* s. 325.
- <sup>7</sup> *Emt.* s. 338.
- <sup>8</sup> *Emt.* s. 339.
- <sup>9</sup> *Emt.* s. 492-93.
- <sup>10</sup> *Emt.* s. 494.
- <sup>11</sup> Myös Nietzscheä löytyy tämä rekonstruktio: ajattelen lukua ”Miten ’tosi-maailma’ viimein muuttui tarinaksi”, teoksessa *Epäjumalten hämärä, eli miten vasaralla filosofoidaan*. Unio Mystica, Helsinki 1995, s. 29-30.

*Tuomo Mannermaa*

## TOIVON JA LUOTTAMUKSEN LÄHTEET

Toivon ja luottamuksen merkitys tiedostetaan selvimmin silloin, kun ne menetetään. Menetys paljastaa negaatiollaan vastaansanomattomasti, miten elintärkeitä toivo ja luottamus ovat ihmisen koko olemassaololle.

Toivon ja luottamuksen häviäminen uhkaa silloin, kun kadotamme jotakin sellaista arvokasta, joka on kuulunut elämämme merkitystä antavaan perustaan ja jonka poissaolo sattuu sisimpään ytimeemme. Tällaisia tilanteita voivat yksilön tasolla olla läheisen ihmisen, oman terveyden tai taloudellisen perustan menetys. Voimme myös olla pettyneitä kykyymme tehdä hyvää. Myös yleisemmällä tasolla elämän perusta saattaa tulla uhatuksi. Ihmisen aiheuttama maapallon ekologisen järjestelmän vahingoittuminen ja siitä nouseva uhka on merkinnyt lukuisille ihmisille toivon ja luottamuksen järkkymistä. Samoin ihmisen julmuus ja väkivalta, sellaisena kuin se on ilmennyt aikamme sodissa, on horjuttanut monien elämän perustaa.

Kaikissa näissä tapauksissa, joissa toivo ja luottamus järkkyvät, on kysymys lopulta siitä, onko elämä ja olemassaolo viime kädessä hyvä vai onko se lopultakin paha. Esimerkki monien kokemusmaailmasta: sairaus runtelee vääjäämättömästi läheistä ihmistä, ruhjoo hänet muodottomaksi ja lopulta tuhoaa hänet. Silloin olemassaolo, jossa tällainen on mahdollista, tuntuu ihmistä kohtaan ei vain välipitämättömältä, vaan säälimättömän julmalta. Oleminen näyttää vii-



meiseltä olemukseltaan olevan paha eikä hyvä. Se tosin lahjoittaa hyvänsä – mutta vain murskatakseen ihmisen ja hänen toivonsa. Tällaiseen kylmäkasvoiseen todellisuuteen ei voi luottaa. Elämä ei perimmältään ole hyvä ja siksi luottamus ja toivo järkkyvät.

Menetettäessä usko elämän hyvyyteen ja hyvyyden olemassaoloon yleensä menetetään samalla väistämättä myös toivo ja luottamus – oli pa elämän vierauden ja pahuuden kokemuksen syy sitten läheisen ihmisen kuolema, ero, koko luonnon tuhon uhka, sodan kauhudet tai muu oma tai toisten käsittämätön piittaamattomuus, epäoikeudenmukaisuus ja julmuus. Se pimeys ja elämän estyminen, joka seuraa luottamuksen ja toivon katoamista, osoittaa selvimmin näiden perustavan merkityksen ihmisen elämälle.

Samalla tulee päivänvaloon hyvyyden ratkaiseva merkitys toivon ja luottamuksen syntymiselle ja säilymiselle. Hyvyydellä on oma valonsa. Tässä valossa maailma saa merkillisellä tavalla uudet kasvot. Jo yksi ainoa vähäpätöiseltä näyttävä hyvyyden välähdys voi muuttaa koko olemassaolon negatiivisen etumerkin positiiviseksi. Käden hiljainen, hienovarainen laskeutuminen järkkyyneen ihmisen käden päälle, lempeä, toisen tilanteeseen eläytyvä sana tai kipeästi tarvitun avun saaminen vihamieheltä voivat yhtäkkiä ja odottamatta valaista pimeäksi muuttuneen maailman sekä herättää luottamuksen ja toivon eloon. Hyvyys on koettavissa, hyvyys on olemassa. Olennaisen tärkeää on, että hyvyys on olemassa kaikesta huolimatta. Vaikka vain välähdyksinä siellä täällä, mutta kuitenkin. On olemassa lähde, josta toivo ja luottamus voivat virrata – vaikka vain kuinka pieninä puroina.

Saksalainen Hans Maier on kertonut elämälleen keskeisistä kokemuksista toisen maailmansodan aikaisella sotavankileirillä Neuvostoliitossa. Paikallisia venäläisiä oli kuolemanrangaistuksen uhalla kielletty antamasta ruokaa lähes kuoliaaksi nälkiintyneille sotavangeille, jotka lisäksi tekivät raskasta ruumiillista työtä. Nuo tavalliset ihmiset, jotka itsekin kärsivät ravinnon puutteesta ja joille saksalaiset olivat pahimpia vihollisia, käyttäytyivät tavalla, joka teki vankeihin syvän vaikutuksen. Henkensä alttiiksi asettaen nämä ihmiset sujauttivat leivän ohimarssivan saksalaisen sotilaan käteen tai pujauttivat sen piikkilanka-aidan lävitse. Maier kertoo, kuinka syvä kokemus tämä tavallisten ihmisten osoittama armahtava hyvyys oli. Nuo ihmiset asettuivat vihollisensa asemaan ja panivat henkensä alt-

tiiksi auttaessaan heitä. Sulan, puhtaan armahtavan hyvyyden kokeminen antoi kertojalle voimaa kestää vankileirin armottomuuden. Se saatteli häntä myöhemmässäkin elämässä.

Miten hyvyyden kokemuksella voi olla tällainen voima? Miten yksittäinen kokemus, kuten edellä kanssaihmissen vihollisrakkaus, voi valaista koko olemassaolon ja saada toivon ja luottamuksen lähteet virtaamaan? Miten taas pahan kokeminen voi pimentää kaiken olevan ja saa toivon järkkymään? Vastausta on etsittävä ihmishengen tavasta kokea todellisuus siten, että jokaisessa yksittäisessä kokemuksessa on implisiittisesti mukana todellisuuden perimmäinen mieli. Ihmisen konkreettiseen, jokapäiväiseen elämäntoteutukseen kuuluu välttämättömästi oletus, että kaikella on jokin tarkoitus, mieli. Meidän tietoisuudessamme maailma on eräänlainen merkityssuhteiden kokonaisuus, joka on järjestynyt hierarkkisella tavalla.

Yksinkertainen esimerkki: kädessäni on vasara. Itsestään selvästi tiedän, että sillä on tietty merkitys. Tämä merkitys syntyy vasaran tarkoituksesta, siis siitä, mitä varten vasara on. Tiedän, että vasara on esimerkiksi naulaamista varten. Samalla tavalla kuin tiedän vasaralla olevan tarkoituksen, ymmärrän myös, että naulaamisella on tarkoitus. Naulaaminen tähtää siihen, että kiinnitän laudan. Lauta taas on sitä varten, että saan aikaan seinän. Seinien tarkoitus puolestaan on muodostaa talo. Talo on elämistä varten, mutta: mitä varten elämme? Tähän kysymykseen emme voi antaa vastausta, ellemmes esitä kaikkein perimmäistä kysymystä: mitä varten kaikki on olemassa? Miksi ylipäänsä on jotakin eikä kaikki ole pikemminkin eimitään? Vasta tämän kysymyksen pohjalta voidaan etsiä vastausta kysymykseen, mitä varten elämme.

Vasaraan tarttuminen edellyttää enemmän tai vähemmän itsestään selvää tajua naulaamisen, laudan, seinän, talon, elämisen ja itse olemassaolon merkityksestä. Vasaraa käyttävä ihminen siis tosiasiasa myöntää tietoisesti tai tiedostamattaan elämän mielekkyyden: kannattaa rakentaa, kannattaa elää, olemassaolo on hyvä ja mieltä täynnä. Vasaran tarkoitus edellyttää siis perimmäisen mielen läsnäoloa rakentajan tajunnassa.

Tämä tosiasia ei tarkoita, että ihminen olisi tietoisesti ottanut esiin perimmäisen kysymyksen kaiken viimeisestä tarkoituksesta. Perimmäisen merkityskysymyksen laita on sama kuin silmän näkökyvyn. Näemme kaiken silmän ehdoilla, sen muodostamassa horisontissa,

mutta emme näe silmää itseään emmekä edes ajattele silmän osuutta näkemässämme. Samalla tavalla merkityksen perimmäinen horisontti on mukana siinä, miten näemme jokapäiväisen todellisuuden, mutta emme välttämättä tietoisesti ajattele viimeistä merkitystä itseään.

Jokapäiväisen kokemuksen ja elämän perimmäisen tarkoituksen horisontin sisäkkäisyys tekee ymmärrettäväksi myös sen, että kaiken mieli nousee hallitsevaksi teemaksi silloin, kun menetämme jotakin perustavan tärkeää ja arvokasta. Menetyks ei koske vain sitä elämänaluetta, jolla se tapahtuu. Menetyksen kokemus ulottuu koko olemassaolon perustavaan mielekkyyteen. Menetykset tekee totaalisiksi toivon ja luottamuksen kriiseiksi juuri se, että ne kyseenalaistavat – usein itsestään selvänä pidetyn – elämän perimmäisen merkityksen. Mutta vaikutussuhde yksittäisen kokemuksen ja elämän kokonaisuuden välillä toimii myös toisin päin: jos meillä on luottamus todellisuuden perimmäiseen mielekkyyteen ja hyvyteen, kaikki elämän arvokkaat asiat ikään kuin paljastavat itsensä ja alkavat hehkuu sisäistä arvokkuuttaan.

Ihmiselle on elintärkeää luottamus, että olemassaololla on jokin perimmäinen tarkoitus. Olemassaololla on puolestaan tällainen tarkoitus vain, jos se on viime kädessä hyvä eli elämisen arvoinen. Vain silloin ihminen voi luottaa ja hänellä on toivo.

Uskonnossa on kysymys juuri tästä perimmäisestä merkityskysymyksestä. Pohjoismaisessa uskonnollisessa perinteessämme on vähintäänkin reformaatiosta saakka ajateltu, että tiede tutkii maailman sisäistä rakennetta ja toimintaa. Uskonnossa on taas kysymys toisaalta kaikkeuden alkuperustasta, siis siitä, mikä on saattanut kaikkeuden olemaan, ja toisaalta kaikkeuden päämäärästä. Tiede ei kykene vastaamaan sen enempää kysymykseen kaikkeuden synnyn vaikuttaneesta syystä kuin kysymykseen kaikkeuden olemassaolon tarkoituksesta. Luther ilmaisi asian käyttämällä Aristoteleen neljää syyn käsitettä. Tieteen kohde on olevaisen *causa materialis* ja *formalis*, uskonnon taas olevaisen *causa efficiens* ja *finalis*. Erottelu tarkoittaa, että tiede tutkii olevaisen ainesta ja sen sisäistä rakennetta. Uskonnossa taas tarkastellaan olevaisen vaikuttavaa syytä ja sen päämäärää. Uskonnon alueelle kuuluvat nämä kysymykset: mikä on vaikuttanut sen, että kaikkeus on olemassa, ja mihin päämäärään se on tarkoitettu?

Ihminen ei faktisesti voi elää vastaamatta tavalla tai toisella kysymyksiin olevan alkuperustasta ja päämäärästä. Kristinuskolla on oma vastauksensa, eri uskonnoilla omansa. Monet tietoisella tasolla uskonnonvastaiset aatevirtaukset muuttuvat uskonnollisiksi esittäessään vastaukset kysymyksiin todellisuuden vaikuttavasta syystä ja perimmäisestä tarkoituksesta. Jos julistetaan, että kaikella ei ole mitään perustaa eikä tarkoitusta, sekin on vastaus juuri noihin kysymyksiin ja kuuluu näin ollen uskon ja uskonnon piiriin. Ihmisen ei kuitenkaan tarvitse tietoisella, reflektoidulla tavalla vastata kysymykseen olemisen perustasta ja päämäärästä. Hän voi elää edellyttäen itsestään selvästi, että kaikella on merkitys. Tämä implisiittinen vastaus on sekin kuitenkin vastaus. Ihminen ei tosiasiassa voi elää vastaamatta – tavalla tai toisella – kysymyksiin olevan perustasta ja päämäärästä.

Ihminen ei kuitenkaan vain välttämättä kysy olemassaolon viimeistä tarkoitusta ja tavalla tai toisella vastaa siihen. Tämän lisäksi ihminen ei voi elää ilman tiettyä sisällöllistä vastausta, nimittäin että hän voi luottaa elämän tarkoituksen olevan hyvä. Ihminen elää sanan varsinaisessa mielessä vain, jos hän voi uskoa, että todellisuus on viime kädessä hyvä. Siksi nihilismi on ongelmallinen maailmankatsomus.

On kuitenkin ymmärrettävää, että maailman negatiivisuus, epäoikeudenmukaisuus ja kaikki kauhea on synnyttänyt nihilismin maailmankatsomuksen. Tässä katsomuksessa elämä ymmärretään ohjelmallisesti mielettömäksi. Friedrich Nietzsche, joka kuin vain harvat muut on kamppaillut nihilismin kanssa, kirjoittaa: ”Mitä tarkoittaa *nihilismi*? Että ylimmät arvot menettävät arvonsa. Puuttuu päämäärä. Puuttuu vastaus kysymykseen: ’mitä varten’”.<sup>1</sup>

Nihilismin taustalla on kyllä voimakas kokemus elämän epäoikeudenmukaisuuksista ja sen negatiivisuudesta. Aineksia sen teoreettiseen formulointiin on kuitenkin tarjonnut uuden ajan mekaaninen käsitys luonnosta. Tämä mekaaninen kone-luonto on tullut ainoaksi todellisuudeksi. Kaikki arvot ja ideat kuten Jumala, tarkoitus ja hyvyys on muunnettava, redusoitava konemaisen luonnon ominaisuuksiksi, jolloin nämä arvot tuhoutuvat. Osana mekaanista konemaista luontoa, jolla ei ole perustaa eikä päämäärää, arvot menettävät merkityksensä. Arvot tulevat arvottomiksi.

Kylmä ja kasvoton mekaaninen luonto on vieras ihmiselle. Länsimailla on toistamalla toistettu: emme ole merkittäviä tekijöitä – vielä vähemmän valtiaita – maailmankaikkeudessa, emme yhteiskunnassa emmekä edes omassa talossamme, sielunelämässämme. Vie-raat ja sokeat voimat hallitsevat meitä.

Jos mekaaninen luonto on ainoa todellisuus, ei ole myöskään Jumalaa. Silloin ei liioin kaikkeudella ole alkuperustaa eikä päämäärää. Myöskään ei ole vastausta kysymykseen 'mitä varten'. Nietzsche näkee nihilismin liittyvän Jumalan kuolemaan. Aurinko on poissa. Hän lausuu:

Mitä me teimme, kun päästimme maan irti ketjuistaan Aurinkoon? Mihin maa liikkuu nyt? Mihin me liikumme? Poispäin kaikista auringoista? Syöksymmekö aina vain? Taaksepäin, sivulle. Eteenpäin, kaikkiin suuntiin? Onko enää olemassa suuntia 'ylhäällä' ja 'alhaalla'? Emmekö harhaile kuin läpi äärettömän ei minkään, tyhjyyden? Eikö kasvoillamme hengähdä tyhjä avaruus? Eikö ole tullut kylmempää? Eikö tule aina vain yötä ja enemmän yötä?<sup>2</sup>

Nihilisti on kuitenkin velvollinen antamaan selityksen, miten elämään kuuluva merkityksellinen ja ilahduttava on ymmärrettävissä. Jumalaan uskova joutuu kamppailemaan *teodikean* (Jumalan puolustuksen) ongelman kanssa. Miten hyvä Jumala voi sallia luotujensa kärsimyksen? Katsooko hän muualle? Eikö hän näe ihmisen tuskaa? Nihilistin velvollisuus olisi kuitenkin käsitellä *nihilodikean* (ei-minikään puolustuksen) ongelmaa: miten hänen väitteensä maailman tyhjyydestä ja mielettömyydestä sopii yhteen kaiken maailmassa olevan hyvän, ja siten luottamusta ja toivoa herättävän kanssa?

Itse asiassa elämän mielettömyyden ja negatiivisuuden kokemus edellyttää, että ihmisen tietoisuus on aina myöntänyt elämän positiivisen mielekkyyden. Negatiivista ei tajuttaisi negatiiviseksi ilman sitä positiivista, jota vastaan negatiivinen on loukkaus. Nihilisti ei havaitse, että hyvyys, luottamus ja toivo ovat alkuperäisiä. Ne ovat loogisesti ensin olemassa ja vasta sitten pettymys, kieltäminen ja toivottomuus.

Itse asiassa Nietzsche itse kulki kiintoisalla tavalla negatiivista kohti positiivista. Huolimatta terävästä kristinuskon kritiikistä hän säilytti tietyn kunnioituksen Jeesuksen persoonaa kohtaan. Jeesus oli hä-

nelle eräänlainen idiootti, joka eli toteuttaen ”rakkauden ainoana, viimeisenä elämänmahdollisuutena”.<sup>3</sup> Jeesuksen elämä rakkaudessa ei merkinnyt uutta uskoa vaan uutta elämänvaellusta. Tämä uusi praksis yksin vie jumalaan, juuri se on jumala. Jumalan valtakunta on meissä. Se ei ole mitään, mitä vasta odotetaan. Se on kaikkialla eikä missään läsnä. Nietzsche uskoi löytävänsä Jeesuksen elämässä sen, mitä hän itse julisti: ihmisen itsensä kanssa identtisen elämän. Nietzsche edusti eräänlaista ateistista Jeesus-uskoa, jossa Raamatun lause ”Jumala on rakkaus” myönnetään vain käänteisenä: rakkaus on Jumala. Kuitenkaan pelkkä nihilistinen merkityksen negaatio ei jäänyt hänenkään kohdallaan viimeiseksi sanaksi.

Johdonmukainen nihilismi on kokonaisena konkreettisena elämäntoteutuksena mahdollon. Teoriassa on mahdollista kieltää olemassaolon arvo, mutta tosiasiallisessa käytännössä meidän on vaikea olla myöntämättä elämän arvoa. Asennoitumisemme olemassaolon mielekkyyteen ei perimmältään ole meidän vallassamme. Elämä itse esittää meille vaatimuksen myöntää oma arvonsa. Olemassaolon hyvyyden myöntäminen, luottamus ja toivo ovat käytännön elämän sanelemia vaatimuksia. Emme voi elää ilman niitä.

Nietzschen ateismin keskeisenä syynä oli hänen käsityksensä, että ihmisen autonomia ja Jumalan olemassaolo ovat toisensa poissulkevia vastakohtia. Mitä lähempänä Jumalaa ihminen on, sitä vähemmän hän voi olla autonomisesti oma itsensä ja hallita elämänsä. Kuitenkin Nietzschen ohjelmalliset ajatukset rakkaudesta olisivat pidemmälle kehitettyinä tarjonneet toisia vaihtoehtoja. Ensinnäkin: juuri hyvyytenä ymmärretty rakkaus rakentaa sellaisen yhteyden toiseen persoonaan, joka ei ime toista itseensä, vaan asettaa hänet vapauteensa ja siten auttaa häntä omaan täyttymykseensä. Toiseksi: uudella ajalla kehkeytynyt ihmisen radikaalin autonomia idea ei tee oikeutta sille tosiasialle, että ihmisellä ei voi olla rakkautta muista persoonista irrallisella, absoluuttisella tavalla. Ihminen voi rakastaa vain, jos hän saa osakseen rakkautta. Pieni lapsi ei kehity persoonaksi, ellei hän saa osakseen hyvyyttä. Lapsen minä kehkeytyy hyvän objektikuvan ympärille. Ilman sitä hänen minänsä jää fragmentaariseksi. Väite pitää paikkansa myös aikuisesta, ”autonomisesta” ihmisestä. Hänkin rakastaa ja on autonominen persoona vain, kun hän saa lahjaksi hyvyyttä vuorovaikutussuhteessa toisiin persooniin.

Ihmisen ja Jumalan suhteessa pätee kristillisen käsityksen mukaan sama sääntö. Jumalasuhte perustuu rakkauteen ja uskoon; rakkaus taas on olemukseltaan spontaania vapautta. Sen tähden mitä läheisempi ihmisen yhteys Jumalaan, sitä suurempi hänen vapautensa. Jumalan kasvaessa ihminen ei pienene, vaan kasvaa samassa suhteessa. Jumalasuhte ei hävitä ihmisen autonomiaa, kuten Nietzsche uuden ajan ateismiin liittyen edellyttää, vaan vahvistaa sen.

Vaikka todellisuuden arvon kieltäminen, nihilismi maailmankatsoimuksena onkin mahdoton, kuten myös Nietzsche esimerkki osoittaa, monet sen kuvaamista realiteeteista ovat ankaraa todellisuutta kokemusmaailmassamme. Negatiivinen, kärsimys, kuolema, tyhjyys ja paha ovat mahteja, jotka joudumme aina uudestaan ja uudestaan kohtaamaan – myös omassa itsessämme. Siksi elämä muodostuu taisteluksi toivon ja epätoivon, luottamuksen ja epäluottamuksen välillä. Koetut iskut saattavat olla niin ylivoimaisia, että olemassaolo alkaa mielessämme muuttua pahaksi, kylmäksi ja kasvottomaksi. Missä silloin ovat toivon ja luottamuksen lähteet?

Voimme etsiä opastusta omasta luterilaisesta perinteestämme, tarkemmin kirkkomme katekismuksesta. Ensiksikin sen mukaan toivo ja luottamus syntyvät vastaanottamastamme rakkaudesta, rakkaudesta merkityksessä hyvyys, hyväntahtoinen. Tällöin on kysymys ensi sijassa Jumalan, mutta myös ihmisten jakamasta hyvyydestä. Toiseksi perinteemme mukaan toivo ja luottamus vahvistuvat ja lisääntyvät, kun itse aktiivisesti osallistumme osaksemme tulleen hyvyyden jakamiseen eteenpäin toisille ihmisille.

Katekismuksen kantava ajatusrakenne sisältyy 1. käskyyn ”Minä olen Herra sinun Jumalasi. Sinulla ei saa olla muita jumalia”. Käsky lausuu, että Jumalan on annettava olla Jumala. Jumala taas saa silloin olla Jumala, kun hän saa olla hyvän antaja ja lahjoittaja. Luther lausuu: ”Olla Jumala tarkoittaa: ei ottaa, vaan antaa”. Isossa Katekismuksessa lausutaan: ”Mitä tarkoittaa, että jollakulla on Jumala? Vastaus: Jumalaksi kutsutaan sitä, jolta tulee odottaa kaikkea hyvää.” Ensimmäinen käsky täytetään eli Jumalaa pidetään Jumalana, kun uskotaan, että Hän on hyvän lahjoittaja, sula hyvyys.

Sen, mitä Jumala lahjoittaa, ilmaisee uskontunnustus. Siinä tunnustaudutaan kolmiyhteiseen Jumalaan, joka lahjoittaa luomisen, lunastuksen ja pyhityksen hyvät. Kaikissa näissä lahjoittamisen tavoissa Jumala jakaa hyvyyttään eri tavoin. Kuitenkin kaikissa on ky-

symys samasta Jumalan lahjoittavasta hyvyydestä.

Itse kaikkeuden luomisen akti on lahjoittamista. Jumala saattaa ei-olevan olemaan. Lahjoittava luominen jatkuu Jumalan ylläpitäessä luomakuntaansa. Luomakunnan ylläpitäminen on samaa luomista, jatkuvaa olemassaolon lahjoittamista. Kaikki luodut ovat Jumalan lahjoittamisen kanavia – paitsi ihminen, joka uudistumattomana etsii kaikessa omaansa. Aurinko ei paista itselleen vaan toisille. Pilvet antavat sateensa maalle. Maa antaa sateensa muille. Puu ei pidä hedelmäänsä itsellään, vaan lähettää sen eteenpäin. Jumala siis lahjoittaa ihmiselle kaiken arvokkaan: aineellisen luonnon ja kasvikunnan monimuotoiset hyvät, eläimen, ystävän, miehen, naisen, lapsen, ihmiskunnan yhteisen luonnollisen moraalilain oikeusjärjestyksineen. Toinen ihminen on toiselle naamio, jonka taakse Jumala kätkeytyy jakaessaan hyvää. Kun äiti tai isä katsoo hellästi lastaan, tässä katseessa Jumala itse välittää hyvyttään. Ensimmäisessä, luomisen uskonkohdassa, on siis kyse antamisesta. Vastaavasti toisessa ja kolmannessa uskontunnustuksen kohdassa, lunastuksessa ja pyhityksessä, on kysymys sisällöllisesti tosin erilaisesta, mutta kuitenkin samasta lahjoittavasta hyvyydestä. Tämän hyvyyden kokeminen herättää ihmisessä luottamuksen. Kun Jumala, luodun todellisuuden alkuperusta ja päämäärä, on hyvä, täytyy myös luomakunnan ja sen viimeisen tarkoituksen olla hyvä – kaikesta siihen liittyvästä negatiivisesta ja pahasta huolimatta. Luottamus taas synnyttää toivon. Toivossa ja luottamuksessa ihminen voi alkaa jakaa samaansa hyvää toisille ja näin hänen toivonsa ja luottamuksensa vahvistuu ja kasvaa.

Vaikka ihmisen suhde Jumalaan perustuu vastaanottamiseen, se ei tuhoa ihmisen oikeaa autonomiaa. Suhde perustuu nimittäin rakkaudelle puhtaana hyvyyden merkityksessä. Ihmisen ja Jumalan suhde ei ole herran ja orjan molemminpuolisen väkivallan suhde. Jumala ei pakota ihmistä mihinkään eikä ihminen voi ostaa Jumalalta mitään. Siksi se ei myöskään ole kaupallinen suhde. Maassamme vuosisatoja julistettua oppia uskon vanhurskaudesta voidaan hedelmällisesti tarkastella tästä autonomian ja heteronomian näkökulmasta.

Vain usko luottamuksena Jumalan hyvyyteen voi saattaa ihmisen sellaiseen oikeaan suhteeseen Jumalaan, jossa ihminen ei yritä hallita Jumalaa eikä käyttää häntä omiin tarkoituseriinsä. Jos nimittäin teen suhteessani Jumalaan minkä tahansa teon, jonka tarkoituksena



on voittaa Jumalan suopeus ja päästä hänen yhteyteensä, teen sen epäpuhtaista kaupallisista vaikuttimista. Tällaisessa tarkoituksessa tehty teko on toteutettu joko palkkion, taivaan, toivosta tai rangaisuksen, kadotuksen, puolesta. Kumpikaan näistä motiiveista ei ole pyyteettömän rakkauden ilmausta. Sellaisessa teolla ihminen tavoittelee Jumalassa omaa hyvänsä. Pyyteetöntä, puhdasta rakkautta Jumalaan tässä elämässä edustaa vain usko Jumalaan eli se, että pidän Jumalaa kaiken hyvän jakajana, otan vastaan hän hyvyytensä sekä tulen näin itse osalliseksi siitä.

Luther kuvaa Jumala-suhdetta luottamuksen suhteessa käyttäen kuvaa miehen ja naisen rakkaudesta. Missä mies ja nainen luottavat toistensa rakkauteen, siellä tässä luottamuksessa voidaan toimia iloisesti ja vapaasti. Missä taas vallitsee epäily toisen rakkaudesta, siellä aletaan valikoida tekoja, joilla miellyttää toista. Näin menetetään vapaus ja suhteesta tulee ahdistava taakka. Luther kirjoittaa kuuluisassa tekstissään:

Jos mies tai nainen osoittaa toiselle rakkautta ja hyvää tahtoa sekä itse uskoo saavansa samaa toiselta, kuka silloin opettaa häntä, miten on asennoiduttava, mitä tehtävä, mitä jätettävä tekemättä, mitä sanottava, mitä jätettävä sanomatta ja mitä on ajateltava. Yksi ainoa, nimittäin luottamus, opettaa häntä tekemään kaiken ja enemmänkin kuin on tarpeen. Silloin hänelle ei ole olemassa tekojen erotusta. Hän tekee suuren, pitkän ja monen yhtä mielellään kuin pienen, lyhyen ja vähäisen sekä päinvastoin. Sen lisäksi hän toimii iloisin, rauhällisin sydämin ja on kokonaan vapaa ihminen.

Missä taas vallitsee epäily (toisen rakkaudesta), siellä etsitään, mikä olisi parasta. Siellä alkaa niiden tekojen erottelu piirtyä esiin, joilla tahdotaan hankkia toisen suosio. Kuitenkin tällainen ihminen kulkee raskaalla sydämellä ja on syvästi haluton. Hän on ikään kuin vangittu, enemmän kuin puoleksi epätoivoinen ja hänestä tulee kaikeksi lisäksi usein narri.

Näin on myös kristityn laita, joka elää tällaisessa luottamuksessa Jumalaa kohtaan. Hän tietää kaiken, mitä on tehtävä, kykenee kaikkeen ja uskaltaa tehdä kaikkea, mitä on tehtävä. Hän tekee kaiken iloisesti ja vapaasti, ei kootakseen hyviä ansioita tai tekoja, vaan koska

hänellä on iloinen halu miellyttää näin Jumalaa. Tällainen ihminen palvelee Jumalaa puhtaasti ja ilmaiseksi ja tyytyy siihen, että se miellyttää Jumalaa.

Päinvastoin taas sellainen ihminen, joka ei ole yhtä Jumalan kanssa tai epäilee sitä, alkaa etsiä ja huolehtia, miten tekisi kyllin paljon. Hän pyrkii paljon tekemisellä vaikuttamaan Jumalaan. Kaiken lisäksi hän tekee kaiken tämän suuresti raskautettuna, epätoivoisena ja täynnä sydämen haluttomuutta. Siksi Raamattu kutsuu noita hyviä tekoja hepreaksi: *auen amal*, vaiva ja työ. Sitä paitsi tuollaiset teot eivät ole hyviä tekoja, vaan ne kaikki ovat kadotettuja. Kaiken lisäksi tällaisesta ihmisestä tulee hullu ja hän joutuu pelkämästä ahdistuksesta kaikkeen kurjuuteen. Hänestä puhuu Viisauden kirjan 5. luku:

...me olemme väsyneet epävanhurskaalla tiellä, me olemme kulkeneet raskaita ja katkeria teitä, mutta Jumalan tietä emme ole tunteneet eikä vanhurskauden aurinko ole meille noussut.<sup>4</sup>

Tämä teksti osoittaa, miten luottamus syntyy kristillisen perinteen mukaan Jumalan hyvyydestä, mutta on samalla edellytys sille, että ihminen voi vapaasti ja iloisesti jakaa tätä hyvyyttä eteenpäin toisille ihmisille. Toivo ja luottamus lisääntyvät ja vahvistuvat ihmisten osallistuessa keskinäiseen jakamiseen.

Eräitä esimerkkejä toivoa herättävistä elämänmahdollisuuksista, jotka sisältyvät uskonnolliseen perinteeseemme, mutta joita ei aina ole selvästi tiedostettu. Ensimmäinen esimerkki olkoon käsitys kirkosta rakkauden yhteytenä, kommuuniona. Sen mukaan kristityillä on kaikki keskenään yhteistä. Luther kuvaa tätä yhteisyyttä havainnollisesti: minulla on sama usko kuin sinulla. Minä jaan saman heikkouden, saman ymmärtämättömyyden, saman murtuneisuuden ja saman köyhyyden sinun kanssasi. Jos sinä olet alaston, olen minä myös alasti, kunnes sinut on vaatetettu. Jos sinulla on nälkä tai jano, olen myös minä nälkäinen ja janoinen. Jos olen iloinen ja rohkea, tulen luoksesi suruusi ja heikkouteesi enkä lopeta, ennen kuin olen tehnyt sinut kaltaisekseni. Näin minun iloni on sinun ilosi, ja päinvastoin sinun surullisuutesi on minun surullisuuttani. ”...mitä yhdellä on, se on myös toisella, sillä kukaan ei salli toisen kärsiä puutetta...”.

Luther jatkaa: kommuuniossa jokainen asettuu toisen sijaan. Kristillisen yhteisön ykseys toteutuu siinä, että toiselle tehdään, mitä tahdottaisiin itselleen tehtävän, jos oltaisiin hänen sijassaan. Ykseyden normatiivinen periaate on siis kultainen sääntö eli jumalallisen rakkauden laki. ”Yhtä oleminen” merkitsee juuri rakkautta. Se merkitsee ei vain oman, vaan toisen hyvän etsimistä. Rakkauden hengellinen affekti, lahjoittava, pyyteetön rakkaus on, kuten reformaattori sanoo, ”koko kristillisen uskonnon hermo”, jota ilman se ei voi olla olemassa.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Nietzsche, *Werke* (Schlechte), BA. III, 557.
- <sup>2</sup> Nietzsche, *Werke* (Schlechte), BA. II, 127.
- <sup>3</sup> Nietzsche, *Werke* (Schlechte), BA. II, 1191.
- <sup>4</sup> Luther, *Studienausgabe*, 2, 20-21.

*Torsti Lehtinen*

## ADAMIN EPÄTOIVO JA TIEDON PUU

Ihminen on maailmaan heitetty, eikä hän tiedä, mistä hän tulee, kuka hän on, minne hän menee. Ainoa minkä hän varmasti tietää on, että hän kuolee, että hänen ruumiillinen olemassaolonsa kerran päättyy. ”Meidät on luotu syksystä ja kuolemasta”, tiivistää ihmisenä elämisen ehdot katolinen pappi Ernesto Cardenal. Tanskalainen 1800-luvun filosofi ja teologi Søren Kierkegaard ilmaisee saman elämäntunnon ironisemmin:

Kuinka elämä onkaan tyhjää ja merkityksetöntä. Ihminen saataan haudata, hänen arkulleen heitetään kolme lapiollista multaa; ajetaan haudalle, ajetaan kotiin, lohdutaudutaan sillä, että on pitkä elämä edessä. Mutta pitkäkö aika on 7 x 10 vuotta? Miksi emme tee kaikesta selvää saman tien, miksi emme jää hauduumaalle, laskeudu haudata ja vedä pitkää tikkua siitä, kuka on se onneton, joka viimeisenä eloon jääneenä heittää kolme lapiollista multaa viimeisen vainajan arkulle?

Ranskalainen eksistentiaalisti Jean-Paul Sartre päätyi ajatukseen, että ihminen on sitä, mitä hän ei ole, ja että hän ei ole sitä, mitä hän on. Muukalaisuus maailmassa on ihmisen kohtalo. Kierkegaardin mukaan ihmisen määrittelee se, kuinka rehellisesti hän uskaltaa kohdata epätoivonsa. ”Olisin tuhoutunut, jollen olisi tuhoutunut”, hän

arvioi erään salanimensä suulla omaa elämäänsä. Ihminen on ruumiillistunut ikävä, kirjoittaa amerikkalainen ortodoksiteologi Alexander Schmemmann suuren paaston opaskirjassaan. Eri kirkkokuntien ja maailmankatsomusten suunnasta elämää tarkkailevien ajattelijoiden kesken näyttää vallitsevan yksimielisyys siitä, että kaipaus kuuluu ihmisen osaan. Yhteisen kaipauksen tunnustaminen rakentaa yhteyttä; opinkappaleiksi määritelty usko erottaa.

Kaipauksensa runtelema ihminen etsii alituisen helpotusta tukaalaan tilanteeseensa. Kuolevaisuutensa ja kaiken katoavuuden ahdistamina jotkut turvautuvat lohdutukseen elintasohelyihinsä, vaikka tietävät sisimmässään, etteivät omistaminen ja osakesalkut heitä pelasta. Jotkut yrittävät sammuttaa kaipauksensa meditaation tai askeettisten harjoitusten avulla. Buddhalaiset ja heidän läntiset sielunveljensä, kuten Arthur Schopenhauer, pitävät halua kaiken kärsimyksen lähteenä ja opettavat elämänjanosta luopumista ainoana tienä vapauteen.

Elämänjanosta ja intohimosta luopumisen markkinointi pelastuksen tienä on ihmisen viettelemistä kuolemansyntiin. Katolisella keskiajalla laadittiin antiikin filosofiaa ja Raamatun opetuksia yhdistelemällä luettelo seitsemästä kuolemansynnistä, joiksi katsottiin ylpeys, ahneus, kateus, viha, haurellisuus, mässäily ja hengen velttous. Kuolemansynneistä pahimpana entisajan kilvoittelijat pitivät joko ylpeyttä tai apatiaa, hengen velttoutta. Jos he eläisivät nyt, he luultavasti kavahtaisivat hengen velttoutta ylivoimaisesti raskaimpana paheena. Aikamme todellinen kuolemansynti on välinpitämättömyys, kyvyttömyys uskoa mihinkään niin intohimoisesti, että on valmis elämään tai kuolemaan sen puolesta. Kohautellaan olkapäitä ja ajatellaan, että kaikki on suhteellista.

Kaiken tasapäistävää relativismia vastusti määrätietoisesti 1700-luvun saksalainen filosofi Immanuel Kant. Hän vaati, että moraalinen on perustuttava ehdottomaan, aina ja kaikkialla pätevään normistoon, joka yksiselitteisesti erottaa oikean väärästä.

Moraalin yleispätevyydestä luopumisesta koituu vakavia seurauksia. Sellaisen ajoittainenkin salliminen, minkä tulee olla kiellettyä, horjuttaa lain ja moraalien kunnioitusta. Tiedetään, että sota-aikoina yhteiskunnan ilmapiiri raaistuu, koska ihmisen fyysisen vahingoittamisen kieltävän säännön rikkomista pidetään sallittuna ja suorastaan suotavana, jos toinen osapuoli sattuu olemaan vihollinen.

Ehdotonta moraalilakiaan, kategorista imperatiiviaan puolustaessaan Kant ei tullut kiinnittäneeksi huomiota siihen, että moraalial vahingoittaa vakavasti myös sellaisen kieltäminen, minkä tulee olla sallittua. Jos vaaditaan loukkaamattomuutta normeille, jotka eivät loukkaamattomuutta ansaitse, kielletyn ja sallitun raja hämärtyy ja elämää suojelevien tarpeellistenkin moraalisääntöjen arvo aletaan kokea suhteelliseksi. Sääntöjä laadittaessa on otettava huomioon yleisten ohessa myös yksityiset edut. Lait ovat olemassa ihmistä varten eikä ihminen lakeja varten. Yksilön vapautta saa rajoittaa vain kieltämällä sen, mikä välttämättä täytyy kieltää. Kaikessa muussa tulee sallia täysi vapaus. Suvaitsevuus edellyttää omista poikkeavien arvojen ja tapojen hyväksymistä oman mukavuuden kustannuksellakin.

On selvää, että moniarvoisessa yhteiskunnassa esiintyy erilaisia mielipiteitä siitä, mikä on uskomisen arvoista. Uskonnollisten maailmankatsomusten keskinäistä paremmuutta on mahdoton ratkaista yleispätevin tieteellisin keinoin. Tuonpuoleinen pysyy tuonpuoleisena. Tiedon rajallisuus kasvattaa myötätuntoa ja suvaitsevuutta muita kohtaan, jotka yrittävät raottaa samaa salaisuuden esirippua. Suvaitsevuudessa toteutuu itse asiassa kristillinen armeliaisuuden periaate. Noitavainot, miekkalähetys ja kuolemansyntien luettelot kuuluvat keskiaikaan. Mutta suvaitsevuus muuttuu turmiovallaksi, jos sitä käytetään välinpitämättömyyden valepukuna. Useammin kuin aidosta suvaitsevuudesta uskonnollinen vapaamielisyys johtuu siitä, että uskon asiat koetaan sivuseikoiksi, makuasioiksi. Maailmankatsomusten markkinatorilla käy vilске. Yksi uskoo ruumiin ylösnousemukseen, toinen jälleensyntymiseen, kolmas ufoihin; neljäs katsoo kohtalonsa tähdistä tai kämmenen viivoista. Ajatellaan, että kukin tulkoon uskollaan autuaaksi.

Kaiken myöntämällä kaiken kieltävä arvonihilismi on yhtä tuhoisa asenne kuin moralismi, joka kuristaa vapauden hengiltä järjestyksen kourin. Nihilistinen, intohimottoman lattea elämänasenne torjutaan jyrkästi jo Raamatussa. Johanneksen ilmestyksen 3. luvussa eräs seurakunta saa kuulla totuuden moraalisisestä tilastaan:

Minä tiedän sinun tekosi: sinä et ole kylmä etkä kuuma. Kunpa olisitkin joko kylmä tai kuuma! Mutta sinä olet haalea, et kuuma etkä kylmä, ja siksi minä oksennan sinut suustani. Sinä kerskut, että olet rikas, entistäkin varakkaampi, etkä tarvitse enää mitään.

Et tajua, mikä todella olet: surkea ja sääliävä, köyhä, sokea ja alaston.

Vanhan testamentin maailmassa vihataan ja rakastetaan intohimoisesti. Jumala kostaa isien pahat teot jälkeläisille kolmanteen ja neljanteen polveen. Daavid surmauttaa Urian saadakseen omakseen tämän kauniin puolison Batseban. Laulujen laulussa sulhanen ylistää morsiantaan, ”jonka rinnat ovat kuin rypäleteretut ja jonka hengityksessä on omenan tuoksu; jonka suu maistuu jalolta viiniltä, joka kiihdyttää rakkauden ja kostuttaa uinuvien huulet.”

On parempi vihata ja rakastaa, siis elää, kuin kätkeä intohimonsa leiviskä maahan. Nykyisin suosittu leiviskän kätkemisen tapa on muumioitua sohvan pohjalle ja antaa television elää puolestaan. Viihde ja sen tekijät varastavat ihmisiltä aikaa. Juuri nytkin naapurin televisiosta pauhaavat sarjafilmin vuorosanat työhuoneeni seinän läpi. Ihmettelen, kuinka kukaan voi vaihtaa hetkenkään omasta kalliista elämästään moiseen joutavaan mäkätukseen.

Vaikka ainuttakaan moraalista velvollisuutta ei voi objektiivisesti osoittaa jokaista sitovaksi, niitä on vaikea pitää täysin suhteellina. Kuvitelkaamme, että saavumme tienristeykseen, jossa on sattunut liikenneonnettomuus. Vakavasti loukkaantuneet uhrit vaikeroivat autonromujen puristuksessa. On mahdotonta tieteellisesti todistaa, että velvollisuutemme on ryhtyä auttamaan loukkaantuneita tai ainakin kutsua ambulanssi paikalle. Kylmän järkevästi arvioiden ei ole tapahtunut mitään sen kummempaa kuin että äärettömässä avaruudessa vähäinen määrä materiaa on muuttanut muotoaan. Se, että tuo materia sattuu olemaan ruhjoutunutta ihmislihaa, ei tee mitättömästä tapahtumasta kosmisessa mittakaavassa merkittävää. Voimme tyynesti kohauttaa olkapäitämme ja jatkaa matkaamme.

Voimmeko? Dostojevski uskoi, että jos Jumalaa ei ole, niin kaikki on sallittua. Nietzsche julisti, että Jumala on kuollut. Hän odotti syntyväksi yli-ihmistä, joka ottaa vallan käsiinsä ja päättää itse, mikä on oikein ja mikä väärin.

Moni seikka tässä lähimmäisten kärsimyksestä piittaamattomassa maailmassa puhuu Nietzschen näkemyksen puolesta. Silti olen taipuvainen asettumaan samalle kannalle kuin Dostojevski. Hän kiellettyi uskomasta, että Jumala on kuollut. Hän ymmärsi, että julistaessaan Jumalan kuolleeksi ihminen langettaa oman kuoleman-

tuomionsa. Dostojevski sitoutui jumalikävänsä niin intohimoisesti, että ilmoitti pitävänsä siitä kiinni, vaikka kaikki tosiasiat puhuisivat sitä vastaan.

Kaikkien ikävöitsijöiden esikuva, varhaiskristillisen ajan kirkkoisä Augustinus tiivistää *Tunnustuksissaan* käsityksensä kaipauksesta: ”Levoton on sydämemme, kunnes se Sinussa löytää levon.” Kuten tunnettua, Augustinus tarkoittaa sanoillaan Jumalaa. Kun Augustinus ilmoittaa saavansa levon Jumalassa, hän puhuu ilmeisen totta, sillä hänen sanansa perustuvat vankkaan henkilökohtaiseen kokemukseen. Muodoltaan hänen ilmaisunsa on kuitenkin dogmaattisuutensa vuoksi epäonnistunut. Hänen olisi viisainta välttää yleistyksiä ja puhua vain omasta sydämestään. Jokaisella on oikeus, kristityllä kenties velvollisuuskin, tunnustaa, mihin kaipauksensa kohdistaa, mutta omaa kaipaustaan ei sovi tyrkyttää muille.

Kaipauksensa tunnustaja voi vain toimia kättilönä, joka auttaa kuulijaansa synnyttämään oman kaipauksensa lapsen. Sokrates sovelsi filosofisissa keskusteluissaan tietoisesti tällaista lapsenpäästömenetelmää. Hän rakasti väittelyä, mutta piti suoranaista kajoamista muiden elämään kyseenalaisena. Hänen kerrotaan ihmetelleen, kuinka laivuri, joka kuljettaa matkustajia salmen yli, rohkenee periä siitä maksun. Mistä laivuri tietää, koituuko matka matkustajille hyväksi? Kenties salmen toiselle rannalle siirtyminen tuottaa heille pelkkää onnettomuutta, ja laivurin pitäisi pikemminkin maksaa matkustajille vahingonkorvausta siitä, että hän vie heidät väärään paikkaan.

Suuri kaipauksen filosofi Søren Kierkegaard ajatteli, ettei ole viisasta kaivata mitään sellaista, minkä voi sen kerran saavutettuaan menettää, koska menetyksen jälkeen joutuu aloittamaan kaiken taas alusta. Ylipäänsäkään mikään, minkä voi saavuttaa, ei kelpaa kaipauksen pysyväksi kohteeksi. Kaipuu, kaikkivaltias, etsii joka hetki päämäärää, johon suuntautua; eikä sellaisena voi toimia mikään jo saavutettu. Pääteltyään, että kaipauksen kohteeksi kelpaa vain saavuttamaton, Kierkegaard tuli samaan tulokseen kuin Augustinus: kaikki ihmisen ikävä on pohjimmiltaan jumalikävää. Jumalaa ihminen ei voi saavuttaa eikä menettää; häntä voi vain alati lähestyä.

Kierkegaard ei väittänyt itse päässeensä sen lähemmäksi kaipauksensa kohdetta kuin muutkaan. Teologin koulutuksestaan huolimatta hän ei ryhtynyt papiksi. Hänestä tuli filosofi ja kirjailija, ”kristinuskon onneton rakastaja”. Körtiteologi Jaakko Elenius sijoittaa ihmi-



sen jumalikävän suomalaiseen talvimaisemaan: ”Jokainen savu, joka talojen piipuista kohoaa, on rukoussavu.” Olen itse kokenut samankaltaisen oivalluksen Jyväskylässä. Kaupungin katuja mittasi aikoinaan aamusta iltaan yksinäinen mies, joka poltti ketjussa tupakkaa. Hän käveli katse korkeuksiin kohotettuna ja kiskoi savukkeestaan syviä henkisauhuja. Jokainen keuhkoihin vedetty savu oli rukoussavu, joka täytti hetkeksi tyhjyyden hänen sisimmässään ja helpotti hänen ikäväänsä.

Kirjassaan *Nälkä ja jano* kreikkalainen ajattelija Kristus Jannaras kirjoittaa, että kaikki ihmisen aidot teot syntyvät intohimosta, elämänjanosta. Kaipaus on luovuuden ahjo; sitä ei pidä sammuttaa. Kaipaus voi suuntautua menneeseen tai tulevaan. Muotiuskomuksiin kuuluu käsitys menneestä kulta-ajasta, kadotetusta paratiisista, joka kerran palaa. Nykyinen maailmanmeno todistaa pikemminkin oikeaksi Vanhan testamentin ilmoituksen, että paluuta paratiisiin ei ole. Elämän puulle vievää tietä vartioivat kerubit ja salamoiva, leimuava miekka. Paratiisista karkotetun ihmisen on pakko jatkaa erämaavaellusta. Hyvän ja pahan tiedon puusta syöneen Adamin ja Eevan jälkeläisen ainoaksi toivoksi jää, että matka käy kohti Luvattua maata. Sen olemassaolosta ei ole muita takeita kuin lupaus; siitä voi puhua vain vertauskuvien kielellä.

Vanhan testamentin kymmenen käskyn laissa Jumala kieltää tekemästä itsestään minkäänlaista kuvaa. Kuvakiellon tulkinnasta on pitkin matkaa syntynyt erimielisyyttä. Juutalaiset kunnioittivat kieltä, mutta jo alkukristittyjen keskuudessa heräsi tarve ilmaista uskonkokemus kuvin. Ajan mittaan ristien ja kalankuvien askeettinen symboliikka väljeni runsasmuotoiseksi kristilliseksi taiteeksi. Pyhäinkuvien koettiin välittävän maailmaan iäisen taivaallisen kauneuden loistoa. Vasta keskiajalla kristilliseen kuvagalleriaan ilmaantuiivat kuvat liehuvapartaisesta vanhasta miehestä luomassa maailmaa. Tuskin Michelangelokaan silti uskoi jumalanaan partaniekkaan, joka liihottelee enkeliparven keskellä hänen kuulussa Adamin luomista esittävässä freskossaan.

Juutalaisuuden ja islamin vaikutuksesta kristillisen kirkon piirissä esiintyi jo varhain kiivasta kuvien vastustusta. Ikonoklastisen kiistan intohimoisimmassa vaiheessa tuhottiin merkittävä osa varhaisen kristillisen kuvataiteen saavutuksista. Myös uskonpuhdistuksen ajan Suomessa suhtauduttiin kristilliseen kuvataiteeseen vihamielisesti.

Keskiaikaisten kirkkojen seinämaalaukset peitettiin kalkilla. Viimeaikoina joitakin niistä on onnistuttu entisöimään.

Kuvainraastamisen innossa jäi huomaamatta, että sanatkin ovat kuvia. Kuvakielto on ymmärrettävä niin, että se koskee myös käsitteitä ja mielikuvia. ”Puhuvat Jumalasta. Jos he tietäisivät kenestä he puhuvat, he kalpenisivat kauhusta ja vaikenisivat.” Saksalaisen hengenmiehen Johann Christoph Blumhardtin varoitusta ei ole otettu vakavasti. Jumalan kuvia maalataan uutterasti sekä puhutun että kirjoitetun kielen käsittein.

”On kauheaa joutua elävän Jumalan käsiin”, kirjoittaa heprealaiskirjeen kirjoittaja. Hänelle Jumala on jotakin muuta kuin pyhäkoulun Taivaan Isä. Hänen jumalansa ei ole kiltti vanha setä, jota voi tuttavallisesti taputella olalle. Mestari Eckhart, länsimaisen mystisen teologian suuri klassikko, uskoi, että jokainen Jumalasta sanottu sana johtaa harhaan. On väkivaltaista tunkeutumista Jumalan salattuun pyhyteen sanoa edes, että hän on olemassa. Jumalaa ei voi vangita kielen äärellisiin käsitteisiin.

Skottilainen valistusfilosofi David Hume ilmoitti pitävänsä Jumalaa tarpeettomana olettamuksena. Vaikka maailman rakenteissa näyttäisi ilmenevän jonkinlaisen luovan järjen suunnitelma, mikään ei anna aihetta päätellä, että saalistaan raatelevat petoeläimet on luonut luomakuntaansa rakastava Jumala. Hume oli sikäli oikeassa, että luonnontiede tulee mainiosti toimeen ilman Jumalaa. Tieteellisen teorian täytyy rakentua väittämistä, jotka voidaan kokeellisesti osoittaa tosiksi tai epätosiksi. Luonnontieteisiin eivät sovi uskonvaraiset, vastatodisteille immuunit maailmantulkinnat. On mahdotonta kumota tieteellisin todistein käsitystä, että Jumala loi maailman viime jouluna ja antoi sen lahjaksi lapsilleen, joiden muistiin hän latasi koko tähänastisen maailmanhistorian kehityso pillisine kiistoineen kaikkineen.

Vaikka luonnontiede tulee toimeen ilman Jumalaa, luonnontieteilijä ei välttämättä tule. Silti kävisi hullusti, jos jokainen luonnontutkija edellyttäisi, että hänen maailmankatsomuksellinen vakaumuksensa on hyväksyttävä osaksi tieteellistä teoriaa. Tieteelliset symposiumit muuttuisivat pian samanlaiseksi käsiryysyksi kuin jumaluusopilliset väittelyt vanhan ajan kirkolliskokouksissa. Yhtä välttämättömä kuin luonnontieteiden varjeleminen uskonnolliselta hapatukselta on se, ettei tieteelliseen teoriaan sekoiteta ateistisia oletta-

muksia. Luomisuskoa ei kumoaisi edes se, että kaivauksissa löytyisi fossiilien joukosta Nietzschen kuolleeksi julistama Jumala. Kenties edesmennyt Jumala ehti luoda maailman silloin kun hän vielä eli.

Luomisuskon puolestapuhujien ajatuksia vieroksutaan usein siksi, että heidän todistelunsa on kaksinaamaista. He hylkäävät iloisesti tieteen tutkimustulokset, milloin ne eivät tue heidän näkemyksiään, mutta jos kaivauksissa löytyy vuorenrinteiltä silakan ruotoja, ne riennetään oitis tulkitsemaan todisteeksi vedenpaisumuksesta. Vielä parempi, jos löytyy lahonnut laudan pätkä; se on tietenkin peräisin Nooan arkista.

”Tiede ei pysty sanomaan, että tuonpuoleista on tai ei ole olemassa. Eivätkä todelliset tiedemiehet yleensä sitä yritäkään.” C. S. Lewisin muistutus rohkaisee niin tiedemiestä kuin maallikkoakin vaikenemaan mysteerin edessä. Tietämättömyyden ja kaiken katoavuuden tunnustaminen ei välttämättä johda epätoivoon. Kuoleman varjon maassa voi tehdä muutakin kuin itkeä ja kiristellä hampaitaan: esimerkiksi kirjoittaa runoja, soittaa huuliharppua tai osoittaa sanoin ja teoin myötätuntoa kohtalotovereilleen, jotka vaeltavat saman tietämättömyyden pilven alla kohti samaa taivaanrantaa.

Englantilainen runoilija ja kuvataiteilija William Blake määritteli ihmisen taivaan ja helvetin avioliitoksi. Intohimojensa piinaama ihminen ei aina tiedä onko hän matkalla taivaaseen vai helvettiin. Taivaan ja helvetin rajoilla hoippuva ristinkantaja vaeltaa kunnianarvoisassa seurassa. Luther heitteli nuorena augustinolaismunkkina piruja mustepullolla ja tuskaili, ettei tiedä onko Jumala Saatana vai ko Saatana Jumala. Apostoli Paavali tunnustaa kirjeessään korinttilaisille, että hänen lihaansa on survaistu pistin, Saatanan enkeli rusikoimaan häntä, jottei hän erinomaisten ilmestystensä vuoksi ylpeilisi. Roomalaisille uskonveljilleen hän kirjoittaa:

Huomaan siis, että minua hallitsee tällainen laki: haluan tehdä hyvää, mutta en pääse irti pahasta. Sisimmässäni minä iloiten hyväksyn Jumalan lain, mutta siinä, mitä teen, näen toteutuvan toisen lain, joka sotii sisimpäni lakia vastaan. Näin olen ruumiissani vaikuttavan synnin lain vanki. Minä kurja ihminen! Kuka pelastaa minut tästä kuoleman ruumiista? (Room. 7:21-24.)

Jos on kokenut Paavalin kirjeissään ilmaiseman ahdingon, tuntuu luonteelta kuvata elämäänsä synnin ja armon käsitteiden avulla. Mutta sanat syntyivät ja armo ovat turmeltuneet kelvottomiksi hengellisen vallankäytön välineinä. Siksi niistä puhuttaessa on alituisesti etsittävä ennakkoluulojen ja väärinkäytön rasituksista vapaata kieltä, joka ei aiheuta kuulijoissa uskovaisen nutturapäisyyden kauhua.

Paavali tahtoi sananjulistajana olla juutalainen juutalaiselle ja kreikkalainen kreikkalaiselle tehdäkseen sanomansa ymmärrettäväksi mahdollisimman monelle. Katolinen kirjailija Graham Greene päätyi täysin päinvastaiseen käsitykseen. Välttääkseen yksioikoisen julistamisen hän päätti olla kreikkalainen juutalaiselle ja juutalainen kreikkalaiselle. Ehkä Greene oli omaksunut estetiikkansa Jeesukselta, joka vaati seuraajiltaan, että heidän on oltava puhuessaan älykkäitä kuin käärmeitä mutta viattomia kuin kyyhkyset. Ihminen ei mielellään katso peiliin, jota totuuden puhuja pitää hänen kasvojensa edessä. Sanankäyttäjät voi rohkaisukseen muistella saksalaisen ironikon Georg Christoph Lichtenbergin kuolematonta ajatusta: jos apina katsoo peiliin, eikä sieltä katso vastaan apostoli, niin vika ei ole peilissä.

Jumalasta ei voi puhua, mutta Jumalasta ei voi vaietakaan, sillä hän on epätoivoisen ihmisen ainoa toivo, ainoa kestävä kaipauksen kohde. Traditio tarjoaa väkevän näyn, joka luovan kielenkäyttäjän on pidettävä elävänä. Uskonnollinen kokemus on ilmaistava alituisesti uusien sanojen avulla. On aina löydettävä uusi laulu, veisattava uutta virttä. Jos Jumalasta ja Jumalan valtakunnasta yritetään sanoa jotakin tieteen teoreettisella kielellä, tuotetaan vain toivottomia käsitteiteikköjä. Kohti tuonpuoleista voi kurkottaa vain vertauksien ja metaforien avulla. Tosi teologia on runoutta.

*Juha Sihvola*

## ONKO MEILLÄ TOIVOA, JOS JUMALA ON KUOLLUT JA HISTORIA VAILLA MIELTÄ?

Ne eivät usko kärsivänsä, jotka ajattelevat jo kärsineensä kaiken pahan ja suhtautuvat tulevaisuuteen kylmän tunteettomasti ikään kuin jo kuoliaaksi piestyt. Siksi pelkoa tuntevalla täytyy olla jokin toivo ahdistuksessaan. Tästä on merkinä se, että pelko saa ihmiset harkitsemaan, eikä kukaan harkitse toivottomassa tilanteessa.

Aristoteles, *Retoriikka* II 5, 1383a3-7.

**I**mmanuel Kantin moraalifilosofiaa on usein sanottu luterilaisille kristityille sopivaksi ajattelutavaksi. Kant itse oli saanut tiukan pietistisen kasvatuksen mutta hän perehtynyt myös valistushenkiseen luterilaiseen rationalismiin, jonka juuret olivat erityisesti Christian Wolffin ajattelussa. Kantin oma näkemys uskonnosta sai vaikutteita sekä pietismistä että rationalismista, mutta häntä voidaan pikemminkin pitää näiden molempien suuntausten kriitikkona kuin kummankaan kannattajana. Kantin uskontoa koskevat näkemykset herättivät joskus närää vallanpitäjissä. Hän esimerkiksi kieltäytyi osallistumaan Königsbergin yliopiston uskonnollisiin seremonioihin,

vaikka hänen asemansa rehtorina olisi sitä vaatinut. Siitä huolimatta häntä voidaan monessa suhteessa pitää luterilaisena ajattelijana.<sup>1</sup>

## Kantilaisen moraalin taustauskomukset

Esitän seuraavassa kriittisiä huomautuksia kantilaisista sallimuksen ja edistyksen käsitteistä siten, että samalla sivuan eräitä luterilaisen teologian perusongelmia. Kantilaisen moraaliteorian ydin on kategorinen imperatiivi, joka vaatii toimimaan pelkästään yleistettäviksi ajateltavissa ja tahdottavissa olevien, kaikkia ihmisiä itsessään arvokkaina päämäärinä eikä pelkästään välineinä kohtelevien periaatteiden mukaisesti.<sup>2</sup> Toiminta on Kantin mukaan moraalista, jos sitä motivoi kunnioitus jokaisen rationaalisen olennon välttämättömäksi tunnistamaa, kategoriseen imperatiiviin perustuvaa moraalilakia kohtaan. Moraalista toimintaa eivät motivoi mitkään ihmisluontoon kuuluvat taipumukset, halut tai tunteet, joiden tarkoituksena on saada aikaan jotakin hyvää. Moraalisen toiminnan perusteluissa ei ole luvallista viitata sen tuottamiin tuloksiin. Kantilainen moraalifilosofia on toisin sanoen ankaran deontologista ja sellaisena vastakaista teleologisille ja eudaimonistisille moraaliteorioille, joissa moraalinen toiminta motivoidaan ja perustellaan viittaamalla sen seurauksiin ja tuloksiin.

Vaikka kategorisen imperatiivin mukainen toiminta on moraalista vain, jos sitä motivoi kunnioitus moraalilakia kohtaan eivätkä sen ajatellut tulokset, Kantin mukaan voidaan kysyä, miksi juuri kategorinen imperatiivi on velvoittava moraaliperiaate. Vastaus on, että vapaaksi tahdoksi itsensä tunnistava järkiolento välttämättä asettaa sisäisen toimintalakinsa kategorisen imperatiivin muotoon. Ihmiselle ominainen tahdon vapaus siis perustelee tai suorastaan implikoi vaatimuksen toimia vain yleistettävissä olevien sääntöjen mukaan. Itse tahdon vapautta ei sen sijaan voi Kantin mukaan enää erikseen perustella. Se on ihmisluontoa koskeva analysoimaton perustosiasia tai käytännöllisen järjen välttämättä edellyttämä apriorinen oletus, josta olemme tietoisia, koska tunnistamme moraalilain velvoituksen.

Vapauden lisäksi on kaksi muuta asiaa, joiden suhteen käytännöllinen järki Kantin mielestä vaatii meitä hyväksymään sellaisia

uskomuksia, joita ei voida teoreettisesti tai kokemusperäisesti sen enempää todistaa kuin kumotakaan. Molemmat niistä liittyvät toivoon, ensimmäinen omaa tulevaisuuttamme koskevaan toivoon ja toinen koko ihmiskunnan tulevaisuutta koskevaan toivoon. Oman tulevaisuutemme osalta käytännöllisen järjen tunnistama moraalijohtaa meidät omaksumaan eräitä uskonnollisia uskomuksia, kun taas koko ihmiskunnan tulevaisuuden osalta se johtaa meidät omaksumaan tietynlaisen näkemyksen historiasta ja siinä toteutuvasta edistyksestä.

Teoksessa *Käytännöllisen järjen kritiikki* Kant esittää, että moraalisisina toimijoina meidän ei ole käsitettävä itseämme vain vapaiksi tahdoiksi vaan myös kuolemattomiksi olennoiksi.<sup>3</sup> Kuolemattomina olentoina elämme maailmankaikkeudessa, jota hallitsee hyväntahtoinen kaikkivaltias intelligenssi, joka puuttumalla luonnon kulkuun palkitsee hyveellisiä ja rankaisee pahoja. Näin meidän on uskottava, koska moraalijohtaa meitä kutakin meistä täydellistämään itsemme hyveellisinä, kehittämään luonteemme sellaiseksi, että intohimot ja halut eivät enää kykene estämään kategorisen imperatiivin vaatimusten toteuttamista. Moraalijohtaa myös vaatii tuottamaan ja jakamaan onnellisuutta hyveen mukaisesti. Hyveellisen luonteen kehittäminen ei ole Kantin mukaan mahdollista rajallisessa ajassa: siksi meidän on pääteltävä, että jokaisella meistä on käytettävissä rajaton määrä aikaa tämän tehtävän loppuunsaattamiseksi tai ainakin mahdollisimman lähelle luonteen täydellistämistä pääsemiseksi. Tässä tehtävässä onnistumista Kant ei pidä mahdollisena, jos luonnonvoimat olisivat maailmankaikkeuden ainoita järjestäviä periaatteita, sillä ne eivät ole lainkaan suuntautuneita hyveen toteuttamiseen. Siksi meidän on uskottava, että on jokin yliluonnollinen olento, joka puuttuu luonnon kulkuun siten, että moraalisen vaatimukset voivat toteutua.

Kantin mielestä Jumalan ja hänen hyväntahtoisuuteensa perustuvan sallimuksen olemassaoloa ei voi missään mielessä todistaa. Moraaliperiaatteiden pätevyys tai myöskään moraalinen motivaatio eli kunnioitus luonnollista moraalilakia kohtaan ei myöskään edellytä, että Jumala olisi olemassa. Kuitenkin Kantin mukaan moraalisesti toimivan tietoisuuden välttämättä liittyy uskonnollinen tietoisuus, joka koostuu uskomuksista, että kaikkivaltias hyväntahtoinen Jumala on olemassa, että tämä Jumala oikeudenmukaisesti arvioi ja tuomitsee ihmisten moraaliset ansiot ja että kuolemattomana sieluna

kullakin ihmisellä on mahdollisuus suorittaa moraalinen tehtävänsä ja saada siitä oikeudenmukainen palkkio. Vaikka moraalilain vaatimukset eivät ole päteviä ainakaan yksinomaan sillä perusteella, että hyvántahtoinen Jumala käskee niitä seurata, moraaliseen toimintaan Kantin mukaan välttämättä liittyy usko tällaiseen Jumalaan.

Historiaa koskevissa kirjoituksissaan Kant korostaa, että teoreettinen järki ei voi mitenkään todistaa, onko ihmiskunta edistymässä vai ei. Kokemusperäinen todistusaineisto näyttää päinvastoin välillä sanovan, että sodat ja muut vääryydet ovat väistymässä, välillä taas, että ne ovat lisääntymässä, mutta varsin usein historian kulku näyttää täysin umpimähkäiseltä. Moraali kuitenkin vaatii meitä yrittämään toimia siten, että maailmassa vallitsisi rauha ja valta olisi kaikkialla sellaisen pysyvän hallituksen käsissä, joka tunnustaa yksilön autonomian ja edistää sen toteutumista. Sen takia meidän on myös uskottava, että tällaisen tilan toteutuminen olisi mahdollista. Siksi meidän on myös ajateltava, että historia on kulkemassa tällaista tilaa kohti, olkoonkin, että kulku on kovin mutkallista, hyvän niukkoja voittoja usein seuraavat pahuuden ja vääryyden vastaiskut ja edistytyn kustannukset ovat lukuisten yksilöiden elämän kannalta kohtuuttoman tuntuiset.<sup>4</sup>

Kant katsoi, että teoreettisen järjen käsittämän ja rakentaman maailman sisällä käytännöllinen järki ohjaa meidät muodostamaan moraalisen maailman olettamalla sellaisen moraalisen järjestyksen, joka koskee sekä jokaisen yksittäisen ihmisen haluja että koko ihmiskunnan historian kehitystendenssejä. Uskontoa ja historiaa koskevia välttämättömiä uskomuksia ei omaksuta minkään perusteiden tai kokemusperäisten todisteiden nojalla. Kant pikemminkin ajatteli, että kukin moraalinen toimija voi huomata toimivansa, ikään kuin hän tulkitsisi sen sellaiseksi kuin edellä kuvatut uskontoa ja historiaa koskevat oletukset sanovat sen olevan. Moraalissa ei näytä olevan mieltä, elleivät tietyt uskonnollis-historialliset taustaoletukset olisi voimassa. Muussa tapauksessa eräänlainen tarkoituksettomuuden kokemus uhkasi kategorisen imperatiivin saneleman toiminnan toteutumista, eikä järkevä toimija jaksaisi seurata moraalista motiivaatiotaan eikä toimia, jos hän kokee toimintansa tarkoituksettomaksi. Siksi Kantin mielestä tarvitaan ennen kaikkea uskoa vapautteen, koska muuten emme kykenisi vakuuttumaan siitä, että pysymme toimimaan siten kuin kategorinen imperatiivi käskee. Uskoa



sallimukseen ja edistykseen taas tarvitaan torjumaan muunlaisia tarkoituksettomuuden kokemuksia.

Moraalin tarvitsemat taustaoletukset eivät ole moraalin sitovuuden tai moraalisen motivaation ehtoja. Rationaalinen olento tunnistaisi niiden pätevyuden, vaikka ne eivät olisikaan voimassa, siis vaikka teoreettinen järki kokemukseräisten todisteiden valossa sitovasti osoittaisi Jumalan olemassaolon ja yksilön autonomiaan kunnioittavan ja toteuttavan rauhanomaisen yhteiskunnan mahdollisuuden. Samat luonnollisen järjen lait olisivat voimassa, vaikka Jumalaa ei olisikaan. Kuitenkin järjen ja moraalin lakien ja moraalisen motivaation seuraaminen umpimähkäisessä ja tarkoituksettomassa maailmassa olisi mieleetöntä: Kantin mukaan rationaalinen toimija ei saisi mistään siihen tarvittavaa tarmokkuutta. Toivo loppuisi ja ihmisen parhaat pyrkimykset kohti hyvää ja oikeaa lamaantuisivat. Teoreettinen järki ei voi todistaa Jumalan olemassaoloa eikä historiallisen edistyksen välttämättömyyttä. Toisaalta teoreettinen järki ei ole kyennyt Kantin mielestä päinvastaiseenkaan: todistamaan Jumalaa ja edistystä mahdolliseksi. Koska filosofian perusteella näyttää siltä, että Jumalan ja hyvän yhteiskunnan olemassaolo eivät ole sen enempää välttämättömiä kuin mahdollomia, filosofian merkitys moraalin kannalta on se, että se tällä toiminnallaan ylläpitää toivoa moraalisen motivaation kannalta tärkeästä sekä yksilöllisen että yhteiskunnallisen pelastuksen perspektiivistä.

## Toivo ja sallimus

Tarkastelen nyt Kantin jumalallista sallimusta ja historiallista edistystä koskevia teesejä erikseen. Kant tekee oletuksen moraalisen motivaation tuekseen tarvitsemista uskonnollisista uskomuksista varsin vahvassa muodossa. Hän ei ajattele vain, että elämän tarkoituksettomuuden tunteen torjuminen edellyttää uskoa kaikkivaltiaaseen ja hyväntahtoiseen Jumalaan, vaan hän ajattelee tarvittavan myös uskoa, että Jumala arvioi kunkin yksilön onnistumista moraalin vaatimusten toteuttamisessa ja palkitsee ja rankaisee kutakin sen mukaisesti. Lisäksi Kant katsoo, että koska moraalilla vaatii kutakin

ihmistä kehittämään itselleen moraalien toteuttamista tukevan hyveellisen luonteen ja jakamaan onnellisuutta hyveen ja kategorisen imperatiivin mukaisesti ja koska tämän tehtävän toteuttaminen ei ole maanpäällisessä elämässä mahdollista, hyvántahtoisin Jumalan on täytynyt antaa kullekin yksilösielulle ikuinen elämä, jossa Jumalan säätämän moraalisen tehtävän loppuunsaattamisen voisi ajatella olevan mahdollista.

Kantin asettamat vaatimukset uskoa Jumalan ihmiselle antamaan moraaliseen tehtävään, sen suoriutumisessa saavutettujen ansioiden mukaiseen palkitsemiseen ja rankaisemiseen vaikuttavat luterilaisen teologian näkökulmasta ylimitoitetuilta. Luterilaisuudessa keskeistä on armo-oppi. Kaikkivaltias ja hyvántahtoinen Jumala rakastaa ihmisiä ja haluaa näiden tekevän hyvää, mutta Lutherin pessimistisen ihmiskuvan mukaan ihmisten edellytykset suoriutua omin voimin Jumalan asettamasta tehtävästä ovat vähäiset. Silti Jumala haluaa Kristuksen kautta pelastaa ihmiset, mutta hän tekee tämän täysin ihmisten omista suorituksista riippumatta. Jo sen kysyminen, miksi näin on, osoittaisi ihmiseltä ylpeyden syntiä. Armollisuuden ohella Lutherin Jumalalla on toinenkin aspekti: Jumala tuntee vihaa ja haluaa rangaista syntisiä ikuisella kadotuksella.

Lutherin Jumala on kuitenkin salattu Jumala: viha ja rankaisu kuuluvat Jumalan salatun tahdon piiriin. Ihminen voi tietää vain sen, että Jumalan tahto on tutkimaton ja sen salattuun alueeseen kuuluu Jumalan viha syntisiä kohtaan. Jumalan salatun tahdon alaa ihminen ei kuitenkaan tunne ja pelkkä yrityskin tutkia sitä johtaisi vain epätoivoon. Sen takia ihmisten tulee pitäytyä Kristuksessa ilmoitettuun Jumalan tahtoon tai tahdon aspektiin, joka haluaa kaikkien ihmisten pelastuvan ja lupaa pelastusta suorituksista ja saavutuksista riippumatta. Luterilaisen armo-opin valossa voisi kenties ajatella, että pelkkä tietoisuus Jumalan rakkaudesta, armosta ja käskyistä riittäisi tukemaan motivaatiota toimia moraalilain mukaisesti. Tämä uskonnollinen lisämotivaatio ei näytä edellyttävän, että jokaisen yksilön pitäisi voida myös onnistua Jumalan antaman moraalisen tehtävän suorittamisessa. Armon näyttää voivan saada, vaikka olisikin peruuttamattomasti epätäydellinen?<sup>5</sup>

En ryhdy yksityiskohtaisesti kritisoimaan Kantin sallimusoppiin liittyviä lisäoletuksia, jotka vaikuttavat jo luterilaisenkin teologian kannalta tarpeettomilta. Väitän sen sijaan, että jo Kantin väite, että

moraalinen motivaatio tarvitsisi tuekseen minkäänlaista uskonnollista lisämotivaatiota, edes rakastavaa ja armollista Jumalaa koskevan uskonnollisen uskon muodossa, on virheellinen ja modernissa maailmassa eettisesti ja yhteiskunnallisesti vahingollinen.

## Moraali ja uskonnollinen motivaatio

Väitteen, että moraalinen asennoituminen tarvitsee tuekseen uskonnollista motivaatiota, ovat modernissa keskustelussa esittäneet erilaisista lähtökohdista useatkin filosofit – joukkoon on kuulunut sekä katolisia että protestanttisia ajattelijoita. Katolisesta näkökulmasta sen on esittänyt äskettäin esimerkiksi suosittu kanadalainen filosofi Charles Taylor.<sup>6</sup> Taylorin mukaan varsinkaan nykyisessä ekspressiivisen individualismin kyllästävässä maailmassa hyvántahtoisuuden, oikeudenmukaisuuden ja hädänalaisten auttamisen periaatteita on vaikea toteuttaa ilman uskonnollista uskoa. Hän katsoo, että ihmiselämään sen parhaassa muodossa kuuluu rakkaus jotakin ihmistä verrattomasti korkeampaa ja täydellisempää, nimittäin kaikkivaltiasta ja hyvántahtoista Jumalaa kohtaan. Tämä rakkaus motivoi kaikki muut rakkaudet ja siten myös sekä hyvántahtoisuuden kärsiviä kohtaan että universaalien ihmisarvon kunnioituksen. Humanistinen sekulaarinen moraali ei voi toteutua, koska se ei estä elämän merkityksettömyyden ja tarkoituksettomuuden tunteen leviämistä. Uskonnollista uskoa tarvitaan Taylorin mukaan myös, jotta voitaisiin tulla toimeen ihmisyyteen kiistämättä kuuluvien pimeiden ja tuhoavien voimien kanssa.

Tämänkaltainen näkemys joutuu suuriin vaikeuksiin ainakin, jos ajatellaan, että uskonnollinen motivaatio edellyttää tiedostettua ja tunnustettua uskonnollista uskoa. Se tarkoittaisi sen väittämistä, että vain tunnustautunut uskovainen voi olla hyvántahtoinen ja toiminnassaan moraalinen. Jos tarkkailee ihmisten toimintaa vähänkään vilpittömin mielin, minkäänlaiseksi uskovaiseksi tunnustautuminen ei näytä poimivan luotettavalla tavalla esiin moraalisia valioita. (Kenties Calvinin jälkiä seurailevat menestysuskovaiset voivat kenties olla eri mieltä.) Väitettä ei pelasta edes sen lavennus koskemaan mitä

tahansa aidon tunnustetun uskon muotoja, sillä on helppo löytää sekä kaikenlaisia uskovaisia, jotka tekevät mitä häpeällisimpiä tekoja, että itseään täysin uskonnottomina tai kenties jopa Jumalan kieltäjinä pitäviä, joita kykenevät mitä jaloimpiin saavutuksiin.

Tästä empiirisestä ongelmasta voisi päästä toteamalla, että Jumalan rakkauden ja armon säteileminen ihmisten elämään ei ole ollenkaan riippuvaista tunnustetusta uskosta ja vaikuttavista uskonnollisista instituutioista. Ainakin luterilainen voisi ajatella, että Jumalahan on salattu eikä meidän ole ollenkaan paikallaan pohtia Hänen vaikutuskanaviaan. Moraalista asennoitumista tukevaa uskonnollisesta tietoisuudesta ja tunnustuksesta riippumatonta uskonnollista kokemusta voisi kuvailla seuraavasti. Moraali edellyttää ihmisen kokemusta itsestään persoonana, joka hakeutuu yhteyteen ja kommunikaatioon toisten persoonien kanssa. Persoonien kesken toteutuvat suhteet, joita tunnettu juutalainen teologi Martin Buber kutsui Minä-Sinä -suhteiksi, esineellistävien, toista pelkkänä välineenä kohtelevien Minä-Se -suhteiden vastakohtana. Kohdatessaan toisen ihmisen persoonana Minä-Sinä -suhteessa ihminen kohtaa tämän kumppanina ja ehtymättömien mahdollisuuksien lähteenä yhteisessä totuuden etsinnässä. Minä ja Sinä muodostavat totuusyhteisön, jonka totuudellisuuden takaajana on tuomari, jota Mihail Bahtin kutsuu nimellä Kolmas, mutta jota voi myös kutsua nimellä Jumala.

Näin kuvaa uskonnollista peruskokemusta kirjassaan *Syvyys syvyydelle* Terho Pursiainen.<sup>7</sup> Kuitenkaan persoonana olemisen ja yhteisöllisyyden kokemukset eivät ainakaan sellaisenaan implikoi tietoista jumalauskoa. Esimerkiksi Kari Cantell luonnehtii kirjassaan *Tiedemiehen mietteitä uskosta* hyvin samantyyppisin vedoin eksistentiaalista kokemusta toisen ihmisen kohtaamisesta moraalisen asennoitumisen motivaatiopohjana.<sup>8</sup> Silti hän nimenomaisesti kiistää, että siinä olisi kysymys uskonnollisesta kokemuksesta. Pursiainen sen sijaan katsoo, että itseään uskonnottomina pitävien joukossa on monia, jotka kohtaavat elämän perustan eli Jumalan elämänsä Minä-Sinä -suhteissa. Kiinnostava piirre hänen kannassaan on, että hän väittää aidon inhimillisen olemassaolon perustan kohtaamisen olevan nimenomaan Jumalan kohtaamista, vaikka kohtaa ei tätä tunnustaisikaan vaan ehdottomasti kieltäytyisi pukemasta kokemustaan uskonnolliselle kielelle.

Pursiaisen edustama kanta on ongelmallinen, koska se määrittelee uskonnottomien ihmisten kokemuksia tavalla, joita nämä eivät voi hyväksyä oikeaksi kuvaukseksi niistä. Näin tehdään uskonnollisesta kokemuksesta ihmisyyteen universaalisti kuuluva piirre ja erotetaan toisistaan uskonnollinen kokemus ja uskonnollinen kieli.

Elämme peruuttamattomasti monikulttuurisessa modernissa tai postmodernissa maailmassa, jossa olemme päivittäin tekemisissä sellaisten ihmisten kanssa, joiden emme voi odottaa edustavan samanlaista uskontunnustusta tai monessa muussakaan suhteessa samanlaista näkemystä perusarvoista ja hyvästä elämästä kuin mitä itse edustamme. Maailma on kuitenkin tilassa, jossa tarvitaan maailmanlaajuisia yleisinhimillistä eettistä keskustelua. Sitä ei edistä, jos edellytämme moraalien toteuttamiseksi sellaista motivoivaa uskonnollista kokemusta, jota ainakaan uskonnottomat eivät usko itsellään olevan, vaikka myöntäisimme moraalien sisällön ja sitä koskevan keskustelun sinänsä yleisinhimilliseksi. Sen sijaan voitaisiin ehkä hyväksyä esimerkiksi Heikki Kirjavaisen esittämä kanta, että uskonnollinen usko on yksi mahdollinen moraalista toimintaa tukeva motivaatioperusta, mutta samalla myönnetään, että tällaisia motivaatioperustoja voi olla monia muunkinlaisia, joista ainakaan osaa ei voi kutsua missään mielessä uskonnollisiksi.<sup>9</sup>

## Luterilainen teologia ja luonnollisen ihmisen motiivit

En ole aivan varma, onko esittämäni näkemys yhteensopiva luterilaisen teologisen etiikan mukainen. Luterilaisten moraaliteologian piirissä on esiintynyt näkemyksiä, joiden mukaan jo Luther ajatteli, että on olemassa sisällöllisesti erottuva erityinen kristillinen etiikka, jonka periaatteet ovat uskoille mutta ei muille välittömästi ilmeneviä ja joka täydentää tai tulkitsee luonnolliseen moraalilakiin perustuvaa etiikkaa. Eräät ovat jopa ajatelleet, että koska maailman moniarvoisuus ei tue ajatusta luonnollisesta moraalitajusta, kristittyjen on muodostettava omat eettiset käsityksensä eskatologisen uskon pohjalta.<sup>10</sup> En käsittele nyt tällaisia näkemyksiä, vaan lähdän siitä peruslinjasta, jota monet luterilaiset teologit kuitenkin edelleen edus-

tavat. He katsovat, että luonnolliseen järkeen ja omaantuntoon perustuva moraalitaju on kaikilla ihmisillä samanlainen ja siksi ei ole sisällöllisessä mielessä mitään erityistä kristillistä tai luterilaista etiikkaa.

Luterilaiset moraaliteologit myös tavallisesti ajattelevat, että uskova ihminen voi noudattaa luonnollisen moraalilain ja ilmoitetun kristillisen moraalin mukaista etiikkaa korkeintaan itsekkäistä motiiveista eikä hänen toimintansa siksi koskaan ole varsinaisesti moraalista. Armon saanut uskova voi sen sijaan toimia oikein kevein sydämin rakkaudesta Jumalaan ja omaa etuaan ajattelematta: vain tällaiselle ihmiselle näyttää aito moraalinen toiminta esimerkiksi kantilaisessa mielessä olevan mahdollista. Armon myöntäminen on salatun Jumalan teko, eikä oikea luterilainen voi koskaan olla edes itsensä kohdalla varma, että näin on todella tapahtunut. Jos ajatellaan, että armon saaminen edellyttää synnintuntoa ja katumusta tunnustetun Jumalan edessä, voi epäillä, että uskovaksi tunnustautuminen on armon saamisen välttämätön joskaan ei riittävä ehto. Moraalisen toiminnan mahdollisuus näyttää sittenkin tulevan uskonnollisesta kokemuksesta ja vieläpä tunnustetusta uskonnollisesta kokemuksesta riippuvaiseksi.

Mielestäni luterilaisen perinteen ansiokkaimpia piirteitä on sen penseä suhtautuminen uskovaisten sisäpiireihin ja ajatus, että ainakin moraalinen keskustelu on mahdollista uskontunnustuksesta riippumatta. Itse ajattelen, että myös moraalinen motivaatio on uskontunnustuksesta riippumatonta ja mahdollista myös uskonnottomille ilman mitään kokemusta, jota olisi kutsuttava uskonnolliseksi jopa vastoin sen kokijoiden tahtoa. Haluamatta esittää erityisen kerettiläisiä ajatuksia tuntuisi lohdulliselta, jos luterilaiset voisivat ajatella, että Jumalan armo ei ole riippuvaista ainakaan tietoisesta ja tunnustetusta uskonnollisesta elämyksestä. Silloin luterilaiset voisivat keskenään ajatella, että moraalinen motivaatio on tosiasiallisesti Jumalan armosta riippuvainen, mutta sen saaminen on mahdollista kaikille ihmisille, myös mitään uskontoa tunnustamattomille. Tällöin moniarvoisen maailman luterilaisten ei myöskään tarvitsisi mennä tuputtamaan muille näkemystään siitä, mistä moraalisen toiminnan mahdollistavassa motivaatioperustassa heidän tunnustuksensa mukaan on pohjimmiltaan kyse.

Mikäli luterilaiset teologit eivät hyväksyisi ehdotustani armon ja tunnustuksen tai tunnistetun uskonnollisen kokemuksen suhteesta, voi todeta, että on olemassa varovaisempia yrityksiä kuvata mahdollisuutta, jossa luterilaiset ja ei-uskovat voivat kohdata toisensa samalla lähtöviivalla sekä moraalisisessa keskustelussa että moraalisisina toimijoina. Jos ajatteleme sen luterilaisessa perinteessä usein esitetyn ajatuksen mukaan, että luonnollinen ei-uskova ihminen haluaa noudattaa moraalilakia itsekkäistä syistä, voidaan ajatella myös, että on olemassa luonnollisen järjen ymmärtämä omaan etuun perustuva argumentti sen puolesta, että kannattaa toimia moraalilain mukaisesti.

Tällaista argumenttia voi etsiä esimerkiksi peliteoreettisista esimerkeistä, joiden tarkoitus on johdattaa ajattelemaan, että vaikka kullekin olisi edullisinta, jos voisi itse rikkoa moraalilakia samalla, kun muut sitä noudattavat, tämän toimintamallin yleistämisen ilmeisen katastrofaalisista seurauksista johtuen on rationaalista toiseksi parhaana vaihtoehtona pitää yllä moraalia ja pyrkiä itsekin uskottavasti osoittautumaan sen seuraajaksi. Vaikka periteorian käyttö itse perustavien moraaliperiaatteiden eikä vain moraalii-instituution oikeuttamiseen on ongelmallista, voisi ajatella, että tämantapaisten esimerkkien valossa myös luonnollinen ihminen voisi saavuttaa riittävän motivaation toimia moraalilain vaatimusten mukaisesti. Luterilaiset voivat sen jälkeen ajatella, että armo-oppi kuuluu uskonnolliseen, sisäistä kokemusta koskevaan kielenkäyttöön, eikä sillä ole sijaa uskovien ja ei-uskovien kesken intersubjektiiivisen moraalisen maailman arvioinnissa.<sup>11</sup>

Kaikesta edellä esitetystä johtopäätöksenä väitän, että toivon perspektiivi ei ihmiseltä välttämättä katoa, vaikka hän ajattelisi, että Jumala on kuollut. Jos haluamme ajatella, että moraaliseen asennoitumiseen sisältyy hieman ylevämpiäkin aspekteja kuin peliteoreettinen rationaalisuus, voisimme kenties myöntää, että Kant ja muut samantapaisia moraalista motivaatiota ja sen toteutumisen edellytyksiä koskevia ajatuksia esittäneet filosofit voivat olla oikeassa siihen asti, että moraalinen motivaatio edellyttää tuekseen jonkinlaista toivoa. Tämä toivo voi kuitenkin perustua esimerkiksi eksistentiaaliisiin kokemuksiin persoonana olemisesta ja yhteisöllisyydestä. Se voi perustua kokemukseen elämän merkityksellisyydestä sellaisenaan, iloon luonnosta, musiikista, rakastetun läsnäolosta, ihmetyksen tun-

teeseen, siitä että yleensä on olemassa, että voi kokea maailman tyhjentyvätään arvoituksena, keskustelukumppanina ja ilon lähteenä.<sup>12</sup> Nämä kokemukset eivät edellytä mitään erityistä kantaa siitä, onko niiden takana vielä jotakin maailman monimuotoisuutta suurempaa ja sitä hallitsevaa voimaa. Usko persoonalliseen Jumalaan on yksi mahdollisuus kuvata näitä kokemuksia mutta ei ainoa. Samantapaiset kokemukset ovat mahdollisia myös niille, jotka ovat vahvassa mielessä agnostikkoja ja nietzscheläisessä mielessä uskovat Jumalan kuolleen. Periaatteessa toivo voisi olla mahdollista jopa tieteellisille ateisteille, jotka uskovat, että heidän hallussaan on pätevä todistus Jumalan olemattomuudesta. Tämän intellektuaalisesti naiivin ja suhteellisen vähän kannatusta saavan suunnan suuri ongelma on taipumus muodostaa samantapainen uskovaisten ulkopuolisia ylenkatsova sisäpiiri kuin pahimman luokan uskonnollisilla fundamentalisteilla, joten voi epäillä, onko toivo ja aito moraalinen asennoituminenkaan heille avoin optio.

## Toivo ja edistys

Siirryn nyt käsittelemään Kantin teesiä historiallisesta edistyksestä. On paikallaan todeta, että erityisesti esitettynä klassisten historianfilosofioiden vuosisadan 1800-luvun kynnyksellä kysymyksessä on varsin varovainen teesi.<sup>13</sup> Toisin kuin ainakin eräät hegeliläisyyden ja marxilaisuuden suuntauksat, Kant ei ajattele, että olisi olemassa mitään välttämättömiä historiallisia kehityslakeja. Päinvastoin hän korostaa, että teoreettinen järki ei kykene hahmottamaan mitään säännöllisiä rakenteita historian umpimähkäiseen verkostoon. Kantin keskeinen väite on, että käytännöllinen järki vaatii kyetäkseen moraaliseen toimintaan toivoa siitä, että on mahdollista saavuttaa pysyvän rauhan tila, jossa hallitsee yksilön autonomiaa kunnioitava ja sen toteutumista edistävä hallitus. Kant on myös hyvin varovainen ja yleisluonteisessa kuvauksessa pitäytyvä luonnehtiessaan historian päämääränä olevaa oikeudenmukaista valtiota: se on hänen mukaansa tasavaltainen valtiomuoto, joka kohtelee kaikkia kansalaisia tasapuolisesti ja kategorisen imperatiivin mukaisesti itses-



sään arvokkaina päämäärinä. Mitään yksityiskohtaisia kriteerejä hän ei lainsäädännölle aseta.<sup>14</sup>

Pidän oikeaan osuvana sitä Kantin ajatusta, jonka mukaan politiikassa ja yhteiskunnassa toteutuva moraalinen toiminta edellyttää tuekseen toivoa, että hyvän yhteiskunnan rakentamisessa voidaan saavuttaa jonkinlaisia tuloksia. Se ei kuitenkaan edellytä uskoa minkäänlaisen historiallisen edistyksen mahdollisuuteen. Vaikka historia olisi väistämätöntä rappiota ja edellytykset hyvän yhteiskunnan rakentamiseksi vääjäämättä heikkenisivät, toivo voisi kohdistua siihen, että olisi mahdollista saavuttaa paras ajateltavissa oleva tulos kussakin annetussa tilanteessa. Rappeutuvassa maailmassakin meillä pitäisi siis olla voimaa toimia moraalisesti ja ihmisarvoa kunnioittaen.

En näe mitään syytä uskoa, että historia olisi välttämätöntä rappiota ja olosuhteiden heikkenemistä, joten edellä esittämäni kriittinen huomautus oli jossakin määrin teoreettinen. Vakavampi kritiikkini Kantin historianfilosofiaa kohtaan kohdistuu ajatukseen ikuisesta rauhasta, siihen, että meidän pitäisi voida ajatella olevan mahdollista saavuttaa historiassa sellainen tila, että maailma saadaan jossakin mielessä valmiiksi ja moraaliset ristiriidat ja ihmisten väliset konfliktit sovitetaan. Ajatus tällaisesta historian loppumisen mahdollisuudesta on antanut käyttövoimaa monenlaisille totalitarismeille alkaen keskiajan kristillisistä millenniaariliikkeistä, marxilaisuuden kautta fukuyamalaiseen uusliberalismiin. Kantia voidaan toki puolustaa huomauttamalla, että hänen moraaliteoriaansa nimenomaan ei anna mahdollisuutta uhrata kenenkään ihmisarvoista elämää tulevan onnellisen maailman nimissä.

## Arvoperiaatteiden ristiriidat

Menemättä mihinkään Kant-eksegetiikkaan haluan seuraavassa kuvata, miksi mielestäni ei pidä ajatella, että historia voisi koskaan tulla valmiiksi tai että moraalisia ristiriitoja koskaan voitaisiin lopullisesti sovittaa. Esitän samalla tiivistetysti perusidean teoksestani *Toivon vuosituhhat*.<sup>15</sup>

Moraalifilosofian ja sen perustana olevien ihmiskäsitysten historia on kertomusta moninaisten, monimutkaisten ja yhteismitattomien arvojen ja arvoperiaatteiden vaikeasta yhteensovittamisesta. Ihmistä ja yhteiskuntaa koskevat ajattelutavat ovat muodostuneet antiikista alkavan pitkän ja mutkikkaan historian kuluessa. Erilaisissa olosuhteissa ihmiset eivät ole vain halunneet ja arvostaneet eri asioita vaan myös muotoilleet erilaisia arvotyyppisiä ja periaatteita, joiden pohjalta he ovat asettaneet arvostuksiaan järjestykseen erilaisissa käytännön valintatilanteissa. Tällaisia arvotyyppisiä ovat esimerkiksi kaikkia yksilöitä koskevat oikeudet, velvollisuudet yhteisöjä ja niiden jäseniä kohtaan, hyötyperiaatteet, tiedolliset ja esteettiset itseisarvot ja yksilön elämänsuunnitelmaan sisältyvät sitoumukset.

Erilaisissa historiallisissa oloissa on myös opittu erilaisia tapoja suhtautua esimerkiksi yksilön ja yhteiskunnan suhteeseen, luontoon sekä työntekoon. Ihmistä on tarkasteltu yhtäältä lajiolentona, jolla on yhteisiä järjen, tunteiden ja sosiaalisia kykyjä ja jonka hyvä toteutuu yhteisöelämässä, mutta toisaalta yksilönä, joka valitsee oman erityishyvänsä ja jonka kannalta yhteisö on vain välineellisesti arvokas rajoite. Luontoa taas on tarkasteltu yhtäältä hyödynnettävänä voimavarana mutta toisaalta itsessään arvokkaana moninaisuutena, ja vastaavasti työ on nähty sekä vapaa-aikana tarvittavien resurssien tuottajana että keskeisenä elämänsisältönä, jonka perusteella ihminen tulee tunnustetuksi, kokee elämänsä mielekkääksi ja luo tärkeän osan sosiaalisia suhteitaan.

Yllä kuvatut arvostusperiaatteet ja ajatuskuviot ovat keskenään jännitteisiä ja jopa ristiriitaisia. Niiden pohjalta on vaikea kohottaa esiin yhtä arvostusperiaatetta tai periaatteiden sovellusjärjestystä, jonka pohjalta voisi ratkaista kaikki käytännön elämän valintatilanteet. Ihmiset ovat sisäistäneet ristiriitaisia arvotyyppisiä, joita he pitävät jossakin määrin objektiivisina. Käytännön ratkaisuisissa ne voivat johtaa ristiriitoihin. Asiat näyttävät erilaisilta riippuen esimerkiksi siitä, tarkastellaanko niitä yksilön, yhteisön tai ihmislajin näkökulmasta tai onko käytettynä valintakriteerinä hyötyperiaatteet, yleiset ihmisoikeudet tai velvollisuudet perhettä, isänmaata, ihmiskuntaa tai ekosysteemiä kohtaan. Konflikteja voi esiintyä vapauden ja tasa-arvon, universaaliksi tulkitun moraalin ja paikallisen identiteetin, yksilöoikeuksien ja monikulttuurisuuden tai kannustamisen ja solidaarisuuden välillä.

Arvotietoisuutemme jännitteet ja ristiriidat ovat osittain kulttuurimme pitkän historian tuottamia. Edustamiimme elämänmuotoihin, instituutioihin ja ajattelutapoihin sisältyy eri ikäisiä ja eri olosuhteissa syntyneitä aineksia. Filosofiset ajatuskuviotkin on usein luontevaa ymmärtää niiden historiallisen synty-ympäristön taustaa vasten ellei suorastaan sen tuotteeksi. Antiikin pienissä kaupunkivaltioissa oli helppo päästä yksimielisyyteen hyvän elämän sisällöstä ja ymmärtää ihminen lajiksi, jonka jäsenillä oli yhteisiä rationaalisia, emotionaalisia ja sosiaalisia taipumuksia ja tavoitteita. Elämänmuotojen moninaistuesssa ja kulttuuripiiriin laajetessa uudella ajalla taas oli luontevampi ajatella, että ihmisten hyvää elämää koskevat käsitykset ovat sovittamattomasti erilaiset ja että yhteiskunnan tehtävä on luoda edellytykset yksilöllisten tavoitteiden toteuttamiselle.

Historialliset murrokset eivät kuitenkaan ole muuttaneet eurooppalaista ihmiskuvaa kertaheitolla eivätkä arvojen ja arvotyypin jännitteet johdu vain historiallisesta sattumasta. Uudet ajatukset ovat korvanneet vanhat vain osittain. Jopa antiikissa syntyneet ajatukset, esimerkiksi Aristoteleen kuvaukset ihmiselle ominaisesta hyvästä elämästä, ovat jääneet henkiin, koska ihmiset ovat niiden kautta edelleen kyenneet tulkitsemaan kokemuksiaan. Eettiset ja poliittiset puheenvuorot ovat harvoin perustuneet puhtaasti ja yksinomaan sen enempää antiikin yhteisölliseen kuin uudella ajalla muotoiltuun yksilökeskeiseen ihmiskuvaan siinäkin tapauksessa, että puheenvuoron käyttäjä on tietoinen ristiriidoista, joihin näiden ajatusmallien yhdistämisyritykset johtavat. Luopuminen kummastakaan näkökulmasta tuntuisi ihmisenä olemisen moniulotteisuutta ja jopa ihmisarvoa vähättelevältä. Sama koskee arvostusperiaatteita. Ihmisoikeudet, yhteisölliset velvollisuudet, hyötyperiaatteet, inhimillisten kykyjen täydellistymiseen liittyvät itseisarvot ja yksilön eksistentiaaliset valinnat ovat kaikki tärkeitä näkökohtia moraalisisissa valinnoissa. Mitään niistä ei voi kuitenkaan voida asettaa yksiselitteisesti hallitsevaan ja määräävään asemaan. Aina voi kuvitella vastaesimerkin, jossa jokin muu periaate tuntuu tärkeämmältä. On moraalifilosofia, jotka ovat puolustaneet esimerkiksi totuudellisuuden periaatteen ehdottomuutta, mutta ei vaadi suurta mielikuvitusta kuvitella tilannetta, jossa hätävalhe on oikeutettu. Jos verenhimoinen tappaja kyselee kellariin piilottamasi lapsen olinpaikkaa, kukapa puhuisi totta tai kehtaisi puolustaa todenpuhumisen velvollisuutta?

Ihminen elää peruuttamattomasti maailmassa, jossa kaikkien hyvien asioiden yhtäaikainen toteuttaminen ei onnistu. Ongelma ei ole vain maailman epätäydellisyys vaan itse arvoperiaatteiden perustava yhteismitattomuus. Ihmisen kokemus maailmasta on traaginen: valitset niin tai näin, seurauksena on myös korvaamattomia menetyksiä.

Arvotietoisuuden traagisiin ristiriitoihin kiinnitti oivaltavasti huomiota jo Nietzsche. Hänen mukaansa filosofinen järki toteutti tärkeää tehtävää paljastaessaan yhteisöllisten perinteiden, laitosten ja käytäntöjen valheellisuuden, kun ne yrittivät perustella arvovaltansa oikeutusta.<sup>16</sup> Filosofis-tieteellinen maailmankuva syyllistyi kuitenkin Nietzschen mielestä samaan virheeseen kuin perinne, jota se kritisoi. Järki menettää kriittisyytensä kuvitellessaan pystyvänsä tavoittamaan ehdottoman totuuden, sillä sekin joutuu koko ajan olettamaan ne periaatteet, joita se yrittää oikeuttaa. Erityisesti kuvitelma lopullisesta ja ristiriidattomasta moraalisesta totuudesta on valheellinen sepielmä, johon ei ole mitään syytä uskoa.

Toisin kuin vielä Hegel oli ajatellut, ei ole mitään näkymätöntä suunnittelijaa, itseään liikuttavaa maailmanhenkeä tai järjen viekkautta, joka huolehtisi, että edes historiallisen kehityksen oletettuna lopputuloksena syntyisi ristiriidaton arvotietoisuus. Mikään ei takaa, että historiassa lopulta käy hyvin, ja historian lopussa ei missään tapauksessa ole ristiriidatonta onnelaa. Kuvitelma absoluuttisesta totuudesta, hyvydestä ja kauneudesta, historian lopullisesta ratkaisusta, on päin vastoin päästänyt valloilleen kaikki aikamme totalitarismit Hitleristä ja Stalinista Miloseviciin ja Venäjän kansallistfasisteihin, jotka ovat tehneet 1900-luvun historiasta niin värikästä ja veristä kerrottavaa.

Koska arvoja ja eettisiä periaatteita ei voi yhdistää ristiriidattomaksi järjestelmäksi, eettinen järki ei voi luoda kaikkiin aikoihin ja kaikkiin paikkoihin sopivaa järjestelmää, joka ratkaisisi tyhjentävästi kaikki valintaongelmamme. Järkeä voi ja sitä on paikallaan käyttää. Sen avulla voidaan kenties saavuttaa jotakin sellaista, jota John Rawls on kutsunut refleksiiviseksi tasapainopisteeksi universaalien periaatteiden ja yksittäisiä tapauksia koskevien arvostelmien välillä.<sup>17</sup> Keskustelemalla järkiperaisesti moraalisisista ja poliittisista kysymyksistä voimme hahmottaa kulloiseenkin tilanteeseen ja paikallisiin olosuhteisiin sopivan eettisen kokemuksen kartan, joka

edustaa parasta mitä inhimillinen juuri silloin voi saada aikaan. Kartta koostuu jännitteisistä aineksista ja on alati korjauksille altis. Silti se antaa enemmän suunnistusohjeita elämää varten kuin nojautuminen konservatiiviseen traditioon tai raakaan voimaan tai jättäytyminen postmodernisti ironiseen sattumanvaraisuuteen. Näin eettisessä keskustelussa voi toteutua se, jota joskus on kutsuttu tavoittamattoman dialektiikaksi: toden, hyvän ja kauniin hellittämätön tavoittelu, joka varoo kuvittelemasta, että päämäärä on lopullisesti saavutettu. Järjen tehtävä on päättymätön Sisyfoksen työ: tosi, hyvä ja kaunis pakenevat ikuisesti tavoittelijoitaan.

Näistä syistä katson, että kantilainen ajatus historiallista edistystä koskevasta toivosta on vähintään muotoiltava uudelleen. Toivo perustuu siihen, että voimme pitää mahdollisena kussakin historiallisesti ainutkertaisessa tilanteessa tavoittamaan muodostamaan siihen sopivan refleksiivisen tasapainotilanteen ja eettisen kokemuksen kartan, joka antaa ajo-ohjeet sen suhteen, miten ihmisarvoa on kunnioitettava ja hyvää yhteiskuntaa ylläpidettävä.

## Uskonnollisen uskon paikka

Olen arvostellut kantilaisia teesejä uskonnollisesta uskosta ja historiallisen edistyksen mahdollisuudesta. Esitykseni ei ollut tarkoitettu viemään pois kenenkään, edes itseni uskonnolliselta uskolta. Tulkitsen uskonnollisen uskon kuitenkin wittgensteinilaisen uskonfilosofian hengessä.<sup>18</sup> Ajattelen toisin sanoen, että palvontana, hartaudenharjoittamisena, kiittämisenä ja rukoilemisena ilmenevän uskonnon liittyy tietynlaiseen elämänmuotoon ja on merkityksellinen sen yhteydessä. Uskonnolla on oma kielensä, joka toimii toisin kuin ulkoista todellisuutta koskeva kieli, jossa esitetyistä väitteistä ainakin useimmilta edellytetään julkista perusteltavuutta.

Uskonnollinen kieli antaa ilmauksen pikemminkin ihmisen sisäisen elämän tapahtumille. Sen ilmausten tarkoitus on hartaudenharjoitus, ei maailman selittäminen. Sikäli kuin uskonto on uskontoa, se ei yritä eikä sen pidä yrittää sanoa mitään sen ulkoisesta todellisuudesta. Vastaavasti ulkopuolelta käsin uskontoa, sikäli kuin

se on uskontoa, ei voida arvostella juuri mitenkään. Tällainen uskonnollinen usko on riippumaton tiedollisesta maailmankuvasta, lukuun ottamatta kenties sitä rajoitusta, että jos Jumalan olemassaoloa pidetään vähintään mahdollisena mutta ei todistettavissa tai tiedollisesti tiedettävissä olevana, tiedollisessa maailmankuvassa on ajateltava, että Jumalan olemattomuutta ei ainakaan toistaiseksi ole voitu todistaa. Edellä olen myös edustanut kantaa, että myös moraalilla on autonomista suhteesta uskontoon. On mahdollista, että moraalilla on uskonnollinen motivaatio, mutta se ei ole välttämätöntä. Moraalinen asennoituminen voi syntyä monista muistakin lähteistä.

Kaikkesta tästä seuraa, että tiedollisen ja moraalisen maailmankuvan näkökulmasta tarkasteltuna uskonto on osa ihmisen paikallista, traditiosidonnaista identiteettiä. Uskonnollinen kokemus ei ole ihmisyyden universaali piirre vaan sen kokijaksi joutuneelle eräänlainen kohtalo (joka toki voi eräissä suhteissa muuttaa dramaattisesti sitä, miten hän maailman näkee ja tulkitsee). Siksi eettiset ongelmat, sikäli kuin ne ovat universaaleja, on ratkaistava uskonnosta riippumatta yleisinhimillisen järjen, tunteiden ja ihmisyyttä koskevan kokemuksen valossa. Muun muassa tästä syystä en pidä kovin onnistuneena hankkeena etsiä globaalien etiikan aineksia uskonnoista, koska tällainen pyrkimys ei tee oikeutta uskonnoille nimenomaan uskontoina.<sup>19</sup>

## Viitteet

- <sup>1</sup> Kantin elämästä ja intellektuaalisesta kehityksestä, ks. Beiser, Frederick J., "Kant's Intellectual Development: 1746-1781", teoksessa Guyer, Paul (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 26-52. Kantin ajattelun aatehistoriallisista juurista, ks. Schneewind, J.B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- <sup>2</sup> Kantin moraaliteorian tulkinnassa olen paljolti velkaa Jerry Schneewindin tutkimuksille, ks. Schneewind, J.B., "Autonomy, Obligation, and Virtue: an Overview of Kant's Moral Philosophy", teoksessa Guyer (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 309-341; Schneewind, J.B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

- <sup>3</sup> Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, translated by Lewis White Beck. Prentice Hall, Upper Saddle River NJ 1993, 128-138. Vrt. Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. Harper and Row, New York 1960 sekä Kant, Immanuel, *Tiedekuntien riitely*, suomentanut ja johdannolla varustanut Heikki Kirjavainen, *Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja* 14. Luther-Agricola-Seura, Helsinki 1998..
- <sup>4</sup> Kantin historianfilosofiasta, ks. Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press, Cambridge 1970, 93-130, 177-190.
- <sup>5</sup> Salatun Jumalan ajatuksesta luterilaisessa teologiassa, ks. Huovinen, Eero, *Elävä dogma. Teologisia tutkielmia ja sovellutuksia*, Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 155, Helsinki 1987, erityisesti s. 228-234.
- <sup>6</sup> Ks. Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989, erityisesti 305-320. Taylorin uskontoa koskevat näkemykset ovat herättäneet laajaa kriittistä keskustelua, ks. erityisesti Morgan, Michael L., "Religion, History, and Moral Discourse", teoksessa Tully, James (ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge University Press, Cambridge 1994, 49-66; vrt. Sihvola, Juha, "Suomalaisen laitoksen esipuhe", teoksessa Taylor, Charles, *Autenttisuuden etiikka*, suomentanut Timo Soukola. Gaudeamus, Helsinki 1995, 7-25.
- <sup>7</sup> Pursiainen, Terho, *Syvyyssyvyydelle*. Kirjapaja: Helsinki 1994; vrt. Buber, Martin (1995) *Minä ja sinä*, suomentanut Jukka Pietilä. WSOY, Porvoo-Helsinki-Juva 1995.
- <sup>8</sup> Cantell, Kari, *Tiedemiehen mietteitä uskosta. Kutsu elämänkatsomukselliseen pohdiskeluun*. WSOY, Porvoo -Helsinki -Juva 1996; vrt. Sihvola, Juha, "Usko, etiikka ja maailmankatsomus. Filosofisia mietteitä uskonnollisesta uskosta." *Kanava* 24 1996, 421-425.
- <sup>9</sup> Ks. Kirjavainen, Heikki (1996) *Moraali, motivaatio ja yhteiskunta. Johdatus eräisiin motivaatioteoreettisen sosiaalietiikan keskeisiin kysymyksiin*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 199, Helsinki 1996.
- <sup>10</sup> Luterilaisen etiikan eri suuntauksista, ks. Knuuttila, Simo, *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 215, Helsinki 1998.
- <sup>11</sup> Ks. Knuuttila emt.
- <sup>12</sup> Ks. Sihvola, Juha, "Usko, etiikka ja maailmankatsomus. Filosofisia mietteitä uskonnollisesta uskosta." *Kanava* 24 1996, 421-425..
- <sup>13</sup> Klassisista historianfilosofioista ks. Viikari, Matti, *Historiallinen ajattelu, edistys ja yhteiskunta*. Tutkijaliitto: Helsinki 1995; vrt. Sihvola, Juha, *Toivon vuosituhat. Eurooppalainen ihmiskuva ja suomalaisen yhteiskunnan tule-*

- vaisuus, Jyväskylä: Atena 1998, 131-144; Sihvola, Juha, *Eurooppalaisen etiikan murrokset*, teoksessa Rydman, Jan (toim.) *Matkalla tulevaisuuteen. Tieteen päivät 1999*. Helsinki: Tieteellisten seurain valtuuskunta 1999, 96-111.
- <sup>14</sup> Kantin poliittisesta teoriasta, ks. myös Saastamoinen, Kari, *Eurooppalainen liberalismi*. Atena, Jyväskylä 1998.
- <sup>15</sup> Sihvola, Juha, *Toivon vuosituhat. Eurooppalainen ihmiskuva ja suomalaisen yhteiskunnan tulevaisuus*. Atena, Jyväskylä 1998.
- <sup>16</sup> Ks. Nehamas, Alexander, "Nietzsche, Modernity, and Aestheticism", teoksessa Magnus, Berndt & Higgins, Kathleen M. (toim.) *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge University Press, Cambridge 1996; vrt. Sihvola, Juha, "Traditio ja edistys. Nietzsche ja eurooppalaisen kulttuurin tulevaisuus", teoksessa Rydman, Jan (toim.) *Maailmankuvaa etsimässä. Tieteen päivät 1997*. Porvoo-Helsinki- Juva 1997.
- <sup>17</sup> Rawls, John, *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge MA. 1971.
- <sup>18</sup> Vrt. Knuuttila, Simo, *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 215, Helsinki 1998.
- <sup>19</sup> Globaalia etiikkaa koskevasta keskustelusta, ks. Niiniluoto, Ilkka, "Järke ja moraalit globalisaation pyörteissä", teoksessa Niiniluoto, Ilkka (toim.), *Maailman henkinen tila ja tulevaisuus*. Otava, Helsinki 2000, 108-150; Pursiainen, Terho, "Maailmanetiikan ongelmia", teoksessa Niiniluoto, Ilkka (toim.) *Maailman henkinen tila ja tulevaisuus*. Otava, Helsinki 2000, 151-186; Sihvola, Juha, "Monikulttuurinen universaali-etiikka", teoksessa Niiniluoto, Ilkka (toim.) *Maailman henkinen tila ja tulevaisuus*. Otava, Helsinki 2000, 187-218.



*Mikko Heikka*

## JUMALA ELÄÄ JA HISTORIALLA ON MIELI

Uuden ajan tunnetuimpiin ja arvostetuimpiin kuuluva Uuden testamentin tutkija Rudolf Bultmann luennoi kerran Marburgissa täysille luontosaleille 2. Pietarin kirjettä. Hän keskittyi 1. luvun jakeeseen 20, jossa varoitetaan ihmiskeskeisestä Raamatun tulkinnasta seuraavasti. ”Ennen muuta teidän on oltava selvillä siitä, etteivät pyhien kirjoitusten ennustukset ole kenenkään omin neuvoin selitettävissä.” Luettuaan jakeen Bultmann piti pitkän tauon ja jatkoi siten painokkaasti: ”Menkää siksi pikaisesti kirjakauppaan ja ostakaa sieltä minun kommentaarisarjani.”

Anekdootti kuvaa sattuvasti Bultmannin ironista ja kantilaisuuden sävyttämää teologista metodologiaa. Raamatun salaisuudet avautuvat vain uskolle, jonka rajat ihminen itse määrää. Raamatun tulkinnallinen horisontti ei avaudu Jumalasta käsin vaan ihmisen eksistenssistä ja hänen itseymmärryksestään käsin. Kantilainen transsendentalismi loi pohjan eksegeetin lujalle uskolle, että Raamatuin tulkinnallisena avaimena voi olla vain ihmisen itseymmärrys. Kantilainen perusratkaisu ei kuitenkaan ole luterilaisen teologian kannalta relevantti lähtökohta. Luterilaisessa ajattelussa on perinteisesti lähdetty liikkeelle siitä, että Raamatun tulkinnallinen avain on Kristus. Kristus selittää ja tulkitsee Raamattua. Ihmistä ja hänen itseymmärrystään voidaan valaista vain Kristuksesta käsin. Siksi seuraavassa esitykses-

sä on otettu lähtökohdaksi luterilainen perusratkaisu, jonka mukaan uskon ja tiedon suhdetta on tarkasteltava uskosta käsin. Millainen on Kristus, joka viime kädessä auttaa ihmistä löytämään oikean itsemymmärryksen? Millainen on Raamatun perussanoma, josta avautuu lähtökohta myös ihmisen eksistentiaalisten kysymysten kohtaamiseen?

## Kristinuskon eskatologinen luonne

Kristikunnan ensimmäinen taideteos sijaitsee Rooman Lateraanikirkossa. Tämä rakennus oli ensimmäinen kristillinen sakraalirakennus ja sen kuuluisa mosaiikkiteos ensimmäinen kuvataiteen keinoin toteutettu kristillinen taideteos. Lateraanikirkon mosaiikkiteos rikkoi juutalaisen kuvakiellon ja esitti kristinuskon ytimen taiteen avulla. Teko oli aikanaan ennenkuulumaton ja rohkea. Se oli myös siinä suhteessa merkittävä, että sen valossa voidaan ymmärtää ensimmäisten kristillisten sukupolvien ajattelun omalaatuisuutta.

Lateraanikirkon mosaiikkiteos ilmaisee alkukristillisen seurakunnan vakaumuksen, että historian loppu on käsillä ja Kristus palaa pikaisesti maan päälle. Ensimmäiset kristityt uskoivat, että Jumala elää ja historian mieli on Kristuksen paluussa. He eivät paljoakaan luottaneet ihmisen kykyihin luoda historialle mieltä. Heillä oli pikemminkin hyvin karvaita kokemuksia tavasta, jolla Rooman keisarit muokkasivat historiaa.

Lateraanikirkon mosaiikkiteoksen teema on *paradisus caelestis*, taivaallinen paratiisi, joka laskeutuu kerran kaikessa loistossaan maan päälle. Teoksen yläreunassa on *imago salvatoris*, Pelastajan kasvot, sen alla risti ja ristin alla paratiisin pyhä vuori. Vuorelta virtaavat neljä jokea, Gihon, Pison, Tigris ja Eufrat. Teoksen paratiisillinen kuva on mosaiikin alareunassa. Siellä lapset ratsastavat kalojen selässä iloiten ja metelöiden niin kuin lapsilla on tapana ikuisessa kesässä.

*Paradisus caelestis*, taivaallinen paratiisi, murtautuu aikojen lopussa historiaan. Tämä oli alkukristillinen toivo. Paitsi että paratiisiin liittyy ikuisen kesän ja ilon kuvia, se ilmaisi ensimmäisille kristityille toivon, jonka mukaan oikeus ja armo voittavat historian lopussa.

Ensimmäiset kristityt eivät uskoneet historian sisäiseen mieleen eivätkä historian sisäiseen harmoniaan. Historian päämäärä oli heille Jumalan ylihistoriallinen teko, ihmeiden ihme. Siksi voidaan hyvällä syyllä sanoa, että alkuperäinen kristillinen usko oli aidosti uskonnollista uskoa. Siinä ei juuri ollut rationaalisia eikä filosofisia elementtejä. Tämän vuosisadan eksegeettinen tutkimus on vahvistanut tämän alkuseurakunnan ylihistoriallisen odotushorisontin vakuuttavasti.

Lateraanikirkon alttaritaulu kertoo, että ensimmäisten kristittyjen maailmakuva oli voimakkaasti lopunajallinen ja tuonpuoleinen. Ensimmäiset kristityt uskoivat Kristuksen inkarnaatioon, ylösnousemukseen ja paluuseen. Lateraanikirkon taulun perusajatus on trinitaarinen. Taulussa ovat selkeästi esillä Pyhän Kolminaisuuden kolme persoonaa, Isä, Poika ja Pyhä Henki.

## Maallistuneen eskatologian voittokulku

Oikeus ja armo voittavat. Tässä on historian päämäärä. Oikeus ja armo voittavat, koska Jumala elää ja tekee historian lopussa lopunajallisen ihmeensä. Näin ajattelivat ensimmäiset kristityt. Ei kuitenkaan kulunut pitkään, kun odotushorisontti hämärtyi ja maanpäällinen paratiisi, *paradisus terrestris*, valtasi mielet. Paratiisia alettiin rakentaa maan päälle. Voidaankin hyvällä syyllä sanoa, että lännen kulttuuri on vuosisadasta toiseen ollut ihmiskunnan malttamatonta yritystä maanpäällisen paratiisin rakentamiseksi. Kahden vuosituhannen aikana lukemattomat utopistit ja ideologit ovat pyrkineet tempaamaan taivaallisen paratiisin maan päälle. Säännöllisesti utopiat ovat kuitenkin muuttuneet vastakohdikseen, dystopioiksi.

Lännen kulttuurin suuret utopistit ovat Kalabrian apotti Joachim di Fiore, Thomas Moore sekä Campanella. Joachim di Fiore uskoi, että kerran koittaa ihmiskunnan historiassa Pyhän Hengen aika, jolloin kirkko, valtio ja ruhtinaat ovat kadonneet. Syntyy mystinen demokratia, joka luo edellytykset tasa-arvon toteuttamiseksi maan päälle. Fiorelaisen demokratiassa säädyt ja luokat ovat kadonneet. Köyhät saavat iloita lukemattomista nautinnoista ja Pyhä Henki synnyttää maailmaan kulutuscommunismiin. Fiorelainen usko jopa sii-

hen, että ihminen pystyy muuttamaan luonnon kiertokulun niin, että jäinen maa puhkeaa toukokuun loistoon. Toinen utopisti, Thomas More puolestaan rakensi Utopian saarelle demokratiaan ja yhteisomistukseen perustuvan ihanneyhteiskunnan, jossa vallitsivat vapaus ja toleranssi. Campanella puolestaan rakensi järjestysutopian, jossa kaikki oli varmaa ja turvallista. Campanellan aurinkovaltio, *Civitas solis*, oli paikka, jossa toteutuivat kosmoksen persoonaton järjestys ja hierarkia.

Näiden kolmen utopistin työ tuli täysimääräisesti ”hyödynnetyksi” vuosisatamme kahdessa totalitaristisessa utopiassa, kommunismissa ja natsismissa. Kommunismissa toteutui Joachim di Fioren toivoma köyhien ”paratiisi” ja natsismissa Campanellan järjestysutopia. Monet ovat sitä mieltä, että onneksi maanpäällisten paratiisien aika on ohi. Sanotaan, että ”utooppiset energiat” ovat sammuneet. Näin ei kuitenkaan näytä olevan. Juuri nyt rakennetaan uudenlaisia utopioita. Näitä ovat bioutopiat, teknoutopiat eli compu-utopiat sekä ekonoutopiat.

Näitä utopioita ei pidä heti ensihätäan demonisoida. Ekonoutopiat ovat parhaimmillaan osa ihmiskunnan ns. edistystä, luonnollista pyrkimystä parempiin taloudellisiin olosuhteisiin. Bioutopiat pyrkivät parhaimmillaan ihmisen tautiperimän kartoittamiseen ja vahingollisen perimän terapiaan ja teknoutopiat luovat apuvälineitä elämän hallintaan. Vahingollisia niistä tulee silloin kun niihin liittyy ns. *hype*, epärealistinen usko ihmisen kykyihin hallita elämää. Hype on ideologia, joka lähtee siitä, että Jumalaa ei ole ja ihminen pystyy itse luomaan historialle päämäärän.

Hypen klassinen muoto ilmenee erityisesti ekonoutopioissa. David Korten erottaa ajattelussaan kapitalismin ja markkinatalouden toistaan. Markkinat ovat hänen mielestään positiivinen ja luova voima, kapitalismiin sen sijaan liittyy tuhoavia ja ideologisia voimia. Hype on nimenomaan kapitalismiin liittyvä ilmiö. Kapitalismin edustajat väittävät, että kun kansainvälisen pääoman ja pääomaliikkeiden annetaan vapaasti toimia, lopputuloksena on kaikkien hyöty. Tätä väitettä David Korten pitää vääränä. Kaikki merkit viittaavat näet siihen suuntaan, että yhteiskuntien ja globaalin todellisuuden jakaantuminen toteutuu kiihtyvällä vauhdilla. Tästä on osoituksena se, että ”ensimmäinen maailma”, so. teollinen maailma, on

siirtynyt leipäjonojen ja ruokapankkien aikaan. Paratiisin sijasta uuden talouden aikana on syntynyt uusi köyhälistö, joka kasvaa kaiken aikaa. Arvovaltainen Bread for the World Institute arvioi, että yksin Yhdysvalloissa kolmekymmentä miljoonaa ihmistä näkee nälkää. Myös globaalin todellisuuden kehityssuunta on hälyttävä. Maailmanpankin vastikään ilmestynyt raportti *Global Development Finance 1999* osoittaa, että 1990-luvun jälkipuoliskolla kehitysmaat ovat ajautuneet entistä tukalampaan taloudelliseen tilanteeseen.

Surullista on, että ekonoutopian rakentajien ylimitoitettu hype sokeuttaa ihmiskunnan niin ettei se näe tuhoisaa kehitystä. Sitä paitsi taloudellisen köyhyyden rinnalle on syntymässä aivan uudenlaisia köyhyyden muotoja. Tutkijat puhuvat ns. positionaalisesta köyhyydestä, jonka kouriin joutuvat erityisesti hyvin toimeentulevat työläiset ja keskiluokka. He joutuvat kokemaan yhteiskunnallisen positionsa heikkenemisen suhteessa yhä kasvavaan uusrikkaiden armeijaan. On syntymässä myös toinen köyhyyden muoto, joka perustuu paikan hallintaan ja sen kadottamiseen. Toiset ihmisryhmät saavat haltuunsa symbolisesti arvokkaat paikat ja asuinseudut, toiset ryhmät puolestaan kadottavat paikan hallinnan ja joutuvat ikuisen kodittomuuteen ja kiertolaisuuteen.

Bioutopiat puolestaan ovat toteutumassa kovalla vauhdilla. Tutkijat arvelevat, että Etelä-Korea, jonka lainsäädäntö ei kiellä ihmisen kloonausta, tulee olemaan ensimmäisen klooni-ihmisen syntymäpaikka. Varsin pian keskellämme kulkee tekoihmisiä ja geeniperimämme muokkaus on alkanut. Mihin johtaa tämä bioutopioiden hype?

Samantyyppisiä ongelmia liittyy compu-utopioihin. Informaatioyhteiskunnasta on tullut vauhdin maailma, jossa ihminen joutuu sopeutumaan yhä kovenemaan kilpailuun ja työtahtiin. Esimerkkinä tämän utopialajin julmuudesta voidaan mainita, että 700 000 suomalaista nauttii paraikaa psykelääkkeitä kestääkseen compu-utopian. Tässä muutamia esimerkkejä maailmasta, joka toteuttaa teemaa ”Jumala on kuollut ja historialla on mieli”. Suuret utopiat, joita ihmiskunta juuri nyt toteuttaa, lähtevät siitä, että ihminen pystyy luomaan työllään historialle mielen ja päämäärän. Tämän kehityksen tunnuslause on ”Vahvin voittaa”. Vahvin ja paras ei ainoastaan voita, vaan hän voittaa kaiken.

## Kantilainen käänne

Eskatologian maallistuminen utopioiksi merkitsi käännettä kristinuskon tulkinnassa. Kun ensimmäiset kristityt tulksivat ilmoitusta trinitaarisesti ja Kristus-keskeisesti, Raamattua alettiin nyt tutkia ihmisen itseymmärryksestä ja ihmisen sosiaalisista tarpeista käsin. Jumalasta tuli maailman muuttamisen ”salamerkki”.

Tämän vuosisatoja jatkuneen kristinuskon maallistamisen kiteytti teologisen ja filosofiseen muotoon Immanuel Kant. Hän rakensi transsendentalistisen subjektivismiin, jossa Raamattua alettiin tulkita ihmisen itseymmärryksestä ja eettisestä imperatiivista käsin. Raamatun lähtökohtana ei Kantin mukaan ollut se, että Jumala on ilmoittanut itsensä, vaan se, että ihminen ajattelee ja toimii.

Kantin ajattelun lähtökohta on ihmisen tahdon vapaus, joka on ihmisluontoa koskeva annettu tosiasia ja apriorinen oletus. Tästä vapaudesta nousee kategorinen imperatiivi, joka muovaa koko ihmiskunnalle tarkoitettua moraalilain. Tämä ihmisen moraalinen suuntautuneisuus luo edellytykset myös Jumalan olemassaololle. Jotta moraaliset vaatimukset ja ihmisen moraalinen tietoisuus voisivat toteutua, tarvitaan ylikuonnollinen olento, joka ohjaa ihmisen moraalista tietoisuutta ja toimintaa.

Kantilainen käänne merkitsi sitä, että Jumalaa ja Kristusta arvioitiin nyt vain ja ainoastaan ihmisen itseymmärryksestä ja ihmisen moraalista aktiviteetista käsin. Kun ihmisestä tuli Raamatun mita, on luonnollista, että kantilainen uskonnonfilosofia karsi Raamatusta kaiken sen, mikä ei sopinut ihmisen moraaliseen toimintaan tai ihmisen eksistenssiin.

Immanuel Kantin filosofia sai vaikutusvaltaisia seuraajia sekä akateemisen filosofian että teologian piirissä. Martin Heidegger ja Rudolf Bultmann ovat heistä tunnetuimmat ja arvostetuimmat. Heille on tyypillistä, että filosofia ja teologia ovat heille keskeisesti antropologiaa. Vain ne kysymykset ovat relevantteja, jotka valaisevat ihmisen eksistenssiä.

Gianni Vattimo kuuluu kantilais-heideggerilaiseen kouluun. Hän on vaistonnut maailman tiedeyhteisöissä ”uudelleen syntyneen herkkyyden” uskonnollisille kysymyksille. Vattimo puhuu teoksissaan uskon ”pyhästä ytimeästä” ja ”syrjään laitetun ydinsisällön paluusta”.

Vattimo luettelee pitkän liudan syitä, miksi uskonto on palannut Euroopan näyttämölle. Yksilöllinen syy on, että myöhäismoderni ihminen etsii paikkaa, jossa elämän arki ja olemassaolon merkitys yhdistyvät. Yhteisöllisiä syitä luetellessaan Vattimo viittaa Jean-Paul Sartren suureen pettymykseen, kun vallankumoukselliset näyt tukehtuivat käytännön toimeettomuuteen, rutiineihin ja byrokratiaan. Tutkijayhteisöt ovat puolestaan Vattimon mielestä ajautuneet ekologiin ja teknologisiin umpikujiin, joiden seurauksena kartesiolainen maailmankuva on joutunut kriisiin.

Kun Vattimo on tunnistanut ajassa elävät uskonnolliset kysymykset, hän ryhtyy rakentamaan uskontoa, joka vastaisi myöhäismodernin ihmisen kysymyksiin. Hän käy kuorimaan kristinuskoa kuin sipulia. Rakentaessaan myöhäismodernin uskonnon tarjotinta hän heittää roskakoriin Jumalan kaikkivaltiuuden, Kristuksen uhrin ja sovitustyön sekä eskatologian. Jäljelle jää vain Jumalan rakkaus. Tämä on ”heikkoa ajattelua”, jonka Vattimo uskoo puhuttelevan ihmistä.

Vattimon perusratkaisu on tyyppillisesti ja puhdasoppisesti kantilainen ja heideggerilainen. Hän tulkitsee uskontoa ja Raamattua ihmisen itseymmärryksestä käsin ja tästä syystä Raamatusta joutavat syrjään ne kohdat, jotka eivät sovi tämän ajan ihmisen esityslistalle. Keskeiset kristinuskon kohdat ovat Vattimolle ”metafyysiikka”, jolla kirkko pyrkii hallitsemaan ihmismieliä.

Kantilainen tapa tulkita uskontoa on laajasti levinnyt myös Suomen kirkkoon. Ns. moderni jumalakuvateologia lähtee toisaalta siitä, että Jumala on niin kaukainen ja salattu, että puheemme hänestä ei voi koskaan tavoittaa Jumalan perimmäistä salaisuutta. Siksi ainoa todella relevantti tapa puhua Jumalasta on puhua ihmisen itsensä laatimista jumalakuvista. Varsinaista Jumalaa emme koskaan saavuta, puhukaamme siksi niistä jumalakuvista, jotka aivomme, tuntemme ja sosiaalinen todellisuus tuottavat.

Jumalakuvateologit pitävät mahdottomana pysyä kirkon opissa. He varaavat oikeuden ajatella Jumalasta juuri niin kuin haluavat, sillä eihän dogmatiikan käsitteistö millään voi vastata ajattelevan ihmisen kokemusta maailmasta.

## Wittgensteinilainen käänne

*Ratio* ja *fides* ovat kahden vuosituhannen ajan olleet pääsääntöisesti tukkanuottasilla. Ensi oli niskan päällä usko. Tämä usko ei ollut uskonnollista uskoa, vaan siihen on aina liittynyt myös poliittista vallantahtoa ja tarvetta monopolisoida tiedon aarteet. Uudella ajalla tieto kuitenkin emansipoitui ja itsenäistyi uskosta. Tieteen itsenäistymisen merkkipaalu oli vuosi 1660, jolloin Lontooseen perustettiin Royal Society. Se alkoi pitää kirjaa keksinnöistä ja tieteellisistä löydöistä. Ensimmäisiä merkintöjä kunnianarvoiseen luetteloon oli Newtonin *Principia*. Näin tiede sai oman palkitsemisjärjestyksensä, joka oli eri kuin politiikan tai uskonnon. Tiedon ja uskon reviirien rajaamisen merkkipaalu oli kuitenkin Ludwig Wittgensteinin tuotanto. Hänen käsityksensä oli, että uskonnollisten oppien filosofinen tarkastelu on mieleetöntä, koska oppeja ei ole tarkoitettu älyllisen uteliaisuuden kohteiksi, vaan uskon kohteiksi. Uskonnollinen usko on näin täysin autonominen suhteessa ulkopuolisiin uskomuksiin ja uskonnollinen kieli toimii eri tavoin kuin tieteen ”todistekielipeli”.

Uskonnollisen uskon ja tieteellisen tiedon pätevyysalueet on näin määriteltä. Niillä ei ole tarpeita tehdä interventioita toisen alueelle. Myös hegemonistiset yritykset toisen pätevyysalueen hallintaan ovat vähentyneet.

Wittgensteinilainen ratkaisu, jossa uskonnollinen kieli ja tieteellisen tiedon ”todistekielipeli” erotettiin toistaan kahdeksi omalakisiksi maailmaksi, otettiin aikanaan vastaan suuresti helpottuneina niin teologien kuin filosofien keskuudessa. Se ratkaisi kerralla ikivanhan kiistan kestävästi tuntuksella tavalla. Wittgensteinilainen käänne turvasi toisaalta teologeille oman rauhallisen nurkkauksen puuhailla oman kielipelinsä puitteissa. Toisaalta filosofit puolestaan tunsivat olevansa turvassa teologien hegemonistisilta yrityksiltä.

Ajan mittaan on kuitenkin käynyt selväksi, että wittgensteinilainen ratkaisu on liian ”helppo”. Maailmaa ei voida jakaa keinotekoisesti kahteen erilliseen nurkkaukseen. Ihmisen eksistenssillä ja moraalilla on aina jotakin tekemistä Jumalan kanssa, sopiipa se teologille ja filosofialle tai ei. Älyllisen laiskuuden ja mukavuudenhalun takia ei uskon ja tiedon jännitettä voi sammuttaa.



## Schanzilainen käänne

Uskonnon asema jälkimodernissa kulttuurissa on muuttunut viime vuosina erityisesti kolmessa suhteessa. Ensimmäinen muutos koskee metafysiikkaa. Järjen suuren rauhan aikana metafysiset järjestelmät romahtivat. Modernin happokylpy syövytti metafysiikan perustan ja mukana meni myös uskonto. Antiikin metafysiikka ja keskiajan skolastiikka ovat edelleenkin tutkijoiden kiinnostuksen kohteina mutta ihmisten arkielämään ne eivät vaikuta.

Jälkimodernissa kulttuurissa metafysiset kysymykset ovat virkoamassa henkiin. Modernin happokylvyksi luultu olikin puhdistava vesisuihku. Jälkimoderni metafysiikka ei enää tarvitse instituutioiden jyhkeitä turvarakenteita. Metafysiikka ja uskonto ovat nyt kevyttä ja leikkivää arkista ajattelua. Metafysiset pohdinnat suuntautuvat ihmisen identiteetin etsimiseen. Käynnissä oleva hiljainen vallankumous, jossa työn orjuudesta vapautunut ihminen etsii elämänsä merkitystä, on tätä jälkimodernia leikkivää metafysiikkaa. Jokainen ihminen on kasvokkain näiden kysymysten kanssa ilman suurten systeemien poisselittävää ja estävää toimintaa.

Toinen uskonnon asemassa tapahtunut muutos koskee traditiota. Moderni kulttuuri pyrki poistamaan maailmasta tradition lumouksen. Maailmasta piti tehdä läpinäkyvä ja paljas. Traditiot manattiin menneisyyteen. Nyt on kuitenkin käymässä niin, että kulttuurinihilismistä ja edistysuskosta on tullut kitschiä. Nyt huomataan, ettei moderni kulttuuri voi olla viimeinen tuomio, joka arvio toiset ajatukset kelvollisiksi ja toiset kelvottomiksi. Tutkijat ovat lopulta myöntäneet, ettei moderni kulttuuri ole itsekään vailla traditioita. Modernin ajan keskellä elää itse luotuja perinteitä, jotka liittyvät syntymään, kuolemaan ja kärsimykseen. Kun jälkimoderni kulttuuri on löytämässä traditionsa, se on valmis tunnustamaan myös itseään vanhempien traditioiden merkityksen.

Kolmas suuri muutos koskee sekularisaatiota. Sekularisaatio pyrki aluksi vapauttamaan maallisen elämänalueen hengellisen vallankäytön yliotteesta. Lähtökohta oli ymmärrettävä ja molemmille eduksi. Kun hengellinen ja maallinen vallankäyttö oli erotettu toisistaan, sekularisaatioprosessi eteni kuitenkin suuntaan, joka ei monilta osin ollut onneksi kummallekaan elämänalueelle. Sekularistiset virtauk-

set tieteessä ja taiteessa asettivat kyseenalaiseksi uskonnon merkityksen inhimillisessä kulttuurissa. Seurauksena oli jännitteitä ja ristiriitoja, jotka ehkäisivät tieteen, taiteen ja uskonnon hedelmällisen vuorovaikutuksen.

Sekularisaatioprosessi on kuitenkin astumassa uuteen vaiheeseen. Tanskalainen Århusin yliopiston professori Hans Jörgen Schanzin kannanotot ovat tässä suhteessa kuvaavia. Hän oli takavuosina marxilainen ja uskonnon kiivas vastustaja. Hän edusti valistushenkistä modernismia, jonka mukaan uskonto on väistytävä elämänalue. Hänen nykyinen teesinsä on, että myös sekularisaation tulee sekularisoitua. Sekularismin kannattajien tulee nähdä aatteensa ideologiset edellytykset ja traditiot. Sekularisaatioprosessin on luovuttava näennäisuskonnollisista piirteistään ja palattava prosessin lähtökohtaan, vallankäyttöjen erottamiseen. Näin Schanz pyrkii avaamaan keskustelussa uuden vaiheen, jossa tähdätään uskonnon ja sekularismista vapaan sekularismin vuorovaikutukseen ja rinnakkaineloon.

Schanz päätyy teesiin, ettei uskonnon transsendenssia tule kieltää tieteen nimissä. Uskonnolla ja tieteellä on kullakin oma pätevyysalueensa ja kulttuurinen merkityksensä. Näin sekularismi ideologiana tekee itsensä tarpeettomaksi.

Huomionarvoista on, ettei Schanz rakenna vedenpitävää seinää uskonnon absoluutin ja tieteen empirian välille. Tieteen ja uskonnon vuorovaikutuksen tulee pikemminkin olla jatkuvaa ”liikaantumisprosessia”, jossa ei voi olla tislattun puhdasta uskontoa ja puhdasta tieteellistä ajattelua. Päällekkäiset horisontit eivät ole uhka vaan mahdollisuus.

Kristinusko astuu jälkimoderniin maailmaan paraatiovesta. Se on olemukseltaan samalla kertaa pedagoginen ja mystagoginen. Kristinusko antaa toisaalta panoksensa ihmiskunnan kasvattamiseksi ja sivistämiseksi. Samaan aikaan se on kuitenkin mystagogiaa. Se säilyttää pyhät salaisuutensa, jotka eivät tyhjenny jälkimoderniin viitekehykseen. Absoluutti ja empirian epätäydellisyys ovat ihmisen päällekkäiset horisontit.

Schanzilainen käänne merkitsee toisaalta sitä, ettei uskon ja tiedon kohtaamisessa tarvitse luopua ensimmäisten kristillisten sukupolvien trinitarismista ja eskatologiasta. Toisaalta Schanzin ratkaisu merkitsee sitä, että tiede lähtee kohtaamaan uskoa omista illuusiot-

tomista lähtökohdistaan. Tämä on Schanzin mukaan ainoa rehellinen ja totuudellinen lähtökohta vuoropuhelulle.

Schanzin käsitys on myös, ettei kohtaamista tule vältellä siitä syystä, että se tuottaa päänkivistystä ja harmaita hiuksia. Vain rehelliset voivat ymmärtää toisiaan. Schanzilainen käänne merkitsee uutta vaihetta uskonnonfilosofialle. Sen renessanssi voi alkaa.

## Usko, tieto ja hype

Usko ja tieto, *fides* ja *ratio* ovat käyneet vuosisatoja intensiivistä keskustelua toistensa kanssa. Tässä vuorovaikutuksessa on alkamassa uusi vaihe. Akateemisen yhteisön eri alueiden välinen keskustelu ei kuitenkaan yksin riitä. Uskonnollisella uskolla ja illuusiottomalla tiedolla on myös oma tehtävänsä ihmisten arjen maailmassa.

Uskon ja järjen historiallinen tehtävä tässä ja nyt, uusien utopian lajien valloittaessa maailmaa, on ampua alas hype, joka hylkää sekä tieteen illuusiottomuuden että uskonnollisen uskon Jumalaan. Tieteellisen tiedon tehtävänä on käyttää järkiperaisyyden, kriittisyyden ja todistettavuuden sekä ihmisen luonnollisen moraalitajun välineitä arvioidessaan mielettömällä nopeudella muuttuvaa maailmaa. Uskonnollinen usko puolestaan arvioi maailmaa omasta eskatologisesta horisontistaan käsin, jossa keskeisiä tekijöitä ovat oikeus ja armo. Sekä tiedolla ja uskolla on näin ollen oma korvaamaton ja ainutkertainen kontribuutionsa ihmiskunnan yhä kiihtyvässä muutospörosessissa.

*Eerik Lagerspetz*

## TULEVAISUUDEN ENNUSTAMISEN ETIIKASTA<sup>1</sup>

Jos tavoitteena on ennustaa huomispäivän sää, niin ainoa ennustajalle asetettu eettinen vaatimus lienee, että ennuste on tehty niin huolellisesti kuin mahdollista. Mittauslaitteiden lukemat, yhdessä ilmatieteellisen teorian kanssa, määräävät ennusteemme sisällön. Mitään eettistä valintaa ennusteen tekemiseen ei liity.

Yritän tässä esityksessä osoittaa että yhteiskunnallisessa ennustamisessa asiat ovat toisin. Yhteiskunnan kehityksen ennustamiseen liittyy ongelmia, jotka nähdkseni ovat samalla kertaa sekä metodisia että moraalisia. Pyrkimyksemme ennustaa ilmiöitä liittyy ainakin kahteen seikkaan. Toisaalta meillä on jatkuva käytännöllinen intressi saada tietää miten asiat tulevat menemään ja mitä teoistamme seuraa. Tämä intressi on perustavalaatuinen ja liittyy viime kädessä siihen että ihminen on tulevaisuuteen suuntautunut olento. Tulevaisuutta koskeva tieto on eräs vapauden edellytys. Se mahdollistaa sen, että voimme aidosti valita. Täysin ennustamattomassa maailmassa osaksemme jää vain sopeutuminen tapahtuneeseen.<sup>2</sup>

Toisaalta ennustamisella on teoreettinen mielenkiintonsa. Kaikki tieteenfilosofiat ovat uskoakseni yhtä mieltä siitä, että ennustuskyky on *eräs mahdollinen* käytettävissämme olevan informaation testi. Jos meillä ylimalkaan on mahdollista saada yhteiskunnasta systemaattista informaatiota, sen tulisi myös ainakin joissakin suhteissa parantaa kykymme ennakoita, mitä yhteiskunnassa tulee tapahtumaan. Kaikki meitä ympäröivän maailman systemaattinen tarkastelu on ennustavaa ainakin siinä heikossa mielessä, että se voi toimia perustana tulevaisuutta koskeville odotuksille. Elämämme on suuntautunut kohti sitä

mikä on vasta tulossa, kuten Ortega y Gasset asian muotoili. Yhteiskunnan tutkija, kuvatessaan vallitsevia säännönmukaisuuksia, rakenteita ja prosesseja, väistämättä tuottaa materiaalia tulevaisuutta koskeville odotuksille.

Tulevaisuuteen suuntautuneina olentoina me emme voi olla muodostamatta tulevaisuutta koskevia odotuksia, rationaalisina olentoina me haluamme perustaa nämä odotukset parhaaseen mahdolliseen tietoon, silloinkin kun tuo paras käytettävissä oleva tieto ei ole paljonkaan arvausta luotettavampaa. Jos luotettavaa tutkimustietoa ei ole, me perustamme sen vähemmän luotettavaan: Risto Ryti kävi pövarin luona, intialaiset poliitikot konsultoivat säännönmukaisesti astrologeja, ja valuuttakeinottelijat käyttävät metodeja jotka eivät ole astrologiaa luotettavampia. Ne, jotka haluavat ennakoida miten Venäjällä tulee käymään, lukevat paremman tiedon puutteessa Venäjän historiaa, vaikka tuota historiaa ei yleensä ole kirjoitettu ennustamista silmällä pitäen. Rationaaliset olennot jotka joutuivat elämään epävarmuuden ja riskien maailmassa ovat rationaalisia käyttäessään hyväksi jokaisen tiedonsirpaleen jolla tuota epävarmuutta voidaan edes hiukan paikata. Näin meidät on tuomittu ennustamaan, ja kenties pettymään ennusteissamme. Hyvät arvaukset ovat mahdollisia, mutta toisin kuin säätieteessä, meillä ei ole systemaattista tapaa osoittaa *miksi* ne onnistuvat.

## Joona, Teiresias ja noidat

Yritän johdattaa meidät varsinaiseen aiheeseemme tarkastelemalla kolmea klassista tarinaa. Kaikki ovat traagisia.

Joona, Vanhan testamentin profeetta, ennustaa Niniven asukkaille kaupungin tuhon. Tässä tapauksessa ennustuksen vaikutukset ovat positiivisia: sen vaikutuksesta Niniven asukkaat katuvat syntejään ja Jumala päättää säästää kaupungin. Mutta Joona ei ole tyytyväinen lopputulokseen. Hänen profeetanmaineensa on kärsinyt kolauksen. Joona valittaa Jumalalle kohtelustaan, ja saa lopulta rangaistuksen.

Shakespearen *Macbethissä* velhosiskot, Skotlannin nummien noidat, ennustavat Macbethille, että hänestä tulisi kuningas. Tämä ennustus johdattaa Macbethin kiusaukseen; sen yllyttämänä hän surmaa kuninkaan ja nousee itse hallitsijaksi. Ennustus toteuttaa itsen-

sä. Mutta Macbeth ei ole tyytyväinen, hän pelkää nyt valtansa puolesta. Hän saa noidilta uuden ennustuksen, joka tällä kertaa on monimielinen. Macbeth tulkitsee ennustuksen väärin ja aiheuttaa jälleen omilla toimillaan sen toteutumisen ja samalla oman tuhonsa, kuten noidat ovat alunperin tarkoittaneetkin.

Sofokleen näytelmässä *Oidipus* esiintyy niin ikään itsensä toteuttava profetia. Oidipuksen syntyessä hänen ennustetaan surmaavan isänsä ja naivan äitinsä. Oidipus hylätään metsään, hän kasvaa vanhempiaan tuntematta, palaa kotikaupunkiinsa Thebaan ja toteuttaa ennustuksen. Jumalien sokaisema tietäjä Teiresias näkee ennalta tapahtumien kulun. Mutta hän tietää myös että hän ei voi mitenkään vaikuttaa tapahtumien kulkuun. Jumalten suunnitelmia ei voi muuttaa. ”Kauhistuttavaa on tieto”, huutaa Teiresias, ”kun tieto ei auta ketään”.

Kaikissa tarinoissamme ennustuksen ja ennustettujen tapahtumien suhde on erilainen. Joonan ennustus tekee itsensä tyhjäksi, noitien ennustus toteuttaa itsensä, Teiresias, ehkä traagisin kaikista, kykenee ennustamaan mutta ei vaikuttamaan mihinkään.

Teesini on seuraava: jokainen joka pyrkii ennustamaan inhimillistä tai ihmisen kontrollissa olevaa todellisuutta on potentiaalisesti Joonan, Teiresiasin, tai noitan. Säätieteilijällä ei ole näitä vaihtoehtoja. Sää ei piittaa hänen ennusteistaan. Voimme varautua tulevaan säähän, emme muuttaa sitä. Eivätkö tulevat lamat tai sodat sitten ole samanlaisia? Monet sosiaaliset prosessit näyttyivät meille sokeina ja kontrolloimattomina, luonnonvoimien kaltaisina, kuten Marxin asianmuotoili. Voimme vain yrittää muodostaa niistä perusteltuja odotuksia ja suunnata toimintamme niiden mukaan. Mutta tähän on väistämättä tehtävä varauksia. Vaikka monet prosessit ovat riippumattomia *minkä hyvänsä* toimijan tai toimijaryhmän kontrollista, en usko että mikään aidosti sosiaalinen prosessi on riippumaton *kaikkien* kontrollista. Mikään yksittäinen toimija ei voi pysäyttää väestönkasvua tai maailmanlaajuisia saastumista. Mutta koko ihmiskunnan yhteistoiminta voi sen tehdä. Sosiaaliset tapahtumat ovat väistämättömiä siinä mielessä että voi olla epätodennäköistä että ihmiset pystyisivät sellaiseen yhteistoimintaan jota tarvitaan tapahtumien kulun muuttamiseksi. Ne eivät ole koskaan väistämättömiä siinä mielessä, ettei inhimillinen toiminta voisi periaatteessakaan vaikuttaa niiden kulkuun. Säätieteilijä ennustaa säätä, ne toimet joihin sää-

tilan vuoksi ryhdymme eivät koske häntä. Mutta tulevia sosiaalisia tapahtumia koskevat odotuksemme ja noista odotuksista seuraava toiminta kuuluvat samaan sosiaaliseen todellisuuteen – hallituksen tai keskuspankin reaktiot suhdannekehitykseen ovat yhtä paljon osa taloutta kuin suhdannekehitys itse. Viimeisen vuosikymmenen tapahtumat ovat konkreettisesti osoittaneet meille välttämättömyksien kontingenttisuuden, paradoksaalista ilmausta käyttäakseni. Kun katsoimme Itä-Euroopan mullistuksia jälkikäteen, meille syntyy helposti ajatus, että – ainakin tietyn pisteen jälkeen – prosessi eteni omalla väistämättömällä painollaan. Unohdamme helposti sen seikan, että vain noin viisitoista vuotta sitten hyvin informoidut tarkkailijat olivat yksimielisiä siitä, että radikaali sisäinen muutos ”reaalisosialismissa” oli mahdottomuus – eli sen olemassaolo näköpiirissä olevan tulevaisuuden aikana oli välttämätöntä.

Vain Teiresiaalla voi siis olla täysin luotettavaa tietoa tulevaisuudestamme. Determinoidussa maailmassa olemme tuomittuja sivustakatsojiksi. Teiresias pystyy tuntemaan tulevaisuuden koska tulevaisuus ei ole muutettavissa. Toisin kuin Teiresias, Macbethin noidat eivät olleet tarkkailijoita. Macbethin nousu ja tuho oli osa heidän suunnitelmaansa, ennustukset tuon suunnitelman instrumentteja. Heidän valtansa perustui toisaalta siihen, että Macbeth luotti ennustuksiin, toisaalta siihen, että he tiesivät enemmän kuin Macbeth – muun muassa sen, että ennusteiden toteutuminen riippui Macbethin uskosta niihin. Manipuloimalla Macbethin odotuksia he manipuloivat Macbethia ja Skotlannin kuningaskunnan kohtaloita.

Meillä on tästä ennustamisen puolesta yllin kyllin näyttöä. Olemme nähneet miten devalvaatioennusteet tuottavat devalvaatioita ja vaaliennusteet vaikuttavat vaalituloksiin. Jos ennustamme kahden keskuksen välisen liikenteen kasvavan, looginen johtopäätös on parantaa liikenneyhteyksiä, ja tämä ohjaa liikennettä ennustettuun suuntaan. Ennustettu energiakulutuksen lisäys johtaa uusiin energiainvestointeihin ja ennustettu kansallinen talouskriisi säilyttää investoijat ja luotonantajat. Sotilaallisten strategioiden suunnittelussa käytetyt uhkaskenaariot luovat epäluottamusta joka saattaa johtaa niiden uhkien toteutumiseen. Ennustukset toteuttavat itsensä, ja tätä epäilemättä käytetään hyväksi.<sup>3</sup>

## Ennustajien vallasta

Ennusteet eivät vaikuta siksi, että ihmiset sokeasti antautuisivat vieraiden voimien liikuteltaviksi – kysymys ei tarvitse olla irrationaalisten massojen psykologiasta. Ennuste voi päinvastoin toteuttaa itsensä, koska se tarjoaa toimijoille järkevän strategian. Miksi niin monet äänestivät vuoden 1994 presidentinvaaleissa Elisabeth Rehniä, mutta kuusi vuotta myöhemmin hylkäsivät hänet? Muuttuiko hänen julkinen kuvansa todella niin paljon? Vai olivatko kilpailijat niin paljon parempia?

Muistellaanpa tilannetta vuoden 1994 vaaleissa hieman ennen ensimmäistä äänestyskierrosta. Mielipidemittaukset osoittivat Ahtisaarelle yhä johtoa, Väyrykselle kakkossijaa, mutta varmaa tappiota toisella kierroksella. Sitten ilmestyivät gallupit, jotka kertoivat, että Rehn oli nousussa, ja – mikä tärkeämpää –, että hän saattaisi voittaa Ahtisaaren, jos pääsisi toiselle kierrokselle. Tämä oli tärkeä tieto ainakin kolmelle ryhmälle: antiväyryksiläisille, jotka halusivat varmuuden vuoksi pudottaa Väyryksen jo ensimmäisellä kierroksella, Ahtisaaren vastaisille porvareille, jotka etsivät yhteistä vastaehdokasta, ja niille, jotka halusivat ehdottomasti äänestää naista ja epäröivät Rehnin ja Kuuskosken välillä. Kaikille näille oli yhteisen ehdokkaan löytäminen tärkeämpää kuin ehdokkaan henkilö. Rehnin parantuneet gallup-sijoitukset olivat merkki, joka kokosi nämä äänestäjät yhteen – kuin metsään eksyneet, joille on melko samantekevää minne he hakeutuvat, kunhan löytävät toisensa. Niille, jotka yhä etsivät suosikkiaan ja joille Rehn oli siedettävä vaihtoehto, oli täysin järkevä valinta jättäytyä gallup-virran vietäviksi. Kuuden vuoden kuluttua samat ryhmät olivat yhä olemassa, mutta maamerkit olivat muuttuneet; Rehn ei enää ollut itsestäänselvästi sen enempää uskottavin nainen kuin uskottavin porvarikaan.

Tämä hypoteesi on tietysti peräisin nojatuolin syvyyksistä, ja sen täsmällinen testaaminen on varmaan mahdotonta. Silti se on vähintään yhtä hyvä kuin suurin osa presidentinvaaleja koskevasta ”luultavasti kävi niin” -hypoteeseista. Sen mukaan äänestäjät valitsivat itse ja järkevästi, ja mielipidemittausten vaikutus oli silti olennainen, tiettyynajaan.<sup>4</sup>



Itsensätoteuttavuus ei rajoitu vain kuvattuihin ”mikrotason” ilmiöihin. Vuonna 1939 Arthur Schlesinger esitti Yhdysvaltain politiikkaa hallitsevan syklin. Sen mukaan Yhdysvalloissa liberaalit ja konservatiiviset vuorottelevat vallassa runsaan kymmenen vuoden välein. Bill Clintonin valinta Reaganin ja Bushin jälkeen näyttää taas sopivan kaavaan. Mutta mitkä seikat vaikuttavat syklin esiintymiseen? Vuonna 1944 presidentti Rooseveltin päätökseen asettua uudelleen ehdokkaaksi vaikutti se, että hän uskoi Schlesingerin teoriaan. John F. Kennedy perusti vuoden 1960 vaalikampanjansa samaan teoriaan, ja Schlesingerin poika, joka uudelleenmuotoili isänsä teesin, oli aktiivisesti mukana demokraattisen puolueen liberaalissa siivessä vakuuttamassa, että 60-luvusta oli määrä tulla liberalismiin vuosikymmen.<sup>5</sup> Esimerkkejä voisi löytää loputtomiin. Viime kädessä ehkä koko 1700-luvun valistusta seurannut aikakausi, modernisoitumisen, maallistumisen, rationalisoitumisen, taloudellisen kasvun vaihe, voidaan osaltaan nähdä suunnattomana itsensä toteuttavan ennusteena.

Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että noitien valta olisi rajaton. Monet ennusteet eivät toteudu – toiveistamme ja peloistamme huolimatta – ja monilla ennustetuilla muutoksilla voi olla ennustamattomia seurauksia, jotka osoittautuvat ennustettuja paljon tärkeämmiksi. Esimerkki ennustajien vallan rajasta on Karl Marx. Hän halusi hyvin tietoisesti olla noita. Teorian, joka ennusti kapitalismin lopullista tuhoa, oli määrä itse olla voima, joka nostaisi proletariaatin tietoisuuden ja saisi sen lopulta toteuttamaan ennusteen: ”Tähänastiset filosofit ovat vain selittäneet maailmaa, meidän tehtävänäme on sen muuttaminen.” Marxista tuli kuitenkin Joonas. Ilman aktiivista sosiaalipoliitiikkaa, ammattiyhdistysten neuvotteluaseman tunnistamista ja keynesiläistä säätelyä Marxin ennustus kapitalismin väkivaltaisesta lopusta olisi ehkä toteutunut. Kaikki nämä tekijät puuttuivat Marxin yhtälöstä. Ne, jotka toimeenpanivat nämä uudistukset, olivat harvoin lukeneet Marxia. Mutta tietyissä vaiheissa heidän oli pakko kuunnella niiden ääntä, jotka olivat lukeneet.

Marxin esimerkki osoittaa, että ennustajan kyky ottaa ennustusten vaikutukset huomioon on väistämättä rajallinen. Ennustajan noidan valta voi perustua kolmeen seikkaan. Itsensä toteuttava ennuste voi tarjota toimijoille tietoa toistensa käyttytymisestä. Joissakin tapauksissa ennusteiden kohteilla on yhteiset intressit, mutta koska he eivät tiedä toistensa suunnitelmista tarpeeksi, he eivät kykene koordi-

noimaan käyttäytymistään. Jos ennuste uskotaan yleisesti, ja yleisesti tiedetään, että se uskotaan, ennuste voi tarjota tämän tiedon. Ennusteesta tulee oikeastaan suunnitelma. Näin toimi esimerkiksi ranskalaisten ”indikatiivinen suunnittelu”; se kokosi korporatiivisen järjestelmän vallankäyttäjät saman pöydän ääreen, esittämään omat käsityksensä tulevaisuudesta, ja muokkasi niistä ”ennusteen” johon kaikki saattoivat perustaa laskelmansa.<sup>6</sup> Toisessa tapauksessa ennuste voi tarjota vallankäyttäjille perusteita *pakottaa* intressiensä mukainen lopputulos toteutumaan. Ennakoidessaan markan devalvoitumista suomalaiset konsernit samalla tuottivat tuon devalvaation. Kolmannessa tapauksessa ennusteesta voi tulla *loukku*, joka pakottaa toimijat toimimaan vastoin varsinaisia intressejään. Näin käy sosiologi Robert K. Mertonin kuuluisassa esimerkissä pankista, joka romahtaa, koska liikkeelle on laskettu huhu, jonka mukaan se on romahtamassa. Pankin yksittäisen asiakkaan kannalta on samantekevää uskokoiko hän huhulla olevan riippumattomia perusteita vai ei; huhu voi toteuttaa itsensä vaikka jokainen tietäisi, ettei siihen ole mitään huhusta itsestään riippumattomia syitä uskoa. Jos riittävän moni uskoo riittävän monen muun käyttäytyvän ikään kuin huhun sisältämä ennuste pikaisesta romahduksesta olisi tosi, kannattaa käyttäytyä ikään kuin se olisi tosi. Näin siitä tulee tosi.<sup>7</sup>

Esimerkki johtaa helposti ajattelemaan, että itsensävaikuttavat ennusteet ovat jonkinlaisia anomaliaita, joiden vaikutus voidaan todeta ja rajata. Mutta jos ennuste, jonka mukaan pankki on menossa konkurssiin, on tietyissä olosuhteissa *riittävä* aiheuttamaan konkurssiin, on ”normaali” ennuste, jonka mukaan pankit eivät mene konkurssiin, *välttämätön* ehto sille, että ne eivät mene konkurssiin. Laajasti otettuna kaikki instituutiot – pankit, hallitukset, valuutat, oikeusjärjestykset – seisovat ja kaatuvat niiden yleisten odotusten mukana, jotka niihen kohdistuvat. Odotukset ovat se sideaine, joka pitää yhteiskunnan koossa – ”the stuff dreams are made of.”

Ennusteiden vaikutukset ennustettavaan asiaan riippuvat monista seikoista, mutta keskeinen on ennustajan oma asema. Keskuspankin johtaja ei periaatteessakaan voi olla Teiresias: jokaisella hänen lausumallaan on vaikutuksia siihen todellisuuteen, josta hän puhuu. Voimme periaatteessa erottaa toisistaan kolmenlaiset tulevaisuutta koskevat lausumat. Voimme puhua siitä, mitä uskomme tapahtuvaksi, siitä mitä toivomme, ja siitä mitä tavoittelemme. Mut-

ta, koska se mikä tulee tapahtumaan, määräytyy tavoitteenasettelujemme yhteisvaikutuksesta, tavoitteenasettelun ja ennusteen välinen suhde on liukuva. Omia tekojamme koskevat lausumat ovat (normaalisti) tavoitteiden ilmauksia, eivät ennusteita. Valta hämärtää tavoitteiden ilmausten ja ennusteiden välisen eron. Mitä suurempi on ennustajan auktoriteetti ja mitä lähempänä hän on vallan keskuksia, sitä suurempi hänen todennäköinen vaikutuksensa on. Tämän vallankäytön yksi muoto on ennusteista pidättyminen. Kansainvälisiä talousjärjestöjä, OECD:tä ja IMF:ää, on arvosteltu siitä että ne eivät varoittaneet Itä-Aasian talouskriisistä vaikka niillä olisi ollut siihen edellytykset. Niiden edustajat ovat puolustautuneet sillä, että varoituksen antaminen olisi itsessään voinut laukaista kriisin.<sup>8</sup> Lähtökohtaisesti vallankäyttäjien itsensä tuottamat tulevaisuudenkuvat ovat sovinnaisempia ja varovaisempia kuin vallan ulkopuolella elävien. Vallankäyttäjät voivat julkisissa ennusteissaan osua oikeaan vain, jos todellisuus pysyttäytyy tietyissä hyväksyttävyyserajoissa. Julkinen optimismi on vallankäytön sisäänrakennettu ominaisuus.

Ennustajien riippumattomuus ei kuitenkaan takaa automaattisesti ennusteiden riippumattomuutta. Ennustajat nimittäin reagoivat toisiinsa. Markkinataloudessa tulevaisuutta koskeva tieto on markkinahyödyke, ja markkinoilla tuottajat reagoivat toistensa ratkaisuihin. Professori Hannu Salonen kuvaa tilannetta seuraavasti:

Tutkimuslaitosten välinen kilpailu saattaa aiheuttaa lisävirhettä ennusteisiin. Kaikki laitokset haluaisivat olla poikkeavan ennusteen julkaisijoita, mikäli kyseinen ennuste myöhemmin osoittautuisi oikeaksi. Sen sijaan kukaan ei haluaisi tehdä yleisestä linjasta poikkeavaa ja myöhemmin täysin vääräksi osoittautuvaa ennustetta. Tämä on omiaan tekemään ennusteista samankaltaisia, jos ennusteiden julkaisijat eivät ole varsinaisia uhkapelureita.<sup>9</sup>

Ennustajien valta on osin itseään ruokkivaa. Jos joku on hankkinut maineen hyvänä ennustajana, on perusteita uskoa häntä jatkossakin. Jos hänen ennustuskykynsä itse asiassa johtuu ennusteiden itsensä toteuttavasta vaikutuksesta, tämä luottamus takaa, että hänen ennusteensa toteuttavat itsensä myös tulevaisuudessa, mikä taas antaa perusteita luottaa häneen. Näin ennustajan valta voi perustua

korkeamman asteen itsensä toteuttavuudelle.<sup>10</sup> Tunnetuimpien pörssi-gurujen julkiset lausunnot vaikuttavat kurssiin välittömästi. Macbethissä noitien ensimmäisen ennustuksen toteutuminen saa Macbethin luottamaan myös seuraavaan, ja valmistamaan tietä omalle tuholleen.

## Ennustamisen etiikka

Tämä hajanainen kimppu huomiota on toivottavasti vakuuttanut lukijat siitä, että yhteiskunnallisten kehitysten ennustaminen on monimutkainen asia. Se on itsessään yhteiskunnallista toimintaa johon liittyy, kuten kaikkeen yhteiskunnalliseen toimintaan, seurausvaikutuksia. Tästä ei pidä vetää sitä johtopäätöstä, että yhteiskunnan systemaattinen tarkastelu olisi pelkkää politiikkaa. Yhteiskuntaa koskeva tietomme voi olla yhtä ”subjektiivista” tai ”objektiivista” kuin muu tietomme. Yhteiskuntaa koskeva tietomme koostuu myös ”kovista faktoista”, jotka ovat ”siellä”, tarkastelukulmasta riippumatta. Emme voi kieltäytyä tunnustamasta niitä vain esimerkiksi siksi, että ne eivät meitä miellytä. Mutta yhteiskuntaa ja sen tulevaa kehitystä koskevat lausumamme voivat olla poliittisia tekoja. Ne synnyttävät väistämättä odotuksia, jotka tuottavat uusia ”kovia faktoja”, ne varoitavat, suostuttelevat, herättävät toiveita ja kiinnittävät huomion johonkin. Neutraalissa asemassa voi olla vain se jonka sanoihin ei kiinnitetä huomiota, Teiresias.

Nämä huomiot antavat meille uuden näkökulman vanhaan kiistaan yhteiskuntatieteiden ja arvojen välisestä suhteesta. Käsittääkseen yhteiskuntatieteissä on mahdollista muotoilla, arvioida ja hyväksyä hypoteeseja olettamatta mitään määrättyjä moraalisia tai poliittisia arvoja. Tutkimus, mukaanlukien yhteiskuntatieteellinen tutkimus, on aina riskien ottamista. Tutkijan on aina oltava avoin sille mahdollisuudelle, että tulokset eivät annakaan tukea hänen arvovalinnoilleen. Jos tutkijan omat arvolähtökohdat jäännöksettä määräsivät lopputulokset, tieteellinen tutkimus olisi moraalisesti irrelevanttia. ”Arvovapaus” merkitsee tutkijan mahdollisuutta ja velvollisuutta seurata *tieteensaisiä* arvoja pikemminkin kuin puolueen, kirkon, kansakunnan tai talouden arvoja. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että yhteiskuntatieteellisten tulosten *esittäminen* voisi olla arvoista

riippumatonta. Väitteen, tieteellisen tai ei-tieteellisen, esittäminen on sosiaalinen teko; se muuttaa tai vahvistaa kuulijoiden käsityksiä ja vaikuttaa heidän valintoihinsa.

Tämän ongelman ratkaisu ei liioin ole se, mitä monet tulevaisuuden tutkijat ovat esittäneet: ajatus skenaarioista, vaihtoehtoisista tulevaisuuksista. Tämä ajatus on hyödyllinen, jopa välttämätön. Mutta ongelmaa se ei poista, koska vaihtoehtoisten kehityskulkujen konstruoinnin on senkin perustuttava joihinkin oletettuihin keinojen ja päämäärien välisiin pysyviin suhteisiin, oletuksiin säännönmukaisuuksista ja joidenkin muuttujien vakioisuudesta: jos haluamme seurasta B, on tehtävä A. Myös tämä synnyttää odotuksia ja muuttaa toimintaa. Se voi vaikuttaa, ei vain siihen teemmekö A:n vai ei, vaan ehkä myös siihen, *seuraako* A:n tekemisestä todella B. Väite, jonka mukaan tällä hetkellä havaitsemamme säännönmukaisuudet pätevät jatkossakin, on myös ennuste. Täysin avoin kuva tulevaisuudesta voi olla vain sillä, jolla ei ole siitä minkäänlaista kuvaa.

Olen tässä esityksessä yrittänyt osoittaa, miksi tulevaisuuden ennustamisen etiikasta voidaan puhua, en yrittänyt kehittää tulevaisuuden ennustamisen etiikkaa. Pari eettistä ohjenuoraa voin kuitenkin esittää. Ensinnäkin tulevaisuuden ennustajan velvollisuus on tehdä julkiseksi ennusteittensa perusteet, metodit ja tavoitteet. Tämä voi tuntua ylivoimaiselta, mutta siihen suuntaan on pyrittävä. Ideaaliksi olisi asetettava, että yhteiskunnallisesti tärkeä tieto on yhtäläisesti kaikkien ulottuvilla. Tämä lankeaa yksin vanhan valistuksen ideaalin kanssa, mutta perustelu on toinen. Tavoite ei ole, että ihmisten on ymmärrettävä todellisuus hallitakseen maailmaa, vaan siksi, että kun tieto on kaikkien ulottuvilla, se rajoittaa toisten mahdollisuutta hallita toisia. Jos tämä ideaali toteutuisi täysin, ihmisten toimintaa ei voitaisi ennustaa elleivät he itse sitä haluaisi. Yhteiskunnallinen ennustettavuus perustuisi silloin ihmisten vapaaehtoiseen haluun sitoutua ennakoitaviin strategioihin, ei siihen, että jollakulla on hallussaan erityistä tietoa, joka oikeuttaa hänet toimimaan yhteiskunnan insinöörinä.

Toiseksi, ennustajien pitäisi tehdä selväksi oman ennustuskykynsä rajat, itselleen ja muille. Olisi pystyttävä myös tekemään selväksi, että nämä rajat eivät johdu tietomme tilapäisistä puutteista vaan ennustettavan todellisuuden luonteesta. Kukaan ei pystynyt enna-koimaan sosialististen järjestelmien romahdusta tai Suomen kohtaa-

maa lamaa. Jos siihen olisi pystytty, ne eivät ehkä olisi toteutuneet. Tarkemmin sanoen, vain Teiresias pystyi ne näkemään. 80-luvun alussa istuin szegediläisessä kansankapakassa erään unkarilaisen taloustieteen opiskelijan kanssa. Pyysin häneltä kommenttia Puolan tapahtumista. ”Ei niissä ole mitään ihmeellistä”, vastasi keskustelukumppanini, ”vajaassa kymmenessä vuodessa kaikki SEV-maat ovat samassa tilassa”. Tätä ennustetta hänellä ei edes ollut lupaa esittää julkisesti. Itä-Saksan keskuspankki esitti samansisältöisiä varoituksia omissa tutkimuksissaan 80-luvulla. Tyrannien perinteiseen tapaan puolue reagoi rankaisemalla epämieluisan viestin tuojaa.

Kolmanneksi, ennustajien pitäisi pystyä tekemään selväksi, mihin lähtöolettamuksiin hän ennusteensa rakentaa. Näihin valintoihin liittyy kiistatta poliittisia ja moraalisia valintoja. Esimerkiksi ennen EU-ratkaisua esitettiin erilaisia skenaarioita vaihtoehtojen seurauksista. Joissakin niistä pyrittiin kuvaamaan, minkälaiseksi Suomen talouspolitiikka, työmarkkinat ja jopa henkinen ilmapiiri muodostuisivat liityttäessä EU:hun tai jäätäessä ulkopuolelle. Tällöin jäi huomaamatta se, että nämä asiat perustuvat myös tietoihin valintoihin, oltiinpa EU:ssa tai sen ulkopuolella.

Yleisesti on tärkeää että yhteiskunnassa on mahdollisimman paljon erilaisia, toisistaan riippumattomia tahoja esittämässä omia profetioitaan. Olemme nähneet että ennustaminen liittyy valtaan: kun valtaa ei voi poistaa, se täytyy hajauttaa. Ristiriitaisten ennusteiden olemassaolo estää yhden virallisen, itsensä toteuttavan ohjelman syntymisen. Keskenään keskustelevat ennustajat voivat huomauttaa toistensa virheistä.

Lopuksi, sallittakoon ennustajille lupa myös haaveilla. Toisen maailmansodan jälkeen, kun fasistien ja stalinistien utopiat olivat paljastaneet luonteensa, utopiasta tuli vaarallinen sana. Tieteenfilosofi Karl Popper kirjoitti varoituksen ”utooppisesta yhteiskunnallisesta insinööritieteestä”. Kaikkine kohtuuttomuuksineen tuo varoitus on yhä lukemisen arvoinen.<sup>11</sup> Mutta jo aikaisemmin toinen tärkeä yhteiskunnallinen ajattelija, sosiologi Karl Mannheim oli varoittanut utooppisen ajattelun lopusta. Yhteiskunta, jossa ei edes yritetä kuvitella millainen tulevaisuus parhaimmillaan voisi olla, on Mannheimin mukaan vaihtoehdoton yhteiskunta jossa ihmisen kyky valita on tehty tyhjäksi.<sup>12</sup> Puhukoot ennustajat siis jatkuvasti paitsi todennäköisistä, myös toivottavista vaihtoehtoista. Niistä puhuminen ei ehkä toteu-

ta niitä, mutta se saattaa estää väärin välttämättömyyksien toteutumisen. Ehkä eduskunnan tulisikin tulevaisuusvaliokunnan rinnalle perustaa myös utopiavaliokunta?

## Viitteet

- <sup>1</sup> Oheinen teksti perustuu alkujaan Jyväskylän yliopistossa 29.11.1995 pitämäni virkaanastujaisitelmään. Aiempi versio on julkaistu Heikki Paloheimon juhla kirjassa *Politiikan moninaisuus* (toim. Matti Wiberg), Turun yliopiston julkaisuja C:118, 157-168.
- <sup>2</sup> Ks. de Jouvenel, B. *The Art of Conjecture*. Basic Books, New York 1967, 276.
- <sup>3</sup> Ks. Henshel, R. 'Self-Altering Predictions', teoksessa *Handbook of Futures Research*, toim. J. Fowles, Greenwood Press, Westport 1978; Henshel, R. 'The Boundary of Self-Fulfilling Prophecy and the Dilemma of Social Sciences', *The British Journal of Sociology* 33 (1982), 511-528; Baumgartner, T. ja A. Midttun (toim.) *The Politics of Energy Forecasting*. Clarendon Press, Oxford 1987.
- <sup>4</sup> Setälä, M. 'The Role of Information in Multi-Stage Voting Games', teoksessa *Rationality in Institutions. Essays in honour of professor Hannu Nurmi*, toim. M. Wiberg, Annales universitatis turkuensis B:206, Turku 1994, 185-195.
- <sup>5</sup> Wrong, D. *Power*. Basil Blackwell, Oxford 1979, 207-208.
- <sup>6</sup> Johansen, L. *Lectures on Macroeconomic Planning*. North-Holland, Dordrecht 1977, luku 7.7.
- <sup>7</sup> Merton, R. K. 'The Self-Fulfilling Prophecy', teoksessa *Social Theory and Social Structure*. Free Press, New York 1968; Lagerspetz, E. 'Refelexive Predictions and Strategic Actions', *Social Sciences Information* 27 (1988), 307-20.
- <sup>8</sup> Vartiainen, J. 'Talouden käännteitä ei voi ennustaa'. *Helsingin Sanomat* 19. 1. 2000.
- <sup>9</sup> Salonen, H. 'Ennuste ja talous pitävät peliä', *Helsingin Sanomat* 18. 6. 2000.
- <sup>10</sup> Henshel, R. 'Self-Altering Predictions', teoksessa *Handbook of Futures Research*, toim. J. Fowles. Greenwood Press, Westport 1978, 107-108.
- <sup>11</sup> Popper, K. *The Poverty of Historicism*. Routledge and Kegan Paul, London 1963.
- <sup>12</sup> Mannheim, K. *Ideology and Utopia*. Routledge and Kegan Paul, London 1960 [1936], 235-236.