

Kohti suurinta hyvää –
Eleonore Stumpin narratiivinen teodikea osana
modernia teodikeakeskustelua

Sara Takala
Ekumeniikan pro gradu -tutkielma
Systemaattinen teologia
Huhtikuu 2015

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattisen teologian osasto	
Tekijä – Författare Sara Elina Kristiina Takala			
Työn nimi – Arbetets titel Kohti suurinta hyvää – Eleonore Stumpin narratiivinen teodikea osana modernia teodikeakeskustelua			
Oppiaine – Läroämne Ekumeniikka			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum 29.4.2015	Sivumäärä – Sidoantal 113	
Tiivistelmä – Referat <p>Kysymykset pahan sekä siitä aiheutuvan inhimillisen kärsimyksen olemassaolosta, tarkoituksesta ja oikeutuksesta ovat vuosituhansien saatossa muodostaneet perustavanlaatuisen uhan kristilliselle käsitykselle kaikkivoivasta, kaiken tietävästä ja täydellisen hyvästä Jumalasta. Uskonnonfilosofisissa pyrkimyksissä ratkaista maailman pahuuden ja Jumalan hyvyyden välinen ristiriita on sovellettu pääasiassa kolmea linjaa, joista kirkkoisä Augustinuksen vapaan tahdon puolustus on perinteisesti hallinnut länsimaisen kristillisen teologian parissa aiheesta käytyä keskustelua. Moderni uskonnonfilosofia on kuitenkin 1900-luvulla haastanut tämän augustinolaisen perinteen muun muassa erilaisten kärsimyksen kasvattavaa vaikutusta korostavien sielunmuokkausteodikeoiden sekä maailmankaikkeuden luonnolliseen järjestykseen vetoavien luonnonlakiteodikeoiden muodossa.</p> <p>Tämä tutkielma käsittelee yhdysvaltalaisen uskonnonfilosofin Eleonore Stumpin niin sanottua narratiivista teodikeaa osana modernia uskonnonfilosofista keskustelua pahan ja kärsimyksen ongelmasta. Vuonna 2010 julkaistussa teoksessaan <i>Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering</i> Stump yhdistää asiantuntemuksensa Tuomas Akvinolaisen ajattelusta moderniin uskonnonfilosofiaan ja kärsimyksen ongelmaan muodostaen näiden teemojen kautta oman vastauksensa kysymykseen siitä, millä oikeudella hyvä Jumala sallii kärsimyksen maailmassa. Stumpin ajattelussa kärsimyksen lähteenä ovat joko ihmisen omat subjektiiviset halut, eli sydämen toiveet, tai sellaiset kokemukset, jotka jollakin tavalla heikentävät ihmisen mahdollisuuksia kukoistaa parhaana mahdollisena itsenään.</p> <p>Tässä tutkielmassa esitellään Stumpin narratiivista teodikeaa niiden kahden osa-alueen kautta, joiden varaan se rakentuu ja jotka antavat sille sen modernin teodikeakeskustelun valossa ainutlaatuiset piirteet. Ensinnäkin Stumpin teodikean pohjana ovat Akvinolaisen käsitykset rakkaudesta ja ihmisen suhteesta Jumalaan sekä ajatus tämän jumalallisen suhteen täydellistymisestä ihmisen kukoistuksena ja suurimpana mahdollisena hyvänä, joka ihmistä voi tässä tai tuonpuoleisessa elämässä kohdata. Toiseksi Stumpin teodikea rakentuu sellaisen narratiivisen metodin kautta, jonka ytimessä on ajatus tarinoiden välittämästä luonteeltaan ei-propositionaalista tiedosta sekä ihmisen ja Jumalan välisen suhteen valottamisesta toisen persoonan kuvausten kautta. Raamatunkertomukset Jobista, Simsonista, Abrahamista ja Betanian Mariasta muodostavat Stumpin metodissa matkan sellaiseen todellisuuteen, jossa Jumalan ja kärsimyksen olemassaolo voidaan sovittaa yhteen Akvinolaisen filosofian valossa.</p> <p>Stumpin narratiivinen teodikea perustuu ajatukselle siitä, että rakkaudessaan ihmiseen Jumala sallii ihmisen kärsimyksen, jos voi sen avulla tuoda tämän lähemmäs itseään. Stumpin teodikeassa kärsimys liittyy siis vahvasti ihmisen kehitykseen kohti kukoistusta parhaana mahdollisena itsenään. Näin ollen Stumpin teodikeassa voidaan nähdä sielunmuokkauksellisia piirteitä, ja modernissa teodikeakeskustelussa se asettuikin lähinnä sielunmuokkausteodikeoiden kategoriaan. Vaikka Stumpin teodikeaan liittyy erinäisiä ongelmia, on se näistä puutteistaankin huolimatta kokonaisuudessaan antoisa modernille teodikeakeskustelulle. Modernin uskonnonfilosofian valossa Stumpin teodikeassa poikkeuksellista on sen narratiivinen metodi sekä se, että se pyrkii vastaamaan kärsimyksen ongelmaan syllogismeja syväliisemmällä tasolla ja perustuu keskiaikaiseen filosofiaan ja maailmankuvaan.</p>			
Avainsanat – Nyckelord teodikea, kärsimys, pahan ongelma, narratiivit, uskonnonfilosofia			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
2. Kristillinen teodikeaongelma	6
2.1 <i>Moderni teodikeakeskustelu</i>	13
2.2 <i>Kärsimys Stumpin mukaan</i>	19
3. Tomistinen maailmankuva	23
3.1 <i>Ihmisten väliset suhteet</i>	30
3.2 <i>Ihmisen suhde Jumalaan</i>	36
3.3 <i>Pyhittäminen ja synnittömäksi tekeminen</i>	41
4. Narratiivien maailma	46
4.1 <i>Job, viaton kärsijä</i>	54
4.2 <i>Simson ja pahantekijän tuska</i>	59
4.3 <i>Abrahamin sydämen kaipuu</i>	64
4.4 <i>Betanian Maria ja häpeän varjo</i>	70
5. Summa theodiceae	78
5.1 <i>Kohti suurinta hyvää</i>	82
5.2 <i>Sydämen toiveet</i>	88
5.3 <i>Narratiivinen teodikea</i>	97
Johtopäätökset	105
Lyhenteet	109
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	109

”Miksi hän antaa elämän valon sille, jonka osana on kärsimys, miksi niille, joiden elämä on täynnä katkeruutta?”

- Job 3:20

1. Johdanto

Eräs Raamatun tunnetuimmista ja kenties myös hämmäntävimmistä kertomuksista on Vanhan testamentin tarina Jobista. Job on hurskas, hyvä ja Jumalaa pelkäävä mies, jota Jumala kuitenkin jostain syystä antaa Saatanan koetella. Job joutuu kohtaamaan käsittämättömiä kärsimyksiä ymmärtämättä niiden syytä, muttei silti menetä uskoaan Jumalaan ja tämän hyvyyteen. Jobin kirja on kertomus paitsi tästä järkkymättömästä uskosta, myös siitä kärsimyksen ongelmasta, joka on kiehtonut kristittyjä teologeja jo vuosisatojen ajan: jos Jumala on hyvä, kaiken tietävä ja kaikkivoipa, miksi maailmassa on paha ja kärsimystä?

Jobin kohtaloon liittyy suuri eksistentiaalinen kysymys siitä, mistä kärsimys johtuu, ja mikä sen tarkoitus on. Teologian parissa tätä ongelmaa on yleensä käsitelty filosofisena kysymyksenä, joka liittyy kiinteästi keskusteluun Jumalan olemassaolosta. Tämä johtuu siitä, että pahuuden ja kärsimyksen olemassaolon ajatellaan usein olevan perustavanlaatuisin uhka kristilliselle käsitykselle hyvästä, rakastavasta ja kaikkivoivasta Jumalasta. Kärsimyksen todellisuutta voidaan hyödyntää antiteistisenä argumenttina, koska se asettaa kyseenalaiseksi sellaisen Jumalan olemassaolon, joka perinteisessä teismissä tunnustetaan. Tällainen Jumala on luonteeltaan kaikkivoipuudessaan, kaiken tietävyydessään sekä hyvyydessään täydellinen. Se tosiasia, että maailmassa kuitenkin on paha ja kärsimystä, vaikuttaa lähtökohtaisesti olevan ristiriidassa tällaisen virheettömän olennon olemassaolon kanssa. Tässä teodikeaongelmassa kysymys on siitä, miten hyvä Jumala ja pahuus mahtuvat samaan todellisuuteen, ja onko Jumalan olemassaolo kyseenalaistettava maailmassa vallitsevan hädän ja kärsimyksen vuoksi.¹

Edellä esitettyihin kysymyksiin on historian saatossa esitetty lukuisia teologisia ja uskonnonfilosofisia vastauksia, joita kutsutaan teodikeoiksi. Näiden vastausten tarkoituksena on sovittaa yhteen Jumalan hyvyyden ja maailman pahuus tarjoamalla selitys sille, miksi hyvä Jumala sallii pahan ja kärsimyksen. Terminä teodikea esiintyi filosofiassa ensimmäisen kerran vuonna 1710 G. W. Leibnizin teoksen *Théodicée* nimessä, ja nykyään sitä käytetään lähinnä apologeettisten²

¹ Lehtonen 2003, 357; Vainio & Visala 2011, 162; Weisberger 2007, 261.

² On hyvä huomata, ettei teodikeoiden tarkoitus kuitenkaan aina ole teismien puolustaminen antiteistisiä hyökkäyksiä vastaan. Esimerkiksi Peter van Inwagen erottaa toisistaan opillisen

Jumalan ja pahan suhdetta pohtivien muotoilujen yhteydessä. Termi muodostuu kreikan jumalaa ja syytöntä tai vanhurskasta tarkoittavista sanoista *théos* ja *dike*, eli se merkitsee sananmukaisesti suomennettuna ”Jumalan osoittamista syyttömäksi” tai ”Jumalan oikeuttamista”. Näin ollen teodikea tarkoittaa siis kirjaimellisesti selitystä, jolla pyritään oikeuttamaan sellaiset Jumalan teot, jotka vaikuttavat aiheuttavan kärsimystä ihmisille.³

Käsittelen tässä pro gradu -tutkielmassani yhdysvaltalaisen tutkijan Eleonore Stumpin muotoilemaa narratiivista teodikeaa⁴ osana modernia uskonnonfilosofista keskustelua pahan ja kärsimyksen ongelmasta. Stump työskentelee filosofian professorina Saint Louisin yliopistossa Yhdysvalloissa, ja hänet voidaan lukea yhdeksi tämän hetken tunnetuimmista luterilaisista uskonnonfilosofeista. Erityistä arvostusta Stump nauttii etenkin keskiaikaisen filosofian ja Tuomas Akvinolaisen ajattelun tutkimuksen saralla. Akvinolaisen filosofiaa laajasti käsittelevä teos *Aquinas* lukeutuu Stumpin tunnetuimpiin julkaisuihin, ja hän on ollut mukana toimittamassa myös muita Akvinolaista käsitteleviä käsikirjoja, joista mainittakoon esimerkiksi *The Cambridge Companion to Aquinas* vuodelta 1993 sekä *The Oxford Handbook of Aquinas* vuodelta 2011. Edellä mainittujen ohella Stump on julkaissut runsaasti teoksia myös muun uskonnonfilosofian ja modernin metafysiikan alalta sekä käsitellyt tuotannossaan ja luennoissaan laajasti kärsimyksen ja pahuuteen liittyviä

(*doctrinal*) ja apologettisen (*apologetic*) pahan ongelman. Opillinen pahan ongelma tarkoittaa kysymystä, jonka pahuuden olemassaolo aiheuttaa kristilliselle opille kaikkivoivasta ja hyvästä Jumalasta. Apologettinen pahan ongelma puolestaan viittaa juuri siihen haasteeseen, jonka pahuuden olemassaolo aiheuttaa edellä mainitun kaltaiseen Jumalaan uskomiseen. Teodikea voi siis olla vastaus myös opilliseen pahan ongelmaan, eikä sen näin ollen tarvitse välttämättä olla luonteeltaan apologettinen. Aiheesta tarkemmin van Inwagen 2008, 5–6.

³ van Inwagen 2008, 6; Lehtonen 2003, 357; Sarot 2011; Trakakis; Vainio & Visala 2011, 167.

⁴ Käytän tässä tutkielmassa Stumpin teoksessaan esittelemästä teoriasta termiä teodikea (*theodicy*), vaikka kyseessä on tarkalleen ottaen puolustus (*defense*). Teodikean ja puolustuksen välinen ero on karkeasti muotoiltuna se, että teodikea pyrkii osoittamaan totena ne syyt, joita Jumalalla on kärsimyksen sallimiseen, kun taas puolustuksella tarkoitetaan yhtä mahdollista selitystä sille, miksi Jumala sallii pahan. Stumpin teodikea on teknisesti puolustus, koska teoksessaan Stump pyrkii esittämään lukijalle yhden tavan ymmärtää kärsimyksen todellisuutta maalaamalla kuvan sellaisesta mahdollisesta maailmasta, johon sekä kärsimys että kristillinen Jumala mahtuvat. Teodikea-termin käyttö on kuitenkin tämän tutkielman kannalta yksinkertaisempaa, koska uskonnonfilosofisessa keskustelussa teodikeoita ja puolustuksia käsitellään usein lähestulkoon toistensa synonyymeinä. Myös Stump käyttää teoksessaan paikoitellen teodikea-termiä, vaikka korostaakin muodostavansa tarkalleen ottaen puolustusta. Stumpin teoriaa voidaan kuitenkin tässä tutkielmassa käsitellä teodikeana ilman vääринymmärryksen vaaraa, koska – kuten tutkielman edetessä voidaan havaita – siihen kuuluu sisäänrakennettuna ajatus siitä, että se on vain yksi mahdollinen tapa selittää kärsimyksen oikeutusta. Aiheesta tarkemmin Stump 2010, 18–20 sekä esimerkiksi van Inwagen 2005, 195–197 ja Dougherty 2014, 51–55.

teemoja⁵. Vuonna 2010 julkaistussa teoksessaan *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering* Stump yhdistää asiantuntemuksensa Akvinolaisen filosofiasta moderniin uskonnonfilosofiaan ja kärsimyksen ongelmaan muodostaen teodikean, jota tässä tutkielmassa tarkastellaan.

Wandering in Darkness on Stumpin pääteos kärsimyksen ongelmasta ja se perustuu hänen Calvin Collegessa sekä Oxfordin, Aberdeenin ja Princetonin yliopistoissa pitämiin luentoihinsa⁶. Teoksessaan Stump lähestyy kärsimyksen ongelmaa Akvinolaisen filosofian sekä raamatunkertomusten kautta pyrkien niiden avulla muodostamaan kurkistusikkunan sellaiseen mahdolliseen todellisuuteen, jossa sekä kärsimys että kaikkivoipa, kaiken tietävä ja täydellisen hyvä Jumala voivat molemmat ristiriidattomasti olla olemassa. Stumpin teodikean pohjana on Akvinolaisen ajatteluun perustuva tomistinen maailmankuva, josta Stumpin teoksessa esiin nousevat erityisesti Akvinolaisen käsitykset rakkaudesta, ihmisen suhteesta toisiin ihmisiin ja Jumalaan sekä siitä, mikä ihmiselämässä loppujen lopuksi on kaikista arvokkainta – yhteys Jumalan kanssa. Näiden teemojen kautta Stump käsittelee myös Akvinolaisen ajatuksia kärsimyksestä ja pyrkii muodostamaan niiden pohjalta teodikean, joka täydentää Akvinolaisen ajattelua. Raamatunkertomusten rooli Stumpin teodikeassa on valottaa muodostuvaa teodikeaa välittämällä kärsimyksestä sellaista luonteeltaan ei-propositionaalista tietoa, jota emme Stumpin mukaan voisi muuta kautta saada. Akvinolaisen filosofian ohella Stumpin teodikeassa keskeistä on siis myös käsitys sellaisesta tiedosta, jota on mahdollista välittää vain ja ainoastaan tarinoiden kautta. Tästä syystä Stumpin teoksessaan esittämää teoriaa voidaan kutsua narratiiviseksi teodikeaksi.

Lyhyesti Stumpin teodikea perustuu ajatukselle siitä, että Jumala rakastaa jokaista ihmisyksilöä ja haluaa olla yhtä heidän kanssaan. Tällainen yhteys on kuitenkin mahdollista ainoastaan, jos ihminen on sisäisesti eheä ja integroitunut hyvän ympärille. Tällainen sisäinen eheys puolestaan vaatii sellaisten prosessien läpikäymistä, joita Stump kutsuu Akvinolaisen termein pyhittämiseksi ja synnittömäksi tekemiseksi. Näihin prosesseihin liittyy usein kärsimystä, jolla on niiden loppuun viemisessä oma kaitselmuksellinen roolinsa. Stumpin teodikeassa

⁵ Stumpin uraan ja tuotantoon voi perehtyä esimerkiksi Saint Louisin yliopiston filosofian laitoksen verkkosivuilla <http://www.slu.edu/colleges/AS/philos/site/people/faculty/Stump/> sekä Stumpin henkilökohtaisella kotisivulla <https://sites.google.com/site/stumpep/>.

⁶ Nämä Stumpin teoksen syntyyn johtaneet nimiluennot ovat Calvin Collegen Stob-luennot, Aberdeenin yliopiston Gifford-luennot, Oxfordin yliopiston Wilde-luennot sekä Princetonin yliopiston Stewart-luennot. Stump 2010, vi.

kärsimys liittyy siis kiinteästi ihmisen ja Jumalan väliseen suhteeseen ja sillä on ensisijaisesti kehittävä vaikutus ihmisen tuomisessa lähemmäs Jumalaa. Koska Stump käyttää teoksessaan teodikeansa ja sen lähtökohtien käsittelyyn lähes 500 sivua, joudun tässä tutkielmassa tekemään paljon rajauksia ja yksinkertaistuksia keskittyäkseni olennaiseen. Pyrin kuitenkin tutkielman edetessä selventämään sitä, mitä edellä esitetty ajatusketju oikeastaan tarkoittaa nostamalla esiin sen eri vaiheisiin liittyviä käsitteitä, tarkentamaan niiden yhteyttä toisiinsa sekä tuomaan esille sen, mitä narratiivit tälle teodikealle antavat.

Stumpin teos sai ilmestyessään hyvän vastaanoton⁷. Stumpin ideoita on keuhuttu modernin uskonnonfilosofian parissa tuoreiksi ja ainutlaatuisiksi, vaikka narratiiviseen teodikeaan liittyy myös ongelmia⁸. Tarkastelen tutkielmassani Stumpin narratiivista teodikeaa osana modernia teodikeakeskustelua sekä esitän vastaukset kysymyksiin siitä, mistä narratiivisessa teodikeassa on kyse, ja mitä uutta se tuo moderniin keskusteluun kärsimyksen ongelmasta. Modernilla keskustelulla tarkoitetaan tässä tutkielmassa uskonnonfilosofista keskustelua pahan ongelmasta alkaen vuodesta 1966 päättyen nykypäivään. Vuotta 1966 voidaan tässä yhteydessä pitää modernin teodikeakeskustelun alkupisteenä siksi, että tuolloin julkaistiin John Hickin teos *Evil and the God of Love*⁹, joka lukeutuu modernin uskonnonfilosofian klassikoihin ja on ensimmäinen pahan ongelmaa laajasti käsittelevä 1900-luvulla ilmestynyt teos. Jo tässä vaiheessa tutkielmaa on hyvä kiinnittää huomiota siihen, että modernin uskonnonfilosofian valossa Stumpin teodikeassa poikkeuksellista on se, että hän pyrkii vastaamaan kärsimyksen ongelmaan syllogismeja syvällisemmällä tasolla sekä juurtaa ajattelunsa keskiaikaiseen filosofiaan ja maailmankuvaan. Kiinnostavaa on myös se, että Akvinolaisen filosofialla on niin keskeinen sija taustaltaan luterilaisen uskonnonfilosofin ajattelussa.

Tutkimukseni metodina on systemaattinen analyysi, jota toteutan pääasiassa Stumpin oman aineiston käsittelyyn. Olen jäsenellyt tutkielman esittelemään Stumpin narratiivista teodikeaa niiden kahden osa-alueen kautta, joiden varaan se rakentuu – siis tomistisuuden ja narratiivisuuden. Tutkielmani koostuu taustaluvusta, kolmesta pääluvusta sekä johtopäätöksistä. Taustaluvussa esittelen tarkemmin pahan ongelmaan liittyviä kysymyksenasetteluja sen historian kautta,

⁷ Vertaisarvioita Stumpin teoksesta voi lukea esimerkiksi verkkolehdestä Notre Dame Philosophical Reviews (npdr.nd.edu) sekä Cambridge Journals -sivustolta (journals.cambridge.org).

⁸ Näitä ongelmia käsittelen kootusti tutkielman lopussa luvussa 5.3.

⁹ Hickin teoksen merkitykseen modernin teodikeakeskustelun merkkipaaluna palaan tarkemmin luvussa 2.1.

siitä käydyin modernin uskonnonfilosofisen keskustelun pääpiirteitä sekä Stumpin lähtökohtia narratiivisen teodikean rakentamiselle. Ensimmäisessä pääluvussa esittelen Stumpin teodikean kehykset muodostavaa tomistista maailmankuvaa keskittyen erityisesti Akvinolaisen käsityksiin rakkaudesta, ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta sekä pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosesseista. Toisessa pääluvussa paneudun Stumpin teodikean narratiiviseen luonteeseen esitellen tarkemmin sitä roolia, joka raamatunkertomuksilla tässä teoriassa on. Viimeisessä luvussa summaan aiempien lukujen pohjalta Stumpin teodikean pääpiirteitä sekä pohdin narratiivisen teodikean suhdetta Akvinolaisen ajatteluun ja moderniin uskonnonfilosofiaan. Tutkielman lopuksi teen vielä lyhyen yhteenvedon siitä, miten Stumpin teodikea moderniin keskusteluun asettuu, ja mitä uutta se sille antaa.

Tutkielmani päälähteenä on jo edellä mainittu Stumpin teos *Wandering in Darkness*, jota referoin ja analysoin tutkielman edetessä. Tämän lisäksi hyödynnän ensisijaisesti myös Stumpin muuta tuotantoa, kuten esimerkiksi hänen Akvinolaista käsitteleviä teoksiaan sekä kärsimyksen ongelmaan paneutuvia artikkeleitaan. Tutkimuskirjallisuutena käytän muun muassa Stumpin oppilaan Andrew Pinsentin teosta *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics*, niin ikään Stumpin kanssa yhteistyötä tehneen Brian Daviesin teosta *Thomas Aquinas on God and Evil* sekä Trent Doughertyn teosta *The Problem of Animal Pain*, jossa Dougherty yhdistelee Stumpin ja muiden uskonnonfilosofien muotoilemia teodikeoita. Taustakirjallisuudesta tärkeimpinä mainittakoon Peter van Inwagenin kärsimyksen ongelmaa käsittelevä tuotanto, *Blackwell Companion to the Problem of Evil* -teoksen artikkelit, Hickin *Evil and the God of Love* sekä kotimaiset uskonnonfilosofian perusteokset Timo Heleniuksen, Timo Koistisen ja Sami Pihlströmin toimittama *Uskonnonfilosofia* ja Olli-Pekka Vainion ja Aku Visalan yhteisteos *Johdatus uskonnonfilosofiaan*. Hakuteoksista olen käyttänyt apunani pääasiassa sähköisiä hakuteoksia Stanford Encyclopedia of Philosophy, Internet Encyclopedia of Philosophy sekä Religion Past and Present. Raamatunkertomusten käsittelyn apuneuvona olen käyttänyt Raamatun vuoden 1992 suomennosta, ja latinankielen käännösapuna on toiminut Reijo Pitkärannan toimittama latinan sanakirja.

Pahuuteen, kärsimykseen ja teodikeaongelmaan paneutuminen vaatii ensimmäisenä tietenkin näiden käsitteiden määrittelyä. Lisäksi, jotta Stumpin teodikea voidaan asettaa osaksi modernia teodikeakeskustelua, on ensin

tunnettava tämän keskustelun lähtökohdat, historia ja Stumpin teodikean kannalta oleelliset suuntaviivat. Edellä mainituista syistä siirryn seuraavassa käsittelemään lyhyesti sitä, mistä pahan ongelmassa tarkalleen ottaen on kyse, ja miten sen muotoilu ja vastaukset ovat vuosisatojen varrella muuttuneet. Jo tässä vaiheessa tutkielmaa on kuitenkin hyvä kiinnittää huomiota siihen, että Stump erottaa teoksessaan pahan ongelman ja kärsimyksen ongelman toisistaan erillisiksi kysymyksiksi. Stumpin mukaan juuri inhimillinen kärsimys, ei pahuuden olemassaolo sinänsä, muodostaa ongelman kristilliselle teismille. Stumpin teoksen ja siten myös tämän tutkielman aiheena on siis tarkalleen ottaen kärsimyksen, ei pahan, ongelma. Myös tätä teemaa käsittelem tarkemmin alkavassa taustaluvussa, mutta selkeyden vuoksi ensin on kuitenkin syytä kääntää katseet nimenomaan pahan ongelmaan ja sen historiaan. Millaisia ovat perinteiset kristilliset teodikeat? Entä miten pahan ongelmasta on modernissa uskonnonfilosofiassa keskusteltu?

2. Kristillinen teodikeaongelma

Filosofit ja teologit ovat aikojen saatossa käsitelleet pahan ongelmaa useista eri lähtökohdista käsin.¹⁰ Yksinkertaisimmillaan pahan ongelmassa on kyse siitä edellä esitellystä haasteesta, jonka pahuuden olemassaolo teismille tuottaa. Laajemmassa mittakaavassa pahan ongelmaa on kuitenkin mahdotonta määritellä yhdellä lauseella, koska käsitteen alle lukeutuvat kaikki tähän samaan ongelmien perheeseen kuuluvat kysymykset.¹¹ Pääpiirteissään pahan ongelma liittyy sekä kysymykseen pahan alkuperästä että pohdintoihin siitä, miksi hyvä Jumala sallii pahan. Teologian parissa kiinnostusta on yleisesti ottaen herättänyt erityisesti kysymyksistä jälkimmäinen, joka riittää myös tämän tutkielman tarpeisiin. Tämän kysymyksen pohjalta muotoutuneet erilaiset teodikeat selittävät sitä, millä ehdoilla Jumalan hyvyys on yhteensopivaa pahan kanssa, ja onko Jumalan olemassaolo maailman pahuuden valossa epäuskottavaa.¹²

Jotta maailmassa vallitsevalle pahuudelle voidaan etsiä syitä ja oikeutusta, on ensin määriteltävä se pahuus, jonka olemassaoloa halutaan selittää. Pahuuden ajatellaan usein olevan jollakin tavalla hyvyydestä riippuvaista, sillä pahuuden käsitettä peilataan yleensä niin arkiajattelussa kuin filosofiassakin hyvyden käsitteeseen joko sen vastakohtana tai puutteena. Pahuuden olemassaoloon liittyikin olennaisesti kysymys siitä, voiko pahuutta olla olemassa ilman hyvää –

¹⁰ Lehtonen 2003, 354.

¹¹ van Inwagen 2008, 4, 12.

¹² Lehtonen 2003, 354.

ja päinvastoin¹³. Yleisesti ottaen pahuus voidaan määritellä teon, tapahtuman tai henkilön negatiiviseksi perusominaisuudeksi, joka merkitsee useimmiten samaa kuin huono, ilkeä, turmeltunut tai haitallinen. Tavallisesti uskonnonfilosofiassa erotetaan toisistaan niin sanottu luonnollinen ja moraalinen paha. Luonnollisella pahalla tarkoitetaan sellaista ihmisestä riippumatonta pahaa kuten vaikkapa luonnonkatastrofit ja sairaudet. Moraalisesta pahasta puolestaan puhutaan, kun kyseessä on ihmisten ja muiden vastuunalaisiksi ajateltujen olentojen¹⁴ teoista aiheutuva kärsimys.¹⁵

Kuten pahuuden käsite, myös kysymys pahan ongelmasta voidaan ymmärtää monella eri tavalla. Ensinnäkin se voidaan nähdä eksistentiaalisena kysymyksenä, joka liittyy jokaisen omakohtaiseen kokemukseen pahasta ja saa ihmisen pohtimaan, miksi juuri hän joutuu kärsimään. Toiseksi pahan ongelmaa voidaan käsitellä myös älyllisenä, filosofisena kysymyksenä, joka keskittyy lähinnä Jumalan käsitteen johdonmukaisuuteen, ja jonka käsittely ei vaadi pahan henkilökohtaista kokemista.¹⁶ Tässä tutkielmassa käsitellään nimenomaan viimeksi mainittua filosofista pahan ongelmaa, vaikka sellaiset filosofiset teodikeat, joihin Stumpin tuotoskin lukeutuu, voivat toki tarjota työkaluja myös eksistentiaalisen pahan ongelman käsittelemiseen.

Varhaisessa kristillisessä teologiassa pahan ongelma tunnetaan pääasiassa 300-luvulla eläneen kirkkoisä Augustinuksen kirjoituksista kristinuskon kilpailijaa manikealaisuutta vastaan. Augustinuksen teologiassa pahan ongelma ei kuitenkaan vielä varsinaisesti esiinny Jumalan olemassaoloa kyseenalaistavana tekijänä, vaan liittyy kysymykseen pahuuden alkuperästä. Augustinus pyrki vastaamaan manikealaisten dualistien kysymykseen siitä, miten pahan olemassaolo voidaan selittää, jos maailmankaikkeudella on vain yksi ainoa yhtenäinen ja täydellisen hyvä alkusyy ja vaikutin (*cause*), Jumala. Manikealaiset uskoivat metafyyssiseen dualismiin ajatellen, että maailmankaikkeudessa vallitsee

¹³ Muun muassa kirkkoisä Augustinus (354–430) määritteli pahuuden hyvyyden puutteeksi ajatellen, ettei pahuutta itsessään voi olla olemassa ilman hyvää, koska olemassa oleminen on aina lähtöisin Jumalasta, ja siksi aina hyvää. Toisaalta taas esimerkiksi Hickin teodikea-ajatteluun kuuluu ajatus siitä, että pahuus on hyvyyden vastakohtana tietyllä tavalla välttämätöntä hyvyyden olemassaololle. Pahuuden käsite ja sen suhde hyvyyteen voidaan siis määritellä uskonnon-filosofiassa monin tavoin, mutta tämän tutkielman tarpeisiin riittää suhteellisen yleistajuinen ja arkiajatteluunkin soveltuva käsitys pahasta.

¹⁴ Moraalinen vastuu edellyttää, että olennolla on järki ja vapaa tahto. Tähän vastuunalaisten olentojen joukkoon voidaan laskea ihmisten lisäksi esimerkiksi enkelit ja demonit. Se, kuuluvatko eläimet tähän ryhmään, on kiistanalaista. Useimmiten eläinten ajatellaan aiheuttavan luonnollista pahaa, mutta toisaalta niiden rankaiseminen on kuulunut varhaiseen oikeusjärjestykseen monissa kulttuureissa. Lehtonen 2003, 355.

¹⁵ Axt-Piscalar 2011; Lehtonen 2003, 354–355.

¹⁶ Vainio & Visala 2011, 162.

kaksi toisistaan erottamatonta alkusyytä ja vastavoimaa, valo ja pimeys. Dualistinen ajattelu teki manikealaisuuden immuuniksi pahan ongelmalle, sillä manikealaiset ajattelivat tämän toisen, pimeän ja pahan vastavoiman, johtavan ihmiset syntiin. Augustinus joutui monoteismejä puolustaessaan pohtimaan, mistä pahuus on tullut maailmaan, jos maailmankaikkeuden ainoa alkusyy ja vaikutin on täydellisen hyvä, yksi ja yhtenäinen Jumala.¹⁷ Näiden pohdintojen jälkivaikutukset sävyttävät keskustelua pahan ongelmasta vielä tänäkin päivänä.

Augustinus löysi ratkaisun pahan olemassaolon ongelmaan määrittelemällä pahuuden hyvyyden puutteeksi (*privatio boni*).¹⁸ Koska pahuutta ei Augustinuksen mukaan sellaisenaan ole olemassa, ei sen syntyperää tarvitse jäljittää sen paremmin pahaan kuin hyväänkään jumalaan. Augustinuksen mukaan hyvä Jumala yksinkertaisesti sallii tämän hyvyyden puutteen, koska hänellä on siihen oma hyvä syynsä.¹⁹ Tämä syy on Augustinuksen mukaan tahdon vapaus, ja siksi hänen ajatteluunsa pohjautuvaa teodikeoiden traditiota kutsutaankin yleensä vapaan tahdon puolustukseksi (*free will defence*) tai augustinolaiseksi teodikeaksi. Vapaan tahdon puolustus perustuu ajatukselle siitä, että on mahdotonta luoda maailma, jossa voi esiintyä vapaata, ei pakotettua rakkautta ja todellisia valintoja ilman, että sen asukkailla on vapaa tahto. Kolikon kääntöpuolena on kuitenkin se, että maailma, jossa ihmisellä on vapaa tahto, antaa ihmiselle mahdollisuuden käyttää tätä etuoikeuttaan myös pahaan. Augustinuksen mukaan kaiken pahan alku on tällainen ihmisen vääristynyt tahto, jonka seurauksena syntiinlankeemus toi pahan maailmaan.²⁰

Vapaan tahdon puolustusta – jos jotakin – voidaan pitää läntisen kristillisyuden teodikea-ajattelun historian valtavirtana.²¹ Augustinolaisessa ajattelussa itsessään hyvä vapaa tahto vääristyy pahuudeksi siksi, että se tekee pahan mahdolliseksi. Vapaan tahdon teodikeaan kuuluukin olennaisena ajatus siitä, että on hyvä olla olemassa olentoja, joilla on vapaus valita, vaikka tämä tekeekin samalla myös pahan valitsemisen mahdolliseksi. Tahdon vapaus on kuitenkin

¹⁷ Hickson 2014, 8.

¹⁸ *Enchiridion* IV, 12. ”Kaikki luonnossa on siis hyvää, koska kaiken luonnon Luoja on suurimmassa määrin hyvä. -- Sen tähden, kun jokin kuitenkin turmeltu, sen turmeltuminen on paha, koska siitä puuttuu hyvyys. Jos siitä ei puutu hyvää, ei se vahingoitu. Sen sijaan se vahingoittuu, jos siltä riistetään hyvyys.” (”Naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium conditor summe bonus est, bonae sunt. -- Cum vero corrumpitur, ideo malum eius est corruptio quia eam qualicumque privat bono. Nam si nullo bono privat non nocet; nocet autem: adimit igitur bonum.”) Tämä ja kaikki muut tutkielman suomennokset ovat omia raamatun-suomennoksia lukuun ottamatta.

¹⁹ Kremer & Latzer 2001, 4.

²⁰ Lehtonen 2003, 360; Vainio & Visala 2011, 168.

²¹ Kremer & Latzer 2001, 4.

kaikesta huolimatta parempi vaihtoehto kuin se, että olemassa olisi hyvää, mutta ei vapaata tahtoa.²² Augustinolaisen teodikean hyväksyminen edellyttää vapaan tahdon mieltämistä niin arvokkaaksi voimavaraksi, että ilman sitä maailma olisi automaattisesti huonompi paikka, vaikka siitä puuttuisi pahuus. Lisäksi on voitava osoittaa, että vapaa tahto liittyy välttämättä maailmassa esiintyvään pahaan siten, että ilman sitä maailmassa ei olisi pahaa.²³

Augustinuksen vapaan tahdon teodikea vastaa pääasiassa kysymykseen siitä, mistä pahuus on alun perin tullut maailmaan sen sijaan, että se pyrkisi oikeuttamaan Jumalan salliman pahan. Lähempänä nykyistä muotoaan pahan ongelma astuu filosofian ja teologian näyttämölle vasta 1200-luvulla Akvinolaisen teoksessa *Summa theologiae*, joka sisältää ensimmäisen tunnetun yksiselitteisen muotoilun niin sanotusta pahaa koskevasta argumentista (*argument from evil*).²⁴ Tämä yksinkertainen argumentti perustuu ajatukselle siitä, että kaikkivoipa ja hyvä Jumala kykenisi luomaan maailman, jossa ei ole pahuutta. Maailmassa kuitenkin on pahuutta, joten näin ollen tällaista Jumalaa ei voi olla olemassa.²⁵

Vaikka Akvinolaisen pahaa koskeva argumentti²⁶ kyseenalaistaa Jumalan olemassaolon varhaisempia muotoiluja voimakkaammin, ei sen esiintyminen *Summassa* kuitenkaan todista siitä, että pahan ongelmaa olisi vielä keskiajallakaan pidetty erityisenä haasteena Jumalan olemassaololle. *Summassa* esiintyvä pahaa koskeva argumentti palvelee pikemminkin Akvinolaisen pyrkimyksiä osoittaa Jumalan olemassaolo todeksi aristoteelisella metodilla, jossa väitteiden puolustaminen aloitetaan kysymyksillä ja vastaväitteillä.²⁷ Akvinolaisen ja muiden keskiaikaisten filosofien ajattelussa kärsimys ei ole ristiriidassa Jumalan olemassaolon kanssa, sillä se näyttäytyy tienä johonkin parempaan. Näin ollen kärsimyksen oikeuttaminen edellyttää siitä seuraavan jotakin suurempaa, kärsimyksen voittavaa hyvää.²⁸ Kuten tutkielman edetessä voidaan havaita, tämä ajatus on oleellinen niin Akvinolaisen ajattelussa kuin Stumpin teodikeassakin. Narratiivisen teodikean tomistinen tausta nostaa sen rimaa hyvin korkealle, koska

²² Lehtonen 2003, 360.

²³ Weisberger 2007, 277.

²⁴ Hickson 2014, 9.

²⁵ Vainio & Visala 2011, 163.

²⁶ Sth I q. 2 a. 3 co. ”Koska jos yksi vastakkaisista olisi ääretön, toinen tuhoutuisi kokonaan. Mutta nimen ’Jumala’ ymmärretään ilmeisen selvästi tarkoittavan, että kyseessä on jokin ääretön hyvä. Jos Jumala siis olisi olemassa, ei mitään pahaa havaittaisi. Maailmassa kuitenkin havaitaan pahaa. Siis Jumalaa ei ole olemassa.” (”Quia unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo *Deus* esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo *Deus* non est.”)

²⁷ Hickson 2014, 10.

²⁸ Stump 1993, 335.

Akvinolaisen ajattelussa Jumalan pitää aina jotenkin hyvittää kaikki koettu kärsimys.

Myöhemmän keskiajan filosofiassa pahan ongelmalla ei ollut samanlaista merkitystä kuin Augustinuksen aikana, jolloin kristinuskon oli puolustauduttava manikealaisuuden uhkaa vastaan. Pahuus aiheena säilyi edelleen filosofisen mielenkiinnon kohteena, mutta pahan ongelmasta tuli uudelleen tärkeä poleeminen väline vasta 1500-luvulla reformaation ja vastareformaation myötä, kun kristityt alkoivat käyttää pahan ongelmaa aseena toisia kristittyjä vastaan. Suurimmaksi ongelmaksi pahuus muodostui kalvinisteille, joiden kaksinkertainen predestinaatio-oppi²⁹ herätti muissa protestanteissa kysymyksiä siitä, miten hyvä Jumala voisi ennalta tuomita osan luoduistaan kadotukseen. 1600-luvun puolivälissä René Descartes käsitteli pahan ongelmaa kuuluisan erehdyksen ongelmansa³⁰ muodossa, josta inspiroituneina myöhemmät filosofit kiinnostuivat myös varhaisemmista pahuuteen liittyvistä kysymyksistä, jotka protestanttien ja katolilaisten väliset kiistat olivat nostaneet uudelleen esiin.³¹

Eräs näistä kalvinismista ja kartesiolaisuudesta inspiroituneista filosofeista oli Pierre Bayle, jonka pahan ongelmaan perehtyminen ajoi täydelliseen skeptisismiin.³² Baylen vankka usko kokemukseräiseen päättelyyn³³ johti hänet siihen lopputulokseen, että manikealainen dualismi selittää parhaiten ihmisen kokemusta maailman pahuudesta.³⁴ Baylen mukaan pahan ongelmaa on mahdotonta ratkaista järjellä, ja siksi hänen muotoiluun kutsutaankin usein

²⁹ Kalvinistisella predestinaatio-opilla tarkoitetaan Jean Calvinin (1509–1564) opetusta siitä, että Jumala on ennalta valinnut paitsi pelastuvat myös kadotukseen joutuvat. Tämän opin ongelma piilee siinä, että jos Jumala on ennalta valinnut ne, jotka hän tuomitsee kadotukseen, on Jumala näin ollen myös vastuussa näiden ihmisten synneistä. Hickson 2014, 11.

³⁰ René Descartes (1596–1650) käsittelee erehdyksen ongelmaa vuonna 1641 latinaksi julkaistussa teoksessaan *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animalia immortalis demonstratur*. Nimensä mukaisesti teos pyrkii todistamaan Jumalan olemassaolon sekä sielun kuolemattomuuden. Kartesiolaisen järjestelmän ytimessä on ajatus siitä, että Jumala on hyväntahtoinen, täydellinen ja luotettava. Näin ollen kaiken sen, mitä Jumala on ihmisille antanut – mukaanlukien äly ja tahto – on oltava myös hyvää ja luotettavaa. Tästä syntyy pahan ongelmaan verrattavissa oleva erehdyksen ongelma: miksi ihmiset erehtyvät, jos Jumalan heille antama älyn lahja on hyvä? Aiheesta tarkemmin esimerkiksi Latzer 2001, 35–48.

³¹ Hickson 2014, 12.

³² Hickson 2014, 13.

³³ Baylen (1647–1706) mukaan *a priori* Jumala on täydellisen hyvä, mutta *a posteriori* maailmassa voidaan kuitenkin havaita pahuutta, joka kyseenalaistaa tämän hyvyyden. Näin ollen hypoteesi kahden, hyvän ja pahan, jumalan olemassaolosta on Baylen mukaan todennäköisempi kuin hypoteesi yhdestä, täydellisen hyvästä Jumalasta. Baylen elinaikana Eurooppaa repivät lukuisat uskonsodat, ja protestantin papin poikana hän joutui itsekin vainojen kohteeksi. Baylen omat elämäkokemukset lienevät näin ollen vaikuttaneet hänen käsityksiinsä pahasta ja kärsimyksestä. Hickson 2014, 13–14; Neiman 2002, 117, 127.

³⁴ Neiman 2002, 118.

skeptiseksi pahan ongelmaksi.³⁵ Toisin kuin Bayle, 1700-luvulla pahan ongelmaa käsitellyt Leibniz puolestaan uskoi sen olevan ratkaistavissa rationaalisin keinoin. Teoksessaan *Théodicée* Leibniz esittelee paitsi teodikea-termin, myös teorian siitä, että kaikessa epätäydellisyydessäänkin maailma, jossa elämme, on paras mahdollinen maailma. Leibnizin mukaan emme voi tietää, miten maailmassa ilmenevä paha vaikuttaa muihin maailman tapahtumiin. Näin ollen ei ole mahdollista tietää sitäkään, voisiko maailma olla parempi paikka ilman pahaa.³⁶ Leibnizin ajatus parhaasta mahdollisesta maailmasta joutui kuitenkin koetukselle vuonna 1755, kun voimakas maanjäristys tuhosi Lissabonin kaupungin ja tappoi tuhansia sen asukkaita. Tämän maanjäristyksen vaikutukset värittivät koko valistuksen aikakautta niin filosofian kuin kaunokirjallisuudenkin³⁷ saralla.³⁸

1700-luku toi mukanaan myös pahaa koskevan argumentin jaottelun loogiseen ja evidentiaaliseen argumenttiin.³⁹ Sellainen yksinkertainen pahaa koskeva argumentti, joka esimerkiksi Akvinolaisen *Summassa* esiintyy, ei suoranaisesti haasta Jumalan olemassaoloa, vaan ainoastaan tämän olemuksen sellaisena kuin se kristillisessä teologiassa esitetään⁴⁰. Niin sanottu looginen pahaa koskeva argumentti on muodoltaan monimutkaisempi ja pyrkii todistamaan, että kärsimyksen olemassaolo tekee Jumalan käsitteen loogisesti mahdottomaksi. Looginen argumentti lähtee siitä oletuksesta, että jos Jumala on olemassa, tämä on kaiken tietävä, kaikkivoipa ja täydellisen hyvä. Koska täydellisen hyvä Jumala tahtoo estää kaiken vallassaan olevan pahan, kaiken tietävä Jumala on tietoinen kaikesta pahasta ja kaikkivoipa Jumala puolestaan kykenee estämään kaiken pahan, seuraa tästä se johtopäätös, että jos tällainen Jumala olisi olemassa, myöskään pahaa ei olisi olemassa. Loppupäätelmä on siis sama kuin yksinkertaisemmassakin argumentissa: koska pahaa on olemassa, Jumalaa ei ole.⁴¹ Tällainen looginen pahaa koskeva argumentti esiintyy tietävästi ensimmäisen

³⁵ Hickson 2014, 13–14.

³⁶ Woudenberg 2014, 181–182.

³⁷ Teoksessaan *Candide* Voltaire (1694–1778) irvailee satiirin keinoin Leibnizin ajatukselle parhaasta mahdollisesta maailmasta. Tarina alkaa juuri Lissabonin maanjäristyksestä, ja teoksen päähenkilö tohtori Pangloss törmää tarinan edetessä vaikeuksiin toisensa jälkeen uskoen silti naiivisti maailman olevan paras mahdollinen. Tällaisen asenteen omaavia henkilöitä kutsutaan joskus Voltairen hengessä panglossilaisiksi. Myös Voltairen runo *Poëme sur le désastre de Lisbonne* kritisoi Leibnizin hengessä muotoiltuja teodikeita.

³⁸ Neiman 2002, 1.

³⁹ Hickson 2014, 14.

⁴⁰ Kristilliseen käsitykseen Jumalasta kuuluu se, että tämä on täydellisen hyvä ja kaikkivaltias. Kuitenkin esimerkiksi prosessiteologiassa ja -filosofiassa käsitellään myös sellaisia jumalakäsityksiä, joihin täydellinen hyvyys tai kaikkivaltius ei kuulu.

⁴¹ Vainio & Visala 2011, 163–164.

kerran ranskalaisessa tuntemattoman kirjoittajan teoksessa *Jordanus Brunus Redivivus*, joka kirjoitettiin vuosien 1760–1770 välillä.⁴²

Siinä missä loogisen argumentin kritiikki nojaa kokemusta edeltävään päättelyyn pyrkien osoittamaan Jumalan olemassaolon mahdottomaksi *a priori*, perustuu evidentialinen argumentti puolestaan kokemusta seuraavaan päättelyyn pyrkien osoittamaan *a posteriori*, ettei usko Jumalan olemassaoloon ole järkevää sen valossa, mitä tiedämme maailmasta.⁴³ Evidentialisen argumentin mukaan pahan olemassaolo on vahva todiste Jumalan olemassaoloa vastaan, ja kenen tahansa, joka havaitsee maailmassa pahuutta, tulisi pitää Jumalan olemassaoloa vähintäänkin epätodennäköisenä.⁴⁴ Ensimmäisenä evidentialisen argumentin muotoilijana voidaan pitää David Humea, joka esittää vuonna 1779 postuumisti julkaistussa teoksessaan *Dialogues concerning Natural Religion*, että aistiemme tarjoaman informaation valossa moraalisesti hyvän maailmankaikkeuden alkusyyn, Jumalan, olemassaolo on hyvin epätodennäköistä.^{45, 46}

Kuten edellä on voitu havaita, länsimaisen filosofian historia tuntee lukuisia erilaisia pahan ongelmia. Kuitenkin se Jumalan olemassaolon haastava pahan ongelma, josta nykypäivän uskonnonfilosofiassa keskustellaan, on suhteellisen uusi kysymys. Pahan ongelman 2000-vuotisen historian valossa voidaan havaita, että nykyfilosofiassa pahan ongelmaan liittyvä kysymyksenasettelu on muuttunut aiempaa kapeammaksi⁴⁷. Yksinkertaistetusti ajatellen menneiden vuosisatojen filosofit ja teologit eivät varsinaisesti kyseenalaistaneet Jumalan olemassaoloa, vaan etsivät syitä pahuuden olemassaololle ja pohtivat, millainen Jumalan tulisi olla, jotta pahuuden olemassaolo voitaisiin selittää. Modernissa

⁴² Hickson 2014, 14.

⁴³ Lehtonen 2003, 357.

⁴⁴ van Inwagen 2008, 8.

⁴⁵ Hume (1711–1776) mukaan pahan ongelma ei synny pahan olemassaolosta sinänsä, vaan siitä, miten hyvä ja paha ovat sekoittuneina toisiinsa maailmassa. Koska maailmassa on sekä hyvää että pahaa, ei maailmankaikkeuden alkusyy voi olla luonteeltaan täydellisen hyvä tai täydellisen paha. Samasta syystä Hume ei usko myöskään dualistiseen ajatukseen siitä, että olisi olemassa kaksi toisilleen vastakkaista alkusyytä. Näin Hume tulee siihen johtopäätökseen, että todennäköisintä on sellaisen alkusyyn olemassaolo, joka ei ole luonteeltaan hyvä eikä paha. Hickson 2014, 15.

⁴⁶ Hickson 2014, 14–15.

⁴⁷ Toisaalta modernissa uskonnonfilosofiassa pahan ongelmaan liittyvä keskustelu on myös laajentunut, sillä sen piiriin kuuluvat nyt aiempaa laajemmin myös kysymykset eläinten kärsimyksestä ja helvetin ongelmasta. Erityisesti eläinten kärsimykseen liittyvät kysymykset ovat nousseet ajankohtaisiksi vasta nyt, kun eläinten oikeuksista keskustellaan muutenkin laajemmin kuin ennen. 2000-luvulla aihetta on käsitellyt muun muassa Trent Dougherty teoksessaan *Problem of Animal Pain* vuodelta 2014. Myös helvettiin ja kadotukseen liittyvät ongelmat ovat herättäneet kiinnostusta modernien uskonnonfilosofien parissa, sillä se, että hyvä Jumala tuomitsee osan luoduistaan ikuiseen kadotukseen on vähintäänkin yhtä ongelmallista kuin pahuuden olemassaolo. Helvetin ongelmaa ovat modernissa uskonnonfilosofiassa käsitelleet muun muassa Marilyn McCord Adams, Jonathan L. Kvanvig ja Jerry Walls.

uskonnonfilosofiassa pahan ongelma linkittyy kuitenkin kiinteästi ateismiin, sillä nykyteologiassa täydellinen hyvyys, kaiken tietävyys ja kaikkivoipuus nähdään Jumalan välttämättöminä ja muuttumattomina ominaisuuksina, joiden kanssa pahuuden olemassaolo on ristiriidassa.⁴⁸

2.1 Moderni teodikeakeskustelu

1900-luvun kuluessa keskustelu pahan ongelmasta on vähitellen siirtynyt loogisen argumentin ympäriltä evidentialaisen argumentin pariin. Viime vuosisadan tunnetuimpia loogisen argumentin puolestapuhujia on australialainen J. L. Mackie, jonka mukaan hyvällä ja kaikkivoivalla Jumalalla tulisi olla sekä tahtoa että taitoa eliminoida pahuus, eikä tuntemassamme maailmassa siksi voi olla Jumalaa. Mackien argumentin ongelma piilee kuitenkin siinä, että se olettaa premissien Jumalan halukkuudesta ja kyvystä torjua paha olevan välttämättömiä totuuksia.⁴⁹ Loogiseen argumenttiin voidaan tyypillisesti vastata kieltämällä premissi, jonka mukaan täydellisen hyvä Jumala tahtoo estää kaiken vallassaan olevan pahan – onhan olemassa paljon sellaista paha, joka johtaa lopulta hyvään. Jos tämä premissi halutaan kieltää, on Jumalalle kuitenkin keksittävä jokin hyväksyttävä syy sallia pahuus. Tällainen syy puolestaan edellyttää kärsimyksestä seuraavan hyvää, jota ei voida saavuttaa mitenkään muuten, ja että kärsimyksen kautta saavutettu hyöty ylittää sallitun pahan määrän.⁵⁰ Looginen argumentti on siis kaadettavissa Jumalan ominaisuuksista tinkimättä, jos Jumalan sallimalle pahuudelle voidaan löytää moraalisesti hyväksyttävä syy.⁵¹

Looginen paha koskeva argumentti on oiva osoitus siitä, ettei pahan olemassaolo sellaisenaan ole teismien kannalta ongelmallista. Ongelmaksi muodostuu ainoastaan sellainen paha, joka on luonteeltaan turhaa ja tarkoituksetonta. Oikeastaan loogisen argumentin ytimenä on siis ajatus siitä, että jos Jumala olisi olemassa, ei maailmassa olisi tarkoituksetonta paha. Koska tarkoituksetonta paha kuitenkin selvästi on, ei Jumalaa voi olla olemassa. Loogisen argumentin ongelma on tässäkin tapauksessa kuitenkin se, että on vaikea osoittaa, milloin näennäisesti tarkoitukseton paha todella on sitä.⁵² Teisti voi aina vedota Jumalan mystiseen luonteeseen toteamalla, että Jumalalla voi olla

⁴⁸ Hickson 2014, 16.

⁴⁹ Howard-Snyder 2014, 19–20.

⁵⁰ Vainio & Visala 2011, 164.

⁵¹ Howard-Snyder 2014, 20–21.

⁵² Vainio & Visala 2011, 164.

pahuuden sallimiselle jokin sellainen syy, jota ihmiset eivät vain kykene ymmärtämään.⁵³

Edellä mainittu haaste loogiselle argumentille osoittaa, että se on liian kunnianhimoinen ja ehdoton pyrkiessään todistamaan Jumalan olemassaolon kärsimyksen valossa mahdottomaksi. Tästä syystä modernien uskonnonfilosofien keskuudessa vallitsee laaja yhteisymmärrys siitä, ettei looginen pahaa koskeva argumentti toimi. Evidentiaalisen argumentin etuna loogiseen argumenttiin nähden on se, että se huomioi pahuudella voivan olla myös positiivisia seurauksia. Evidentiaalinen argumentti pyrkii osoittamaan Jumalan olemassaolon epätodennäköiseksi muotoutumalla sen ajatuksen varaan, että jos Jumala olisi olemassa, maailmassa ei olisi tarkoituksetonta pahaa. On kuitenkin todennäköistä, että maailmassa on tarkoituksetonta pahaa, joten Jumalan olemassaolo on vastaavasti epätodennäköistä.⁵⁴

Modernissa uskonnonfilosofiassa evidentiaalista argumenttia ovat puolustaneet ja muotoilleet uudelleen muun muassa William Rowe sekä Paul Draper. Rowen lukuisista pahaa koskevista argumenteista keskeisin on se, että maailmassa ilmenee valtavia määriä äärimmäistä kärsimystä, jonka oikeuttavaa suurempaa hyvää ihmiset eivät kuitenkaan ole vielä löytäneet. Rowen mukaan on siis olemassa sellaista kärsimystä, jonka Jumala olisi voinut estää torjumatta samalla jotakin suurempaa hyvää. Näin ollen sellaista syytä, joka antaisi Jumalalle oikeuden sallia pahuuden maailmassa, ei Rowen mukaan ole. Koska maailmassa kuitenkin on pahuutta, jonka sallimiseen Jumalalla ei ole päteviä syitä, ei Jumalaa voi olla olemassa.⁵⁵

Rowen argumenttia voidaan kritisoida muun muassa siitä näkökulmasta, että se koskee pikemminkin teodikeoiden pätevyyttä kuin pahaa itsessään. Tällaista kritiikkiä on esittänyt muun muassa Draper, joka edustaa sellaista Humen innoittamaa ajattelun linjaa, jonka mukaan jokin muu vaihtoehtoinen hypoteesi kuin teismi selittää paremmin maailmassa ilmenevää hyvän ja pahan sekoitusta. Draperin mukaan yksi niin sanottujen humelaisten (*Humean*) argumenttien eduista on se, että ne vetoavat suoraan pahuuteen liittyviin tosiasioihin sen sijaan, että ne kohdistuisivat Rowen argumentin tapaan ihmisen kykyyn selittää pahan oikeutusta. Draper laskee näiden argumenttien eduksi myös sen, että ne vertailevat teismiä muihin mahdollisiin selityksiin maailmankaikkeuden alkusyistä ja

⁵³ Howard-Snyder 2014, 21.

⁵⁴ Vainio & Visala 2011, 164–165.

⁵⁵ Oppy 2014, 51–52.

vaikuttimista pyrkimättä antamaan parasta mahdollista selitystä, mutta osoittaen kuitenkin teismien epäpätevyyden tällaisena selityksenä.⁵⁶

Evidentiaalisen argumentin ongelmaksi muodostuu ensisijaisesti premissi, jonka mukaan tarkoituksettoman pahan olemassaolo on todennäköistä⁵⁷. Ongelma syntyy siitä, ettei väitettä ole mahdollista osoittaa todeksi tai epätodeksi ihmisen tiedoilla. Tällaista ihmisen tiedon rajallisuuteen vetoavaa argumenttia kutsutaan skeptiseksi teismiksi, joka johtaa keskustelun väistämättä ratkaisemattomaan tilanteeseen. Toisaalta on kuitenkin eri asia ajatella, ettemme voi tietää jonkin kärsimyksen tarkoitusta kuin ajatella, ettemme voi edes yrittää keksiä jotakin mahdollista syytä, joka ehkä oikeuttaisi kyseisen kauheuden. Suurin osa teodikeakeskustelusta koskeekin juuri sitä, mikä tällainen mahdollinen syy voisi olla.⁵⁸

Modernissa uskonnonfilosofiassa vapaan tahdon puolustusta on vienyt eteenpäin ja muotoillut uudelleen erityisesti Alvin Plantinga. Plantingan mukaan vapaa tahto voi ratkaista pahan ongelman, koska jos pahuuden ajatellaan johtuvan vapaasta tahdosta, ei sen ja Jumalan kaikkivoipuuden, kaiken tietävyyden ja täydellisen hyvyyden välillä ole loogista ristiriitaa.⁵⁹ Plantinga on myös kehittänyt vapaan tahdon puolustusta edelleen esittäen, että syntiinlankeemus ja sitä kautta myös pahan olemassaolo on välttämätöntä, jotta Jumala voisi toteuttaa pelastustyötään maailmassa.⁶⁰ Vapaan tahdon puolustusta voidaan kuitenkin kritisoida kysymällä, miksei Jumala alun perin luonut ihmistä sellaiseksi, että tämä valitsisi aina hyvän.⁶¹ Plantingan mukaan Jumala ei olisi voinut luoda ihmistä tällaiseksi, koska tällöin kyse ei olisi aidosta vapaasta tahdosta. Jumala ei voi samaan aikaan sekä antaa ihmisille vapautta tehdä pahoja tekoja että estää

⁵⁶ Draper & Dougherty 2014, 67–68.

⁵⁷ Modernissa uskonnonfilosofiassa onkin kehitelty myös uusia tapoja määritellä pahaa koskeva argumentti. Muun muassa van Inwagen hylkää perinteisen jaottelun loogisen ja evidentiaalisen argumentin välillä ja ehdottaa tilalle pahaa koskevien argumenttien jaottelua globaaliin argumenttiin ja lokaaleihin argumentteihin. Globaalilla argumentilla van Inwagen tarkoittaa käytännössä samaa kuin perinteisellä pahaa koskevalla argumentilla: maailmassa on pahuutta, jota siinä ei olisi, jos kaikkivoipa ja hyvä Jumala olisi olemassa – siis Jumalaa ei ole. Lokaalit argumentit puolestaan vetoavat johonkin tiettyyn pahuuteen ja kärsimykseen, kuten vaikkapa juutalaisten kohtaloon toisessa maailmansodassa tai viattoman peuran kuolemaan metsäpalossa väittäen, että hyvän ja kaikkivoivan Jumalan olisi pitänyt kyetä estämään juuri nämä tietyt kauheet. Myös Dougherty on käsitellyt tuotannossaan pahan ongelmaa muotoilemalla perinteisiä argumentteja uudelleen muun muassa matemaattisten todennäköisyyksiin liittyvien teoreemojen kautta. Aiheesta tarkemmin van Inwagen 2008, 8, 56, 96 ja Dougherty 2014, 36–45.

⁵⁸ Vainio & Visala 2011, 165–166.

⁵⁹ Plantinga 1974, 165–167.

⁶⁰ Plantinga 2004, 5–7, 10.

⁶¹ Vainio & Visala 2011, 168.

heitä toimimasta näin.⁶² Koska jopa Jumalan kaikkivoipuus on tiettyyn pisteeseen asti logiikan rajoittamaa⁶³, ei Jumala voi luoda ihmistä sellaiseksi, että tämä aina väistämättä valitsisi vapaasti hyvän.⁶⁴

Yritykset haastaa vapaan tahdon teodikea johtavat yleensä umpikujaan, koska ihminen ei voi koskaan tietää, voisiko todella olla olemassa nykyistä parempi maailma, jonka asukkailla silti olisi vapaa tahto. Toisaalta vapaan tahdon teodikea vastaa kuitenkin ainoastaan moraalisen pahan ongelmaan jättäen luonnollisen pahan ongelman⁶⁵ täysin huomiotta. Luonnolliseen pahaan pureutuvat sen sijaan syvemmin luonnonlakiteodikea ja sielunmuokkausteodikea. Näistä ensin mainitulla tarkoitetaan sellaista teodikearatkaisujen linjaa, joka vetoaa luonnonlakien merkitykseen maailmankaikkeudessa. Sielunmuokkausteodikean mukaan pahan ja kärsimyksen tarkoitus on puolestaan kouluttaa ja kasvattaa ihmistä.⁶⁶ Kuten edellä on todettu, vapaan tahdon teodikea on pitkään edustanut valtavirtaa läntisen kristillisyyden teodikea-ajattelussa. Modernissa uskonnonfilosofiassa luonnonlaki- ja sielunmuokkausteodikeat ovat kuitenkin alkaneet vähitellen vallata alaa augustinolaiselta traditiolta⁶⁷.

Siinä missä Lissabonin maanjäristys sai 1700-luvun ajattelijat pohtimaan Jumalan hyvyyttä, herätti Thaimaan vuoden 2004 tsunami samanlaista laajaa keskustelua modernin maailman medioissa⁶⁸. Kaikille kannanotoille yhteistä tässä tilanteessa oli se, että luonnon sattumanvaraiselta vaikuttavan tuhovoiman taustalla olisi loppujen lopuksi jonkinlainen jumalallinen suunnitelma.⁶⁹ Luonnonlakiteodikeaan kuitenkin kuuluu ajatus siitä, että pahuus ja kärsimys ovat

⁶² Plantinga 1974, 166–167, 186–187.

⁶³ Jumalan kaikkivoipuudesta puhuttaessa on hyvä muistaa, ettei Jumalakaan voi tehdä mitään luontaisesti mahdotonta tai sisäisesti ristiriitaista. Edes kaikkivoipa Jumala ei siis voi piirtää pyöreää neliötä tai esimerkiksi valehdella, koska valehteleva Jumala olisi vähintäänkin yhtä luontainen mahdottomuus kuin pyöreä neliö. van Inwagen 2005, 191.

⁶⁴ Hick 1966, 301–302.

⁶⁵ Vapaalla tahdolla voidaan selittää myös luonnollista pahaa, jos sen ajatellaan olevan persoonallisen pahan aiheuttamaa. Tällaista ajatusta pidetään kuitenkin yleisesti ottaen lähinnä keinotekoisena täydennyksenä vapaan tahdon puolustukselle. Lehtonen 2003, 363.

⁶⁶ Vainio & Visala 2011, 169–170.

⁶⁷ On kuitenkin hyvä muistaa, että raja modernien ja perinteisten teodikeoiden välillä on veteen piirretty. Kuten edellä on voitu havaita, vapaan tahdon teodikealla on moderneja kannattajia ja uudelleen kehittelijöitä. Sielunmuokkausteodikealla on juurensa antiikissa, mutta nimensä se on saanut vasta modernissa muodossaan Hickin muotoilun kautta. Luonnonlakiteodikeat puolestaan juontavat juurensa 1900-luvulla syntyneeseen luonnolliseen teologiaan ja prosessiteologiaan. Vaikka nämä teodikeat ovat näine nimityksineen modernin ajan tuotoksia, ei tämä kuitenkaan tarkoita sitä, etteivätkö niidenkin teemat voisi olla yhtä vanhoja kuin Augustinuksen teodikeassa.

⁶⁸ David Bentley Hartin teos *The Doors of the Sea. Where was God in the tsunami?* vuodelta 2005 käsittelee kärsimyksen ongelmaa juuri Thaimaan tsunamin kautta.

⁶⁹ Hart 2004, 29.

yksinkertaisesti välttämätön osa tuntemamme maailmaa.⁷⁰ Esimerkiksi sama vesi, joka sammuttaa janomme ja pitää meidät hengissä, voi tulvana aiheuttaa myös vakavaa vahinkoa ja kärsimystä vailla sen suurempaa merkitystä. Luonnonlakiteodikean näkökulmasta kipu ja kärsimys ovat siis osa maailman rakennetta, eikä tuo rakenne olisi sama ilman niitä. Esimerkiksi Yhdysvalloista 1980-luvulta lähtöisin oleva älykkään suunnittelun liike (*Intelligent Design*)⁷¹ vastaa luonnollisen pahan ongelmaan hieman vastaavalla tavalla vetoamalla siihen, ettei maailmankaikkeuden älykkään suunnittelijan välttämättä tarvitse olla moraalinen olento⁷². Näin ollen maailman rakenteen ei myöskään tarvitse olla sellainen, etteikö se voisi aiheuttaa mitään pahaa.

Teodikearatkaisujen kolmas linja, niin kutsuttu sielunmuokkausteodikea (*soul-making theodicy*), perustuu ajatukselle siitä, että maailmassa vallitseva kärsimys ohjaa ihmistä oikeaan toimintaan ja asenteeseen sekä jalostaa hänessä erilaisia hyveitä.⁷³ Sielunmuokkausteodikea liittyy jo Augustinusta varhaisempaan hellenistiseen kirkkoisien traditioon, sillä sen muotoili alun perin 100-luvulla vaikuttanut kirkkoisä Irenaeus.⁷⁴ Modernissa uskonnonfilosofiassa tämä irenaeolainen (*Irenean*) traditio on kuitenkin saanut uuden elämän Hickin kautta, joka esittelee teoksessaan *Evil and the God of Love* oman eskatologiaan painottuvan sielunmuokkausteodikeansa. Hickin teosta voidaan pitää modernin, evidentialisen argumentin ympärille rakentuvan teodikeakeskustelun alkupisteenä, koska se on vaikuttanut nykykeskusteluun hyvin voimakkaasti. Teoksen merkitys perustuu siihen, että Hick esittää siinä vaihtoehtoisen selityksen vuosisatoja teodikeakeskustelua hallinneelle Augustinuksesta lähtöisin olevalle teodikeoiden traditiolle.

Siinä missä augustinolaisessa perinteessä hyvästä seuraa pahaa, Irenaeuksen traditio edustaa linjaa, jonka mukaan pahasta seuraa hyvää.⁷⁵ Augustinuksen mukaan ihminen on aikojen alussa langennut alkuperäisestä täydellisyyden

⁷⁰ Vainio & Visala 2011, 169.

⁷¹ *Intelligent Design* eli ID-liike edustaa käsitystä, jonka mukaan maailmankaikkeuden uskomaton järjestelmällisyys kertoo sen takana olevasta älykkästä suunnittelijasta. ID-liike yhdistetään usein kreationismiin, vaikka liike ei oikeastaan ota kantaa siihen, onko tämä suunnittelija kristillinen Jumala vai jotain muuta. ID-liikkeeseen ja myös sen käsityksiin pahan ongelmasta voi tutustua tarkemmin Rope Kojosen vuonna 2014 hyväksytyssä väitöskirjassa *Intelligent Design: A Theological and Philosophical Analysis*.

⁷² Kojonen 2014, 25, 266.

⁷³ Vainio & Visala 2011, 170.

⁷⁴ Cramer 2009.

⁷⁵ Lehtonen 2003, 364.

tilastaan, mutta Irenaeus ajatteli, että ihminen luotiin alkuaan epätäydelliseksi.⁷⁶ Irenaeuksen mukaan vain ihminen itse voi tehdä itsestään hyvän⁷⁷, ja tämä tapahtuu voittamalla kiusaukset.⁷⁸ Mahdollisuus valita hyvän ja pahan väliltä tuo ihmisen lähemmäs sitä täydellisyyttä, jota Jumala tavoittelee, ja luomisen prosessi jatkuu näin ihmisen elämässä. Maailman pahuus ei siis näin ollen ole seurausta ihmisen synneistä, vaan mahdollisuus kehitykseen – sielun muokkaukseen.⁷⁹ Myös Hick hylkää Augustinuksen käsitykset syntiinlankeemuksesta ja perisyynnistä myyttisinä pahuuden alkusyinä ja rakentaa teodikeansa episteemisen distanssin (*epistemic distance*) käsitteen varaan. Tämä distanssi tarkoittaa Hickin ajattelussa sellaista henkistä ja tiedollista yhteyttä Jumalaan, joka ihmisen on kurottava umpeen.⁸⁰ Hickin mukaan ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, mutta tämä kuva on vain luonnos siitä, millaiseksi ihminen loppujen lopuksi kehittyy. Epätäydellisen, kärsimyksen täyttämän maailman tarkoitus on Hickin mukaan mahdollistaa ihmisen kehitys kohti luomisen lopullista päämäärää ja oikeaa suhdetta Jumalaan^{81 82}.

Nykyisissä muodoissaankin augustinolainen teodikea on edelleen pääasiassa ratkaisu kysymykseen siitä, mistä paha on alkuaan lähtöisin, ja miksi ihmiset aiheuttavat kärsimystä muille eläville olennoille. Sielunmuokkausteodikea puolestaan huomioi myös luonnollisen pahan ja etsii vastausta nimenomaan kysymykseen siitä, millaiset syyt antavat Jumalalle oikeutuksen sallia pahuus maailmassa. Evidentiaalisen argumentin ympärille kiertyneessä keskustelussa pahan ongelmasta oleellista on se, että koettu kärsimys on tie johonkin suurempaan hyvään. Hick on moderneista teologeista ensimmäinen, joka selkeästi esitti tällaisia ajatuksia ja loi niiden pohjalta täyden teodikean pelkän puolustuksen sijaan. Kuten jatkossa tulemme huomaamaan, myös Stumpin

⁷⁶ Hick 1966, 220.

⁷⁷ Terrence Malickin elokuva *Tree of Life* vuodelta 2011 käsittelee juuri tätä teemaa, ja sitä on luonnehdittu muun muassa moderniksi Jobin kirjaksi. Elokuva onkin taipunut myös uskonnon-filosofisen analyysin aiheeksi Peter J. Leithartin teoksessa *Shining Glory: Theological Reflections on Terrence Malick's Tree of Life* vuodelta 2013.

⁷⁸ Lehtonen 2003, 364.

⁷⁹ Hick 1966, 220–221.

⁸⁰ Amnell 1999, 27, 151; Hick 1966, 283–284.

⁸¹ Fjodor Dostojevskin (1821–1881) teoksessa *Karamazovin veljekset* vuodelta 1880 Ivan Karamazov kritisoi sielunmuokkauksellisia ajatuksia sanoessaan: ”Liian kalliiksi on harmonia arvioitu, ei ole kukkaromme mukaista maksaa niin suurta pääsymaksua. Sen vuoksi minä palautan oman pääsylippuni takaisin. Ja jos olen rehellinen mies, velvollisuuteni on antaa se takaisin ja mahdollisimman aikaisin. Sen myöskin teen. En ole tunnustamatta Jumalaa, Alesa, minä vain mitä kunnioittavimmin palautan Hänelle pääsylippuni.”

⁸² Hick 1966, 289–291, 299.

teodikeassa on sielunmuokkauksellisia piirteitä, vaikka se perustuukin ensisijaisesti keskiaikaiseen filosofiaan.

2.2 Kärsimys Stumpin mukaan

Evidentiaalisen argumentin painottamisen ohella modernissa uskonnonfilosofiassa keskustelu pahan ongelmasta on muuttunut pitkälti keskusteluksi kärsimyksen ongelmasta. Siinä missä pahan ongelma voidaan ymmärtää lukuisin eri tavoin, liittyy kärsimykseen puolestaan yksiselitteisemmin kysymyksiä sen tarkoituksesta ja merkityksestä. Kuten jo johdannossa on todettu, Stumpin mukaan pahan ongelmassa on viime kädessä kyse nimenomaan inhimillisen tuskan kokemuksen herättämisestä kysymyksistä. Stump ei ole kiinnostunut pahuuden alkuperästä tai luonteesta, vaan siitä kärsimyksestä, jota sekä luonnollisen että moraalisen pahan olemassaolosta eläville olennoille seuraa. Koska Stumpin teoksen tarkoituksena on etsiä oikeutusta sille, miksi Jumala sallii kärsimyksen, käytän tässä tutkielmassa pahan ongelmasta Stumpin tapaan jatkossa pääasiassa termiä kärsimyksen ongelma.

Stumpin mukaan luonnollisen pahan olemassaolo itsessään ei riitä herättämään kysymystä pahan ongelmasta, vaan ongelmalliseksi muotoutuu elävien olentojen kärsimyksen kokemus tästä pahasta. Sama pätee Stumpin mukaan myös moraaliseen pahaan, sillä se aiheuttaa kärsimystä paitsi pahuuden kohteelle myös pahantekijälle itselleen⁸³. Stump vierastaa uskonnonfilosofialle tyypillistä tapaa jaotella pahuus luonnolliseen ja moraaliseen, koska näkee ongelman ytimen piilevän pikemminkin pahuuden aiheuttamassa kärsimyksessä kuin pahuuden luonteessa tai aiheuttajassa.⁸⁴ Sillä, aiheutuuko inhimillinen tuska luonnonkatastrofeista ja sairauksista vai moraalisen toimijan teoista ei Stumpin mukaan loppujen lopuksi ole merkitystä, koska myös pahantekijä itse joutuu viime kädessä kärsimään teoistaan. Kuten jatkossa voidaan havaita, Stumpin teodikea pureutuu niin luonnollisen kuin moraalisenkin pahan aiheuttamaan kärsimykseen erottelematta niitä sen tarkemmin toisistaan.

Kärsimys muodostaa suuria haasteita uskonnoille, mutta on toisaalta myös yksi niistä syistä, joiden vuoksi uskontoja ylipäätään on olemassa. Kaikista elämän osa-alueista juuri kärsimys herättää eniten sellaisia filosofisia ja eksistentiaalisia kysymyksiä, joihin uskonnot ovat perinteisesti pyrkinneet

⁸³ Stumpin ajatuksena on, että myös pahantekijän oma elämä kärsii, vaikkei tämä kokisikaan tekojensa vuoksi katumusta tai kipua. Tällaista pahantekijän itsensä kokemaa kärsimystä Stump käsittelee Simsonin tarinan kautta. Käsittelemme aihetta tarkemmin luvussa 4.2.

⁸⁴ Stump 2010, 4.

vastaamaan. Yksinkertaisimmillaan kärsimys voidaan määritellä sellaiseksi elävien olentojen kokemukseksi, johon liittyy niin fyysistä kuin henkistäkin⁸⁵ kipua, sillä ruumiillisen tuskan lisäksi näissä tilanteissa esiintyy usein myös menettämisen, turhautumisen ja haavoittuvaisuuden tunteita.⁸⁶ Kokemus kärsimyksestä on aina subjektiivinen ja riippuu henkilön tavasta katsoa ja käsittää maailmaa. Myös se, miten eri uskonnot suhtautuvat kärsimykseen, riippuu niiden kulttuurisesta kontekstista.⁸⁷

Kristinuskon piirissä kärsimyksellä on perinteisesti ollut keskeinen rooli Jeesuksen ristinkuoleman vuoksi. Kristillisessä ajattelussa kärsimys nähdään usein jonakin sellaisena, joka on paitsi välttämätöntä myös tervetullutta, ja jota tulee mieluummin kohdata kuin vältellä. Paavalin ja varhaisten kirkkoisien perintönä kristinuskoon on perinteisesti liittynyt ajatus siitä, että kärsimyksen kautta ihminen voi samaistua Kristuksen kärsimykseen⁸⁸ ja tulla näin Kristuksen kaltaiseksi.⁸⁹ Erityisesti keskiaikaisessa kristillisyydessä kärsimys nähtiin mahdollisuutena henkiseen kasvuun, ja erämaahan vetäytyneet askeetit suorastaan tavoittelivat kärsimystä voidakseen samaistua Jeesukseen. Tällainen *imitatio Christi* -ajattelu on sittemmin menettänyt merkitystään kristinuskon piirissä, mutta esimerkiksi se, miten sielunmuokkausteodikea selittää kärsimyksen tarkoitusta, on oivallinen esimerkki siitä, että kärsimys voidaan vielä modernin ajan kristillisyydessäkin nähdä positiivisen pohjavireen kautta.

Kärsimys, jota Stump teoksessaan käsittelee, on mieleltään terveiden ja normaalilla tavalla toimintakykyisten aikuisten ihmisten kärsimystä⁹⁰. Stumpin

⁸⁵ Henkisen kivun merkitys on kärsimyksen käsitteessä olennainen, ja juuri sen vuoksi keskustelu ihmisten kärsimyksestä erotetaan usein muiden elävien olentojen kärsimystä koskevasta keskustelusta. Se, voivatko eläimet kärsiä samalla tavalla kuin ihmiset riippuu siitä, voivatko ne tuntea fyysisen tuskan ohella myös henkistä kipua. Kärsimyksen käsitteen voidaankin siis tarkalleen ottaen ajatella koskevan elävien ja itsestään tietoisien olentojen kokemusta fyysisestä ja henkisestä kivusta. Eläinten tietoisuudesta emme voi koskaan saada pitäviä todisteita, mutta tällaisella kärsimyksen määritelmällä voidaan sulkea pois esimerkiksi ajatus kasvien kärsimyksestä. Puhekielessä voidaan toki sanoa, että kuihtunut ruukkukasvi kärsii ilman vettä, mutta sanan varsinaisessa merkityksessä kasvit eivät voi kärsiä.

⁸⁶ Bemporad 2005, 8804.

⁸⁷ Mohn 2011.

⁸⁸ Teoksessaan *The Problem of Pain* vuodelta 1944 C. S. Lewis (1898–1963) lainaa George MacDonalda (1824–1095), joka tiivistää *imitatio Christi* -ajatuksen seuraavasti: ”The Son of God suffered unto the death, not that men might not suffer, but that their sufferings might be like his.”

⁸⁹ Bemporad 2005, 8807.

⁹⁰ Stump ei kiellä, etteikö hänen teodikeaansa voisi käyttää perustelemaan kaikkea maailmassa ilmenevää kärsimystä. Tämä ei kuitenkaan ole hänen pyrkimyksensä, sillä hänen mielestään ei ole olemassa mitään syytä olettaa, että jokin yksittäinen selitys voisi oikeuttaa maailmassa vallitsevan kärsimyksen kaikissa olomuodoissaan. Stump ei halua puuttua esimerkiksi eläinten, pienten lasten tai mieleltään jollakin tavalla epänormaalisti toimivien aikuisten kärsimykseen, koska tämä vaatisi perehtymistä siihen, millainen heidän subjektiivinen kokemuksensa kärsimyksestä on. Stump jättää huomiotta myös sellaisen vapaaehtoisesti kärsityn kivun, jota esimerkiksi huippu-urheilija

mukaan kärsimyksessä ei ole ensisijaisesti kyse pelkästä fyysisestä tai edes psyykkisestä kivusta, vaan siitä, että jokin teko tai tapahtuma rikkoo yksilön omaa tahtoa vastaan. Fyysinen tai psyykinen kipu voi toki tuottaa kärsimystä tai olla osa sitä, mutta kipu ei itsessään vielä Stumpin mukaan riitä kuvaamaan kärsimyksen koko kirjoa. Kärsimyksen ytimessä ovat Stumpin mukaan kunkin ihmisen syvimmat ja suurimmat toiveet ja halut, joiden toteutumatta jääminen voi aiheuttaa kipuakin pahempaa kärsimystä. Yksilön tahtoa vastaan rikkominen ei siis tässä yhteydessä tarkoita mitä tahansa pientä vastoinkäymistä, vaan sitä, että ihmiseltä riistetään jotakin sellaista, josta hän todella syvällä sisimmässään välittää, ja jota hän kipeästi haluaa. Tällaisia asioita, joita kukin kaikkein kiihkeimmin kaipaa, ja joista kaikkein syvimmin välittää, Stump kutsuu sydämen toiveiksi⁹¹ (*desires of the heart*).⁹²

Sydämen toiveet voivat Stumpin mukaan olla mitä tahansa sellaista, johon yksilö on täysin sitoutunut ja jolla on hänelle suuri merkitys. Stump ajattelee, että juuri nämä toiveet ovat ihmisen niin sanotun halujen verkon ytimessä – ilman niitä verkko luhistuu, eikä sen muilla osilla ole enää merkitystä. Kärsimys voidaan siis Stumpin mukaan nähdä yksilön tahtoa vastaan rikkomisena silloin, kun kyseessä ovat sydämen syvimmat toiveet. Kärsimys, joka syntyy tällaisten toiveiden luhistumisesta, edustaa Stumpin mukaan kärsimyksen subjektiivista puolta, koska se iskee yksilön subjektiivisiin välittämisen kohteisiin. Kärsimys ei kuitenkaan aina liity pelkästään yksilön tahtoa vastaan rikkomiseen, vaikka se riittääkin jo itsessään aiheuttamaan kärsimystä. Kärsimyksen kokemus voi syntyä myös siitä, ettei ihmisellä ole mahdollisuutta kukoistaa parhaana mahdollisena itsenään. Esimerkiksi seksuaalinen hyväksikäyttö voi aiheuttaa kärsimystä tässä mielessä, koska hyväksikäytön uhri ei aina välttämättä ymmärrä näissä tilanteissa tapahtuvan jotakin hänen tahtonsa vastaista. Tällaista ihmisen kärsimystä Stump kutsuu kärsimyksen objektiiviseksi ulottuvuudeksi, koska se liittyy kaikille

voi tuntea ponnistellessaan kohti parempia suorituksia, tai jota synnyttävä äiti voi kokea päätettyään synnyttää lapsensa ilman kivunlievitystä. Tällainen vapaaehtoisesti kärsitty kipu ei Stumpin mielestä täytä kärsimyksen määritelmää, koska näissä tapauksissa se auttaa kivun kokijaa saavuttamaan jotakin sellaista, mitä hän haluaa ja myös tietää saavansa. Stump 2010, 4, 6.

⁹¹ Stumpin käyttämä termi ”desires of the heart” pohjautuu Psalmien kirjan englanninkieliseen käännökseen. Suomeksi kyseinen kohta (Ps. 37:4) kuuluu: ”Saat nauttia Herran hyvyttä, hän antaa sinulle mitä sydämesi toivoo.” Tämän raamatunsuomennoksen pohjalta käytän tässä tutkielmassa Stumpin termistä omaa suomennostani ”sydämen toiveet”. Myös muut Stumpin termien suomennokset ovat omiani. Käännösten pyrkimyksenä on kuvata Stumpin käsitteitä mahdollisimman tarkasti, mutta siten, että ne ovat myös hyvää suomenkieltä. Tästä syystä käännökset eivät välttämättä ole täysin sanantarkkoja.

⁹² Stump 2010, 5, 7.

ihmisille tyypilliseen objektiiviseen tarpeeseen saavuttaa maallisen olemisensa huippu parhaana mahdollisena itsenään.⁹³

Stumpin mukaan kärsimyksen kokemus on siis tiiviisti yhteydessä siihen, mistä kukin eniten välittää. Objektiivisesta näkökulmasta jokainen ihminen välittää omasta kukoistuksestaan, ja tämän kukoistuksen mahdottomaksi tekeminen aiheuttaa objektiivista kärsimystä. Subjektiivisesti välitämme kuitenkin myös monista sellaisista asioista, joilla ei välttämättä ole mitään tekemistä kukoistuksemme kanssa, mutta jotka ovat silti meille syystä tai toisesta tärkeitä. Tällaisten subjektiivisten sydämen toiveiden toteutumatta jääminen aiheuttaa puolestaan subjektiivista kärsimystä. Stumpin mukaan on tärkeää huomata, etteivät ihmisen subjektiiviset toiveet välttämättä aina ole yhteneviä kukoistamisen tarpeen kanssa. Joskus subjektiiviset sydämen toiveet voivat tulla kukoistuksemme tielle estäen meitä olemasta sitä, mitä voisimme parhaimmillamme olla – tai päinvastoin kukoistuksen saavuttaminen voi estää meitä saavuttamasta jotakin muuta, mitä subjektiivisesti himoitsemme. Tämä johtuu siitä, ettemme välttämättä ole aina tietoisia siitä, mikä edesauttaa kukoistustamme, tai mitä sydämemme syvimmat toiveet loppujen lopuksi ovat.⁹⁴

Kärsimyksen kokemuksessa on Stumpin mukaan pahaa se, että se haurastuttaa tai tuhoaa jotakin sellaista, josta kärsijä hyvin keskeisesti välittää – siis joko yksilön oman kukoistuksen tai tämä sydämen toiveet⁹⁵. Kärsimys näin määriteltynä on Stumpin mukaan se ydin, joka kärsimyksen ongelmassa vaatii vastausta, selitystä ja oikeutusta. Stump pyrkii vastaamaan evidentialaisen pahaa koskevan argumentin muotoon puettuun ongelmaan, joka muistuttaa Rowen aiemmin esiteltyä argumenttia. Stumpin mukaan kärsimys sekä kaikkivoipa, kaiken tietävä ja täydellisen hyvä Jumala eivät vielä itsessään ole toisensa loogisesti poissulkevia käsitteitä, vaan ne tarvitsevat rinnalleen vielä premissin, jonka mukaan ei ole olemassa mitään moraalisesti hyväksyttävää syytä sille, miksi kaikkivoipa, kaiken tietävä ja täydellisen hyvä Jumala sallisi kärsimyksen maailmassa. Stumpin mukaan tämä premissi on kuitenkin kiistettävissä, jos

⁹³ Stump 2010, 7–8.

⁹⁴ Stump 2010, 10–12.

⁹⁵ Myös esimerkiksi Dougherty lähestyy kärsimyksen, kivun ja pahan problematiikkaa samasta näkökulmasta määrittellen kärsimyksen joksikin sellaiseksi, joka heikentää ihmisen (tai eläimen) mahdollisuutta kukoistaa parhaana mahdollisena itsenään. Aiheesta tarkemmin Dougherty 2014 25–30.

Jumalan sallimalle kärsimykselle voidaan löytää jokin mahdollisesti moraalisesti hyväksyttävä syy.⁹⁶

Teodikeansa muotoilussa Stump seuraa edellä esiteltyä keskiaikaista ajatusta siitä, että ollakseen oikeutettua kärsimyksestä tulee seurata jotakin sellaista hyvää, jota ei olisi mahdollista saavuttaa muuten ja joka jotenkin hyvittää koetun kärsimyksen. Koska Stumpin mukaan kärsimys liittyy kiinteästi siihen, mistä ihminen kaikkein syvimmin välittää, tulee myös tämän kärsimyksen kautta saavutettavan hyvä olla jotakin sellaista, joka on kärsijälle tärkeää. Kuten tutkielman edetessä voidaan havaita, Akvinolaisen ajattelussa tällainen kärsimyksestä seuraava suurempi hyvä on luonteeltaan objektiivista ja liittyy ihmisen kukoistukseen tuonpuoleisessa yhteydessä Jumalaan. Stump haluaa kuitenkin huomioida myös kärsimyksen subjektiivisen puolen ja täydentää Akvinolaisen ajattelua esittämällä selityksen myös sille, miten sydämen toiveista aiheutuvalle kärsimykselle voidaan löytää oikeutus kärsimyksen positiivisista seurauksista.⁹⁷ Ensimmäisessä pääluvussa tarkastelen sitä, mikä Akvinolaisen ajattelussa oikeuttaa kärsimyksen siitä seuraavana suurena hyvänä.

3. Tomistinen maailmankuva

Stumpin teoksen tarkoituksena on esitellä Akvinolaisen maailmankuvaa ja ajatuksia kärsimyksestä sekä muodostaa niiden ja raamatunkertomusten pohjalta kuvaus sellaisesta mahdollisesta maailmasta, johon mahtuvat samaan aikaan sekä kärsimys että kaikkivoipa, kaiken tietävä ja täydellisen hyvä Jumala.⁹⁸ Kärsimysteeman yhteydessä Akvinolaisen filosofiaa tarkasteltaessa on hyvä huomioida se, ettei Akvinolainen vastaa tuotannossaan teodikeaongelmaan systemaattisesti⁹⁹, vaan hänen käsityksensä pahasta ja kärsimyksestä nivoutuvat laajemmin hänen teologiaansa ja filosofiaansa. On tärkeää huomata, että kuten luvussa 2 on todettu, Akvinolaisen silmissä kärsimyksen ongelma ei haasta Jumalan olemassaoloa. Akvinolainen kirjoittaa kärsimyksestä sellaisesta vahvasti kristillisestä näkökulmasta, jossa Jumalan olemassaolo ja kolmiyhäinen luonne ovat yksinkertaisesti totuuksia. Kirjoittaessaan Jumalan hyvydestä Akvinolainen

⁹⁶ Stump 2010, 3–4, 11.

⁹⁷ Stump 2010, 13, 418–419.

⁹⁸ Stump 2010, 81.

⁹⁹ Brian Daviesin teos *Thomas Aquinas on God and Evil* vuodelta 2011 lienee harvoja Akvinolaisen kärsimysajattelua kokonaisuudessaan tarkastelevia teoksia.

ei siis pyri puolustelemaan mitään, vaan pikemminkin osoittamaan sen, miten Jumala hyvyydessään toimii.¹⁰⁰

Akvinolaisen vastaus *Summassa* esiintyvään pahaa koskevaan argumenttiin on lyhyt:

Ensin on sanottava kuten Augustinus sanoo *Käsikirjassaan [Laurentiukselle]*: Koska Jumala on suurimmassa määrin hyvä, ei hän millään tavalla sallisi töissään olevan pahaa, ellei olisi siinä määrin hyvä, että tekee pahastakin hyvää. Jumalan äärettömään hyvyyteen siis kuuluu, että se sallii pahat asiat ja tuo niistä esiin hyvää.¹⁰¹

Akvinolaisen ainut selkeä vastaus kärsimyksen ongelmaan on siis se, että Jumala sallii pahan ainoastaan kääntääkseen sen hyväksi. Akvinolaistutkija Brian Daviesin mukaan muut viitteet Akvinolaisen kärsimysajattelusta tulee etsiä ensisijaisesti hänen jumalakäsityksensä ja metafysiikkansa kautta.¹⁰² Stumpin lähestymistapa on kuitenkin toinen, sillä hän rakentaa kehykset omalle teodikealleen Akvinolaisen käsityksistä rakkaudesta ja ihmisen suhteesta Jumalaan.

Stumpin teodikean kannalta Akvinolaisen ajattelun tärkein piirre on se, että Akvinolaisen mukaan ihmisen täydellinen ja aito yhteys (*union*) Jumalan kanssa on suurin mahdollinen hyvä, joka ihmistä voi koskaan kohdata. Juuri tämä on se suuri hyvä ja ihmisen täydellinen kukoistus, jota kohti kärsimyksen tulee Akvinolaisen mukaan ohjata ihmistä ollakseen oikeutettua. Jotta tällaisen täydellisen ihmisen ja Jumalan välisen yhteyden luonnetta ja merkitystä kärsimyksen oikeuttajana voidaan tarkastella, on ensin syytä tutustua perusteellisesti Akvinolaisen käsitykseen rakkauden luonteesta.¹⁰³ Tämän käsityksen kautta voidaan helpommin tarkastella myös sellaisia Akvinolaisen kärsimysajattelussa tärkeitä pyhittämiseksi ja synnittömäksi tekemiseksi kutsuttuja prosesseja, joissa ihmisen suhde Jumalaan täydellistyy.

Akvinolaisen käsitystä rakkauden luonteesta voidaan järjestelmällisimmin tarkastella rinnastamalla se muihin filosofiassa yleisesti esiintyviin rakkauskäsityksiin, joita Stump kutsuu reagoivaksi (*responsiveness account of love*), tahdonalaiseksi (*volitional account of love*) ja suhteelliseksi (*relational account of love*) käsitykseksi rakkaudesta. Reagoivalla käsityksellä rakkaudesta Stump tarkoittaa sellaisia näkemyksiä rakkauden luonteesta, joissa rakkaus

¹⁰⁰ Davies 2011, 6, 81.

¹⁰¹ Sth I q. 2 a. 3 ad 1. ”Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in *Enchiridio*: *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo*. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.”

¹⁰² Davies 2011, 6–7, 19.

¹⁰³ Stump 2010, 81, 387.

nähdään rakastajan reaktiona niihin rakkauden kohteen luontaisiin ominaisuuksiin, joita tämä rakastetussaan erityisesti arvostaa. Tahdonalainen käsitys rakkaudesta viittaa puolestaan näkemyksiin, joiden valossa rakkaus on ikään kuin valinta. Siinä missä reagoivassa rakkaudessa rakkauden kohteen arvo syntyy tämän omista ominaisuuksista, tahdonalaisessa rakkaudessa rakastettu saa puolestaan arvonsa juuri rakastajan rakkaudesta. Yhdysvaltalaisen filosofian professorin Niko Kolodnyn kehittämä suhteellinen käsitys rakkaudesta taas korostaa rakastajan ja rakastetun välistä suhdetta rakkauden syynä.¹⁰⁴ Kolodny esittää, että syy rakkauteen piilee siinä, millainen ihmissuhde rakastetun ja rakastajan välillä on, ja miten rakastettu tätä suhdetta vaalii.¹⁰⁵

Akvinolainen käyttää tuotannossaan rakkaudesta neljää sanaa – *amor*, *dilectio*, *amicitia* ja *caritas* – kuvaamaan rakkauden erilaisia muotoja. Näistä ensimmäinen, *amor*, kääntyy suomeksi kirjaimellisesti rakkaudeksi ja tarkoittaa rakkautta sen yksinkertaisimmassa muodossa.¹⁰⁶ Toinen, *dilectio*, kääntyy tässä yhteydessä kiintymykseksi ja ilmaisee rakkauden rationaalista puolta sekä samankaltaista rakkauteen liittyvää tahdon roolia kuin tahdonalainen käsitys rakkaudesta.¹⁰⁷ *Amicitia* puolestaan kääntyy kirjaimellisesti ystävyudeksi ja viittaa siis ystävien väliseen rakkauteen. Neljäs, *caritas*, eli rakkaus tai hellyys, on Stumpin mukaan Akvinolaisen ajattelussa tärkein näistä rakkauden muodoista¹⁰⁸, ja se merkitsee rakkautta todellisimmillaan ja täydellisimmillään. Stump keskittyy esittelemään Akvinolaisen rakkauskäsitystä juuri tässä *caritas*-merkityksessä, joskin on hyvä huomata, että myös kaikki kolme viimeksi mainittua rakkauden olomuotoa sisältävät aina myös *amorin* aineksia.¹⁰⁹

Akvinolaisen mukaan inhimillisen rakkauden lopullinen ja oikea kohde on aina Jumala. Koska Akvinolainen ajattelee Jumalan olevan sama asia kuin hänen hyvyytensä¹¹⁰, on rakkauden oikea kohde siis oikeastaan hyvyys. Akvinolaisen mukaan jokainen ihminen on tehty Jumalan kuvaksi, joten myös Jumalan hyvyys

¹⁰⁴ Stump 2010, 86–88.

¹⁰⁵ Kolodny 2003, 135–136.

¹⁰⁶ Stump 2010, 90.

¹⁰⁷ Gallagher 1999, 26; Stump 2010, 91.

¹⁰⁸ Toisin kuin Stump, esimerkiksi David Gallagher korostaa artikkelissaan ”Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others” *dilectio*-muotoisen rakkauden roolia Akvinolaisen ajattelussa.

¹⁰⁹ Stump 2010, 91.

¹¹⁰ Akvinolaisen ajattelussa Jumalan hyvyys ei ole sellainen ominaisuus, joka voitaisiin jotenkin erottaa Jumalasta. Akvinolaiselle lause ”Jumala on hyvä” kertoo, millainen Jumala on olemukseltaan ja luonteeltaan, ja koska Akvinolaisen ajattelussa Jumala on sama asia kuin hänen olemuksensa ja luonteensa, seuraa tästä se johtopäätös, että Jumala on sama asia kuin hyvyys. Aiheesta tarkemmin Davies 47–49, 57–59.

heijastuu meissä kaikissa. Näin ollen rakkauden oikea kohde ovat myös muut ihmiset, ja siksi rakkaus on Akvinolaisen mukaan ensisijaisesti persoonien välistä rakkautta¹¹¹. Akvinolaisen mukaan persoonallisen rakkauden lopullinen päämäärä on täydellinen yhteys Jumalan kanssa, joka jaetaan yhteydessä muihin ihmisiin. Tämä tarkoittaa sitä, että koska ihmisen rakkauden kohde on aina se hyvyys, joka jokaisessa ihmisessä Jumalan kuvana heijastuu, johtaa aito rakkaus ihmisen aina lopulta yhteyteen Jumalan kanssa.¹¹²

Eräät tahdonalaisen rakkauskäsityksen kannattajat esittävät rakkauden koostuvan pääasiassa siitä, että rakastaja haluaa rakastetulleen hyvää. Sama ajatus kuuluu myös Akvinolaisen rakkauskäsitykseen, joskaan tämä halu ei Akvinolaisen ajattelussa yksin riitä aitoon rakkauteen. Akvinolaisen mukaan rakkauteen kuuluu olennaisesti halu rakastetun parhaasta, mutta tämän lisäksi myös halu olla yhtä tämän kanssa.¹¹³ Tällaisessa yhteydessä oleminen ei suinkaan tarkoita sellaista ontologista ykseyttä, jossa toisiinsa yhteen liittyvät osapuolet menettävät oman yksilöllisen olemassaolonsa, vaan pikemminkin kiintymystä, jossa yksilö ottaa toisen ihmisen tunnetasolla osaksi itseään.¹¹⁴ Nämä kaksi aitoon rakkauteen kiinteästi kuuluvaa halua (*two desires of love*)¹¹⁵ muodostavat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa sellaista rakkautta, josta Akvinolainen käyttää nimitystä *caritas*. Akvinolaisen mukaan kahden ihmisen välinen rakkaussuhde voi olla molemminpuolinen ainoastaan silloin, kun sen molemmilla osapuolilla on nämä kaksi halua toisiaan kohtaan.¹¹⁶

On tärkeää huomata, että Akvinolaisen mukaan edellä esiteltyt kaksi rakkauteen kuuluvaa halua eivät ole toisistaan irrallisia, vaan kosketuksissa toistensa kanssa. Jos nämä kaksi halua vaikuttavat olevan keskenään ristiriidassa,

¹¹¹ Myös rakkaus ei-persoonallisia asioita, kuten vaikkapa ruokaa tai jotakin harrastusta kohtaan, kietoutuu sekin Akvinolaisen ajattelussa persoonalliseen rakkauteen. Ei-persoonallisia asioita halutaan Akvinolaisen mukaan ainoastaan siksi, että ne ovat hyväksi jollekin persoonalliselle. Esimerkiksi ihminen, joka rakastaa viiniä, himoitsee sitä oman hyvänsä vuoksi, ja näin ollen hänen rakkautensa viiniä kohtaan on osa hänen rakkauttaan itseensä. Gallagher 1999, 27; Stump 2010, 91.

¹¹² Stump 2010, 91.

¹¹³ Stump 2010, 91.

¹¹⁴ Gallagher 1999, 32.

¹¹⁵ Myös Gallagher erottaa *dilectio*-muotoisen rakkauden käsitteen alta Akvinolaisen ajattelussa esiintyvät rakkauden osa-alueet *amor amicitiae* ja *amor concupiscentiae*. *Amor amicitiae* suomentuu ystävyuden rakkaudeksi ja viittaa Gallagherin mukaan samankaltaiseen haluun rakastettua kohtaan, jota Stump kuvaa ihmisen haluna olla yhteydessä rakastettunsa kanssa. *Amor concupiscentiae* puolestaan kääntyy karkeasti halun tai himon rakkaudeksi ja tarkoittaa Gallagherin mukaan kutakuinkin samaa kuin Stumpin muotoilu ihmisen halusta rakastettunsa parasta kohtaan. Gallagherin termit ovat siis erilaiset kuin Stumpin, mutta ajatus rakkauden rakenteesta ja sen osien luonteista on selkeästi sama. Aiheesta tarkemmin Gallagher 1999, 26–29.

¹¹⁶ Stump 2010, 98.

tarjoaa Akvinolaisen ajatus yhteydestä Jumalaan suurimpana olemassa olevana hyvänä mahdollisuuden sovittaa ne yhteen. Ihmisen yhteys Jumalan kanssa on Akvinolaisen mukaan jaettavissa, ja näin ollessaan yhteydessä Jumalaan ihminen on samalla yhteydessä myös toisiin ihmisiin. Näin ollen yhteys Jumalan kanssa muodostaa sekä sen äärimmäisen hyvän, jota kohti yksilön tulee rakastavassa suhteessa kasvaa, että syvimmän mahdollisen yhteyden kahden toisiaan rakastavan ihmisen välillä. Tästä syystä sen, mitä yksilö rakastettunsa parhaaksi haluaa, ja sen, mitä hän etsii halussaan olla yhteydessä tämän kanssa, on lopulta lähennyttävä toisiaan. Tästä puolestaan seuraa se, että jotta yksilön halu olla yhteydessä toisen ihmisen kanssa voidaan lukea rakkaudeksi, täytyy sen, mitä tässä halussa etsitään, olla myös aidosti rakastetun parhaaksi. Vastaavasti myös sen, millaista hyvää tämä henkilö rakastetulleen haluaa, tulee sisältää myös yhteys tämän kanssa – sekin itsessään hyvänä.¹¹⁷

Vaikka Akvinolaisen kaksi rakkauteen kuuluvaa halua ovat tiiviisti kosketuksissa toistensa kanssa, ovat ne kuitenkin luonteeltaan hyvin erilaisia. Ensinnäkin halu rakastetun parasta kohtaan ei ole millään tavalla riippuvaista tämän rakastetun ominaisuuksista, vaan ihminen voi haluta hyvää toiselle ihmiselle täysin riippumatta siitä, millaisia ominaisuuksia tällä ihmisellä on. Tästä syystä – toisin kuin reagoivan rakkauskäsityksen mukaan – muutokset rakastetun ominaisuuksissa eivät vaikuta tähän haluun. Se, että rakastaja haluaa rakastettunsa parasta, riippuu vain ja ainoastaan hänen omasta tahtotilastaan, ei rakkauden kohteesta. Sen sijaan halu olla yhteydessä tuon rakkauden kohteen kanssa puolestaan on riippuvaista rakastetun ominaisuuksista. Akvinolaisen mukaan jotkin ihmissuhteet yksinkertaisesti tekevät mahdolliseksi syvemmän ja intiimimmän yhteyden niiden kahden ihmisen välillä, jotka tässä suhteessa ovat. Näin ollen voidakseen olla ihmissuhteessa toisen ihmisen kanssa yksilön tulee Akvinolaisen mukaan rakastaa juuri tätä ihmistä enemmän kuin muita.¹¹⁸

Edellä esitelty ajatus tarkoittaa käytännössä sitä, että Kolodnyn suhteellisen rakkauskäsityksen tapaan Akvinolaisen ajattelussa rakkauden kohteen suhteelliset ominaisuudet määrittävät sen, millaisessa yhteydessä rakastaja voi rakastettunsa kanssa olla. Stump käyttää termiä rakkauden asema (*office of love*) kuvaamaan sellaista kahden ihmisen suhdetta määrittävää asemaa, joka esimerkiksi opettajana työskentelevällä perheenäidillä on vaimona mieheensä, äitinä lapsiinsa ja

¹¹⁷ Stump 2010, 95–96.

¹¹⁸ Stump 2010, 96–97.

opettajana oppilailleen. Koska näitä erilaisia rakkauden asemia ja niihin liittyvää rakkautta ei voida verrata toisiinsa, on esimerkiksi edellä mainitun henkilön mahdollista rakastaa miestänsä, lapsiaan ja oppilaitaan aivan yhtä paljon – vain eri tavalla. Rakkauden asema määrittää sen, millaista läheisyyttä ja yhteyttä kussakin ihmissuhteessa on sopivaa ja mahdollista tavoitella siten, että kaksi rakkauteen liittyvää halua ovat edelleen suhteen pohjana. Esimerkkihenkilömme voi olla seksuaalisessa suhteessa miehensä kanssa aidosta rakkaudesta, mutta ei oppilaansa kanssa, koska tällainen suhde on niiden rajojen ulkopuolella, jotka opettajan ja oppilaan välinen rakkauden asema heidän suhteelleen asettaa. Sellaiseen yhteyteen pyrkiminen toisen ihmisen kanssa, joka on kahden ihmisen välisen rakkauden aseman kannalta epäsopivaa, ei ole tämän rakkauden kohteen parhaaksi, eikä siksi myöskään oikeaa rakkautta.¹¹⁹

Edellä esiteltyjen kahden ihmisen väliseen rakkauteen liittyvien teemojen ohella tässä vaiheessa tutkielmaa on hyvä huomioida myös joitakin seikkoja Akvinolaisen käsityksestä ihmisen rakkaudesta itseensä. Kuten seuraavissa luvuissa voidaan havaita, ihmisen rakkaudella itseensä on nimittäin Stumpin teodikeassa tärkeä rooli ihmisen ja Jumalan välisen suhteen mahdollistajana. Ihmisen itseensä kohdistaman rakkauden ajatellaan usein olevan ristiriidassa sekä altruistisen että jumalallisen rakkauden kanssa, mutta Akvinolaisen ajattelussa ihmisen rakkaus itseensä muodostaakin pohjan rakkaudelle muita ihmisiä ja Jumalaa kohtaan¹²⁰. Edellä esitetyn rakkauden määritelmän mukaan Akvinolaisen silmissä ihminen rakastaa itseään, jos hän haluaa itselleen hyvää sekä yhteyttä itsensä kanssa. Koska Akvinolaisen mukaan suurin mahdollinen hyvä, joka ihmistä voi kohdata, on aito yhteys Jumalan kanssa, tarkoittaa ihmisen halu omaa parastaan kohtaan näin ollen halua olla yhteydessä Jumalaan. Ihmisen yhteydellä itseensä Akvinolainen tarkoittaa sellaista henkisen yhtenäisyyden tilaa, jossa ihminen on sisäisesti kaikin tavoin kokonainen. Ihminen, joka ei ole yhtä itsensä kanssa, on Akvinolaisen mukaan mieleltään, sydämeltään sekä tahdoltaan kaksijakoinen ja siten vieraantunut itsestään.¹²¹

Jotta ihminen voisi rakastaa muita ihmisiä ja Jumalaa, tulee hänen Akvinolaisen mukaan ensin rakastaa itseään. Jos ihminen ei rakasta itseään – siis jos häneltä puuttuu jompikumpi tai kenties molemmat rakkauteen kuuluvista haluista itseään kohtaan – uupuu häneltä näin ollen myös halu jumalallista

¹¹⁹ Stump 2010, 97–99.

¹²⁰ Gallagher 1999, 23, 37; Stump 2010, 101.

¹²¹ Stump 2010, 100.

yhteyttä kohtaan. Tätä ajatusta on helpompi ymmärtää kun muistetaan, että suurin mahdollinen hyvä, joka ihmistä voi kohdata, on olla yhtä Jumalan kanssa, ja että tämä jumalallinen yhteys jaetaan yhteydessä muihin ihmisiin. Vaikka ihminen ei haluaisikaan hyvää itselleen, voi hän kuitenkin joko haluta tai olla haluamatta sitä muille. Jos hän ei halua sitä muille, on selvää, että häneltä puuttuu rakkauteen olennaisesti kuuluva halu rakastettunsa parhaasta. Jos hän taas haluaa hyvää rakastetulleen, puuttuu häneltä tällöin kuitenkin halu olla yhteydessä tämän kanssa. Tämä johtuu siitä, että ollakseen yhteydessä toiseen ihmiseen, ihmisen tulee olla yhteydessä Jumalan kanssa. Koska ihminen, joka ei halua itselleen hyvää, ei käytännössä halua yhteyttä Jumalan kanssa, ei hän voi myöskään aidosti haluta olla yhtä toisen ihmisen kanssa. Ihmisen yhteys itseensä on puolestaan tärkeää siksi, että ihmisen sisäinen eheys on Jumalan ja ihmisen välisen suhteen täydellistymisen kannalta välttämätöntä. Sisäisesti rikkiäinen ihminen ei voi olla yhteydessä Jumalan kanssa, eikä hän siksi voi edellä esitetyn valossa olla yhteydessä myöskään muiden ihmisten kanssa.¹²²

Ihmisen rakkaus itseään kohtaan – toisin sanoen tämän halu omaa parastaan kohtaan sekä toive olla yhtä itsensä kanssa – kietoutuu siis ihmisen ja Jumalan väliseen yhteyteen sekä siten myös ihmisten keskinäiseen yhteyteen. Stumpin teodikean kannalta on tärkeää huomata myös se, että ilman yhteyttä omaan itseensä monet yksilön kukoistuksen kannalta olennaiset asiat voivat tulla mahdottomiksi saavuttaa. Sisäisesti jakautunut ihminen ei voi koskaan saada täydellistä rauhaa, sillä hänen kaksijakoisessa mielessään on ristiriitaisia haluja, joista kaikkia hän ei voi mitenkään täyttää.¹²³ Oman itsensä rakastamisella on siis Akvinolaisen ajattelussa tärkeä rooli Jumalan rakastamisessa sekä ihmisen kukoistuksessa parhaana mahdollisena itsenään. Jumalan rakastamisen kautta ajatus ihmisen yhtenäisyydestä itsensä kanssa on ensiarvoisen tärkeää myös Akvinolaisen kärsimysajattelun kannalta, kuten luvussa 3.3 voidaan havaita. Jotta ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta ja rakkautta voidaan käsitellä hedelmällisesti, on ensin kuitenkin syytä tutustua vielä joihinkin ihmisten keskinäisten suhteiden lainalaisuuksiin ja siihen, mitä täydellinen yhteys kahden ihmisen välillä oikeastaan tarkoittaa ja vaatii.

¹²² Stump 2010, 101.

¹²³ Stump 2010, 100.

3.1 Ihmisten väliset suhteet

Stumpin narratiivisen teodikean punaisena lankana on Akvinolaisen teologiasta kumpuava ajatus kärsimyksestä, joka tavalla tai toisella tuo ihmisen läheisempään suhteeseen Jumalan kanssa. Kuten edellä on todettu, tämä yhteys ihmisen ja Jumalan välillä on kuitenkin tiiviisti kytköksissä myös ihmisten keskinäisiin suhteisiin. Koska ihmisen ja Jumalan välinen suhde on Akvinolaisen mukaan luonteeltaan persoonallinen, pätevät siihen pitkälti samat lainalaisuudet kuin ihmisten keskinäiseen kanssakäymiseen¹²⁴. Ihmisen ja Jumala välisen persoonallisen suhteen analysoiminen on Stumpin teodikean kannalta tärkeää siksi, että Stump näkee kärsimyksen ongelman ytimessä piilevän juuri kysymyksen siitä, miksi persoonallinen, ihmisiin vuorovaikutuksellisessa suhteessa oleva rakastava Jumala antaa luotujensa kärsiä niin kuin he kärsivät¹²⁵. Ihmisen ja Jumalan välisen vuorovaikutuksen luonteen hahmottaminen vaatii kuitenkin ensin ihmisten välisten suhteiden lainalaisuuksien tarkastelemista. Erityisen tärkeää on kiinnittää huomiota siihen, mistä läheisyys ja jo edellä esitelty yhteys kahden ihmisen välillä koostuvat.

Akvinolainen ei itse kehittele läheisyyden ja yhteyden teemoja tuotannossaan kovin pitkälle, minkä vuoksi niihin liittyvät osuudet Stumpin teoksessa ovat pääasiassa hänen omaa filosofiaansa. Stump haluaa korostaa sitä, että Akvinolaisen rakkauskäsitykseen kuuluva halu olla yhteydessä rakkauden kohteen kanssa ei tarkoita samaa kuin halu olla tämän lähellä tai edes vuorovaikutuksessa tämän kanssa.¹²⁶ Myöskään halu rakastetun parhaasta ei tarkoita Akvinolaisen ajattelussa jotakin sellaista yleisluontoista hyvää, jota ihminen voi toivoa kaikille ihmisille ympärillään, vaan se liittyy kahden ihmisen välillä vallitsevaan tunteiden yhteyteen ja syvälliseen vuorovaikutukseen.¹²⁷ Stumpin mukaan kahden ihmisen välinen syvällinen yhteys vaatii

¹²⁴ Tässä Stumpin ajatuksessa mielenkiintoista on se, että esimerkiksi Davies korostaa, ettei Jumala ole Akvinolaisen ajattelussa persoona siinä mielessä kuin käsite yleensä ymmärretään. Stumpin ajattelussa näin vaikuttaisi kuitenkin olevan, vaikka loppujen lopuksi jää epäselväksi, tarkoittaako Stumpin viittaus ihmisen ja Jumalan persoonalliseen suhteeseen sitä, että Jumala on hänen mielestään persoona. Jos Jumala halutaan nähdä persoonana, voidaan ajatella, että persoonan käsite tarkoittaa Jumalan yhteydessä eri asiaa kuin ihmisiin viitattaessa. Daviesin mukaan Akvinolaisen voidaan ajatella viittaavan Jumalaan persoonana liittäessään Jumalan olemukseen ymmärryksen ja tahdon. Akvinolainen ei kuitenkaan näe näitä ominaisuuksia Jumalan tapauksessa samalla tavalla toisistaan erillisinä tai ulkoisille vaikutteille ja muutoksille alttiina kuin ne ovat ihmisen kohdalla. Davies korostaa, ettei Akvinolainen koskaan nimitä Jumalaa persoonaksi, ja että Akvinolaisen ajattelussa Jumalan olemusta ei voida koskaan täysin tavoittaa ihmisymmärryksellä. Toisaalta esimerkiksi Andrew Pinsentin mukaan Jumala on Akvinolaisen ajattelussa kuitenkin persoonallinen toimija. Aiheesta tarkemmin Davies 2011, 80–81 ja Pinsent 2012, 49.

¹²⁵ Stump 2010, 61.

¹²⁶ Stump 2010, 109, 119.

¹²⁷ Pinsent 2012, 71.

molemmipuolista läheisyyttä sekä sellaista läsnäoloa, jota hän kutsuu merkittäväksi persoonalliseksi läsnäoloksi (*significant personal presence*).¹²⁸ Stump pyrkiikin siksi muodostamaan kokonaiskuvan syvällisen yhteyden luonteesta määrittelemällä ensin läsnäolon ja läheisyyden ominaispiirteitä.

Stumpin mukaan ihminen voi olla läsnä kahdella eri tavalla, joista Stump käyttää termejä merkittävä persoonallinen läsnäolo ja minimaalinen persoonallinen läsnäolo (*minimal personal presence*). Minimaalisella persoonallisella läsnäololla Stump tarkoittaa sellaista läsnäoloa, joka ei vaadi minkäänlaista läheisyyttä kahden ihmisen välillä, vaan on lähinnä sellainen geneerinen ihmisten välinen yhteys kuten esimerkiksi koomapotilaan perheen läsnäolo tämän vuoteen vierellä. Merkittävä persoonallinen läsnäolo puolestaan on läheisyyden laji, jossa läsnäolo on merkitsevää ja voimakasta samassa mielessä kuin esimerkiksi Kristuksen läsnäolo¹²⁹ Franciscus Assisilaisen näyissä. Stumpin mukaan läsnäololla on näissä sen eri muodoissa hieman erilaisia edellytyksiä. Läsnäolon luonteen kannalta olennaisia käsitteitä Stumpin ajattelussa ovat toisen persoonan kokemus (*second-person experience*) sekä jaettu tarkkaavaisuus (*shared or joint attention*), joista ensimmäinen riittää minimaaliseen persoonalliseen läsnäoloon, mutta joista jälkimmäistä tarvitaan merkittävään persoonallisen läsnäoloon yhdessä toisen persoonan kokemuksen kanssa.¹³⁰

Toisen persoonan kokemuksella Stump tarkoittaa sellaista kokemusta, jossa ihminen on tietoisesti ja suoraan vuorovaikutuksessa toisen tietoisien ja persoonana läsnä olevan yksilön kanssa. Filosofissa erotetaan usein toisistaan niin sanotut ensimmäisen ja kolmannen persoonan kokemukset¹³¹, joiden ulkopuolelle jäävää kokemusta Stump pyrkii toisen persoonan kokemuksen käsitteellä kuvaamaan. Näiden kokemusten välisiä eroja on vaikea kuvailla tarkasti, mutta niitä voidaan helpoimmin havainnollistaa mielenfilosofian esimerkein. Jos ihminen tarkastelee omaa mieltään ensimmäisen persoonan näkökulmasta, hän on tietoinen omista uskomuksistaan, epäilyksistään, peloistaan, toiveistaan, haluistaan ja niin edelleen. Jos taas esimerkiksi neurobiologi

¹²⁸ Stump 2010, 109.

¹²⁹ Minimaalisen ja merkittävän persoonallisen läsnäolon määrittelyssä on syytä huomioida suomen- ja englanninkielen väliset erot. Stumpin mukaan merkittävää persoonallista läsnäoloa ilmaistaan usein prepositiolla ”to” kuten esimerkiksi lauseessa ”In mystical visions, Christ was present to Francis of Assisi”. Suomenkielessä eroa minimaalisen ja merkittävän persoonallisen läsnäolon välillä ei voida kielellisesti ilmaista aivan näin yksinkertaisesti.

¹³⁰ Stump 2010, 110–112.

¹³¹ Stumpille tällaisten ensimmäisen ja kolmannen persoonan kokemusten olemassaolo on itsestäänselvyys, mutta mielenfilosofian parissa on kuitenkin käyty paljon keskustelua siitä, onko tällaisia kokemuksia ylipäättään olemassa, ja voidaanko niitä jaotella niin kuin Stump tekee.

havainnoi saman henkilön mieltä kolmannen persoonan näkökulmasta, näkee hän lähinnä neurokemikaaleja, synapseja ja muuta sen kaltaista. Ensimmäisen ja kolmannen persoonan kokemuksen välinen ero on siis se, että ensimmäisen persoonan kokemuksessa yksilö voi havaita jotain sellaista, jota kolmannen persoonan kokemuksessa ei ole mahdollista havaita, ja päinvastoin.¹³²

Sitä, miten toisen persoonan kokemus eroaa edellä mainituista, Stump valaisee ajatusleikillä Marysta¹³³, joka on elänyt koko elämänsä täydellisessä eristyksessä muusta maailmasta, eikä ole koskaan ollut suorassa tai edes välillisessä kanssakäymisessä toisen tietoisin persoonan kanssa. Mary on kuitenkin vankeudessaan lukenut runsaasti kirjallisuutta kaikilta mahdollisilta tieteenaloilta ja tietää siksi teoriassa kaiken, mitä kahden ihmisen välisestä vuorovaikutuksesta on mahdollista tietää. Kun Mary lopulta vapautuu vankeudestaan, hän kohtaa ensimmäistä kertaa elämässään äitinsä, joka rakastaa häntä hyvin syvästi. Tässä kohtaamisessa Mary oppii tuntemaan äitinsä uudella tavalla, vaikka olisikin saanut hänestä kaiken mahdollisen informaation jo vankeutensa aikana. Mary on voinut etukäteen lukea, mitä ihminen tuntee rakastaessaan ja ollessaan rakastettu, mutta vasta tavatessaan äitinsä Mary saa itse tietää, miltä nämä tunteet tuntuvat. Lisäksi Mary oppii, miltä toisen ihmisen kosketus tuntuu, millaista on reagoida toisen ihmisen mielentiloihin, ja millaista on keskustella ja olla vuorovaikutuksessa toisen ihmisen kanssa. Se, mikä tässä tilanteessa on Marylle uutta, on nimenomaan toisen persoonan kokemus, eli syväallinen vuorovaikutus toisen tietoisin persoonan kanssa.¹³⁴

Siinä missä kolmannen persoonan pronomiinilla ”hän” voidaan viitata henkilöön, joka ei ole paikalla, täytyy toisen persoonan pronomiin ”sinä” puolestaan viitata aina sellaiseen henkilöön, joka on läsnä kyseisessä tilanteessa.¹³⁵ Toisen persoonan kokemuksen käsite liittyykin siksi kiinteästi vuorovaikutukseen ja läsnäoloon. Stumpin mukaan toisen persoonan kokemus edellyttää tietoisuutta toisen ihmisen persoonasta, välitöntä vuorovaikutusta kyseisen henkilön kanssa sekä sitä, että myös tämä henkilö on itsestään tietoinen. Ensimmäinen Stumpin ehdoista tarkoittaa käytännössä sitä, että ihmisellä ei voi

¹³² Stump 2000, 88–90.

¹³³ Tässä esitetty Stumpin esimerkki Marysta on jatke toiselle vastaavalle esimerkille, jonka on alun perin kehittänyt muun muassa mielenfilosofiaan erikoistunut Frank Jackson. Stump käyttää alkuperäistä esimerkkiä ei-propositionaalisen tiedon luonteen havainnollistamiseen, ja siihen viitataan luvussa 4.

¹³⁴ Stump 2010, 52–53.

¹³⁵ Pinsent 2012, 48.

olla toisen persoonan kokemusta toisesta ihmisestä, jos hänet tipautetaan tajuttomana tämän päälle. Toinen ehto – että kyseessä oleva kanssakäyminen on välitöntä ja suoraa – toteutuu, jos kaksi ihmistä ovat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa ilman välikäsiä. Tämä ehto ei tarkoita sitä, etteivätkö nämä ihmiset voisi saada toisen persoonan kokemusta toisistaan ollessaan yhteydessä esimerkiksi sähköpostin välityksellä tai ikkunalasin molemmin puolin, vaan se rajaa toisen persoonan kokemuksen ulkopuolelle sellaiset tilanteet, joissa kahden ihmisen vuorovaikutuksen välittäjänä toimii kolmas ihminen. Viimeinen Stumpin ehtoista edellyttää, että myös toisen persoonan kokemuksen kohteena oleva henkilö on tietoinen ja tajuissaan, jotta toinen ihminen voi saada toisen persoonan kokemuksen hänestä. Kun kaikki kolme edellä mainittua ehtoa täyttyvät kahden ihmisen välisessä vuorovaikutuksessa, on kyseessä toisen persoonan kokemus.¹³⁶

Kuten edellä on todettu, läsnäolo vaatii sekä minimaalisessa että merkittävässä muodossaan toisen persoonan kokemusta, mutta tämän lisäksi merkittävä persoonallinen läsnäolo vaatii Stumpin mukaan myös jaettua tarkkaavaisuutta.¹³⁷ Jaettu tarkkaavaisuus on psykologiaan liittyvä termi, jolla viitataan useimmiten kolmenväliseen (*triadic*) jaettuun tarkkaavaisuuteen, eli kahden ihmisen yhteisen huomion kiinnittymiseen johonkin kolmanteen kohteeseen.¹³⁸ Huomio siitä, että johonkin kohteeseen keskittyminen yksin tuntuu erilaiselta kuin saman kohteen huomioiminen yhdessä toisen ihmisen kanssa on syy siihen, miksi jaetun tarkkaavaisuuden ilmiötä on alettu tutkia omana vuorovaikutuksen lajinaan. Kolmenvälisen jaetun tarkkaavaisuuden perusajatuksena on se, että vaikka ihminen keskittyy tällaisessa tilanteessa pääasiassa huomion kohteena olevaan esineeseen, muuttaa toisen ihmisen keskittyminen samaan kohteeseen kokemuksen luonnetta huomattavalla tavalla.¹³⁹ Stumpin tarkoitusten kannalta olennaisempaa on kuitenkin käsitys kahdenvälisestä (*dyadic*) jaetusta tarkkaavaisuudesta, joka viittaa esimerkiksi sylilapsen ja tämän vanhemman yhteiseen tietoisuuteen lapsesta. Stump käyttää termiä nimenomaan tässä sen jälkimmäisessä merkityksessä.¹⁴⁰

¹³⁶ Stump 2010, 75–77.

¹³⁷ Stump 2010, 113.

¹³⁸ Reddy 2005, 85.

¹³⁹ Pinsent 2012, 42.

¹⁴⁰ Stump 2010, 113–114, 116.

Jaetun tarkkaavaisuuden käsitettä on vaikea määritellä tarkasti¹⁴¹, ja erityisesti sen merkitys siinä kahdenvälisen jaetun tarkkaavaisuuden muodossa, jossa Stump sitä käyttää, on kiistanalainen.¹⁴² Käsitteen tarkka määrittely ei kuitenkaan ole Stumpin tarkoitusten tai tämän tutkielman kannalta tarpeellista.¹⁴³ Tärkeää on ymmärtää se, että jaettu tarkkaavaisuus on suurinta mahdollista huomion jakamista sekä voimakkain kokemus toisen ihmisen huomiosta, joka yksilöllä voi olla.¹⁴⁴ Se tarkoittaa eräänlaista mielten kohtaamista tilanteessa, jossa kaksi persoonaa ovat läsnä toisilleen huomattavasti voimakkaammalla tavalla kuin vain ollessaan esimerkiksi samassa huoneessa.¹⁴⁵ Jaetun tarkkaavaisuuden kohteena on samaan aikaan toinen ihminen sekä kahden ihmisen välillä vallitseva tietoisuus toisistaan, ja siksi toisen persoonan kokemus on Stumpin mukaan osa jaettua tarkkaavaisuutta. Tästä syystä toisen persoonan kokemus riittää minimaaliseen persoonalliseen läsnäoloon, mutta merkittävä persoonallinen läsnäolo vaatii myös jaettua tarkkaavaisuutta.¹⁴⁶

Jaetun tarkkaavaisuuden kohdalla on hyvä huomioda, että sen syntyminen kahden ihmisen välille vaatii molemminpuolista halua olla tällaisessa tilanteessa. Tärkeää on myös se, että jaettu tarkkaavaisuus voi olla eri asteista, ja se voi syntyä erilaisten aistihavaintojen perusteella. Jotta jaettu tarkkaavaisuus voisi olla mahdollisimman rikasta, tulee sen jakajien välillä olla molemminpuolinen läheisyyden suhde. Läheisyys ei kuitenkaan tarkoita samaa kuin toisen ihmisen lähellä oleminen, vaan siihen liittyy useita monimutkaisia ehtoja, joiden yksiselitteinen saneleminen ei ole helppoa. Stumpin mukaan läheisyyttä luonnehtii ensinnäkin irrefleksiivisyys tarkoittaen sitä, ettei ihminen voi olla läheinen itsensä kanssa sanan varsinaisessa merkityksessä. Tämän lisäksi läheisyys on luonteeltaan epäsymmetristä, eli esimerkiksi pappi voi olla läheinen kriisissä olevalle perheelle ilman, että tämä perhe on välttämättä läheinen hänelle. Viimeinen yleinen huomio läheisyydestä on se, ettei sitä ole mahdollista siirtää.

¹⁴¹ Kattavan käsityksen jaettuun tarkkaavaisuuteen liittyvästä tutkimuksesta saa esimerkiksi Stumpinkin apunaan käyttämästä teoksesta *Joint Attention: Communication and Other Minds* vuodelta 2005. Käsitteenä jaettu tarkkaavaisuus nousee autismin tutkimuksesta, sillä autistisilta lapsilta vaikuttaisi puuttuvan tällainen kyky jakaa huomiotaan toisen ihmisen kanssa ja olla tietoinen tästä jaetusta huomiosta. Jaetun tarkkaavaisuuden yhteyttä autismiin käsittelee edellä mainitussa teoksessa erityisesti Sue Leekamin artikkeli ”Why do Children with Autism have a Joint Attention Impairment?”. Stumpin ohella myös Pinsent hyödyntää jaetun tarkkaavaisuuden käsitettä teoksessaan *Second-Person Perspective in Aquinas’s Ethics*, jossa hän käsittelee Akvinolaisen hyve-etiikkaa niin sanotun henkisen autismin näkökulmasta.

¹⁴² Pinsent 2012, 42.

¹⁴³ Stump 2010, 114.

¹⁴⁴ Reddy 2005, 85.

¹⁴⁵ Pinsent 2012, 43.

¹⁴⁶ Stump 2010, 116–117.

Tämä tarkoittaa, että äiti voi olla läheinen pojalleen, joka puolestaan on läheinen vaimolleen, ilman, että miniä ja anoppi ovat läheisiä keskenään.¹⁴⁷

Edellä mainittujen ehtojen lisäksi läheisyys vaatii Stumpin mukaan jonkinlaista mielen avaamista, eli ollakseen läheinen toisen ihmisen kanssa yksilön tulee voida jakaa ajatuksensa ja tunteensa tämän kanssa muista ihmisistä poikkeavalla tavalla. Oleellista on myös se, että tämä ihminen haluaa jakaa nämä tunteensa sen sijaan, että toinen ihminen yksinkertaisesti kykenee tulkitsemaan ne hänen käytöksestään ja olemuksestaan. Tämän lisäksi läheisyyteen kuuluu Stumpin mukaan olennaisesti se, että ihminen tarvitsee toista ihmistä – ei välineenä, vaan omana itsenään. Tämä toisen ihmisen tarve tekee yksilön haavoittuvaiseksi kyseisen henkilön edessä, mikä on Stumpin mukaan aidon läheisyyden kannalta äärimmäisen tärkeää. Kaiken tämän lisäksi läheisyyden tulee jaetun tarkkaavaisuuden tapaan olla molemminpuolista, jotta se voidaan lukea aidoksi läheisyydeksi.¹⁴⁸

Kuten edellä on todettu, Akvinolaisen ajattelussa ihminen ei voi rakastaa muita ihmisiä tai Jumalaa, ellei rakasta ensin itseään ja ole yhtä itsensä kanssa. Ihmisen sisäinen yhtenäisyys on Stumpin mukaan ensiarvoisen tärkeää myös läheisyyden kannalta. Ollakseen läheinen muiden ihmisten kanssa yksilön tulee ensin olla sisäisesti yhtenäinen – siis paradoksaalisesti jollakin tavalla läheinen itselleen, joskaan ei aivan samassa merkityksessä kuin missä ihminen on läheinen muiden ihmisten kanssa. Sisäisesti rikkinäinen ihminen ei voi olla läheinen muiden ihmisten kanssa, koska hänen halunsa olla yhteydessä muihin ihmisiin on ristiriitojen sävyttämää. Akvinolaisen mukaan sisäinen yhtenäisyys on mahdollista ainoastaan sellaiselle ihmiselle, joka yksiselitteisesti ja täydestä sydäimestään haluaa hyvää. Tähän aiheeseen palaan tarkemmin luvussa 3.2, mutta jo tässä vaiheessa on hyvä huomioda se, että Akvinolaisen mukaan moraalisen pahan tekeminen särkee ihmisen sisältä käsin. Tästä syystä Akvinolaisen käsitykseen rakkaudesta ja läheisyydestä kuuluu olennaisesti ajatus siitä, että ihmisen on oltava integroitunut hyvän ympärille voidakseen olla sisäisesti eheä ja siten läheinen muiden ihmisten kanssa.¹⁴⁹

Stumpin käsitys kahden ihmisen välisestä syvällisestä yhteydestä on siis se, että tällainen yhteys vaatii merkittävää persoonallista läsnäoloa sekä molemminpuolista läheisyyttä näiden käsitteiden siinä merkityksessä kuin ne on

¹⁴⁷ Stump 2010, 117–120.

¹⁴⁸ Stump 2010, 121–122.

¹⁴⁹ Stump 2010, 126.

edellä esitelty. Rikas jaettu tarkkaavaisuus on Stumpin mukaan välttämätöntä merkittävälle persoonalliselle läsnäololle, ja molemminpuolinen läheisyys puolestaan on välttämätöntä rikkaalle jaetulle tarkkaavaisuudelle. Tällainen monimutkainen persoonien välinen sitoutuminen toisiinsa jaetun tarkkaavaisuuden kautta on siis Stumpin mukaan syvällisen rakkauden yhteyden ehdoton vaatimus. Se, millaiseksi tämän yhteyden on mahdollista ja sopivaa muotoutua, riippuu kahden persoonan välillä vallitsevasta rakkauden asemasta.¹⁵⁰ Seuraavassa tarkastelen sitä, millaisen yhteyden luodun ja luoja välinen rakkauden asema mahdollistaa ihmisen ja Jumalan välille, ja miten tämä suhde liittyy kärsimyksen ongelmaan.

3.2 Ihmisen suhde Jumalaan

Akvinolaisen käsitystä ihmisen suhteesta Jumalaan voidaan kärsimyksen ongelmasta puhuttaessa havainnollistaa kaitselmuksen kautta. Tämä kärsimyksen ja kaitselmuksen yhteys liittyy siihen jo aiemmin esitettyyn huomioon, että Akvinolainen ei ajattelussaan oikeastaan pyri etsimään Jumalalle riittävää moraalista syytä pahan sallimiseen, vaan pikemminkin osoittamaan sen, miten Jumala hyvydessään toimii.¹⁵¹ Kuten edellä on todettu, Akvinolainen näkee yhteyden Jumalan kanssa olevan äärimmäinen hyvä ja ihmisen luonnon täyttymys – siis suurin mahdollinen hyvä, joka ihmistä voi kohdata. Koska Jumala on hyvä, hän toimii siten, mikä on hänen luoduilleen parhaaksi, ja näin ollen Jumalan päämääränä toiminnassaan ihmisten kanssa on palauttaa heidät hänen yhteyteensä. Kaitselmuksella Akvinolainen tarkoittaa sitä suunnitelmaa, joka Jumalalla on tämän päämäärän toteuttamiseksi ohjaamalla ihmisten elämää erilaisin tavoin.¹⁵² Kuten tutkielman edetessä voidaan havaita, myös Stumpin ratkaisu kärsimyksen ongelmaan liittyy ajatukseen kaitselmuksesta, vaikkei hän tätä termiä käytäkään.

Stumpin mukaan ihmisten välisten suhteiden lainalaisuudet pätevät *mutatis mutandis*¹⁵³ myös ihmisen ja Jumalan väliseen suhteeseen. Kuten ihmisten keskinäisessä rakkaudessa, myös Jumalan rakkaudessa ihmiseen toteutuvat halu rakastetun parhaasta sekä yhteydestä tämän kanssa. Jumalan tapauksessa nämä

¹⁵⁰ Stump 2010, 119, 128.

¹⁵¹ Davies 2011, 81.

¹⁵² Stump 2003, 456.

¹⁵³ Eräs tärkeä seikka, joka Jumalan rakkaudessa ihmiseen on erotettava ihmisten keskinäisestä rakkaudesta, on Akvinolaisen ajatus siitä, että Jumalalla ei ole tunnesidettä mihinkään, minkä hän on luonut. Kuitenkin, jos rakkautta ajatellaan hyvän haluamisena rakastetulle, kuten edellä on esitetty, voidaan Jumalan tässä mielessä ajatella rakastavan luotujaan. Akvinolaisen mukaan Jumala siis rakastaa ihmistä, mutta rakkaudella ei ole tässä tapauksessa tunteena samanlaista merkitystä kuin ihmisten välisessä rakkaudessa. Aiheesta tarkemmin Davies 2011, 83–84.

kaksi halua kulkevat vahvasti käsi kädessä, sillä kuten edellä on todettu, rakkaudessaan ihmistä kohtaan Jumala haluaa yhteyttä tämän kanssa, mikä on samaan aikaan myös äärimmäinen hyvä tälle ihmiselle. Akvinolaisen ajattelussa ihmisten keskinäisellä rakkaudella on oma roolinsa tässä prosessissa, sillä ihmisten välisen rakkauden päämääränä on sellainen yhteys Jumalaan, joka jaetaan yhteydessä muihin ihmisiin. Koska Akvinolainen näkee Jumalan ja hyvyyden välillä niin vahvan yhteyden, kuuluu hänen ajatteluunsa myös ajatus siitä, että kaikki sellainen, joka jollakin tavalla on toisen ihmisen parhaaksi, tuo tätä lähemmäs Jumalaa. Tästä syystä rakastetun läheisyys Jumalan kanssa on Akvinolaisen mukaan yhtenevää hänen kukoistuksensa kanssa. Näin ollen rakastetun hyvän haluaminen on oikeastaan sellaisten asioiden haluamista rakastetulle, jotka edesauttavat hänen kukoistustaan ja lisäävät hänen läheisyyttään Jumalan kanssa.¹⁵⁴

Kaksi rakkauteen liittyvää halua kuuluvat siis kiinteästi myös ihmisen ja Jumalan väliseen suhteeseen sekä Jumalan että ihmisen taholta¹⁵⁵. Ihmissuhteiden väliset lainalaisuudet pätevät tämän ohella Stumpin mukaan myös ihmisen ja Jumalan väliseen läheisyyteen ja läsnäoloon. Siinä missä kahden ihmisen välinen yhteys vaatii merkittävää persoonallista läsnäoloa sekä molemminpuolista läheisyyttä, vaatii myös Jumalan ja ihmisen välinen yhteys näitä molempia. Jumalan läsnäolo kuitenkin eroaa ihmisen läsnäolosta siinä, että Jumala on luonteeltaan kaikkialla läsnä oleva (*omnipresent*). Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Jumalakaan olisi ihmiselle aina läsnä merkittävällä tavalla, vaan myös Jumala voi olla läsnä läsnäolon minimaalisessa merkityksessä. Tämä johtuu siitä, että ollakseen merkittävällä tavalla läsnä ihmiselle, ihmisen tulee antaa Jumalan tehdä niin, sillä kuten edellä on todettu, merkittävä persoonallinen läsnäolo vaatii jaettava tarkkaavaisuutta, joka puolestaan vaatii molemminpuolista halua olla tällaisessa tilassa. Erona on kuitenkin se, että kaikkialla läsnä oleva Jumala on ikään kuin aina valmiudessa merkittävään persoonalliseen läsnäoloon, jos ihminen antaa hänelle siihen mahdollisuuden.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Stump 2010, 91, 94, 100, 102.

¹⁵⁵ Tässä kohtaa voidaan kysyä, mikä on sellaista hyvää, mitä ihminen voi Jumalalle toivoa. Akvinolaisen mukaan halutessaan hyvää itselleen ja muille ihmisille hän toivoo itse asiassa samaa kuin Jumala toivoo, eli ihmisen jumalasuhteen täydellistymistä. Koska ihminen näin tahtoo sitä hyvää, jota myös Jumala toivoo, voidaan hänen tässä mielessä ajatella tahtovan hyvää Jumalalle. Stump 2010, 100–101.

¹⁵⁶ Stump 2010, 113, 117.

Kuten ihmisten keskinäisissä suhteissa myös Jumalan ja ihmisen välinen täydellinen yhteys vaatii Stumpin mukaan merkittävän persoonallisen läsnäolon lisäksi molemminpuolista läheisyyttä. On tärkeää huomata, että Jumala ei voi olla ihmiselle läheinen, jos ihminen ei itse sitä halua. Läheisyyteen kuuluvat lainalaisuudet pätevät Jumalaan siinä missä ihmisiinkin, vaikka intuitiivisesti tällainen ajatus voi tuntua kristillisen opin vastaiselta. Akvinolaisen mukaan Jumala kuitenkin täyttää läheisyyteen kuuluvat ehdot ensinnäkin avaamalla mielensä ja tunteensa ihmisille ilmoittaessaan itsensä pelastushistoriassa ja Raamatussa. Toiseksi myös Jumalan voidaan ajatella tarvitsevan luotujaan, sillä rakastajan tuntema tarve toista ihmistä kohtaan ei tarkoita sitä, että rakastaja olisi itse jollakin tavalla puutteellinen tarvitessaan toista ihmistä. Koska Akvinolaisen ajattelussa halu olla yhteydessä toisen ihmisen kanssa kuuluu olennaisesti rakkauteen, täytyy myös Jumalalla olla tällainen halu ja tarve luotujaan kohtaan voidakseen todella rakastaa heitä. Kolmanneksi jopa Jumala on tässä halussaan haavoittuvainen ihmisen edessä, sillä ihmisen vapaa tahto aiheuttaa sen, ettei Jumalan ole mahdollista pelastaa kaikkia ihmisiä, vaikka tämä tahtoisi toimia niin. Koska kaikkien ihmisten pelastus riippuu vapaan tahdon vuoksi ihmisten, ei Jumalan, tahdosta, on Jumala tässä mielessä haavoittuvainen ihmisen edessä.¹⁵⁷

Edellä mainittujen seikkojen lisäksi Stumpin teodikean kannalta on äärimmäisen tärkeää huomioida se, että edes Jumala ei voi Akvinolaisen mukaan olla läheinen sellaisen ihmisen kanssa, joka on sisäisesti jakautunut, tai joka ei ole täysin integroitunut hyvän ympärille. Tämä ei tarkoita sitä, etteikö Jumala voisi rakastaa tällaista ihmistä, tai että ihmisen sisäinen jakautuneisuus estäisi Jumalaa suorittamasta kaitselmuksellista työtään tuodakseen tämän lähemmäs itseään. Akvinolainen olettaa, että Jumalalla itsellään on kaikki ne asenteet ja tarpeet, joita tämän ja ihmisen väliseen läheisyyteen tarvitaan. Tästä syystä Jumalan ja ihmisen välisen yhteyden kannalta oleellista on se, onko ihmisellä nämä asenteet ja tarpeet Jumalaa kohtaan.¹⁵⁸

Akvinolaisen näkemysten mukaan rakkaus niin ihmisten kuin ihmisen ja Jumalankin välillä on siis pikemminkin jonkinlainen saavutus kuin vahingonomainen ”rakkauteen lankeaminen”, jota englanninkielen termi *to fall in love* niin erinomaisesti kuvaa. Syntiinlankeemuksen jälkeisessä maailmassa¹⁵⁹ eläville

¹⁵⁷ Stump 2010, 123.

¹⁵⁸ Stump 2010, 126–127.

¹⁵⁹ Akvinolaisen ajattelussa oppi syntiinlankeemuksesta lisää olennaisesti ymmärrystämme ihmiskunnan moraalaisesta tilasta, sillä Akvinolaiselle tarina syntiinlankeemuksesta on kertomus

ihmisille aidon rakkauden saavuttaminen on Akvinolaisen mukaan vaikeaa, sillä heillä on taipumus suosia omaa etuaan toisen ihmisen parhaan sijasta. Koska syntiinlankeemuksen jälkeisessä maailmassa ihmisten on vaikea integroitua hyvän ympärille, kantavat he mukanaan sellaista olotilaa, jota Stump kutsuu omaehtoiseksi yksinäisyydeksi (*willed loneliness*). Tällainen vapaaehtoinen vetäytyminen yksinäisyyteen eristää ihmisen muista ihmisistä ja – mikä pahinta – Jumalasta.¹⁶⁰

Kuten edellä on jo useasti todettu, yksilön sisäisen eheyden puute on haitallista sille yhteydelle, jota rakkaudessa toiseen ihmiseen etsitään, ja siten se on haitallista myös rakkaudelle itselleen. Se, mitä sisäiseen eheyteen tarvitaan, riippuu Stumpin mukaan ensisijaisesti ihmisen omasta tahdosta, ja tästä syystä ihmisen vieraantuminen muista oman sisäisen jakautuneisuutensa vuoksi on loppujen lopuksi hänen oma valintansa. Juuri tämä etäisyys muihin ihmisiin ja Jumalaan on se tila, jota Stump kutsuu omaehtoiseksi yksinäisyydeksi. Kuten edellä on todettu, edes Jumala ei voi pakottaa ihmistä läheiseen yhteyteen kanssaan, jos tämä ei itse sitä tahdo. Jumalan merkittävä persoonallinen läsnäolo ihmiselle vaatii molemminpuolista rakkautta ja läheisyyttä, eikä Jumala siis yksin kykene sellaisia tuottamaan.¹⁶¹ Näin ollen omaehtoinen yksinäisyys tarkoittaa siis sellaista muista ihmisistä ja Jumalasta vieraantuneisuuden tilaa, jossa yksilö ei anna suhteen toiselle osapuolelle mahdollisuutta tulla lähelleen.

Mistä tällainen sisäinen hajanaisuus ja omaehtoinen yksinäisyys sitten johtuvat? Akvinolaisen ajatteluun kuuluu perusluonteeltaan optimistinen ihmiskäsitys, jonka mukaan ihminen voi olla täydellisesti integroitunut hyvän ympärille, mutta ei pahan. Akvinolaisen mukaan on olemassa sellainen objektiivinen moraalinen järjestys, joka on siinä määrin järjen saavutettavissa, ettei kukaan mieleltään normaalisti toimiva ihminen voi sitä täysin sivuuttaa. Tästä seuraa se, ettei kukaan voi Akvinolaisen mukaan olla niin paha, ettei edes jokin osa hänen älyssään tai tahdossaan vieroksuisi sitä paha, jota tämä ihminen

siitä, miksi ihmisen moraalinen tila ei ole Jumalan syytä. Stump haluaa kuitenkin huomauttaa, ettei syntiinlankeemusopin hyväksyminen ole välttämätöntä, jotta Stumpin teodikeaa voidaan pitää mielekkäänä, vaikka Stump käyttääkin teoksessaan syntiinlankeemukseen liittyvä terminologiaa. Stumpin mukaan ihmisen taipumus moraaliseen pahaan on fakta, joka voidaan hyväksyä myös ilman syntiinlankeemusopin hyväksymistä. Tätä Stump perustelee sillä, että ihmisen taipumukselle pahaan on olemassa syntiinlankeemusopin ohella myös monia sekulaareja selityksiä evoluutiosta, genetiikasta ja sosiologiasta alkaen. Tästä syystä syntiinlankeemusoppia ei tarvitse hyväksyä, jotta Stumpin teodikeaa voidaan pitää mielekkäänä – kunhan ihmisen taipumus pahan tekemiseen hyväksytään. Tätä ja muita Stumpin teodikeaan liittyviä rajoitteita tarkastelen tarkemmin luvussa 5.3. Aiheesta tarkemmin Stump 2010, 153–155.

¹⁶⁰ Stump 2010, 127–128.

¹⁶¹ Stump 2010, 130–131, 138.

toiminnallaan saa aikaan. Koska Akvinolaisen mukaan ihminen ei koskaan voi olla niin paha, etteikö jokin osa hänen mielestään olisi hyvän puolella, aiheuttaa pahan tekeminen ihmisessä juuri sellaista kaksijakoisuutta, joka johtaa omaehtoiseen yksinäisyyteen. Akvinolaisen mukaan pahan tekeminen siis rikkoo ihmistä sisältä käsin, koska hänen mielensä haluaa toisaalta pahaa, mutta toisaalta myös hyvää.¹⁶²

Vaikka pahan tekeminen onkin itsessään riittävää aiheuttamaan tällaista sisäistä jakautuneisuutta ja itsestään vieraantumista, ei se kuitenkaan ole niiden kannalta välttämätöntä. Stumpin mukaan myös häpeä on omiaan pirstomaan ihmistä palasiksi, vaikka se eroaakin luonteeltaan pahan tekemisestä siinä, ettei se edellytä syyllisyyttä. Stumpin mukaan häpeää kokeva ihminen on kuitenkin mieleltään yhtäläillä jakautunut kuin pahantekijäkin. Tämä johtuu siitä, että häpeää tunteva ihminen sisäistää itsekin ne standardit, joiden puitteissa hän tuntee häpeää.¹⁶³ Esimerkiksi ylipainoinen henkilö voi omassa mielessään ajatella olevansa hyvä ja kelvollinen juuri sellaisena kuin on. Jos hän kuitenkin saa muilta ihmisiltä signaaleja siitä, että hänen tulisi olla hoikempi kelvatakseen, alkaa hän vähitellen itse sisäistää tämän ajatuksen ja tuntee häpeää ylipainonsa vuoksi. Tällaisessa tilanteessa ihminen siis kamppailee toisaalta oman itsensä ja toisaalta niiden ulkopuolisten standardien kanssa, jotka aiheuttavat hänen häpeänsä.

Moraalisen pahan tekemisen ohella myös häpeä aiheuttaa siis sisäistä jakautuneisuutta, vaikka onkin tärkeää erottaa pahan tekemisen ja häpeän aiheuttaman sisäisen hajanaisuuden luonteet toisistaan. Siinä missä pahan tekemisen aiheuttama hajanaisuus ja eristäytyminen riippuu ihmisen omasta tahdosta ja toiminnasta, ei häpeää tuntevan ihmisen rikkinaisyys ole ensisijaisesti hänen oman tahtonsa tuote. Toisaalta Stumpin mukaan ihmisen omalla tahdolla on roolinsa myös häpeän kokemuksessa, sillä se, hyväksyykö ihminen ne standardit, joiden puitteissa hän häpeää kokee, on loppujen lopuksi kiinni hänestä itsestään. Näin ollen myös häpeän aiheuttama mielen jakautuneisuus voidaan Stumpin mukaan lukea omaehtoiseksi yksinäisyydeksi, vaikka tällainen yksinäisyys onkin luonteeltaan hieman erilaista kuin pahantekijän yksinäisyys.¹⁶⁴

Häpeän osuus ihmisen sisäisessä jakautuneisuudessa on monimutkainen, mutta sen käsittelyyn ei ole tässä tutkielmassa enempää tilaa tai tarvetta ennen Betanian Marian tarinaa, jota tarkastelen luvussa 4.4. Vaikka häpeän osuus

¹⁶² Stump 2010, 138–139.

¹⁶³ Stump 2010, 140, 142.

¹⁶⁴ Stump 2010, 148–149.

jätetäänkin sivuun, on silti selvää, että omaehtoinen yksinäisyys on luonteeltaan kaikenläpäisevä tila, ja että pahan tekeminen on omiaan vieraannuttamaan ihmisen itsestään. Syntiinlankeemuksen jälkeisen maailman ihmisten taipumus moraalisen pahan tekemiseen riittää sellaisenaan takaamaan sen, että omaehtoinen yksinäisyys on ihmisten parissa yleistä vaikuttaen sekä ihmisten keskinäisiin suhteisiin että ihmisen ja Jumalan väliseen suhteeseen. Tämä johtuu siitä, että edes Jumala ei voi olla läheisessä yhteydessä ihmiseen, jos tämä ihminen on vieraantunut itsestään. Akvinolaisen ratkaisu tähän ongelmaan löytyy prosesseista, joita hän kutsuu pyhittämiseksi ja synnittömäksi tekemiseksi, ja juuri nämä prosessit ovat Akvinolaisen ajattelussa avain kärsimyksen ongelmaan.¹⁶⁵

3.3 Pyhittäminen ja synnittömäksi tekeminen

Maailmassa vallitsevaa pahuutta tarkasteltaessa on mahdotonta olla huomaamatta sitä, miten suuri osa kaikesta kärsimyksestä on ihmisten itsensä aiheuttamaa. Akvinolaisen mukaan kaikilla ihmisillä on syntiinlankeemuksesta juurensa juontava taipumus pahaan – siis eräänlainen sielun syöpä, joka toisinaan ilmenee synnin tekemisenä. Akvinolaisen ajattelussa jopa Jobin lailla hurskaat ihmiset ovat pahuuden saastuttamia, vaikka he vaikuttaisivatkin ihmisten mittapuulla olevan täydellisen hyviä. Jumalan mittapuulla mitattuna kuitenkin myös Job ja hänen kaltaisensa kärsivät samasta pahuuden sairaudesta kuin muutkin.¹⁶⁶ Ero piilee kuitenkin siinä, että Jobin tapauksessa tämä sairaus ei oireile samalla tavalla kuin monilla muilla ihmisillä. Akvinolaisen ajattelussa juuri tämä sielun syöpä estää ihmistä näkemästä ja kohtaamasta Jumalan, ja kärsimyksen tehtävä on parantaa tämä jokaista ihmistä vaivaa sairaus.¹⁶⁷

Tehdessään paha ihmiset eivät Akvinolaisen mukaan pelkästään epäonnistu haluamaan hyvää, vaan he eivät myöskään tahdo haluta hyvää. Tämä puolestaan vieraannuttaa heitä sekä itsestään että muista ihmisistä ja Jumalasta. Koska Akvinolaisen optimistisen ihmiskäsityksen mukaan yksilön sisäinen yhtenäisyys on mahdollista ainoastaan integroitumalla hyvän ympärille, tarkoittaa ihmisen luontainen taipumus pahaan sitä, että kaikki ihmiset ovat enemmän tai vähemmän sisimmältään rikkinäisiä. Omaehtoisen yksinäisyyden tila kuuluu siis luontaisesti ihmisyyteen, sillä taipuvaisuudessaan pahaan ihminen aina jollakin tasolla kieltäytyy haluamasta hyvää. Stumpin mukaan on tärkeää huomata, että tällaisen

¹⁶⁵ Stump 2010, 149–150.

¹⁶⁶ Stump 1993, 340.

¹⁶⁷ Stump 2010, 156.

ihmisen tahdossa piilevän ongelman korjaaminen saattaa vaikuttaa yksinkertaiselta, mutta on todellisuudessa huomattavan vaikeaa. Jos ongelmaa verrataan esimerkiksi syömishäiriöön tai huumeriippuvuuteen, voidaan havaita, että näissä tapauksissa potilas voi näennäisesti haluta parantua, mutta hänen tahtonsa on kuitenkin edelleen kiinni vanhoissa tavoissa ja kieltäytyy haluamasta mitään muuta. Sama ongelma liittyy myös kaikkia ihmisiä luontaisesti vaivaavaan sielun syöpään, josta parantuminen on mahdotonta ilman, että ihminen itse sitä aidosti tahtoo.¹⁶⁸

Akvinolaisen mukaan ratkaisu edellä esitettyyn ongelmaan ja siten myös lääke omaehtoiseen yksinäisyyteen löytyy pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosesseista, joissa ihminen ensin etsii Jumalan apua vahvistaakseen tahtoaan haluta hyvää, ja jossa tämä sitten antautuu Jumalalle päästämällä irti tarpeestaan kontrolloida omaa tahtoaan. Näiden prosessien tarkoituksena on vahvistaa ja syventää sitä ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta, jota ihmisen sisäinen hajanaisuus heikentää, ja niiden päämääränä on täydellinen yhteys kyseisen yksilön ja Jumalan välillä. Pyhittäminen ja synnittömäksi tekeminen ovat siis luonteeltaan suhteellisia tapahtumia, sillä niiden tarkoituksena ei ole vaikuttaa tiettyjen objektiivisten moraalisten hyveiden kasvuun ihmisessä, vaan hänen suhteeseensa Jumalaan.¹⁶⁹

Pyhittämisellä Akvinolainen tarkoittaa sellaista kehityskulkua, jossa Jumala pyrkii yhteistyössä ihmisen kanssa saattamaan tämän tilaan, jossa hän haluaa ensisijaisesti hyvää. Akvinolaisen mukaan Jumalan halukkuus auttaa ihmistä kehittymään ja vahvistumaan halussaan tehdä hyvää on eräänlainen armon muoto, jota Akvinolainen nimittää yhteistyölliseksi armoksi (*cooperative grace*)¹⁷⁰. Jos ihminen pyytää Jumalaa apuun kamppaillessaan jakautuneen itsensä kanssa, Jumala voi yhteistyössä tämän yksilön kanssa saada hänessä aikaan sellaisia muutoksia, joiden valossa yksilö voi yhdistää ristiriitaiset halunsa hedelmällisellä tavalla. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että esimerkiksi eläinten oikeuksista huolestunut ihminen voi haluta ryhtyä kasvissyöjäksi, mutta toisaalta hän pitää lihan mausta ja hänen on siksi vaikeaa luopua sen syömisestä. Akvinolaisen mukaan kyseinen henkilö voi tässä tilanteessa kääntyä Jumalan puoleen, ja jos hän todella on valmis pyytämään Jumalalta apua, Jumala myös tarjoaa sitä. Tätä

¹⁶⁸ Stump 2010, 152, 156, 158.

¹⁶⁹ Stump 2010, 159, 171.

¹⁷⁰ Akvinolaisen ajattelussa armo tarkoittaa osallistumista jumalalliseen luontoon (*quaedam participatio divinae naturae*). Davies 2011, 89.

kautta ihminen voi siis vähitellen integroitua hyvän ympärille Jumalan avustuksella, jos vain itse sitä haluaa.¹⁷¹

Jumalan ja ihmisen välinen yhteistyö on pyhittämisen käsitteen kannalta ensiarvoisen tärkeää. Jos Jumala yksinkertaisesti istuttaisi ihmiseen esimerkiksi halun olla syömättä lihaa, ei tämä halu kumpuaisi ihmisestä itsestään, vaan rikkoisi siksi yksilön vapaata tahtoa vastaan. Tällaisessa tilanteessa kyseinen tahto ei myöskään olisi ihmisen oma, vaan viime kädessä Jumalan. Tilanne on kuitenkin erilainen, jos ihminen itse haluaa muutosta ja on valmis kääntymään Jumalan puoleen saadakseen voimaa ja apua tämän muutoksen toteuttamiseen. Tällaisessa tilanteessa Jumala ei toimi yksilön vapaan tahdon vastaisesti, vaan pikemminkin vahvistaa sitä. Jumala ei siis pakota ihmistä haluamaan mitään, vaan mahdollistaa sen, että ihminen haluaa sitä, mitä itse tahtookin haluta.¹⁷²

Parhaimmassa tapauksessa ihminen voi pyhittämisen prosessissa saavuttaa Jumalan avustuksella aidon oman tahtonsa sekä kehittää vähitellen muitakin moraalisia hyveitään. Esimerkiksi kasvissyöjäksi halajavan henkilön tapauksessa pyhittämisen prosessi voi vähitellen herättää hänessä myös laajemman kiinnostuksen ympäristöetiikkaa ja kenties eläinten oikeuksien kautta myös ihmisoikeuksia kohtaan. Näin kyseinen yksilö voi vähitellen kehittyä kohti laajempaa oikeudenmukaisuuden hyvettä ja kasvaa sen jälkeen edelleen myös muissa moraalisisissa hyveissä. Pyhittämisen käsitteen kannalta olennaista on muistaa se, ettei kukaan synny maailmaan täydellisenä, vaan myös ne Jobin kaltaiset hurskaat yksilöt, joiden moraalisia hyveitä ihailemme, ovat vähitellen kasvaneet sellaisiksi kuin ovat. Tämä kasvu on kuitenkin hidasta, koska ihmisen mieli on taipuvainen kaksijakoisuuteen. Mikäli pyhittämisen prosessia ylipäätään on mahdollista saattaa loppuun asti, tapahtuu tämä vasta kuolemanjälkeisessä elämässä.¹⁷³ Kuitenkin erilaisten hyveiden kehittämisen kautta Jumala jakaa viisauttaan ja armoaan ihmisille myös jo tässä elämässä.¹⁷⁴

Pyhittämisen prosessissa olennaista ei ole ainoastaan halu saavuttaa aito tahtotila jonkin tietyn asian – edelleen esimerkiksi lihan syönnin lopettamisen – suhteen, vaan siihen liittyy myös ihmisen yleisempi halu moraalista hyvää kohtaan. Esimerkiksi kasvissyöjäksi pyrkivän henkilön halun taustalla on yleisempi halu toimia eettisesti eläimiä kohtaan ja olla siten myös yleisesti ottaen

¹⁷¹ Stump 2010, 159–160.

¹⁷² Stump 2010, 160–161.

¹⁷³ Stump 2010, 161.

¹⁷⁴ Davies 2011, 118.

eettinen ihminen. Tällainen ihminen välittää siitä, millainen on, ja haluaa Jumalan avustuksella kehittyä tahdoltaan ja luonteeltaan sellaiseksi ihmiseksi, jota voi itse pitää hyvänä. Näin ollen ihmisen tiettyjä hyvään kohdistuvia haluja edeltää aina yleisempi halu saavuttaa sellainen tahto, joka haluaa hyvää. Vastaus kysymykseen siitä, mistä tällainen yleinen halu sitten on peräisin löytyy synnittömäksi tekemisen prosessista, jolla viitataan teologiassa yleisesti moraaliseen ja henkiseen uudistumiseen.¹⁷⁵

Ajatus siitä, että ihminen tulee synnittömäksi uskon kautta, kuuluu keskeisesti kristilliseen oppiin. Myös Akvinolainen ajattelee ihmisen pelastuvan omalta pahuudeltaan ensisijaisesti uskon kautta onnistuneiden moraalisten kamppailujen sijaan. Akvinolaisen mukaan usko on myöntymistä tiettyjen propositioiden totuudelle sellaisen tahdon vaikutuksen alaisena, joka saa ihmisen älyn myöntymään johonkin sellaiseen, johon se ei muutoin olisi myöntynyt. Toisin sanoen Akvinolaisen ajattelussa uskossa on kyse tahdosta, joka saa ihmisen uskomaan jotakin älynsä vastaista.¹⁷⁶ On tärkeää huomata, että Akvinolaisen mukaan uskoon kuuluu olennaisesti sellainen vapaa tahdon teko, jossa ihminen vieroksuu omaa pahuuttaan ja kaipaa Jumalan hyvyttä. Tällaisesta halusta uskoa seuraa Akvinolaisen mukaan väistämättä usko, johon kuuluu se ajatus, että Jumala tarjoaa apuaan niille, jotka eivät kieltäydy siitä. Uskossa ihminen luottaa siihen, että Jumala juurruttaa häneen sellaisen tahdon, jota hyvyyteen tarvitaan, kunhan hän ei estä Jumalaa tekemästä näin. Tämä halu uskoa on se asia, joka lopulta tekee ihmisestä synnittömän.¹⁷⁷ Synnittömäksi tekeminen tarkoittaa siis sellaista prosessia, jossa aiemmin syntejään katumaton ihminen muuttaa suuntaa siten, että hänen älynsä ja halunsa suuntautuvat kohti Jumalaa.¹⁷⁸ Tämän jälkeen ihminen on valmis sille pyhittämisen prosessille, joka edellä on kuvattu.¹⁷⁹

Akvinolaisen mukaan se halu, joka ihmisessä tahtoo haluta hyvää, on samaan aikaan sekä vapaa että Jumalan synnyttämä. Tällaisen halun syntyminen ei voi olla samaan tapaan yhteistyöllisen armon seurausta kuin pyhittämisen prosessissa syntyvä halu, vaan sen on saatava alkunsa jostakin muualta. Jotta Akvinolaisen ajatusta toisaalta vapaasta ja toisaalta Jumalan synnyttämästä tahdosta voidaan ymmärtää, on huomioitava se, että Akvinolaisen mukaan ihmisen halu voi joko myöntyä johonkin, kieltää tämän jonkin tai yksinkertaisesti

¹⁷⁵ Stump 2010, 162–163.

¹⁷⁶ Stump 2003, 361, 374–375.

¹⁷⁷ Stump 2010, 163.

¹⁷⁸ Stump 2003, 376.

¹⁷⁹ Stump 2010, 164.

olla tekemättä mitään. Ennen synnittömäksi tekemisen prosessia ihmisen tahto on Akvinolaisen mukaan tilassa, jossa se torjuu ajatuksen hyvän haluamisesta. Jumalan kaitselmus kuitenkin toimii tavalla, joka voi saada ihmisen luopumaan tästä vastustuksesta. Sekä synnittömäksi tekemisen että pyhittämisen prosessit tulevat mahdollisiksi siinä vaiheessa, kun ihminen luopuu tästä vastustuksesta. Koska Jumalan kaitselmuksella on oma roolinsa siinä, että ihminen lopulta muodostaa tahdon haluta hyvää, voidaan tämän tahdon sanoa olevan samaan aikaan sekä vapaa että Jumalan synnyttämä.¹⁸⁰

Hyvän haluamisen vastustamisesta luopuminen on alku sille henkisen uudistumisen prosessille, joka on välttämätöntä ihmisen sisäiselle yhtenäisyydelle ja sen myötä myös kaikelle sille, jolle sisäinen yhtenäisyys on edellytys – siis esimerkiksi rakkaudelle. Pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosessien tarkoituksena on syventää Jumalan ja ihmisen välistä rakkauden suhdetta, jota ihmisen psyykkinen rikkinäisyys heikentää, ja saattaa lopulta ihminen täydelliseen yhteyteen Jumalan kanssa. Kuten edellä on todettu, Akvinolaisen mukaan Jumala rakastaa ihmisiä ja haluaa olla yhtä heidän kanssaan. Niin kauan kuin ihminen ei vastusta Jumalaa tai torju hänen armoaan, kaikki se, mitä Jumala tälle ihmiselle haluaa, vaikuttaa häneen. Näin ollen, jos ihmisellä on tahto, joka haluaa hyvää, saavuttaa hän Jumalan avustuksella lopulta täysin hyvän ympärille integroituneen tahdon. Tarkalleen ottaen pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosessit ovat siis oikeastaan kaksi eri osaa yhdessä ja samassa kehityskulussa, jossa ihminen kasvaa rakkaudessaan Jumalaan. Synnittömäksi tekeminen on alku tälle rakkaudelle, ja pyhittämisen prosessi puolestaan kasvattaa ja lisää ihmisen rakkautta Jumalaa kohtaan.¹⁸¹

Nyt kun Stumpin teodikea on saanut kehykset tomistisesta maailmankuvasta, on aika luoda katsaus siihen, miltä taulu noiden kehysten sisällä näyttää. Edellä esitetyt ajatukset voivat olla modernin ajan ihmiselle vieraita, ja siksi Stump tarvitsee teodikeansa tueksi tarinoita, joiden avulla tällaista maailmankuvaa voi paremmin valottaa. Se, miksi näitä kertomuksia Stumpin mukaan tarvitaan kärsimyksen ongelman ratkaisemiseen, liittyy Stumpin käsitykseen niiden välittämästä luonteeltaan ei-propositionaalisesta tiedosta. Seuraavassa luvussa käsittelemme tarkemmin sitä käsitystä tiedosta, joka muodostaa Stumpin teodikean metodisen ytimen sekä tarkastelen tämän metodin ja edellä

¹⁸⁰ Stump 2010, 165–167.

¹⁸¹ Stump 2010, 162, 165, 171.

esitellyn tomistisen maailmankuvan valossa Stumpin tulkintoja Raamatun tarinoista Jobista, Abrahamista, Simsonista ja Betanian Mariasta. Nämä tarinat käsittelevät kärsimystä ja sen oikeutusta hieman eri tavoin ja valottavat siksi Stumpin teodikeaa neljästä eri näkökulmasta. Tässä vaiheessa on kuitenkin hyvä huomioida, ettei näiden kertomusten tarkoituksena ole vielä esittää valmista teodikeaa, vaan nostaa esiin erilaisia puolia kärsimyksestä ja siitä, millaisiin hyveisiin se voi johtaa. Tarinoissa Jumalalla on omat motiivinsa kärsimyksen sallimiseen, mutta kysymys siitä, ovatko nämä motiivit lopulta riittäviä oikeuttamaan kärsimyksen jää tutkielman lukuun 5, jossa Stumpin teodikea hahmotellaan kokonaisuudessaan lukujen 3 ja 4 pohjalta.

4. Narratiivien maailma

Uskonnonfilosofina Stump edustaa modernin englanninkielisen filosofian valtavirtaa eli analyyttistä filosofiaa.¹⁸² Analyyttinen filosofia lähestyy tyypillisesti filosofisia ongelmia erittelevällä otteella pyrkien sekä muotoilemaan että ratkaisemaan niitä logiikan välinein, ja se vierastaa esimerkiksi mannermaiselle filosofialle tyypillistä kokemuksellista lähestymistapaa.¹⁸³ Vaikka Stump näkee analyyttisen filosofian metodeissa paljon hyvää, kritisoi hän kuitenkin modernin analyyttisen uskonnonfilosofian parissa käytyä teodikeakeskustelua sen liiallisesta monimutkaisuudesta ja teknisyydestä. Stumpin mukaan analyyttinen filosofia on puolittain sokeaa, koska se jättää logiikkaan keskittyessään huomiotta esimerkiksi ihmisyksilöiden välisiin suhteisiin liittyvät kysymykset, jotka kuitenkin ovat useiden filosofisten kysymysten kannalta keskeisiä. Kuten aiemmin on todettu, juuri kärsimyksen ongelma on Stumpin mukaan yksi näistä kiinteästi persoonien välisiin suhteisiin liittyvistä kysymyksistä, joihin analyyttisen filosofian menetelmät eivät yksin kykene muodostamaan tyydyttävää vastausta.¹⁸⁴

Analyttisen lähestymistavan heikkoutena on se, että sen tarjoamat vastaukset voivat viime kädessä jättää suuria eksistentiaalisia kysymyksiä pohtivan melko kylmäksi. Stumpin ajatuksena onkin analyyttisen filosofian linjasta poiketen se, ettei kärsimyksestä voida puhua ainoastaan propositionaalisella ja analyyttisellä tasolla. Siksi Stump pyrkii korjaamaan analyyttisen filosofian heikkoudet naittamalla sen menetelmät tekstien tutkimukselle. Stump uskoo, että raamatunkertomusten kuvaukset Jumalan ja kärsivien ihmisten

¹⁸² Stump 2010, 24.

¹⁸³ Vainio & Visala, 14, 25.

¹⁸⁴ Stump 2010, 24–25, 61.

välisestä vuorovaikutuksesta voivat opettaa meille kärsimyksestä jotakin sellaista, jota emme voi oppia pelkästään filosofisten syllogismien kautta. Tämä jokin on luonteeltaan ei-propositionaalista tietoa, jota Stump kutsuu typologisesti fransiskaanisiksi tiedoksi erotuksena propositionaalisesta, vastaavasti dominikaanisiksi¹⁸⁵ kutsumastaan tiedosta. Fransiskaanisella tiedolla Stump tarkoittaa sellaista kokemusperäistä tietoa, jota on hyvin vaikea välittää eteenpäin, koska sitä ei ole mahdollista palauttaa väitelauseiden muotoon. Stump kuitenkin uskoo, että jopa fransiskaanista tietoa on mahdollista välittää eteenpäin juuri narratiivien muodossa, jos tiedon vastaanottajalla on riittävästi kognitiivisia kykyjä tämän tiedon vastaanottamiseen.¹⁸⁶ Koska kärsimystä ei voida käsitellä propositionaalisesti, on sitä siis tutkittava narratiivien kautta.

Stumpin ajatusta fransiskaanisesta tiedosta ja narratiiveista sen välittäjinä on helpompi ymmärtää paneutumalla ensin tiedon erilaisiin luonteesiin. Kysymykseen siitä, mitä tieto on, voidaan yleensä vastata luokittelemalla erilaisia tiedon muotoja sen mukaan, miten sana ”tietää” missäkin yhteydessä käytetään¹⁸⁷. Perinteisesti epistemologia eli tiedon perusteita, lähteitä, rakennetta ja rajoituksia tutkiva filosofian ala on ensisijaisesti ollut kiinnostunut propositionaalisesta tiedosta, jolla tarkoitetaan todellisuutta koskevan informaation ilmaisemista väitelausein. Esimerkkinä tällaisesta tiedosta voi olla vaikkapa lause ”Tiedän, että Maa on pyöreä”.¹⁸⁸ Analyttisessä epistemologiassa tiedon käsitettä määrittävät keskeisesti yksilön asenteet tiettyjä väitelauseita kohtaan sekä näiden propositioiden väliset suhteet.¹⁸⁹ Kun tiedon käsitettä käytetään näin, ajatellaan, että tiedossa on kysymys tietynlaisesta propositionaalisesta asenteesta, joka kuvaa proposition kohdistuvan uskomuksen varmuusastetta. Esimerkiksi lause ”Tiedän, että Maa on pyöreä” ilmaisee kyseistä

¹⁸⁵ Stump käyttää teoksessaan keskiaikaiselle filosofialle tyypillistä tapaa kategorisoida asioita ja ilmiöitä typologisesti. Tämä tarkoittaa sitä, että kategorisointi ei keskity luokiteltavan ilmiön ominaisuuksien kuvailemiseen, vaan ilmiöt nimetään esimerkiksi jonkin sellaisen raamatunhenkilön mukaan, joka jollakin tavalla muistuttaa tai kuvaa tätä ilmiötä. Tästä syystä Stump nimeää fransiskaanisen tiedon fransiskaanisiksi fransiskaanisen sääntökunnan perustaneen Franciscus Assisilaisen (1181/2–1126) mukaan, ja propositionaalisen tiedon dominikaanisiksi dominikaanisen sääntökunnan perustaneen pyhän Dominicuksen (n. 1170–1221) mukaan. Stump perustelee teoksessaan näiden nimitysten valintaa usean sivun verran esittelemällä Franciscuksen ja Dominicuksen elämänvaiheita. Sivuutan kuitenkin nämä perustelut, koska ne eivät ole tämän tutkielman kannalta oleellisia. Aiheesta tarkemmin Stump 2010, 41–48.

¹⁸⁶ Stump 2010, 25, 51, 79, 372–373.

¹⁸⁷ Lammenranta 1993, 72.

¹⁸⁸ Lammenranta 1992, 73, 75; epistemologian määritelmä Steup 2005.

¹⁸⁹ Stump 2010, 48.

väitettä kohtaan sellaista asennetta, jossa varmuusaste uskomuksen todenperäisyydestä on hyvin korkea.¹⁹⁰

Stumpin mukaan analyyttisen filosofian näkökulmasta lähes kaikki tieto voidaan ilmaista propositionaalisen tietona – *knowledge-that*¹⁹¹, kuten Stump sanoo. Esimerkiksi lausetta ”Uskon sinua” on mahdollista analysoida propositionaalisen asenteen kuvauksena, koska viime kädessä ”Uskon sinua” tarkoittaa samaa kuin esimerkiksi ”Uskon, että Maa on pyöreä, koska kerrot minulle, että Maa on pyöreä”. Myös esimerkiksi lausetta ”Uskon Jumalaan” voidaan puolestaan analysoida propositionaalisen väitteenä muodossa ”Uskon, että Jumala on olemassa”.¹⁹² Stump kutsuu tällaista propositionaalista tietoa sekä tietoteorioiden¹⁹³ ohella analyyttistä filosofiaa laajemminkin määrittävää propositionaalista asennetta dominikaaniseksi.

Propositionaalinen tieto ei kuitenkaan ole ainut tiedon laji maailmassa, ja juuri tähän seikkaan Stump haluaa kiinnittää huomiota. Stumpin kritiikistä huolimatta ei-propositionaalinen tieto on huomioitu myös analyttisessä filosofiassa, jonka piirissä muun muassa Bertrand Russell on pyrkinyt erottamaan propositionaalisen tiedon niin sanotusta tuttuustiedosta pohtimalla sitä, miten tunnistamme¹⁹⁴ esimerkiksi värejä¹⁹⁵. Tuttuustiedolla tarkoitetaan sellaista tietoa,

¹⁹⁰ Lammenranta 1993, 73.

¹⁹¹ Stump käyttää teoksessaan paljon termiä ”knowledge-that”, mutta sen vaikean suomennettavuuden vuoksi käytän tässä tutkielmassa vastaavana terminä propositionaalista tietoa.

¹⁹² Stump 2010, 48.

¹⁹³ Propositionaalinen suhtautuminen tietoon ilmenee analyttisessä filosofiassa paitsi tavassa määritellä tiedon käsitettä myös siinä, miten uskomuksia oikeutetaan. Esimerkiksi fundamentalismiksi kutsuttu tietoteoria korostaa uskomusten oikeuttamisessa propositionaalisten välisiä suhteita, sillä sen mukaan olemassa on suoraan oikeutettuja perususkomuksia, jotka oikeuttavat välillisesti muita niistä johdettavissa olevia uskomuksia. Myös koherentismi ja reliabilismi jakavat fundamentalismin kanssa joitakin Stumpin väitettä tukevia piirteitä, sillä myös ne edellyttävät, että ne propositionit, jotka tietäjä mieltää tosiksi, eivät saa tietäjän mielessä olla ristiriidassa toistensa kanssa. Koherentismin mukaan uskomusten oikeutus riippuu yksilön uskomusjärjestelmästä, sillä uskomusten tulee korreloida muitten yksilöllä olevien uskomusten kanssa ollakseen rationaalisia. Reliabilismi puolestaan esittää tiedon psykologisen prosessin, jossa tietoa otetaan vastaan ja muotoillaan luotettavin tavoin asianmukaisiksi propositionaaliksi asenteiksi. Reliabilistit ajattelevat, että jotta uskomuksemme olisivat rationaalisia, niiden tulee olla sellaisen psykologisen prosessin tuottamia, joka yleensä tuottaa tosia uskomuksia. Myös nämä teoriat lähestyvät siis tietoa propositionaalisista lähtökohdista, sillä niiden mukaan tieto edellyttää propositionaalisten asianmukaista prosessointia. Lammenranta 1993, 136–137, 156–157; Stump 2010, 48–49.

¹⁹⁴ Suomenkielessä tietäminen sekä tunteminen ja tunnistaminen mielletään toisistaan erillisiksi ilmiöiksi, mutta englannissa sana ”know” viittaa sekä tietämiseen että tuntemiseen ja tunnistamiseen. Esimerkiksi lauseet ”I know Betty” ja ”I knew Betty the minute I saw her” kääntyvät suomeksi ”Tunnen Bettyn” ja ”Tunnistin Bettyn heti kun näin hänet”. Sama koskee tässä myös värin tunnistamista, ”to know color”. Tässä tutkielmassa tietäminen, tunteminen ja tunnistaminen ovat aina vastineita englanninkielen verbille ”know”. Se, kuvaavatko nämä kaikki sanat suomenkielessä tietoa samassa merkityksessä kuin englannin sana ”know” on keskustelu, joka ei kuulu tämän tutkielman piiriin.

¹⁹⁵ Russell 1910, 109, 111–112.

jota esimerkiksi toisesta ihmisestä tai vaikkapa paikkakunnasta voidaan saada, ja sitä ilmaistaan esimerkiksi lauseilla ”Tunnen Sepon” tai ”Tunnen Helsingin”. Tuttuustiedon omaaminen edellyttää yleensä jonkinlaista henkilökohtaista vuorovaikutusta tiedon kohteen kanssa. Tuttuustiedon ohella toinen luonteeltaan ei-propositionaalinen tiedon laji on taitotieto, joka liittyy jonkin asian osaamiseen, siis nimensä mukaisesti taitoihin. Taitotietoon voidaan ajatella kuuluvan paitsi tieto siitä, miten jokin toiminto teoriassa suoritetaan, myös kyseisen taidon osaaminen käytännössä.¹⁹⁶ Tuttuus- ja taitotieto ovat hyviä esimerkkejä siitä, että olemassa on oltava muutakin kuin propositionaalista tietoa – siis sellaista tietoa, jota ei voida ilmaista väitelausein ja palauttaa muotoon ”tiedän, että”.

Stumpin narratiivisen teodikean metodisen ytimen muodostaa ajatus juuri tällaisesta ei-propositionaalista tiedosta, jota Stump kutsuu fransiskaanisiksi tiedoksi. Käsitys fransiskaanisesta tiedosta perustuu ajatukselle siitä, että propositionaalinen tieto ei yksinkertaisesti riitä, kun halutaan kuvata esimerkiksi tietynlaista kokemusta tai tunnetta – kuten esimerkiksi kärsimystä. Tuttuustieto on yksi erinomainen malli fransiskaanisesta tiedosta, sillä esimerkiksi sitä, miten ihminen tunnistaa punaisen värin juuri punaiseksi, ei voida kuvata mitenkään muuten kuin toteamalla värin olevan *tällainen*¹⁹⁷. Samaan tapaan ihmisen ei ole myöskään mahdollista opettaa värin tunnistamisen taitoa kenellekään muulle, tai oppia sitä itse propositionaalisten kuvausten perusteella.¹⁹⁸ Fransiskaaninen tieto liittyy tiettyjen kokemusten kvaliaan (*qualia*) – siis niiden sellaisiin subjektiivisiin ja laadullisiin ominaisuuksiin, jotka eivät ole palautettavissa materiaan¹⁹⁹. Tunne

¹⁹⁶ Lammenranta 1993, 72–73.

¹⁹⁷ Havainnollistaakseen värin tunnistamisen ei-propositionaalista luonnetta Stump käyttää apunaan esimerkkiä, jonka on alun perin kehittänyt Frank Jackson. Tässä esimerkissä neurobiologi Mary, joka tietää ihmisaivoista kaiken mahdollisen, on viettänyt koko elämänsä eristettynä täysin mustavalkoiseen ympäristöön. Kun Mary sitten vapautuu vankeudestaan ja aistii värejä ensimmäistä kertaa elämässään, oppii hän värin aistimisen prosessista jotakin sellaista, jota ei voinut pelkkien kirjojen perusteella tietää. Stump käyttää alkuperäistä esimerkkiä havainnollistamaan ei-propositionaalisen tiedon luonnetta, mutta Jackson kehitti esimerkin alun perin todistaakseen vääräksi fysikalismia, jonka mukaan kaikki on viime kädessä palautettavissa materiaan – siis tässä tapauksessa aivojen fysikaaliseen toimintaan. Jacksonin alkuperäistä esimerkkiä käsittelee laajasti muun muassa Peter J. Ludlow, Yujin Nagasawan ja Daniel Stoljarin toimittama teos *There's Something about Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* vuodelta 2004. Maryn kohdalla voidaan pohtia esimerkiksi sitä, oppiiko hän värejä aistiessaan todella jotakin uutta, vai käsittääkö hän vain jotain ennestään tuttua uuden aistimuksen kautta.

¹⁹⁸ Stump 2010, 50–51.

¹⁹⁹ Stumpin näkemys kvaliasta on antireduktionistinen, mutta keskustelu kvalioista on filosofian parissa huomattavasti laajempaa kuin Stumpin teoksesta käy ilmi. Tämä onkin yksi Stumpin teodikean kannalta oleellinen seikka, johon voidaan kohdistaa laajaa kritiikkiä. Jos ajatus kvalioiden olemassaolosta tai antireduktionistisesta luonteesta kiistetään, putoaa Stumpin narratiiviselta metodilta ainakin osittain pohja. Kvalioihin liittyvä keskustelu on kuitenkin niin laajaa, ettei sitä kannata tässä tutkielmassa huomioida tämän enempää. Kvalian käsitteen on

valkoisen ruusun näkemisestä on erilainen kuin tunne punaisen ruusun näkemisestä. Samoin tunne tietyn sävelen kuulemisesta pianolla soitettuna tai laulettuna on erilainen, ja niin edelleen. Kokemuksen kvalia on se jokin, joka antaa sille juuri tälle kokemukselle ominaisen tunteen ja erottaa erilaiset kokemukset toisistaan.²⁰⁰

Värien tunnistaminen on yksi esimerkki kvaliaa sisältävästä kokemuksesta ja siten myös fransiskaanisesta tiedosta. Ennen kuin perustelen tarkemmin fransiskaanisen tiedon yhteyttä Stumpin narratiiviseen metodiin, on syytä tarkastella vielä erästä Stumpin teodikean kannalta oleellista fransiskaanisen tiedon osa-aluetta, nimittäin tietoa persoonista (*knowledge of persons*). Tieto persoonista on yksi niistä tiedon lajeista, joiden jopa analyttisessä epistemologiassa mielletään sisältävän muitakin kuin propositionaalisen tiedon piirteitä. Se, miten ihminen tunnistaa toisen ihmisen on jälleen yksi esimerkki sellaisesta tiedosta, jota on vaikea muotoilla väitelauseen muotoon.²⁰¹ Ihmisen tunnistamisessa ja tuntemisessa on kyse jostakin muusta kuin pelkästään kasvopiirteiden tunnistamisesta tai luonteenpiirteiden kuvailemisesta propositionaalisesti. Se, miten ihminen tuntee ja tunnistaa esimerkiksi parhaan ystävänsä, on sellaista tietoa, jota ei ole mahdollista välittää toiselle ihmiselle propositionaalisessa muodossa. Tieto persoonista liittyykin kiinteästi luvussa 3 esiteltyyn toisen persoonan kokemuksen käsitteeseen, koska se vaatii juuri tällaista syvällistä vuorovaikutusta toisen tietoisin persoonan kanssa²⁰².

Koska fransiskaanista tietoa ei ole mahdollista välittää eteenpäin propositionaalisessa muodossa, tuntuu sen välittäminen lähtökohtaisesti mahdottomalta ajatukselta. Stumpin mukaan tarinat voivat kuitenkin auttaa tässä asiassa, ja siksi hän perustaa oman teodikeansa raamatunkertomusten analyysille. Narratiivien merkitystä fransiskaanisen tiedon välittäjinä voidaan havainnollistaa palaamalla hetkeksi Maryyn, joka esiteltiin luvussa 3. Oletetaan, että Marylla on edesmennyt veli, jota hän ei ehtinyt tavata ennen vapautumista vankeudestaan. Mary ei siis ole koskaan saanut eikä voi tulevaisuudessakaan saada suoraa toisen persoonan kokemusta veljestään. Mary voi kuitenkin oppia tuntemaan veljensä äitinsä kertomusten kautta, sillä näiden tarinoiden avulla Maryn äiti pystyy välittämään Marylle oman toisen persoonan kokemuksensa pojastaan. Samaa

filosofiassa esitellyt alun perin yhdysvaltalainen pragmatisti C. I. Lewis 1920-luvulla, ja modernissa filosofiassa sitä ovat käsitelleet muun muassa Ned Block ja Frank Jackson.

²⁰⁰ Kind.

²⁰¹ Stump 2010, 51–53.

²⁰² Stump 2010, 52.

ajatusta voidaan soveltaa esimerkiksi kirjan, elokuvan tai vaikkapa raamatunkertomusten hahmoihin, joiden kanssa kenenkään ei ole mahdollista olla suoranaudessa vuorovaikutuksessa. Silti omistautunut lukija tai katsoja voi oppia tuntemaan nämä fiktiiviset persoonat, koska hyvä tarinankertoja pystyy välittämään fransiskaanista tietoa heidän persoonistaan. Tällaista fransiskaanisen persoonia koskevan tiedon välittämisen tapaa Stump kutsuu toisen persoonan kuvaukseksi (*second-person account*).²⁰³

Stumpin ajattelussa toisen persoonan kuvaus on kerronnan tapa, jolla toisen persoonan kokemusta voidaan kuvata. Stump ajattelee, että ensimmäisessä persoonassa jokin kokemus kuvataan ikään kuin propositionaalisenä raporttina siitä, mitä ”minä” on kokenut, ja kolmannessa persoonassa puolestaan siitä, mitä ”hän” on kokenut. Sen sijaan, jos tapahtunutta raportoidaan toisen persoonan kokemuksen kautta, on tällöin mahdollista todella jakaa se kokemus, joka toisella on ollut. Stumpin mukaan tällainen toisen persoonan kuvaus on tyypillistä tarinoille, jotka antavat kuulijalleen tai lukijalleen jotakin sellaista, mitä tämä olisi voinut kokea, jos olisi itse ollut osa kyseistä tarinaa ja vuorovaikutuksessa sen hahmojen kanssa. Kyse ei siis ole pelkästä persoonapronominien käytöstä, vaan tavasta kertoa tarinaa. Toisen persoonan kokemuksesta raportoidaan toisen persoonan kuvauksen kautta, jolloin kokemuksesta välittyy jotakin syvempää tarinan henkilöiden välisistä suhteista kuin ensimmäisen tai toisen persoonan kuvauksissa.²⁰⁴

Tarinassa on siis Stumpin mukaan mahdollista esitellä joukko todellisten tai fiktiivisten hahmojen toisen persoonan kokemuksia todellisista tai fiktiivisistä tilanteista ja siten jakaa nämä kokemukset tarinan kuulijalle tai lukijalle. Jos mikä tahansa tarina pyritään pelkistämään puhtaasti propositionaaliseen muotoon – esimerkiksi tiivistelmäksi – jää siitä Stumpin mukaan puuttumaan ensiarvoisen tärkeä toisen persoonan kokemuksen elementti. Vaikka tarinat eivät voi koskaan täydellisesti vangita toisen persoonan kokemusta, ovat ne silti Stumpin mukaan paras mahdollinen tapa välittää fransiskaanista persoonia koskevaa tietoa. Se, miten paljon tällaista tietoa tarina voi ihmiselle antaa, riippuu aina tarinankertojan taidoista. Stump epäilee, ettei esimerkiksi kioskikirjallisuus voi tarjota lukijalleen kovinkaan paljon, mutta kirjallisuuden ja elokuvan suuret klassikot puolestaan

²⁰³ Stump 2010, 53, 77.

²⁰⁴ Stump 2010, 77–78.

voivat²⁰⁵. Juuri tämä ajatus mielessään Stump ottaa raamatunkertomusten analyysin teodikeansa metodiksi. Nämä kertomukset kuvaavat päähenkilöitään vuorovaikutuksellisessa suhteessa Jumalaan, mikä antaa meille tietoa Jumalan ja tarinoiden kärsijöiden välisistä suhteista. Kertomuksissa, joita Stump analysoi, Jumalalla on myös selkeä rooli henkilönä, joka vähintään sallii, ellei jopa aiheuta päähenkilöiden kärsimyksen.²⁰⁶ Tätä kautta raamatunkertomukset toimivat Stumpin narratiivisessa teodikeassa toisen persoonan kuvauksina Jumalasta antaen hänestä sellaista luonteeltaan fransiskaanista tietoa, jonka valossa kärsimyksen ongelmaa voidaan tarkastella uudella tavalla.

Tapa, jolla Stump pyrkii yhdistämään raamatunkertomukset analytyttisen filosofian metodeihin ja moderniin keskusteluun on sellainen, jossa sekä filosofinen analyysi että tarkastelun kohteena oleva kertomus saavat vuorotellen puheenvuoron. On tärkeää huomata, että Stump ei analysoi raamatunkertomuksia historiallisesta tai eksegeettisestä näkökulmasta, vaan puhtaasti kertomuksina. Näitä tarinoita tarkastellessaan Stump kysyy niiltä filosofisia kysymyksiä hyödyntäen sekä filosofian että kirjallisuuskritiikin tekniikoita tarkoituksenaan paljastaa kertomuksista jotakin sellaista, jota kumpikaan tekniikka ei voisi yksin nostaa esiin.²⁰⁷ Stumpin metodissa on yhtäläisyyksiä sellaiseen historialliskriittiseen eksegetiikkaan kohdistuvaan kritiikkiin, jonka valossa raamatuntulkinnan näkökenttää tulisi laajentaa siten, että raamatuntekstit tulisivat elämyksellisellä tasolla lähemmäksi nykylukijoiden maailmaa.²⁰⁸ Esimerkkinä tällaisesta enemmän raamatuntekstien teologiseen sanomaan keskittyvästä eksegeesistä voidaan mainita kirjallis-strukturalistiset suuntaukset²⁰⁹, joissa tekstiä lähestytään valmiina kokonaisuutena kirjallisuusanalyysin keinoin.²¹⁰ Suomessa

²⁰⁵ Jos esimerkiksi ajatuskokeen Marylla olisi vankeudessaan ollut mahdollisuus lukea tieteellisen kirjallisuuden ohella myös vaikkapa Charles Dickensin, Fjodor Dostojevskin tai Leo Tolstoin teoksia, ei hänen ensimmäinen tapaamisensa äitinsä kanssa olisi Stumpin mukaan ollut lainkaan niin yllättävä. Tietenkään Mary ei olisi voinut näiden kertomustenkaan perusteella täysin tietää, mitä odottaa, mutta hän olisi kuitenkin voinut niiden kautta oppia toisen persoonan kokemuksesta jotakin sellaista, joka olisi auttanut häntä suhtautumaan realistisemmin ensikohtaamiseen äitinsä kanssa. Stumpin ohella myös esimerkiksi Dougherty uskoo, että tällaiset maailmankirjallisuuden klassikot sekä pyhimystarinat voivat opettaa meille jotakin kärsimyksestä. Dougherty 2014, 131–132; Stump 2010, 78–79.

²⁰⁶ Stump 2010, 30, 78–79, 372.

²⁰⁷ Stump 2010, 25, 27–30, 79.

²⁰⁸ Historialliskriittisen eksegetiikan kritiikistä Veijola 1998, 6–7.

²⁰⁹ Raamatuntekstien komposition, struktuurin ja tyylin tutkimiseen perustuvan eksegetiikan klassikkoteoksia ovat esimerkiksi israelilaisen Jacob Lichtin *Storytelling in the Bible* vuodelta 1978 sekä amerikanjuutalaisen Rober Alterin *The Art of Biblical Narrative* vuodelta 1981. Kumpikaan näistä tutkijoista ei ole ammattieksegeetti, vaan he ovat molemmat hepreantaitoisia kirjallisuudentutkijoita. Veijola 2003, 119.

²¹⁰ Veijola 2003, 117–119.

vastaavia näkemyksiä on puolustanut esimerkiksi Sammeli Juntunen, jonka mukaan Raamatun teologisiin kysymyksiin ei ole mahdollista päästä käsiksi, jos raamatunkertomusten niin sanottu tekstin maailma sivuutetaan.²¹¹

Stumpin metodi eroaa kuitenkin Juntusen näkemyksistä siinä, ettei Stump lue raamatunkertomuksia jumalallisena ilmoituksena (*revelation*), vaan yksinkertaisesti tarinoina, jotka filosofian ja kirjallisuudentutkimuksen metodein tulkittuna kertovat Jumalasta jotakin hyvin olennaista. Stumpin tarkoitusten kannalta oleellista ei ole se, ovatko analyysin alla olevat tarinat historiallisesti tosia vai silkkaa fiktiota, koska ne ovat kuitenkin osa kristillisen uskon perinnettä ja rakentavat siten kristillistä maailmankuvaa.²¹² Stumpin tavoitteena on tarjota lukijalle yksi mahdollinen tapa tulkita näitä kertomuksia siten, että lukija voi itse pitää tai olla pitämättä niitä tosina ja arvioida itse, onko Stumpin tulkinta mielekäs vai ei. Analyysinsa kohteeksi Stump valitsee neljä eri näkökulmista kärsimystä kuvaavaa raamatunkertomusta, joiden kautta Stump nostaa esiin Akvinolaisen filosofiaa valottavia huomiota oman teodikeansa rakennusaineiksi.

Stumpin teodikean narratiivinen luonne perustuu siis ajatukselle siitä, että analyttinen filosofia ei dominikaanisuuudessaan kykene Stumpin mukaan huomioimaan kärsimyksen ongelman persoonallista puolta. Siksi Stump pyrkii täydentämään analyttisen filosofian metodeja fransiskaanisella otteella tuomalla narratiivit filosofisen analyysin välineiksi. Ensimmäinen Stumpin analysoimista kertomuksista on Jobin tarina, joka on klassinen tarina viattoman uhrin kärsimyksistä. Toinen kertomus, Simsonin tarina, puolestaan käsittelee pahantekijälle itselleen aiheutuvaa kärsimystä eli sitä, miten pahan tekeminen pienentää ihmistä ja estää tätä kukoistamasta. Kolmantena Stump käsittelee Abrahamia, jonka harras sydämen toive aiheuttaa tälle kärsimystä. Viimeisenä Stump analysoi kertomuksia Betanian Mariasta, joka joutuu kärsimään häpeän ja oman alhaisen yhteiskunnallisen asemansa vuoksi. Vaikka näiden kertomusten päähenkilöt joutuvatkin kärsimään eri syistä, on heille kaikille kuitenkin yhteistä se, että kärsimyksen kautta he saavuttavat syvemmän yhteyden Jumalaan ja saavat kukoistaa tavalla, joka ei ilman koettua kärsimystä olisi ollut mahdollista.²¹³

²¹¹ Juntunen 2010, 86–87.

²¹² Stump 2010, 30, 35, 37.

²¹³ Stump 2010, 35, 178, 180, 228, 259, 310, 372.

4.1 Job, viaton kärsijä

Kuten jo tämän tutkielman alussa on todettu, Vanhan testamentin Jobin kirja on kertomus, jota pidetään usein perinteisenä esityksenä kärsimyksen ongelmasta siihen sisältyvän Jumalan hyvyyden ja Jobin kokemien kärsimysten välisen ristiriidan vuoksi. Akvinolainen tulkitsee kuitenkin kommentaareissaan Jobin kirjaa pikemminkin kertomuksena jumalallisen kaitselmuksen toiminnasta. Stumpin mukaan Akvinolainen lukee Jobin kirjaa nykytutkijoista poikkeavalla herkkyydellä korostaen sitä, mitä tarina kertoo siinä esiintyvien henkilöiden – siis lähinnä Jumalan ja Jobin – välisestä vuorovaikutuksesta.²¹⁴ Samanlainen näkökulma ohjaa myös Stumpin tulkintaa, sillä hänen tavoitteenaan on valottaa lukijalle Jumalan ja muiden Jobin kirjan hahmojen välisiä suhteita. Stump tulkitsee Jobin kirjaa Akvinolaisen tavoin siten, ettei tarinan ytimessä ole kysymys siitä, miksi Jumala sallii kärsimyksen, vaan kysymys siitä, miten Jumala ohjaa luotujaan kärsimyksen kautta.²¹⁵ Stumpin tulkinnan kannalta on keskeistä huomata, että tässä tarinassa Jumala ei aiheuta Jobin kärsimyksiä, vaan pelkästään sallii ne opastaakseen tämän kohti syvempää jumalallista yhteyttä ja kukoistusta parhaana mahdollisena itsenään.

Kun Jobin kirjaa tarkastellaan kärsimyksen ongelman valossa, on aluksi syytä huomioida se, millaisia Jobin kokemat vaikeudet ovat luonteeltaan. Stumpin mukaan Jobin vastoinkäymiset seuraavat toisiaan kahdessa aallossa. Ensimmäisessä aallossa Job menettää yhdessä päivässä kotieläimensä, palvelijansa ja lapsensa. Koska raamatun aikaisessa yhteiskunnassa eläimet ja maa olivat arvokasta omaisuutta, syöksee karjan kuolema Jobin köyhyyteen, ja hän menettää vaikutusvaltaisen asemansa yhteisössään. Lasten kuolema puolestaan aiheuttaa Jobille luonnollisesti sydäntä särkevää surua. Toisessa aallossa Job ei kärsi enää pelkästään menetyksistä, vaan sairastuu itse iljettävään tautiin, joka nostattaa hänen iholleen kivuliaita paiseita. Näin Job joutuu kärsimään paitsi fyysisistä kipua, myös sietämään yhteisönsä hyljeksintää sairautensa ja menetyksensä vuoksi. Lisäksi Jobin ihmissuhteet – ja ennen kaikkea jumalasuhteet – joutuvat näiden menetysten keskellä koetukselle.²¹⁶

Teoksessaan *Teksti, tiede ja uskonto* Timo Veijola esittää, että Jobin kirjan problematiikka avautuu parhaiten Jumalan ja Jobin välisen suhteen kautta. Jobin kärsimykset koettelevat hänen suhdettaan Jumalaan, ja hän etsii vastoin-

²¹⁴ Stump 1993, 328, 332–333.

²¹⁵ Stump 1993, 181, 331–333; Stump 2010, 179.

²¹⁶ Stump 2010, 182–183.

käymistensä keskellä Jumalalta ennen kaikkea sellaista vastausta, joka tyydyttäisi hänen omaa kokemustaan todellisuudesta.²¹⁷ Myös Stumpin tulkinta Jobin kirjasta rakentuu tiiviisti vuorovaikutuksellisuuden sekä aiemmin esiteltyjen toisen persoonan kokemuksen ja kuvauksen käsitteiden varaan. Juuri toisen persoonan kuvaukset ja niihin sisältyvä informaatio Jobin kärsimysten syistä muodostavat Stumpin mukaan Jobin kirjan monimutkaisen dialogisen rakenteen punaisen langan. Analysoimalla tarinan keskusteluja toisen persoonan kuvauksina Stump pyrkii nostamaan niistä esiin uusia näkökulmia sekä pureutumaan siihen, millainen tulkinnallinen merkitys Jobin kirjan dialogisella rakenteella on.²¹⁸

Stumpille Jobin kirjan dialogit tarjoavat siis selityksen Jobin kärsimyksille toisen persoonan kuvauksen muodossa sellaisella tasolla, joka ei välity tekstin propositionaalisen tulkinnan kautta. Stumpin mukaan Jobin ja Jumalan välisissä vuoropuheluissa ei ole kyse pelkästään Jumalan vallan osoittamisesta, vaikka valta nouseekin ensilukemalta puheiden keskeiseksi aiheeksi.²¹⁹ Ensimmäisessä puheessaan Jumala sanoo Jobille:

4 ”Missä sinä olit silloin kun minä laskin maan perustukset? Kerro, miten se tapahtui, jos osaat! 5 Kuka määräsi maan mitat? Tiedätkö sen? Kuka veti mittanuoran sen yli? 6 Mihin laskettiin sen peruspylväät? Kuka pani paikoilleen sen kulmakiven, 7 kun aamun tähdet riemuitten karkeloivat ja Jumalan pojat huusivat ääneen iloaan?”²²⁰

Nämä rivit kuvastavat eittämättä Jumalan suurta valtaa maailmankaikkeuden Luojana, mutta Stumpin mukaan ne kertovat myös sellaisesta aidosti vuorovaikutuksellisesta suhteesta luomakuntaan, joka voidaan määritellä toisen persoonan kokemukseksi. Erityisesti jakeesta 7 käy ilmi, että maailman luomista seurasi sivusta jonkinlainen yhteisö, joka iloitsi Jumalan rinnalla. Stumpin mukaan Jumala kuvailee puheessaan suhdettaan elottomaan ja elävään luontoon tavalla, joka kertoo, että Jumala on vuorovaikutuksellisessa suhteessa luomakuntansa kanssa. Jumala huolehtii luoduistaan kuin vanhempi lapsistaan, ja luomakunta vastaa Jumalan huolenpitoon ja rakkauteen.²²¹

Stumpin mukaan selitys Jobin kärsimyksille löytyy siis ikään kuin sisäänrakennettuna Jobin ja Jumalan välisestä keskustelusta ja liittyy Jumalan vuorovaikutukselliseen suhteeseen luomakuntansa kanssa. Job saa Jumalalta vastauksen kärsimyksiinsä toisen persoonan kokemuksen muodossa vuorovaikutuksellisessa kohtaamisessaan Jumalan kanssa, ja tämä selitys on

²¹⁷ Veijola 1998, 132–133.

²¹⁸ Stump 2010, 183–186.

²¹⁹ Stump 2010, 187.

²²⁰ Job 38:4–7. Käytän tässä ja jatkossa Kirkkoraamatun 1992 mukaisia suomennoksia.

²²¹ Stump 2010, 187–190.

avoinna niin tarinan lukijalle kuin Jobille itselleenkin. Se, mistä Jumala Jobille puhuu, on Stumpin mukaan nimenomaan heidän keskinäinen suhteensa.²²² Etsiessään vastauksia kärsimyksiinsä Job saa kohdata Jumalan ja huomata, että persoonallinen yhteys tämän kanssa antaa hänen elämälleen tarkoituksen.²²³ Stump näkee näiden keskustelujen valossa Jumalan vanhempana, joka joskus antaa lapsensa kärsiä, jos kärsimyksestä seuraa sellaista hyvää, jota lapselle ei muuten olisi mahdollista tuottaa. Kertomuksen lopussa Job sanoo Jumalalle: ”Vain korvakuulolta minä sinut tunsin. Nyt ovat silmäni nähneet sinut²²⁴.” Juuri tämä voimallinen toisen persoonan kokemus Jumalasta on se hyvä, jota Job ei olisi voinut tavoittaa käymättä läpi niitä kärsimyksiä, jotka tarinassa esitetään.²²⁵

Stumpin mukaan Job saa siis kärsimyksiinsä propositionaalista kolmannen persoonan selitystä syvällisemmän toisen persoonan selityksen ymmärtäessään saavuttaneensa kärsimyksen kautta syvemmän, vahvemman ja merkityksellisemmän suhteen Jumalaan. Jobin kirjaan sisältyy kuitenkin Stumpin mukaan myös toinen selitys kärsimykselle, joka on avoin tarinan lukijalle, muttei Jobille itselleen. Tämän selityksen Stump löytää Jumalan ja Saatanan välisistä dialogeista, jotka osoittavat, että Jobin kirja kertoo ensisijaisesti jumalallisen kaitselmuksen toiminnasta. Kertomus alkaa Jumalan ja Saatanan välisellä vuoropuhelulla, jonka perusteella Jobin kärsimysten ajatellaan usein juontuvan pelkästä Jumalan ja Saatanan välisestä vedonlyönnistä. Stump kuitenkin analysoi tätä keskustelua sekä sen myöhempää toisintoa jälleen toisen persoonan kokemuksen kautta. Stumpin mukaan keskustelut kertovat paitsi Jumalan ja Saatanan välisestä suhteesta, myös Jobin ja Jumalan välisestä suhteesta.²²⁶ Näin Jobin kirjan monimutkainen ja satunnaiselta tuntuva rakenne alkaa saada merkitystä: tarinaa kehystävät Jumalan ja Saatanan väliset keskustelut ja toisen persoonan kuvaukset, joiden sisältä löytyvät niin ikään toisen persoonan kuvaukset Jumalan ja Jobin välisestä suhteesta.

Stump tulkitsee Jumalan ja Saatanan välistä dialogia osoituksena isällisestä huolenpidosta. Tarinan alussa Jumala kysyy Saatanalta, mistä tämä on tulossa, ja Saatanana vastaa kulkeneensa pitkin poikin maita ja mantereita. Kaiken tietävyydessään Jumala kuitenkin varsin hyvin tietää Saatanan olleen pahan teossa, vaikka tämä välttäeleekin vastaamasta Jumalan kysymykseen. Stump

²²² Stump 2010, 190–191.

²²³ Veijola 1998, 134.

²²⁴ Job 42:5.

²²⁵ Stump 2010, 191–192.

²²⁶ Stump 2010, 196–197.

tulkitsi kysymystä rakkauden osoituksena, sillä kysymyksellään Jumala antaa Saatanalle mahdollisuuden tunnustaa pahat tekonsa. Seuraavaksi Jumala kysyy Saatanalta, onko tämä pannut merkille Jobin, Jumalan uskollisen palvelijan. Kysymys kertoo edelleen Stumpin mukaan välittämisestä, sillä Jumala tuo kysymyksen kautta esille sen, että Job on hänen ahkera ja hyvä palvelijansa, josta Saatanan tulisi ottaa esimerkkiä. Saatanan kuitenkin vastaa kysymykseen epäilemällä, että Job on uskollinen Jumalalle vain siksi, että Jumala suojelee häntä. Stumpin mukaan Saatanan huomio Jumalan Jobille tarjoamasta varjeluksesta kertoo, että Saatanan on jo pyrkinyt vahingoittamaan Jobia siinä kuitenkaan onnistumatta. Jumala tietää tämän, ja myös Saatanan tietää Jumalan tietävän. Se, että Jumala ei lähetä Saatanaa pois, vaan antaa tälle mahdollisuuden tunnustaa tekonsa ja ottaa Jobista mallia, kertoo Stumpin mukaan Jumalan rakkaudesta Saatanaa kohtaan.²²⁷

Jobin kirjan loppupuolella Jumala ja Saatanan käyvät uudelleen keskustelun, joka on lähes sanantarkka toisinto edellä esitellystä tarinan avauskeskustelusta. Stumpin mukaan tämä ei selity sattumalla tai edes kirjoittajan ottamalla taiteellisilla vapauksilla, vaan keskustelua on tarkoitus tulkita erilaisesta näkökulmasta aiemman keskustelun ja muun tarinassa tapahtuneen pohjalta. Jumalan kysymykset saavat erilaisen merkityksen, kun nyt myös lukija tietää, että Saatanan on ollut kiusaamassa Jobia. Kun Jumala kysyy, onko Saatanan huomannut Jobin, Saatanan ei myönnä epäonnistumistaan, vaan haluaa iskeä yhä kovempaa. Toisin sanoen Saatanan on siis jo ehtinyt vyöryttää ensimmäisen kärsimysten aallon Jobin ylle, koska Jumala on nostanut suojauksensa Jobin omaisuuden ja perheen yltä päästäen Saatanan niiden kimppuun. Nyt Jumala jättää myös Jobin itsensä Saatanan armoille, ja kärsimysten toinen aalto hyökyy tämän ylitse.²²⁸

Mutta miksi Jumala antaa Saatanan mennä näin pitkälle? Stumpin mukaan Jumala antaa Saatanalle luvan vahingoittaa Jobia, koska luottaa Jobin uskoon ja rakastaa Saatanaa. Huomio siitä, että Jumala jollakin tavalla välittää Saatanasta ja jopa rakastaa tätä, on Stumpin tärkein havainto Jumalan ja Saatanan välistä suhdetta – ja koko kirjan tulkintaa – ajatellen. Kuten edellä on todettu, Stumpin mukaan Jumala antaa Jobin kärsiä, koska näistä kärsimyksistä seuraa tälle lopulta jotakin hyvää, nimittäin vahvempi jumalasuhte. Samalla tavalla Jumala tarjoaa myös Saatanalle mahdollisuuden tehdä parannuksen ja tulla lähemmäksi Jumalaa.

²²⁷ Stump 2010, 198–200, 202–203.

²²⁸ Stump 2010, 211–212, 215.

Jobin kärsimyksillä on siis hyvin monisyinen luonne. Saatanan tavoitteena on osoittaa Jobin usko valheelliseksi ja rikkoa Jumalan ja Jobin välinen suhde. Jumalan tavoitteena puolestaan on koetella Jobin uskoa vahvistaakseen sitä sekä samalla antaa Saatanalle opetus, jonka kautta tämä voisi tehdä parannuksen – tai ainakin olla luisumatta lopullisesti lavealle tielle. Kaiken tämän ohella Jobin kärsimykset koettelevat Jobin uskoa Jumalan hyvyyteen, mutta myös Jumalan luottamusta Jobin uskollisuuteen.²²⁹

Stumpin Jobin kirjan tulkinnan ytimessä on siis ajatus siitä, että Jobin kohtaamat kärsimykset ovatkin oikeastaan suuri rakkauden osoitus, sillä niiden myötä Job kasvaa lähemmäs Jumalaa ja saa lopulta yhteisössään entistä suuremman arvon. Samalla Jobista tulee sukupolvet ylittävä sankarihahmo ja esimerkinnäyttävä. Juuri nämä Jobissa tapahtuvat muutokset selittävät Stumpin mukaan sitä, miksi tarinassa on ikää kuin kaksi erillistä episodista, ja miksi Jobin kärsimykset ilmenevät kahdessa erillisessä aallossa. Ensimmäinen aalto valmistelelee Jobia tulevaan, kun taas toinen aalto täyttää sen tehtävän, jonka Jumala Jobin kärsimyksille tarkoittaa. Se, että Job suuttuu Jumalalle ja kyseenalaistaa tämän hyvyyden, tuo lopulta hänet lähemmäksi Jumalaa. Jobin kärsimykset tuottavat siis hänelle kahdenlaista hyvää: syvemmän suhteen Jumalaan sekä mahdollisuuden kukoistaa parhaana mahdollisena itsenään.²³⁰

Jobin tarinassa kokema kasvu tukee Akvinolaisen tulkintaa siitä, että Jobin kirja on ensisijaisesti kertomus kaitselmuksen toiminnasta. Stump tarkoittaa tätä Akvinolaisen ajatusta vetoamalla Jobin kirjan fraktaaliseen²³¹ (*fractal*) luonteeseen. Jobin kirja on joukko sisäkkäisiä kertomuksia, jotka loppujen lopuksi kuvaavat samaa asiaa – kaitselmusta. Jobin tarina on vain yksi esimerkki siitä, miten Jumala ohjaa luotujaan ja saa aikaan tarvittavaa kehitystä. Job on ikään kuin väline siihen kehitykseen, jota Jumala pyrkii Saatanassa aiheuttamaan, mutta samalla myös itse kaitselmuksen kohde. Stump haluaa korostaa, että kukaan tai mikään ei ole koskaan vain kaitselmuksen väline, vaan aina tavoite itsessään. Esimerkiksi Jobin lapset näyttäytyvät tarinassa välineinä, mutta todellisuudessa kaitselmus vaikuttaa myös heihin positiivisella tavalla.²³² Jokainen kertomus kärsimyksestä on siis kertomus kaitselmuksesta, vaikka kärsijä näennäisesti

²²⁹ Stump 2010, 203–206, 209, 214, 222.

²³⁰ Stump 2010, 216.

²³¹ Fraktaali on matemaattinen käsite ja tarkoittaa sellaista joukkoa, joka näyttää samalta tai samankaltaiselta katsoi sitä millä suurennoksella tahansa. Graafinen fraktaali on siis ikään kuin kuva kuvan sisällä kuvan sisällä ja niin edelleen.

²³² Stump 2010, 219–221.

näyttäytyisikin vain välineenä Jumalan suunnitelmalle. Kärsimyksen kehittävään vaikutukseen vetoavia teodikeoita on usein kritisoitu juuri tästä välineellisyyden näkökulmasta²³³, mutta Stump torjuu tämän kritiikin ajatuksellaan fraktaalista kaitselmuksesta.

Kuten edellä on todettu, Stump löytää Jobin kirjasta kaksi erilaista selitystä Jobin kärsimyksille. Tämä johtuu Stumpin mukaan siitä, että on olemassa tilanteita, joissa toisen persoonan kokemus selittää kärsimystä paremmin kuin kolmannen persoonan kuvaus – ja päinvastoin. Esimerkiksi kivuliaita syöpähoitoja läpi käyvän lapsen vanhemmat eivät voi selittää lapselleen tämän kärsimää kipua sen parantavalla vaikutuksella, vaan lapsi ymmärtää kärsimyksensä tarkoituksen paremmin, jos vanhemmat antavat tälle toisen persoonan kokemuksen siitä, että rakastavat tätä. Lisäksi eri ihmiset ymmärtävät näitä selityksiä eri tavoin, ja siksi Jobin kirja antaa Jobin kärsimykselle kaksi eri tavalla muotoiltua selitystä.²³⁴ Jobin kirja on Stumpin mukaan kuvaus siitä, miten hurskas ja viaton yksilö joutuu kokemaan kärsimystä Jumalan rakkaudenosoituksena voidakseen kehittyä täyteen kukoistukseensa ja saavuttaa syvemmän yhteyden Jumalaan. Seuraavassa käsiteltävä Simsonin tarina liittyy sekin Jumalan ja ihmisen välisen yhteyden saavuttamiseen, mutta Simsonin kärsimys on luonteeltaan erilaista, pahantekijän itselleen aiheuttamaan kärsimystä.

4.2 Simson ja pahantekijän tuska

Jobin kirjassa Job pohtii sitä, miksi Jumala on langettanut hänen osakseen kärsimyksen täyttämän elämän sen sijaan, että olisi antanut hänen kuolla äitinsä kohtuun.²³⁵ Jobin toive on hyvä esimerkki siitä, miten paha ja kärsimys voivat pahimmillaan asettaa yksilön koko olemassaolon ja tämän elämän arvon kyseenalaiseksi. Tällainen ihmiselämän hyvyttä perustavalla tavalla heikentävä niin sanottu kauhistuttava paha (*horrendous evil*)²³⁶ voi saada ihmisen Jobin tavoin toivomaan, ettei olisi koskaan syntynytkään, koska on äärettömän vaikeaa nähdä, millaista suurempaa hyvää näin hirvittävästä kärsimyksestä voi seurata.

²³³ Esimerkiksi Andrea M. Weisberger kritisoi Hickin sielunmuokkausteodikeaa esittämällä, että ”oikeudenmukainen Jumala ei sallisi miljoonien kokea äärimmäisen tuskallisia kuolemia vain edistääkseen joidenkin muiden henkistä kasvua”. Weisberger 2007, 277.

²³⁴ Stump 2010, 223.

²³⁵ Job 3:20; Job 3:11.

²³⁶ Perusteoksena kauhistuttavasta pahasta voidaan pitää Marilyn McCord Adamsin vuonna 1999 julkaistua teosta *Horrendous Evil and the Goodness of God*, jossa McCord Adams määrittelee kauhistuttavan pahan seuraavasti: ”Evils the participation in which (that is, the doing or suffering of which) constitutes *prima facie* reason to doubt whether the participant’s life could (given their inclusion in it) be a great good”. McCord Adams 1999, 26.

Siksi kauhistuttava paha herättää meissä erityisen voimakkaita tunteita varsinkin silloin, kun se sattuu Jobin kaltaisten nuhteettomien ja viattomien yksilöiden osaksi. Stump kuitenkin haluaa nostaa esiin myös toisenlaisen kärsimyksen ongelman, joka koskee yksilön itse itselleen aiheuttamaa kauhistuttavaa pahaa. Esimerkkinä tällaisesta kärsimyksestä toimii Tuomarien kirjan Simson²³⁷, joka omalla toiminnallaan tappaa kaiken sen kauniin ja hyvän, jota voisi parhaimmillaan olla.²³⁸

Simsonin tapauksessa kärsimys, joka estää häntä kukoistamasta syntyy kun Simson menettää ainutlaatuisen ja mahtavan asemansa Jumalan valittuna ja kansansa vapauttajana. Erityisen ankaraa tästä kärsimyksestä tekee Stumpin mukaan se, että Jumala itse kutsuu Simsonin siihen tehtävään, jossa tämä epäonnistuu. Tästä syystä Simsonin suhde Jumalaan on Stumpin analyysin keskeinen kohde. Simson syntyy hedelmättömälle naiselle, jota enkeli varoittaa koskaan leikkaamasta lapsensa hiuksia, koska tästä tulee Jumalan nasiiri²³⁹ heti syntyessään. Simson kantaa syntymästään asti Jumalan hänelle langettamaa tehtävää vapauttaa Israel filistealaisten vallasta ja kasvaa uskoen, että juuri hänen hiuksensa antavat hänelle yliverkaisia voimia tämän tehtävän suorittamiseen. Lopulta Simson päätyy kuitenkin itsekkyytensä ja ylimielisyytensä seurauksena menettämään hiuksensa ja voimansa sekä epäonnistumaan tehtävässään.²⁴⁰

Stumpin mukaan tärkeintä Simsonin kohtalossa on se, että Simson itse aiheuttaa kärsimyksensä valitsemalla omaehtoisen yksinäisyyden ja hylkäämällä Jumalan. Stump pyrkii osoittamaan, että vaikka Simsonin kärsimyksestä on vaikea nähdä seuraavan mitään hyvää, johtaa se kuitenkin lopulta Simsonin läheiseen yhteyteen Jumalan kanssa, kun hän päästää irti omaehtoisesta yksinäisyydestään ja antaa Jumalan tulla lähemmäs itseään. Samalla Simson saavuttaa myös sellaista viisautta, jota ei olisi voinut saavuttaa käymättä läpi tarinan kuvaamaa kärsimystä, ja päätyy lopulta täyttämään elämänsä tarkoituksen surmatessaan useita filistealaisia oman kuolemansa hetkellä. Stumpin mukaan Simsonin tarina on osoitus siitä, että myös sellaisesta kauhistuttavasta pahasta, jonka ihminen itse itselleen aiheuttaa, voi lopulta seurata suurempaa hyvää.²⁴¹

²³⁷ Tuom. 13:1–16:31.

²³⁸ Stump 2010, 227–229.

²³⁹ Nasiiri tarkoittaa juutalaisuudessa miestä, joka on erityisellä tavalla vihkiytynyt Jumalan palvelemiseen. Nasiirien tulee pidättäytyä muun muassa viinin ja muiden rypäleistä tehtyjen aineiden nauttimisesta sekä hiustensa leikkaamisesta. Nasiireja koskevista säädöksistä tarkemmin 4. Moos. 6:2–8.

²⁴⁰ Stump 2010, 233.

²⁴¹ Stump 2010, 233–234, 256–257.

Stump aloittaa analyysinsä pohtimalla Simsonin ja Jumalan suhdetta sekä siinä tapahtuvia muutoksia. Stumpin mukaan Jumalalla ja Simsonilla on tarinan alussa suora, voimallinen ja läheinen suhde, joka ilmenee muun muassa siinä, miten Simson on tottunut pyytämään Jumalaa avukseen hyvin tuttavallisella tavalla. Selkein esimerkki tästä on kohtaaminen, jossa Simson voittaa filistealaiset Lehissä ja pyytää taistelun jälkeen Jumalalta vettä voimiensa ehtyttyä: ”Sinä olet antanut tämän suuren voiton minulle, palvelijallesi, mutta nyt minä kuolen janoon ja joudun ympärileikkaamattomien käsiin²⁴².” Koska Simson puhuttelee Jumalaa näin vaativasti ja tuttavallisesti, on hänen Stumpin mukaan täytynyt tottua Jumalan läsnäoloon lapsesta saakka. Jumalan henki onkin läsnä Simsonin nuoruudesta kertovissa jakeissa²⁴³, ja kun Simson suorittaa voimatekojaan, kertoo teksti toistuvasti Jumalan hengen laskeutuvan häneen näissä tilanteissa. Simson siis tuntee asemansa Jumalan valittuna ja on tottunut luottamaan Jumalan suojelukseseen. Tähän tulee kuitenkin muutos, kun Simsonin hiukset leikataan ja hän joutuu filistealaisten vangiksi. Tuolloin teksti kertoo Jumalan hengen lähteneen Simsonista, ja tämä jos jokin on Stumpin mukaan omiaan horjuttamaan Simsonin luottavaista suhdetta Jumalaan ja aiheuttamaan hänelle entistä suurempaa kärsimystä.²⁴⁴

Se, että Jumala hylkää Simsonin, on Stumpin tulkinnassa oleellisesti Simsonin omaa syytä. Stump näkee Simsonin syyllisyyden omaan kärsimyksensä johtuvan siitä, miten tämä laiminlyö tehtävänsä kansansa vapauttajana käyttäen voimiaan omiin itsekäisiin tarkoituksiinsa. Stump perustelee tätä näkemystä nostamalla esiin Simsonin voimateot ja sen, missä näistä tilanteista Jumalan henki laskeutuu Simsoniin. Kohtauksia, joissa Jumalan henki laskeutuu Simsoniin on kertomuksessa kolme, ja niille yhteistä on se, että niissä Simsonin voimateot edesauttavat hänen tehtävänsä toteutumista. Tarinan alussa Jumalan henki laskeutuu Simsoniin tämän tappaessa leijonan, joka uhkaa hänen henkeään ja on siten vaaraksi Simsonin tehtävän toteutumiselle. Seuraavaksi Simson surmaa 30 filistealaista, mikä niin ikään edistää hänen kansansa vapautumista filistealaisten vallasta. Samaa voidaan sanoa myös kolmannesta kohtauksesta, jossa Simson voittaa filistealaiset Lehissä.²⁴⁵

²⁴² Tuom. 15:18.

²⁴³ Tuom. 13:24–25.

²⁴⁴ Stump 2010, 234–235.

²⁴⁵ Stump 2010, 236, 239–241.

Edellisten kohtausten ohella tarinassa on kuitenkin myös kolme sellaista kohtausta, joissa Simson käyttää voimiaan ilman, että teksti mainitsee Jumalan hengen laskeutuvan häneen. Ensimmäinen näistä kohtauksista seuraa sen jälkeen, kun Simson on tarinan alkupuolella mennyt naimisiin timnalaisen filistealaisen naisen kanssa ja joutunut tämän pettämäksi. Petoksesta suuttuneena Simson palaa häiden jälkeen kotiinsa yksin, ja hänen vaimonsa naitetaan toiselle miehelle. Kun Simson kuulee tämän, hän tuhoaa kostoksi timnalaisten pelot, minkä seurauksena timnalaiset puolestaan polttavat Simsonin vaimon ja tämän isän. Koston kierre jatkuu, kun Simson surmaa nämä timnalaiset, eikä Jumalan henki ole läsnä näissä väkivaltaisissa kostoissa. Toisessa vastaavassa kohtauksessa Simson viettää yönsä prostituoidun luona Gazassa. Filistealaiset toivovat saavansa Simsonin nalkkiin tämän yöpyessä kaupungin suljettujen porttien sisällä, mutta Simson repii kaupungin portit paikoiltaan ja kuljettaa ne viereiselle kukkulalle osoittaakseen, että voi viettää yönsä kenen kanssa ja missä vain haluaa.²⁴⁶

Kolmas ja tärkein näistä kohtauksista sijoittuu tarinan loppupuolelle, jossa Simson keskittyy viettämään mukavuudenhaluista elämää filistealaisen Delilan kanssa sen sijaan, että pyrkisi edelleen aktiivisesti vapauttamaan kansansa. Delilan tehtävänä on selvittää Simsonin voimien salaisuus, jotta filistealaiset voisivat vangita tämän, mutta Simson valehtelee Delilalle kolmesti ja voittaa kimppuunsa hyökkäävät filistealaiset. Stumpin mukaan Simson valehtelee Delilalle silkasta ylimielisyydestä voidakseen jatkaa tämän kanssa makaamista, vaikka tämä asuu filistealaisten alueella. Kun Simson lopulta paljastaa Delilalle voimiensa todellisen salaisuuden, on tämänkin Stumpin mukaan tarkoitus olla vain samanlainen valhe kuin kolme aiempaakin. Tätä Stump perustelee sillä, että Simson varmasti tietää jo aiemman perusteella Delilan aikovan pettää hänet. Simson kuitenkin uskoo edelleen voivansa voittaa filistealaiset, ja näin ollen vaikuttaa siltä, ettei Simson loppujen lopuksi itse usko hiuksiensa leikkaamisen vaikuttavan voimiinsa.²⁴⁷

Simson on Stumpin mukaan siinä mielessä oikeassa, että hänen hiustensa sijasta hänen voimiensa lähde on todellisuudessa Jumala. Simson tietää tämän ja luottaa siihen, että Jumala tulee hänen avukseen, vaikka hänen hiuksensa leikattaisiinkin. Toisaalta Simsonin hiukset kuitenkin ovat hänen voimiensa salaisuus siinä mielessä, että nasiirin status on ehto Jumalan Simsonille suomalle

²⁴⁶ Stump 2010, 241–242.

²⁴⁷ Stump 2010, 242–245.

erityisasemalle ja voimille. Paljastaessaan Delilalle olevansa synnynnäinen nasiiri Simson osoittaa, ettei tämä nasiirin asema merkitse hänelle kovinkaan paljon. Stumpin mukaan Simson siis käyttää Jumalan lahjoittamaa erityisasemaansa itsekkäisiin tarpeisiinsa voidakseen jatkaa rietasta elämää Delilan kanssa vihollisten alueella. Tällä asenteella Simson tekee totta siitä, mitä itse kuvitteli valheeksi: hän menettää voimansa hiustensa myötä ja joutuu vangiksi. Jumalan henki lähtee Simsonista kun tämän hiukset leikataan, koska Simson on pettänyt Jumalan käyttäessään asemaansa väärin. Simson on ollut ylimielinen ja kuvitellut, että Jumala on hänen kanssaan riippumatta siitä, miten hän itse kohtelee Jumalaa. Tämä petos ja välinpitämättömyys Jumalaa kohtaan on Stumpin mukaan se syy, jonka vuoksi Jumala hylkää Simsonin ja antaa tämän kärsiä tekojensa seurauksista.²⁴⁸

Stump pyrkii siis analyysissään osoittamaan, miten Simsonin suhde Jumalaan muuttuu tarinan edetessä kiinteästä ja rakastavasta välinpitämättömäksi. Simson valitsee omaehtoisen yksinäisyyden niin suhteessaan Jumalaan kuin Delilaankin, sillä kuten aiemmin on todettu, todellinen läheisyys toisen persoonan kanssa vaatii sekä molemminpuolista läheisyyttä että haavoittuvaisuutta toisen edessä. Simson ei kuitenkaan luota Delilaan tässä mielessä, vaan valehtelee tälle. Näin ollen voidaan ajatella, ettei Simson todella rakasta Delilaa eikä päästä tätä lähelleen, vaan valitsee yksinäisyyden suojellakseen itseään. Sama pätee myös Simsonin suhteeseen Jumalan kanssa, sillä Simson pitää Jumalan tarjoamia voittoja ominaan ja vetäytyy tietoisesti kauemmas Jumalasta. Simson kaipaa Jumalan apua voimiensa muodossa, muttei todellisuudessa enää halua itse Jumalaa ja yhteyttä tämän kanssa. Näin ollen Stumpin mukaan voidaan ajatella, ettei Simson rakasta Jumalaa sen enempiä kuin Delilaakaan. Tarinan lopussa Simson on siis valinnut omaehtoisen yksinäisyyden ja vetäytynyt pitkän henkisen etäisyyden päähän niin Jumalasta kuin muistakin ihmisistä ympärillään.²⁴⁹

Simsonin ja Jumalan suhteessa tarinan aikana tapahtuva muutos on Stumpin mukaan keskeinen tarinan päätöskohtauksessa. Tarinan tässä vaiheessa Simson on niin vieraantunut Jumalasta, ettei edes huomaa Jumalan hengen lähteneen hänestä ennen kuin filistealaiset ovat onnistuneet vangitsemaan hänet. Stumpin mukaan on tärkeää huomata, että vaikka Simson onkin itse syyllinen kohtaloonsa, on Jumala kuitenkin sikäli suorassa vastuussa hänen kärsimyksistään, että päättää jättää

²⁴⁸ Stump 2010, 244–245.

²⁴⁹ Stump 2010, 245–249.

tämän juuri hädän hetkellä ja täysin varoittamatta. Simson siis vangitaan, sokaistaan ja kannetaan näyttille filistealaisten temppeliin, koska Jumala hylkää hänet. Näiden kärsimysten aikana Simsonin hiukset alkavat kasvaa takaisin, mutta mikä tärkeintä, myös hänen suhteensa Jumalaan alkaa muuttua. Simson tietää, etteivät hänen uudelleen kasvaneet hiuksensa palauta hänen voimiaan, vaan hänen on saatava Jumala jälleen rinnalleen. Kostonhimossaan Simson tarttuu temppelin pylväisiin ja rukoilee toisin kuin koskaan aiemmin: ”Herra, minun Jumalani, muista minua! Anna minulle vielä tämän kerran voimia, että saisin yhdellä kertaa kostetuksi filistealaisille molempien silmiäni menetyksen²⁵⁰!” Koska Simson nyt todella ymmärtää tarvitsevansa itse Jumalaa eikä ainoastaan tämän suomia voimia, avunhuudon seurauksena Jumala henki palaa Simsoniin, ja hän tuhoaa temppelin surmaten samalla itsensä ja lukuisia filistealaisia.²⁵¹

Jumala palaa siis Simsonin rinnalle heti, kun Simson itse tarjoaa Jumalalle mahdollisuuden tulla lähemmäs antautumalla tämän armon varaan. Stumpin mukaan juuri tämä tarinan loppukohta selittää sen, miksi Jumala jättää Simsonin hädän hetkellä ja antaa tämän kärsiä. Se muutos, joka Simsonissa näiden kärsimysten kautta tapahtuu, on niiden perimmäinen syy. Kärsimyksen kautta Simson saavuttaa Jumalaan sellaisen yhteyden, jota hänellä ei tarinan alussa vielä ollut. Tuhotessaan temppelin Simson saavuttaa myös elämänsä suurimman voiton ja päätyy toteuttamaan tarkoituksensa heikentämällä filistealaisten valta-asemaa. Ilman kokemaansa kärsimystä Simson ei olisi Stumpin mukaan koskaan voinut saavuttaa sellaista yhteyttä Jumalaan, joka hänellä tarinan lopussa on, eikä myöskään toteuttaa elämäntehtävänsä kansansa vapauttajana. Simsonin kärsimykset johtavat siis lopulta nekin Jobin kärsimysten tavoin suurempaan hyvään, nimittäin täydempään jumalasuhteeseen sekä aitoon kukoistukseen.²⁵²

4.3 Abrahamin sydämen kaipuu

Job ja Simson joutuvat kumpikin kohtaamaan sellaista pahuutta ja kärsimystä, joka musertaa heidän koko elämänsä ja josta voidaan siksi käyttää nimitystä kauhistuttava paha. Stumpin mukaan on kuitenkin olemassa myös toisenlaista kärsimystä, joka kumpuaa jonkin sellaisen menettämisestä, jota ihminen sydämessään syvästi kaipaa. Kuten luvussa 2.2 on todettu, sydämen toiveilla

²⁵⁰ Tuom. 16:28.

²⁵¹ Stump 2010, 250–251.

²⁵² Stump 2010, 252–255, 306.

Stump tarkoittaa sellaisia asioita, joille yksilö antaa arvon oman sitoutumisensa kautta. Tällaisten toiveiden täyttymättä jääminen voi aiheuttaa suurta kärsimystä, vaikka se lopulta johtaisikin kärsijän suurempaan kukoistukseen. Ajatus kukoistukseen johtavasta kärsimyksestä ei kuitenkaan yleensä riitä lohduttamaan kärsijää hänen menettäessään jotakin sellaista, jota on aina sydämessään kaikista eniten kaivannut. Tästä syystä Stump kokee, että tyydyttävän teodikean rakentamiseksi myös sydämen toiveista aiheutuvalle kärsimykselle on löydettävä jokin selitys, joka voi auttaa kärsijää suhtautumaan kipuunsa uudella tavalla.²⁵³

Esimerkkinä sydämen toiveista kumpuavasta kärsimyksestä Stump käyttää raamatunkertomusta, jossa Abraham valmistautuu uhraamaan poikansa Iisakin²⁵⁴ Jumalan käskystä.²⁵⁵ Valistuneen Euroopan humanistisessa perinteessä kyseistä tarinaa luetaan usein esimerkiksi Immanuel Kantin tulkinnan tapaan moraalisen dilemman kuvauksena, jossa Jumalan sanan noudattaminen ja yksilön oma moraalitaju asetetaan vastakkain sillä seurauksella, että Jumalan tahtoon taipuminen kyseenalaistamatta ja omista haluista huolimatta tulkitaan todellisen uskon merkiksi²⁵⁶. Juutalaisessa ja kristillisessä traditiossa Abraham on kuitenkin nähty aidon uskon esikuvana ensisijaisesti Jumalaa kohtaan osoittaman luottamuksensa vuoksi.²⁵⁷ Myös Stump tulkitsee Abrahamin tarinaa kertomuksena Abrahamin esimerkillisestä uskosta ja – kuten Jobin ja Simsoninkin tarinoissa – tämän suhteesta Jumalaan. Tähän lopputulokseen Stump päätyy asettamalla kertomuksen Iisakin sitomisesta Abrahamin koko elämän²⁵⁸ kontekstiin.²⁵⁹

Uskon näkökulma on Stumpin mukaan Abrahamin tarinassa oleellinen siksi, että uskonnolliset ajattelijat pyrkivät usein vastaamaan kärsimyksen ongelmaan juuri uskon kautta, etsien uskosta lohdutusta. Jos kärsimyksen ongelmaan halutaan vastata näin, on Abrahamin, uskon isän, tarina erinomainen lähtökohta sen selvittämiseen, millainen tuon vastauksen tulisi olla. Stumpin mukaan vastaus piilee siinä, miten Abraham kasvaa uskon isäksi, koska on valmis luopumaan sydämensä syvimmästä haaveesta luottaen siihen, että Jumala kuitenkin täyttää

²⁵³ Stump 2010, 258–259.

²⁵⁴ 1. Moos. 22:1–19.

²⁵⁵ Stump 2010, 259.

²⁵⁶ Tällaisen tulkinnan valossa Abrahamin tarina esittää väistämättä kysymyksiä siitä, miksi Jumala määräisi luotujaan tekemään jotakin selkeästi moraalin vastaista. Muun muassa Edwin Curley näkee tämän seikan osoituksena siitä, ettei Raamattu voi olla Jumalan inspiroimaa sanaa, koska nämä tarinat asettavat Jumalan täydellisen hyvyyden vahvasti kyseenalaiseksi. Curley 2011, 58.

²⁵⁷ Veijola 2003, 133–134, 140.

²⁵⁸ 1. Moos. 12:1–25:11.

²⁵⁹ Stump 2010, 259, 261.

hänen toiveensa. Juuri tämän luottamuksen löytyminen ja sen kautta Abrahamin ohjaaminen täyteen kukoistukseensa uskon isänä on Abrahamin kärsimysten syy. Tärkeää on huomata myös se, että vasta koettelemustensa kautta Abraham todella saavuttaa sen, mitä sydämessään kipeimmin halajaa, nimittäin patriarkan roolin kokonaisen kansakunnan ja uskon isänä.²⁶⁰

Stumpin tulkinnan punainen lanka on ajatus siitä, että Abrahamin elämäntarina – Iisakin sitominen mukaan lukien – on kertomus prosessista, jonka aikana Abrahamin ja Jumalan välille syntyy molemminpuolinen luottamuksellinen suhde. Tätä näkemystä Stump perustelee analysoimalla Jumalan ja Abrahamin välisiä kohtaamisia, joiden aiheena ovat lähes poikkeuksetta Abrahamin jälkeläiset. Lapsettoman Abrahamin hartain toive on olla jonain päivänä paitsi isä, myös patriarkka, vaikka hänen vaimonsa Saara on hedelmätön. Tästä huolimatta Jumala lupaa Abrahamille jälkeläisen, josta on polveutuva uusi kansa. Jumalan lupaus ei kuitenkaan täyty heti, vaan Abraham joutuu odottamaan jälkeläistä vuosikymmeniä, joiden aikana Jumala toistuvasti lupaa täyttää tämän suuren haaveen paljastaen vain vähitellen yksityiskohtia siitä, miten tämä lopulta tapahtuu. Kertomuksen kaari paljastaa, ettei tämä odotus ole Abrahamille helppoa, vaan hän suhtautuu Jumalaan ja tämän lupaukseen hyvin kaksijakoisesti. Toisaalta Abraham luottaa Jumalan täyttävän lupauksensa, mutta pyrkii toisaalta toteuttamaan toiveensa itse, kun Jumalan lupaukset vaikuttavat raukenevan tyhjiin kerta toisensa jälkeen. Stumpin mukaan tämä pitkälinen toistuvien lupauksen prosessi synnyttää Jumalan ja Abrahamin välille lopulta molemminpuolisen luottamuksen suhteen ja tekee vähitellen myös Jumalasta Abrahamin sydämen toiveiden kohteen aiemman haaveen ohella.²⁶¹

Abrahamin tarina siis alkaa, kun Jumala lupaa täyttää Abrahamin syvimmän toiveen ja tehdä hänestä kansakunnan isän. Samalla hän käskää Abrahamia jättämään isänsä talon ja perheensä, kuten tämä tekeekin, mutta ottaa mukaansa vaimonsa Saaran lisäksi myös veljenpoikansa Lootin, joka hänen oikeastaan olisi kuulunut jättää taakseen muun perheensä myötä. Stumpin mukaan tämä on ensimmäinen merkki Abrahamin horjuvasta luottamuksesta Jumalan lupaukseen. Abraham tottelee Jumalan käskyä uskoen, että Jumala täyttää hänen toiveensa, mutta ottaa kuitenkin samalla ohjat omiin käsiinsä liittämällä perheeseensä Lootin, josta voi tehdä itselleen perijän. Samankaltainen tapaus toistuu

²⁶⁰ Stump 2010, 259.

²⁶¹ Stump 2010, 264, 266–267, 270–272.

myöhemmin, kun Jumala on jo kolmesti luvannut Abrahamille lukuisia jälkeläisiä, mutta tämä on edelleen lapseton. Tässä vaiheessa Loot on jo lähtenyt Abrahamin perheestä jouduttuaan kahnauksiin palvelijoiden kanssa, ja Abraham on adoptoinut perijäkseen tilanhoitajansa Elieserin. Koska Abraham on jo kahdesti omin päin pyrkinyt täyttämään toiveensa adoptoimalla itselleen perijän, Jumala tarkentaa alkuperäistä lupastaan ja vakuuttaa Abrahamille, että luvattu lapsi tulee olemaan Abrahamin oma biologinen poika. Tyytymätön ja turhautunut Abraham vaatii kuitenkin Jumalalta todisteita siitä, että tämä tulee todella pitämään lupauksensa, ja Jumala vastaa Abrahamille näyin sekä tekemällä liiton tämän ja tämän jälkeläisten kanssa.²⁶²

Abrahamin sydämen hartain toive täyttyy, kun Saara lopulta synnyttää heille pojan, Iisakin, mutta joutuu jälleen uhatuksi, kun Jumala yllättäen vaatii Abrahamia uhraamaan poikansa. Ennen tätä Abraham ja hänen perheensä ehtivät kuitenkin kärsiä myös siksi, että Abraham itse pyrkii epätoivoisesti toteuttamaan oman haaveensa Jumalan lupauksista riippumatta. Koska Saara on hedelmätön, kehottaa hän Abrahamia makaamaan palvelijansa Hagarin kanssa, joka voisi synnyttää Abrahamille lapsen. Näin tapahtuukin, ja Hagar synnyttää Abrahamin ensimmäisen pojan, Ismaelin. Ismaelin syntymä aiheuttaa kuitenkin luonnollisesti pahaa verta Saaran ja Hagarin välille, mistä seuraa katkeruutta ja kärsimystä koko perheelle. Hagarin raskaus on hyvä esimerkki siitä, ettei Jumala missään vaiheessa pyri estämään Abrahamia tämän yrityksissä toteuttaa oma haaveensa siitakin huolimatta, että nämä yritykset johtavat usein ikäviin lopputuloksiin. Jumala haluaa rakentaa Abrahamissa aitoa luottamusta itseään kohtaan, eikä siksi puutu näihin Abrahamin yrityksiin²⁶³, vaan odottaa, milloin Abraham on valmis luottamaan häneen täysin. Jumala siis antaa Hagarin synnyttää Abrahamille pojan, mutta valmistaa myös Abrahamin lopulta lähettämään tämän pois perheestään ja ymmärtämään, että Iisak, ei Ismael, on Jumalan lupaama perillinen.²⁶⁴

²⁶² Stump 2010, 266–268.

²⁶³ Abrahamin yritykset toteuttaa itse oma kohtalonsa eivät pääty Iisakin syntymään, vaan Saaran jo kuoltua Abraham ottaa itselleen uuden vaimon, Keturan, jonka kanssa hän saa vielä kuusi poikaa. Stump tulkitsee tämän johtuvan siitä, että yksinkertaisten laskutoimitusten perusteella vaikuttaisi siltä, että sinä aikana, jona Abraham ja Ketura saavat poikansa, Iisak ja hänen vaimonsa Rebekka ovat lapsettomia. Abraham on siis saanut luvattun jälkeläisen, mutta koska tämä ei ole saanut omia lapsia, ei Abraham edelleenkään täysin luota Jumalan lupauksen toteutumiseen. Ymmärrettyään Iisakin olevan luvattu perijä Abraham kuitenkin lopulta lähettää Keturan pojat pois talostaan varmistaakseen, etteivät heidän jälkeläisensä sekoitu Iisakin jälkeläisiin, joilla on erityinen asema Jumalan silmissä. Aiheesta tarkemmin Stump 2010, 277–282, 291–292.

²⁶⁴ Stump 2010, 273, 275–277.

Ismaelin ja hänen äitinsä Hagarin lähettäminen pois Abrahamin talosta on Stumpin mukaan oleellinen vertailukohta kohtaukselle, jossa Abraham valmistautuu uhraamaan Iisakin. Karkottamisen taustana on tilanne, jossa Ismael on jollain tavalla pilkannut Iisakia, ja Saara vaatii raivoissaan miestänsä karkottamaan Ismaelin ja Hagarin erämaahan – siis käytännössä kuolemaan. Abraham ei haluaisi lähettää Ismaelia pois, mutta yllättäen Jumala kehottaa Abrahamia toimimaan juuri näin. Tämä kehoitus johtuu siitä, että Ismael ei ole se perillinen, jonka jälkeläisten kanssa Jumala on tehnyt liiton. Jumalalla on kuitenkin myös velvollisuus huolehtia Ismaelistä, ja siksi hän lupaa Abrahamille antavansa myös Ismaelistä polveutua kokonaisen kansakunnan. Abraham saa siis Jumalalta lupauksen, jonka perusteella hän voi olettaa Ismaelin selviävän hengissä erämaasta, joten hän voi lähettää Ismaelin ja Hagarin pois pelkän veden ja leivän kera potematta huonoa omaatuntoa. Toisaalta tässä tilanteessa Abrahamin toimintaan sekoittuu kuitenkin myös henkilökohtaisia etuja, joiden valossa Abrahamin toiminnan moraalisuutta on vaikea arvioida. Tässä vaiheessa Abraham jo ymmärtänyt Iisakin olevan luvattu perillinen, mutta esikoisena Ismael on kuitenkin hänen kilpailijansa. Lähettämällä Ismaelin pois Abraham pyrkii paitsi pyyhkimään pois menneisyyden, jossa yritti itse toteuttaa Jumalan lupauksen, myös varmistamaan, etteivät Iisakin erityisasemassa olevat jälkeläiset sekoitu samassa talossa asuvan Ismaelin jälkeläisiin.²⁶⁵

Lähettäessään Ismaelin ja Hagarin erämaahan toisaalta vaimonsa ja toisaalta Jumalan käskystä Abraham toimii siis sekoittunein motiivein. Koska Ismaelin pois lähettäminen on Abrahamille eduksi, on vaikeaa sanoa, toimiiko hän tässä tilanteessa luottamuksesta siihen, että Jumala huolehtii Ismaelistä, vai ajaako hän kylmästi omia etujaan. Tässä vaiheessa tarinaa Jumala on ilmestynyt Abrahamille jo lukuisia kertoja²⁶⁶ tarkentaen lupauksiaan ja rakentaen vähitellen molemmiin-

²⁶⁵ Stump 2010, 287–292.

²⁶⁶ Olen käytännön syistä sivuuttanut tässä osan niistä kohtaamisista, joita Stump käsittelee, koska niiden tarkoituksena on lähinnä perustella Stumpin tulkintaa Abrahamin kaksijakoisesta suhtautumisesta Jumalaan. Tämä näkökulma välittyy kuitenkin harvempienkin esimerkkien kautta, ja siksi olen pyrkinyt tässä esittelemään lähinnä tarinan etenemisen kannalta olennaiset kohtaukset. Mainittakoon kuitenkin, että tässä esiteltyjen keskusteluiden ohella Stump käsittelee myös Abrahamin ja Jumalan välistä toiseksi viimeistä kohtaamista, jossa keskustelun aiheena on Sodoman ja Gomorran hävittäminen. Tässäkin kohtauksessa Abraham kyseenalaistaa Jumalan hyvyyden kysymällä, eikö Jumala voisi säilyttää kaupunkeja, jos niissä asuu edes kymmenen hurskasta ihmistä. Abraham siis kokee tarpeelliseksi kertoa Jumalalle, mikä on oikein, sen sijaan, että luottaisi Jumalan osaavan huolehtia omistaan. Myöhemmin Jumala kuitenkin pelastaa neljä hurskasta Sodomasta sekä jättää rauhaan myös Sodoman ohella tuhoon tuomitun Zoarin kaupungin, koska Loot on siellä. Huomionarvoista Abrahamin kysymyksessä on myös se, että hän on huolissaan lähinnä siitä, saavatko hurskaat sen, mitä ansaitsevat sen sijaan, että olisi huolissaan siitä, saavatko syntiset rangaistuksen. Stump 2010, 282–286.

puolista luottamuksen suhdetta. Kun Jumala viimeisen kerran ilmestyy Abrahamille, vaatii hän täysin yllättäen ja kylmästi Abrahamia uhraamaan Iisakin.²⁶⁷ Muun muassa Lutherin tulkinnassa Abrahamin tarinan ytimessä on juuri tämä Abrahamille annetun käskyn ja toisaalta aiemman jälkeläislupauksen välinen jännite.²⁶⁸ Myös Stump tulkitsee tätä kohtausta pitkällisen prosessin kulminoitumispisteenä ja viimeisenä koikeena, jossa Jumala haluaa lopullisesti selvittää, voiko Abraham täysin luottaa häneen ja siihen, että Jumala täyttää hänen toiveensa.²⁶⁹

Abraham vastaa Jumalan käskyyn täydellisellä hiljaisuudella ja valmistautuu toimimaan sen sijaan, että esittäisi vastalauseita ja kysymyksiä kuten aiemmin. Stumpin mukaan Abrahamin reaktio on merkki siitä, että hänkin ymmärtää Jumalan asettaman kokeen luonteen. Tällä kertaa Abrahamin oma etu ja Jumalan vaatimus asettuvat vastakkain toisin kuin Ismaelin tapauksessa, ja jos Jumala ei pidä lupaustaan, Abraham menettää oman kätensä kautta sen ainoan asian, jota on koskaan elämässään halunnut. Siksi Abrahamilla ei ole enää varaa olla epävarma Jumalan suhteen, vaan hänen on lopullisesti päätettävä, luottaako hän Jumalan täyttävän lupauksensa vai ei. Kun Abraham sitten kohottaa veitsen surmataksaan poikansa, Jumalan enkeli keskeyttää tilanteen ja sanoo: ”Nyt minä tiedän, että sinä pelkät ja rakastat Jumalaa, kun et kieltäytynyt uhraamasta edes ainoaa poikaasi²⁷⁰.” Abraham on läpäissyt kokeen.²⁷¹

Stumpin mukaan Abrahamin koettelemuksen tarkoituksena ei siis ole selvittää, onko Abraham valmis uhraamaan mitä tahansa Jumalan käskystä, kuten usein ajatellaan. Jumala koettelee Abrahamia, koska haluaa selvittää, voiko Abraham luottaa Jumalan hyvyyteen niin paljon, että uskoo edelleen sydämensä toiveen täyttyvän, vaikka se on vakavasti uhattuna kun Jumala vaatii häntä uhraamaan pojan, jonka kohdalla Jumalan lupaus lukuisista jälkeläisistä on vielä täyttymättä. Stumpin mukaan Abraham ei olisi läpäissyt koetta, jos ei olisi kohdellut Iisakia samoin kuin kohteli Ismaelia. Myöskään pelkkä valmius Iisakin uhraamiseen ei olisi riittänyt kokeen läpäisemiseen, sillä jos Abraham ei olisi toiminut aidosti luottamuksesta, vaan esimerkiksi pelosta Jumalaa kohtaan, ei hän olisi läpäissyt koetta. Abraham ei läpäise Jumalan koetta vain siksi, että on valmis surmaamaan poikansa, vaan siksi, että uskoo siihen, ettei todellisuudessa ole

²⁶⁷ Stump 2010, 293–294.

²⁶⁸ Veijola 2003, 140.

²⁶⁹ Stump 2010, 297.

²⁷⁰ 1. Moos. 22:12.

²⁷¹ Stump 2010, 295, 297–299.

menettämässä tätä ja sydämensä syvintä haavetta. Tässä tilanteessa prosessi, jossa Jumala on vähitellen pyrkinyt rakentamaan syvää luottamusta itsensä ja Abrahamin välille saa päätepisteensä. Valmistautuessaan uhraamaan Iisakin Abraham osoittaa sellaista luottamusta Jumalaa ja tämän hyvyyttä kohtaan, joka tekee hänestä uskon isän.²⁷²

Abrahamin kärsimysten tarkoituksena on siis synnyttää hänessä aito luottamus Jumalaan, jonka kautta hän lopulta saavuttaa suurimman haaveensa olla patriarkka – ja enemmänkin, koska hänestä tulee kokonaisen uskovaisten yhteisön esikuva ja isä. Usko, joka tekee Abrahamista uskon isän, juontaa juurensa Abrahamin kykyyn asettaa sydämensä toive vaakalaudalle siinä uskossa, että Jumala on hyvä ja pitää lupauksensa. Tästä syystä Abrahamin ja Iisakin tarina on Stumpin mukaan sellainen toisen persoonan kuvaus uskosta, jonka mukaan usko on henkilökohtaista sitoutumista Jumalaan, joka on täydellisen hyvä ja pitää aina lupauksensa. Tämä tarina opettaa Stumpin mukaan kärsimyksestä sen, että jos kärsimyksen keskellä kärsijä pystyy uskomaan Jumalan antavan hänelle hänen sydämen toiveensa, ei tämä usko poista kärsimystä, mutta lievittää sitä ja muuttaa kokemusta siitä. Samaan tapaan kuin synnyttävä äiti pystyy sietämään synnytystuskansa terveen lapsen toivossa, myös Abraham pystyy näkemään kärsimyksensä eri valossa luottaessaan siihen, että saa lopulta kuitenkin haluamansa²⁷³. Abrahamin tarina on siis esimerkki siitä, miten kärsimyksen ongelmaan voidaan vastata uskon kautta, ja miten oleellinen rooli myös sydämen toiveilla on tyydyttävän teodikean rakentamisessa.²⁷⁴

4.4 Betanian Maria ja häpeän varjo

Abrahamin kärsimys eroaa Jobin ja Simsonin kärsimyksistä siinä, että se johtuu yksinomaan hänen halustaan jotakin sellaista kohtaan, jota hänen on hyvin vaikeaa saada. Abrahamin usko asettaa teodikealle korkeat standardit, sillä tällaisen uskon valossa on ajateltava, että Jumala pystyy tarjoamaan kaiken kärsimyksen vastineeksi jotakin hyvää – jopa silloinkin, kun kärsimysten syynä ovat yksilön omat haaveet mahdottomasta. Stumpin mukaan on kuitenkin tärkeää muistaa, että saatuaan Jumalalta lupauksen tulevasta jälkeläisestä Abraham tietää kaipuunsa keskellä jonain päivänä saavansa haluamansa. Tosielämässä puolestaan

²⁷² Stump 2010, 298–301.

²⁷³ Toisaalta esimerkiksi Curley kritisoi Stumpin tulkintaa siitä näkökulmasta, ettei Abrahamin teossa oikeastaan ole mitään ihmeellistä, jos hän todella uskoo siihen, ettei menetä poikaansa. Curley 2011, 61.

²⁷⁴ Stump 2010, 304–307.

vaikuttaa useimmiten käyvän niin, etteivät omista haaveistaan kärsivät koskaan saavuta sitä, mitä olisivat kaikista kipeimmin halunneet, ja juuri tästä syystä kärsimyksen ongelmaa pidetään usein mahdottomana ratkaista.²⁷⁵

Löytääkseen ratkaisun edellä mainittuun ongelmaan Stump käsittelee aiemmin esiteltyjen tarinoiden ohella vielä neljättä raamatunkertomusta, jonka aiheena on heikosta sosiaalisesta asemasta ja sen tuottamasta häpeästä johtuva kärsimys – siis kärsimys, joka syntyy yksinkertaisesti siitä, että ihminen on mitä on. Kuten luvussa 3.2 on todettu, Stumpin mukaan häpeä voi pahan tekemisen ohella vieraannuttaa ihmisen itsestään ja muista. Häpeän tunne on tuhoisaa rakkaudelle ja siihen kuuluville haluille, sillä siihen liittyy olennaisesti ajatus siitä, ettei kukaan muu voi haluta ja tarvita minua. Tällainen kärsimys ei ole samanlaista kauhistuttavaa kärsimystä kuin Jobin tai Simsonin tuska, mutta se voi silti olla vähintäänkin yhtä tehokasta tuhotessaan yksilön elämän tarkoituksen. Kärsimyksestä, joka syntyy häpeän tuottamasta läheisyyden ja luottamuksen tuhoutumisesta sekä siitä, että ihminen menettää lopullisesti jotakin itselleen äärimmäisen tärkeää, kertoo Betanian Marian tarina. Stumpin tulkinnassa korostuvat jälleen toisen persoonan suhteet, ja lääke Marian kärsimykseen löytyy lopulta uudenlaisesta kunniaa sekä läheisestä suhteesta Jeesukseen.²⁷⁶

Betanian Marian tarina on edellisiä kertomuksia monimutkaisempi siinä mielessä, ettei Betanian Mariasta ole olemassa yhtä ainoaa kertomusta samalla tavalla kuin Jobista, Simsonista ja Abrahamista. Marian tarinan analysoimiseen liittyy useita eksegeettisiä haasteita, koska se esiintyy evankeliumeissa neljänä eri versiona. Tämän lisäksi Maria esiintyy Uudessa testamentissa myös monissa sellaisissa kohtauksissa, joissa tämän identifioiminen on epävarmaa. Yksinkertaisuuden vuoksi Stump päätyy ratkaisuun²⁷⁷, jossa hän analysoi kolmea tarinaa. Näistä ensimmäinen ja tärkein on Johanneksen evankeliumin kertomus Lasaruksen kuolleista herättämisestä²⁷⁸, jossa Maria selkeästi esiintyy omalla nimellään. Toisena kertomuksena Stump analysoi Luukkaan evankeliumin

²⁷⁵ Stump 2010, 309–310.

²⁷⁶ Stump 2010, 140, 144–145, 310, 317, 367.

²⁷⁷ Stumpin ratkaisun taustalla on ajatus siitä, että jännitteettömät ja ristiriidattomat tarinat eivät tarjoa filosofiselle analyysille kovinkaan paljoa. Stump lähestyy Marian tarinaa tyyliin uskollisesti keskiaikaiseen tapaan, jossa toisistaan poikkeavien tarinoiden tulkitaan kertovan eri tapahtumista, vaikka niiden aihe olisi näennäisesti sama. Jos siis kaksi evankeliumia kuvaavat tiettyä tapahtumaa eri tavoin, tulkitaan tämän mallin mukaan kyseessä olevan kaksi eri tilannetta. Toinen, nykypäivänä suosituimpi harmonisaation tapa on silotella kertomusten poikkeavuudet pois ja keskittyä niiden yhteiseen ainekseen. Aiheesta tarkemmin Stump 2010, 312–316.

²⁷⁸ Joh. 11:1–44; 12:1–8.

kertomusta²⁷⁹, jossa nimeltä mainitsematon nainen voitelee Jeesuksen jalat ja kuivaa ne hiuksillaan illallisella Simon-nimisen fariseuksen talossa. Kolmas tarina muodostuu, kun Stump yhdistää kaksi ensimmäistä kertomusta ja analysoi Luukkaan evankeliumin tarinaa sen olettamuksen valossa, että Jeesuksen jalat voidellut nainen on tässäkin kertomuksessa Betanian Maria.²⁸⁰

Stumpin tulkinta Lasaruksen kuolleista herättämisestä kertomuksena Mariasta on hyvin poikkeuksellinen, sillä yleensä tämän tarinan päähenkilöksi mielletään luonnollisesti Lasarus. Esimerkiksi laajasti arvostetussa Raymond Brownin tulkinnassa²⁸¹ Lasarusten sisarten Martan ja Marian osuus näyttäytyy epäkiinnostavana sivuseikkana, johon liittyy kenties jopa alkuperäiseen tarinaan myöhemmin lisättyjä täydennyksiä. Eräs tällaisista myöhemmistä lisäyksistä on Brownin mukaan tarinan alun huomautus, jossa Maria identifioidaan lukijalle toteamalla, että ”Maria oli se, joka voiteli Herran jalat tuoksuöljyllä ja kuivasi ne hiuksillaan²⁸².” Lasaruksen noustua kuolleista Maria tosiaan toimii näin, ja Brownin mukaan kyseinen lause vaikutta myöhemmältä lisäykseltä siksi, että se viittaa tapahtumiin, joita ei vielä ole tapahtunut.²⁸³ Stump on kuitenkin eri mieltä, ja tämä lause onkin hänen tulkintansa kannalta ensiarvoisen tärkeä. Ensinnäkin lause nostaa sekä Martan että erityisesti Marian kertomuksen keskukseen, sillä Lasarus esitellään lukijalle nimenomaan heidän kauttaan lauseen jatkuessa ”ja sairas Lasarus oli hänen veljensä²⁸⁴”. Toiseksi lause yhdistyy Stumpin hypoteettiseen ajatukseen siitä, että Luukaan evankeliumissa Jeesuksen jalat voidellut nainen olisi Betanian Maria, ja lause viittaisikin tarinan loppukohtauksen sijasta tähän aiempaan tilanteeseen, josta Marian ja Jeesuksen ystävyysuhde on alkanut.²⁸⁵

Stumpin mukaan kertomuksen tärkeimmät hahmot ovat siis Martta ja Maria, ei Jeesus tai edes Lasarus. Martan ja Marian rooli nousee Stumpin mukaan esille siinä, miten Betanian kaupunki sekä Lasarus esitellään heidän kauttaan. Kertomuksen alusta käy myös ilmi, että Maria, Martta ja Lasarus eivät kuulu Abrahamin tavoin yhteiskunnan huipulle, vaan pikemminkin sen toiseen ääripäähän. Tämän tulkinnan Stump tekee sen perusteella, että kolmikko elää

²⁷⁹ Luuk. 7:36–50.

²⁸⁰ Stump 2010, 312, 315–316, 367.

²⁸¹ Tähän tulkintaan voi tutustua Brownin The Anchor Bible -sarjan kommentaarissa *The Gospel According to John I–XII*.

²⁸² Joh. 11:2.

²⁸³ Brown 1966, 422–423.

²⁸⁴ Joh. 11:2.

²⁸⁵ Stump 2010, 319, 323–324, 363.

keskenään, eikä heistä kenelläkään mainita olevan puolisoa tai lapsia. Tarinan kontekstin kannalta tärkeää on edellä mainittujen ohella myös se, että sisaruksilla ja Jeesuksella on entuudestaan hyvin läheinen suhde, mikä käy ilmi, kun Martta ja Maria lähettävät Lasaruksen sairastuttua Jeesukselle viestin: ”Herra, rakas ystäväsi on sairaana²⁸⁶.”²⁸⁷ Tarina Lasaruksen kuolleista herättämisestä on siis kertomus Jeesuksen läheisistä ystäväistä, betanialaisista sisaruksista, jotka kuuluvat yhteiskuntansa heikoimpiin ja luottavat Jeesuksen tulevan avukseen hädän hetkellä.

Jotta kertomuksen opetus voidaan ymmärtää, tulee sitä Stumpin mukaan lukea kahdesta eri näkökulmasta, nimittäin Jeesuksen sekä Martan ja Marian. Saatuaan siskosten viestin Jeesus jää paikoilleen ja antaa Lasaruksen kuolla sen sijaan että kiiruhtaisi Betaniaan parantamaan tämän. Stumpin mukaan tekstin valossa on selvää, että Jeesus toimii näin, koska hänellä on jonkinlainen suunnitelma. Stumpin tulkinnan avain on Jeesuksen sanoissa ”Ei tämä tauti ole kuolemaksi vaan Jumalan kunniaksi: se tuo julki Jumalan pojan kirkkauden²⁸⁸.” Stumpin mukaan Jeesuksen toiminnan motiivina on tuottaa kunniaa Jumalalle, mutta myös Marialle, Martalle ja Lasarukselle, sillä kaikki sellainen, mikä lisää Jumalan kunniaa, lisää myös Jumalan ylistäjän kunniaa. Jeesus ajattelee, että herättämällä Lasaruksen kuolleista sen sijaan, että parantaisi tämän sairaudesta, hän voi osoittaa uskon ihmeellisen voiman sekä tarjota Marialle, Martalle ja Lasarukselle mahdollisuuden kasvuun sekä uudenlaiseen asemaan yhteisössään.²⁸⁹

Jeesuksen alkuperäinen suunnitelma on siis tuottaa kunniaa ja hyötyä kolmelle sisarukselle, vaikka myös hänen opetuslapsensa ja kuolleista herättämisestä seuraava yleisö hyötyvät hekin uskossaan tästä tapauksesta. Jeesus ei kuitenkaan voi paljastaa tätä suunnitelmaansa edes opetuslapsilleen, koska muuten sisarukset tietäisivät, mitä odottaa, eikä suunnitelma toimisi. Maria, Martta ja Lasarus saisivat toki uudenlaista kunniaa ja tunnettavuutta, vaikka tietäisivätkin, että Jeesus tulee herättämään Lasaruksen kuolleista. Tässä tilanteessa he eivät kuitenkaan voisi käydä läpi samanlaista sisäistä kasvua, eivätkä he saisi kertomuksessa samanlaista asemaa, vaan jäisivät lähinnä

²⁸⁶ Joh. 11:3.

²⁸⁷ Stump 2010, 323–325, 338.

²⁸⁸ Joh. 11:4.

²⁸⁹ Stump 2010, 326–327, 330–331.

pelinappuloiksi Jeesuksen suorittamassa ihmeessä, jonka keskipisteessä olisi Jeesus itse.²⁹⁰

Jeesuksen suunnitelma kuitenkin epäonnistuu, mikä paljastuu tarkastelemalla tarinaa Marian ja Martan näkökulmasta. Jeesus jää viestin saatuaan paikoilleen, koska luottaa siihen, että Maria ja Martta luottavat häneen ja ymmärtävät, että hänen toiminnallaan on jokin tarkoitus. Naiset kuitenkin reagoivat Jeesuksen toimintaan eri tavalla, kuin tämä on olettanut²⁹¹ ja pettyvät syvästi Jeesukseen. Jeesus ei siis ota huomioon sitä, että hänen suhteensa sisaruksiin voisi jotenkin kärsiä hänen toimintansa seurauksena, mutta juuri näin kuitenkin tapahtuu. Tämä johtuu Stumpin mukaan siitä, ettei sisarusten luottamus Jeesukseen olekaan yhtä vahva kuin tämä kuvittelee, mikä käy ilmi sisarusten viestistä. Sen sijaan, että pyytäisivät suoraan Jeesusta tulemaan luokseen, sisarukset yksinkertaisesti ilmoittavat Jeesukselle Lasaruksen olevan sairaana. Maria ja Martta siis toivovat, että Jeesus tulisi parantamaan Lasaruksen, mutteivät kuitenkaan uskalla pyytää tätä suoraan, koska eivät ole aivan varmoja suhteestaan Jeesukseen. Tämän viestin valossa sisaruksilla on siis kaksi syvää toivetta: pelastaa Lasarus sekä saada Jeesuksessa aikaan sellainen reaktio, joka kertoisi heille Jeesuksen välittävän heistä.²⁹²

Kun Jeesus lopulta saapuu Betaniaan, tulee hän siinä uskossa, että Martta ja Maria edelleen luottavat häneen ja haluavat tietää, miten Jeesus aikoo nyt toimia. Jeesuksen odotusten vastaisesti Martta ja Maria ovat kuitenkin vihaisia ja pettyneitä, sillä heidän luottamuksensa on petetty – ja mikä pahinta, sen on pettänyt Jeesus, Jumala. Jeesuksen saapuessa Betaniaan sisarukset surevat siis sekä veljensä kuolemaa että sitä tosiasiaa, etteivät he merkitsekään Jeesukselle yhtä paljon kuin luulivat. Kun Martta ja Maria kuulevat Jeesuksen saapuvan, Martta juoksee tielle häntä vastaan ja esittää tälle syytöksen sanoen ”Herra, jos olisit ollut täällä, veljeni ei olisi kuollut. Mutta nytkin tiedän, että Jumala antaa

²⁹⁰ Stump 2010, 334–335.

²⁹¹ Stumpin tulkintaa voidaan tässä kohtaa kritisoida siitä näkökulmasta, ettei Jeesus voi tehdä virheitä tai erehtyä. Stump kuitenkin näkee tämän täysin mahdolliseksi kun kyseessä on tilanne, jossa Jeesusta ei voida syyttää virheestään. Analogiana Stump esittää tilanteen, jossa isä ajaa vahingossa lapsensa yli autolla kuvitellessaan tämän olevan edelleen sisällä, vaikka tämä onkin juossut ajotielle auton taakse. Tässä tilanteessa isää ei voida syyttää virheestään, ja myös Jeesus tekee tarinassa samankaltaisen virhearvion uskoessaan siihen, että Martta ja Maria ymmärtävät hänen toimintaansa. Stump haluaa korostaa sitä, että tämä osuus hänen tulkinnastaan on myös mahdollista sivuuttaa kokonaiskuvan häiriintymättä, jos Jeesuksen erehtyväisyyttä ei haluta hyväksyä. Stump 2010, 336–338.

²⁹² Stump 2010, 336, 338–340.

sinulle kaiken mitä pyydät²⁹³.” Tällä lauseellaan Martta ilmaisee Stumpin mukaan toisaalta kipuaan, mutta toisaalta myös toivoaan siitä, että Jeesus voi vielä tehdä jotain Lasaruksen pelastamiseksi. Tässä vaiheessa Jeesuksen suunnitelma alkaa murentua käsiin, sillä jos Jeesus nyt reagoi Martan toiveikkaaseen vihjeeseen herättämällä Lasaruksen kuolleista vaikuttaa koko kohtausta siltä, että Jeesus todella on pettänyt sisarusten luottamuksen ja herättää Lasaruksen ainoastaan korjatakseen tilanteen. Reagoimalla Martan syytökseen Jeesus voisi korvata sisarusten kärsimyksen, muttei palauttaa sitä luottamusta, joka heillä Jeesukseen ennen näitä tapahtumia oli. Siksi Jeesus joutuu Martan vihan ja pettymyksen edessä vaikeaan tilanteeseen, ja hänen suunnitelmansa on vaarassa epäonnistua.²⁹⁴

Martta reagoi siis Jeesuksen saapumiseen ilmaisemalla vihansa suoraan, mutta samalla myös toivoen, että Jeesus voisi vielä osoittaa rakkautensa tekemällä ihmeen. Maria puolestaan jää talon sisälle kuullessaan Jeesuksen saapuvan ja ilmaisee Stumpin mukaan näin omaa kipuaan vetäytymällä täysin Jeesuksen luota²⁹⁵. Hämmentyneenä suunnitelmansa saamasta käännteestä Jeesus jää seisomaan tielle pohtien, miten voisi viedä suunnitelmansa loppuun. Tässä vaiheessa Martta lähettää kertomuksen mukaan Marialle Jeesuksen tietämättä viestin, jonka mukaan Jeesus kutsuu Mariaa. Stumpin tulkinnan mukaan Martta valehtelee ja väittää Marialle Jeesuksen kutsuvan tätä, jotta voisi korjata Marian ja Jeesuksen välit. Saatuaan viestin Maria juoksee ulos ja luhistuu Jeesuksen jalkoihin katsomatta tätä silmiin ja toistaa samat sanat kuin Martta. Näillä sanoilla on kuitenkin Stumpin mukaan erilainen merkitys tilanteessa, jossa niitä ei seuraa Martan toiveikas vihjailu, ja jossa ne esittää nainen, joka on sortunut itkien Jeesuksen jalkoihin jonkin sellaisen seurauksena, jonka Jeesus itse on aiheuttanut. Tässä kohdassa teksti kertoo Jeesuksen itkevän, minkä sivustakatsojat tulkitsevat johtuvan siitä, että Jeesus suree Lasarusta. Stump kuitenkin tulkitsee Jeesuksen reaktiota turhautumisena tilanteeseen, jossa hänen suunnitelmansa on epäonnistunut ja hän on aiheuttanut kipua rakkailleen.²⁹⁶

Lopulta Jeesus päättää seurata alkuperäistä suunnitelmaansa siskosten reaktioista huolimatta ja suuntaa heidän kanssaan Lasaruksen haudalle kansanjoukon saattamansa. Jeesus herättää Lasaruksen kuolleista ja ohjaa huomion pois itsestään kehottamalla väkeä aukaisemaan Lasaruksen käärinliinat.

²⁹³ Joh. 11:21–22.

²⁹⁴ Stump 2010, 340–343.

²⁹⁵ Brownin mukaan Maria jää sisälle siksi, ettei edes tiedä Jeesuksen saapuneen. Brown 1966, 433.

²⁹⁶ Stump 2010, 341–342, 345–348.

Tällä eleellä Jeesus ilmaisee Stumpin mukaan sitä, ettei ihmeen tarkoituksena ole ensisijaisesti tuottaa kunniaa Jeesukselle, vaan Marialle, Martalle ja Lasarukselle. Tarina ei kuitenkaan pääty tähän kohtaukseen, vaan sitä seuraa hieman myöhemmin illallinen Betaniassa. Tämän illallisen aikana Lasarus istuu Jeesuksen seurassa ruokapöydässä, ja Martta tarjoilee, mutta Maria puolestaan ottaa esiin pullon kallista öljyä, jolla hän voitelee Jeesuksen jalat kuivaten ne sitten vielä hiuksillaan.²⁹⁷ Brownin mukaan Marian ele viittaa Jeesuksen tulevaan kuolemaan, sillä elävän ihmisen jalkoja ei yleensä ole tapana voidella.²⁹⁸ Stumpin mukaan Marian toiminta kertoo puolestaan hänen ymmärtäneen jotakin Jeesuksen suunnitelmasta. Kokonaisuudessaan tarina paljastaa, että vaikka Maria epäili Jeesuksen rakkautta, ymmärtää hän lopulta Jeesuksen rakastavan häntä jopa enemmän kuin hän osasi kuvitella. Öljyämällä Jeesuksen jalat Maria osoittaa kunnioitustaan, kiittolisuuttaan ja rakkauttaan Jeesusta kohtaan, sillä oikeastaan Maria olikin se, joka petti Jeesuksen luottamuksen, eikä päinvastoin.²⁹⁹

Edellä esitellyn kertomuksen ohella Stump analysoi myös toista Jeesuksen jalkojen voitelusta kertovaa tarinaa, joka esiintyy Luukkaan evankeliumissa. Tässä tarinassa Jeesus on illallisvieraana Simon-nimisen fariseuksen talossa, kun kesken illallisen sisään ilmaantuu nainen, joka kastelee Jeesuksen jalat kyynelillään, kuivaa ne sitten hiuksillaan ja voitelee ne lopuksi kalliilla öljyllä. Stump nimittää tätä naista Syntiseksi, sillä Luukkaan teksti kertoo hänen viettävän syntistä elämää. Se, millaisia syntejä tämä nainen tarkalleen ottaen on tehnyt, ei käy tekstistä ilmi, mutta yleisesti hänen on oletettu olevan prostituoitu, sillä paikallaolijat kavahtavat häntä ja sitä, että Jeesus antaa hänen koskea itseään. Stumpin mukaan Syntinen kärsii siis häpeästä ja ulkopuolisuudesta yhteisössään, koska häntä seuraa syntiensä vuoksi syvä paheksunta ja halveksunta. Tällainen häpeä on luonteeltaan sellaista, ettei se poistu, vaikka nainen lakkaisi tekemästä syntiä, vaan hänen aiemmat syntinsä tulevat aina leimaamaan häntä yhteisön muistoissa. Se, mitä Syntinen illallisella tekee, on skandaalimaista, mutta hänelle sillä ei ole väliä, koska hänellä ei ole tilanteessaan enää mitään menetettävää.³⁰⁰

Muut paikallaolijat paheksuvat Jeesusta, kun tämä antaa syntisen naisen koskea itseään, mutta yllättäen Jeesus kohottaakin naisen hurskaudessaan muiden vieraiden ja jopa isäntänä toimivan Simonin yli sanoen:

²⁹⁷ Stump 2010, 350–351.

²⁹⁸ Brown 1966, 454.

²⁹⁹ Stump 2010, 351–352.

³⁰⁰ Stump 2010, 356–358.

44 --”Katso tätä naista. Kun tulin kotiisi, sinä et antanut vettä jalkojeni pesuun, mutta hän kasteli jalkani kyynelillään ja kuivasi ne hiuksillaan. 45 Sinä et tervehtinyt minua suudelmalla, mutta hän on suudellut jalkojani siitä saakka kun tänne tulin. 46 Sinä et voidellut päätäni öljyllä, mutta hän voiteli jalkani tuoksuöljyllä. 47 Niinpä sanonkin sinulle: hän sai paljot syntinsä anteeksi, sen vuoksi hän rakasti paljon. Mutta joka saa anteeksi vähän, se myös rakastaa vähän.”³⁰¹

Jeesus siis arvostaa naisen rohkeaa ja epätoivoista tekoa ja näkee siinä syvää uskoa ja luottamusta. Siksi Jeesus antaa naiselle tämä synnit anteeksi ja sanoo ”Uskosi on pelastanut sinut. Mene rauhassa³⁰²” tarjoten näin Syntiselle mahdollisuuden poistua tilanteesta. Stumpin mukaan antamalla Syntiselle tämän synnit anteeksi ja korottamalla tämän uskossaan muiden paikallaolijoiden yläpuolelle Jeesus poistaa Syntisen polttomerkin ja parantaa tämän häpeän antamalla tälle uuden aseman yhteisössään.³⁰³

Luukkaan evankeliumin tarina Jeesuksen jalkojen voitelusta on siis jo sellaisenaan kertomus häpeästä ja siitä, miten tällainen häpeä ja siitä seuraava kärsimys voidaan poistaa. Stump kuitenkin haluaa tulkita kertomusta vielä sellaisesta näkökulmasta, jossa Syntisen ajatellaan olevan Betanian Maria. Koska Mariaan viitataan Lasarus-kertomuksen alussa Mariana, joka voiteli Jeesuksen jalat, tarkastelee Stump sellaista mahdollisuutta, jossa Jeesuksen ja Syntisen kohtaaminen kertookin Marian ja Jeesuksen ensikohtaamisesta. Tällaisen tulkinnan valossa ei ole lainkaan yllättävää, miksi Maria suhtautuu Jeesukseen niin kaksijakoisesti ja epäröi pyytää tältä apua veljensä sairastuessa. Stumpin tulkinnan mukaan Lasarusen kuolleista herättämistä seuraava Jeesuksen jalkojen voitelu on toisinto tästä Jeesuksen ja Marian ensimmäisestä kohtaamisesta, ja Maria pyrkii sen avulla osoittamaan Jeesukselle uudelleen samanlaista kunnioitusta ja luottamusta, jota hän osoitti tälle myös Simonin talossa. Tällainen oletus Syntisestä Betanian Mariana muuttaa sekä Luukkaan kertomuksen että Lasarusen tarinan tulkintaa siten, että niiden ytimeen asettuu Marian ja Jeesuksen välinen toisen persoonan suhde.³⁰⁴

Näiden edellä esiteltyjen kertomusten aiheena on siis sellainen kärsimys, joka johtuu sekä sosiaalisesta häpeästä että kärsijän sydämen toiveista. Luukkaan evankeliumin Syntinen on rikkinäinen ja häpeästä kärsivä ihminen, joka kuitenkin kaipaa Jeesuksen läheisyyttä niin kipeästi, että on valmis asettamaan itsensä tilanteeseen, joka on vielä suurempi skandaali kuin hänen aiemmat tekonsa.

³⁰¹ Luuk. 7:44–47.

³⁰² Luuk. 7:50.

³⁰³ Stump 2010, 359–361.

³⁰⁴ Stump 2010, 362–366.

Toisen persoonan kohtaamisessaan Jeesuksen kanssa hän saa kuitenkin vastalääkkeen tähän häpeään, kun Jeesus nostaa hänet jalustalle sellaisten ihmisten edessä, jotka väheksyvät ja paheksuvat häntä. Johanneksen evankeliumin tarinassa Maria puolestaan kärsii menetettyään sekä veljensä että Jeesuksen rakkauden, jotka molemmat ovat hänelle äärimmäisen tärkeitä. Lopulta käy kuitenkin ilmi, ettei kumpikaan näistä Marian sydämen toiveista ollutkaan lopullisesti menetetty, vaan hän saa takaisin sekä veljensä että suhteensa Jeesukseen – ja vielä paljon enemmän, nimittäin entistä syvemmän yhteyden Jeesuksen kanssa sekä uuden, arvostetun aseman yhteisössään. Paradoksaalisesti juuri Marian ja Jeesuksen suhteessa tapahtunut välirikko onkin juuri se asia, joka lopulta täyttää Jeesuksen alkuperäisen suunnitelman ja ohjaa Marian täyteen kukoistukseensa ja läheisempään yhteyteen Jeesuksen kanssa.³⁰⁵

Kaikkien neljän edellä esitellyn tarinan – Jobin, Simsonin, Abrahamin ja Betanian Marian tarinoiden – valossa voidaan havaita, että vaikka näiden kertomusten analyysin tarkoituksena ei olekaan nostaa esiin Stumpin teodikeaa vielä sellaisenaan, voidaan niistä löytää lopullisen teodikean kannalta oleellisia piirteitä. Olen tässä joutunut tilan puutteen vuoksi sivuuttamaan useita Stumpin yksityiskohtaisempia havaintoja, mutta näistä raamatunkertomuksista nousevat Stumpin teodikean ymmärtämisen ja sen omalaatuisuuden hahmottamisen kannalta oleelliset seikat ovat kuitenkin tässä tulleet käsitellyiksi. Tärkeimpiä huomioita Stumpin teodikean kannalta ovat se, miten kärsimys johtaa näiden tarinoiden päähenkilöt täyteen kukoistukseensa ja syvempää yhteyteen Jumalan kanssa sekä se, millainen rooli sydämen toiveilla on kärsimyksen ongelmassa. Nyt kun sekä Stumpin teodikean aatteellinen tausta, metodit sekä näiden metodien valossa raamatunkertomuksista esiin nousevat oleelliset seikat on käsitelty, on aika liittää esitellyt narratiivit osaksi tomistista maailmankuvaa ja esitellä tarkemmin Stumpin narratiivinen teodikea. Viimeisessä luvussa esittelen Stumpin teodikeaa lopullisessa muodossaan ja hahmottelen sen suhdetta Akvinolaisen ajatteluun sekä moderniinkin uskonnonfilosofiaan.

5. Summa theodiceae

Stumpin narratiivinen teodikea muodostuu kun edellä käsitellyt raamatunkertomukset ja niistä tehdyt havainnot yhdistetään luvussa 3 esiteltyyn Akvinolaisen käsitykseen ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta. Käytännössä

³⁰⁵ Stump 2010, 350–353, 366–367.

Stumpin teodikea rakentuu Akvinolaisen ajattelun varaan laajemminkin, sillä sen pohjana ovat myös Akvinolaisen keskiaikaiset käsitykset kärsimyksestä, jotka perustuvat ajatukselle kärsimyksen tuottamasta suuremmasta hyvästä, eli yhteydestä Jumalaan. Stump pyrkii täydentämään näitä Akvinolaisen ajatuksia kärsimyksen oikeutuksesta liittämällä niiden osaksi myös selityksen siitä, miten sydämen toiveista aiheutuva kärsimys voidaan oikeuttaa suuremman hyvän kautta. Ennen kuin Stumpin valmista teodikeaa on mahdollista hahmottaa, on syytä tutustua ensin vielä tarkemmin Akvinolaisen ajatuksiin kärsimyksen oikeutuksesta sekä vetää yhteen sitä, miten Stump tuo raamatunkertomukset osaksi omaa luomustaan.

Edellisessä luvussa esiteltyjen raamatunkertomusten rooli on Stumpin teodikeassa keskeinen, vaikka Stump ei pyrikään niiden kautta suoraan nostamaan esiin minkäänlaista vastausta kärsimyksen ongelmaan. Stumpin mukaan näiden narratiivien tuominen osaksi rakenteilla olevaa teodikeaa antaa sille kuitenkin jotakin sellaista, jota ilman niitä olisi mahdotonta saavuttaa. Stumpin metodissa nämä kertomukset toimivat esimerkkeinä tilanteista, joissa tarinoiden päähenkilöiden kokemalle kärsimykselle on löydettävissä ainakin mahdollinen oikeutus. Tosielämän esimerkkeihin verrattuna näiden narratiivien etuna on se, että ne tarjoavat tulkitsijalleen kaikki mahdolliset yksityiskohdat tarinan kärsijän ja Jumalan välisestä suhteesta sekä koetun kärsimyksen luonteesta. Stumpin analysoimissa tarinoissa kärsimystä ja sen oikeutusta voidaan siis tarkastella sellaisessa kontekstissa, joka paljastaa kärsijän kaikki mielenliikkeet ja koko elämäntarinan ja jossa kärsimys näin ollen näyttäytyy tosielämään verrattuna siksi hyvin erilaisessa valossa.³⁰⁶

Vaikka raamatunkertomukset toimivatkin erinomaisina esimerkkeinä kärsimyksen luonteesta ja oikeutuksesta, on kuitenkin tärkeää huomata, ettei niiden tarkoituksena ole ainoastaan kuvittaa Stumpin filosofista analyysiä. Stump haluaa korostaa sitä, että narratiivien osuus teodikeassa ei ole pelkästään tiettyjen premissien tukeminen, vaan niiden tehtävä on asettaa lukija keskelle sellaista kokemusta, jossa ihminen ikään kuin upottautuu osaksi toisenlaista, itselleen vierasta maailmankuvaa. Kuten luvussa 4 on todettu, Stumpin mukaan tarinoiden ja niihin sisältyvien toisen persoonan kuvausten kautta ihminen voi itse asettautua osaksi tarinaan kuuluvaa toisen persoonan kokemusta ja päästä näin mahdollisimman lähelle sitä kokemusta tarinan tapahtumista, joka hänellä voisi

³⁰⁶ Stump 2010, 372–373.

olla, jos hän olisi itse osa kyseistä tarinaa. Samaan tapaan kuin esimerkiksi matka Kiinaan opettaa matkajalle jotakin aivan uutta kiinalaisesta kulttuurista, perinteistä ja tavasta katsoa maailmaa, myös tarinat avaavat Stumpin mukaan tällaisia ikkunoita uudenaikaiseen ymmärrykseen. Stumpille edellä käsitellyt raamatunkertomukset ovat matka sellaiseen mahdolliseen maailmaan, jossa Jumalalla on moraalisesti hyväksyttävä syy sallia kärsimys.³⁰⁷

Tarinat, joita Stump teoksessaan käsittelee, kuvaavat laajasti kärsimyksen eri puolia. Job kärsii viattomana uhrina tilanteessa, joka näennäisesti vaikuttaa Jumalan ja Saatanan väliseltä julmalta peliltä, kun taas Simson puolestaan kärsii omien pahojen tekojensa seurauksista. Abraham on osittain Jobin tavoin viaton kärsiessään halustaan saada lukuisia jälkeläisiä, mutta on toisaalta myös osittain syyllinen omiin kärsimyksiinsä pyrkiessään itse toteuttamaan haaveensa sen sijaan, että luottaisi toiveen täyttymisen täysin Jumalan käsiin. Betanian Maria puolestaan kärsii sosiaalisen asemansa tuottamasta häpeästä sekä siitä syvästä pettymyksestä ja luottamuksen menetyksestä, jonka Jeesuksen toiminta hänelle aiheuttaa. Vaikka lähtökohdat näissä tarinoissa ovatkin erilaiset, on niiden lopputuloksilla kuitenkin jotakin perustavalla tavalla yhteistä. Kaikki se kärsimys, jonka Job, Simson, Abraham ja Maria joutuvat tarinoissaan käymään läpi saattaa heidät lopulta kohti uudenlaista suuruutta ja kukoistusta.³⁰⁸

Jobin, Simsonin, Abrahamin ja Marian kertomukset ovat tarinoita kärsimyksen vaikutuksesta ihmisen kukoistukseen parhaana mahdollisena itsenään, mutta myös tarinoita ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta ja kanssakäymisestä. Stumpin mukaan nämä kertomukset ovat se väline, jonka kautta kuka tahansa meistä voi päästä lähemmäs sellaista persoonallista Jumalan kohtaamista, jonka Job, Simson, Abraham ja Maria näissä tarinoissa kokevat, sekä ymmärtää siten paremmin kärsimyksen perimmäisiä syitä. Jos näiden tarinoiden ajatellaan olevan matkoja todellisuuteen, jossa Jumalalla on oikeutettu syy sallia kärsimys, on tarinoiden käsittelyn jälkeen oleellista kysyä, mikä tämä syy sitten on, ja miksi ihmisen ja Jumalan välisellä suhteella on Stumpin tulkinnassa niin keskeinen rooli. Vastaukset näihin kysymyksiin voidaan löytää Akvinolaisen siitä ajatuksesta, että kärsimys on paras – ja joissakin tapauksissa jopa ainoa – keino, jonka kautta ihminen voi saavuttaa aidon ja täydellisen yhteyden Jumalan

³⁰⁷ Stump 2010, 78, 178, 373–374.

³⁰⁸ Stump 2010, 372.

kanssa.³⁰⁹ Kuten luvussa 3.2 on todettu, Akvinolaisen käsitys kärsimyksestä ja sen oikeutuksesta liittyy vahvasti ajatukseen kaitselmuksesta, jonka luonnetta hän käsittelee muun muassa Jobin kirjan kommentaarissaan. Akvinolainen näkee Jobin tarinan kertomuksena siitä, miten Jumala ohjaa luotujaan kohti yhteyttä itsensä kanssa, sekä ennen kaikkea siitä, millainen rooli kärsimyksellä tässä prosessissa on.³¹⁰

Akvinolaisen mukaan Jobin ystävät, jotka tarinassa arvelevat Jobin tehneen jotakin väärin ja siten ansainneen kärsimyksensä itse, tulkitsevat kaitselmusta väärin. He kuvittelevat kaitselmuksen toimivan siten, että vastoinkäymiset ovat rangaistuksia synneistä, ja menestys puolestaan palkkio hyveistä. Job kuitenkin ymmärtää, että hyvä ja rakastava Jumala antaa myös hyveellisten ihmisten kohdata kärsimyksiä, koska niillä voi olla kasvattava vaikutus. Stump tulkitsee Akvinolaisen kommentaarin perusteella tämän eron johtuvan Jobin ja tämän ystävien erilaisista käsityksistä elämästä ja kuolemasta. Mikäli kaitselmus toimisi niin kuin Jobin ystävät ajattelevat, tarkoittaisi se Akvinolaisen mukaan sitä, että ihmisen olemassaolon lopullinen päämäärä olisi tässä elämässä. Job sen sijaan ajattelee, että olemisen lopullinen päämäärä on tuonpuoleisessa, jonne tämä elämä johtaa.³¹¹

Akvinolainen tulkitsee ihmiselämän äärimmäistä määränpäättä samoin kuin Job, ja siksi hänen suhtautumisessaan kärsimykseen keskeistä on tuonpuoleisuus, eli usko kuolemanjälkeiseen elämään. Keskiajan filosofeille tyypilliseen tapaan Akvinolainen ajattelee, että se, mitä ihmiselle tässä elämässä tapahtuu, voidaan oikeuttaa vain sen perusteella, mitä kyseiselle ihmiselle tapahtuu tuonpuoleisessa. Tomistisessa maailmankuvassa maanpäällinen elämä on lyhyt, mutta kuolemanjälkeinen elämä puolestaan ikuinen. Tästä syystä kaikki se, mitä tuonpuoleisessa tapahtuu, on Akvinolaisen mukaan tärkeämpää kuin se, mitä ihminen maanpäällisen vaelluksensa aikana kohtaa. Stumpin mukaan Akvinolaisen voidaan siis nähdä edustavan sellaista teodikeoiden traditiota, jossa Jumalan syyt sallia pahuus maailmassa pysyvät salaisuutena, mutta lopulta kuolemanjälkeinen elämä ja täydellinen yhteys Jumalan kanssa korvaavat kaiken maanpäällisessä elämässä kärsityn.³¹²

Stump kuitenkin korostaa, että loppujen lopuksi Akvinolaisen näkemys eroaa edellä mainitusta linjasta tavalla, joka mahdollistaa hänen mielestään

³⁰⁹ Stump 2010, 373, 375, 416.

³¹⁰ Stump 1993, 328.

³¹¹ Stump 1993, 333–334.

³¹² Stump 1993, 334–335.

onnistuneemman teodikean rakentamisen. Akvinolaisen mukaan kärsimys ei nimittäin ole täysi mysteeri, vaan ihminen voi yleisesti ottaen tietää, millä perusteella Jumala sallii pahan ja kärsimyksen maailmassa. Jos hyvä Jumala sallii pahan, on sen Akvinolaisen mukaan johduttava siitä, että kyseinen kärsimys tuottaa kärsijälle lopulta jotakin sellaista hyvää, jota Jumala ei voisi tälle ilman kärsimystä antaa.³¹³ Akvinolaisen mukaan Jumalan on oikeutettua sallia esimerkiksi Jobin, Simsonin, Abrahamin ja Marian kokema kärsimys siksi, että jokainen näistä henkilöistä saavuttaa lopulta kärsimyksensä kautta jotakin sellaista, joka jollakin tavalla hyvittää ja voittaa koetun kärsimyksen. Kärsimyksen oikeuttamisen kannalta oleellista on tämän ohella myös se, että kärsijä olisi itse valmis käymään läpi kokemansa kärsimykset, jos tietäisi, mitä voi niiden kautta saavuttaa. Kärsimyksen oikeuttamiseksi sen tuottaman hyvän on siis Akvinolaisen mukaan oltava niin suurta hyvää, että kärsijä itsekin arvostaa sen kärsimystensä arvoiseksi.³¹⁴

Akvinolaisen ajattelun valossa Stump tulkitsee Jobin, Simsonin, Abrahamin ja Marian kärsimysten olevan luonteeltaan sellaisia, että jokainen näistä tarinoiden päähenkilöistä vastaisi kysyttäessä kärsimyksensä olleen sen kautta saavutetun edun arvoista. Jotta pahasta ja kärsimyksestä seuraavan hyvän riittävyttä kärsimyksen oikeuttamiseen voidaan arvioida, on kuitenkin oltava olemassa asteikko, jolla hyvää ja pahaa punnitaan. Keskustelu kärsimyksen ongelmasta edellyttääkin aina jonkinlaista standardia niille arvostuksille, joiden yhteydessä kärsimyksen mielletään olevan ristiriidassa Jumalan olemassaolon kanssa. Koska kärsimyksen ongelma on ennen kaikkea kristillisen uskon johdonmukaisuuteen liittyvä kipupiste, on Stumpin mukaan soveliasta, että myös asteikko, jolla kyseisen uskomusjärjestelmän johdonmukaisuutta arvioidaan on sellainen, joka sopii ristiriidattomasti osaksi kyseistä uskomusjärjestelmää.³¹⁵ Seuraavassa käsittelen Akvinolaisen arvojen asteikkoa, jonka valossa kärsimyksen tuottamaa hyvää voidaan arvioida siitä näkökulmasta, onko se riittävän hyvää oikeuttaakseen kärsimyksen edellä esiteltyin Akvinolaisen standardein.

5.1 Kohti suurinta hyvää

Stumpin oletus siitä, että esiteltyjen kertomusten päähenkilöt arvioisivat kärsimystensä olleen niitä seuranneen hyvän arvoisia perustuu Akvinolaisen

³¹³ Stump 1993, 335.

³¹⁴ Stump 2010, 376, 378, 416.

³¹⁵ Stump 2010, 386, 416.

käsitykseen ihmisen kukoistuksesta yhteydessä Jumalaan suurimpana mahdollisena hyvänä, joka ihmistä voi kohdata. Kuten luvussa 3 esitellystä Akvinolaisen rakkauskäsityksestä voidaan havaita, Akvinolaisen ajattelussa persoonalliset ihmissuhteet muodostavat sen kehikon, jonka sisään myös kaikki muut ihmistä kohtaavat hyvät asettuvat. Akvinolaisen mukaan ihmisen suurin hyvä koostuu siis persoonallisista ihmissuhteista, jollaiseksi myös ihmisen suhde Jumalaan voidaan laskea. Täydellinen rakkauden yhteys ihmisen ja Jumalan välillä on Akvinolaisen mukaan arvokkain mahdollinen ihmissuhde, ja siksi myös suurin mahdollinen hyvä, joka ihmistä voi koskaan kohdata. Tarkalleen ottaen kyse on lisäksi muiden ihmisten kanssa jaetusta yhteydestä Jumalaan, sillä Akvinolaisen mukaan suuret hyvät ovat aina luonteeltaan jaettavissa olevia³¹⁶. Näin ollen Akvinolaisen arvojen asteikon yläpään muodostaa ihmisen täydellinen ja yhteydessä muihin ihmisiin jaettu yhteys Jumalaan, ja tämä yhteys koostuu sekä ihmisyksilön kukoistuksesta että hänen suuruudestaan tässä yhteydessä.³¹⁷

Akvinolaisen arvojen asteikon toisen ääripään muodostaa vastaavasti ihmisen täydellinen ero Jumalasta. Pahinta, mitä ihmiselle voi tapahtua, on Akvinolaisen mukaan pysyvä sisäinen rikkinäisyys, joka eristää ihmisen itsestään sekä muista ihmisistä ja Jumalasta. Vapaan tahdon vuoksi tällainen omaehtoisen yksinäisyyden tila voi olla ihmiselle pysyvä, sillä ihminen ei välttämättä koskaan edes halua saavuttaa yhteyttä itseensä, muihin ihmisiin tai Jumalaan. Ikuisuus tällaisessa tilassa, erossa Jumalasta ja tämän pelastavasta hyvyydestä, on Akvinolaisen mukaan ihmisen kurjin mahdollinen kohtalo, suoranainen helvetti. Akvinolaisen ajattelussa tämä asteikon alimmainen aste viittaakin nimenomaan kristillisen opin helvettiin, mutta Stump huomauttaa, ettei helvettiopin hyväksyminen ole Akvinolaisen ajattelun ymmärtämisen kannalta välttämätöntä, sillä ikuinen ero Jumalasta voidaan tarvittaessa ymmärtää myös abstraktimmalla tasolla.³¹⁸

Akvinolaisen arvojen asteikolla paras ja pahin asia, jotka ihmistä voivat kohdata, ovat siis riippuvaisia toisistaan. Tämä arvojen asteikko, jolla ihmisen kärsimystä ja sen seurauksena mahdollisesti saavutettavaa hyvää voidaan arvioida, muodostuu kahden ääripään väliin, jotka ovat ikuinen ja jaettu yhteys Jumalan kanssa sekä vastaavasti ikuinen ero Jumalasta kuolemanjälkeisessä

³¹⁶ Akvinolaisen mukaan suurta hyvää ei voi olla mikään sellainen hyvä, joka ei ole luonteeltaan kokonaan jaettavissa, eli joka on sellaista, joka antamalla sitä toisille vähenee. Stump 1993, 338.

³¹⁷ Stump 2010, 387, 416.

³¹⁸ Stump 2010, 387.

elämässä. Kristillisestä näkökulmasta ihmisen kuolemanjälkeisen kohtalon ajatellaan usein riippuvan siitä, miten ihminen on elämänsä elänyt. Akvinolaisen ajattelu kuitenkin poikkeaa tästä linjasta, sillä Akvinolaisen mukaan se, mitä ihmiselle kuolemanjälkeisessä elämässä tapahtuu määräytyy sen henkisen tilan perusteella, jossa hän on kuolemansa hetkellä³¹⁹. Toisin sanoen siitä rakkaudesta ja avoimuudesta Jumalaa kohtaan, jota ihminen kuolemansa hetkellä tuntee, tulee hänelle pysyvä olotila kuolemanjälkeisessä elämässä. Akvinolaisen mukaan ihmisellä on tuonpuoleisessakin vielä mahdollisuus kasvaa monin tavoin, mutta avoimuudessaan Jumalaa kohtaan ihminen ei voi enää muuttua huonompaan tai parempaan kuolemansa jälkeen.³²⁰

Ihmisen kohtaloa tuonpuoleisessa tarkasteltaessa on tärkeää huomata, että Akvinolaisen arvojen asteikon suurin mahdollinen hyvä on sekin itsessään asteittaista. Akvinolaisen mukaan äärimmäinen ja täydellinen yhteys Jumalan kanssa ei nimittäin ole kaikille ihmisille sama, aivan kuten esimerkiksi fyysisessä huippukunnossa oleminen ei tarkoita samaa nuoren ja vanhan ihmisen kohdalla. Se, millainen ihmisen suhde Jumalaan suurimmassa kukoistuksessaan on, riippuu siis ihmisestä ja on luonteeltaan suhteellista, sillä Akvinolaisen mukaan ihmisellä voi olla enemmän tai vähemmän rakastava ja syvällinen suhde Jumalaan. Tämä johtuu niistä eroista, joita ihmisten halukkuudessa olla yhteydessä Jumalaan ilmenee. Kuten luvussa 3.2 on todettu, Jumala on aina läsnä ihmiselle tavalla, joka mahdollistaa jaetun tarkkaavaisuuden ja aidon henkisen yhteyden heidän välillään, jos ihminen vain itse sitä haluaa. Samaan tapaan myös ihmisen suhde Jumalaan kuolemanjälkeisessä elämässä on riippuvaista ihmisen omasta tahdosta. Akvinolaisen mukaan taivaassa ihmisen ei ole mahdollista haluta syvempää yhteyttä Jumalan kanssa kuin hänellä jo on, sillä jos hän haluaisi, hänellä myös olisi sellainen.³²¹

Edellä esitelty arvojen asteikko sekä ajatus ikuisesta tuonpuoleisesta elämästä ihmisen lopullisena päämääränä muodostavat pohjan Akvinolaisen vastaukselle kärsimyksen ongelmaan. Kuten edellä on todettu, Akvinolaisen mukaan Jumalan on oikeutettua sallia ihmisen kärsimys vain niissä tapauksissa,

³¹⁹ Tämä Akvinolaisen ajatus perustuu teologian sijasta hänen filosofiseen psykologiaansa. Koska Akvinolainen näkee älyn ja tahdon välillä syvän yhteyden, hän ajattelee, ettei ihminen voi enää muuttaa mieltään ja suhtautumistaan Jumalaan saatuaan ensikosketuksensa tuonpuoleiseen ja nähtyään Jumalasta sen, mitä kykenee omassa henkisessä tilassaan näkemään. Stump 2010, 388. Aiheesta tarkemmin myös Stump 2003, 278–284.

³²⁰ Stump 2010, 388.

³²¹ Stump 2010, 117, 390–391.

joissa siitä seuraa kärsijälle jotakin sellaista hyvää, jota ilman kärsimystä ei olisi mahdollista saavuttaa. Tarkalleen ottaen kärsimyksen kautta saavutettu hyvä voi Akvinolaisen mukaan olla kahdenlaista oikeuttaakseen kärsimyksen. Akvinolaisen mukaan kärsimys on oikeutettua silloin kun se joko ohjaa ihmistä kohti suurempaa hyvää tai vastaavasti estää tätä ajautumasta kohti pahinta mahdollista. Se, kumpi näistä eduista kärsimyksen kautta voidaan saavuttaa riippuu siitä, onko kyseessä oleva kärsimys luonteeltaan vastentahtoisesti koettua *simpliciter* vai *secundum quid*.³²²

Sellaiselle ihmiselle, jonka kärsimys on vastentahtoisesti koettua *simpliciter*, eli yksiselitteisesti, kärsimyksen tuottama etu on pahimman mahdollisen kohtalon välttäminen. Yleisesti ottaen tällaisella kärsimyksellä tarkoitetaan sellaista kokemusta, johon kärsijä ei ole millään tavalla suostuvainen ja josta ei voida väittää seuraavan tälle mitään hyvää. Esimerkiksi ihmisen sulkeminen kellariin nääntymään ja eristyksiin kaikista aistikokemuksista ja ihmiskontakteista ei tuota hänelle mitään hyvää, vaikka tällaisen kokemuksen jälkeen ihminen voikin löytää uudenlaista iloa elämän pienistä nautinnoista. Sen sijaan historiallisesti todellisessa tilanteessa, jossa ihmiset piilottelivat juutalaisia lapsia edellä esitellyissä olosuhteissa pelastaakseen heidät natsien vainoilta, lasten kokeman kärsimyksen tarkoituksena on selvästikin estää heitä kokemasta jotakin vielä pahempaa. On siis olemassa tilanteita, joissa tuomitsemme kärsimyksen aiheuttamisen moraalittomaksi silloin kun siitä näennäisesti vaikuttaisi seuraavan jotakin hyvää, mutta hyväksymme hyveelliseksi toiminnaksi silloin kun se ehkäisee jotakin pahempaa tapahtumasta.³²³

Tilanne kuitenkin muuttuu, jos kyseessä oleva kärsimys on vastentahtoisesti koettua *secundum quid*, eli ikään kuin toissijaisesti vastentahtoista. Jos esimerkiksi kestävyysjuoksijan valmentaja pakottaa tämän harjoittelemaan kovempaa ja juoksemaan vielä muutaman kilometrin lisää, vaikka tämä itse haluaisi jo lopettaa, aiheuttaa hän valmennettavalleen kärsimystä, joka loppujen lopuksi auttaa tätä kehittymään kestävämmäksi ja paremmaksi juoksijaksi. Tällaisessa tilanteessa valmennettava on itse omasta suostumuksestaan asettanut itsenä kärsimykselle alttiiksi ryhtyessään kestävyysjuoksijaksi ja palkatessaan itselleen valmentajan piiskaamaan itseään kohti parempia suorituksia. Koska kestävyysjuoksijan kokema kärsimys tuottaa hänelle tässä tapauksessa suurempaa

³²² Stump 2010, 392.

³²³ Stump 2010, 392–393.

hyvää ja on vastentahtoista ainoastaan *secundum quid*, pidämme yleensä intuitiivisesti sallittuna sitä, että valmentaja pakottaa valmennettavansa juoksemaan vielä hieman lisää, vaikka tämä kokeekin juoksemisen kyseisellä hetkellä tuskalliseksi. Akvinolaisen ajatuksena siis on, että suurempaa hyvää voi lähtökohtaisesti seurata ainoastaan sellaisesta kärsimyksestä, johon ihminen on jollakin tasolla itse antanut suostumuksensa³²⁴ – vaikkakin vain välillisesti.³²⁵

Akvinolaisen mukaan ihmisen täydellinen yhteys Jumalaan liittyy kiinteästi niihin kärsimyksestä seuraaviin etuihin, jotka antavat Jumalalle oikeutuksen kärsimyksen sallimiseen. Arvojen asteikon perusteella oikeutetun kärsimyksen kautta torjuttava pahin mahdollinen on ikuinen ero Jumalasta, ja sen kautta saavutettava suurempi hyvä puolestaan ikuinen yhteys Jumalan kanssa. Akvinolaisen ajattelussa kärsimyksen oikeutusta pohdittaessa ei siis ole oleellista kysyä, hyvittääkö kärsimyksen kautta saavutettu hyvä koetun kärsimyksen, vaan tärkeämpää on pohtia sitä, miten koettu kärsimys suhteutuu joko toiseen tai molempiin kärsimyksen oikeuttaviin etuihin.³²⁶ Toisin sanoen kärsimyksestä voi useinkin seurata jotakin hyvää, joka ehkä oikeuttaa ihmisten toisilleen aiheuttaman kärsimyksen kuten esimerkiksi kestävyysjuoksijan tapauksessa, mutta jotta Jumalan sallima kärsimys voidaan oikeuttaa, tulee siitä seurata jotakin sellaista, joka joko estää ihmistä erkaantumasta Jumalasta lopullisesti tai auttaa häntä löytämään ikuisen yhteyden Jumalan kanssa³²⁷.

Kuten aiemmin on todettu, Akvinolaisen ajattelussa ihmisen luontainen taipumus pahan tekemiseen rinnastuu sairauteen ja kärsimys puolestaan lääkkeeseen, jolla tämä tauti parannetaan. Mikään sellainen kipu ja vaiva, josta ei seuraisi mitään hyvää, ei Akvinolaisen mukaan olisi Jumalalle millään tavalla

³²⁴ On kuitenkin tärkeää muistaa, että Akvinolaisen kärsimysajattelu tai Stumpin teodikea eivät kumpikaan käsittele vapaaehtoista tai itse aiheutettua kärsimystä. Tässä yhteydessä suostumuksella kärsimykseen tarkoitetaan siis ainoastaan sellaista välillistä suostumusta, jota esimerkki kestävyysjuoksijasta valaisee. Ihmisen kärsimys on vastentahtoista *secundum quid*, jos ihminen on vapaaehtoisesti asettanut itsensä tilanteeseen, josta voi seurata kärsimystä.

³²⁵ Stump 2010, 393.

³²⁶ Stump 2010, 394.

³²⁷ Vaikka Akvinolainen antaakin Jumalalle oikeutuksen sallia kärsimyksen sillä perusteella, että se ehkäisee pahinta mahdollista tapahtumasta ja edistää suurinta mahdollista hyvää, ei tämä kuitenkaan tarkoita sitä, että Jumala olisi suunnitellut maailman tuottamaan kärsimystä. Tämä huomio perustuu Akvinolaisen ajatukseen siitä, että on tehtävä ero Jumalan alkuperäisen tahdon (*antecedent will*) ja ihmisen toiminnasta seuraavan tahdon (*consequent will*) välillä. Tämä tarkoittaa sitä, että Jumala ei haluaisi ihmisten kärsivän, mutta koska ihminen on itse syntiinlankeemuksessa vapaalla tahdolla valinnut pahan, on Jumalan sallittava tietyt kärsimykset saattaakseen ihmiset taas yhteyteen kanssaan. Samasta syystä on tärkeää huomioda, ettei kaikkea Jumalan sallimaa kärsimystä pidä mieltää hyväksi vain siksi, että se on Jumalan tahto – ainoastaan kaikki se, mitä Jumala tahtoo alkuperäisellä tahdollaan, on väistämättä hyvää. Stump 2010, 393–394.

mieluisaa. Näin ollen kivulla ja kärsimyksellä on aina jokin tehtävä, vaikkei kärsivä ihminen tätä tarkoitusta ymmärtäisikään. Akvinolainen korostaa, ettei Jumala aina vastaa ihmisen rukouksiin antamalla tälle sen, mitä tämä pyytää, vaan sen, mitä tämä tarvitsee. Hän vertaa Jumalaa lääkäriin, joka usein antaa potilaalle pahan makuista lääkettä parantaakseen tämän, vaikka potilas luonnollisesti ei tällaista kitkerää lääkettä haluaisikaan. Samaan tapaan myös Jumala ymmärtää ihmisen tarpeet häntä itseään paremmin ja osaa antaa juuri oikeaa lääkettä kuhunkin vaivaan. Akvinolaisen mukaan Jumala vastaa aina ihmisten rukouksiin, vaikka kärsimysten keskellä kamppaileva voikin kokea, ettei Jumala ole kuullut häntä.³²⁸

Mutta miksi esimerkiksi Jobin kaltaiset hyvät ja Jumalaa rakastavat ihmiset joutuvat maistamaan tätä Jumalan karvasta lääkettä? Tuntuisi loogiselta ajatella, että tällaiset ihmiset ovat jo niin lähellä Jumalaa, etteivät he tarvitse lääkettä sairauteensa samalla tavalla kuin muut. Akvinolaisen mukaan on kuitenkin itse asiassa todennäköisempää, että juuri hyvät ihmiset joutuvat kärsimään enemmän kuin syntiset. Stump valottaa ajatusta nostamalla esiin Akvinolaisen Jobin kirjan kommentaarissaan esittämän vertauksen taitavista ja rohkeista sotilaista, jotka armeijan päällikkö lähettää eturintamaan kohtaamaan vaikeimmat haasteet ja vaarat. Nämä sotilaat joutuvat kykyjensä vuoksi kohtaamaan suurempia vaaroja kuin muut, mutta onnistuessaan he saavat myös muita enemmän kunniaa ja suuremman palkkion. Akvinolaisen mukaan myös kaitselmus toimii samaan tapaan kuin edellä mainittu sotapäällikkö antaen hyvien ja hurskaiden kohdata enemmän vaikeuksia kuin muiden, mutta palkiten heidät lopussa, tuonpuoleisessa elämässä.³²⁹

Stump kuitenkin jatkaa, ettei tuonpuoleisuuden keskittyvän maailmankuvan jakaminen välttämättä riitä tekemään Akvinolaisen näkemyksistä yhtään helpommin lähestyttäviä. Ajatus elämästä pitkitettynä henkisenä kemoterapiana tuntuu joka tapauksessa epäinhimilliseltä, eikä se tarjoa maanpäälliseen vaellukseen juurikaan ilonaiheita. Tästä syystä Stump haluaa korostaa, että Akvinolaisen ja keskiajan kärsimyskäsitteisiin liittyy myös inhimillisiä piirteitä, toisin kuin päältä päin näyttää. Akvinolainen ajattelee, että Jumalan rakkaus lohduttaa ihmistä kärsimysten keskellä myös tässä elämässä Pyhän Hengen kautta, joka tekee työtään uskovien sydämissä ja suo heille henkistä lohdutusta ja iloa.

³²⁸ Stump 1993, 340–342.

³²⁹ Stump 1993, 342–343.

Akvinolaisen mukaan Pyhä Henki täydellistää ihmistä, ja täydellisyyttä puolestaan on ilo, joka kumpuaa sellaisten asioiden läheisyydestä, joita ihminen rakastaa. Sillä, joka rakastaa Jumalaa, on jo kaikki, mitä hän rakastaa, ja näin ollen hänellä on kaikki syyt iloita. Pyhä Henki ja rakkaus Jumalaa kohtaan tuottavat Akvinolaisen mukaan sellaista iloa, jota kärsimys ja kipu eivät voi tuhota. Näin ollen Pyhä Henki siis suojelee ihmistä pahuuden kohtaamiselta ja tekee ihmisen ilosta täydellistä.³³⁰

Entä sitten Job? Eikö Job kohdannut kärsimyksensä nimenomaan täysin vailla jumalallista lohdutusta tai suojelua? Stumpin mukaan Akvinolainen ei ajattele näin, vaan tulkitsee Jobin ja Jumalan välistä vuoropuhelua siten, että Job lopulta näkee Jumalan sellaisella tavalla, joka loppujen lopuksi lohduttaa häntä. Akvinolaisen maailmankuvassa kuka tahansa, joka väittää todella nähneensä ja ymmärtäneensä Jumalan, on onnellinen ihminen. Lisäksi Akvinolainen näkee Jobin eräänlaisena Kristuksen kaltaisena esimerkkinä, jonka tehtävänä on osoittaa, että tie pelastukseen kulkee kärsimyksen kautta. Stumpin mukaan Akvinolainen ajattelee, että Jumalan lohdutuksen suoma sisäinen rauha kasvaa sitä mukaan, mitä enemmän vaikeuksia ihminen joutuu elämässään kohtaamaan. Akvinolainen haluaa korostaa, että Jumala voi lohduttaa ihmistä kaikissa mahdollisissa kärsimyksissä. Näin ollen kristinusko ei Akvinolaisen mukaan kutsu ihmistä kärsimysten ja kieltäymysten täyttämään elämään, vaan pikemminkin elämään, jonka vaikeimmissakin hetkissä vallitsevat ilo ja toivo.³³¹

5.2 Sydämen toiveet

Aiempien lukujen ja edellä esitetyn valossa voidaan tässä vaiheessa todeta, että Akvinolaisen ajattelussa kärsimyksen oikeutus rakentuu vahvasti ihmisen ja Jumalan välisen suhteen varaan. Akvinolaisen mukaan kaikilla ihmisillä on taipumus pahan tekemiseen, ja se eristää heidät itsestään, toisistaan ja Jumalastaan. Jumala kuitenkin haluaa olla yhteydessä luotuihinsa, sillä hän rakastaa heitä ja toivoo heille suurinta mahdollista hyvää, joka puolestaan on juuri olla yhtä Jumalan kanssa. Koska Jumala on ihmisille aina läsnä, ainut asia, joka estää tämän päämäärän toteutumisen on se sisäinen hajanaisuus, jota ihmisen taipumus pahaan hänessä aiheuttaa. Edes Jumala ei voi olla aidossa yhteydessä sisältään rikkiäisen ihmisen kanssa, ja siksi Jumala pyrkii parantamaan ihmisen tästä niin sanotusta sielun sairaudesta pyhittämiseksi ja synnittömäksi tekemisen

³³⁰ Stump 1993, 351–352.

³³¹ Stump 1993, 353–354.

prosessien kautta. Näissä prosesseissa ihminen ensin torjuu moraalisen pahan ja kääntyy Jumalan puoleen sekä kasvaa sitten yhteistyössä Jumalan kanssa kohti suurempia moraalisia hyveitä.³³²

Pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosessit vaativat usein kärsimyksen kokemusta kuten Jobin, Simsonin, Abrahamin ja Betanian Marian tarinat osoittavat. Tällainen kärsimys on Akvinolaisen mukaan oikeutettua, sillä salliessaan sen Jumala samaan aikaan paitsi ehkäisee kärsijää ajautumasta kohti pahinta mahdollista kohtaloa myös saattaa tämän yhteyteen itsensä kanssa. Akvinolaisen mukaan pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosessit parantavat kaikenlaisen sisäisen hajanaisuuden ja tuovat ihmisen juuri niin täydelliseen yhteyteen Jumalan kanssa kuin tämä vain itse haluaa. Näin ollen kärsimyksestä seuraavat edut oikeuttavat Akvinolaisen mukaan Jumalan salliman kärsimyksen maailmassa.³³³

Stumpin mukaan arvojen asteikon suhteellinen luonne on Akvinolaisen kärsimysajattelun suuri vahvuus, mutta se myös keskittyy liiaksi objektiiviseen puoleen siitä, mistä välitämme. Kuten jo luvussa 2.2 on todettu, Stumpin mukaan mielekkäässä teodikeassa on oleellista huomioida myös tämän asian subjektiivinen puoli – siis sydämen toiveet. Samassa luvussa todettiin myös, että Stump ajattelee kärsimyksen syntyvän tilanteissa, joissa tapahtuu jotakin merkittävällä tavalla kärsijän tahdon tai luonnon vastaista. Kun kärsimystä ajatellaan näin, voidaan sen nähdä olevan kiinteästi yhteydessä siihen, mistä eniten välitämme – siis omaan kukoistukseemme ihmisinä sekä siihen halujen verkkoon, jonka ytimen muodostavat sydämen syvimmat haaveet. Jotta tällainen kärsimys voidaan jollakin tavalla hyvittää, tulee tämän kärsimyksestä syntyvän hyvänkin olla jotakin sellaista, josta kärsijä välittää. Tästä seuraa se, että koetun kärsimyksen hyvittävän edun tulee niin ikään liittyä kiinteästi omaan kukoistukseemme, sydämemme haluihin tai molempiin.³³⁴

Jos kärsimyksen ajatellaan johtuvan jostakin sellaisesta, joka heikentää ihmisen kukoistusta tai estää hänen sydämensä toiveita täyttymästä, voidaan kysyä, miten mikään voisi korvata tai hyvittää tällaista kärsimystä. Ongelma muodostuu siitä, että intuitiivisesti tuntuu vaikealta ajatella minkään voivan olla ihmiselle tärkeämpää kuin hänen oma kukoistuksensa tai haaveensa. Stumpin mukaan Akvinolainen ratkaisee tämän paradoksin vetoamalla kärsimysten

³³² Stump 2010, 395–396.

³³³ Stump 2010, 396–397.

³³⁴ Stump 2010, 418–419.

hyvittämiseen kuolemanjälkeisessä elämässä, sillä lyhyeen maanpäälliseen elämään verrattuna kukoistus tuonpuoleisessa on huomattavasti arvokkaampaa kuin kukoistus tai sydänten toiveiden täyttyminen tässä elämässä. Akvinolaisen kärsimysajattelun ongelma piilee Stumpin mukaan kuitenkin siinä, että arvojen asteikko, jolla Akvinolainen kärsimyksen seurauksia arvioi, on luonteeltaan objektiivinen. Stump haluaa täydentää Akvinolaisen edellä esiteltyä ajattelua liittämällä siihen myös subjektiivisen arvojen asteikon, jonka valossa voidaan arvioida sitä, tuottaako koettu kärsimys kärsijälle jotakin hyvää myös subjektiivisella tasolla silloinkin, kun kärsimys johtuu hänen sydämen toiveistaan.³³⁵

Yksi tapa ratkaista sydämen toiveista aiheutuvan kärsimyksen ongelma on sivuuttaa sydämen toiveet kokonaan ja ajatella, että ihmisten tulisi keskittää huomionsa ainoastaan omasta kukoistuksestaan huolehtimiseen. Stump kutsuu tällaista asennetta ankaramieliseksi (*stern-minded attitude*) ja tarkoittaa sillä sellaista ajattelua, jossa sydämen toiveiden täyttymättä jääminen nähdään yhteensopivana ihmisen kukoistuksen kanssa. Ajatus siitä, että ihmisen kukoistus on riippumatonta hänen halujensa aiheuttamasta kärsimyksestä on esiintynyt merkittävien ajattelijoiden ajattelussa useissa eri kulttuureissa niin kristillisessä traditiossa³³⁶ kuin esimerkiksi stoalaisessa ja buddhalaisessakin perinteessä. Myös Akvinolaisen maailmankuvassa, jossa ihmisen kukoistus tarkoittaa hänen täydellistä suhdettaan Jumalaan, sydämen toiveiden aiheuttama kärsimys on yhteensopivaa tämän kukoistuksen kanssa, sillä se ei estä ihmistä saavuttamasta yhteyttä Jumalaan, vaan pikemminkin jopa edistää tätä päämäärää. Tällaisen ankaramielisen asenteen näkökulmasta Jobin, Simsonin, Abrahamin ja Marian tarinat ovat esimerkkejä ihmisen kukoistuksen täydellistymisestä, vaikka niihin sisältyykin suurta kärsimystä.³³⁷

Koska ankaramielisen asenteen kannattajien silmissä kärsimys on yhteensopivaa kukoistuksen kanssa, monet heistä ajattelevat, että ihmisen, joka kärsii sydämensä toiveista, tulisi vain päästää niistä irti. Jos ihmisen kukoistuksen ajatellaan olevan täydellinen ja ikuinen yhteys Jumalan kanssa, voidaan ajatella, että se on ikuinen hyvä, johon verrattuna sydämen toiveiden aiheuttama kärsimys on täysin mitätöntä. Stump hylkää tämän ankaramielisen asenteen ja huomauttaa,

³³⁵ Stump 2010, 419–420.

³³⁶ Kristillisessä traditiossa tällaiseen asenteeseen viittaavia ajatuksia löytyy esimerkiksi Johannes Cassianuksen (n. 360–435) sekä Avilan Teresan (1515–1582) ajattelusta. Aiheesta tarkemmin Stump 2010, 423–426.

³³⁷ Stump 2010, 421.

että Akvinolainenkaan ei tarkalleen ottaen ole tällaisen asennoitumisen kannattaja, vaikka hänen ajatuksensa kukoistuksesta siihen suuntaan viittaavatkin. Akvinolaisen ajattelussa on syytä huomioida ero siinä, millaisiin maallisiin hyveisiin sydämen toiveet kohdistuvat. Akvinolaisen mukaan sellaiset hyvät, jotka niitä jaettaessa vähenevät ja menettävät arvoaan, kuten esimerkiksi raha ja maine, ovat vain pieniä hyviä, kun taas esimerkiksi rakkaus on luonteeltaan sellainen suuri hyvä, joka ei jakamalla vähene. Akvinolainenkin edustaa siis ankaramielistä asennetta pienten maallisen hyvien suhteen, mutta hyväksyy esimerkiksi sen, että ihminen suree rakasta menehtynyttä omaistaan ja kärsii tämän surun vuoksi. Stump haluaakin korostaa, että ankaramielinen asenne on ristiriidassa kristillisen lähimmäisenrakkauden ja myös Jumalan rakastamisen kanssa, sillä lähimmäisen rakastaminen on samalla myös Jumalan rakastamista.³³⁸

Esittelemällä ankaramielistä asennetta Stump pyrkii nostamaan esille sen, miten epäinhimillistä ja kylmää on sanoa ihmiselle, että hänen kärsimyksensä esimerkiksi puolisonsa menehtymisen vuoksi johtuu vain hänen omista haluistaan ja että hänen tulisi luopua näistä haluista. Stump haluaa hylätä ankaramielisen asenteen ja kutoa myös sydämen toiveista aiheutuvan kärsimyksen osaksi omaa teodikeansa, koska hänen mukaansa on olemassa myös muita haluamisen arvoisia asioita kuin objektiivisella arvojen asteikolla arvokkaat, ihmisen kukoistukseen merkittävästi vaikuttavat tekijät. Itse asiassa Stump kokee, että sellaisetkin sydämen toiveet, jotka eivät edesauta ihmisen täyden kukoistuksen saavuttamista, ovat paradoksaalisesti jopa välttämättömiä tälle kukoistukselle. Tämä johtuu siitä, että ihmisen on vaikea kukoistaa, jos hänen elämässään ei ole mitään sellaista, joka itsessään on tärkeää ja tavoittelemisen arvoista sen sijaan, että se olisi vain väline kukoistuksen saavuttamiseen. Ihmiselle on luontaista haluta sellaisia asioita, jotka eivät välttämättä liity hänen kukoistukseensa millään tavalla. Tästä syystä on oleellista, että hän haluaa ja tavoittelee myös sellaisia asioita, jotka eivät objektiivisella arvojen asteikolla ole tärkeitä, mutta joilla on yksilölle subjektiivista itseisarvoa.³³⁹

Edellä esitellyn valossa Akvinolaisen kärsimysajatteluun liittyy Stumpin mukaan kaksi merkittävää ongelmaa, joista Betanian Marian tarina on erinomainen esimerkki. Ensimmäinen ongelma muodostuu siitä, että Akvinolaisen ajattelussa sydämen toiveet ja ihmisen kukoistus asettuvat vastakkain tavalla, joka

³³⁸ Stump 2010, 425, 428–429.

³³⁹ Stump 2010, 431.

loppujen lopuksi estää ihmistä kukoistamasta. Kuten edellä on todettu, Akvinolaisen mukaan kärsimys on lääke, jonka avulla ihmisen sielun sairaus voidaan parantaa ja jonka avulla ihminen voi saavuttaa täyden kukoistuksensa. Ihmisen sydämen toiveet ovat kuitenkin keskeinen kärsimyksen lähde, mikä tarkoittaa sitä, että niiden täyttymättä jääminen on keino kukoistuksen saavuttamiseen. Näin ollen Akvinolaisen ajattelussa ihmisen sydämen toiveet ja tämän täydellinen kukoistus asettuvat vastakkain tuottaen Jumalan määräämälle lääkkeelle ikäviä sivuvaikutuksia. Koska Akvinolainen torjuu ankaramielisen asenteen, muodostuu ongelmaksi se, että lääkkeeksi tarkoitettu kärsimys aiheuttaakin sivuvaikutuksena juuri sellaista sisäistä hajanaisuutta, jota sen olisi tarkoitus ehkäistä. Sydämen toiveistaan kärsivä ihminen kamppailee toisaalta näiden subjektiivisten halujensa ja toisaalta oman kukoistamisen halunsa välillä, jolloin kukoistuksen saavuttamiseksi tarkoitettu sydämen toiveiden täyttymättä jäämisestä johtuva kipu ei eheytä ihmistä, vaan päinvastoin rikkoo tätä.³⁴⁰

Edellä esiteltyä ristiriitaa voidaan havainnollistaa Marian tarinan avulla kysymällä, miten Maria voi saavuttaa sen sisäisen eheyden, jota hänen kukoistuksensa vaatii, jos hänen rakkautensa Lasarusta kohtaan ja toisaalta hänen halunsa kukoistaa parhaana mahdollisena itsenään repivät hänen mieltään eri suuntiin. Toinen Akvinolaisen ajattelun ongelma liittyy puolestaan kysymykseen siitä, mikä voi hyvittää Marialle Lasaruksen menettämisestä aiheutuvan kärsimyksen, jos hänen kukoistuksensa ei yksin siihen riitä. Jos Marian tarinaa ajatellaan uudelleen siten, ettei Lasarus nousekaan kuolleista, jää Maria murheen murtamaksi tämän kuoleman edessä, vaikka hän ymmärtäisikin Lasaruksen menettämisen merkityksen omalle kukoistukselleen³⁴¹. Jos ankaramielinen asenne torjutaan, ei se arvo, joka Marian kukoistuksella Akvinolaisen objektiivisella arvojen asteikolla on, välttämättä riitä ylittämään sitä arvoa, joka Lasaruksella on Marialle subjektiivisessa mielessä. Stumpin mukaan ankaramielinen asenne ja sydämen toiveiden kieltäminen ratkaisisivat molemmat edellä mainitut ongelmat,

³⁴⁰ Stump 2010, 432–433.

³⁴¹ Tämä Stumpin ilmaus on sikäli erikoinen, että on vaikeaa nähdä, miten Lasaruksen menettäminen vaikuttaisi Marian kukoistukseen, jos tämä ei heräisi kuolleista. Tarinan tarkoituksena on, että kokemus Lasaruksen menettämisestä tuo Mariaa lähemmäs Jeesusta, kun tämä herättää Lasaruksen kuolleista. Jos Lasarus pysyy kuolleena, jää Marialle pelkästään se pettymys, jonka Jeesuksen toiminta hänelle aiheuttaa. Miten Maria siis edes voisi kukoistaa, jos Lasarus ei heräisi kuolleista? Toisaalta Stumpin ajatuksena voi olla, että Lasaruksen kuolemalla voisi tässä tapauksessa olla Marian kukoistukselle jokin sellainen merkitys, jota Maria tai lukija ei voi täysin ymmärtää.

mutta koska Akvinolainen itse torjuu ankaramielisen asenteen, on näihin ongelmiin löydettävä jokin muu ratkaisu.³⁴²

Stumpin ratkaisu edellä mainittuihin ongelmiin on subjektiivisen arvojen asteikon luominen sekä sydämen toiveiden yhdistäminen osaksi ihmisen halua kukoistaa parhaana mahdollisena itsenään. Vaikka aiemmin käsitellyissä tarinoissa vain Abrahamin tarinassa viitataan suoraan sydämen toiveisiin, korostaa Stump kuitenkin sitä, että sydämen toiveilla on oleellinen rooli myös Jobin, Simsonin ja Marian kärsimyksissä. Job menettää kaiken hänelle subjektiivisesti tärkeän menettäessään lapsensa, omaisuutensa ja asemansa yhteisössään. Simsonin haaveena on toteuttaa tehtävänsä kansansa pelastajana, mutta hän epäonnistuu tässä missiossaan, ja hänet vangitaan ja häntä nöyryytetään. Marian sydämen toiveen kohteena on puolestaan hänen veljensä Lasarus, jonka hän kuitenkin menettää. Kaikissa näissä tarinoissa niiden päähenkilöt vaikuttavat menettävän sen, mikä on heille subjektiivisesti tärkeää, mutta tarinoiden lopuissa heidän kaikkien haaveensa kuitenkin lopulta toteutuvat – paradoksaalisesti juuri siksi, että ne ovat ensin murentuneet. Subjektiivisen arvojen asteikon avulla Stump pyrkii löytämään vastauksen siihen, miten tämä on mahdollista.³⁴³

Subjektiivinen arvojen asteikko eroaa objektiivisesta asteikosta ensinnäkin siinä, etteivät sen ääripäät ole ylin ja alin, vaan pikemminkin syvin ja pinnallisin. Tällä Stump tarkoittaa sitä, että se, mitä ihminen subjektiivisesti eniten arvostaa, on asteikon syvin halu, kun taas se, mitä ihminen subjektiivisesti kaikista vähiten arvostaa, on asteikon pinnallisin halu. Toiseksi on tärkeää huomata se, että subjektiivisten arvojen kohdalla on usein vaikeaa sanoa, miksi jokin tietty asia on yksilölle tärkeä. Akvinolaisen ajattelussa objektiivisella arvojen asteikolla erilaiset asiat saavat arvonsa sen mukaan, mikä niiden suhde asteikon ylimpään asteeseen, eli Jumalaan ja yhteyteen tämän kanssa, on. Koska Jumala on itse hyvyys, muotoutuu erilaisten asioiden arvo objektiivisella arvojen asteikolla niiden hyvydestä. Subjektiivisella asteikolla asioita arvostetaan puolestaan yleensä niiden itsensä takia, vailla sen kummempaa selitystä.³⁴⁴

Siinä missä objektiivinen arvojen asteikko on kaikille sama, piilee subjektiivisen asteikon ongelma juuri sen subjektiivisuudessa. Ihmiset arvostavat erilaisia asioita, ja siksi myös subjektiivinen arvojen asteikko vaikuttaisi olevan kaikille ihmisille erilainen. Toisin sanoen subjektiivisen arvojen asteikon syvin

³⁴² Stump 2010, 432–443.

³⁴³ Stump 2010, 434–436.

³⁴⁴ Stump 2010, 436–437.

halu voi olla ihmisestä riippuen mitä tahansa. Stump on kuitenkin sitä mieltä, että vaikka tämä syvin halu voi olla mitä tahansa, sen ei pitäisi olla mitä tahansa. Stumpin mukaan jokaisen ihmisen subjektiivisen arvojen asteikon syvimpänä haluna tulisi olla muiden ihmisten. Tätä Stump perustelee sillä, että on vaikea kuvitella esimerkiksi tulipalosta selviytyneen perheenäidin harmittelevan omaisuutensa tuhoutumista sen sijaan, että tämä toteaisi olevansa onnellinen siitä, että hänen perheensä on kunnossa. Ihmisellä on luontainen tarve välittää muista ihmisistä enemmän kuin mistään muusta, ja Stumpin mukaan olisi epäinhimillistä väittää toisin. Näin ollen myös subjektiivisella arvojen asteikolla on eräs universaali elementti, joka koskee jokaista ihmistä.³⁴⁵

Akvinolaisen mukaan ihmisen sydämen syvimpänä toiveena tulisi puolestaan olla Jumala. Jos ihminen ei ota Jumalaa syvimmän kaipuunsa kohteeksi, jää hänen sisimpäänsä Akvinolaisen mukaan viime kädessä aina muodoton ja tyydyttämätön kaipaus jotakin nimeämätöntä kohtaan. Keski-aikaisessa ajattelussa ihmisellä nähdään olevan sisäänrakennettu tarve olla yhteydessä Jumalaan siitäkin huolimatta, ettei tämä välttämättä itse tätä haluaan tiedosta. Ihmisen ei siis tarvitse ymmärtää tai tietää kaipaavansa Jumalaa tehdäkseen silti niin ja huomatakseen lopulta saavutettuaan yhteyden Jumalaan, että juuri tämä on se asia, jota hän on koko ajan kaivannut. Vaikka tämä tarve onkin ihmiselle luontainen, voi hän silti säädellä sitä samalla tavalla kuin muitakin tarpeitaan. Samaan tapaan kuin ihminen voi kontrolloida esimerkiksi suhdettaan ruokaan, voi ihminen säädellä myös suhtautumistaan Jumalaan oman halunsa mukaan. Tälle halulle voi joko antautua ja siten suuntautua kohti Jumalaa, tai toisena ääripäänä kyseisen halun voi kieltää kokonaan. Kuten jo edelläkin on todettu, ihmisen omalla tahdolla on siis merkittävä rooli ihmisen ja Jumalan välisen suhteen muodostumisessa.³⁴⁶

Kuten jo luvussa 2.2 on todettu, sydämen toiveet ovat Stumpin mukaan jotakin sellaista, jonka ei tarvitse olla yhteydessä ihmisen kukoistukseen. Toisin kuin objektiivisella arvojen asteikolla, subjektiivisella arvojen asteikolla mitattavien sydämen toiveiden arvo riippuu yksinkertaisesti siitä, kuinka paljon yksilö niistä itse välittää. Koska Akvinolaisen ajattelussa jokaisen ihmisen sydämen syvimpänä toiveena tulisi olla Jumala, seuraa tästä se, että itse asiassa tällainen sydämen toive ei ole ristiriidassa ihmisen kukoistuksen kanssa, vaan jopa

³⁴⁵ Stump 2010, 438–439.

³⁴⁶ Stump 2010, 440–441.

yhtenevä sen kanssa. Akvinolaisen ajattelussa ihmisen on siis mahdollista ottaa sydämensä syvimmäksi toiveeksi se sama asia, joka itse asiassa on myös hänen suurin kukoistuksensa: täydellinen yhteys Jumalan kanssa. Näin ollen ihminen voi antaa kaksi erilaista selitystä sille, miksi hän arvostaa yhteyttään Jumalaan. Toinen, objektiivisen arvojen asteikon mukainen vastaus on ”koska Jumala on hyvä”, mutta subjektiivisen arvojen asteikon mukainen vastaus puolestaan on ”koska rakastan Jumalaa”. Yhteys Jumalan kanssa sydämen kipeimpänä kaipuun kohteena on siis sellainen piste, jossa objektiivinen ja subjektiivinen arvojen asteikko voivat Stumpin mukaan kohdata.³⁴⁷

Stumpin ratkaisu sydämen toiveiden Akvinolaisen kärsimysajattelulle tuottamaan ongelmaan on siis ajatus siitä, että objektiivinen ja subjektiivinen arvojen asteikko voivat lähentyä toisiaan. Akvinolaisen mukaan ihmisen kaikki sydämen toiveet ovat viime kädessä kosketuksissa hänen luontaiseen tarpeeseensa saavuttaa aito yhteys Jumalan kanssa. Tämä johtuu siitä, että Akvinolaisen ajattelussa ihmisen on mahdollista saavuttaa tietoisuus Jumalasta ja tämän rakkaudesta minkä tahansa sellaisen Jumalan luoman hyvän kautta, jota ihminen rakastaa. Stumpin mukaan ihmisen sydämen toiveet voivat siis muotoutua uudelleen ja kietoutua osaksi tätä ihmisen syvintä halua olla yhtä Jumalan kanssa. Esimerkiksi Betanian Maria löytää tarinansa lopussa uudenlaisen yhteyden kahden sydämen toiveensa välillä, kun hän Lasaruksen ylösnoustua oppii rakastamaan Jeesusta rakkaudessaan Lasarukseen ja toisaalta Lasarusta rakkaudessaan Jeesukseen.³⁴⁸

Stump kuitenkin ajattelee, että vaikka edellä mainitussa tilanteessa Marian sydän on edelleen suuntautunut kohti Lasarusta, on Lasarus näiden tapahtumien jälkeen Marian sydämen toiveen kohde pikemminkin lahjana Jeesukselta, jota kohti hänen sydämensä on suuntautunut vielä syvällisemmällä tavalla. Stumpin ydinajatuksena on, että yhteys Jumalaan sydämen syvimpänä toiveena antaa kaikille muille ihmisen sydämen toiveille uudenlaista arvoa, koska se muuttaa nämä muut sydämen toiveiden kohteet lahjoiksi. On tärkeää muistaa, että jotta Jumala voisi rakastaa ihmistä, tulee hänen myös välittää siitä, mistä ihminen itse välittää. Näin ollen ihmisen, joka ottaa Jumalan sydämensä syvimmäksi toiveeksi,

³⁴⁷ Stump 2010, 441.

³⁴⁸ Stump 2010, 442–443.

tulee muistaa myös se, että Jumala välittää siitä, mistä hänkin välittää, ja haluaa antaa sen hänelle.³⁴⁹

Stumpin ajatus sydämen toiveiden yhdistämisestä Akvinolaisen kärsimysajatteluun perustuu siis ajatukselle siitä, että jos ihminen ottaa Jumalan syvimmäksi sydämen toiveekseen, kaikki muut hänen sydämen toiveensa voivat muotoutua uudelleen ja kietoutua osaksi tätä syvintä halua menettämättä silti identiteettiään. Ongelma sydämen toiveiden ja ihmisen kukoistuksen välisestä ristiriidasta ratkeaa, jos ihminen ottaa Jumalan sydämensä kaipuun kohteeksi, sillä tässä tilanteessa hänen sydämen toiveensa on itse asiassa sama asia kuin hänen kukoistuksensa. Toinen Akvinolaisen ajatteluun liittyvä ongelma siitä, miten sydämen toiveista aiheutuva kärsimys voidaan korvata, ratkeaa puolestaan ajatuksella sellaisista sydämen toiveista, jotka eivät välttämättä ole yhteydessä ihmisen kukoistukseen, mutta jotka kietoutuessaan ihmisen tarpeeseen olla yhteydessä Jumalan kanssa saavat uudenlaisen arvon lahjoina, joita Jumala ihmiselle antaa.³⁵⁰

Edellä esitetyn valossa on siis mahdollista, että Jobin, Simsonin, Abrahamin ja Marian toiveet lopulta täyttyvät, vaikka ne vaikuttavatkin aluksi murentuvan. Job saa takaisin arvostetun asemansa yhteisössään, koska Jumala haluaa rakkaudessaan antaa Jobille kukoistuksen ohella jotakin sellaista, josta Job keskeisesti välittää. Simson puolestaan toteuttaa haaveensa kansansa vapauttamisesta tuhoamalla filistealaisten temppelin, vaikkakin tämä hänen alkuperäinen sydämen toiveensa on lopulta kietoutunut uudella tavalla hänen kaipuuseensa Jumalaa kohtaan. Abraham saavuttaa asemansa uskon isänä juuri siksi, että hän pitää loppuun asti kiinni sekä tarpeestaan olla yhteydessä Jumalan kanssa, että rakkaudestaan poikaansa kohtaan kuitenkin harmonisoimalla nämä kaksi halua uskonsa kautta. Maria taas oppii arvostamaan Lasarusta Jumalan lahjana ja löytää samalla kukoistuksensa suhteessaan Jeesukseen. Stumpin mukaan kärsimyksessä rikkoutunut sydämen toive voi siis muotoutua uudelleen ja saada täyttymyksensä uudessa muodossa, jos se on kietoutunut ihmisen syvimpään haluun olla yhteydessä Jumalan kanssa. Sydämen toiveista aiheutuvaa kärsimystä ei Stumpin mukaan voiteta ainoastaan kukoistuksen saavuttamisella, vaan myös sillä, että ihmisen sydämen toiveet lopulta täyttyvät – vaikkakin uudessa muodossa.³⁵¹

³⁴⁹ Stump 2010, 443–444.

³⁵⁰ Stump 2010, 445, 449.

³⁵¹ Stump 2010, 443, 446, 448, 450.

5.3 Narratiivinen teodikea

Mitä Stump siis loppujen lopuksi vastaisi tutkielman alussa esitettyyn Jobin kysymykseen siitä, miksi Jumala ”antaa elämän valon sille, jonka osana on kärsimys³⁵²”? Jobin kysymys on aiheellinen, sillä kärsimys, jota jokainen ihminen jossakin vaiheessa elämäänsä kokee, herättää väistämättä kysymyksen siitä, voiko kärsimyksen täyttämä elämä olla kovin hyvää. Jobin kysymys kumpuaa siitä ajatuksesta, että jokaisen ihmisen, jonka elämään kuuluu kärsimystä, olisi ollut parempi olla koskaan syntymättä, sillä kärsimyksen täyttämässä elämässä ei voi olla mitään sellaista, joka lopulta korvaisi kaiken koetun kärsimyksen ja antaisi sille tarkoituksen. Stump on kuitenkin eri mieltä, vaikka korostaakin sitä, ettei teodikeoiden tarkoituksena ole trivialisoida kärsimystä tai selittää sitä olemattomiin. Stumpin mukaan Jobin kysymykseen on kuitenkin mahdollista vastata, ja kärsimykselle voidaan löytää sellainen yleisluontoinen selitys, jonka valossa siihen on kenties helpompi suhtautua.³⁵³

Stumpin vastauksessa on tärkeää huomioida se, ettei Jumala ensinnäkään haluaisi ihmisten kärsivän, vaan ihmiset aiheuttavat oman kärsimyksensä itse vetäytymällä omaehtoiseen yksinäisyyteen sisäisessä hajanaisuudessaan, jota heidän syntiinlankeemuksesta juontuva taipumuksensa pahaan heissä aiheuttaa. Jumala kuitenkin rakastaa jokaista luotuaan tästäkin huolimatta, ja haluaa siksi Akvinolaisen rakkauskäsitykseen kuuluvien halujen mukaan sekä heidän parastaan että olla yhtä heidän kanssaan. Koska Jumala on itse hyvyys, suuntautuvat nämä kaksi halua Jumalan tapauksessa kohti samaa päämäärää, joka on ihmisen täydellinen kukoistus yhteydessä Jumalaan.

Stumpin mukaan ihmisen ja Jumalan välisen yhteyden muotoutuminen on mahdollista ainoastaan silloin, jos ihminen luopuu suuntautumisestaan pahaan ja pyytää Jumalalta apua saavuttaakseen sellaisen henkisen yhtenäisyyden tilan, jossa hän on täysin integroitunut hyvän ympärille. Tämän sisäisen eheyden ja siten myös jumalallisen yhteyden saavuttaminen edellyttää pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosessien läpikäymistä, joihin kuitenkin kuuluu myös kärsimystä. Tämä kärsimys syntyy useimmiten siitä, että ihminen itse haluaa jotakin sellaista, joka ei edesauta hänen kukoistustaan parhaana mahdollisena itsenään, eli elämää – ja kuolemaa – yhteydessä Jumalan kanssa. Stumpin mukaan Jumala sallii ihmisen kärsimyksen silloin, kun se tuo hänet jollakin tavalla

³⁵² Job. 3:20.

³⁵³ Stump 2010, 479.

lähemmäs Jumalaa ja edistää hänen kukoistustaan parhaana mahdollisena itsenään. Rakkaudessaan ihmiseen Jumala pitää huolen myös siitä, että ihminen saa lopulta myös sellaiset syvästi kaipaamansa asiat, sydämen toiveensa, joista hän ensin saattaa joutua luopumaan saavuttaakseen läheisemmän yhteyden Jumalan kanssa.

Stumpin vastaus Jobin kysymykseen on siis kaikessa yksinkertaisuudessaan rakkaus, joka kristillisessä ajattelussa on perinteinen vastaus myös moniin muihin kysymyksiin. Jumala antaa ihmisille elämän valon hyvydessään ja rakkaudessaan voidakseen saattaa heidät täydelliseen yhteyteen kanssaan. Se, että ihmisten osana on Jobin sanoin kärsimys, johtuu heidän omasta taipumuksestaan pahan tekemiseen, ei Jumalasta. Rakkaudessaan ihmiseen Jumala sallii ihmisen kärsimyksen, jos voi sen avulla tuoda tämän lähemmäs itseään. Stumpin teodikeassa kärsimys liittyy siis vahvasti ihmisen kehitykseen kohti kukoistusta parhaana mahdollisena itsenään. Näin ollen Stumpin teodikeassa voidaan nähdä sielunmuokkauksellisia piirteitä, ja modernissa teodikeakeskustelussa se asettuu-kin lähinnä sielunmuokkausteodikeoiden kategoriaan.

Kuten luvussa 2.1 on todettu, Hickin sielunmuokkausteodikeassa kärsimyksen tarkoituksena on saattaa ihminen sellaiseen täydellisyyden tilaan, johon Jumala on hänet tarkoittanut. Toisin kuin Stumpin ajatukset, Hickin teodikea perustuu kuitenkin ajatukselle siitä, ettei ihmistä koskaan luotu täydelliseksi, vaan kärsimys on ikään kuin osa ihmisen luomisprosessia. Stumpin ajattelussa kärsimyksellä on samaan tapaan kehittävä ja kasvattava vaikutus, mutta sen tehtävä on pikemminkin palauttaa ihminen siihen yhteyteen Jumalan kanssa, joka on rikkoutunut syntiinlankeemuksessa. Vapaalla tahdolla on Stumpin teodikeassa oma roolinsa omaehtoisen yksinäisyyden aiheuttajana, mutta Stumpin teodikeaa ei voida kuitenkaan suoraan verrata augustinolaiseen traditioon, vaikka se Akvinolaisen ajattelun kautta ammentaaakin myös tästä perinteestä. Stumpin teodikea voidaan nähdä kenties jonkinlaisen vapaan tahdon ja sielunmuokkauksen risteymänä, joka vähintäänkin pyrkii korjaamaan näiden molempien teodikeoiden ongelmia.

Keskiaikaisen ajattelun vaikutukset näkyvät Stumpin teodikeassa monella tavalla antaen sille oman mausteensa, mutta keskeisimmin ne nousevat esiin pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosessien kaitselmuksellisessa luonteessa sekä teodikean vahvassa suuntautumisessa tuonpuoleisuuteen. Se, mikä Stumpin teodikeassa on modernin uskonnonfilosofian valossa ainutlaatuista, on

sen narratiivinen metodi. Modernin uskonnonfilosofian tapa käsitellä kärsimyksen ongelmaa on ollut modernin keskustelun kenttää hallitsevan analyttisen filosofian valossa vahvasti logiikkaan ja syllogismeihin keskittynyttä, ja siksi Stumpin ajatus kärsimyksen ongelman käsittelemisestä kokemuksellisten, toisen persoonan kuvauksia välittävien tarinoiden muodossa on ainakin tähän päivään mennessä ainoa laatuaan.

Koska Stumpin teodikeassa kärsimyksestä seuraava ihmisen kukoistus ja yhteys Jumalaan hyvittää koetun kärsimyksen, onnistuu se näin ollen vastaamaan siihen tomistisuuden asettamaan haasteeseen, jossa kärsimyksestä tulee seurata jotakin koettua kärsimystä suurempaa ollakseen oikeutettua. Kuten Stump teoksensa lopuksi osoittaa, hänen teodikeansa on sisäisesti johdonmukainen, ja näin ollen sellaisenaan pätevä niiden kriteerien valossa, jotka Stump teodikealleen itse asettaa³⁵⁴. Aukottoman vastauksen löytäminen kärsimyksen ongelmaan lienee kuitenkin inhimillisen tiedon keinoin mahdotonta, ja myös Stumpin teodikeaan liittyy ongelmia ja puutteita, joista keskeisimpiä on vielä syytä tarkastella.

Koska Stumpin teodikean ainutlaatuisuus perustuu sen narratiiviselle metodille, herättää teodikea ensimmäisenä kysymyksen siitä, mikä tämän narratiivisuuden rooli Stumpin ajattelussa loppujen lopuksi on.³⁵⁵ Stump korostaa, että hänen tarkoituksenaan on perustaa teodikeansa näiden kertomusten varaan sellaisella löyhällä tavalla, jolla useimmat muutkin näkemyksemme perustuvat omiin kokemuksiimme.³⁵⁶ Jotta Stumpin kertomusten antia hänen teodikealleen voidaan ymmärtää, on muistettava, että nämä kertomukset tarjoavat kärsimyksestä sekä ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta luonteeltaan fransiskaanista tietoa – siis sellaista tietoa, jota Stump ei yksinkertaisesti pysty pukemaan propositionaaliseen muotoon. Raamatunkertomusten rooli Stumpin narratiivisessa teodikeassa on tarjota teoksen lukijalle mahdollisuus upottautua siihen mahdolliseen maailmaan, jota Stump pyrkii teoksessaan kuvailemaan. Kuten esimerkiksi Draper toteaa Stumpin teoksen arvostelussaan, tekee raamatunkertomusten osuus Stumpin teodikean lopulta helpommin lähestyttäväksi. Raamatunkertomukset tuovat siis filosofiset, nykylukijalle vaikeasti lähestyttävät väitteet kokemukselliseen ja helpommin lähestyttävään muotoon.³⁵⁷

³⁵⁴ Stump 2010, 452–453.

³⁵⁵ Draper 2011.

³⁵⁶ Stump 2010, 374.

³⁵⁷ Draper 2011.

Koska narratiivien rooli Stumpin teodikeassa on ensisijaisesti nykylukijalle vieraan maailmankuvan valottaminen, on Stumpin teodikean mielekkyyden kannalta hyvä pohtia myös sitä, minkälaisia rajoitteita tuo maailmankuva sisältää. Vaikka Akvinolaisen kärsimysajatteluun kuuluvat keskeisesti syntiinlankeemuksen ja helvetin terminologia, ei näiden käsitteiden hyväksyminen ole Stumpin teodikean kannalta välttämätöntä. Akvinolaiselle oppi syntiinlankeemuksesta on ensisijaisesti tarina siitä, miksi ihmisen taipumus moraaliseen pahaan ei ole Jumalan syytä. Stumpin mukaan tämä tarina voidaan kuitenkin tarvittaessa korvata myös millä tahansa muulla Jumalan olemassaolon kanssa yhteensopivalla selityksellä, koska ihmisen taipumusta pahaan ei voida tällaisissa selityksissä mitenkään säilyttää Jumalan vastuulle. Jotta Stumpin teodikeaa voidaan pitää mielekkäänä, ei ajatusta syntiinlankeemuksesta tarvitse siis hyväksyä – kunhan ihmisen taipumus pahaan kuitenkin mielletään faktaksi, jota ei käy kiistäminen. Myös ajatus helvetistä, joka Akvinolaisen ajattelussa viittaa ihmisen pahimpaan kohtaloon ikuisena erona Jumalasta, on mahdollista sivuuttaa, sillä Stumpin mukaan ihmisen täydellinen vieraantuminen Jumalasta voidaan nähdä myös perinteistä helvettikäsitystä abstraktimpana olotilana.³⁵⁸

Kuten Stumpin huomiot syntiinlankeemus- ja helvettiopista osoittavat, Akvinolaisen ajattelua voidaan seurata tiettyyn pisteeseen asti pelkän filosofian valossa. Akvinolainen kuitenkin tarkastelee kärsimystä niin vahvasti kristillisestä näkökulmasta, että järkevän kokonaiskuvan saaminen hänen kärsimysajattelustaan vaatii lopulta myös tiettyjen kristillisten oppien hyväksymistä.³⁵⁹ Akvinolaisen ajattelun kautta Stumpin teodikea on luonteeltaan vahvasti tuonpuoleinen, eikä sen hyväksyminen ole mahdollista ilman uskoa kuolemanjälkeiseen elämään, jossa tässä elämässä koetut kärsimykset hyvitetään. Stumpin mukaan kärsimyksestä mahdollisesti seuraavia etuja on vaikea perustella, jos niitä voidaan arvioida ainoastaan ihmisen maanpäällisen elämän valossa. Tällöin olisi vaikea löytää mitään sellaista kärsimyksestä seuraavaa hyötyä, josta ihminen välittäisi enemmän kuin omasta maallisesta kukoistuksestaan tai toiveistaan. Ajatus tuonpuoleisesta elämästä tarjoaa mahdollisuuden siihen, että kärsimyksestä voi seurata jotakin niin suurta hyvää, että sen rinnalla maanpäälliset kärsimykset menettävät merkityksensä. Tästä syystä Stump on sitä mieltä, että yritykset

³⁵⁸ Stump 2010, 153–154, 377.

³⁵⁹ Davies 2011, 7, 118.

muodostaa teodikea, joka ei perustuisi ajatukselle tuonpuoleisesta elämästä, on tuomittu epäonnistumaan.³⁶⁰

Vaikka Stumpin teodikeaa onkin vaikea pitää onnistuneena ilman uskoa tuonpuoleiseen elämään, on kuitenkin syytä myös kysyä, onko tämän asian esiin nostaminen mielekäästä kritiikkiä sitä kohtaan. Kuten luvussa 2.2 on todettu, kärsimys herättää eniten sellaisia filosofisia ja eksistentiaalisia kysymyksiä, joihin uskonnot ovat perinteisesti pyrkineet vastaamaan. Kärsimyksen ongelma on toki eksistentiaalinen kysymys kenelle tahansa maailmankatsomuksesta riippumatta, mutta sellaisena filosofisena kysymyksenä, jota tässä tutkielmassa on tarkasteltu, kärsimyksen ongelma on nimenomaan kristillisen jumalakäsityksen teistiselle uskolle synnyttämä haaste. Tällaisessa muodossa kysymys kärsimyksen ongelmasta nousee siis kristillisestä uskomusjärjestelmästä, ja siksi se voidaan myös ratkaista saman järjestelmän sisällä. Teisti voi aina vedota tuonpuoleiseen elämään kärsimysten hyvittäjänä, koska käsitys kuolemanjälkeisestä elämästä on yhdenmukaista teistin uskomusjärjestelmän kanssa³⁶¹. Koska Stumpin teodikean tavoitteena on olla ainoastaan sisäisesti johdonmukainen, voi Stump siis kristillisen uskomusjärjestelmän viitekehyksessä huoletta vedota kuolemanjälkeisen elämän olemassaoloon.

Siinä missä vapaan tahdon teodikeaa voidaan kritisoida kyseenalaistamalla vapaan tahdon itseisarvo ja kysyä, miksi Jumala alun perin antoi ihmiselle mahdollisuuden valita pahan, voidaan myös Stumpin teodikean kohdalla kysyä, miksi Jumala alun perin salli ihmisen sisäisen hajanaisuuden.³⁶² Jos ihmisen luontaisen pahuuteen taipuvaisuuden ajatellaan Akvinolaisen terminologian valossa juontuvan syntiinlankeemuksesta, herättää Stumpin teodikea saman ikuisuus-kysymyksen kuin augustinolainen teodikeakin: miksi Jumala salli syntiinlankeemuksen ja teki pahan mahdolliseksi? Vetoaminen vapaan tahdon merkitykseen moraalisen hyvän tuottajana on Stumpin teodikean kohdalla ongelmallista, sillä tällainen ajatus ei ole tomistisen teologian mukaista.³⁶³ Stump ei siis pyri vetoamaan siihen, että ihmisen pahuus ja sisäinen hajanaisuus olisi välttämätöntä, jotta ihmiset voivat tehdä aitoja moraalisia valintoja. Kuten edellä on todettu, Stump ei myöskään pidä syntiinlankeemusopin hyväksymistä teodikeansa

³⁶⁰ Stump 2010, 419.

³⁶¹ Vainio & Visala 2011, 166.

³⁶² Draper 2011.

³⁶³ Stump 2010, 154.

kannalta välttämättömänä, ja siksi kysymys sisäisen hajanaisuuden alkuperästä jää Stumpin teoksessa loppujen lopuksi hämärä peittoon³⁶⁴.

Sisäisen hajanaisuuden alkuperän ohella toinen tärkeä Stumpin teodikeaan liittyvä kysymys on se, miksi pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosessit loppujen lopuksi vaativat kärsimystä. Draper esittää, että kärsimyksen yhteys pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosesseihin on Stumpin teodikean vaikeimmin puolustettava ajatus – ja siinä hän on täysin oikeassa. Draperin mukaan kärsimyksen yhteys pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosesseihin vaikuttaa olevan lähinnä kausaalinen. Stump ei väitä, että kärsimys yksin riittäisi näiden prosessien läpiviemiseen, vaan myös ihmisen halulla ja omilla valinnoilla on näissä kehityskuluissa tärkeä roolinsa. Draperin mukaan kärsimyksen osuus näissä prosesseissa on kausaalinen, sillä sen tarkoituksena on tarjota kärsijälle mahdollisuus antaa Jumalan tulla lähemmäs. Draperin mukaan ei ole kuitenkaan olemassa mitään syytä sille, miksi kaikkivoivan Jumalan täytyisi käyttää kärsimystä tällä tavalla.³⁶⁵

Draperin mukaan klassinen kysymys siis kuuluu, miksei Jumala alun perin luonut ihmistä yhteyteen kanssaan tai pyri rakentamaan tätä yhteyttä jollakin muulla tavalla kuin kärsimyksen kautta.³⁶⁶ Stumpin vastaus kärsimyksen sekä pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosessien väliseen yhteyteen on yksinkertaisesti se, että kärsimys on paras ja joskus jopa ainoa mahdollinen keino näiden prosessien loppuun saattamiseksi. Draperin kritiikissä huomionarvoista on se, että tämä ajatus todella jää Stumpin teoksessa hieman epämääräiseksi. Toisaalta sydämen toiveiden kautta Stump kuitenkin korostaa sitä, että ihmisten kärsimys kumpuaa usein juuri heidän omista haluistaan, ei Jumalan tahdosta. Draperin kritiikki tuntuu sivuuttavan Stumpin ajatuksen siitä, että Jumala ei itse aiheuta ihmisille kärsimystä, vaan hän vain sallii sen kärsimyksen, joka on ihmisen kehittymisen kannalta välttämätöntä. Tämä kärsimys kuitenkin useimmiten juontuu sellaisista sydämen toiveista, jotka ovat jollakin tavalla ristiriidassa ihmisen kukoistuksen kanssa. Näin ollen voidaan ajatella, että Jumalalla kenties olisikin myös muita mahdollisuuksia rakentaa yhteyttä itsensä ja ihmisen välillä, mutta kärsimyksen osuus tässä prosessissa aiheutuu ihmisen omista haluista.

³⁶⁴ Draper 2011.

³⁶⁵ Draper 2011.

³⁶⁶ Draper 2011.

Kuitenkaan Draperin kysymykseen siitä, miksei Jumala alun perin luonut ihmistä yhteyteen kanssaan, ei ole mahdollista vastata ilman vetoamista vapaaseen tahtoon ja siihen, että ihmisen on itse vapaasti valittava Jumala voidakseen olla aidossa yhteydessä tämän kanssa. Vapaalla tahdolla on Stumpin teodikeassa tärkeä rooli, mutta koska hän torjuu sen merkityksen moraalisen hyvän mahdollistajana, on vaikeaa nähdä, miten hän loppujen lopuksi perustelee vapaan tahdon olemassaolon ja tärkeyden. Stump korostaa vapaan tahdon merkitystä pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosesseissa useaan otteeseen, ja – kuten luvussa 3.3 on todettu – on ensiarvoisen tärkeää, että ihminen itse haluaa tahdon, joka haluaa hyvää, sillä jos Jumala asettaisi tämän tahdon ihmiseen, se olisi viime kädessä Jumalan tahto, ei ihmisen. Stumpin teodikeassa vapaa tahto on siis itseisarvoinen voimavara, jonka merkitystä ei käy kiistäminen, mutta syytä tälle itseisarvolle on Stumpin teoksen puitteissa vaikea löytää.

Edellä esiteltyjen Stumpin teodikean keskeisimpien ongelmien ohella sitä voidaan kritisoida myös useista samoista lähtökohdista kuin sielunmuokkausteodikeoita, joita se muistuttaa. Yksi tällainen ongelma on esimerkiksi se, ettei kärsimys aiheuta kaikissa ihmisissä henkistä kasvua, vaan sen vaikutukset voivat olla pikemminkin päinvastaiset. Kärsimyksen laajuus ja epätasainen jakautuminen herättää väistämättä kysymyksen siitä, onko kärsimystä joskus liikaa, jotta se voisi toimia rakentavalla tavalla³⁶⁷. Stumpin mukaan kärsimyksen kasvattava vaikutus riippuu ihmisen omasta tahdosta, sillä kärsimys tarjoaa henkiseen kasvuun ainoastaan mahdollisuuden, johon ihminen voi joko tarttua tai olla tarttumatta. Akvinolaisen ajattelussa Jumalan tulisi kuitenkin sallia kärsimys ainoastaan silloin, kun se jollakin tavalla edistää ihmisen kasvua. Näin ollen on aiheellista kysyä, pitäisikö Jumalan jotenkin estää ihmisen kärsimys silloin, kun tämä ei ymmärrä tarttua kasvun mahdollisuuteen, vaan murenee taakkansa alle.

Draperin mukaan Stumpin teodikeaa arvioitaessa on tärkeää huomata myös se, että esimerkiksi luonnonkatastrofien kaltaisissa tilanteissa kärsimys leviää niin laajalle, että on vaikeaa nähdä, miten se voisi edesauttaa yksittäisten ihmisten kasvua kohti Jumalaa. Draper huomauttaa, että Stumpin ajattelussa ihmiset ovat psyykeltään erilaisia ja tarvitsevat siis henkiseen kasvuunsa niin sanotusti erilaisia lääkeannostuksia. Luonnonkatastrofien laajuus viittaisi kuitenkin siihen, että kaikki saman katastrofin uhriksi joutuneet ihmiset tarvitsevat samanlaista

³⁶⁷ Hick 1966, 366.

lääkitystä.³⁶⁸ Samalla voidaan pohtia myös sitä, miksi oikeudenmukainen Jumala sallisi miljoonien ihmisten kokea käsittämätöntä kärsimystä vain edistääkseen toisten yksilöiden henkistä kasvua.³⁶⁹ Kuten luvussa 4.1 on todettu, Stumpin teodikea vastaa tähän ongelmaan vetoamalla kaitselmuksen fraktaaliseen luonteeseen. Tätä ratkaisua voidaan pitää epätydyttävänä, koska se jättää suurimman osan koetusta kärsimyksestä mysteeriksi, mutta toisaalta Stump korostaa teoksessaan myös sitä, ettei kaikkea yksittäistä kärsimystä olekaan mahdollista selittää.

Kaikkien edellä esiteltyjen ongelmien ohella Stumpin teodikeaan liittyy Draperin mukaan vielä yksi tärkeä puute. Vaikka Stumpin teodikeaa voitaisiinkin pitää muiden kriteerien valossa onnistuneena, ei se Draperin mukaan silti onnistu vastaamaan evidentialiseen pahaa koskevaan argumenttiin. Tämä johtuu siitä, että Draperin mukaan Stumpin käsitys evidentialisesta argumentista on liian kapea. Kuten luvussa 2.2 on todettu, Stumpin teoksessaan esittelemä kärsimyksen ongelman muotoilu muistuttaa huomattavasti Rowen evidentialista pahan ongelmaa. Stumpin ratkaisu evidentialisen argumentin muotoon puettuun kärsimyksen ongelmaan on se, että hän muotoilee teorian, jonka valossa Jumalalla voidaan osoittaa olevan mahdollinen moraalisesti hyväksyttävä syy sallia pahuus. Draper korostaa, etteivät kaikki evidentialiset pahaa koskevat argumentit sisällä premissiä siitä, että Jumalalla ei ole moraalisesti hyväksyttäviä syitä pahuuden sallimiselle. Näin ollen Stumpin teodikea ei Draperin mukaan lopulta onnistu vastaamaan haastavimpiin evidentialisiin pahaa koskeviin argumentteihin, vaikka se onkin sisäisesti johdonmukainen.

Kaikesta edellä esitetystä kritiikistä huolimatta Stumpin narratiivisella teodikealla on kuitenkin modernin uskonnonfilosofian saralla myös huomattavia ansioita³⁷⁰. Keskeisin Stumpin narratiivisen teodikean annista modernille teodikeakeskustelulle on keskiaikaisen maailmankuvan asettaminen nykypäivän käsitysten rinnalle. Jo vuonna 1993 julkaistussa artikkelissaan ”Aquinas on the Sufferings of Job” Stump korostaa sitä muutosta, joka länsimaisessa maailmankuvassa on tapahtunut renessanssin kautta keskiajalta nykypäivään tultaessa.

³⁶⁸ Draper 2011.

³⁶⁹ Weisberger 2007, 276.

³⁷⁰ Esimerkiksi Stumpin ajatukset jaetusta tarkkaavaisuudesta, toisen persoonan kokemuksesta ja ei-propositionaalisesta tiedosta ovat tärkeässä roolissa myös jo aiemmin mainitussa Pinsentin teoksessa *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics*, jossa Pinsent tarkastelee Akvinolaisen hyve-etiikkaa näiden käsitteiden sekä ihmisen ja Jumalan välisen persoonallisen suhteen kautta.

Nykyaikana Akvinolaisen näkemyksiä on vaikea ymmärtää, koska ne kumpuavat niin erilaisen ajattelun pohjalta kuin modernin ajan käsitykset pahasta ja kärsimyksestä. Akvinolaisen ajatteluun suhteutettuna nykypäivänä ihmiset ovat kuin ne Jobin ystävät, jotka eivät ymmärtäneet Jobin kärsimysten syitä, vaan ajattelivat hänen tehneen syntiä. Stumpin mukaan Akvinolaisen ajattelusta voidaan oppia ainakin se, että pahan ongelma liittyy myös laajempiin kysymyksiin esimerkiksi ihmiselämän tarkoituksesta. Mielekäs filosofia vaatii välillä ajattelua laatikon ulkopuolelta, ja tästä syystä Akvinolaisen edustama maailmankuva on Stumpin mukaan hyvä asettaa vertailtavaksi nykyaikaisen, mukavuuteen ja nautintoihin panostavan kulttuurin rinnalle.³⁷¹

Johtopäätökset

Kysymykset pahan sekä siitä aiheutuvan inhimillisen kärsimyksen olemassaolosta, tarkoituksesta ja oikeutuksesta ovat vuosituhansien saatossa muodostaneet perustavanlaatuisen uhan kristilliselle käsitykselle kaikkivoivasta, kaiken tietävästä ja täydellisen hyvästä Jumalasta. Uskonnonfilosofisissa pyrkimyksissä ratkaista maailman pahuuden ja Jumalan hyvyyden välinen ristiriita on sovellettu pääasiassa kolmea linjaa, joista kirkkoisä Augustinuksen vapaan tahdon puolustus on perinteisesti hallinnut länsimaisen kristillisen teologian parissa aiheesta käytyä keskustelua. Moderni uskonnonfilosofia on kuitenkin 1900-luvulla haastanut tämän augustinolaisen perinteen muun muassa erilaisten kärsimyksen kasvattavaa vaikutusta korostavien sielunmuokkaus-teodikeoiden sekä maailmankaikkeuden luonnolliseen järjestykseen vetoavien luonnonlakiteodikeoiden muodossa.

Tässä tutkielmassa olen tarkastellut Eleonore Stumpin niin sanottua narratiivista teodikeaa osana modernia teodikeakeskustelua vastaten kysymyksiin siitä, mistä tässä teodikeassa on kyse, ja mitä uutta se antaa modernille uskonnonfilosofiselle keskustelulle kärsimyksen ongelmasta. Vuonna 2010 julkaistussa teoksessaan *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering* Stump yhdistää asiantuntemuksensa Tuomas Akvinolaisen ajattelusta moderniin uskonnonfilosofiaan ja kärsimyksen ongelmaan muodostaen näiden teemojen kautta oman vastauksensa kysymykseen siitä, millä oikeudella hyvä Jumala sallii kärsimyksen maailmassa. Stumpin ajattelussa kärsimyksen lähteenä ovat joko ihmisen omat subjektiiviset halut – sydämen toiveet – tai sellaiset

³⁷¹ Stump 1993, 355–357.

kokemukset, jotka jollakin tavalla heikentävät ihmisen mahdollisuuksia kukoistaa parhaan mahdollisena itsenään maanpäällisessä elämässä. Teoksessaan Stump lähestyy tällaisen kärsimyksen jumalallisen oikeuttamisen ongelmaa Akvinolaisen filosofian sekä raamatunkertomusten valossa.

Tämän tutkielman edetessä olen esitellyt Stumpin narratiivista teodikeaa niiden kahden osa-alueen kautta, joiden varaan se rakentuu ja jotka antavat sille sen modernin teodikeakeskustelun valossa ainutlaatuiset piirteet. Ensinnäkin Stumpin teodikean pohjana ovat Akvinolaisen käsitykset rakkaudesta ja ihmisen suhteesta Jumalaan sekä ajatus tämän ihmisen ja Jumalan välisen suhteen täydellistymisestä ihmisen kukoistuksena ja suurimpana mahdollisena hyvänä, joka ihmistä voi tässä tai tuonpuoleisessa elämässä kohdata. Toiseksi Stumpin teodikea rakentuu sellaisen narratiivisen metodin kautta, jonka ytimessä on ajatus tarinoiden välittämästä luonteeltaan ei-propositionaalista tiedosta sekä ihmisen ja Jumalan välisen suhteen valottamisesta toisen persoonan kuvausten kautta. Raamatunkertomukset Jobista, Simsonista, Abrahamista ja Betanian Mariasta muodostavat Stumpin metodissa matkan sellaiseen todellisuuteen, jossa Jumalan ja kärsimyksen olemassaolo voidaan sovittaa yhteen Akvinolaisen filosofian valossa. Juuri tämän raamatunkertomusten roolin vuoksi Stumpin teodikeaa voidaan kutsua narratiiviseksi teodikeaksi.

Stumpin narratiivinen teodikea on luonteeltaan vahvasti tuonpuoleinen, sillä sen ytimessä on Akvinolaisen ajatus ihmisen ja Jumalan välisen suhteen täydellistymisestä sellaisena suurena ikuisena hyvänä, joka lopulta hyvittää ja voittaa maanpäällisen kärsimyksen. Stumpin teodikeassa kaiken kärsimyksen taustalla on ihmisen luontaisesta pahuuteen taipuvaisuudesta johtuva vieraantumisen Jumalasta. Akvinolaisen ajattelussa pahan tekeminen rikkoo ihmistä sisältä käsin aiheuttaen sen, ettei tämä voi olla läheinen muiden ihmisten tai edes Jumalan kanssa. Jumala kuitenkin rakastaa jokaista luotuaan ja haluaa siksi Akvinolaisen rakkauskäsitykseen kuuluvien halujen mukaan sekä heidän parastaan että olla yhtä heidän kanssaan. Koska Jumala on sama asia kuin hänen hyvyytensä, suuntautuvat nämä kaksi halua Jumalan tapauksessa kohti samaa päämäärä, joka on ihmisen täydellinen kukoistus yhteydessä Jumalaan. Stumpin teodikea perustuu Akvinolaisen ajatukselle siitä, että Jumala voi kaitselmuksellisilla toimillaan ohjata ihmisen elämää siten, että tämä tulee eheäksi sekä pystyy avautumaan Jumalalle ja antamaan tälle mahdollisuuden tulla lähemmäs.

Stump ammentaa teodikeansa siis Akvinolaisen ajattelusta esittäen, että ihmisen ja Jumalan välisen yhteyden muotoutuminen on mahdollista ainoastaan silloin, jos ihminen luopuu suuntautumisestaan pahaan ja pyytää Jumalalta apua saavuttaakseen sellaisen henkisen yhtenäisyyden tilan, jossa hän on täysin integroitunut hyvän ympärille. Tämän sisäisen eheyden ja siten myös jumalallisen yhteyden saavuttaminen edellyttää pyhittämisen ja synnittömäksi tekemisen prosessien läpikäymistä, joissa ihminen ensin etsii Jumalan apua vahvistaakseen tahtoaan haluta hyvää ja joissa tämä sitten antautuu Jumalalle päästämällä irti tarpeestaan kontrolloida omaa tahtoaan. Kärsimyksellä on näissä prosesseissa oma kaitselmuksellinen roolinsa, sillä tietyissä tilanteissa se voi auttaa ihmistä näkemään ja kohtaamaan Jumalan täysin uudella ja aiempaa syvällisemmällä tavalla.

Kuten tutkielman edetessä on voitu havaita, Stumpin teodikea perustuu tähän pisteeseen asti niin vahvasti Akvinolaisen ajatteluun, että sitä voidaan käytännössä pitää Akvinolaisen teodikeana. Stumpin oma anti, joka tekee tässä tutkielmassa esittelystä teodikeasta narratiivisen teodikean, on sydämen toiveista aiheutuvan kärsimyksen liittäminen Akvinolaisen ajatusten jatkoksi sekä kaiken tämän valottaminen kokemuksellisessa muodossa raamatunkertomusten kautta. Stumpin mukaan Akvinolaisen kärsimysajattelu keskittyy liiaksi kärsimyksen objektiiviseen puoleen tarjotessaan jumalallista yhteyttä ja ihmisen kukoistusta tässä yhteydessä kaiken kärsimyksen oikeuttajaksi. Stumpin mukaan mielekkään teodikean tulee huomioida myös kärsimyksen subjektiivinen puoli, eli sellaiset sydämen toiveet, joista esimerkiksi Abraham tarinassaan kärsii.

Koska Stumpin ajattelussa kärsimys liittyy kiinteästi siihen, mistä ihminen keskeisimmin välittää, tulee mielekkään teodikean löytää kärsimyksen oikeutukseksi objektiivisen kukoistuksen ohella myös jokin sellainen kärsimyksestä seuraava hyvä, josta kärsijä keskeisesti subjektiivisesti välittää. Stump ratkaisee tämän ongelman luomalla subjektiivisen arvojen asteikon sekä esittämällä, että sydämen toiveet voivat kietoutua osaksi ihmisen halua kukoistaa parhaana mahdollisena itsenään, jos ihminen ottaa sydämensä syvimmän kaipuun kohteeksi Jumalan. Stumpin ydinajatuksena on, että yhteys Jumalaan sydämen syvimpänä toiveena antaa kaikille muille ihmisen sydämen toiveille uudenlaista arvoa, koska se muuttaa nämä muut sydämen toiveiden kohteet lahjoiksi. On tärkeää muistaa, että jotta Jumala voisi rakastaa ihmistä, tulee hänen myös välittää siitä, mistä ihminen itse välittää. Näin ollen ihmisen, joka ottaa Jumalan

sydämensä syvimmäksi toiveeksi, tulee muistaa myös se, että Jumala välittää siitä, mistä hänkin välittää, ja haluaa antaa sen hänelle.

Stumpin narratiivisen teodikean mukaan kärsimyksen voidaan siis ajatella olevan oikeutettua silloin, kun se tuo ihmisen jollakin tavalla lähemmäs Jumalaa ja edistää hänen kukoistustaan parhaana mahdollisena itsenään. Rakkaudessaan ihmiseen Jumala pitää huolen myös siitä, että ihminen saa lopulta myös sellaiset sydämen toiveensa, joista hän ensin saattaa joutua luopumaan saavuttaakseen läheisemmän yhteyden Jumalan kanssa. Koska Stumpin ajattelussa Jumala sallii ihmisen kärsimyksen vain, jos voi sen avulla tuoda ihmisen lähemmäs itseään, liittyy kärsimys Stumpin teodikeassa vahvasti ihmisen kehitykseen kohti äärimmäistä kukoistustaan jumalallisessa yhteydessä. Näin ollen Stumpin teodikeassa voidaan havaita sielunmuokkauksellisia piirteitä, ja modernissa teodikeakeskustelussa se asettuikin lähinnä sielunmuokkausteodikeoiden piiriin.

Vaikka Stumpin teodikeaan liittyy erinäisiä ongelmia, on se näistä puutteistaankin huolimatta kokonaisuudessaan antoisa modernille teodikeakeskustelulle. Modernin uskonnonfilosofian valossa Stumpin teodikeassa poikkeuksellista on se, että se pyrkii vastaamaan kärsimyksen ongelmaan kokemuksellisesti narratiivien kautta sekä asettamaan keskiaikaisen, tomistisen maailmankuvan nykypäivän käsitysten rinnalle. Nämä kaksi piirrettä ovat yhteydessä toisiinsa, sillä narratiivisen lähestymistavan kautta Stump pyrkii nimenomaan valottamaan tässä tutkielmassa esiteltyjä keskiaikaisia käsityksiä pahasta ja kärsimyksestä tavalla, joka olisi myös modernina aikana helposti lähestyttävissä.

Siinä missä nykypäivänä kärsimys nähdään usein rangaistuksena, näyttäytyy se Akvinolaisen ajattelun valossa pikemminkin siunauksena, joka liittyy elämän lopulliseen päämäärään ihmisen ikuisessa ja täydellisessä yhteydessä Jumalaan tuonpuoleisessa. Stumpin narratiivinen teodikea ei ole täydellinen vastaus evidentialiseen pahaan koskevaan argumenttiin, mutta narratiivisen ja kokemuksellisen lähestymistapansa ansiosta se tarjoaa silti kenelle tahansa mahdollisuuden löytää lohdutusta omaan, kärsimyksen täyteiseen maanpäälliseen vaellukseensa. Stumpin ajatuksena on, että tähän matkaan liittyy paljon sellaista armoa ja kauneutta, jota meidän pimeässä vaeltavien on vain vaikea nähdä:

There is grace though, and wonder, on the way. Only they are hard to see, hard to embrace, for those compelled to wander in darkness.³⁷²

³⁷² Stumpin teoksen aloittava ja lopettava runo on löydetty Auschwitzin seinältä ja julkaistu Joseph Czarneckin vuonna 1989 toimittamassa teoksessa *Last Traces: The Lost Art of Auschwitz*.

Lyhenteet

Sth Summa Theologiae

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Akvinolainen, Tuomas

- Summa Theologiae. Pars Prima et Secundae. Cura et Studio Petri Caramello. Torino: Marietti. 1952. [ST]

Aurelius, Augustinus

- Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate. Aurelii Augustini opera pars XIII, 2. Sancti Aurelii Augustini De fide rerum invisibilium, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De catechizandis rudibus, Sermo ad catechumenos de symbolo, Sermo de disciplina Christiana, Sermo de utilitate leiunii, Sermo de excidio urbis Romae, De haeresibus. Corpus Christianorum, Series Latina XLVI. Turnholti: Brepols. 1969. [Enchiridion]

Pitkäranta, Reijo

- 2001 Suomi–latina–suomi-sanakirja. 1. painos. Helsinki: WSOY.

Stump, Eleonore

- 2010 Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering. Oxford: Oxford University Press.
- 2003 Aquinas. Lontoo: Routledge.
- 2000 Second-Person Accounts and the Problem of Evil. – Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 46. Ed. Tommi Lehtonen & Timo Koistinen. Helsinki. 88–113.
- 1993 Aquinas on the Sufferings of Job. – Reasoned Faith. Ed. E. Stump. New York: Cornell University Press. 328–357.

Raamattu

- Pyhä Raamattu. Suomen ev. lut. kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Suomen Piipiaseura.

Kirjallisuus

Amnell, Matti T.

- 1999 Uskontojen universumi. John Hickin uskonnollisen pluralismin haaste ja siitä käyty keskustelu. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Axt-Piscalar, Christine

- 2011 Evil. IV Philosophy of Religion. – Religion Past and Present. http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/evil-COM_02270. Viitattu 20.10.2014.

- Bemporad, Jack
 2005 Suffering. – Encyclopedia of Religion.
<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX3424502988&v=2.1&u=uhelsink&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=668d2b94cba068b4d397d7f7ad7b8451.8804-8809>. Viitattu 9.10.2014.
- Brown, Raymond E.
 1966 The Gospel According to John I–XII. The Anchor Bible. New York: Doubleday.
- Cramer, David C.
 2009 John Hick (1922–2012). – Internet Encyclopedia of Philosophy.
<http://www.iep.utm.edu/hick/>. Viitattu 21.10.2014.
- Curley, Edward
 2011 The God of Abraham, Isaac and Jacob. – Divine Evil? The Moral Character of God of Abraham. Ed. Michael Bergmann et al. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Brian
 2011 Thomas Aquinas on God and Evil. Oxford: Oxford University Press.
- Draper, Paul
 2011 Eleonore Stump: Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering Reviewed by Paul Draper. – Notre Dame Philosophical Reviews. <https://ndpr.nd.edu/news/24772-wandering-in-darkness-narrative-and-the-problem-of-suffering/>. Viitattu 5.4.2015.
- Draper, Paul & Dougherty, Trent
 2014 Explanation and the Problem of Evil. – The Blackwell Companion to the Problem of Evil. Ed. Justin P. McBryer & Daniel Howard-Snyder. Chichester: Wiley Blackwell. 67–82.
- Dougherty, Trent
 2014 The Problem of Animal Pain. A Theodicy for All Creatures Great and Small. Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Gallagher, David M.
 1999 Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis fo Love of Others. – Acta Philosophica 8/1. 23–44.
- Hart, David Bentley
 2005 The Doors of the Sea. Where was God in the Tsunami? Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hick, John
 1966 Evil and the God of Love. Lontoo: Macmillan.

- Hickson, Michael J.
2014 A Brief History of Problems of Evil. – The Blackwell Companion to the Problem of Evil. Ed. Justin P. McBryer & Daniel Howard-Snyder. Chichester: Wiley Blackwell. 3–18.
- Howard-Snyder, Daniel
2014 The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga. – The Blackwell Companion to the Problem of Evil. Ed. Justin P. McBryer & Daniel Howard-Snyder. Chichester: Wiley Blackwell. 19–33.
- van Inwagen, Peter
2008 The Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press.
2005 The Problem of Evil. – The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. Ed. William. J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press. 188–219.
- Juntunen, Sammeli
2010 Kirkon raamattuteologiasta ja sen puutteesta. Helsinki: Kirjapaja.
- Kind, Amy
– Qualia. – Internet Encyclopedia of Philosophy.
<http://www.iep.utm.edu/qualia/>. Viitattu 13.1.2015.
- Kojonen, Rope Erkki Vesa
2014 Intelligent Design. A Theological and Philosophical Analysis. Helsinki: Unigrafia Oy. Diss. Helsinki.
- Kolodny, Niko
2003 Love as Valuing a Relationship. – The Philosophical Review 112/2. 135–189.
- Kremer, Elmar J. & Latzer, Michael J.
2001 Introduction. – The Problem of Evil in Early Modern Philosophy. Ed. Elmar J. Kremer & Michael J. Latzer. Toronto: University of Toronto Press. 3–9.
- Lammenranta, Markus
1993 Tietoteoria. Helsinki: Gaudeamus.
- Latzer, Michael J.
2001 Descarte's Theodicy of Error. – The Problem of Evil in Early Modern Philosophy. Ed. Elmar J. Kremer & Michael J. Latzer. Toronto: University of Toronto Press. 35–48.
- Lehtonen, Tommi
2003 Pahan ongelma. – Uskonnonfilosofia. Toim. T. Helenius et al. Helsinki: WSOY. 354–371.
- Leithart, Peter J.
2013 Shining Glory. Theological Reflections on Terrence Malick's *Tree of Life*. Eugene: Cascade Books.

- Lewis, C. S.
1944 The Problem of Pain. New York: Macmillan.
- McCord Adams, Marilyn
1999 Horrendous Evils and the Goodness of God. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mohn, Jurgen
2011 Suffering. I General. – Religion Past and Present.
http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/suffering-COM_12857. Viitattu 9.10.2014.
- Neiman, Susan
2002 Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Oppy, Graham
2014 Rowe’s Evidential Arguments from Evil. – The Blackwell Companion to the Problem of Evil. Ed. Justin P. McBryer & Daniel Howard-Snyder. Chichester: Wiley Blackwell. 49–66.
- Pinsent, Andrew
2012 The Second-Person Perspective in Aquinas’s Ethics. Virtues and Gifts. Lontoo: Routledge.
- Plantinga, Alvin
2004 Supralapsarianism, or ”O felix culpa”. – Christian Faith and the Problem of Evil. Ed. Peter van Inwagen. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
1974 The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press.
- Reddy, Vasudevi
2005 Before the ’Third Element’: Understanding Attention to Self. – Joint Attention: Communication and Other Minds: Issues in Philosophy and Psychology. Oxford: Clarendon Press. 85–109.
- Russell, Bertrand
1910 Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. – Proceedings of the Aristotelian Society 11. 108–128.
- Sarot, Marcel
2011 Theodicy. IV Philosophy of Religion. – Religion Past and Present.
http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/theodicy-COM_025095. Viitattu 1.10.2014.
- Steup, Matthias
2005 Epistemology. – The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/epistemology/>. Viitattu 12.1.2015.

- Trakakis, Nick
 – The Evidential Problem of Evil. – Internet Encyclopedia of Philosophy. <http://www.iep.utm.edu/evil-evi/>. Viitattu 1.10.2014.
- Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku
 2011 Johdatus uskonnonfilosofiaan. Helsinki: Kirjapaja.
- Veijola, Timo
 2003 Vanhan testamentin tutkimus ja teologia. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 167. 2. painos. Helsinki.
 1998 Teksti, tiede ja uskonto. Epäajanmukaisia eksegeettisiä tutkielmia ajankohtaisista aiheista. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 69. Helsinki.
- Weisberger, Andrea M.
 2007 Pahan ongelma. – Ateismi. Toim. Michael Martin. Jyväskylä: Vastapaino. 261–283.
- van Woudenberg, René
 2014 A Brief History of Theodicy. – The Blackwell Companion to the Problem of Evil. Ed. Justin P. McBryer & Daniel Howard-Snyder. Chichester: Wiley Blackwell. 177–191.