

**MUIDEN PELASTUKSEN TÄHDEN:
HARHAOPPISTEN RANKAISEMISEN JA
SUVAITSEMISEN FILOSOFINEN PERUSTA
TUOMAS AKVINOLAISILLA JA JOHN LOCKELLA**

Niklas Hintsa
Maisterintutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2020

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Yhteiskuntatieteiden ja filosofian
Tekijä Niklas Hintsa	
Työn nimi Muiden pelastuksen tähden: Harhaoppisten rankaisemisen ja suvaitsemisen filosofinen perusta Tuomas Akvinolaisella ja John Lockella	
Oppiaine Filosofia	Työn tyyppi Maisterintutkielma
Aika Syksy 2020	Sivumäärä 71
Ohjaaja Mikko Yrjönsuuri & Juhana Toivanen	
<p>Tiivistelmä</p> <p>Tässä työssä käsittelen ja vertailen Tuomas Akvinolaisen ja John Locken käsityksiä valtiollisen vallankäytön suhteesta uskonnolliseen erimielisyyteen. Tutkin kysymystä Akvinolaisen osalta Summa Theologiaen toisen osan toisen osan kysymyksen 11 kohdan 3 kautta. Locken osalta pääaineistona toimii Ensimmäinen kirje suvaitsevaisuudesta. Akvinolaisen kohdalla keskityn erityisesti niin kutsuttuun harhaoppisuuteen, jossa kastettu Kristitty pyrkii muuttamaan kirkon vahvistamia opinkappaleita ja johon syyllistyneille Akvinolainen esittää kuolemanrangaistusta. Lockelle eri uskonnollisen erimielisyyden kategoriat eivät ole merkitseviä sen suhteen, miten valtion tulee toimia niitä kohtaan. Muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta kaikkia uskonnollisia näkemyksiä tulee Locken mukaan suvaita.</p> <p>Ymmärtääkseni tätä eroa tuon esiin filosofisia taustakäsityksiä, jotka toimivat pmissinä näille väitteille. Metodini on filosofinen käsite- ja argumentaatioanalyysi. Tutkin molempien ajattelijoiden käsityksiä valtion alkuperästä ja tarkoituksesta, uskonnollisen uskon luonteesta, luonnonoikeudesta, rankaisemisesta sekä kirkon ja valtion suhteesta. Näihin seikkoihin perehdyttyäni analysoin heidän argumentaatiotaan. Käsiteltyäni kummankin ajattelijan vertailen esille tulleita pmissiä ja argumentaatiota.</p> <p>Tuloksena osoitan, että merkittävin premissiero Akvinolaisen ja Locken esitysten välillä on ero käsityksissä yksilön ja yhteisön suhteesta. Akvinolaisen filosofian kollektivistiset piirteet antavat yhteisölle suuremmat mahdollisuudet puuttua yksilön elämään kuin Locken filosofian rajattu yksilön tarpeiden takia perustettu yhteisö. Löydän eroja myös heidän epistemologisista näkemyksistään uskonnollisen uskon luonteesta. Vaikka molemmista lähtökohdista voidaan tehdä monenlaista filosofiaa, erot pmissiissä selittävät erot lopputuloksissa.</p>	
Asiasanat: Tuomas Akvinolainen, John Locke, Harhaoppisuus, Suvaitsevaisuus, Filosofian historia, Yhteiskuntafilosofia, Keskiaika, Varhaismoderni, Kristinusko, Luonnonoikeus, Yhteiskuntasopimus	
Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto	
Muita tietoja	

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO	6
1.1 Työn lähteet.....	6
1.2 Metodi ja näkökulma	8
1.3 Työn rakenne	11
2. TUOMAS AKVINOLAINEN JA HARHAOPPISUUS	13
2.1 Luvun tarkoitus ja rakenne.....	14
2.2 Laki.....	16
2.3 Kirkko ja valtio	17
2.4 Yhteinen Hyvä.....	19
2.5 Rankaisemisen filosofia.....	21
2.6 Usko ja harhaoppisuus	24
2.7 Akvinolaisen argumentaatio.....	26
3. JOHN LOCKE JA USKONNOLLINEN SUVAITSEVAISUUS	33
3.1 Ensimmäinen kirje suvaitsevaisuudesta ja luvun muut lähteet	35
3.2 Luonnonoikeus vai luonnolliset oikeudet?	36
3.3 Luonnotila ja yhteiskuntasopimus.....	38
3.4 Valtio.....	40
3.5 Usko.....	41
3.6 Kirkot ja harhaoppiset	43
3.7 Locken Argumentaatio suvaitsevaisuuden puolesta.....	45
3.8 Rankaiseminen ja suvaitsevaisuuden rajat.....	50

4. VERTAILU	57
4.1 Käsitukset uskosta ja uskonnollisista yhteisöistä.....	59
4.2 Yhteisön ja yksilön suhde	61
4.3 Locken haaste Akvinolaiselle.....	65
5. PÄÄTÄNTÖ	68
6. BIBLIOGRAFIA	72

1. JOHDANTO

Tämä tutkielma käsittelee kysymystä, jota tuskin kukaan meistä on viime aikoina kysynyt itseltään. Tulisiko valtion rangaista uskonnollisesta erimielisyydestä kansalaistensa keskuudessa? Vaikka uskonnonvapaus edelleen puhuttaa, ei uskonnolliseen oikeaoppisuuteen pakottamista valtionkoneiston kautta aja keskuudessamme juuri kukaan. Tästä huolimatta väitän, että kysymykseen esitettyjen historiallisten vastausten tutkiminen on tarpeellista. Laajemmin ymmärrettynä kyse ei ole vain uskonnonvapaudesta, vaan yksilön suhteesta yhteiskuntaan, yhteiskunnallisen vallankäytön tarkoituksesta ja rajoista sekä niistä oikeuksista ja velvollisuuksista, joita yksilöllä sitä kohtaan on. Lisäksi tutkimalla kysymyksen historiallisia juuria huomaamme, miten erot teoreettisissa lähtökohdissa avaavat väyliä hyvin erilaisiin poliittisiin ja eettisiin teorioihin, jotka antavat hyvin erilaisia vastauksia käytännöllisiin elämän ja kuoleman kysymyksiin.

Käsittelen kysymystä kahden ajattelijan kautta. Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) mukaan kirkon opin muuttaminen, harhaoppi, on paitsi synti myös rikos, josta voidaan rangaista kuolemalla. John Locke (1632–1704) puolestaan väittää, ettei se, miten kansalaiset menettelevät uskonnollisissa asioissa, voi mitenkään kuulua valtiolle, ellei uskonnon varjolla syyllistytä sellaisiin rikoksiin, joita ei muutenkaan sallittaisi. Akvinolaisen ja Locken erottaa 400 vuotta ja aikakaudet, joissa he elivät, olivat hyvin erilaisia. Argumentaation välillä ei myöskään ole suoraa yhteyttä niin, että Locke olisi lukenut Akvinolaista ja pyrkinyt vastaamaan hänelle. Kuitenkin pidän vertailua mielekkäänä, sillä paitsi kristillisen tradition sisällä toimiminen ja tämän kysymyksen käsittely, heitä yhdistää asema filosofian historian jättiläisinä, joiden ajattelun vaikutukset tuntuvat edelleen. Tiedostamme sitä tai emme, siinä miten valtiosta puhutaan kaikuvat edelleen sekä Akvinolaisen edustama aristoteelinen luonnollinen valtio, joka kasvattaa kansalaisiaan ja jonka yhteinen hyvä on yksilölle määräävää, että Locken liberaali valtio, joka perustetaan sopimuksella turvaamaan kansalaistensa oikeuksia.

1.1 Työn lähteet

Tutkimuksen tärkeimmät aineistot ovat Tuomas Akvinolaisen vastaus kysymykseen ”tuleeko harhaoppisia suvaita?” *Summa Theologiaessa* (Summa Theologiae:

Secunda Secundae¹, 11.3), sekä John Locken *Ensimmäinen kirje koskien suvaitsevaisuutta*. Tämä aineistorajaus ei kata kaikkea mitä Akvinolainen ja Locke sanoivat kysymyksestä, Akvinolainen kirjoitti samasta kysymyksestä ainakin kommentaarissaan koskien Petrus Lombardialaisen *Sentenssejä*² (*Commentary on the Sentences, Book IV*, 2007, 13.2) ja Locke kirjoitti aiheesta pitkästi vastatessaan ensimmäiseen kirjeeseen kohdistuneeseen kritiikkiin *toisessa & kolmannessa kirjeessä koskien suvaitsevaisuutta*. Aineistorajaus on tehty osittain käytännöllisistä syistä. Akvinolaisen sentenssikommentaari ja Locken myöhemmät kirjeet ovat *Summa Theologiaeta* ja ensimmäistä kirjettä huomattavasti huonommin tunnettuja ja vaikutuksiltaan vähäisempiä töitä. Akvinolaisen kohdalla *Summa Theologiae* on hänen tärkeimpiä ja viimeisiä teoksiaan, joka antaa hyvän käsityksen Akvinolaisen ajattelusta kokonaisuudessaan. Sentenssikommentaari taas on yliopistouran verrattain alussa tehty nuoruudentyö ja käsitellyn kysymyksen osalta sen sisältö ei ratkaisevasti eroa Summassa esitetystä. Locken kohdalla *ensimmäinen kirje suvaitsevaisuudesta* esittelee kokonaisuudessaan Locken suvaitsevaisuuskäsityksen vertailun mahdollistavalla tavalla. Jälkimmäiset kirjeet ovat täsmennystä ja vastauksia Jonas Proastin kritiikkiin kirjettä kohtaan. Alex Tuckness argumentoi artikkelissaan *Locke on Toleration* (Alex Tuckness 2016, luku 22.4), että myös jälkimmäisille kirjeille tulee osoittaa huomiota, koska erityisesti argumentti uskoon pakottamisen mahdottomuudesta menettää myöhemmissä kirjeissä asemaansa ja toiset argumentit saavat lisää painoarvoa. Jos lukija päätyy käsittämään kyseisen argumentin Locken pääteesiä hän voi päätyä toistamaan kritiikkiä, johon Locke on jo itse vastannut. Olen kuitenkin mielestäni onnistunut väistämään kyseisen sudenkuopan ja käsittelemään kirjettä ja sen argumentteja tasapuolisesti. Ensimmäinen kirje tarjoaa kattavan yleisesityksen Locken suvaitsevaisuuskäsityksestä. Koska työni tarkoituksena on vertailla Locken ja Tuomas Akvinolaisen, eikä niinkään Locken ja Jonas Proastin, suvaitsevaisuuskäsityksiä, pidän ensimmäistä kirjettä siihen riittävänä lähtökohtana.

Työn tavoitteena on analysoida Locken kirjeessä ja Akvinolaisen argumentissa esitettyjä näkemyksiä niiden kirjoittajien muun filosofian avulla, sekä vertailemalla selvittää mitkä erot filosofisessa perustassa luovat eroa suvaitsevaisuuskäsityksiin. On huomattava, että Akvinolaisen osalta suvaitsevaisuuskysymystä käsitellään vain kristinuskon sisällä ja

¹ Lyhennetään jatkossa ST II:II. Summa Theologiaen muut osat lyhennän tarvittaessa seuraavasti: Pars Prima: ST I, Prima Secundae: ST I:II, Pars Tertia: ST III, Supplementum: ST III Suppl.

² Petrus Lombardialaisen *Sentenssit* oli vaikutusvaltainen teologinen kokoelmateos, joka toimi usein yliopiston oppikirjana ja jolle kirjoitettiin merkittävä määrä kommentaareja.

kirkossa esiin nousevan ”harhaoppisuuden” näkökulmasta. Akvinolainen erottelee ”harhaoppisuuden” ja ”vääruskoisuuden” erillisiksi kategorioiksi, joiden suvaitsemisesta hänellä on eroavat mielipiteet. Tämä työ keskittyy harhaoppisuuden kategoriaan. Lockelle Akvinolaisen molemmat kategoriat tyypistyvät yleiseksi uskonnolliseksi erimielisyydeksi, jota koskee sama vaatimus suvaitsemiseen. Lainaukset lähteistä ovat yleensä minun omia käännöksiäni. Tällöin olen merkinnyt alkutekstin alaviitteeseen. Lainaukset Locken kirjasta *Tutkielma Hallitusvallasta* ovat Mikko Yrjönsuuren käännöksestä vuodelta 1995.

Sekä Locke että Akvinolainen ovat historiallisesti merkittäviä ja vaikutusvaltaisia filosofejia, jotka itseoikeutetusti löytävät paikkansa useimmista filosofian historiallisista yleisesityksistä. Heidän tuotannoistaan on kirjoitettu valtava määrä sekundaarikirjallisuutta. Locken kohdalla *ensimmäinen kirje suvaitsevaisuudesta* on vaikutusvaltainen teos, joten myös Locken suvaitsevaisuuskäsityksestä on kirjoitettu paljon³. Akvinolaisen kohdalla tilanne on erilainen. Vaikka Akvinolaisen filosofiasta on kirjoitettu valtavasti, Akvinolaisen näkemykset harhaoppisiin suhtautumisesta sopivat huonosti yhteen katolisen kirkon nykyisen opetuksen ja yleisen mielipiteen kanssa. Siksi kohdan käsittely Akvinolaiselle myötämielisten filosofien töissä ei yleensä pureudu argumenttiin tarkemmin, vaan ennemminkin pyrkii perustelevaan, miksi väite ei ole relevantti ja tuota ongelmaa kulloinkin hyödynnetylle Akvinolaisen filosofian osa-alueelle⁴. Tässä työssä käsitelen molempia suvaitsevaisuuskäsityksiä perusteellisesti ja vertailen niitä. Lähestymällä näkemyksiä vertailua palvelevasta näkökulmasta ja vertailemalla ajallisesti ja traditioltaan näin selkeästi eroavia filosofejia tuon kysymyksen käsittelyyn kontrastia, joka paremmin auttaa ymmärtämään näkemyksiä, niiden muutosta ja myös sitä mitä relevanssia näillä keskusteluilla on edelleen puhutteleviin kysymyksiin.

1.2 Metodi ja näkökulma

Tämä tutkimus on tyyliltään filosofian historiaa. Filosofian historian tutkimus, sikäli kuin sen ymmärrän ei ole sellaisenaan filosofiaa eikä historiaa. Tyypillinen filosofinen tutkimuskysymys pyrkii löytämään uusia vastauksia ajankohtaisiin kysymyksiin soveltamalla niihin olemassa olevia filosofisia teorioita tai luomalla uusia. Sen suhde

³ Esimerkiksi: John Marshall 2006.

⁴ Esimerkiksi: Peter Karl Koritansky 2012, 17-19; John Finnis 2020, 6.4; Robert P. George 1993, 34.

historialliseenkin teoriaan jäsentyy sen kysymyksen kautta, johon pyritään vastaamaan. Aatehistoria on puolestaan yleensä kiinnostuneempaa ajatusten historiallisesta kontekstista, jatkumoista ja niihin sisältyvistä aikalaismerkityksistä kuin itse argumentaatiosta. Aatehistoria ei pyri arvostelemaan argumentaation onnistuneisuutta tai soveltamaan sitä uusiin kysymyksiin (Pasi Ihalainen 2017, 62–63). Filosofian historia tarvitsee tuekseen historiallista kontekstia, mutta vain sikäli kuin se on tarpeellista esitettyjen argumenttien ymmärtämisen kannalta. Filosofian historialle ei niinkään ole tärkeintä kuka argumentit on esittänyt tai mikä hänen henkilöhistoriansa ja jälkivaikutuksensa on (vaikka tämän työn osalta molemmat ovat suoraan vaikuttaneet kohteiden valintaan), vaan itse argumentaatio ja sen kiinnostavat filosofiset implikaatiot. Toisaalta filosofian historia ei lähesty käsittelemiään teorioita instrumentaalisesti vastatakseen uuteen kysymykseen, vaan antaa niiden puhua itse puolestaan pyrkimyksensä ymmärtää niitä.

Ensisijainen tätä työtä motivoinut tunne on outouden kokemus. Törmäsin sattumalta tässä työssä esittelemääni Akvinolaisen argumenttiin ja luin sen ensin melkein utilitaristisesti, siten että Akvinolainen ajaisi harhaoppisille rangaistusta, koska muiden sielujen pelastuminen on hyötykalkyyllissä arvokkaampaa kuin yhden harhaoppisen henki. Pureuduttuani argumenttiin syvemmin jouduin toteamaan lukeneeni sen väärin ja ettei kuvaamaani kaltaista argumenttia Akvinolaiselta löydy. Akvinolaisen väite on todellisuudessa monisyisempi ja mielenkiintoisempi. Tutkimuksen myötä totesin myös, että argumentti on erittäin kiistelty. Tarkoitukseni ei ole osallistua kiistoihin Akvinolaisen filosofian nykykäytöstä, vaan pyrin ymmärtämään ajatusta, joka näyttäytyy minulle vieraana ja luotaantyöntävänä, mutta joka esiintyy klassikossa ja jonka kirjoittaja itseoikeutetusti löytää paikkansa useimmista filosofian historian yleisesityksistä.

Locke tuli ensin työhön mukaan vastapainona Akvinolaiselle. Locken vetoamus uskonnollisen suvaitsevaisuuden puolesta tarjoaa meille peilin, jonka kautta voimme tarkastella muutosta käsityksissä uskonnollisen erimielisyyden luonteesta yhteiskunnallisena kysymyksenä, muutosta kuolemanrangaistuksen alaisesta rikoksesta yksityisasiaksi. Siinä missä Akvinolainen kuuluu keskiaikaiseen maailmaan, Locke on jo selvästi moderni ajattelija, jonka väitteet ovat meille tunnistettavampia. Kuitenkin myös Locke esittää suvaitsevaisuudesta huomioita, jotka meidän voi olla vaikea niellä. Kuten aiemmin Akvinolaisen kohdalla, pidän myös näitä Locken väitteitä lähtökohtaisesti ymmärrettävinä ja tutkin niitä Locken muun teorian puitteissa. Kummankaan ajattelijan

kohdalla en väitä, että nämä ongelmalliset kohdat olisivat syy hylätä heidän filosofiaansa yleensä tai että ne olisi muussa tapauksessa hyväksyttävä, mutta uskon silti, että aiheen tutkiminen ja vertaileminen on itsessään arvokasta.

Peter Adamson kertoo podcastissaan (Peter Adamson, 2013) miten häntä neuvottiin vastavalmistuneena vastaamaan työhaastatteluissa kysymykseen filosofian historian tutkimisen mielekkyydestä:

*...Minulle kerrottiin, että oikea vastaus on, että voimme kaivaa filosofian historiasta argumentteja ja näkökulmia, joilla on annettavaa tämän päivän kysymyksille...
...Mutta minulle suuri osa historiallisten hahmojen kiinnostavuudesta tulee siitä, kuinka kaukana he ovat meidän ajattelutavoistamme, eikä niinkään siitä, miten ajankohtaisilta saamme heidät näyttämään... ...Ollakseen hyödyllisiä historiallisten ideoiden ei aina tarvitse sopia hyvin ajattelutapoihimme. Ne voivat ravistella meitä pois noista ajattelutavoista, auttaen meitä huomaamaan että myös meidän oletuksemme ovat aikamme ja paikkamme tuotteita.⁵*

Pidän Adamsonin lähestymistapaa hedelmällisenä. Työni tarkoitus ei ole löytää historiasta uusia avauksia keskusteluun uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta. Sen sijaan tarkastelemalla tämän kysymyksen historiallisia ulottuvuuksia voimme saada kriittistä etäisyyttä myös nykykeskusteluun suvaitsemiskysymyksistä laajasti, sekä ylipäätään käsiteltyihin teemoihin yksilön ja yhteisön suhteesta, vallasta, vapaudesta ja velvollisuuksista ym. Työni tutkii kahden ajattelijan näkemyksiä harhaoppisuudesta ja uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta ja sen kautta muutosta käsityksissä uskonnon ja yhteiskunnan, sekä yhteiskunnan ja yksilön suhteessa. Samalla se kiinnittää huomionsa kahden historiallisen teorian sokeisiin pisteisiin,

⁵ *...The right answer I was told was that we can mine the history of philosophy to discover arguments and positions that would speak to today's concerns.....But to me much of the fascination of the historical figures is how far they are from our ways of thinking, rather than how up-to-date we can make them seem... ...To be useful, historical ideas don't always need to fit neatly into our ways of thinking. They can shake us out of those ways of thinking, helping us to see that our assumptions too are a product of our time and place.*

jotka yleensä eristetään niiden esityksistä erillisiksi joko kiusaantuneella tai huvittuneella sivulauseella ja tarjoaa meille pinnan, johon peilata omaa aikaamme ja ajatuksiamme.

Käytännössä tutkimuksen metodina käytetään filosofista argumentaatio- sekä käsiteanalyysiä. Tutkimuskohteenani on Akvinolaisen ja Locken argumentit ja pyrkimyksenäni ymmärtää mahdollisimman hyvin niitä perusteita, joilla filosofit päätyvät väittämään kuten väittävät. Tämä tarkoittaa argumenttien purkamista osiinsa ja näiden osien suhteiden tutkimista. Etäisyys, joka väistämättä vallitsee nykylukijan ja historiallisen tutkimuskohteen välillä tekee käsiteanalyysistä tässä työssä erityisen tärkeää. Suuri syy sille, että puhuessaan samoista asioista Akvinolainen ja Locke päätyvät suurelta osin päinvastaisiin lopputuloksiin on, etteivät he usein puhu lainkaan samoista asioista. Sellaiset sanat kuten ”valtio”, ”kirkko” tai ”harhaoppinen” sisältävät molemmilla suuren määrän toisistaan eroavia merkityksiä ja teoreettisia taustaoletuksia, joiden ymmärtäminen on välttämätöntä argumentaation ymmärtämiseksi. Käsiteanalyysi auttaa ymmärtämään eroa heidän ajattelunsa välillä sekä eroa sen ja omien kulttuurillisten ennako-oletustemme välillä. Tästä syystä käytän käsiteanalyysiin käsittelyluvuissa paljon tilaa.

1.3 Työn rakenne

Tutkielma koostuu tästä johdantoluvusta kolmesta pääluvusta sekä päätäntöluvusta. Kahden ensimmäisen pääluvun tehtävänä on analysoida ensin Akvinolaisen ja sitten Locken argumentaatiota ja niille relevanttia filosofiaa. Viimeinen pääluku on vertailuluku, jossa pyrin osoittamaan mitkä selittävät tekijät auttavat meitä ymmärtämään niitä eroja, jotka Akvinolaisen ja Locken suvaitsevaisuuskäsitysten välillä on. Toisaalta luvussa käsitellään myös sitä miltä osin Locke ja Akvinolainen yhtenevät ja missä määrin Locken argumentit pystyvät haastamaan Akvinolaisen ajatuksia.

Kysymys uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta on nähdäkseni ennen kaikkea poliittinen kysymys. Täten näkökulmani sen käsittelyyn on pääsääntöisesti yhteiskuntafilosofinen, mutta käsittelen myös sellaisia kysymyksiä, jotka eivät suoranaisesti ole yhteiskuntafilosofiaa. Tämä tulee erityisesti kyseeseen käsitellessä sitä, mistä suvaitsemiskysymyksen keskiössä olevassa ajattelussa oikeastaan onkaan kyse. Lähestyn käsiteltyjä tekstejä argumentaatioanalyysin kautta, mutta ennen itse argumenttia esittelen

asioita ja käsitteitä, jotka ovat oleellisia argumenttien oikean ymmärtämisen ja vertailukelpoiseksi tekemisen kannalta. Ensimmäinen pääseikka, jonka esittelen molempien filosofien kohdalla ennen varsinaisia argumentteja, on kysymys uskonnollisen uskon ja suvaitsemiskysymyksen kohteena olevan ajattelun luonteesta. Toiseksi käsittelen ajatuksia yhteiskunnan perustasta. Tämä kiteytyy kysymykseen yhteiskunnan tarkoituksesta. Kolmas kysymys on kysymys kirkon tai kirkkojen sekä valtion suhteesta toisiinsa. Nämä kysymykset toimivat näkökulmina, joiden kautta argumentaatiota lähestyn, mutta lukujen rakenteet eivät suoraan niitä noudata, vaan kumpikin käsittelyluku on jäsennetty tavalla, joka parhaiten palvelee argumenttien ymmärtämistä. Vertailuluku taas perustuu edellisiin lukuihin, mutta nousee pykälän verran korkeammalle tarkastelun tasolle ja pyrkii nostamaan esiin eroista kaikkein oleellisimmat ja vaikuttavimmat. Siinä pyrin tuomaan esiin ne seikat, jotka yhdistävät yksityiskohtaisemmissa kysymyksissä esiin tulleita eroja.

2. TUOMAS AKVINOLAINEN JA HARHAOPPISUUS

Tuomas Akvinolainen on keskiajan katolisista teologeista ja filosofiista kuuluisin. Monessa filosofian historian yleisesityksessä hän jää ainoaksi Euroopan keskiajalta esiin nostetuksi filosofiksi. Akvinolaisen vaikuttava jälkimaine on osaltaan seurausta toismin uudesta noususta 1800-luvun lopulla (Romanus Cessario 2005, 84–88) sekä katolisen kirkon valinnasta nostaa hänen opetuksensa virallisen opin asemaan 1917 (Marie-Dominique Chenu 2020). Tämä ei tarkoita, ettei hänen paikkansa länsimaisen filosofian historian eturivissä olisi oikeutettu. Akvinolainen oli äärimmäisen tärkeä ja tuottelias kirjoittaja. Hän kuului ensimmäiseen sukupolveen, jolla oli uransa alusta alkaen pääsy hiljattain lännessä uudelleen löydettyihin ja latinaksi käännettyihin Aristoteleen teksteihin, joiden vaikutus hänen filosofiaansa on valtava ja joiden aseman vakiintumiseen hän puolestaan suuresti vaikutti.

Tuomas Akvinolainen syntyi alempaan aateliin kuuluville vanhemmille vuonna 1224 tai 1225 Sisilian kuningaskunnassa Roccaseccan linnassa, lähellä Aquinon kaupunkia. Tuomas opiskeli ensin Monte Cassinon luostarissa ja sitten Napolin yliopistossa, jossa hän vastoin vanhempiensa toiveita liittyi dominikaaniveljeskuntaan. Vuonna 1245 hän alkoi opiskella Pariisin yliopistossa vietettyään ensin vuoden vankeudessa seurauksena hänen vanhempiensa järjestämästä sieppauksesta, jonka tarkoituksena oli saada hänet pyörtämään päätöksensä kerjäläisveljestöön liittymisestä. Pariisissa ja myöhemmin Kölnissä Akvinolainen opiskeli Albertus Magnuksen alaisuudessa ja syventyi hiljattain uudelleen löydettyyn Aristoteleen filosofiaan (Chenu 2020). Akvinolainen saavutti teologian maisterin arvon vuonna 1256. Hän oli koko elämänsä ajan kiinni yliopistojen toiminnassa. Pariisin lisäksi hän vietti vuosia neuvonantajana ja luennoitsijana paavillisessa kuuriassa Roomassa ja Dominikaanisen opiston johtajana Napolin yliopistossa (Chenu 2020). Aikansa kiistoissa hän puolusti kerjäläisveljeskuntien oikeuksia ja asemaa suhteessa perinteisempään luostarilaitokseen sekä kannatti Aristoteles-tulkintaa, joka toisaalta teki pesäeron aikansa radikaaleihin aristoteelikkoihin niin kutsuttuihin ”latinalaisiin averroisteihin” ja toisaalta skeptisismiin ”pakanallisen” Aristoteleen käytöstä kristillisessä teologiassa (Ralph McInerny & John O’Callahan 2018). Akvinolaisen teosten koko korpus on mahdotonta esittää lyhyesti. Hän kirjoitti koko elämänsä ajan, aina Pariisiin tulostaan vuoteen 1273 asti, jolloin hän ilmeisesti mystisen kokemuksen seurauksena lopetti kirjoittamisen. Akvinolainen kuoli ollessaan matkalla Roomaan 1274. (Chenu 2020.) Akvinolainen kirjoitti

suuren määrän itsenäisiä töitä laajalta aihealueelta ja kommentaareja mm. Aristoteleen tuotannosta, Raamatun kirjoista sekä Petrus Lombardialaisen sentensseistä. Hänen kuuluisimmat ja merkittävimmät teoksensa olivat kuitenkin hänen valtavat *Summa* teoksensa, *Summa contra gentiles* ja kesken jäänyt *Summa Theologiae*.

Pian Tuomaan kuoleman jälkeen hän joutui epäilyksen alaiseksi, kun useat näkemykset, joita hän kannatti, tuomittiin vuoden 1277 Pariisin oppituomioissa. Myöhemmin tuomiot kuitenkin kumottiin ja Tuomas julistettiin pyhimykseksi 1323 ja kirkonopettajaksi 1567 (McInerny & O’Callaghan 2018, kappale 1.3). 1800-luvulla Akvinolaisen filosofia alettiin nähdä kirkon piirissä mahdollisena vastavoimana modernille filosofialle, kun jälkimmäisen kykyä puolustaa katolista oppia pidettiin vajavaisena. Paavi Leo XIII virallisti hankkeen 1879 ja tämä uustomistinen projekti oli vahvoilla 1900-luvun alkupuolella ja jatkui Vatikaanin toiseen kirkolliskokoukseen 1965 asti, mikä toi jälleen etualalle ajanmukaiset filosofiset virtaukset (McInerny & O’Callaghan 2018, kappale 13). Kuitenkin Tuomaan vaikutus varsinkin valistukseen ja modernismiin kriittisesti suhtautuvien projektien joukossa on säilynyt ja saavuttanut edelleen kiinnostusta paitsi Katolisen kirkon piirissä myös sen ulkopuolella (McInerny & O’Callaghan 2018, kappale 13). Muun muassa angloamerikkalaisen analyttisen filosofian piirissä Akvinolaisen ajatukset ovat kiinnostaneet filosofeja, joiden pyrkimyksenä on ollut esimerkiksi hyve-etiikan tai luonnonoikeusajattelun puolustaminen vaihtoehtona suosituimmille suuntauksille etiikan tai lakifilosofian saralla.

2.1 Luvun tarkoitus ja rakenne

Tässä luvussa käsittelen Tuomas Akvinolaisen suvaitsevaisuuskäsitystä keskittymällä Tuomaan vastaukseen kysymykseen ”tuleeko harhaoppisia suvaita?” (ST II:II, 11.3). Tuomas vastaa kieltävästi. Vastaus on melko lyhyt ja sellaisenaan helppo ymmärtää väärin. Tästä syystä en suoraan tartu argumenttiin, vaan alan käsitellä sitä vasta luvun loppupuolella. Sitä ennen esittelen Akvinolaisen filosofian sellaisia osa-alueita, jotka ovat tärkeitä hänen vastauksensa ymmärtämiseksi ja myöhemmän vertailun suorittamiseksi.

Harhaoppisten suvaitsemisesta Tuomas on kirjoittanut myös kommentaarissaan Petrus Lombardialaisen sentensseihin. Kommentaari on kuitenkin Tuomaan nuoruudentyö ja sen jälkivaikutukset ovat olleet huomattavasti rajatummalla *Summa Theologiae* verrattuna ja

siksi keskityn nimenomaan Summassa esitettyyn argumenttiin. Siinä Tuomas perustelee harhaoppisten kirkosta erottamista ja toimittamista maallisen oikeuden eteen kuolemaan tuomittaviksi. Tässä suhteessa Tuomaan vaikutus ei ole säilynyt vahvana. Ainakin jo 1500-luvulla hänen seuraajiensa näkemykset harhaoppisten asiaankuuluvasta kohtelusta olivat muuttuneet ajanmukaisten käytäntöjen muuttuessa (Francisco de Vitoria 1996, 246). Katolinen kirkko on viime vuosien aikana asettunut vastustamaan kuolemantuomiota (Katolinen katekismus, 2267) ja nykytomistien näkökulmasta osio lienee lähinnä kiusallinen. Michael Novak nimittää sitä Akvinolaisen siteeratuimmaksi kohdaksi katolilaisuudelle vihamielisten ajattelijoiden joukossa (Michael Novak 1995). John Finnis linkittää ajatuksen suoraan kirkon muuttuvaan traditioon ja pitää kirkon nykyistä linjaa paremmin yhteensopivana Akvinolaisen muun opetuksen kanssa. (John Finnis 2020, 6.4.2.)

Pyrkimyksenäni ei ole käyttää tätä argumentaatiota tehdäkseeni Tuomaan filosofiaa yleensä tai sen nykykäyttöä moraalisesti kyseenalaiseksi. Toisaalta en myöskään ole käyttämässä argumentaatiota rakentaakseni jotain sen päälle ja osallistuakseni nykykeskusteluun. Vaikka argumentaatio harhaoppisten rankaisemisen puolesta ei ole nykykeskusteluissa tärkeä osa Akvinolaisen filosofiaa, lähtöoletukseni on, että se on vähintäänkin sopusoinnussa hänen muun filosofiansa kanssa ja rakentuu samoista palasista, joista hänen muukin ajattelunsa koostuu. Lähtökohtanani on pyrkimys ymmärtää argumentaatiota ja sitä, miten se suhteutuu Akvinolaisen muuhun, erityisesti yhteiskunnalliseen, filosofiaan. Kun Akvinolaisen argumentaatio on saatettu kontekstiinsa, sitä voidaan paremmin vertailla Locken argumentaatioon ja niihin piirteisiin, jotka johtavat heidät radikaalisti erilaisiin näkemyksiin.

Puhuttaessa Tuomas Akvinolaisen yhteiskuntafilosofiasta voi yhteiskuntafilosofia tarkoittaa kahta asiaa. Yksinkertaisimmillaan se on ymmärrettävissä moraalifilosofian sinä osana, joka kuuluu niille, jotka ovat osallisia poliittiseen vastuuseen ja auktoriteettiin. Toisessa merkityksessä se voidaan ymmärtää myös deskriptiivisempänä filosofiana, joka käsittelee olemassa olevia poliittisia järjestelmiä teoreettisesti. Moraalinen normatiivisuus on kuitenkin määräävä myös suhteessa yhteiskuntafilosofian tähän muotoon. (Finnis 2020.) Tutkimani kysymys on yhteiskuntafilosofiaa ensimmäisessä, normatiivisen moraalifilosofian merkityksessä. Yhteiskuntafilosofiset seikat, joita käsittelem en ennen Tuomaan argumentaatioon pureutumista, ovat hänen käsityksensä lain eri muodoista, valtion tarkoituksesta ja yhteisestä hyvästä, joka tiiviisti liittyy tuohon tarkoitukseen, sekä rankaisemisesta. Muita sekä argumentaatioon että yhteiskuntafilosofiaan liittyviä asioita

ovat Akvinolaisen käsitykset uskosta, kirkosta ja harhaoppisuudesta. Osa näistä seikoista on tarpeen Tuomaan argumentin oikeaksi ymmärtämiseksi, osa taas näiden argumenttiin vaikuttavien yhteiskuntafilosofisten käsitysten ymmärtämiseksi. Olen järjestänyt luvun niin, että alaluvut tukevat toisiaan ja lopulta auttavat ymmärtämään Akvinolaisen argumentaatiota. Lain muodoista kertova alaluku auttaa ymmärtämään sekä Akvinolaisen valtiokäsitystä että rankaisemisen filosofiaa. Yhteinen hyvä on keskeinen tekijä valtion tarkoituksessa sekä Tuomaan rankaisemisen filosofian ymmärtämisessä. Argumentin keskeinen kysymys on ”tuleeko harhaoppista rangaista?”, joten Akvinolaisen rankaisemisen filosofian ymmärtäminen on erittäin tärkeää. Osallisena kysymykseen on itse harhaoppinen, kirkko sekä valtio ja siksi käsittelen Tuomaan käsitykset näistä kaikista. Alaluvut toimivat myös Locken filosofiaan kohdistuvan vertailun perustana, koska Locken filosofialta kysytyt kysymykset ovat samankaltaisia.

2.2 Laki

Tuomas Akvinolaisen lakifilosofia on malliesimerkki niin sanotusta luonnonoikeusajattelusta. Akvinolainen jakaa lait neljäksi eri kokonaisuudeksi: inhimilliseen lakiin, jumalalliseen lakiin, ikuiseen lakiin ja luonnolliseen lakiin (Gillian R. Evans 2010, 569; ST I:II, 91). Lain kaikki muodot ovat moraalisesti velvoittavia, mutta niiden soveltamisalat ja lähtökohdat eroavat.

Inhimillinen laki tarkoittaa ihmisyhteisöjen itselleen asettamia oikeudenmukaisia sääntöjä, jotka auttavat yhteisön hallinnassa. Inhimillisen lain velvoittavuus nousee yhteisön omasta auktoriteetista. Teot, joita ne koskevat eivät ole itsessään moraalisesti merkitseviä, mutta kun ne on säädetty, niiden noudattamiseen tulee moraalinen velvollisuus. Tyypillinen nykyesimerkki inhimillisestä laista on liikennesäännöt, joilla ei ole lainsäädännöstä itsenäistä moraalista merkitystä, mutta joiden noudattamiseen laki luo velvollisuuden. Jumalallinen laki johdetaan suoraan Jumalan ilmoituksesta ja se sisältää Raamatussa annetut käskyt ja niistä johdetut periaatteet. Ikuinen laki on teleologinen järjestelmä, joka hallitsee kaikkea maailmassa olevaa. Se on Jumalan tarkoitus sille, miten kaiken maailmassa olevan tulee toimia. Se on löydettävissä kaikessa luodussa, niin luonnon lainalaisuuksissa kuin ihmistä koskevissa moraalisisissa velvollisuuksissa ja on pohjimmiltaan myös kaiken rationaalisesti tuotetun lain pohja. (Evans 2010, 570–571.)

Luonnollinen laki on Akvinolaisella ikuisen lain osa rationaaliseen olennolle, joka sisäisesti ohjaa inhimillistä toimintaa. Luonnollinen laki on joukko järkevän toiminnan periaatteita, jotka ohjaavat ihmistä kohti päämääräänsä eli hyvää. (Evans 2010, 570.) Luonnonoikeuteen kuuluivat myös näistä periaatteista rationaalisesti johdetut päätelmät, joiden totuus voidaan Akvinolaisen mukaan päätellä inhimillisen konsensuksen kautta. Jos rationaaliset olennot nimittäin olisivat yhtä mieltä jostain ja se ei olisi totta, täytyisi jonkun Jumalan ihmiseen asettamista periaatteista olla virheellinen. Tämä taas tarkoittaisi, että Jumala olisi pettäjä, mikä ei ole hyväksyttävä lopputulos. (Anthony Pagden 1996, xv.) Luonnonoikeuden piiriin keskiajalla miellettiin esimerkiksi lasten hankkiminen ja vanhempien velvollisuus heidän kasvattamiseensa, kaikkien yhtäläinen vapaus sekä kaikkien oikeus luonnosta haltuun ottamiinsa asioihin. (Evans 2010, 570.)

Tuomaan luonnonoikeusajattelun ymmärtäminen on välttämätöntä hänen poliittisen filosofiansa ymmärtämiselle, johon käsittelemämme argumentti perustuu. Tuomaan käsitykset niin rankaisemisesta kuin valtion tarkoituksesta ovat tiukasti sidoksissa luonnonoikeuteen. Niiden ymmärtäminen taas on välttämätöntä hänen argumentaationsa ymmärtämiseksi.

2.3 Kirkko ja valtio

Tuomas Akvinolainen hyväksyy Aristoteleen ajatuksen siitä, että valtio on luonnollinen ja täydellinen yhteisö. Aristoteelisessä merkityksessä täydellisyys ei tarkoita aktuaalista virheettömyyttä, vaan se on rinnastettavissa itseriittoisuuteen. Aristoteleen mukaan ihmisellä ei luonnostaan ole sellaisia fyysisiä ominaisuuksia, joiden avulla hän kykenisi selviytymään yksin. Sen sijaan ihminen kykenee käyttämään kieltä, joka mahdollistaa yhteistyön. Aristoteleen mukaan selviytyminen ja perustarpeiden saavuttaminen ohjaavat ihmiset perustamaan perheitä, kyläyhteisöjä ja lopulta kaupunkivaltioita. Kyläyhteisö kykenee täyttämään ihmisen tarpeita paremmin kuin pelkkä perheyhteisö ja kaupunkivaltio kykenee täyttämään ne täydellisesti. (Aristoteles, *Politiikka*⁶, 1252b25–1253a30.) Aristoteelinen kaupunkivaltio ”tulee olevaksi elämää varten”, toisin sanoen tarpeesta turvata perustarpeet, mutta sen olemassaolo ”jatkuu hyvää elämää varten”, siis tehdäkseen kansalaisistaan hyveellisiä (Pol., 1252b30; *Nikomakhoksen etiikka*⁷ 1098b30). Akvinolainen huomioi

⁶ Lyhennän *Politiikan* tästä lähtien: Pol.

⁷ Lyhennän *Nikomakhoksen etiikan* tästedes NE

Kyproksen kuninkaalle kirjoittamassaan *De Regno* -kirjassa suuremmat valtiojärjestelmät toteamalla, että provinssi on kaupunkia täydellisempi, sillä kaupunkien yhteenliittymä on kykenevämpi puolustamaan itseään. Kuitenkin Akvinolainen seuraa Aristotelesta siinä, että hän ensisijaisesti käsittää luonnollisen ja täydellisen yhteisön nimenomaan kaupunkivaltioksi (*On the Government of Rulers De Regimine Principum*⁸, 1997, 64).

Aristoteleesta Tuomas eroaa niin, että hän postuloi myös toisen täydellisen yhteisön. Tämä yhteisö on kirkko. (Finnis 2020 6.4.) Akvinolaisen mukaan ihmisellä on paitsi luonnollisia myös hengellisiä tarpeita. Siinä missä valtio on täydellinen luonnollinen yhteisö ja muodostettu täyttämään ihmisten luonnollisia tarpeita, kirkko on täydellinen hengellinen yhteisö, joka on olemassa täyttääkseen jäsentensä hengelliset tarpeet. Nämä täydelliset yhteisöt pyrkivät eri päämääriin, joten ne ovat toisistaan erilliset. Valtio toimii maallisten poliittisten kysymysten kanssa, kirkko hengellisten. (Finnis, 2020, 6.4.) Koska valtio on luonnollinen yhteisö, jonka lähtökohta on sen kansalaisissa, sen legitimitetti ei ole riippuvainen kirkosta (Finnis 2020, 6.4.1). Tästä seuraa, että myös valtiot, jotka koostuvat ei-kristityistä ovat legitiimejä ja voivat joissain tapauksissa hallita myös kristittyjä (ST II:II 10.10.) ja toisaalta myös kristityissä valtioissa voi olla kansalaisia, jotka eivät kuulu kirkkoon, eivätkä ole sen vallan alla (ST II:II 10.8). Kirkon uskonnollinen toiminta puolestaan on yleensä valtion vallankäytön ulkopuolella. Kirkko ja valtio kuitenkin muodostuvat usein samoista yksilöistä, joilla on velvollisuuksia molempia kohtaan. Tästä syystä kirkon ja valtion ero ei ole ehdoton ja uskonnollinen ja poliittinen vallankäyttö ajoittain kohtaavat. Kirkko voi tuomita jäsenensä teot moraalittomiksi, vaikka ne tapahtuisivat maallisen vallankäytön alueella. Kirkolla ei kuitenkaan ole juridista valtaa valtiota kohtaan. Toisaalta jos kirkon toiminta uhkaa rauhan ja oikeudenmukaisuuden toteutumista valtiossa, se kuuluu valtiovallan alueelle ja valtio voi siihen puuttua. (Finnis 2020, 6.4.) Akvinolaiselle kirkko merkitsee juuri katolista kirkkoa, joka on apostolisen uskontunnustuksen pyhä yhteinen seurakunta. Kommentoidessaan uskontunnustusta Akvinolainen toteaa, etteivät harhaoppisten lahkot kuulu kirkkoon, koska kirkko on yksi (*Expositio in symbolum apostolorum*, 1939, Kohta 9). Katolinen kirkko tarjoaa Akvinolaiselle kiinteän lähtökohdan, josta käsin ja johon suhteessa muut uskonnot ja lahkot ovat käsitettävissä.

⁸ Lyhennän teoksen tästä edespäin De Regno

2.4 Yhteinen Hyvä

Tuomas Akvinolaisen mukaan kaiken yhteisön asettaman lainsäädännön päämääränä on yhteisön yhteinen hyvä (ST I:II, 90). Yhteisen hyvän käsite periytyy Aristoteleelta. Nikomakhoksen etiikan ensimmäisessä kirjassa Aristoteles esittää, että ihmisen korkein hyvä on onnellisuus, jota toisin kuin muita hyviä asioita, ihmiset tavoittelevat sen itsensä takia, eivät saavuttaakseen jotain toista päämäärää (NE, 1097a30–b7). Aristoteleen käyttämä sana εὐδαιμονία (eudaimonia) ei tarkoita niinkään miellyttäviä tunteita, vaan ihmiselle ominaisten kykyjen hyvää hyödyntämistä tai ”täyttä elämää”. Tämä toteutuu Aristoteleen mukaan elämällä hyveellisesti. (Dan Haybron 2020, 1.1.) Tämän lisäksi Aristoteles toteaa, että koko kansan hyvä on parempaa kuin pelkän yksilön. Tällä perusteella Aristoteles korottaa politiikan tieteen muita tieteitä korkeammalle, sillä politiikan kohteena on yhteinen hyvä, korkein inhimillinen päämäärä. (NE, 1094b1–13.) Aristoteleen mukaan yhteisössä eläminen on välttämätöntä hyvään elämään. Hänen historiallinen kuvauksensa kaupunkivaltion synnystä esittää yhteisöjen perustamiseen johtavana tarpeena olevan fyysisten tarpeiden täyttymyksen, mutta itseriittoisen täydellisen yhteisön, eli kaupunkivaltion, päämääränä on hyvä elämä, toisin sanottuna onnellisuus. (Pol., 1252b27–30.) Täydellisyys ei tässä tarkoita välttämättä moraalista erinomaisuutta, vaikka se onkin päämäärä, vaan kykyä saavuttaa tämä päämäärä tarvitsematta turvautua mihinkään itsensä ulkopuoliseen.

Eräs tapa ymmärtää yhteisen hyvän käsite on ajatella, että valtio tuottaa hyvän elämän yksinkertaisesti tarjoamalla yksilöille hyveen mukaisen elämän mahdollistavat materiaaliset puitteet. Tällöin yhteisessä hyvässä on kyseessä yksilöiden hyvän kumulaatio, jonka kasvua valtio tukee. Tällaista yhteisen hyvän tulkintaa tuki toinen keskeinen yhteisen hyvän käsitteeseen vaikuttanut traditio, Ciceron ja Augustinuksen kannattama näkemys, joka asettaa valtion tehtäväksi rauhan ja sovun turvaamisen kansalaisilleen (Matthew S. Kempshall 1999, 73–74.). Toinen vaihtoehto on, että yhteinen hyvä on laadullisesti erilaista yksilön hyvästä, jolloin yksilö kykenee saavuttamaan hyvän elämän ainoastaan osallistumalla yhteisön yhteiseen hyvään. Tätä tukee muun muassa Aristoteleen esitys valtion puolesta uhrautumisesta, jossa yksilön terveys ja elämä näyttäytyvät vähempiarvoisena hyvänä suhteessa hyveen säilyttämiseen, joka vaatii itsensä uhraamista (NE 1169a17–30). Yksilön etu on lopulta sama kuin yhteisön, mutta yhteinen hyvä määrittää hyveenmukaista toimintaa. Puhuessaan laista Aristoteles toteaa, että lain päämäärä on tuottaa

kansalaisissa tottumus hyveelliseen elämään ja hillitä paheita. Tuomas Akvinolaisen opettaja Albertus Magnus systematisoi kaksi yhteisen hyvän merkitystä jakamalla hyvän hyvään itseensä ja hyvään hyötynä (Kempshall 1999, 74–75). Hyötyä ovat instrumentaaliset hyvät, kuten rauha, sopu ja materiaalinen hyvä. Hyvä itsessään on moraalista ja linkittyy viimekädessä Jumalaan kaiken hyvän lähteenä.

Yksilön suhde yhteiseen hyvään noudattaa Akvinolaisella Aristoteleen metafysiikasta nousevaa kaksoisjärjestyneisyyttä. Kaksoisjärjestyneisyyden periaatteen mukaisesti hyvin järjestyneen kokonaisuuden osat ovat hyvässä suhteessa toisiinsa nähden, mutta myös suhteessa ulkoiseen hyvään, joka on kokonaisuuden päämäärä. (Kempshall 1999, 87 & 92.) Yhteiskunnan tapauksessa sen sisäinen muodollinen hyvä vastaa Albertuksen muotoilua hyvästä hyötynä (rauha, materiaalinen hyvä, jne.). Ulkoinen päämäärään suuntautunut hyvä on hyveenmukainen elämä. Näiden lisäksi yhteinen hyvä voi tarkoittaa myös kolmatta asiaa, hyveen harjoittamisen seurauksia kohteelleen. Tämä muotoilu jää kuitenkin vähemmälle huomiolle Akvinolaisen ajattelussa aiempien vastatessa valtion aristoteelista kaksoistehtävää elämän ja hyvän elämän mahdollistajana. (Kempshall 1999, 100–101.) Ensimmäiset muotoilut ovat myös tämän työn kannalta oleellisimmat. Työn kannalta kiinnostavia ovat erityisesti yhteisen hyvän yhteiskunnalliset implikaatiot, kun ne vaikuttavat niiden perusteiden taustalla, joita Akvinolainen käyttää argumentoidessaan harhaoppisten kohtelusta.

Yhteisön jäsenen suhde yhteiseen hyvään rakentuu suhteessa esivaltaan ja lähimmäiseen. Oikein järjestyneessä yhteiskunnassa yhteinen hyvä toimii hallitsijan ja hänen edustamansa esivallan päämääränä. Alamainen toteuttaa järjestyksen yhteistä hyvää toimimalla oikein suhteessa lähimmäisiinsä, mutta ulkoiseen yhteiseen hyvään hän on suhteessa esivallan kautta. Tottelemalla esivaltaa hän toteuttaa koko yhteiskunnan yhteistä hyvää, johon hän on yhteiskunnan jäsenenä osallinen ja jolle hänen oma hyvänsä on alisteinen muussa kuin hengellisessä tapauksessa. (Kempshall 1999, 124.) Näin yksilön velvollisuutena voi olla uhrautua yhteiskunnan puolesta ja toisaalta yhteiskunta voi tehdä itsemurhasta rikoksen, sillä vahingoittamalla itseään yksilö vahingoittaa myös yhteiskuntaa, jossa on osallinen (Kempshall 1999, 106 & 122).

Akvinolaisen mukaan yhteinen hyvä on siis aina lainsäädännön tavoite. Olen myös todennut, että yhteinen hyvä on monimerkityksinen termi, jolloin jäljelle jää seuraava kysymys: missä

merkityksessä yhteinen hyvä on käytössä lainsäädännöstä puhuttaessa? M.S Kempshall katsoo kirjassaan, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, ettei termi ole rajattu yhteen tulkintaan, vaan sekä rauha ja turvallisuus että positiivinen hyveen kannustaminen ovat osa lainsäädännön tehtävää (Kempshall 1999, 113). Jakolinja näiden yhteisen hyvän merkitysten välillä lainsäädännössä näyttää olevan lopulta pragmaattinen ja perustuu syntisistä ihmisistä koostuvien yhteisöjen epätäydellisyyteen.

Oikeudenmukaisuus on Akvinolaiselle kardinaalihyve, joka hänen mukaansa koskettaa kaikkia muita hyveitä (Mary M. Keys 2006, 180). Toisaalta inhimillinen laki ei koske kaikkia hyveellisiä tekoja. Laki ei ole rajoitettu niin, että tietyt paheet tulisi periaatteellisista syistä jättää lainsäädännön ulkopuolelle (Robert P. George 1993, 32). Sen sijaan syy lainsäädännön rajoittamiseen on käytännöllinen. Syntiset ihmiset eivät kykene noudattamaan hyveitä täydellisesti. Lainsäädännön tulee keskittyä niiden syntien rajoittamiseen, joista enemmistö kykenee pidättymään ja jotka ovat erityisen haitallisia yhteiskunnan vakauden kannalta. Liian ankarat lait voisivat saada ihmiset halveksumaan niitäkin lakeja, joita he muutoin noudattaisivat ja näin tehdä ihmisistä entistäkin pahempia (ST I:II 96.2). Akvinolainen on myös tietoinen inhimillisen hallintavallan puutteista. Hän kannattaa käytännössä tietyn privaatin elämänalueen olemassaoloa ja jos hallitsija hylkää yhteisen hyvän ja ryhtyy tyranniksi, kapinointi on oikeutettua (Kempshall 1999, 124). Yhteinen hyvä ja hyvä elämä ovat kuitenkin lainsäädännön päämäärä, toisin sanoen lait ovat olemassa tehdäksään ihmisistä hyveellisempiä. Yhteinen hyvä on myös korkeampi ja velvoittavampi kuin yksilön hyvä. Tuomaalle yksittäinen ihminen ei ole vain yksi yhteisön asukkaista, joka oman etunsa tähden valitsee hyväksyä yhteiskuntansa säännöt, vaan hän on osa yhteisöä, jonka yhteinen hyvä velvoittaa häntä, joskus jopa kuolemaan asti. Tulemme huomaamaan, että yhteisen hyvän kollektiivinen velvoittavuus luo pohjaa Akvinolaisen rangaistuskäsitykselle ja on sitä kautta välttämätöntä muistaa tutkittaessa hänen argumentaatiotaan harhaoppisten rankaisemisesta.

2.5 Rankaisemisen filosofia

Kirjassaan *Thomas Aquinas and the philosophy of punishment* (2012), Peter Karl Koritansky käy läpi Tuomas Akvinolaisen rankaisemisen filosofiaa ja tarjoaa sitä vaihtoehdoksi nykyaikaisille rankaisemisen teorioille, jotka hän jakaa hyötyä maksivoiviin utilitaristisiin ja retributiivisiin eli rikosten rankaisemiseen moraalisenä velvollisuutena suhtautuviin

teorioihin. Tuomaan rankaisemisen filosofia sisältää elementtejä, jotka muistuttavat molempia lähestymistapoja, mutta kykenee Koritanskyn mukaan välttämään niiden ilmeisimmät ongelmat (Koritansky 2012, 9). Koritansky itse mainitsee lyhyesti harhaoppisten rankaisemisen, mutta toteaa yksinkertaisesti, ettei kirkon tule toteuttaa päämääriään maallisen vallan kautta. (Koritansky 2012, 5–6.) Koritanskyn analyysi on kuitenkin hyödyllinen myös tätä kysymystä käsiteltäessä.

Rankaisemisen käsite on Tuomas Akvinolaiselle hyvin laaja. Kaikki rationaalisen olennon kokema paha jakautuu hänen mukaansa syyllisyyteen (culpa) ja rangaistuksiin (poena) (ST I, 48.5; Koritansky, 2012, 103). Syyllisyys on Akvinolaiselle tahdonalaista väärintekemistä. Rangaistukset taas ovat tahdon vastaista seurausta syyllisyydestä. Syyllisyyttä ovat kaikki ne tilanteet, joissa ihminen valitsee toimia täydellisyydestä poiketen, luonnonoikeutta vastaan. Tämä syyllisyys aiheuttaa vahinkoa muille, jos teko suoraan tai välillisesti kohdistuu muihin. Tällöin ihminen ei kärsi rangaistusta oman syyllisyytensä vaan toisen syyllisyyden perusteella. Rangaistuksia ovat kaikki ne tilanteet, joissa rationaalinen olento saa itselleen vahinkoa, joka on hänen tahtonsa vastaista ja seurausta syyllisyydestä. Jos viaton kärsii toisen syyllisyydestä, kyse on laajassa mielessä rangaistuksesta, mutta varsinaisesti ihmisen voidaan sanoa kärsivän rangaistusta kärsiessään pahaa oman syyllisyytensä tähden. Rangaistukset voivat seurata luonnollisesti paheellisen elämän tavan johtaessa fyysiseen tai henkiseen rappioon. (Koritansky 2012, 104.) Esimerkki luonnollisesta rangaistuksesta voisi olla lihominen ja terveysongelmat seurauksena mässäilystä. Syyllisyys on luonnollinen status, joka seuraa luonnonoikeuden rikkomisesta. Samoin osa rangaistuksista on luonnollisia. Nämä luonnolliset rangaistukset eivät kuulu yhteiskuntafilosofian alaan, eivätkä vaikuta siihen, miten kirkon ja valtion tulee suhtautua harhaoppisiin.

On kuitenkin myös rangaistuksia, jotka yhteisö langettaa. Yhteisön jäsenen suojele epäoikeudenmukaisilta aggressioilta kuuluu yhteiskunnan oleellisiin tehtäviin. Tämä tapahtuu rankaisemisen kautta, joten yhteiskunnalla on välttämätöntä olla lakeja, jotka määräävät rankaisemisesta. (Koritansky 2012, 141.) Akvinolaisen mukaan rikollinen on antanut tahtonsa valtaan enemmän kuin sille kuuluu. Yhteiskunnan langettama rangaistus palauttaa oikeudenmukaisuuden tasapainon. Se täyttää rangaistuksen määritelmän, rikollisen tahdon vastaisena seurauksena hänen syyllisyydestään. Ajatus sopii Tuomaan luonnonoikeusjärjestelmään. Luonnonoikeus on rationaaliselle olennolle kuuluva osa koko

maailmaa koskevasta teleologisesta järjestelmästä, ikuisesta laista (Evans 2010, 570–571). Yhteiskunnassa eläminen kuuluu ihmisen olemukseen, lait ja rangaistukset puolestaan kuuluvat yhteiskunnan luonteeseen. Rankaiseminen ja sen välttämättömyys ovat siis suoraan seurausta maailman metafysisestä järjestyksestä. Lain kulloinkin määräämä rangaistus on kuitenkin lainsäätäjän käsissä, niin kauan kuin se toteuttaa rangaistuksen tarkoitusta (Koritansky 2012, 140).

Rankaisemisen perusta on siis maailman ja yhteiskunnan metafysisessä rakenteessa ja sen tarkoitus on oikeudenmukaisuuden tasapainon palauttaminen yhteisössä. Lailla ja rankaisemisella on kuitenkin toinenkin tarkoitus. Rangaistuksen pelolla pyritään ohjaamaan pahoja ihmisiä olemaan tekemättä sellaisia paheellisia tekoja, jotka järkyttävät yhteiskuntarauhaa ja estävät muita elämästä hyvää elämää. Toisaalta laki voi lopulta ohjata ihmisen välttämään luonnostaan sitä, mitä hän ensiksi välttää rangaistuksen pelosta. Tämä rangaistuksen muoto on lääkinnällinen (Koritansky 2012, 193). Rangaistus voi olla lääkinnällinen useammassa mielessä. Rangaistus voi parantaa yksilön moraalista luonnetta, palauttaa hänet oikealle tielle. Rangaistuksen lääkinnällinen luonne ei kuitenkaan rajoitu rikollisen hyvään. Yhteiskunnan yhteinen hyvä toteutuu rankaisemisessa kahdella tavalla. Ensinnäkin rankaiseminen voi suojella yhteiskuntaa fyysisesti, rikollista estetään jatkamasta rikollista toimintaansa. Akvinolainen kuitenkin hyväksyy rankaisemisen myös yhteiskunnan moraalisen tilan suojelemiseksi. Akvinolainen uskoo, että vaikka rikollinen ei enää kykenisikään fyysisesti vahingoittamaan yhteisöä, hänellä voi olla kielteinen moraalinen vaikutus yhteisön tulevaisuudelle, jos häntä ei rangaista (Koritansky 2012, 161). Koska Akvinolainen ajattelee, että yhteisön tulee pyrkiä johtamaan yksilöitä myös hyveeseen, on tilanteita, joissa yhteisö ei hyödy rankaisemisesta fyysisesti, mutta sen moraalinen hyvä vaatii rangaistusta. Akvinolaisen mukaan rankaisemisen tarkoitus on enemmän lääkinnällinen kuin retributiivinen (Koritansky 2012, 193).

Akvinolaisen näkemys kuolemanrangaistuksesta perustuu lääkinnälliselle rangaistuskäsitykselle. Akvinolaisen puhuessa kuolemantuomiosta, hän käyttää ruumis ja amputaatiovertausta. (ST II:II, 64.2.) Yksilö on osa yhteiskuntaa ja rankaisemisen yhteydessä alisteinen sille. Kuolemanrangaistuksen tavoite on yhteinen hyvä. Kuolemanrangaistuksen tarkoitus on suojella yhteisöä tilanteessa, jossa rikollisen henkiin jääminen jättäisi yhteisön fyysisen tai moraaliseen vaaraan. Kuolemanrangaistus voi olla jopa rikolliselle moraalisesti hyödyllinen, koska vaikka hän menettää mahdollisuuden

hyveelliseksi tulemisesta, hän estyy jatkamasta paheellista elämäänsä. Kuolemanrangaistus voi fyysisesti suojella yhteiskuntaa vaaralliselta rikolliselta, mutta Akvinolainen vaikuttaa hyväksyvän myös moraalisen vaaran välttämisen hyväksyttäväksi syyksi rankaisemiselle. Myöhemmin tulen esittämään, että juuri tämä moraalisen vaaran välttäminen on se syy, jonka takia Akvinolainen, näkee oikeudenmukaiseksi sen, että valtio tuomitsee harhaoppiset kuolemaan.

2.6 Usko ja harhaoppisuus

Tuomas Akvinolaisen mukaan harhaoppisuus on eräs epäuskon synnin ilmenemismuoto. Epäusko sisältää hänen mukaansa kaksi ilmiötä, joista toinen on synti ja toinen ei. Tuomaan mukaan epäusko ymmärrettynä pelkkänä uskon puutteena ei ole synti. Tämän tyyppistä epäuskoa on ihmisillä, jotka eivät ole kuulleet evankeliumia ja heitä ei voida pitää vastuullisena epäuskostaan. Heillä ei kuitenkaan ole pelastavaa uskoa, joten he voivat tulla tuomituiksi muista synneistä. Tämän tyyppinen epäusko ei ole Tuomaan jaottelussa syyllisyyttä, vaan pikemminkin rangaistus perisyntistä. Sen sijaan ne epäuskon muodot, jotka käsitetään aktiivisena kieltäytymisenä pätevän julistuksen ja uskon hyveen seuraamisesta, ovat syntiä. (ST II:II, 10.1.) Tuomaan uskonkäsitys kuvaa uskon tapahtumana, jossa tahto johtaa järjen hyväksymään käsityksen, koska se on hyvä. Tahdon päämäärä on pyrkimys hyvään ja tahdon kautta sitä, mikä käsitetään hyväksi, halutaan. Tahto on välttämättömästi sidottu vain onnellisuuden suhteen. Jokainen tahtoo välttämättä onnellisuutta, mutta muiden hyvien asioiden suhteen tahto voi käsittää tai olla käsittämättä niitä hyväksi. Kun tahto toteaa, että jonkin älyn piiriin kuuluvan rationaalisen uskomuksen hyväksyminen on hyvä asia, se johdattaa järjen hyväksymään sen.

Hyväksyntä ei tarkoita vain kallistumista johonkin suuntaan, vaan täyttä varmuutta. (Creighton Rosental 2010, 88–103.) Usko on siis prosessi, jossa tahto ohjaa järjen hyväksymään hyvän uskomuksen. Koska Akvinolaisen uskokäsitys pitää uskomista lopulta tahdonalaisena asiana, se kuuluu kategoriaan, jota kutsutaan doksastiseksi voluntarismiksi. Uskon alkuperäinen lähtökohta ei ole Akvinolaiselle puhtaan rationaalinen, vaan moraalinen tai teleologinen. Lopputila on kuitenkin tiedonomainen. Tuomaan mukaan usko sijoittuu ”tieteellisen tiedon⁹” ja mielipiteen välimaastoon (ST II:II, 1.2). ”Tieteellinen tieto”

⁹ Tässä tulee välttää miellelyhtymiä moderniin luonnontieteeseen ja ymmärtää sana aristoteelisesti.

vaatii varmuuden asian totuuden välttämättömyydestä ja sen totuuden täydellistä ymmärtämistä. Mielipide puolestaan tarkoittaa käsitystä, jota kannatetaan, vaikka sen vastakohtaa ei pidetä mahdottomana. Uskossa tahdon kautta saavutetusta käsityksestä ollaan varmoja, mutta sen välttämättömyyden täydellinen ymmärrys puuttuu. (Rosental 2010, 80–81.) Epäuskon synty ei siis näyttäydy pelkkänä passiivisena erimielisyytenä, vaan siihen liitetään aktiivinen toiminta, tahdon valinta. Oikein toimiva tahto havaitsee pätevän julistuksen hyväksi ja näin ollen uskoo sen. Epäuskoinen valitsee olla uskomatta ja koska uskossa ei ole kyse vain älyllisistä käsityksistä, vaan moraalisisesta valinnasta, hän syyllistyy syntiin.

Epäuskoiset jakaantuvat yleisesti pakanoihin ja harhaoppisiin. Pakanat eivät hyväksy kristinuskon sisältöä lainkaan, kun taas harhaoppiset pyrkivät hyväksymään sen, mutta muuttavat kristuksen opetuksen oman mielensä mukaisiksi (ST II:II, 10.5). Tuomaan näkemys on, että harhaoppisuus on vakavampaa kuin pakanaisuus, sillä toisin kuin pakana, harhaoppinen on kerran hyväksynyt uskon sisällön, mutta alkaa vastustaa sitä jälkeensä. Vaikka harhaoppinen on lähempänä totuutta kuin pakana hänen rikkeensä uskoa vastaan on suurempi, koska uskon kerran hyväksyneellä on sellaisia velvollisuuksia, jotka eivät koske niitä, jotka eivät ole koskaan uskoneet. (ST, II:II, 10.6.) Tästä nousee myös ero Tuomaan käsityksessä uskoon pakottamisesta. Tuomaan mukaan pakanoita ei voida pakottaa uskomaan, koska usko on tahdonvapauden alainen valinta, jonka ulkoinen pakottaminen on sula mahdottomuus (ST II:II, 10.8).

Pakanoiden kohdalla Akvinolainen kannattaa tietynlaista suvaitsevaisuutta. Hänen mukaansa juutalaisten palvontamenoja tulee suvaita, koska ne sisältävät totuuden siemenen kristinuskon edeltäjänä. Tätä syytä ei ole muiden pakanoiden kohdalla, mutta heidänkin palvontamenojaan voidaan suvaita, jos niin toimimalla vältetään suurempi vahinko yhteiskuntarauhalle tai este suvaittujen asteittaiselle kääntymykselle ja sulautumiselle kirkkoon. (ST II:II, 10.11.) Käytännössä Akvinolainen jättää siis tilaa suvaitsevaisuudelle, mutta kyse on eksplisiittisesti pahan asian sietämisestä hyvän saavuttamiseksi tai suuremman pahan välttämiseksi. Harhaoppinen on kuitenkin eri asemassa pakanan kanssa koska hän on kerran hyväksynyt uskon. Tuomas ei mitenkään tuo esille sen problematiikkaa, että mikäli harhaoppinen on kastettu lapsena ja kasvatettu sen mukaisesti, on puhe omasta valinnasta vähintäänkin kyseenalainen. Tuomaan mukaan ero harhaoppisen ja pakanan välillä on samankaltainen kuin valapaton ja henkilön, joka ei koskaan vannonut valaa. Valan

vannominen on vapaaehtoista, eikä siihen voi pakottaa, mutta vannottu vala luo vannonjalle velvollisuuksia, joiden rikkominen on vakavampaa kuin vannomatta jättäminen. Muilla on myös oikeus pakottaa vannonja täyttämään valansa. (ST II:II, 10.6.)

Tuomas Akvinolaisen harhaoppisuuskäsityksen ymmärtämisen kannalta on tärkeää huomata, että mikä tahansa väärä mielipide ei ole harhaoppisuutta. Tuomas ei laske harhaoppiseksi yksilöä, jonka väärä mielipide perustuu vilpittömään totuuden etsimiseen ja joka on valmis muuttamaan sitä, sen osoittautuessa vääräksi. Harhaoppisuuden määrittäväksi seikaksi muodostuvat kirkon ja lopulta paavin päätökset. Niin kauan, kun kirkko ei ole tehnyt kantaansa selväksi, ei voida puhua harhaoppisuudesta, koska kyseessä ei ole tietoinen valinta kiistää kirkon oppia. Sen sijaan kirkon tehtyä päätöksen asian suhteen tulee mielipiteessä pysymisestä harhaoppisuutta. Kirkon erehtymättömyys nähdään siis ensisijaisena kaikkiin mahdollisiin opillisiin erimielisyyksiin. Tästä erehtymättömyydestä kiinnipitäminen näyttäytyy välttämättömänä kirkossa pysymiseen. Asettuminen kirkon oppia vastaan tarkoittaa itsensä leikkaamista pois kirkon yhteydestä. (ST II:II, 11.2.) Akvinolaisen luottamus kirkon erehtymättömyyteen ja vaatimus sen linjassa pysymiseen voi olla 2000-luvun suomalaiselle lukijalle, protestanttisen ja maallistuneen kulttuurin kasvatille vaikeaa niellä, mutta on muistettava, että Akvinolaiselle kirkon asema pelastumisessa on keskeinen. Akvinolaisen mukaan syntien anteeksiantamus on sidoksissa sakramentteihin, joita voivat toimittaa vain kirkon nimittämät papit. Nämä valtuudet juontavat juurensa Kristuksen apostoleille luovuttamiin valtuuksiin (Matt 18:18) ja syntien anteeksiantaminen tapahtuu kirkon kautta noudattaen paavista alkavaa hierarkiaa. (Akvinolainen, *Expositio in symbolum apostolorum*, Kohta 10.)

2.7 Akvinolaisen argumentaatio

Akvinolaisen filosofian oleellisia piirteitä on nyt esitelty tarpeeksi, joten voin aloittaa Akvinolaisen harhaoppisargumentaation analysoimisen. Tuomas Akvinolainen käsittelee harhaoppisuutta *Summa Theologiae*n toisen osan toisessa osassa. Toisen osan toinen osa käsittelee hyveitä ja harhaoppisuus nousee esiin uskon hyveen vastaisena syntinä. Kysymyksen 11 alakohdassa 4 Tuomas vastaa väitteeseen, että kirkon tulisi suvaita harhaoppisia seuraavasti:

Vastaukseni on, että harhaoppisten suhteen on otettava huomioon kaksi seikkaa: ensiksi heidän omalta kannaltaan, toiseksi kirkon kannalta. Omalta osaltaan he ovat syyllistyneet syntiin, minkä vuoksi he eivät ainoastaan ansaitse tulla erotetuksi kirkosta ekskommunikaation kautta, vaan myös poistetuksi maailmasta kuoleman kautta. On paljon vakavampaa turmella usko, joka tekee eläväksi sielun, kuin väärentää rahaa, joka tukee maallista elämää. Jos siis rahanväärentäjät ja muut pahantekijät aikaimmalla tuomitaan kuolemaan maallisen vallan toimesta, vielä suuremmalla syyllä harhaoppiset, niin pian kun heidät on harhaoppisuudesta tuomittu, voidaan ei ainoastaan ekskommunikoida, vaan myös surmata.

Armon tähden kirkko kuitenkin pyrkii harhailijoiden kääntymykseen. Tästä syystä kirkko ei heti tuomitse, vaan vasta ensimmäisen ja toisen ojennuksen jälkeen, niin kuin Apostoli [Paavali] ohjeistaa. Tämän jälkeen, mikäli hän on edelleen uppiskainen, kirkko hylkää toivon hänen kääntymyksestään ja pitää huolta muiden pelastuksesta ekskommunikoimalla hänet ja erottaa hänet yhteydestään. Lisäksi se toimittaa hänet maalliselle tuomioistuimelle hävitettäväksi maailmasta kuolemalla. Sillä Hieronymus kommentoi Galatalaiskirjeen viidennen luvun yhdeksättä jaetta [”Pieni määrä hapatetta hapattaa koko taikinan.”] seuraavasti: ” Saastunut liha on leikattava pois ja sairas lamma karkotettava laumasta, ettei koko talo, taikina, ruumis ja lauma pala, sairastu, saastu ja kuole. Areios oli vain yksi kipinä Aleksandriassa, mutta kun tuota kipinää ei heti sammutettu, sen sytyttämä tuli teki tuhojaan koko maailmassa. (ST II:II, 11.3.)¹⁰

Tuomaan argumentti jakautuu kahteen haaraan, jotka vastaavat kahteen yhteen liittyneeseen kysymykseen. Kun Akvinolainen käsittelee kysymystä harhaoppisen itsensä kannalta,

¹⁰ Respondeo dicendum quod circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporalis vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnant, sed post primam et secundam correctionem, ut apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum salutem providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. III, resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est.

kysymys on ennen kaikkea harhaoppisen oikeudellisesta statuksesta. Myös tämä osa sisältää itseasiassa kaksi erillistä kysymystä, joita Akvinolainen ei erottele. Jotta harhaoppisten rankaiseminen voi olla hyväksyttävää, tulee kahden erillisen ehdon täytyä. Ensiksi harhaoppisen on täytynyt syyllistyä sellaiseen syntiin, josta hänet voidaan tuomita. Jos harhaoppinen ei ole toiminut väärin, ei ole järkevää kysyä tuleeko häntä suvaita. Tämä keskustelu on käyty aiemmin kysymyksessä kymmenen ja kysymyksen yksitoista edellisissä kohdissa, joissa on todettu epäuskoisuuden olevan syntiä ja harhaoppisuuden olevan epäuskon erityisen vakava muoto. Kun harhaoppisen syyllisyys on todettu, seuraava kysymys on, onko harhaoppisuus sellainen synti, joka vaatii rangaistusta.

Kuten aiemmin totesimme Akvinolainen ajattelee, ettei kaikista synneistä tule rangaista, vaan lailliset rangaistukset on varattava vain sellaisille synneille, joista pidäytyminen on enemmistölle mahdollista ja jotka vahingoittavat yhteiskunnan mahdollisuutta rauhaan ja sopusointuun. Tuomas perustelee harhaoppisen kuolemanrangaistusta vertaamalla häntä rahanväärentäjään, joita rankaistiin kuolemalla. Koska uskon päämäärä on paljon rahan päämäärää arvokkaampaa, on uskon väärentäminen pahempaa kuin rahan. Harhaoppinen ansaitsee kuolemantuomion, siinä missä väärentäjäkin.

Analogia avaa meille useita väyliä tulkita harhaoppia rikoksena. Ensimmäisenä väärentämiseen liittyy tahallinen poikkeaminen yhteisesti hyväksytyistä normeista ja pyrkimys hyötyä sen kustannuksella. Lisäksi väärentäjä kaivaa pohjaa koko taloudellisen ja laajemmalti valtiollisen järjestelmän alta, vaikeuttaen näin valtion normatiivisen päämäärän, yhteisen hyvän toteutumista. Myös harhaoppinen poikkeaa normeista ja Akvinolaisen käsityksen mukaan myös harhaoppisuudessa on kyse oman edun tavoittelusta (ST II:II, 11.1). Tuomaan käsitys harhaoppisuudesta ei koostu pelkästä väärästä teologisesta käsityksestä. Aiemmin Tuomas tekee eron väärin mielipiteiden ja harhaoppisuuden välille. Tuomaan mukaan mielipiteistä tulee harhaoppia silloin, kun kirkko on ratkaissut asian sen kannattajaa vastaan, mutta harhaoppinen ei taivu (ST II:II, 11.1). Harhaoppisuus on valinta olla taipumatta kirkon auktoriteetin alle, suora haaste sitä kohtaan. Harhaoppisen voi katsoa vaarantavan kirkon päämäärän, sielujen pelastuksen sekä mahdollisesti myös valtion yhteisen hyvän.

Toisenlaisen selityksen tuo esille Michael Novak kirjoituksessaan *Aquinas and the heretics* (Novak 1995). Novakin teksti ei ole akateeminen artikkeli, vaan puolustuspuhe

Akvinolaiselle uskontoon ja yhteiskuntatieteisiin keskittyneessä *First Things* -aikakauslehdessä. Tekstissä Novak pyrkii selittämään harhaoppisargumentaatiota sen historiallisella kontekstilla. *Summa Theologiae* kirjoittamisen aikana vahvoihin kansallisvaltioihin perustuva maailmanjärjestys oli vielä kaukana tulevaisuudessa. Euroopan poliittisen järjestelmän ollessa hauras uskonnolla oli vahva rooli poliittisen vakauden ja yhtenäisyyden ylläpitäjänä. Hallitsijat myös suoraan perustelivat legitimitettiin kirkon opilla. Jos hallitsijan legitimitetti pohjaa suoraan kirkon oppiin, sisältää kirkon opin kyseenalaistaminen implisiittisen uhan myös maallista valtaa kohtaan. Tulkintaa tukee Novakin nosto (hieman ironisesti itse ekskommunikoiduksi tulleen) Frederik II:n lakikokoelmasta, jossa harhaoppisuus ja rahanvääräntäminen nähdään yhdessä jumalanpilkkan, maanpetoksen sekä koronkiskonnan kanssa rikoksina valtiollisia rakenteita kohtaan. Tämän tulkinnan mukaan valtio rankaisee harhaoppista oman turvallisuutensa säilyttämiseksi, koska kapina kirkkoa kohtaan voi kohta kääntyä kapinaksi valtiota vastaan.

Novakin esitys voi kertoa meille jotain siitä kontekstista, jossa argumentti on esitetty ja tulkinnan niistä motiiveista, jotka ovat johtaneet tiukkaan linjaan harhaoppisuuden suhteen. Novak lähestyy aihetta kuitenkin ainoastaan valtion näkökulmasta. Tulkinnan hyväksymistä vaikeuttaa kuitenkin se, että kirkko ei ollut Akvinolaiselle vain eräs valtiollinen rakenne, vaan valtiosta erillinen itsessään täydellinen yhteisö, jonka päämäärä oli valtion päämäärää korkeampi. Akvinolainenhan arvottaa uskon rahaa korkeammalle juuri sillä perusteella, että rahan tarkoitus on ainoastaan maallisen elämän tukeminen, kun taas usko tekee eläväksi sielun. Raha suuntautuu alempaan päämäärään kuin usko, jonka kohde on korkeampi päämäärä. Tästä näkökulmasta vaikuttaa todennäköiseltä, että harhaoppisuus näyttäytyisi Akvinolaiselle ongelmallisena, vaikka sillä ei olisi mitään vaikutusta valtiojärjestelmän jatkuvuudelle.

Akvinolaisen argumentin toinen osa kääntyy tarkastelemaan asiaa kirkon näkökulmasta. Uusi kysymys liittyy armollisuuden vaatimukseen. Vaikka harhaoppinen onkin syyllistynyt vakavaan syntiin, joka oikeuttaa hänen rankaisemisensa, kirkkoa sitoo velvollisuus armollisuuteen. Tätä velvollisuutta myös tulee noudattaa ja kirkon onkin ensin annettava harhaoppiselle mahdollisuus kääntyä. Jos tämä ei onnistu kirkon on kuitenkin pidettävä huolta muista jäsenistään ja ekskommunikoitava harhaoppinen, sekä annettava hänet maalliselle tuomioistuimelle tuomittavaksi kuolemaan.

Tuomas ei käytä harhaoppisten rankaisemisen perusteluun vetoomusta valtion tai yhteiskunnan vakauden säilyttämisestä. Sen sijaan hän huomauttaa kirkon velvollisuudesta muiden sielujen pelastumisesta huolehtimiseen. Ensimmäisen korinttilaiskirjeen 12 luku sisältää kuuluisan ruumisvertauksen, jossa Paavali vertaa seurakuntalaisia ruumiinjäseniin. Ruumisvertaus tuodaan Tuomaan argumenttiin Hieronymouksen sanoin ja saa lääkinällisen tulkinnan. Seurakunta on ruumis, mutta nyt ruumiissa on kuoleutunut jäsen, harhaoppinen. Jos jäsentä ei amputoida voi kuolio levitä koko ruumiiseen ja tappaa sen. Argumenttia lukiessa on kiusaus nähdä siinä utilitaristista päättelyä. Utilitaristisesti luettuna argumentin toinen osa on itsessään riittävä. Riippumatta siitä onko harhaoppinen toiminut vilpittömästi vai pahassa uskossa hänen vapaa toimintansa ja rankaisematta jäämisensä vaarantaa muiden hyvien kristittyjen sielut. Jos hyväksytyihin aksioomiin sisältyy mekanismi, joka määrää sielujen ikuiset kohtalot, näyttäytynee pelastuvien sielujen määrän maksimoiminen utilitaristisessa kalkyyllissä arvokkaimpana mahdollisena päämääränä. Hyväksyessämme samanaikaisesti utilitaristisen eettisen järjestelmän sekä uskonnollisen kehyksen ikuisine palkintoineen ja rangaistuksineen, on helppo nähdä harhaoppisten vainoaminen moraalisen velvollisuutena, riippumatta siitä millaisista syistä harhaoppisuus nousee. Toinen lukutapa, joka mahdollistaisi harhaoppisen tappamisen riippumatta hänen toimiensa oikeutuksesta, on ajatella kirkon toimivan kaksoisvaikutuksen periaatteen kautta, jota Akvinolainen käyttää perustellessaan itsepuolustuksen sallittavuutta. Jos kirkon toimien ensisijainen tarkoitus ei ole aiheuttaa haittaa harhaoppiselle vaan suojella muita, voidaan kirkon ajatella toimivan ikään kuin itsepuolustuksellisesti ja harhaoppisen kuoleman olevan tämän toiminnan ”tahaton” seuraus.

Sekä utilitaristinen kalkyyli että kaksoisvaikutuksellinen itsepuolustus vaikuttavat kuitenkin epätodennäköisiltä, kun katsomme niitä Tuomaan rankaisemisen filosofian linssin läpi. Harhaoppisen on oltava todella syyllistynyt syntiin, joka edellyttää rangaistusta. Tämä täyttää rankaisemisen ensimmäisen ehdon ja jos tämä ehto ei täyty, ei mikään rankaisemisella saavutettu etu voi tehdä sen langettamisesta sallittua. Akvinolainen ilmoittaa heti argumenttinsa alussa, että harhaoppisuus todella on rankaisemisen ehdot täyttävä synti. Huoli sieluista kyllä kulkee mukana ja näyttäytyy perusteena kirkon toiminnalle harhaoppista kohtaan. Kyse ei ole kuitenkaan utilitarismista, vaan kirkon normatiivisen päämäärän suojelemisesta monisyisen oikeusjärjestelmän puitteissa. Kuten yleensäkin, myös tässä rankaisemisen lääkinällinen merkitys nousee sen pääasialliseksi syyksi. Kirkon olemassaolon päämääräisyys on sen jäsenten sielujen pelastus. Harhaoppisen erottaminen

kirkosta on seurausta toisten pelastuksen varjelemisesta. Kirkko ja valtio ovat Akvinolaiselle täydellisiä yhteisöjä ja legitiimejä vallankäyttäjiä, toinen maallisissa toinen hengellisissä asioissa. Ymmärtääksemme argumenttia paremmin, on oltava tarkka siitä mihin kirkon toiminta päättyy ja mistä maallisen valtion toiminta alkaa. Asiaa ei lainkaan helpota se, että Akvinolainen ei tämän kysymyksen yhteydessä korosta eroa lainkaan, vaan hyppii näiden näkökulmien välillä.

Esitän seuraavaksi tulkintani siitä, miten maallisen valtion ja kirkon auktoriteetit tässä tapauksessa risteävät. Ekskommunikaatio on kirkon vallan alainen toimenpide. Kuolemanrangaistus taas on yksiselitteisesti valtion tehtävä. Valtion päämäärä eroaa kirkon päämäärästä, joten vaikka sielujen pelastuksen vaarantaminen on syy ekskommunikaatioon, se ei nähdäkseni voi olla syy kuolemantuomioon. Akvinolainen hyväksyy kuolemanrangaistuksen tilanteissa, joissa valtion yhteinen hyvä sitä vaatii. Kuolemanrangaistus on oikeutettu, jos se suojelee valtiota fyysiseltä tai moraaliselta vaaralta. Harhaoppisen tapauksessa fyysinen vaara ei tule kysymykseen, paitsi jos Novakin tavoin oletetaan harhaoppisuuden olevan rikos valtiorakennetta vastaan ja lisäksi fyysisen vaaran käsite ymmärretään erittäin laajasti. Pidän epätodennäköisenä, että Akvinolainen tarkoittaisi tätä. Nähdäkseni kyse on moraalisesta vaarasta. Tämän vaaran selittämiseksi on muistettava, että vaikka valtio on kirkosta erillinen luonnollinen yhteisö, jonka legitimitetti ei ole uskonnosta riippuvainen, sen ei kuitenkaan tarvitse olla uskonnollisesti neutraali, tai yleensääkään arvoneutraali. Valtion tavoitteena on lopulta tehdä kansalaisistaan hyveellisiä ja Akvinolaisen käsitys näiden hyveiden luonteesta on normatiivinen ja uskonnollisesti väritynyt. Nähdäkseni uskonnollinen oikeaoppisuus kuuluu Akvinolaisella niihin hyveisiin, joiden edistämiseksi yhteiskunta voi säätää lakeja ja asettaa rangaistuksia niiden vastaisia paheita vastaan. Harhaoppisuuden rangaistavuus sisältää Tuomaalla toki myös muita elementtejä kuten ajatuksen lupauksen rikkomisesta, mutta käsitys absoluuttisesta totuudesta ja sen normatiivisesta velvoittavuudesta on keskeinen. Asetelma ei sisällä viitteitä myöhempään ihanteeseen uskontoja tasapuolisesti kohtelevasta riippumasta valtiosta (vrt. Locke).

Ymmärrän Akvinolaisen argumentaation lopulta seuraavasti: Kirkko ja maallinen valtio ovat päällekkäisiä yhteisöjä, joilla on erilliset päämääräsyöt. Kirkolla se on sielujen pelastus, valtiolla taas yhteinen hyvä. Harhaoppinen rikkoo molempia päämääriä vastaan ja näin ollen yhteisöt lääkinnällisen rankaisukäsityksen mukaisesti “amputoivat” harhaoppisen

yhteisöistä. Kirkko rankaisee harhaoppista muiden sielujen vaarantamisesta ekskommunikaatiolla ja valtio yhteisen hyvän vaarantamisesta kuolemalla. Ekskommunikaatio ja kuolemanrangaistus ovat siten analogisia, mutta erillisiä toimenpiteitä. Vaikka rangaistukset seuraavat samasta aktista, ne legitimoidaan eri kautta.

Seuraavassa luvussa tarkastelen John Locken käsitystä uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta. Locke lähestyy kysymystä uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta hyvin erilaisesta näkökulmasta ja päättyy lähestulkoon vastakkaiseen näkökantaan.

3. JOHN LOCKE JA USKONNOLLINEN

SUVAITSEVAISUUS

John Locke (1632–1703) oli englantilainen filosofi ja poliittinen teoreetikko. Locken filosofian massiiviset jälkivaikutukset ovat edelleen nähtävissä poliittisen liberalismien kautta ja brittiläisen empirismin jälkivaikutuksissa. Locke on nimitetty muun muassa modernin ajan kaikkein vaikuttaneimmaksi filosofiksi (Hans Aarleff 1995, 252), sekä liberalismien isäksi.

Locke syntyi 1632 Wringtonin kylässä Englannin Somersetissa. Hänen lakimiesisänsä taisteli vuosien 1642–1651 sisällissodassa parlamentin puolella ratsuväen kapteenina. Sodan jälkeen isä onnistui saamaan poikansa arvostettuun Westminsterin kouluun Lontoossa, jossa Locke aloitti 14 vuotiaana 1647. Vuonna 1652 Locke jatkoi opintojaan Oxfordin yliopiston Christ Church Collegessa. Locken kerrotaan kritisoineen Oxfordin opintojaan tylsiksi. Oxfordin tuolloista opintotarjontaa on kuvailtu keskiaikaistyypiseksi (Graham A. J. Rogers 2020). Mikko Yrjönsuuri kuitenkin pitää väitteitä sekä Locken erityislaatuista antipatioista että Oxfordin opetuksen ”skolastisuudesta” liioiteltuina (Mikko Yrjönsuuri 1995, 8). Oxfordissa saadun koulutuksen vaikutusta ei tule aliarvioida. Kuitenkin Locken suurimmat filosofiset vaikutteet, eivät tulleet formaaleista opinnoista, vaan uudemmasta filosofiasta, jota edustivat mm. René Descartes, Francis Bacon ja Thomas Hobbes (Yrjönsuuri 1995, 8–9). Locke valmistui Oxfordista maisteriksi 1658 ja jatkoi Christ Church Collegessa eri viroissa. Oxfordissa Locke tutustui moniin aikansa merkittävistä tieteentekijöistä, joiden piiriin Locke sopeutui ja jotka myös johtivat hänet lääketieteen tutkimuksen pariin. Lääketieteestä muodostui Lockelle merkittävä toimi, jota hän elämänsä useaan otteeseen työkseen harjoitti. (Rogers 2020) Vuonna 1666 Locke tutustui Lordi Ashley Cooperiin, josta tuli myöhemmin Shaftesburyn ensimmäinen jaarli. Lordi Ashley oli aikansa merkittävimpiä politikkoja ja hän toimi jonkin aikaa jopa Whig-puolueen johtajana (Rogers, 2020). Hänestä tuli Lockelle suojelija, jonka taloudessa Locke toimi erilaisilla nimikkeillä aina Ashleyyn kuolemaan asti vuonna 1688. Locken yhteys lordi Ashleyen johti hänet aitiopaikalle seuraamaan aikansa poliittista kehitystä: Ashleyyn ollessa hallituksessa Locke toimi hallinnon virkamiehenä ja kun Ashley joutui epäsuosioon ja lähtemään maanpakoon 1682. Ashley kuoli myöhemmin samana vuonna. Myös Locke joutui pakenemaan Hollantiin vuonna 1683. (Yrjönsuuri 1995, 9–10.)

Locke vastusti ajatusta kuninkaiden jumalallisesta vallasta ja katsoi kansalla olevan oikeus tyrannin syrjäyttämiseen (John Locke 1995, 220). Locken poliittinen filosofia voidaan nähdä Englannin mainion vallankumouksen 1688 teoreettisesti oikeuttavana perustana ja tällaiseksi hän *Tutkielman hallitusvallasta* esittääkin (Yrjönsuuri 1995, 10). Mainiolla vallankumouksella tarkoitetaan käytännössä veretöntä vallankumousta, jossa hollantilainen ja protestanttinen Vilhelm Oranialainen syrjäytti epäsuositun katolisen Jaakko II:n Englannin ja Skotlannin kuninkaana. Kirjoitustensa arkaluontoisuudesta johtuen Locke julkaisi poliittiset työnsä nimettömänä, eikä hän tunnustanut niitä omikseen ennen kuin hieman ennen kuolemaansa. Epistemologian alalla hän oli kuitenkin jo eläessään arvostettu filosofi. (Yrjönsuuri 1995, 10.) Hän oli tärkeä edelläkävijä niin sanotulle brittiläiselle empirismille. Nimettöminäkin hänen poliittisia kirjoituksiaan luettiin laajalti ja niiden vaikutus vain kasvoi hänen kuolemansa jälkeen. Amerikan Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistus on läpeensä lockelainen julistus. Liberalismin eri muodoissaan nauttiessa edelleen hegemonista asemaa suuressa osassa maailmaa on näkemys Lockesta modernin ajan vaikuttaneimpana filosofina perusteltu.

Uskonnollisesti Locken perhetausta oli puritanistinen, mutta Locken oma uskonnollinen vakaumus on yhä kiistelty. Locke kertoi olevansa anglikaani ja hänen ajatuksissaan on nähty yhteyksiä anglikaaniseen inklusiivisempaa kirkkoa kannattavaan Latitudinarilaiseen liikkeeseen. (William Uzgalis, 2020, kappale 5.) Toisaalta on esitetty, että Locke olisi myöhemmin elämässään salaa kannattanut kolminaisuusopin kieltäviä areiolaisia tai unitaristisia suuntauksia (Uzgalis 2020, 5.) ja ollut täten kaikkien suurten perinteisten kristillisten kirkkokuntien mukaan puhdasoppisuuden ulkopuolella.

Oli Locken vakaumus mikä hyvänsä protestanttisen kristinuskon vaikutus hänen filosofiaansa on suuri ja hänen kirjoituksensa vilisevät eksplisiittisiä viittauksia Jumalaan. Jumalan antama kyky järkeen, joka kykenee tavoittamaan kaikkia sitovan luonnolliseen lain, on Locken filosofian kulmakiviä. Locken uskontokäsitys on rationalistinen. Hänen mukaansa uskonto ja erityisesti kristinusko on järjen mukaista ja jokaisella ihmisellä on velvollisuus käyttää järkeään kykyjensä ja mahdollisuuksiensa mukaisesti ottaakseen selvää uskonnollisista asioista. Locke ei pidä vahvaa vakaumusta itsessään hyvänä asiana, jos ei perustu järkeen. (Nicholas Wolterstorff 1995, 180.) Tämän työn puitteissa oleellisia ovat erityisesti Locken käsitykset uskonnollisen ja poliittisen kollektiivin suhteesta sekä

poliittisen vallan käytöstä suhteessa uskonnollisiin erimielisyyksiin. Juuri näihin kysymyksiin Locke vastaa työssään *Ensimmäinen kirje suvaitsevaisuudesta*.

3.1 Ensimmäinen kirje suvaitsevaisuudesta ja luvun muut lähteet

Ensimmäinen kirje suvaitsevaisuudesta on kirje, jonka Locke todennäköisesti lähetti ystävälleen Philipp van Limborchille, ollessaan maanpaossa alankomaissa. Van Limborch tietävästi julkaisi sen ensin Locken tietämättä. Kirje julkaistiin ensin Alankomaissa Latinaksi 1689 ja käännettiin nopeasti usealle kielelle. Tässä työssä käytän William Popplen englanninkielistä käännöstä¹¹ samalta vuodelta. Kirje on voimakas vetoamus uskonnollisen suvaitsevaisuuden puolesta. Se nostaa suvaitsevaisuuden kristityn keskeiseksi velvollisuudeksi toisuskoisia kohtaan ja syyttää harhaoppisia rankaisevia kirkkoja tekopyhyydestä ja vallanhimosta (Locke 1689, 3). Kirjeen keskeinen tarkoitus on kuitenkin eritellä tarkasti kirkon ja valtion tarkoitukset sekä osoittaa rajat niiden valtaoikeuksille. Locke itse toteaa tämän eksplisiittisesti: ”Minusta on ennen kaikkea välttämätöntä erottaa tarkalleen valtion tehtävä kirkon tehtävästä ja määrittää ne oikeudenmukaiset rajat, jotka erottavat ne toisistaan.”¹² (Locke 1689, 6.) *Ensimmäinen kirje suvaitsevaisuudesta* on Locken selkein käsittely poliittisen ja uskonnollisen vallan suhteesta, sekä uskonnollisista erimielisyyksistä poliittisena kysymyksenä. Locken vastauskin on selvä: uskonnollinen erimielisyys ei ole poliittinen kysymys. Koska nämä ovat juuri ne kysymykset, joihin tämä työ keskittyy, kirje suvaitsevaisuudesta nousee Locken osalta päälähteekseni. Vähemmän kuuluisia ovat Locken toinen ja kolmas kirje koskien suvaitsevaisuutta. Nämä kirjeet Locke kirjoitti vastineina Jonas Proastin kritiikkiin ensimmäistä kirjettä kohtaan ja niissä Locke puolustaa ja jalostaa argumenttejaan edelleen. Huomioin kolmannen kirjeen yhdessä kohdassa, mutta kuten olen johdannossa selittänyt, pidän ensimmäistä kirjettä riittävänä yleisesityksenä Locken suvaitsevaisuuskäsityksestä.

Locken yhteiskunnallisen ajattelun ymmärtämiseksi on kuitenkin tarpeen ensin tutustua hänen poliittiseen filosofiansa lähinnä hänen poliittisen filosofian pääteokseensa *Tutkielma hallitusvallasta* kautta. *Tutkielma hallitusvallasta*, englanniksi yleensä *Second Treatise on*

¹¹ Käännös on saatavilla ilmaiseksi internetistä ”McMaster University Archive for the History of Economic Thought”- arkistosta. Viiteet viittaavat tähän versioon. Sama käännös laajemmilla kommentteilla ja kontekstualisoinnilla löytyy mm. Locke 2010 & Locke 1997.

¹² *I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion and to settle the just bounds that lie between the one and the other*

Government, on toinen osa kaksiosaista esitystä, jolla Locke hyökkäsi sir Robert Filmerin esitystä kuninkaiden jumalallisesta oikeudesta hallita vastaan. Siinä osassa, jota kutsumme tutkielmaksi hallitusvallasta, Locke esittelee oman teoriansa hallitusvallan alkuperästä ja luonteesta, joka perustuu vapaiden ja tasa-arvoisten yksilöiden muodostamaan yhteiskuntasopimukseen. Lisäksi nojaan Lockesta kirjoitettuun tutkimuskirjallisuuteen, erityisesti Cambridgen ja Blackwellin julkaisemiin Companion-teoksiin.

Alaluvut luonnonoikeudesta ja yhteiskuntasopimuksesta auttavat ymmärtämään Locken valtiokäsitystä ja koska Locken luonnontila sisältää oikeuksia, joista ihminen ei luovu yhteiskunnassakaan, ne ovat myös oleellisia itse argumenttien ymmärtämisen kannalta. Valtio ja sen tarkoitus puolestaan ovat suoraan relevantteja Locken argumentaatiolle. Usko, uskonto ja kirkot muodostavat yhtälön toisen puolikkaan. Rankaisemista käsitellään Locken argumentaatioon perehtymisen jälkeen, käsiteltäessä suvaitsevaisuuden poikkeuksia.

3.2 Luonnonoikeus vai luonnolliset oikeudet?

Luonnonoikeuden käsite on Locken yhteiskunnallisen ajattelun tärkeä palanen, Locke vetoaa luonnollisuuteen ja luonnollisiin oikeuksiin usein. Hän ei kuitenkaan itsenäisesti esitä systemaattista luonnonoikeusteoriaa, joten se kuinka Locken luonnonoikeuskäsitys tulisi ymmärtää, on edelleen kiistakysymys tutkijoiden keskuudessa (Alex Tuckness 2020, kappale 2).

Locken luonnonoikeuskäsitys on luontevaa liittää kahteen häntä edeltävään teoreettiseen kehykseen. Toinen niistä on perinteisen kristillisen luonnonoikeusajattelun perinne, jonka suuria nimiä ovat muun muassa Tuomas Akvinolainen, Francisco Suarez, sekä Hugo Grotius. Tämä perinne nojaa ajatukseen rationaalisesti järjellä tavoitettavissa olevasta luonnollisesta moraalilaista, joka toimii kaiken oikeudenmukaisen lainsäädännön perustana. Monet kuitenkin liittävät lockelaisen luonnonoikeuden ennemminkin Thomas Hobbesin luonnollisiin oikeuksiin. Hobbesin mukaan ihmisen luonnolliset oikeudet koostuvat luonnontilassa vallitsevista käytännössä rajattomista vapauksista (Lloyd 2019, 3), joita ihmiset sopivat rajoittavansa tehdessään yhteiskuntasopimuksen (Lloyd 2019, 7). Näiden kahden linssin läpi luettuina Lockesta ajattelijana voi saada keskenään varsin erilaiset kuvat. Keskiöön nousee kysymys oikeuksien ja velvollisuuksien välisestä suhteesta ja siitä kumpi tulkitaan primääriseksi. Molemmilla tulkintatavoilla on meriittinsä. Kysymys on liian laaja

tässä ratkaistavaksi, tai edes kunnolla käsiteltäväksi, mutta sen olemassaolo on syytä mainita. Olen taipuvaisempi lukemaan Lockeä enemmän luonnonoikeustulkinnan tai oikeuksia ja velvollisuuksia harmonisoivien tulkintojen kautta, mutta niin kauan kuin Locken esittämä luonnollisen lain sisältö säilyy ehjänä, valittu tulkinta ei nähdäkseni ole ratkaisevassa asemassa suvaitsevaisuuskysymykseen. Lähestyn luonnonoikeutta tässä erityisesti *Tutkielman hallitusvallasta* esityksen kautta ja tekstin itsensä kautta, pyrkimättä erityisesti sovittamaan sitä tiettyyn kehykseen, olettaen että Locke tarkoittaa mitä sanoo.

Locken luonnonoikeusjärjestelmä on melko minimalistinen. Parhaiten Locken luonnonoikeusajattelun tiivistää katkelma *Tutkielman hallitusvallasta* toisessa luvussa.

Luonnontilaa hallitsee kaikkia velvoittava luonnollinen laki. Järkeä, joka on tuo laki, opettaa koko ihmiskunnalle – kaikille järkeä käyttäville – että koska kaikki ihmiset ovat keskenään tasavertaisia ja itsenäisiä, ei kukaan saa vahingoittaa toisen elämää, terveyttä taikka vapautta. (Locke 1995, 48.)

Locken mukaan ymmärrys näistä oikeuksista on yhteistä kaikille järkeä käyttäville, mutta on huomattava, että Locken epistemologia esittää ihmisen mielen tyhjänä tauluna, joka ei sisällä minkäänlaista a priori tietoa (Locke 2017a, 9–13). Vaikka ymmärrys luonnonoikeudesta on siis ihmisille yhteisten järjen periaatteiden kautta universaalialia, sen täytyy taten olla nimenomaan opittua tietoa. Locke perustelee ihmisten tasa-arvoisuuden sitomalla sen heidän asemaansa luotuna olentoina ja näin Jumalan, ei toisten omaisuutena. Locke myös huomauttaa ihmisten yhtäläisistä kyvyistä ja postuloi ihmisten välille yhteisen luonnollisen yhteisön, tämä kieltää ihmistä käyttämästä toista ihmistä tuhoavalla tavalla. (Locke 1995, 48.) Locke jatkaa:

Jokainen on velvollinen suojelemaan itseään ja olemaan jättämättä paikkaansa tarkoituksella; vastaavasti, kun ei jouduta kilpailemaan itsesuojelusta, kunkin tulee suojella muuta ihmiskuntaa niin paljon kuin voi. (Locke 1995, 48.)

Locken ajattelu ei anna ihmiselle rajoittamatonta vapautta toimia miten vain itseään tai toisia kohtaan. Ihmisellä ei ole oikeutta vahingoittaa itseään tai muita ja jos hänen itsesäilytyksensä ei ole sen kanssa ristiriidassa, hänellä on jopa universaalialia velvollisuus muiden suojelemiseen. Nämä järjen määräämät velvollisuudet kuitenkin koskevat Lockella silmiinpistävästi vain

ihmisen henkilökohtaista koskemattomuutta, vapautta ja omaisuutta. Hän ei sisällytä kuvaukseensa velvollisuuksia muiden moraalisen luonteen edistämisestä erityiskysymyksissä, mikä sopisi esimerkiksi Akvinolaisen tekemään luonnonoikeuskuvaukseen.

3.3 Luonnotila ja yhteiskuntasopimus

Locke tunnetaan paitsi liberalismiin vaikutusvaltaisena edelläkävijänä, myös tärkeänä osana sitä varhaismodernien poliittisten filosofien joukkoa, jotka käyttävät yhteiskuntafilosofiansa perustana ajatuskoetta luonnontilasta ja yhteiskuntasopimuksesta. (A. John Simmons 2016, luku 21.1) Teoriat esittävät kuvauksen ihmisen ”luonnontilasta”, niistä olosuhteista, jotka vallitsevat esiyhteiskunnallisessa tilassa. Luonnontilassa vallitsevat ongelmat johtavat ihmiset sopimaan yhteiskunnan perustamisesta nk. yhteiskuntasopimuksella. Luonnontila voidaan nähdä antropologishistoriallisena esityksenä siitä, miten yhteiskunnat ovat todella saaneet alkunsa tai puhtaana ajatuskokeena. Teorioita yhdistää näkemys yhteiskunnan sopimukseen perustuvasta luonteesta, josta myös sen legitimitetti nousee. Varhaismodernina aikana niiden vastaparina olivat usein teoriat, jotka katsoivat yhteiskunnan legitimitetin perustuvan teologisiin seikkoihin. Muun muassa Locken *Tutkielma hallitusvallasta*, hänen poliittisen filosofiansa pääteos on itseasiassa osa kokonaisuutta, jossa Locke argumentoi sir Robert Filmerin näkemystä Jumalan Aadamille suomasta isänvallasta yhteiskunnan legitimitetin perustana vastaan (Locke 1995, 43). Vaikka yhteiskuntasopimusteoriat palauttavat yhteiskunnan legitimitetin sopimukseen ja täten lopulta kansalaisten suostumukseen, se millaisena luonnontilainen ihmisluonto ja yhteiskunnan perustamiseen johtavat ongelmat nähdään, vaikuttaa suoraan siihen mikä nähdään yhteiskunnan tarkoituksena ja tätä kautta siihen, minkälainen suhde valtion ja kansalaisen välille käsitetään.

Locken luonnontilakäsitys antaa luonnontilaiselle ihmiselle kansalaisyhteiskunnan ulkopuolellakin yllättävän laajat oikeudet ja velvollisuudet suhteessa lähimmäisiinsä. Tämä perustuu järjen ihmiseen asettamaan luonnolliseen lakiin, jota käsiteltiin edellisessä alaluvussa. Locke johtaa ihmisen luonnollisesta ja ainutlaatuisesta oikeudesta itseensä ja luonnollisesta yhteisestä oikeudesta kaikkiin maan antimiin oikeuden yksityisomistukseen (Locke 1995, 66–67). Ihmisellä on luonnontilassakin eksklusiivinen oikeus sellaisiin asioihin, jonka hän on erottanut luonnosta parantamalla sitä työllään niin kauan kun hän

kykenee käyttämään sen itse ennen sen pilaantumista ja muille jää yhtä paljon ja yhtä hyvää (Locke 1995, 68–72). Jopa rahan käyttö arvon säilyttäjänä voidaan aloittaa luonnontilassa (Locke 1995, 83–84). Resurssien käytännöllistä rajattomuutta Locke ei näe lainkaan ongelmallisena.

Toinen huomionarvoinen erityispiirre on, että Locke näkee luonnontilan suhteena, joka edelleen vallitsee sekä valtioiden välillä (Locke 1995, 55.) että sellaisten yksilöiden suhteessa yhteisöön, joiden ei voida ikänsä tai henkisten vajavuuksien vuoksi katsoa kykenevän antamaan täyttä suostumustaan yhteiskuntasopimukselle (Locke 1995, 146) tai jotka vain eivät ole syystä tai toisesta sellaista suostumusta antaneet (Locke 1995, 56). Luonnontila ei siis ole vain hypoteettinen mennyt tila, vaan paikoitellen edelleen vallitseva oletustila, joka sitoo ihmisiä, jotka eivät ole yhteiskuntasopimuksen toisiinsa sitomia. Ihmisen oikeuksiin Locken luonnontilassa kuuluu myös oikeus rangaista väärintekijöitä. Locke ajattelee, että henkilö, joka ei seuraa järjen asettamaa luonnollista lakia vaan astuu sen ulkopuolelle, luopuu samalla omasta oikeudestaan tulla kohdelluksi tämän lain mukaisesti (Locke 1995, 50). Henkilöllä, jota on loukattu, on eksklusiivinen oikeus vaatia korvausta kärsimästään haitasta, mutta jokaisella ihmisellä on luonnontilassa oikeus rangaista väärintekijää suhteessa rikoksen vakavuuteen (Locke 1995, 51–52). Jos rangaistus on ylimitoitettu rikokseen nähden, se itse rikkoo oikeudenmukaisuutta vastaan. Koska hyvää tarkoittavatkin ihmiset saattavat tuomita omaksi edukseen tai nähdä loukkauksen siellä missä sitä ei ole voi seurata koston kierre. Locken mukaan yhteiskuntasopimuksella, jossa rankaisuvallta siirretään uudelle poliittiselle yhteiskunnalle, estetään koston kierre jokaisen toimiessa luonnontilassa oman asiansa tuomarina. Ihmiset myös antavat yhteiskunnalle vallan toimia kaikilla sellaisilla tavoilla, jotka se katsoo välttämättömiksi yhteisön ja ihmiskunnan suojaamiseksi. Hän myös yhdessä muiden kanssa luopuu oikeudestaan ajaa omaa etuaan silloin kun se on yhteiskunnan edun kanssa ristiriidassa. Sopimuksen lopullinen tavoite on kuitenkin jokaisen yksilön hengen ja omaisuuden suojaaminen. (Locke 1995, 150–153.)

Locken käsitys poliittisen yhteiskunnan alkuperästä on äärimmäisen tärkeä elementti Locken argumentaatiolle uskonnollisen suvaitsevaisuuden puolesta. Se esittää yksilön ja yhteisön suhteen fundamentaalisesti erilaisena kuin esimerkiksi Akvinolaisen ja Aristoteleen Luonnollinen yhteiskunta. Samalla yhteisön oikeudet puuttua yksilöiden asioihin ovat huomattavasti rajoitetumpia.

3.4 Valtio

Locke näkee siis valtion perustuvan vapaaehtoiseen yhteiskuntasopimukseen, joka on solmittu turvaamaan kansalaisten henkeä, vapautta ja omaisuutta. Yksilöillä on Locken mukaan nämä oikeudet jo luonnontilassa ja solmiessaan yhteiskuntasopimuksen hän ei luovu niistä. Valtion alamaisuus alun alkaen perustuu vapaaehtoiseen yhteiskuntasopimukseen, mutta on vapaaehtoista myös kaikille tuleville sukupolville. Alaikäinen ei ole yhteiskuntasopimuksen alainen suoraan vaan välillisesti. Hän elää vanhempiansa holhouksen alaisena ja täysi-ikäiseksi tullessaan hänellä on oikeus hyväksyä tai hylätä tämä yhteiskuntasopimus. (Locke 1995, 143–145.) Locken mukaan ihmiset yleensä hyväksyvät yhteiskuntasopimuksen implisiittisesti, esimerkiksi hyväksymällä perintömaata valtion alueelta, mutta he ovat vapaita myymään omaisuutensa ja muuttamaan jonkin toisen valtion alueelle tai koskemattomaan erämaahan. Vain sellaiset henkilöt, jotka ovat eksplisiittisesti julistaneet hyväksyvänsä yhteiskuntasopimuksen, ovat siihen lopullisesti sidottuja. Tämä sopimuksenvaraisuus ja yhteiskunnassakin jatkuvat yksilön luonnolliset oikeudet toimivat valtion valtaa rajoittavana tekijänä. (Locke 1995, 147–148.) Toisin kuin Locken kritisoima Jumalan suoma isänvalta tai hobbesilaisen suvereenin valta Locken käsitys vallasta on aina rajoitettu. Valtaa rajoittaa lopulta se tarkoitus, jonka perusteella se on sopimuksella asetettu. Locke käyttää esimerkkinä esimiehen valtaa sotilaaseen (Locke 1995, 166). Sotalaitoksen tarkoituksen ollessa yhteiskunnan säilyttäminen, on sotilaan esimiehellä oikeus antaa hänelle hengenvaarallisia käskyjä tai jopa teloittaa niskurit ja sotilaskarkurit. Locken mukaan nämä radikaalit valtaoikeudet ovat välttämättömiä sotalaitoksen tarkoituksen toteutumiseksi. Sen sijaan esimiehellä, jolla on valtaa koskien alaistensa henkeä, ei ole mitään valtaa koskien heidän omaisuuttaan, koska tällainen valta ei ole tarpeellista sen instituution tarkoituksen toteuttamiseksi, jonka perusteella valtasuhde on olemassa. Jos esimies vähässäkin kajoaa sotilaan henkilökohtaiseen omaisuuteen, hänestä tulee varas ja rikollinen.

Ensimmäisessä kirjeessä suvaitsevaisuudesta Locke kirjoittaa valtiosta ja sen tarkoituksesta seuraavalla tavalla:

Valtio näyttää minusta olevan sellainen ihmisten yhteisö, joka on perustettu ainoastaan heidän kansalaisintressiensä (engl. civil interests) saavuttamiseksi, säilyttämiseksi ja edistämiseksi... ...Kansalaisintresseiksi kutsun elämää, vapautta,

terveyttä ja ruumiin koskemattomuutta; sekä sellaisten ulkoisten asioiden hallintaa, kuten raha, maa-alueet, talot, huonekalut ja niin edelleen... ...Julkisen hallinnon (engl. civil magistrate) velvollisuus on tasa-arvoisten lakien puolueettomalla toimeenpanolla taata kaikille ihmisille ja erityisesti kaikille kansalaisilleen näiden heidän elämiinsä kuuluvien asioiden oikeudenmukainen hallinta.¹³ (Locke 1689, 6.)

Tämä kappale tiivistää hyvin Locken valtiokäsityksen keskeisiä piirteitä. Valtion tarkoitus on turvata lainsäädännöllä ja sen valvomisella yksilöille luonnostaan kuuluvia oikeuksia. Nämä oikeudet kohdistuvat ennen kaikkea henkilön ruumiiseen ja omaisuuteen ja ovat täysin tämänpuoleisia. Lockelainen valtio ei ole kansalaistensa kasvattaja tai moraalinen opas.

3.5 Usko

Vaikka käsittelen tässä työssä Lockeä ensisijaisesti poliittisena ajattelijana, on kokonaisuuden kannalta tärkeää käsitellä lyhyesti myös hänen uskonnonepistemologiaansa. Tämän esitys perustuu Nicholas Wolterstorffin lukuun *Lockes philosophy of religion* kirjassa *Cambridge companion to Locke*, sekä *Essay concerning human understandingin* neljänteen kirjaan, johon artikkeli perustuu. Locken uskonnonepistemologinen ajattelu erittelee uskonnollisen tiedon ja uskonnollisen uskon toisistaan (Nicholas Wolterstorff 1995, 175). Locke katsoo, että järki kykenee saavuttamaan Jumalasta tietoa sikäli, että järjellä voidaan todeta olevan olemassa ikuinen, kaikkein voimakkain, kaikkein tietävin ja kaiken muun olemassaolon syynä oleva olento. Tämä ei kuitenkaan ole välttämättä kaikkein voimakkain tai tietävin kuviteltavissa oleva olento. Locke perustelee väitteen versiolla kosmologisesta (Jumalan olemassaolon maailman olemassaolosta johtavasta) argumentista (Locke 2017b, 241-247) ja pitää näitä ominaisuuksia niin itsestään selvinä, että niiden varmuus vastaa matemaattisia totuuksia, eikä kukaan rationaalisesti ja rehellisesti asiaa tutkiva voi olla niitä käsittämättä. (Wolterstorff 1995, 188–190; Locke 2017b, 242.)

¹³ *”The commonwealth seems to me to be a society of men constituted only for the procuring, preserving, and advancing their own civil interests... ...Civil interests I call life, liberty, health, and indolency of body; and the possession of outward things, such as money, lands, houses, furniture, and the like... ...It is the duty of the civil magistrate, by the impartial execution of equal laws, to secure unto all the people in general and to every one of his subjects in particular the just possession of these things belonging to this life.”*

Uskonnollinen tieto rajoittuu Lockella siis luonnollisen teologian alalle. Usko puolestaan on epävarmempaa ja kohdistuu jumalalliseen ilmoitukseen. Sikäli kun Jumala on ensin suoraan ilmoittanut jotain yhdelle ihmiselle, tämä yksilö tietää ilmoituksen sisällön, sillä Jumalan ilmoitus on aina itsestään selvästi totta. Kun tämä yksilö puolestaan jakaa ilmoituksen sisällön eteenpäin sen kuulija joutuu tekemään valinnan uskooko hän, että Jumala on todella ilmoittanut toiselle sen, minkä hän kuulee. Uskon kohteena ei siis ole niinkään kuultu sisältö, vaan sen asema jumalallisena ilmoituksena. (Wolterstorff 1995, 190–192; Locke 2017b, 273.) Toki jos esitetyn ilmoituksen sisältö on itsestään selvästi todettavissa mahdottomaksi, on mahdollisuus siitä jumalallisena ilmoituksena hylättävä. Tapauksessa, jossa väitetyn ilmoituksen sisältö on mahdollinen, Locke ei ole täysin selvä, mutta Wolterstorff tulkitsee, että Locke todennäköisesti pitää ihmisen velvollisuutena ikään kuin asettaa epäilykset ilmoituksen sisällöstä ja todistusaineisto sen asemasta ilmoituksen vaakakuppiin ja tehdä valintansa tältä pohjalta, parhaan todistusaineiston mukaisesti. (Wolterstorff 1995, 192–193.)

Locke ajattelee, että jokaisella ihmisellä on velvollisuus olla tietoinen uskonnollisista asioista ja uskoa niitä ainoastaan riittävän todistusaineiston perusteella. Velvollisuus ei ole absoluuttinen. Se esimerkiksi sitoo enemmän korkeasti koulutettua herrasmiestä, jolla on paremmat edellytykset ja enemmän aikaa arvioida asiaa, kuin maatyömiestä, joka ehtii pohtimaan uskontoa vain sunnuntaisin. Silti velvollisuus koskee jossain muodossa kaikkia, uskonnon ollessa äärimmäisen tärkeä asia. (Wolterstorff 1995, 183.) Locken mukaan pelkkä oikein uskominen ei riitä tämän velvollisuuden täyttämiseen, vaan uskon tulee perustua parhaaseen saatavilla olevaan todistusaineistoon (Wolterstorff 1995, 186). Henkilö, joka suhtautuu uskuntoon välinpitämättömästi ja uskoo oikein vain koska hänellä sattuu olemaan oikea mielipide ei Locken mukaan täytä tätä velvollisuutta. Myös fanaatikko, joka uskoo asioita varmuudella, johon todistusaineisto ei anna aihetta laiminlyö velvollisuutensa (Locke 2017b, 277–278). Tällainen ihminen esimerkiksi tulkitsee omat vahvat mieltymyksensä jumalallisena ilmoituksena, vaikka hänellä ei ole todisteita niiden tueksi. Locken esimerkki riittävästä todistusaineistosta ovat evankeliumeissa mainitut ihmeet, jotka hänen mukaansa vahvistivat Jeesuksen julistuksen pätevyuden. Locken uskontokäsitys on rationalistinen, evidentialistinen ja individualistinen. Hän väittää, että osa Jumalan ominaisuuksista voidaan todella tietää varmasti rationaalisen argumentaation kautta. Lisäksi riittävän todistusaineiston perusteella ja vain silloin, ihmisen tulee uskoa erityinen jumalallinen

ilmoitus. Ilmoitus kertoo uskonnollisista totuuksista, joita emme voi tietää puhtaan järjen kautta. Lopulta jokaisella ihmisellä on henkilökohtainen velvollisuus ottaa selvää uskonnollisista asioista ja pelkkä oikea usko ilman riittäviä perusteita ei täytä tätä vaatimusta.

3.6 Kirkot ja harhaoppiset

Locken näkemykset kirkkojen ja muiden uskonnollisten yhteisöjen luonteesta ovat ymmärrettävissä tämän uskonkäsityksen kautta. Erityisesti Locken vaatimus yksilön henkilökohtaisesta vastuusta olla perillä uskonnollisista asioista näyttäytyy individualistisena lähestymistapana uskonnollisiin yhteisöihin. Locke kirjoittaa *Ensimmäisessä kirjeessä suvaitsevaisuudesta*:

Kirkon siis käsitän olevan vapaaehtoinen ihmisyyhteisö, jonka jäsenet liittyvät yhteen omasta halustaan julkisesti palvoakseen Jumalaa tavalla, jonka näkevät Jumalalle kelpaavaksi ja heidän sielujensa pelastusta edistäväksi.¹⁴ (Locke 1689, 9.)

Kuten valtiot, myös kirkot koostuvat vapaista yksilöistä, jotka yhdessä muodostavat yhteisön tavoittelemansa päämäärän saavuttamiseksi. Kirkon päämäärä on Jumalaa miellyttävät palvontamenot ja mikä tahansa yhteisö, joka pyrkii tähän tarkoitukseen, on kirkko. Locke ei erittele kirkkoja toisistaan niiden oikeaoppisuuden perusteella, vaan tyytyy toteamaan, että jokainen kirkko on omasta mielestään oikeaoppinen ja toisille väärässä tai harhaoppinen (Locke 1689, 9). Kirkkojen suhde toisiinsa kansalaisyhteiskunnassa vastaa yksityisten kansalaisten suhdetta toisiinsa ja niiden tulee pyrkiä edistämään yhteiskuntarauhaa. Vaikka oikeaoppinen tosi kirkko voitaisiinkin todella määritellä, ei se Locken mielestä voisi siltikään hallita muita itse tai valtion kautta, koska valtiollinen valta ei yksinkertaisesti ulotu uskonnollisiin asioihin. (Locke 1689, 9.) Hän suhtautuu raamatullisiin perusteisiin epäilevästi apostolisen sukcession¹⁵ välttämättömyyteen, mutta toteaa, että kirkot on vapaita noudattamaan vaatimusta, jos toiset kirkot ovat vapaita olemaan sitä noudattamatta. Locke ylipäättänsä toteaa, että kirkot ovat vapaita asettamaan itsellensä haluamansa säännöt, niin kauan kuin niihin liittyminen ja niistä poistuminen on vapaaehtoista. (Locke 1689, 9.)

¹⁴ *A church, then, I take to be a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord in order to the public worshipping of God in such manner as they judge acceptable to Him, and effectual to the salvation of their souls.*

¹⁵ Oppi, jonka mukaan vain sellainen papisto on legitiimiä, jonka ovat vihkineet virkaansa legitiimit piispat, joiden ketju jatkuu aina Kristuksen valtuuttamiin apostoleihin asti.

Locke päättää *ensimmäisen kirjeen suvaitsevaisuudesta* määrittelemällä uskonnon, harhaoppisuuden (*heresy*) ja skisman käsitteet. Lockelle uskonnon määrittelevä tekijä on sen piirissä hyväksytyt ilmoituksenomaiset auktoriteetit. Juutalaisuus ja kristinusko ovat eri uskontoja, koska juutalainen ei hyväksy Uutta testamenttia auktoriteettina. Islam ja kristinusko puolestaan ovat eri uskontoja koska muslimi hyväksyy Koraanin, jota kristitty ei hyväksy ja muslimi ei hyväksy kristityn hyväksymää Raamattua kokonaisuudessaan. Tämä määritelmä johtaa Locken myös näkemään useampia uskontoja kristinuskon sisällä. Väite varmasti herättää kysymyksiä ja vastaa huonosti yleisimpiä intuitioita uskonnoista. Locken uskontomääritelmä ei keskity niinkään opillisiin yhteyksiin tai eroihin, vaan siihen mitkä lähteet hyväksytään auktoritatiivisiksi. Tästä syystä moni yleisesti saman uskonnon sisäisinä suuntauksina, tai oman puhdasoppisuuden positiosta harhaoppeina, pidetty näkökulma määritetty Lockelle suoraan toiseksi uskonnoksi. Koska luterilaiset eivät usko katolisen kirkon auktoritatiivisten perinteiden auktoriteettiin, eivät luterilaisuus ja katolisuus ole vain saman uskonnon eri muotoja, vaan eri uskontoja. (Locke 1689, 42.)

Kun suuri osa niistä, joihin harhaoppisuuden leima olisi helppo liittää, on jo määritelmällisesti suljettu sen ulkopuolelle, keitä harhaoppiset sitten ovat? Ennen kuin esittelen Locken harhaoppisuusmääritelmää, on todettava, että suomen sana harhaoppisuus ei suoraan vastaa englanninkielin sanaa *heresy*, jonka juuret ovat latinan kautta kreikan kielen valintaa tarkoittavassa sanassa *αἵρεσις* (*haireo*). Lockelle harhaoppisuus ei ole episteeminen kategoria, joka kuvaa erehtynyttä, vaan kirkon jakautumista kuvaava termi, joka muodostuu suhteessa kirkon hyväksytyihin auktoriteetteihin. Locke määrittelee harhaoppisuuden jakautumiseksi saman uskonnon sisällä opillisiin mielipiteisiin perustuvista syistä. Mielipide tarkoittaa tässä kantaa nimenomaan uskonnon auktoriteettien suoran opin ulkopuoliseen kysymykseen. Harhaoppisuutta esiintyy Locken mukaan silloin, kun joku erotetaan tai eroaa uskonyhteisöstä uskonnon keskeisten auktoriteettien ulkopuolisista, esimerkiksi näiden tulkintaan liittyvistä mielipiteistä johtuen. Locken mukaan harhaoppinen on se, jonka aloitteesta ero syntyy. Jos henkilö itse eroaa, hän on harhaoppinen. Jos hänet taas erotetaan, on erottaja harhaoppinen. Locken mukaan eroaja tai erottaja on tällöin asettanut omat mielipiteensä uskonnon keskeisten auktoriteettien rinnalle ja on näin syyllistynyt harhaoppiin. Skisma vastaa harhaoppia, mutta skismassa ero on syntynyt rituaaliseikkoihin ei oppiin liittyvien kysymysten takia. (Locke 1689, 43–44.) Kumpikaan kategoria ei ole Lockelle poliittisesti merkityksellinen.

3.7 Locken Argumentaatio suvaitsevaisuuden puolesta

Locken *Ensimmäinen kirje suvaitsevaisuudesta* pyrkii tarkasti määrittämään kirkon ja valtion valtaoikeudet sekä vetämään niiden välille tiukan rajan. Locken mukaan valtion valtaoikeudet kansalaisiinsa eivät ulotu uskonnon alueelle, eikä valtion pakkovaltaa tule käyttää uskonnollisen oikeaoppisuuden edistämiseksi. Kirkon valta taas ulottuu ainoastaan sen jäseniin, eikä kirkko voi käyttää jäseniään kohtaan valtiolle kuuluvaa pakkovaltaa. Jaan Locken argumentaation kolmeen kategoriaan niiden lähestymistapojen mukaan, joita Locke argumenteissaan käyttää. Ensimmäinen kategoria on ilmoitukseen tai oppiin perustuvat spesifisti kristilliseen teologiaan sitoutuvat argumentit. Nämä argumentit nojaavat Raamatussa esiintyvään kristilliseen ilmoitukseen ja sen tulkintaan. Argumentaation tavoitteena on osoittaa, että toisia vainoava kirkko ei toimi kristinuskon periaatteiden mukaisesti. Locken mukaan suvaitsevaisuus on sen sijaan hyve ja velvollisuus, johon jokaisen kristityn, on hän sitten rivijäsen tai pappi, tulee pyrkiä (Locke 1689, 4, 15–16).

Toinen argumentaation muoto on valtion ja kirkon tarkoituksiin perustuva argumentaatio. Kuten olemme todenneet, Lockelle sekä kirkko että valtio ovat yhteisöjä, jotka vapaat yksilöt ovat perustaneet spesifejä tarkoituseriä edistääkseen. Ne oikeudet, joita näillä yhteisöillä on, juontuvat näistä tarkoituseristä eivätkä ulotu niiden edistämisen ulkopuolelle. Tällä perusteella Locke vetää rajan kirkon ja valtion vaikutuspiirien välille ja nämä argumentit toimivat mielestäni Locken esityksen positiivisena runkona.

Kolmas argumentaatiomuoto pyrkii esittämään vainoamisen itsensä kanssa ristiriidassa olevana toimintana. Näitä argumentteja yhdistää eräänlainen dialogimaisuus, jossa Locke pyrkii kaatamaan ennakoimiaan vasta-argumentteja. Locke esittää, että vainoaminen ei toteuta julkilausuttua tarkoitustaan, eli oikean uskon edistämistä ja sielujen pelastumista, vaan päinvastoin haittaa sitä. Lasken tämän tyyppiseksi argumentaatioksi sekä suorat epäilykset vainoamisen tehokkuudesta että argumentit, jotka yleistävät vastapuolen argumentit konteksteihin, jossa valtaa käyttääkin harhaoppinen tai toisuskoinen valtio. Mainitut kategoriat eivät ole tekstissä siististi erillään, vaan käytössä samoissa konteksteissa ja osittain päällekkäin. Locke esimerkiksi syyttää muita vainoavia seurakuntia peräjälkeen niin Kristuksen esimerkin sivuuttamisesta, kirkolle sopimattoman maallisen vallan

tavoittelusta, kuin huonon todistuksen antamisesta evankeliumin sanomalle, joka sabotoi pyrkimystä sielujen pelastukseen.

Locken teologisen argumentaation keskeinen tavoite näyttää olevan todentaa, että Locken tiukka jako uskonnollisen ja maallisen vallan kesken on kristinuskon kanssa sopuoinnussa. Tätä tehdessään Locke ottaa sivumennen kantaa joihinkin kristinuskon erityiskysymyksiin esimerkiksi epäillessään katolisten vaatimaa papiston virkojen apostolista sukkessiota oikean kirkon merkinä (Locke 1689, 10), esittäessään argumentteja protestanttisen Raamatun ainutlaatuista auktoriteettia korostavan Sola Scriptura-opin puolesta (Locke 1689, 10–11) sekä ottaessaan kantaa Mooseksen lain käyttöön kristillisen opin perustana (Locke 1689, 28). Locke käsittelee näitä erityiskysymyksiä lähinnä pyrkiessään kumoamaan mahdollisia teologisia vasta-argumentteja suvaitsevaisuutta vastaan. Toisaalta Locken eksplisiittisen kristillisessä argumentaatiossa luodaan kontrastia Raamatullisten esikuvien ja uskonnollista vainoa harjoittavien ja täten Locken mukaan vallanhimoa ilmentävien kirkkojen välillä (Locke 1689, 3). Locke syyttää vainoajia tekopyhyydestä heidän hyväksyessään synnin seurakuntansa keskellä, mutta vainotessaan toisinajatteliijoita raa’asti sen ulkopuolella, samalla rikkoen lähimmäisenrakkauden vaatimusta vastaan (Locke 1689, 4–5). Locke pyrkii osoittamaan, että suvaitsevaisuus on kristitylle velvollisuus ja pappien tulisi neuvoa sitä seurakunnilleen (Locke 1689, 4, 15–16). Hän myös vetoaa usein sen lisäksi mitä Raamatusta sanotaan, siihen mitä siellä ei sanota. Locke löytää Raamatusta vetoamuksia vainojen kestämiseen mutta ei vainoamiseen (Locke 1689, 11). Kristuksen esimerkkiä hän vertaa aikansa hallitsijoihin seuraavasti:

Jos he, kuten pelastuksemme kapteeni, todella tahtoisivat hyvää sieluille, he kulkisivat hänen jäljissään ja tuon rauhan ruhtinaan tavoin, joka lähetti sotilaansa kukistamaan kansakuntia ja keräämään ne seurakuntaansa, ei miekalla tai muilla pakkovallan aseilla aseistettuna, vaan varustettuna rauhan evankeliumilla ja keskustelunsa esimerkillisellä pyhyydellä. Tämä oli hänen toimintatapansa. Sillä jos vääräuskoiset voitaisiin käännättää voiman avulla, jos he, jotka ovat joko sokeita tai itsepäisiä, saataisiin luopumaan virheistään aseistautuneiden sotilaiden avulla, tiedämme, että se olisi ollut paljon helpompaa hänelle taivaallisilla legioonillaan kuin kenellekään

*kirjon pojista, miten mahtavalle tahansa, kaikkine rakuunoineen.*¹⁶ (Locke 1689, 5–6.)

Tekstissä toistuu usein väite voimankäytön täydellisestä hyödyttömyydestä uskomusten pakottamiseen. Locke mukaan uskomuksien muodostuminen on sisäinen prosessi, johon ulkoinen voiman käyttö ei voi vaikuttaa millään tavalla. Koska Locken mukaan ulkoisella voimankäytöllä ei voida tuottaa sisäisiä uskomuksia, vaikka valtiovallalla olisikin oikeus voimalla pakottaa ihmisiä uskomaan tietyllä tavalla, tämän tavoittelu olisi hyödytöntä. Jumalalle merkitsevää on sisäinen vakaumus, joten voimalla tuotettu ulkoinen mukautuminen vallitsevaan järjestelmään ei edistä sielujen pelastumisen tavoitetta, vaan on enneminkin loukkaavaa Jumalaa kohtaan, koska yksilö toimii tavalla, jonka todellisuudessa uskoo olevan Jumalan tarkoituksen vastainen. (Locke 1689, 7–8.)

Argumentti on kirjeessä toistuva, kirjeen keskeisin ja seurauksiltaan vahvin vainoamisen sisäiseen logiikkaan pureutuva argumentti. Samalla argumentti on heikoimpia kirjeen pääargumenteista. Argumentti nojaa vahvasti Locken rationalistiseen uskonkäsitykseen, joka erottaa uskon kokonaan tahdosta ja asettaa sen kokonaan mielen rationaalisten prosessien alaiseksi. Locke ei myöskään huomioi pakkovallan alaisen sensuurin vaikutuksia mielipiteiden muodostumiseen. Jos vaihtoehtojen tarjontaa rajoitetaan uskomuksien suhteen, kansalaiset pääsevät epätodennäköisemmin alun perinkään muodostamaan halutusta eroavia kantoja. Argumentti kohtasi vahvaa kritiikkiä jo Locken aikalaisilta ja on huomionarvoista, että Locke käytännössä luopuu argumentin puolustamisesta myöhemmissä kirjeissä suvaitsevaisuudesta (Tuckness 2016, 22.4).

Locken toinen vainoamisen logiikan haastava argumentaatiolinja on lupaavampi. Locke huomauttaa, että valtiollinen hallintavalta on kaikkialla samaa, jos valtiolla on oikeus puuttua kansalaistensa uskonnollisiin asioihin. Tämä valta ei koske vain oikeaoppisia valtioita, vaan myös harhaoppisia ja pakanallisia (Locke 1689, 8–9). Locke toteaa, että jokainen on omasta mielestään oikeassa ja puhdasoppinen, kun taas muiden mielestä

¹⁶ *If, like the Captain of our salvation, they sincerely desired the good of souls, they would tread in the steps and follow the perfect example of that Prince of Peace, who sent out His soldiers to the subduing of nations, and gathering them into His Church, not armed with the sword, or other instruments of force, but prepared with the Gospel of peace and with the exemplary holiness of their conversation. This was His method. Though if infidels were to be converted by force, if those that are either blind or obstinate were to be drawn off from their errors by armed soldiers, we know very well that it was much more easy for Him to do it with armies of heavenly legions than for any son of the Church, how potent soever, with all his dragoons.*

harhaoppinen ja väärässä (Locke 1689, 13). Locke ei pidä uskottavana, että valtiolla tai ruhtinailla olisi tavallista kansalaista parempi ymmärrys uskonnollisista asioista, ennemminkin ruhtinaat suosivat sellaisia kirkkoja, jotka hyödyttävät heitä itseään (Locke 1689, 18–19 & 20–21). Näin ollen valtion pakkovallan käyttö uskonnollisen yhtenäisyyden pakottamiseksi ei auta pelastamaan sieluja, koska yhtä lailla kuin harhaoppiset, myös oikeaoppiset kirkot tulevat vainotuiksi. Locke myös häivyttää väitetyn eron oikeaoppisten harjoittaman oikeutetun vainon ja harhaoppisten harjoittaman väärän vainon välillä. Locke perustelee tätä paitsi kyseenalaistamalla mahdollisuuden oikeaoppisuuden tunnistamiseen, myös ajatuskokeella kristitystä vähemmistöstä, joka kasvaa hiljalleen pakanavaltiossa enemmistöksi ja samalla hetkellä vaihtaa vaatimukset suvaitsevaisuudesta pakanoihin kohdistuvaksi vainoksi. Locke pitää selvänä, ettei tällainen yhteisö toimi lähimmäisenrakkauden vaan vallanhimon tähden, käyttäen uskontoa sen verhona. (Locke 1689, 26–27.)

Locken keskeisin väite perustuu kuitenkin aiemmin esiteltyihin kirkon ja valtion tarkoituseroihin. Molempien ollessa vapaista yksilöistä koostuvia ja lopulta vapaaehtoisia yhteisöjä, niiden valtaoikeudet rajoittuvat niiden tarkoitusten ajamiseen, joita varten ne on perustettu. Koska valtion tarkoitus on tarjota suojaa kansalaisilleen ja heidän omaisuudelleen, se voi harjoittaa valtaa vain näiden tavoitteiden edistämiseksi (Locke 1689 6–7). Valtio ei voi rangaista epäjumalanpalveluksen synnistä sen enempää kuin ahneudesta tai laiskuudesta (Locke 1689, 27–28). Vain synnit, joilla ihminen loukkaa lähimmäisensä luonnollisia oikeuksia ovat valtion lainsäädännön alaisia (Locke 1689, 28). Samoin kirkot, jotka on perustettu Jumalan palvontaa ja jäsentensä sielujen pelastumista varten, voivat käyttää valtaa vain jäseniään kohtaan ja heitäkin kohtaan ainoastaan kirkon jäsenenä. Kuten kaikki yhteisöt, myös kirkot tarvitsevat sääntöjä, ja ne ovat vapaita asettamaan itselleen johtajia ja kirkon edustajina johtajat voivat rangaista sääntöjen rikkojia. Kirkko ei kuitenkaan voi rangaista sen ulkopuolisia tai käyttää valtiolle kuuluvaa pakkovaltaa. Täten se ei voi rangaistessaan jäseniään kajota heidän henkilöönsä tai omaisuuteensa, vaan kirkon äärimmäisin valtaoikeus on yhteydestään erottaminen. Locke painottaa, ettei ekskommunikaation tule liittää mitään kansalaisyhteiskunnan alueelle tunkeutuvia rangaistuksia. (Locke 1689, 12.) Hän myös yleensä tuomitsee uskonnon varjolla tapahtuvan syrjimyksen kansalaisyhteiskunnan alueella (Locke 1689, 13). Locke näkee kirkkojen yhteisöinä suhteutuvan toisiinsa yhteiskunnassa samoin kuin yksittäiset ihmiset suhteutuvat toisiinsa. Siksi kirkkojen tulee vaalia keskinäistä kunnioitusta kuten kansalaiset keskenään. Eikä yhden kirkon jäsenten tule syrjiä toisen

jäseniä sellaisissa kanssakäymisissä, joilla ei ole tekemistä uskonnon kanssa. (Locke 1689, 13.)

Kuten kirkolla jäseniinsä valtion kansalaisina, ei valtiolla ole uskonnollista valtaa kansalaisiinsa, koska uskonnolliset seikat jäävät yhteiskuntasopimuksen ulkopuolelle. Locken mukaan yhteiskuntasopimus, joka antaisi valtiolle uskonnollisen vallan olisi mahdoton. Locken ajatellessa, että jokaisella yksilöllä on velvollisuus ottaa uskonnollisista asioista selvää, on hänen mukaansa mahdotonta, että kukaan jättäisi omaa pelastustaan toisen harteille. (Locke 1689, 6–7.) Lisäksi Locken uskonkäsitys asettaa kyseenalaiseksi, voisiko kukaan edes uskoa käskystä. Vaikka Locke ei itse korosta yhteyttä, muistuttaa väite hänen argumentointiaan itsensä orjaksi myymisen mahdottomuudesta (Locke 1995, 64). Samoin kuin vapaus, oikeus ja velvollisuus henkilökohtaisen uskonnollisen vakaumuksen muodostamiseen vaikuttaa kiinnittyvän ihmisen olemukseen niin syvästi, ettei siitä ole edes mahdollista luopua. Paitsi kansalaisiin, valtiolla ei myöskään ole valtaa uskonnollisiin yhteisöihin yhteisöinä. Valtio ei voi määrätä sitä, miten kirkkojen tulee toimittaa rituaalejaan. Locken mukaan uskonnolliset rituaalit koskevat yleensä valtion kannalta kategorisesti neutraaleja asioita, jotka eivät ole luonnonoikeuden kannalta itsessään hyviä tai pahoja. Uskonnon harjoittajille nämä asiat kuitenkin saavat uuden pyhän merkityksen, tullessaan osaksi rituaalia, jolla he uskovat miellyttävänsä Jumalaa ja tottelevansa hänen käskyjään. (Locke 1689, 24–26.)

Valtiolla on kyllä valta säätää lakeja neutraaleista asioista, mutta vain sikäli kuin ne koskettavat ja perustuvat yhteisön yhteiseen hyvään. Lisäksi uskonnolliset rituaalit siirtävät neutraalit asiat uuteen kontekstiin, erilleen tavanomaisesta yhteiskunnallisesta toiminnasta. (Locke 1689, 22.) Locken esimerkin mukaan valtio voi säätää lain lasten pesemisestä hygieenisistä syistä, mutta ei määrätä lasten kastamisesta. Toisen esimerkin mukaan valtio voisi väliaikaisesti kieltää kotieläinten teurastamisen turvatakseen ruuansaannin tulevaisuudessakin, mutta ei tämän lain verukkeella voisi estää eläinten uhraamista, joka hänen mukaansa jää uskonnollisena rituaalina poliittisen päätöksenteon ulkopuolelle. (Locke 1689, 23 & 25–26.) Valtio voi puuttua kirkkojen toimintaan, jos se rikkoo yleisiä lakeja. Murha tai aviorikos ei muutu luvalliseksi vain koska se tapahtuu kirkossa. Toisaalta kaiken mikä on sallittua kaduilla tai kodeissa, tulee Locken mukaan olla sallittua myös kirkossa. (Locke 1689, 25.) Locke myös varoittaa käyttämästä näennäisesti yhteistä hyvää varten säädettyjä lakeja tekosyynä tiettyjen kirkkojen vainoamiseksi.

*Mutta se, että se on synti, ei tarkoita, että valtion tulee siitä siksi rangaista. Sillä ei ole esivallan asia käyttää miekkaa rangaistakseen kaikkea, minkä se ymmärtää olevan synti Jumalaa vastaan... [Joistain synneistä ei rangaista] koska ne eivät loukkaa toisten ihmisten oikeuksia eivätkä riko yhteiskunnan yleistä rauhaa vastaan.*¹⁷ (Locke 1689, 27–28.)

Valtio ei voi rangaista epäjumalanpalveluksen synnistä sen enempää kuin ahneudesta tai laiskuudesta. Vain synnit, joilla ihminen loukkaa lähimmäisensä luonnollisia oikeuksia tai järkyttää yhteiskuntarauhaa ovat valtion lainsäädännön alaisia.

3.8 Rankaiseminen ja suvaitsevaisuuden rajat

Yhteiskuntasopimuksen yhteydessä sivusimme hieman rikollisen hahmoa, jolta suojautuminen ja jonka rankaisemiseen liittyvät seikat ovat osaltaan luomassa tarvetta yhteiskunnaksi järjestymiselle. Palaan nyt käsittelemään teemaa, koska se auttaa meitä ymmärtämään niitä rajoja, jotka Locken luonnolliseen tasa-arvoon ja yhteiskuntasopimukseen perustuvalla järjestelmällä on. *Ensimmäisessä kirjeessä suvaitsevaisuudesta* Locke asettaa rajat uskonnolliselle suvaitsevaisuudelle. Nähdäkseni ilmiöt liittyvät toisiinsa, joten käsitelen ne tässä yhdessä.

Kuten totesimme, Locken luonnontilassa ei ole kyse vain hypoteettisesta menneisyydestä vaan moraalisesta oletustilasta, joka sitoo yhteen sellaisia henkilöitä, joiden välisiä suhteita ei määrittele erillinen molempia sitova yhteiskuntasopimus (Locke 1995, 56). Ihmisten keskinäisiä suhteita luonnontilassa määrittelevät järkeen perustuvat luonnolliset oikeudet, jotka takaavat kaikille keskinäisen tasa-arvon sekä henkilökohtaisen ja omaisuuteen ulottuvan koskemattomuuden. Kun joku rikkoo näitä vastaan, on loukatulla osapuolella oikeus vaatia korvausta ja kaikilla oikeus rangaista syyllistä suhteessa rikoksen vakavuuteen. (Locke, 1995, 52.) Tämän toiminnan vaikeus on yksi suurimpia yhteiskuntasopimuksen solmimiseen johtavista syistä (Locke 1995, 116–118). Hahmo, joka on tämän kuvauksen

¹⁷ *But it does not follow that because it is a sin it ought therefore to be punished by the magistrate. For it does not belong unto the magistrate to make use of his sword in punishing everything, indifferently, that he takes to be a sin against God... The reason is because they are not prejudicial to other men's rights, nor do they break the public peace of societies.*

keskiössä, mutta jää verrattain vähälle huomiolle on itse rikollinen. Rikollisen poikkeamisella luonnonoikeuden vaatimuksista vaikuttaa olevan hänelle itselleen radikaaleja seuraamuksia. Locke kirjoittaa:

Poikkeamalla luonnollisesta laista rikollinen julistaa toimivansa toisenlaisin periaattein seuraamatta järkeä ja yleistä tasavertaisuutta, jotka Jumala on asettanut mitaksi ihmisten toiminnalle keskinäisen turvallisuuden vuoksi. Näin rikollisesta tulee vaarallinen ihmiskunnalle. Hän löyhentää ja rikkoo häntä itseään vahingolta ja väkivallalta suojelevan sidoksen. (Locke 1995, 50.)

Edelleen Locke toteaa:

Kun ihminen rikkoo lakia ja järjen oikeita sääntöjä, hänestä tulee rappeutunut ja hän julistaa hylkäävänsä ihmisluonnon periaatteet ja olevansa vahingollinen olento (Locke 1995, 51).

Locke ei salli mistä tahansa rikoksesta rangaistavan miten tahansa. Vain loukattu osapuoli saa vaatia korvausta, mutta kuka tahansa voi ryhtyä ajamaan hänen asiaansa ja rangaista rikoksesta.

Vahingon kärsineellä on oikeus vaatimukseen omilla nimissään, ja vain hän voi antaa anteeksi. Vahingoitetulla henkilöllä on tämä valta ottaa itselleen syyllisen tavaroita tai palveluksia itsensäilytyksen oikeuden perusteella, ja kaikilla ihmisillä on valta rangaista rikoksesta estääkseen sen uusiminen, koska jokaisella on oikeus suojella koko ihmiskuntaa ja tässä tarkoituksessa tehdä kaikkea järkevää mitä voi. (Locke 1995, 52.)

Rikoksen vakavuus tulee myös ottaa huomioon:

[K]ustakin rikoksesta voidaan rangaista siinä määrin ja niin suurella ankaruudella kuin tarvitaan tekemään siitä huono kauppa syylliselle, antamaan hänelle aihe katua ja pelottamaan muita tekemästä vastaavaa. (Locke 1995, 53.)

Rikollisen näkökulmasta Locken näkemys rikollisen asemasta ihmiskunnassa vaikuttaa kuitenkin melko lohduttomalta. Locke asettuu osaksi antiikkiin ulottuvaa perinnettä todetessaan järjen olevan se asia, joka erottaa ihmisen muista eläimistä ihmiseksi ja ottaa sitten uskaliaasti seuraavan askeleen. Ihmisen kieltäytyessä seuraamasta järjen vaatimuksia, näyttää hän, jollain oleellisella tavalla lakkaavan olemasta ihminen ihmisten keskellä. Locke kuvailee, että sotatilassa vihollisen voi tuhota kuin suden tai leijonan (Locke 1995, 75). Järkensä hylänneellä ihmisellä on enemmän yhteistä pedon kuin ihmisen kanssa, aivan kuten perverssi marsu vesinokkaeläimen ruumiissa, on ulkomuodostaan huolimatta määritelmissä marsu.

Ymmärtääkseni tämän kaltainen ihmisyyden menettäminen tai väheneminen on juuri se väylä, joka tarjoaa mahdollisuuden rankaisemiseen, sillä tekoina rangaistukset ovat juuri niiden kaikille ihmisille kuuluvien luonnollisten oikeuksien vastaisia, joiden rikkomisesta rangaistukset annetaan. Vaikka luonnontila ja siihen kuuluvat oikeudet seuraavat Locken mukaan suoraan järjestä ja ovat näin kaikille ihmisille yhteisiä vaatimatta erillistä perustavaa sopimusta, siihen sisältyy järjen vaatimuksena sopimuksenomainen vastavuoroisuus (Locke 1995, 48). Lockelainen ihmiskunta näyttäytyy yhteisönä, jota sitovat säännöt sisältävät vastavuoroisuuden vaatimuksen, jonka rikkominen ikään kuin erottaa rikkojan ihmiskunnan muodostamasta yhteisöstä ja näiden sääntöjen suojeluksen alta. Näkökanta mahdollistaa Locken esittämän universaalien rankaisemisoikeuden, mutta vaikuttaa melko ehdottomalta kaikkea inhimillistä vajavaisuutta kohtaan, sillä se liittää ihmisyyden itsessään järjen seuraamiseen ja tekee tässä epäonnistuneesta henkilöstä ”rappeutuneen” ”vahingollisen olennon”, joka vaikuttaa olevan jotain vähemmän kuin ihminen.

Ensimmäisessä kirjeessä suvaitsevaisuudesta Locke asettaa kaksi uskonnollista ryhmää suvaitsevaisuuden ulkopuolelle. Nämä ovat ateistit (Locke, 1689, 36), sekä uskonnolliset yhteisöt, joiden opit ovat yhteiskunnan säilymisen ja tarkoituksen tai näitä edistävien moraalisäädösten vastaisia (Locke 1689, 34–36). Locke pitää yhteisöjä, jotka opettaisivat näin suoraan harvinaisina, koska tällaista opettava yhteisö kohtaisi äärimmäistä vastustusta ja olisi näin kykenemätön saavuttamaan mitään tavoitteitaan. Locke laskee yhteiskunnan tarkoituksen vastaisiksi kuitenkin myös sellaiset kirkot, jotka julistavat oikeaoppisten olevan erilaisessa asemassa kansalaisyhteiskunnassa verrattuna harhaoppisiin ja kannattavat suvaitsevaisuutta vain ollessaan vähemmistössä. Sama koskee uskontoja, joiden noudattaminen vaatii todellisuudessa jonkin muun kuin valtiossa valtaa pitävän ruhtinaan

valtaan alistumista. (Locke 1689, 34–36) Locken rajanveto on yleistettyä ja hädin tuskin verhottua kritiikkiä katolista kirkkoa kohtaan. Locke siteeraa katolisiin yleisesti liitettyä (John Marshall 2006, 691) väitettä, ettei harhaoppisille annettuja lupauksia tarvitse pitää, sekä väitteitä että ekskommunikoidut kuninkaas luopuvat kruunuistaan ja valta perustuu armoon. Aikalaisille viittaukset katolisuuteen, erityisesti katoliseen papistoon tai jesuiittoihin olivat ilmiselviä, mutta juuri se, millaiseen joukkoon katolisia viitataan, ei ole selvää. Locke oli eläessään osallisena poliittisiin pyrkimyksiin tehdä eroa Englannissa lojaalien ja vaarallisten katolisten välillä. (Marshall 2006, 688) Locke ei pidä katolisten ei-poliittisia opillisia väitteitä suvaitsemisen kannalta ongelmallisina (Locke 1689, 10 & 30).

Uskonnollinen suvaitsevaisuus yhteiskunnassa on Lockelle osa yhteiskuntasopimuksen alaisia vastavuoroisia velvollisuuksia, minkä itsensä kieltäminen tai toisaalta itse yhteiskuntasopimuksen kieltäminen asettamalla paavi tai jokin muu uskonnollinen vallankäyttäjät maallisissa asioissa valtion yläpuolelle rikkoo. Ateistien suvaitsemisesta Locke puhuu lyhyesti, melkein sivuhuomiona:

Viimeksi, niitä ei tule suvaita, jotka kieltävät Jumalan olemassaolon. Lupaukset, liitot ja valat, jotka ovat ihmisyhteisön siteet, eivät voi sitoa ateistia. Jumalan poistaminen, vaikka ajatuksissakin, purkaa kaiken; lisäksi ne, jotka ateismillaan vievät pohjan kaikelta uskonnolta ja tuhoavat sen, eivät voi turvautua mihinkään uskontoon vaatiessaan [itselleen] suvaitsevaisuuden etuoikeutta.¹⁸ (Locke 1689, 36.)

Locke ei käsittele väitettä laajemmin, eikä sen osaa kirjeessä voi mitenkään kuvailla keskeiseksi ja sen lyhydestä voidaan päätellä, ettei Locke arvellut väitteen nostavan lukijoidensa keskuudessa suurtakaan vastustusta. Nykylukijasta väite esitettynä vetoomuksen uskontojen välisestä suvaitsevaisuudesta yhteydessä tuntuu vähintäänkin oudolta ja myös Locken argumentaatiolle kaipaisi kipeästi lisäperusteluja. Poikkeus kuitenkin kiinnittää huomion Locken ajattelun reunaehtoihin. Ensinnäkin vaikka Locken yhteiskunnallinen ajattelu ei ole sidoksissa yksittäisiin uskonnollisiin opinkappaleisiin hän vaikuttaa näkevän teistisen maailmankuvan välttämättömänä edellytyksenä sille. Lockelle

¹⁸ *Lastly, those are not at all to be tolerated who deny the being of a God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all; besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration.*

järki ja sillä saavutettavat luonnolliset oikeudet ovat Jumalan asettamia ja kappale selvästi viittaa siihen, että Locken mielestä jonkinlainen jumalusko vaaditaan myös niihin pääsemiseksi. On myös huomattava, että Locken uskonnepistemologian mukaan Jumalan olemassaolo on järjellä todistettavissa oleva asia, jolloin ateismi ei asetu samalle viivalle muiden uskonnollisten, ulkoa käsin katseltuina tasa-arvoisten, mielipiteiden kanssa. Kun siis ateismi on Locken mukaan järjen vastaista, ateisti näyttää putoavan rikollisen kanssa samaan ”ihmisen olemuksen vastaiseen” tilaan. Lopulta kyse on sopimuksista. Siinä missä suvaitsevaisuutta vastaan julistavat kirkot kieltäytyvät noudattamasta yhteiskuntasopimusta vastavuoroisesti, Locke kieltää ateistilta koko mahdollisuuden sopimuksien tekemiseen.

Tämä sopimuksettomuus ei rajoitu vain yhteiskuntasopimukseen, vaan ihmisyyhteisö on tässä ymmärrettävä laajemmassa mielessä, tarkoittaen ihmiskuntaa laajemmin. Niin kuin rikollinen teoillaan julistaa luopuvansa luonnollisten oikeuksiensa suojeluksesta, väittää Locke ateismin itsessään merkitsevän luopumista suvaitsevaisuuden turvasta. Tämä sivuhuomio osoittaa kuinka uskonnollisesti sitoutuneesti Locke poliittisen ajattelunsa lopulta käsittääkään, vaikka hän ei vaadikaan muuta kuin yleisluontoista teismä. Harmillisesti Locke ei katso tarpeelliseksi perustella väitettään pidemmälle, mutta nähdäkseni kyse on paitsi ennakkoluuloista, myös järjen asemasta Locken uskonnonfilosofiassa, sekä Jumalan roolista hänen poliittisen filosofiansa hiljaisena takaajana, josta järki, moraalit ja tasa-arvo kumpuavat.

Näissä Locken suvaitsevaisuuskäsityksen ulkopuolelle jäävissä erityistapauksissa tulee kiinnittää huomio niiden suhteeseen Locken valtiokäsitykseen. Lockelle valtion tehtävä on tämänpuoleinen. Ihmiset tekevät yhteiskuntasopimuksen suojellakseen henkeään, vapauttaan ja omaisuuttaan. Jos hyväksymme Locken kuvauksen ateisteista ja katolisista he näyttäytyvät ensisijaisesti hahmoina, jotka toisaalta implisiittisesti kieltäytyvät yhteiskuntasopimuksesta tai ovat jopa kategorisesti kykenemättömiä siihen myöntymään.

Jää epäselväksi mitä Locke tarkoittaa sanoessaan, ettei näin ajattelevia tarvitse suvaita, mutta hän näyttäisi sallivan valtion puuttumisen heidän asioihinsa riippumatta siitä, tuottaako heidän toimintansa reaalisesti sellaista vahinkoa, joka loukkaa niitä oikeuksia, joiden turvaamiseksi valtio on perustettu. ”Rikos” jonka perusteella nämä ryhmät menettävät oikeutensa tulla suvaituksi, on tällöin ajattelu tavoilla, jotka ovat Locken valtion peruseriaatteiden vastaisia. Locken sopimusajattelun perusalikoihin kuuluu tasa-arvosta

kumpuava vastavuoroisuuden vaatimus. Tämän vastavuoroisuuden mielletty puute ateisteilla ja katolisilla näyttää olevan se syy, joka oikeuttaa Lockelle valtion väliintulon pelkän uskomuksen perusteella.

Tällöin kuitenkin valtio, jonka perustehtävä on turvata kansalaistensa luonnolliset oikeudet henkeen, vapauteen ja omaisuuteen ja rangaista niitä, jotka niihin puuttuvat, itse puuttuu näihin oikeuksiin katolisten ja ateistien kohdalla ilman, että he ovat teoillaan rikkoneet kenenkään muun oikeuksia vastaan. Locke ei spesifioi, mitä tarkoittaa sanoessaan, ettei tällaisia tarvitse. Koska suvaitseminen on tähän asti tarkoittanut yhtäläisten oikeuksien antamista kansalaisyhteiskunnassa, vaikuttaa selvältä, että suvaitsemattomuus, ainakin jossain määrin, tarkoittaa niiden puutetta. Tällöin valtio rikkoo vaatimusta, jonka Locke asettaa samassa tekstissä todetessaan, ettei kaikista paheista voida rangaista (Locke 1689, 27–28).

Paradoksin voi sivuuttaa toteamalla Locken henkilökohtaisten asenteiden vaikuttaneen tekstiin ja hyväksymällä se ristiriidaksi. Toinen vaihtoehto on lukea Locken esitystä rikollisten rankaisemisesta hieman eri tavalla ja todeta, että itseasiassa rikollista ei rangaista siitä kärsimyksestä, jota hän muille aiheuttaa, vaan että jo päättäessään olla ”seuraamatta järkeä ja yleistä tasavertaisuutta”, rikollinen luopuu oikeuksistaan. Tämän lukutavan ongelma on kuitenkin juuri Locken korostus rankaisemisen yhteydestä toisten oikeuksien rikkomiseen. Kaikki paheet ovat järjen vastaisia, mutta vain toisiin (tai yhteiskuntaan kokonaisuudessaan) kohdistuvista rangaistaan. (Locke 1689, 27–28.) Vaikka ateisti hylkäisikin järjen ja oikeutensa, rikoksella ei näytä olevan asianomistajaa, jonka puolesta yhteiskunta ryhtyisi häntä rankaisemaan.

Pidän todennäköisimpänä, että vaikka ateisti tai katolinen ei olisi vielä tehnyt mitään valtiolle tai muille kansalaisille vahingollista, perustelu hänen suvaitsemattomuuteensa on, että hänen ajattelutapansa vääjäämättä johtaa siihen ja valtio toimii ennaltaehkäisevästi itseään suojellen kieltäytyessään suvaitsemasta heitä. Tätä tulkintaa tukee Locken huomautus, että synnit, jotka rikkovat yhteiskunnan yleisen rauhan, ovat rangaistavissa (Locke 1689 28), sekä hänen kuvauksensa sotatilasta *Tutkielman hallitusvallasta* kolmannessa luvussa.

Jos joku julistaa sanalla tai teolla ryhtyvänsä, ei kiivastuneeseen ja hätäiseen, vaan vakaasti harkittuun murhahankkeeseen, tämä asettaa hänet sotatilaan sitä vastaan, johon hänen julistamansa hanke kohdistuu. Tällöin hän jättää elämänsä toisen valtaan. Hänen henkensä saa riistää uhkauksen kohde tai kuka tahansa, joka liittyy puolustamaan uhattua ja ottaa hänen riitansa omakseen. Onhan järkevää ja oikeudenmukaista että minulla on oikeus tuhota minua tuholla uhkaava. (Locke 1995, 57.)

Kuvaillessaan sotatilaa Locke kuvailee tilannetta, jossa jo suullinen julistus on riittävä peruste äärimmäisiin toimiin. Sotatilassa tappaminen ei ole rangaistus kärsitystä pahasta vaan puolustautumista uhkaavaa pahaa vastaan, joka ei tarvitse perusteeksensa muuta, kuin että vihollinen on ilmoittanut aikomuksensa. Locke laajentaa oikeuden sotatilaan myös sellaisia vastaan, jotka pyrkivät väkivallalla orjuuttamaan toisia tai varastamaan heiltä. (Locke 1995, 58.) Käyttäen sotatilaa ja sodanjulistusta esimerkkinä näyttää lupaavin reitti Locken oikeudenmukaisen suvaitsemattomuuden ymmärtämiseksi olevan ymmärtää nämä mielipiteet, joiden hän käsittää asettavan kirkon johtajan valtion yläpuolelle tai kieltäytyvän kaikista ihmisyhteisöä sitovista sopimuksista, sodanjulistuksen kaltaisena uhkauksena ”yhteiskunnan yleistä rauhaa kohtaan” (Locke 1689, 28). Näin ollen kyse ei lopulta olekaan rankaisemisesta sinänsä, vaan puolustautumisesta sellaisia henkilöitä vastaan, jotka ovat, vaikkakin välillisesti, julistaneet aikomukseksensa sen järjestyksen kumoamisen.

Locken rajaukset ei-suvaittavista ryhmistä jäävät jännitteeseen suhteeseen kokonaisuutensa kanssa. Locke käsittää nämä ryhmät sellaisina, jotka eivät tunnusta toisten perusoikeuksia ja eivät voi näin ollen vaatia niitä itselleen. Tälle rikkeelle on kuitenkin vaikeaa löytää uhria, joten se kaivaa pohjaa pois vaatimukselta rankaisemisen rajoittamisesta vain henkeä, vapautta tai omaisuutta vastaan rikkoviin rikoksiin. Ajatus puolustautumisesta rankaisemisen sijasta antaa näkemykselle hengitystilaa, mutta on muistettava, että ajatus joudutaan tuomaan tekstiin sen itsensä ulkopuolelta. Locke puhuu poikkeuksista suvaitsevaisuuden velvollisuuteen harmillisen lyhyesti. Kuitenkin poikkeukset osoittavat, että huolimatta pyrkimyksestä laajoihin vapauksiin ja yksilön oikeuksien turvaamiseen, Locken sopimukseen perustuva yhteiskuntajärjestys näyttäytyy avoimena vain niille, jotka jakavat hänen perusolettamuksensa toisaalta Jumalan suomista luonnollisista perusoikeuksista ja toisaalta uskonnollisen vallan tiukasta erosta maalliseen.

4. VERTAILU

Edellisissä kahdessa luvussa esittelin ensin Tuomas Akvinolaisen ja sitten John Locken argumentaatiota suhteessa ”harhaoppisten” suvaitsemiseen. Käsitysten välinen kontrasti on jyrkkä. Käsitellessäni Akvinolaisen argumentaatiota kohdassa 2.7 päädyin tulkintaan, että harhaoppisuus on Akvinolaiselle rikos, joka loukkaa sekä valtion että kirkon päämääriä. Harhaoppinen hylkää velvollisuutensa, joka hänellä kirkon jäsenenä on kirkkoa ja sen edustamaa totuutta kohtaan. Siksi kirkko erottaa harhaoppisen ja toimittaa tämän valtiolle. Valtion näkökulmasta harhaoppisuus eroaa muista rikoksista sikäli, että valtio ei voi itse todeta harhaoppisuutta. ”Uskon väärentäminen”, johon harhaoppinen syyllistyy, uhkaa myös valtion päämääriä, joka on valtion yhteinen hyvä, kansalaisten suojeleminen ja heidän kasvattamisensa hyveeseen. Harhaoppisuus ei ole Akvinolaiselle vain uskonnollinen, valtiolle neutraali asia, niin kuin esimerkiksi juutalaisten uskonnonharjoitus. Se on rikos, joka on rinnastettavissa valapattouteen tai rahanväärentämiseen, ja jota valtion ei tule seurata sivusta, vaan tukahduttaa se välittömästi, koska se vaarantaa kansalaisten kuolemattomat sielut.

Locke sen sijaan katsoo, etteivät uskonnolliset kysymykset ole lainkaan yhteiskunnallisia kysymyksiä. Kirkot ovat kyllä vapaita rankaisemaan jänsiään sääntöjensä rikkomisesta jopa erottamalla heidät, mutta valtion ei tule ottaa näihin kiistoihin kantaa eikä suosia mitään uskonnollista ryhmää. Myöskään yksilöt eivät saa kohdella toisiaan uskonnollisista syistä eriarvoisesti sikäli, kun ovat tekemisissä toistensa kanssa kansalaisina. Näitä väitteitä Locke perustelee muun muassa Raamatun auktoriteetilla, yhteisöjen sopimukseen perustuvalla luonteella ja tarkoituksella sekä koko uskonnollisen vainon epäloogisuudella.

Edellisissä luvuissa saimme tarvittavat välineet molempien filosofien ajatusten ymmärtämiseksi. Tässä luvussa näytän, mitkä näissä lähtökohdissa esiin tulevat erot parhaiten selittävät sitä radikaalia eroa, joka on lopputuloksissa niin ilmeinen.

Vertailua tehdessäni tahdon painottaa, että Akvinolaisen ja Locken historialliset tilanteet olivat hyvin erilaiset. Akvinolaisen elinaikana 1200-luvulla katolinen kirkko oli läntisessä Euroopassa hegemonisessa asemassa. Kuten Michael Novak toteaa, katolinen usko oli eräs ainoita maanosaa yhdistäneitä tekijöitä, ja se oli tiukasti sidoksissa Akvinolaisen aikalaisia yhdistävään itseymmärrykseen sekä hauraiden poliittisten järjestelmien legitiimiyteen

(Novak, 1995). Uskonpuhdistukseen oli vielä satoja vuosia ja myös useita samanaikaisia paaveja nostanut suuri skisma oli yli sadan vuoden päässä. Akvinolaisen aikana harhaoppisuus olisi viitannut tiettyjen kansanliikkeiden, kuten kataarilaisuuden kannattajiin tai epäortodoksisia näkemyksiä kannattaneeseen papistoon tai oppineistoon (Hans Thijssen, 1998, 1; Evans 2002, 129–130). Harhaoppisuuden raja ei missään nimessä ollut selvä ja esimerkiksi kiista apostolisesta köyhyydestä jakoi mielipiteitä (Evans 2002, 92). Monen kysymyksen kohdalla kirkko kuitenkin teki virallisen päätöksen julistaen tiettyjen oppien esittämisen harhaoppisuudeksi ja asettaen sille rangaistuksia. Kuuluisin esimerkki lienee Pariisin oppituomiot 1277 kolme vuotta Akvinolaisen kuoleman jälkeen. Oppituomioissa Pariisin piispa Étienne Tempier kielsi 219 filosofisen ja teologisen teesin opettamisen ekskommunikaation uhalla ja täten suoraan vaikutti siihen, mitä Pariisin yliopistossa opetettiin. Se, miten paljon tuomiot vaikuttivat myöhempään filosofian historiaan, on edelleen kiisteltyä. (Thijssen 2018.) Kirkon yhteiskunnallinen asema oli joka tapauksessa äärimmäisen tärkeä, sen valta kosketti laajasti eri elämänalueita, eikä mikään toinen uskonnollinen liike voinut haastaa sitä tasavertaisena.

Locken aikana läntinen Eurooppa oli jakautunut valtioihin, jotka kannattivat katolisuutta tai protestantismia eri suuntauksia. Nämä uskonnolliset yhteisöt kilpailivat toistensa kanssa oikeaoppisen ja aidon kirkon asemasta. Valtion ja kirkon suhde oli edelleen vahva, mutta yhteiskunnassa oli myös paljon erilaisia kristillisiä vähemmistöryhmiä. Uskonnollinen erimielisyys oli useiden 1600-luvun konfliktien keskiössä ja ne vaikuttivat merkittävältä osalta esimerkiksi Locken nuoruudenaikaisten kolmikymmenvuotisen sodan ja Englannin sisällissodan taustalla. Uskonnollinen vaino oli yleistä sekä katolisten että protestanttien toimesta. Vuonna 1685 Ranskan kuningas perui Nantesin ediktin, joka oli taannut kalvinistisille hugenoteille uskonnonvapauden Ranskassa. Sen seurauksena yli 200 000 hugenottia päätyi pakolaisiksi muualle Eurooppaan (Marshall 2006, 17). Englannissa vainot kohdistuivat *Ensimmäisen kirjeen suvaitsevaisuudesta* kirjoittamisen vuosikymmenellä 1680-luvulla erityisesti protestanttisiin mutta ei anglikaanisiin vähemmistöryhmiin. Kuningas Kaarle II:lla oli katolisia sympatioita, joten katolisten vainoaminen oli tässä vaiheessa Englannissa harvinaisempaa (Tuckness 2016, luku 22.1). Kaarlen seuraaja, avoimesti katolinen ja katolisia suosinut Jaakko II, kuitenkin syrjäytettiin vain kolmen hallintovuoden jälkeen mainiossa vallankumouksessa Hollannin protestanttisen Vilhelm Oranilaisen toimesta. Mainio vallankumous myös päätti Locken maanpaon Hollannissa. Hollanti, jossa Locke kirjoitti *Ensimmäisen kirjeen suvaitsevaisuudesta*, harjoitti muita

Euroopan valtioita selkeästi laajempaa suvaitsevaisuutta. (Tuckness 2016, luku 22.1.) Locken aikana eurooppalainen kristikunta oli jakaantunut useisiin kirkkokuntiin, jotka katsoivat olevansa oikean opin kannattajia muiden ollessa ”harhaoppisia” ja jotka yleisesti käyttivät valta-asemaansa näitä harhaoppisia vainotakseen. Ei vaadi suuria ponnistuksia nähdä, kuinka historiallinen konteksti on muokannut sitä, miten kumpikin ajattelija lähestyy kysymystä harhaoppisuudesta ja suvaitsevaisuudesta. Tämä työ kuitenkin keskittyy filosofiseen argumentaatioon ja premisseihin, joten vaikka historiallinen konteksti tulee pitää mielessä, se ei ole tutkimuksen kohde.

Kysymys siitä, tuleeko valtion rangaista uskonnollisissa kysymyksissä eriävää käsitystä kannattavaa yksilöä, on sekä poliittinen että uskonnollinen. Se koskee sekä sitä uskonnollista yhteisöä, kirkkoa, johon suhteessa erimielisyys ilmenee että maallista yhteisöä, valtiota, joka on vastuussa mahdollisesta rankaisemisesta. Tämän lisäksi mukana on yksilö, jonka kohtalosta päätetään. Oleellimmat kysymykset koskevat sitä, mistä uskomisessa itsessään on kyse ja mikä on kirkon ja mikä valtion päämäärä, sekä millä perusteella valtio käyttää rankaisuvalltaansa. Käsittelen tässä luvussa selittäviä eroja ensin uskonnollisissa sitten poliittisissa näkökannoissa.

4.1 Käsitteet uskosta ja uskonnollisista yhteisöistä

Edellisissä luvuissa sivusin sekä Akvinolaisen että Locken uskonkäsitteitä. Kuten alaluvussa 2.6 totesin, Akvinolaisen uskonkäsite on voluntaristinen ja epäsymmetrinen. Usko asettuu ”tieteellisen” tiedon ja mielipiteen välimaastoon. Se on tiedon kaltaista mutta tahdon alaista ja moraalisesti merkityksellistä. Usko on tahdonalainen valinta ajatella tavalla, jonka käsittää hyväksi ja olla siitä varma, vaikka varmuus ei synnykään asian välttämättömyyden täydellisestä käsittämisestä. Pikemminkin uskon käynnistää moraalinen arvostelma, jonka mukaan uskotun asian mukaisesti ajattelemisen on hyvää. Usko on hyve ja sen vastakohtana on epäuskon synty. Syntinä epäusko ei Akvinolaiselle tarkoita pelkkää väärää käsitystä, vaan väärää käsitystä, josta pidetään kiinni huolimatta siitä, että henkilö on kuullut totuuden pätevän julistuksen muodossa ja uskon hyve velvoittaisi häntä siihen uskomaan. Akvinolaiselle uskomukset eivät ole tasa-arvoisia, vaan kirkon kanta on erehtymätön totuus, joka on epäsymmetrisessä suhteessa muihin kantoihin. Akvinolaiselle kirkko kuten valtiokin on täydellinen yhteisö siinä merkityksessä, että se on itseriittoinen, eikä se tarvitse päämääränsä saavuttamiseen mitään itsensä ulkopuolelta. Toisin kuin valtio

kirkko ei ole luonnollinen, vaan hengellinen, Kristuksen itsensä erityisellä ilmoituksella perustama yhteisö. Kuten valtio on välttämätön ihmisen luonnollisten tarpeiden täyttämiseksi, on kirkko välttämätön ihmisen hengellisten tarpeiden ja sielun pelastuksen kannalta. Vaikka väärät uskomukset suhteessa totuuteen eivät kaikissa tapauksissa tuota moraalista syyllisyyttä, uskoon liittyvät synnit ovat ennen kaikkea valintoja olla uskomatta juuri tuota totuutta, jonka vartijan asema kirkolla on.

Locken uskonkäsitys on rationalistinen ja symmetrinen, kuten alaluvussa 3.5 osoitin. Locke ajattelee, että usko on ennen kaikkea rationaalisten prosessien alainen asia. Locken mukaan jotkin asiat, kuten matemaattiset totuudet tai Jumalan olemassaolo ovat sillä tavoin välttämättömiä, että jokaisen ihmisen tulee uskoa ne. Sen sijaan uskonnollinen usko koskee toisen ihmisen saamaa jumalallista ilmoitusta, jossa hänen velvollisuutensa on ottaa mahdollisuuksiensa mukaan asioista selvää ja (hyväksyessämme Nicholas Wolterstroffin tulkinnan) uskoa parhaan käsillä olevaa todistusaineiston mukaisesti. Velvollisuus koskee jokaista yksilöä itsessään, ja sekä välinpitämättömyys että fanaattinen usko huolimatta todistusaineiston puutteesta rikkovat tämän velvollisuuden.

Harhaoppisuuskysymyksen kannalta uskonkäsitykset ovat merkittävä selittävä tekijä Locken ja Akvinolaisen erilaisten lähestymistapojen taustalla. Akvinolaiselle harhaoppisuus on pakanuuttakin vakavampaa epäuskoa, koska harhaoppinen vastustaa totuutta, johon on jostakin kautta sitoutunut ja jota kohtaan hänellä on enemmän velvollisuuksia kuin pakanalla, joka ei ole niin koskaan tehnyt. Lockelle harhaoppisuus näyttelee hyvin toissijaista roolia, se on hänelle enemmänkin tekninen termi, joka kuvaa tietyytyypistä jakautumista uskontojen sisällä, eikä se sisällä erityistä episteemistä tai moraalista painolastia. Locke katsoo, ettei ihminen voi lopulta vaikuttaa siihen mihin uskoo, paitsi ottamalla asioista selvää. Koska ihminen ei voi olla vastuussa sellaisesta, johon ei pysty itse vaikuttamaan, eivät uskomukset nouse samalla tavalla moraalikysymyksiksi kuin Tuomaalla. Akvinolaisen voluntaristinen uskonkäsitys tekee mahdolliseksi sijoittaa oikein uskomisen moraalisten velvollisuuksien piiriin. Akvinolainen samaistaa harhaoppisuuden valan rikkomiseen, mutta jos uskomisen ei ole tahdon alaista, on järjetöntä edes olettaa, että ihminen voi sitoutua uskomaan tietyllä tavalla.

Alaluvussa 3.6 kerroin, että Locken mukaan kirkon tarkoitus on mahdollistaa jumalanpalvelus tavalla, jonka yksilö käsittää Jumalalle mieluisaksi ja pelastukseen

johtavaksi. Lockelle kyse on kuitenkin aina yksilön valinnasta ottaa osaa kirkon toimintaan. Jokainen kirkko on itselleen oikeaoppinen ja toisille harhaoppinen, eikä kukaan muu kuin ihminen itse voi päättää, mihin kirkkoon hänen tulee kuulua. Täten millään kirkolla ei myöskään ole oikeutta käyttää valtaa toisia kirkkoja, itsensä ulkopuolisia henkilöitä tai jäseniään muussa kuin jäsenen ominaisuudessa, kohtaan.

Akvinolaisella tilanne on erilainen. Akvinolaisen puhuessa kirkosta kyse ei ole uskonnollisesta yhteisöstä muiden joukossa, joka kilpailee muiden tasaveroisten yhteisöjen kanssa yrittäen vakuuttaa ihmiset. Kirkko on yksi kokonaisuus, joka on hierarkkinen järjestelmä ja Kristuksen itse perustama. Ihminen pelastuu kirkon toimittamien sakramenttien kautta, jolloin kirkko on välttämätön välikappale pelastukselle. (Akvinolainen *Expositio in symbolum apostolorum*, kohta 10.) Totuuden haltijana kirkko on itseoikeutetusti erityisessä asemassa suhteessa muihin uskonnollisiin yhteisöihin. Vaikka usko on yksilön tahdon alainen asia, eikä sitä voida pakottaa, ei yhteiskunta ole velvollinen olemaan neutraali suhteessa siihen. Oikeassa oleminen on toiminnan moraalisuuden kannalta olennaista. Toiminta, joka kohdistettuna oikeaoppisiin olisi vääryyttä, voi olla epäuskoisiin kohdistettuna oikein. Locke eksplisiittisesti hylkää tämän asetelman. Hän kyseenalaistaa apostolisen sukcession teologisen perustan ja pitää selvänä, ettei valtiolla ole sen parempaa pääsyä oikeaan oppiin kuin kansalaisilla. Vaikka uskomukset olisivatkin valittavissa, valtion sekaantuminen uskontoon olisi haitallisempaa todelle uskonnolle kuin väärille.

4.2 Yhteisön ja yksilön suhde

Sekä Akvinolainen että Locke perustelevat poliittista filosofiaansa luonnollisuuden kautta. Akvinolaiselle koko maailma on Jumalan ikuisen lain alainen teleologinen järjestelmä, jossa ihmistä rationaalisenä olentona sitovat luonnolliseksi laiksi kutsutut yleiset moraaliperiaatteet. Nämä periaatteet ovat kaiken lainsäädännön perusta. Akvinolainen seuraa Aristotelesta todeten ihmisen olevan luonnostaan poliittinen eläin ja yhteiskunnan olevan luonnollinen, täydellinen yhteisö. Tämä tarkoittaa, että ihmisen luonnollinen päämäärä, onnellisuus, on pääsääntöisesti saavutettavissa vain yhteisössä elämällä, vaikka Akvinolainen onkin Aristotelesta avoimempi erityistapauksille, joissa erakko voi elää Jumalan armosta pyhää elämää yksin (Juhana Toivanen 2016, 188–189). Koska yhteiskunta on Akvinolaiselle välttämätön hyvän elämän elämiseksi, yhteiskunnan yhteinen hyvä on

hänellä määräävää suhteessa yksilöön, eikä yksilön todellinen hyvä poikkeaa yhteisön hyvästä, vaikka joskus siltä näyttäisikin.

Alaluvussa 3.3 näytän, että Locke lähestyy kysymystä yhteiskunnasta luonnontilan kautta. Locke ajattelee luonnontilan olevan yhteiskuntasopimusta edeltävä ihmisten välinen moraalinen oletustila. Tässä tilassa ihmiset ovat luonnostaan vapaita, tasa-arvoisia ja oikeutettuja työnsä hedelmiin. Heillä on myös velvollisuus auttaa muita, jos tämä toiminta ei ole ristiriidassa heidän itsesäilytyksensä kanssa sekä oikeus rangaista väärintekijöitä ja vaatia korvausta kärsimästään pahasta. Locke käsittää sekä valtion että kirkon pohjimmiltaan vapaaehtoisina ja sopimukseen perustuvina yhteisöinä. Ihmiset perustavat nämä yhteisöt vain varsin rajattuja päämääriä varten, eivätkä alistu niiden valtaan kokonaisuudessaan, vaan ainoastaan sikäli, kuin se on välttämätöntä niiden päämäärien saavuttamiseksi. Valtion tarkoitus on toimia tuomarina ihmisten kesken ja suojella heille kuuluvia luonnollisia, henkeä, vapautta ja omaisuutta suojaavia, oikeuksia. Yksilö luopuu valtion hyväksi kuitenkin vain pienestä osasta luonnollisia oikeuksiaan. Hän luopuu oikeudesta itse rankaista kaikkia väärintekijöitä ja sitoutuu noudattamaan yhdessä sovittuja lakeja. Yksilö kuitenkin säilyttää yhteiskunnassakin valtaosan luonnollisista vapauksistaan ja oikeuksistaan, eikä yhteiskunta voi vaatia häneltä enempää kuin sen, mikä on tarpeellista yhteiskunnan perustamiseen johtaneiden tarpeiden täyttämiseksi.

Tämä lähtökohtaero yhteisön ja yksilön suhteessa on mielestäni suurin selittävä tekijä tarkastellessa heidän erojaan uskonnollisen erimielisyyden kysymyksessä. Akvinolaisen lähestymistapa hänen käsitellessään ihmisen ja niiden yhteisöjen suhdetta, joissa hän on jäsenenä, on huomattavan kollektivistinen. Ihminen saavuttaa onnellisuuden valtion kautta ja pelastuksen kirkon kautta. Tämä yhteisön ensisijaisuus suhteessa ihmiselämän päämääriin on se lähtökohta, joka antaa yhteisölle laajat oikeudet puuttua ihmisen elämään. Locken ajattelu puolestaan perustuu individualistiselle käsitykselle yksilöstä, joka ei koskaan luovu suurimmasta osasta itsellään luonnontilassa olevista oikeuksista. Yksilö asettuu valtion vallan alaiseksi vain sopimuksen mukaisesti paremmin tavoitellakseen samoja asioita, joita hän on vapaa tavoittelemaan jo luonnontilassa. Valtio ei siis vaikuta olevan Lockelle erityisen välttämätön hyvän elämän elämiseen. Kirkon suhteen tilanne on hieman erilainen, sillä sen tarkoituksena on tuottaa Jumalaa miellyttävää ja pelastukseen johtavaa jumalanpalvelusta, johon yksilö ei välttämättä itsekseen pystyisi. Locke myöntää kirkoille

täydet oikeudet päättää omista säännöistään. Kuitenkin yksilö on lopulta itse vastuussa sielustaan ja vapaa valitsemaan, millaiseen seurakuntaan haluaa kuulua.

Akvinolaiselle yhteisöt ovat ensisijaisia, Lockelle toissijaisia yksilön jälkeen. Tuomaan mukaan yksilön jäsenyys yhteisössä on hyvin konkreettista. Yhteisö itsessään on jotain enemmän kuin jäsentensä summa ja ihminen on luonnostaan poliittinen eläin, jonka tarkoitus toteutuu yhteisössä. Akvinolainen määrittää osien olemukset toiminnan kautta ja jos osa ei kykene toteuttamaan tarkoitustaan, se ansaitsee nimensä vain aksidentaalisesti. Patsaan silmä näyttää kyllä silmältä, mutta ei ole samalla tavalla silmä, kuin silmä, jolla on näkökyky. Samoin kuolleen tai rannan jalat ovat jalkoja vain ulkomuodoltaan, niillä ei ole kykyä kävellä. Samalla tavalla Tuomaan mukaan, koska ihminen saavuttaa tarkoituksensa yhteisössä, ihminen, joka ei elä yhteisössä on vähemmän ihminen ja siten yhteisö on yksittäiseen ihmiseen nähden ensisijainen. (Akvinolainen 2007, 16–18.)

Locken järjestelmässä taas kyse on aina lopulta yksilöistä, joiden suhteita määrittelevät vapaaehtoisesti tehdyt sopimukset, jotka he ovat nähneet hyödyllisiksi itselleen. Yhteisö ei vaikuta erityisesti eroavan osistaan. Yhteisön valtaa rajoittavat kaikille yksilöille kuuluvat luonnolliset oikeudet ja yhteisön tarkoitus. Hengellinen yhteisö ei voi päättää jäsentensä maallisista asioista, eikä sotilaskomentaja voi kajota sotilaan omaisuuteen. Jokainen kansalainen, joka ei ole eksplisiittisesti antanut suostumustaan yhteiskuntasopimukselle, on myös vapaa myymään omaisuutensa ja lähtemään yhteisöstänsä toiseen yhteisöön elämäänsä sääntöjen mukaan, tai erämaahan, jossa häntä sitovat vain kaikkien jakamat luonnolliset oikeudet. Akvinolaisella yksilön oikeudet eivät niinkään rajoita yhteisön oikeutta puuttua yksilön elämään, vaan yhteisö on vapaa toteuttamaan tarkoitustaan parhaaksi katsomallaan tavalla. Yhteisön yhteinen hyvä puolestaan voi vaatia jopa ”sairastuneen jäsenen amputaatiota”. Syyt esimerkiksi tiettyjen paheiden tai muiden uskontojen suvaitsemiseen ovat käytännöllisiä, koska liian laaja puuttuminen niihin ei Akvinolaisen mukaan enää palvelisi näitä päämääriä. Akvinolaisen kollektiivisessa järjestelmässä yksilö on ensisijaisesti yhteisönsä jäsen, joka toteuttaa omaa tarkoitustaan toimimalla yhteisössä.

Akvinolaisen ja Locken käsityksissä kirkon ja valtion suhteesta on myös paljon samankaltaisuuksia. Molemmat erottavat kirkon ja valtion toisistaan erillisiksi ja erillisillä alueilla toimiviksi yhteisöiksi. Kumpikaan ei halua alistaa toista toisen valtaan, mutta sallii toisen puuttua toisen asioihin silloin kun niiden toiminta-alat risteävät. Myös valtion

rankaisuvallan tarkoituksen suhteen he ovat yllättävän samoilla linjoilla. Akvinolaiselle rankaiseminen perustuu ensin rankaistavan moraaliseen syyllisyyteen, rangaistus palauttaa oikeudenmukaisuuden tasapainon ja vain syyllistä saa rangaista. Yhteiskunnan rangaistessa vielä tärkeämpi päämäärä on kuitenkin yhteiskunnan suojeleminen ja rangaistuksen ”lääkinnällinen” vaikutus yksilöön ja yhteiskuntaan. Myös Lockelle rankaiseminen perustuu moraaliseen syyllisyyteen, tosin vain sellaiseen syyllisyyteen, joka on surausta toisen henkilön oikeuksien loukkaamisesta. Vain loukatulla on oikeus vaatia korvauksia, mutta rankaisuoikeus on universaali ja se perustuu koko ihmiskunnan suojelemiseen. Rankaisemisella pyritään tekemään rikoksesta ”huono kauppa syylliselle, antamaan hänelle aihe katua ja pelottamaan muita tekemästä vastaavaa.” (Locke 1995, 53) Locken ja Akvinolaisen rankaisukäsitykset ovat siis lopulta kohtalaisen samankaltaisia. Molemmat saavat perimmäisen oikeutuksensa luonnollisesta järjestyksestä, mutta keskittyvät muiden suojelemiseen ja rankaisemisen ”lääkinnällisiin” ominaisuuksiin.

Ratkaiseva ero löytyy kuitenkin valtion tarkoituksesta. Lockelle valtion tarkoitus on suojata ihmisen vapautta, henkeä ja omaisuutta. Se rankaisee ihmisiä, jos he loukkaavat toistensa oikeuksia, mutta on niin uskonnollisissa kuin muissakin moraalisisissa kysymyksissä neutraali. Locken individualistinen filosofia rajoittaa valtion toimialan niiden ”kansalaisintressien” mukaiseksi, joiden edistämiseksi se on perustettu. Jos ihminen antautuu esimerkiksi laiskuuden tai ahneuden valtaan, kuitenkin loukkaamatta muiden oikeuksia, ei valtio voi eikä sen tule tehdä asialle mitään.

Myös Akvinolainen pitää valtion eräänä tarkoituksena rauhan ja turvallisuuden tuomista kansalaisilleen. Hänen mukaansa valtiolla on kuitenkin myös toinenkin keskeinen tehtävä, nimittäin kansalaisten kasvattaminen hyveeseen. Akvinolaiselle poliittinen filosofia on erottamattomasti osa etiikkaa ja oikein toimivan valtion ei edes tule pyrkiä arvoneutraaliuteen, vaan se mahdollistaa hyvän elämän ohjaamalla kansalaisiaan hyveen mukaiseen elämään. Täten valtio voi määrätä lakeja suojaamaan yhteiskuntaa fyysisiltä uhilta, mutta myös moraalisisilta uhilta. Akvinolainenkaan ei pidä kaikkia paheita rankaistavina, mutta toisin kuin Lockella syy ei ole, että ne jäävät valtion toimialueen ulkopuolelle. Pikemminkin niistä pidättäytymisen ollessa enemmistölle liian vaikeaa, niistä rankaiseminen tuottaisi yleistä halveksuntaa lakia kohtaan ja ihmisistä tulisi entistä pahempia. Akvinolaisen kollektivistisen ajattelun kannalta valtion toimialue on luonnollisen ja inhimillisen lain alue ja näin ollen erittäin laaja.

4.3 Locken haaste Akvinolaiselle

Sekä Akvinolaisella että Lockella suvaitsevaisuuden jaottelu seuraa karkeasti samankaltaisia kategorioita, joissa osaa uskonnollisista mielipiteistä tulee suvaita, osaa ei. Locke on häivyttänyt harhaoppisuuden merkitsevänä kategoriana ja siirtänyt sen suvaittavan uskonnollisuuden piiriin jättäen tämän piirin ulkopuolelle vain suvaitsemattomat uskonnot ja ateistit. Edeltävät erot premisseissä kuitenkin osoittavat, miksi kyse ei ole vain aste-eroista käytännön kysymyksessä, vaan perustavanlaatuisesta lähtökohtaerosta. Tutkimukseni päätarkoitus on ollut ymmärtää molempia ajattelijoita suvaitsevaisuuskysymyksen kohdalla, sekä tuoda esiin ja vertailla heidän lähtökohtiaan omassa kontekstissaan. Akvinolaisen ja Locken tekstien välillä ei ole suoraa yhteyttä. Olen pidättäytynyt lukemasta Locken argumentteja vasta-argumentteina Akvinolaiselle, koska ne eivät ole sellaisia. Locken argumentit nousevat hänen omasta historiallisesta ja älyllisestä kontekstistaan ja sen haasteista. Kuitenkin Locken kritiikin kohteena ovat yleisesti ne näkemykset, jotka antavat valtiolle oikeuden puuttua uskonnollisiin kysymyksiin. Tähän joukkoon Akvinolaisen esitys siitä, ettei harhaoppisia tule suvaita epäilemättä kuuluu. Tässä alaluvussa tarkastelen sitä, onko Locken kritiikki suvaitsemattomuutta kohtaan kokonaan redusoitavissa Akvinolaisesta eroaviin premisseihin, vai pystyykö Locken argumentaatio haastamaan Akvinolaisen myös hänen omista lähtökohdistaan.

Ensinnäkin vaikka Locken viittaukset Kristuksen esimerkkiin, lähimmäisen rakkauteen ja muut raamatulliset perustelut suvaitsevaisuuden puolesta ovat omalta osaltaan painavia, en keskity niihin työn filosofisen luonteen takia. Akvinolainen kyllä uskoo harhaoppisten rankaisemisen noudattavan lähimmäisenrakkautta, sillä kirkko toimii vasta annettuaan harhaoppisille mahdollisuuden kääntymykseen ja harhaoppisten rankaiseminen perustellaan toisten sieluista huolen pitämisellä. Kirkon ja valtion luonteeseen perustuvat argumentit taas koskettavat juuri sitä premissieroa, jonka olen todennut eroista merkittävimmäksi. Näiden argumenttien hyväksyminen vaatii enemmän tai vähemmän lockelaista ymmärrystä valtiosta.

Vaikka Locken ja Akvinolaisen uskonkäsitykset eroavat toisistaan merkittävästi, Akvinolainen on Locken kanssa yllättäen osittain samaa mieltä siitä, ettei uskoon voida pakottaa. Locken mukaan usko ei ole lainkaan tahdon alainen asia. Akvinolaisen mukaan kyse on nimenomaan tahdon valinnasta. Akvinolainen kuitenkin ajattelee, ettei ihmisen

tahtoa voida pakottaa ulkopuolelta. Tästä syystä pakanoita tai juutalaisia ei tule pakottaa uskomaan. Akvinolainen kuitenkin sallii heidän toimintansa rajoittamisen, jos se vaikuttaa haittaavan oikean uskon edistämistä. (ST II:II, 10.8.) Harhaoppinen taas kuvainnollisesti pettää jo antamansa lupauksen muuttaessaan kristinuskon oppia ja ansaitsee rangaistuksen. Lockelle uskon pakottamisen mahdottomuus on ehdottomampaa ja sikäli normatiivisesti merkitsevää, että se siirtää uskomisen pois eettisen vastuun alueelta.

Locken suurin haaste Akvinolaisen argumentille kiteytyy hänen toteamukseensa ”jokainen kirkko on itselleen oikeaoppinen ja muille väärässä tai harhaoppinen¹⁹” (Locke 1689, 13). Akvinolaisen argumentaatio perustuu käsitykselle kirkon erityisasemasta suhteessa muihin uskonnollisiin yhteisöihin. Tämän erityisaseman perusteella muiden yhteisöjen toimet eivät ole samalla viivalla kirkon toimien kanssa. Esimerkiksi kysymyksessä koskien epäuskoa yleensä (ST II:II, 10) Akvinolainen toteaa, että vaikka uskoa ei voida pakottaa, pakanoita voidaan estää estämästä uskon edistymistä. Heti seuraavassa kappaleessa Akvinolainen toteaa, että harhaoppisia ja luopioita kohtaan voidaan kyllä käyttää pakkoa ”jotta he voivat täyttää mitä ovat luvanneet ja pitää sen, minkä ovat kerran saaneet.” Uskoviin (jotka ovat mahdollisesti kääntyneet toisesta uskonnosta) kohdistettu vaino on siis väärin ja kirkko voi puuttua siihen, mutta kirkko toimii oikein vainotessaan harhaoppisia ja luopioita. Kirkon toimittama vaino näyttää siis olevan oikein vain siitä syystä, että kirkko itse on oikeassa. Vääräuskoiset taas toimivat väärin uskovia vainotessaan, koska ovat väärässä.

Juuri tämänkaltainen ajattelu on Locken argumentaation kohteena, kun hän toteaa, ettei oikeaoppisen valta harhaoppisen yli tarkoita mitään, koska kukaan ei mielestään ole harhaoppinen. Locke jatkaa, ettei valtioilla tai hallitsijoilla ole erityistä pääsyä käsiksi totuuteen ja jos tietylle valtiolle annetaan valta tukea oikeaoppista kirkkoa, muilla valtioilla täytyy olla sama valta tukea harhaoppisia tai pakanoita. (Locke 1689, 21–22.) Tämä laajempi episteeminen ongelma on Locken suurin haaste Akvinolaisen käsityksille. Kyse ei ole enää vain uskon luonteesta, siitä voiko uskoa valita ja voiko uskomisen olla eettinen teko. Jos usko onkin eettisesti merkitsevää ja edistettävää, pöydälle jää edelleen kysymys sen sisällöstä. Akvinolaisella on toki syynsä uskoa kirkon erityislaatuisuuteen. Universaalimmasta näkökulmasta näyttää kuitenkin kovin huteralta ajatus, että sellaisen

¹⁹ every church is orthodox to itself; to others, erroneous or heretical.

toiminnan kuten vaino, eettinen luonne muuttuu täysin riippuen siitä, sattuuko tekijä olemaan oikeassa. Vaikka tavoitteeksi otettaisiin Akvinolaisen tavoin sielujen pelastumisen käytännöllinen edistäminen, Locke pysyy kannallaan:

Hallinto ei tunne ainutta kapeaa taivaaseen vievää tietä sen paremmin kuin yksityishenkilötkään. Siksi en voi ottaa oppaakseni häntä, joka tuntee tien yhtä huonosti kuin minä itse ja joka varmasti huolehtii pelastuksestani vähemmän kuin minä itse. (Locke 1689, 19.)²⁰

²⁰ *The one only narrow way which leads to heaven is not better known to the magistrate than to private persons, and therefore I cannot safely take him for my guide, who may probably be as ignorant of the way as myself, and who certainly is less concerned for my salvation than I myself am.*

5. PÄÄTÄNTÖ

Tutkielmani tarkoituksena on ollut ottaa selvää Tuomas Akvinolaisen ja John Locken käsityksistä koskien uskonnollisen erimielisyyden suhdetta valtiolliseen vallankäyttöön sekä vertailla näitä käsityksiä. Tutkielmani erityinen kohde on ollut tilanne, jossa valtauskontoa harjoittava kansalainen julkisesti muuttaa sen oppia, Akvinolaisen termin harhaoppisuus. Kysymystä on lähestytty tutkimalla Akvinolaisen vastausta *Summa Theologiae*n toisen osan toisen osan yhdennessatoista kysymyksen kolmanteen kohtaan ”Tuleeko harhaoppisia suvaita?” sekä Locken *Ensimmäisestä kirjeessä koskien suvaitsevaisuutta*. Tekstien kontrasti on vahva. Akvinolainen väittää, että paitsi kirkosta erottamisen, harhaoppiset ansaitsevat osakseen maallisen vallan langettaman kuolemantuomion. Locken mukaan taas valtio ei voi puuttua kansalaistensa uskonnollisiin näkemyksiin, vaan sen tulee pidättäytyä erityisesti suosimasta mitään kirkkoa. Sen sijaan niin valtion, kirkkojen kuin yksittäisten kansalaisten tulee harjoittaa ja edistää uskonnollista suvaitsevaisuutta pyrkien vaikuttamaan yksilöiden uskonnollisiin käsityksiin vain älyllisen vakuuttamisen kautta.

Näiden näkemysten taustalta paljastuvat hyvin erilaiset filosofiset ja yhteiskuntafilosofiset lähtökohdat. Ensimmäinen ja pienempi lähtökohtaero on epistemologinen. Epistemologiset käsitykset uskonnollisen uskon luonteesta luovat hyvin erilaisen pohjan lähestymistavoille uskonnolliseen erimielisyyteen. Akvinolainen kannattaa voluntaristista uskonkäsitystä ja katsoo, että uskonnollisessa uskossa on kyse ensisijaisesti tahdon eettisestä valinnasta silloin, kun looginen välttämättömyys ei ole pakottamassa tahtoa. Locken rationalistisen käsityksen mukaan ihminen taas ei voi vaikuttaa uskomuksiinsa muutoin kuin perehtymällä asioihin paremmin. Locken mukaan valtiolla ei voi olla velvollisuutta painostaa kansalaisiaan uskomaan oikein, koska niin tekeminen olisi mahdotonta.

Perustavanlaatuisin esiin noussut ero on kuitenkin näkemyksissä yksilön tai yhteisön ensisijaisuudesta, mikä ilmenee kuvauksissa yksilön suhteesta kirkkoon ja valtioon sekä näiden instituutioiden tarkoituksesta. Akvinolaisen lähtökohta on, että ihminen kykenee toteuttamaan tarkoitustaan ainoastaan yhteisössä ja yhteisön yhteinen hyvä määrittelee yksilön hyvää. Valtion lopullinen tehtävä on mahdollistaa ihmiselle hyvä elämä. Tämä tapahtuu lainsäädännön kautta, jonka tarkoituksena on paitsi rauhan ja turvallisuuden luominen myös hyveelliseen elämään kannustaminen ja moraalislta paheilta suojeleminen. Kirkon asema Kristuksen asettamana ja apostolisena legitiiminä uskonnollisena yhteisönä,

joka ainoana pystyy toimittamaan syntien anteeksiantamiseen vaadittavia sakramentteja, asettaa sen niin erityiseen asemaan, että myös valtion tulee varjella uskonnollista puhdasoppisuutta tuomitsemalla harhaoppiset kuolemaan kirkon heidät sille luovuttaessa. Locken mukaan taas sekä valtio että kirkko ovat yhteisöjä, jotka yksilöt vapaaehtoisesti perustavat toteuttaakseen paremmin tavoitteita, joita he jo luonnontilassa tavoittelevat, eikä yksilö koskaan luovuta näiden yhteisöjen valtaan enempää kuin on tarpeen sen tavoitteen täyttämiseksi. Valtion kohdalla ihmiset liittyvät yhteen paremmin suojellakseen luonnollisia oikeuksiaan henkeen, vapauteen ja omaisuuteen, ja valtion lainsäädännön tehtävä on näiden oikeuksien suojeleminen ja edistäminen, mutta sen mandaatti ei ulotu niiden ulkopuolelle. Kirkot puolestaan perustetaan toimittamaan jumalanpalvelusta, jonka yksilö käsittää Jumalalle mieluisaksi ja pelastusta edistäväksi. Vaikka kirkko saa laajasti päättää omista asioistaan, siihen kuulumisen on aina vapaaehtoista.

Näistä lähtökohdista Akvinolainen kuvaa harhaoppisen vaaralliseksi rikolliseksi, joka on ryhtynyt omaksi edukseen väärentämään pelastavaa uskoa. Näin harhaoppinen asettaa itsensä kirkkokurin alaiseksi, mutta hän myös uhkaa tällä toiminnallaan yhteisön yhteistä hyvää ja ansaitsee kuolemantuomion. Kieltäessään kerran hyväksymänsä totuuden harhaoppinen ei vain esitä mielipidettä, vaan pettää velvollisuutensa uskoa oikein niin kuin hylkäisi jo vannomansa valan. Huolimatta siitä, että Akvinolainenkin erottelee kirkon ja valtion eikä alista kumpaakaan toiselle, Akvinolaisen valtion tulee pyrkiä johtamaan kansalaisiaan myös uskonnolliseen hyvään ja kun kirkko luovuttaa sille harhaoppisen, rankaisee se tätä kuten vakavaan rikokseen syyllistynyttä.

Akvinolaisen position puolustaminen Locken premisseillä olisi mahdotonta. Locke väittää, ettei ihminen voi suoraan vaikuttaa hyväksymiinsä uskomuksiin, joten häntä ei voi rankaista väärin uskomisesta. Lockelle kirkkokuri päättyy kirkon oville eikä Locke ota poliittisessa teoriassa kantaa siihen, mikä kirkko on oikeassa julistautuessaan totuuden kantajaksi. Hänelle riittää todeta, että jokainen kirkko on itselleen oikeaoppinen ja toisille harhaoppinen. Valtion tarkoitus on turvata maallisia ”kansalaisintressejä” ja valtion ja kirkon välille ei juurikaan jää yhteistä tilaa. Jokainen yhteisö koostuu ihmisistä, jotka perustavat ne omaksi hyödykseen, eikä yksilöä voida rangaista, jos hän ei tuota konkreettista haittaa muille. Kuitenkin Locke yllättäen rajoittaa joitain yhteisöjä uskonnollisen suvaitsevaisuuden ulkopuolelle. Yhteisöt, jotka eivät jaa suvaitsevaisuuden ihannetta, vaan suostuvat siihen ainoastaan ollessaan alakynnessä, eivät ansaitse suvaituksi tulemista. Historiallisen

kontekstin tutkiminen osoittaa, että Lockelle tämä yhteisö tarkoittaa ainakin joitain katolilaisuuden kannattajia. Myöskään ateistit eivät ansaitse suvaitsemista, koska Locken luonnonoikeusjärjestelmä näyttää kuitenkin lopulta perustuvan Jumalaan järjestelmän takaajana. Locke ajattelee, että ateisti ei voi toimia sen piirissä sitoutuen sopimukseen ja yhteiskuntaan. Jos ymmärrämme näiden yhteisöjen luonteen juuri niin kuin Locke ne itse esittää, väitteet ovat puolustettavissa, mutta keskellä vetoomusta uskonnollisen suvaitsevaisuuden puolesta ne ovat yllättäviä ja hankalia.

Vaikka kysymys harhaoppisten vainoamisesta enää harvemmin puhuttelee, kysymys suvaitsevaisuudesta on laajassa mielessä edelleen ajankohtainen, eivätkä Akvinolaisen ja Locken käsitykset ole irrelevantteja. Esimerkiksi Robert P. George puolustaa teoksessaan *Making Men Moral* (1993) Aristoteleelta ja Akvinolaiselta periytyvää lakikäsitystä, jonka mukaan osa lain tarkoituksesta on tehdä kansalaisista hyveellisiä. George löytää silti lakikäsitteen sisältä tilaa puolustaa perinteisesti liberaaleina pidettyjä perusvapauksia, kuten uskonnonvapautta ja sananvapautta, hylkäämättä periaatetta lainsäädännön kasvattavasta vaikutuksesta.

Vaikka harva enää kannattaisi katolisuuden tai ateismin sulkemista suvaitsevaisuuden ulkopuolelle, kysymys suvaitsevaisuuden rajoista puhuttaa edelleen. Kuuluisa esimerkki rajanvedosta on niin sanottu suvaitsevaisuuden paradoksi, joka löytyy Karl Popperin kirjasta *The open society and its enemies* (1945). Popper toteaa, että rajaton suvaitsevaisuus johtaa välttämättä suvaitsevaisuuden katoamiseen. Suvaitsevaisen yhteiskunnan tulee pidättää itsellään oikeus tukahduttaa suvaitsemattomia voimia puolustaakseen itseään, ja yllytystä vainoon ja suvaitsemattomuuteen tulee kohdella rikoksena kuten yllytystä murhaan tai muihin vakaviin rikoksiin. (Karl Popper 2012, 516.)²¹ Locken esimerkit eivät enää vakuuta useimpia, mutta Popperin periaate on laajasti hyväksytty. Locken väitteet seuraavat

²¹ Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them. — In this formulation, I do not imply, for instance, that we should always suppress the utterance of intolerant philosophies; as long as we can counter them by rational argument and keep them in check by public opinion, suppression would certainly be most unwise. But we should claim the right to suppress them if necessary even by force; for it may easily turn out that they are not prepared to meet us on the level of rational argument, but begin by denouncing all argument; they may forbid their followers to listen to rational argument, because it is deceptive, and teach them to answer arguments by the use of their fists or pistols. We should therefore claim, in the name of tolerance, the right not to tolerate the intolerant. We should claim that any movement preaching intolerance places itself outside the law, and we should consider incitement to intolerance and persecution as criminal, in the same way as we should consider incitement to murder, or to kidnapping, or to the revival of the slave trade, as criminal.

kuitenkin pitkälti samoja periaatteita kuin Popperin paradoksi. Suvaitsemattomia ei tule suvaita. Kuten alaluvussa 3.6 totean Locken mielestä katolisia ei tule suvaita sillä, he ovat suvaitsemattomia ja heidän oppinsa on ristiriidassa valtion tarkoituksen ja vapauden kanssa.

Lukiessamme uskonnollisen suvaitsevaisuuden vastaisia kannanottoja, luemme ”väärää vastauksia ratkaistuun kysymykseen”. Akvinolainen ja Locke inspiroivat edelleen filosofiaa ja yhteiskuntafilosofiaa, mutta silti heidän rajoittaessaan uskonnonvapautta he eivät juurikaan löydä puolustajia, vaikka kirjoitusajankohtana käsitykset harhaoppisten rankaisemisen oikeudenmukaisuudesta tai ateismin kaikki sopimukset rikkovasta luonteesta, olivat enemmistön hyväksymiä. Syventyminen ”väärin vastauksiin” voi auttaa meitä ottamaan kriittistä etäisyyttä niihin periaatteisiin, joita itse asetamme. Tässä tekstissä käsitellyt Akvinolaisen ja Locken uskonnonvapauden vastaiset argumentit ovat osa heidän filosofisia kokonaisesityksiään, mutta ne perustuvat lähtökohtiin, jotka on sittemmin, väittäisin perustellusti, laajalti hylätty. Tässä työssä olen pyrkinyt lähestymään näitä kohtia kuitenkin suopeasti esittäen, että ne todella sopivat näiden filosofien muuhun ajatteluun, eivätkä ole ainoastaan historiallisten ennakkoluulojen ilmenemiä. Silti ne ovat myös sitä. Haaste, jonka tällainen historiallinen ”outo” ja ”väärä” filosofia meille asettaa, on Simo Knuuttilaa vapaasti lainaten: ”*[M]iksi nykyfilosofia olisi vähemmän historiallisesti kontingenttia kuin filosofia menneisyydessä [?]*” (Simo Knuuttila 2003, 22.)

6. BIBLIOGRAFIA

Aarlef, Hans. 1995 “Locke’s influence” *The Cambridge Companion to Locke*. Toim. Chappell, Vere Claiborne. Cambridge: Cambridge U.P.

Adamson, Peter. 24.11.2013. “151 - Single Minded: Averroes on the Intellect.” *History of philosophy without any gaps*. Verkkosivulta: <https://historyofphilosophy.net/averroes-intellect>

Akvinolainen, Tuomas & Fathers of the English Dominican Province. 1920. *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas [Second and Revised Edition]*. Verkkosivulta: <https://www.newadvent.org/summa/>

Akvinolainen, Tuomas & Blythe, James M. 1997. *On the Government of Rulers De Regimine Principum*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Akvinolainen, Tuomas & Collins, Joseph B. 1939. *Expositio in Symbolum Apostolorum The Apostles' Creed*, New York. Verkkosivulta <https://isidore.co/aquinas/Creed.html>

Akvinolainen, Tuomas & Regan, Richard J. 2007. *Commentary on Aristotle's Politics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Akvinolainen, Tuomas & Mortensen, Beth. 2017. *Commentary on the Sentences, Book IV, 1–13*. New York: Aquinas Institute.

Akvinolainen, Tuomas. 1888–1906. *Summa Theologiae*. Rooma: Typographia polygotta.
Verkkosivulta: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Aristoteles, & Knuutila, Simo. 2005. *Nikomakhoksen Etiikka*. 2. tark. p. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles, A. M. Anttila, Juha Sihvola, Simo Knuutila, Ilkka Niiniluoto, & Holger Thesleff. 1991. *Politiikka*. Helsinki: Gaudeamus.

Cessario, Romanus. 2005. *A Short History of Thomism*, Catholic University of America Press.

Chenu, Marie-Dominique. 2020. "St. Thomas Aquinas", *Encyclopædia Britannica*.
<https://www.britannica.com/biography/Saint-Thomas-Aquinas>

Evans, Gillian R. 2002. *A Brief History of Heresy*. Chichester: John Wiley & Sons. E-kirja kohteesta ProQuest Ebook Central.

Evans, Gillian R. 2010. "Law and Nature", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Toim. Pasnau, Robert and Christina van Dyke. Pasnau, Robert and Christina van Dyke, eds. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Finnis, John. Kesä 2020. "Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Zalta, Edward N. Verkkosivulta:

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/aquinas-moral-political/>

George, Robert P. 1993. *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press.

Haybron, Dan. Kesä 2020. "Happiness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Zalta, Edward N. Verkkosivulta:

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/happiness/>

Ihalainen, Pasi. 2017. ”Britti-intellektuellien vai eurooppalaisen poliittisen keskustelun historiaa?”, *Matkoja aatehistoriaan*. Toim. Markku Hokkanen, Tuomas Laine-Frigren & Timo Särkkä. Jyväskylä: Kampus Kustannus.

Kempshall, Matthew S. 1999. *The Common Good in Late Medieval Political Thought: [moral Goodness and Material Benefit]*. Oxford: Clarendon Press.

Keys, Mary M. 2006. *Aquinas Aristotle, and the promise of the common good*. Cambridge: Cambridge University Press.

Knuuttila, Simo. 2003. ”Kadonneet merkitykset – Filosofinen historiallinen semantiikka”, *Spiritus Animalis: Kirjoituksia Filosofian Historiasta*. Toim. Sara Heinämaa, Martina Reuter & Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus.

Koritansky, Peter Karl. 2012. *Thomas Aquinas and the Philosophy of Punishment*.
Washington, District of Columbia: Catholic University of America Press.

Lloyd, Sharon A. & Sreedhar, Susanne. Kevät 2019. "Hobbes's Moral and Political
Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* . Toim. Zalta, Edward N.
Verkkosivulta: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/hobbes-moral/>

Locke, John. 2017a. *An Essay Concerning Human Understanding Book I: Innate Notions*,
Toim. Bennet, Jonathan. Verkkosivulta:
<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book1.pdf>

Locke, John. 2017b. *An Essay Concerning Human Understanding Book IV: Knowledge*,
Toim. Bennet, Jothan. Verkkosivulta:
<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book4.pdf>

Locke, John & Goldie, Mark. 1997. *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University
Press.

Locke, John & Yrjönsuuri, Mikko. 1995. *Tutkielma Hallitusvallasta: Tutkimus Poliittisen
Vallan Oikeasta Alkuperästä, Laajuudesta Ja Tarkoituksesta*. Helsinki: Gaudeamus.

Locke, John & Popple, William. 1689. *A Letter Concerning Toleration*. Verkkosivulta:
<https://socialsciences.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/locke/toleration.pdf>

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*. Toim. Womersley, David. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

Marshall, John. 2006. *John Locke, Toleration and early enlightenment culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

McInerny, Ralph & O'Callaghan, John. Kesä 2018. "Saint Thomas Aquinas." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Toim. Zalta, Edward N. Verkkosivulta:
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>

New revision of number 2267 of the Catechism of the Catholic Church on the death penalty – Rescriptum “ex Audentia SS.mi”, 02.08.2018. Verkkosivulta:
<http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/08/02/180802a.html>

Novak, Michael. Joulukuu 1995. *Aquinas and the heretics*. First things.

Popper, Karl R. 2012. *The Open Society and Its Enemies*. Lontoo: Routledge.

Pagden, A. 1996. "Introduction." *Political Writings*, Vitoria, Francisco de. Toim. Pagden, Anthony & Lawrance, Jeremy. Cambridge: Cambridge University Press.

Raamattu. 1992. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piipliaseura.

Rogers, Graham A.J. 2020. "John Locke". In "*Encyclopedia Britannica*."

<https://www.britannica.com/biography/John-Locke/>

Rosental, Creighton. 2011. *Lessons From Aquinas: A Resolution of the Problem of Faith and Reason*. Macon, GA: Mercer University Press.

Simmons, A John. 2016. "Locke on the Social Contract" *A Companion to Locke*. Toim.

Stuart, Matthew & Astney, Peter R. E-kirja kohteesta: ProQuest Ebook Central.

Thijssen, Hans. Talvi 2018. "Condemnation of 1277", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Zalta, Edward N. Verkkosivulta:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/condemnation/>

Thijssen, Hans. 1998. *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*.

Philadelphia: University of Pennsylvania E-kirja kohteesta: ProQuest Ebook Central.

Toivanen, Juhana. 2016. "Beasts, Human Beings, or Gods? Human Subjectivity in Medieval Political Philosophy", *Subjectivity and selfhood in medieval and early modern philosophy*. Toim. Ekenberg, Tomas & Kaukua, Jari. Springer.

Tuckness, Alex. 2016. "Locke on Toleration", *A Companion to Locke*. Toim. Stuart,

Matthew & Anstey, Peter R. E-kirja kohteesta: ProQuest Ebook Central.

Tuckness, Alex. Kevät 2020. "Locke's Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Zalta, Edward N. Verkkosivulta:

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke-political/>

Uzgalis, William. Kevät 2020. "John Locke", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toim. Zalta, Edward N. Verkkosivulta:

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke/>

Vitoria, Francisco de. 1996. *Political Writings*. Toim. Pagden, Anthony & Lawrance, Jeremy. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolterstorff, Nicholas. 1995. "Locke's Philosophy of religion", *The Cambridge Companion to Locke*. Toim. Chappell, Vere Claiborne. Cambridge: Cambridge U.P.

Yrjönsuuri, Mikko. 1995. "Locken filosofian päälinjoja", *Tutkielma Hallitusvallasta: Tutkimus Poliittisen Vallan Oikeasta Alkuperästä, Laajuudesta Ja Tarkoituksesta*. Locke, John & Yrjösuuri, Mikko. Helsinki: Gaudeamus.