

Søren Kierkegaard – Paradoksin mystiikka

Teologinen tiedekunta
Systemaattinen teologia/Dogmatiikka
Pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2015
Jaakko Kämäräinen

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen Tiedekunta	Laitos – Institution Systemaattinen Teologia	
Tekijä – Författare Jaakko Kämäräinen		
Työn nimi – Arbetets titel Søren Kierkegaard – Paradoksin mystiikka		
Oppiaine – Läroämne Dogmatiikka		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum Huhtikuu 2015	Sivumäärä – Sidoantal 93
Tiivistelmä – Referat <p>Käsittelen pro gradu -tutkielmassani Søren Kierkegaardin (1813–1855) paradoksikäsitystä ja sen suhdetta mystiikkaan. Kierkegaardin eksistenssifilosofiassa on paljon samoja piirteitä kuin kristillisessä mystiikassa. Hänen ajattelunsa tulee lähelle mystiikan teologiaa, jonka katsotaan alkaneen Pseudo-Dionysios Areopagitan (n. 500jKr.) uusplatonistisesta teologiasta. Jumala pakenee kielellisiä määrittelyjä, koska hän on olemukseltaan salattu. Siksi mystiikan teologian kuvaukset Jumalasta ovat luonteeltaan paradoksaalis – dialektisia, esimerkiksi "häikäisevä pimeys". Ne samanaikaisesti sekä kertovat jotain Jumalasta että säilyttävät hänen salatun olemuksensa.</p> <p>Työni ensisijaisina lähteinä ovat Kierkegaardin pseudonyymi Johannes Climacuksen teokset <i>Filosofisia muruja</i> (1844) ja <i>Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus</i> (1846). Edellä mainittujen teosten rinnalla käytän Kierkegaardin muita pseudonyymisiä sekä hänen omalla nimellään julkaisemia kirjoituksia. Teoksissaan Climacus selvittää kristityksi tulemistä ja ihmisen mahdollisuutta tuntea totuus. Hänen mukaansa Jumala on ihmiselle tuntematon, absoluuttisen erilainen ja ymmärrykseltä salattu. <i>Tuntematon jumala</i> haluaa kuitenkin olla tasavertainen ihmisen kanssa ja sen vuoksi hän ilmoittaa itsensä. Jumalan ilmoitus on absoluuttinen paradoksi – aikaan saapuva ikuinen Jumala. Absoluuttinen paradoksi avautuu vain uskossa, jossa ihminen kohtaa Kristuksen kasvoista kasvoihin.</p> <p>Kierkegaardin ajattelussa vaikuttaa käänteinen dialektiikka, jossa positiivinen tunnistetaan negatiivisesta. Kierkegaardin dialektiikka vastustaa Hegelin (1770–1830) ajattelua tämän omilla aseilla. Hegelin dialektiikassa olemisen ja ei-olemisen synteesi on tuleminen. Hegel uskoi, että ajattelun avulla on mahdollista saavuttaa puhdas jumalallinen oleminen. Kierkegaard kieltää tämän. Hänen mukaansa eksistenssi on jatkuvassa tulemisen tilassa. Eksistenssin negatiivisuus kumoutuu vasta ikuisuudessa. Kristillinen eksistenssi synnyttää kärsimyksen, joka johtuu siitä että ihminen eksistoi ikuisen ja ajallisen synteessinä. Kierkegaard kuvaa kirjoituksissaan sekä positiivista ideaalia kristillisyyttä että negatiivista eksistentiaalista kristillisyyttä. Kristillisessä pyrkimyksessä edistyminen kohti ideaalia ilmenee eksistenssissä vastakohtansa kautta, siksi uskonnollinen kärsimys on merkki suhteesta iäiseen autuuteen.</p> <p>Kierkegaardin paradoksin mystiikka ilmenee siinä, että ihminen tulee itseksensä Jumala-suhteen kautta. Ottaessaan uskossa vastaan Kristuksen – absoluuttisen paradoksin – ihminen alkaa eksistoida omana itsenään. Uusi oleminen on Paavalin sanoin sitä, että: "Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa" (Gal. 2:20).</p>		
Avainsanat – Nyckelord mystiikka, dialektiikka, eksistenssi, paradoksi, apofaattinen teologia		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

SISÄLLYS

JOHDANTO.....	3
1. TAUSTALUKU: MITÄ ON KRISTILLINEN MYSTIIKKA?.....	8
1.1. Paradoksien uskonnollinen käyttötarkoitus.....	14
1.2. Kierkegaardin ajattelun juuret	16
2. <i>FILOSOFISIA MURUJA</i>	21
2.1. Voidaanko totuutta oppia?	21
2.2. <i>Tuntematon jumala</i>	26
2.3. Pahentuminen tai usko.....	29
2.4. Olevaksi tuleminen.....	33
2.5. Kierkegaard ja negatiivinen teologia	36
3. KIERKEGAARDIN DIALEKTIikka.....	51
3.1. Hegelin dialektiikka.....	51
3.2. Schellingin negatiivinen ja positiivinen filosofia.....	56
3.3. Negatiivinen ja positiivinen <i>Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa</i>	59
3.4. Käänteinen dialektiikka.....	67
JOHTOPÄÄTÖKSET: PARADOKSIN MYSTIIKKA.....	87
Lähteet ja kirjallisuus.....	94

Kierkegaardin teoksista käytettävät lyhenteet:

- CA *The Concept of Anxiety*
- CD *Christian Discourses and The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*
- FM *Filosofisia muruja*
- FSE *For Self Examination and Judge for Yourself*
- IK *Itsensä koettelemiseksi*
- JP *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*
- JFY *Judge for Yourself*
- KE *Kärsimysten evankeliumi*
- P *Søren Kierkegaards Papirer*
- PEJ *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus*
- SUD *Sickness unto Death*
- UDVS *Upbuilding Discourses in Various Spirits*
- WA *Without Authority*
- WL *Works of Love*

JOHDANTO

Käsittelen pro gradu -tutkielmassani Søren Kierkegaardin (1813–1855) paradoksikäsitystä ja sen suhdetta mystiikkaan. Aihetta ei ole juurikaan tutkittu eikä Kierkegaardia voida ongelmitta yhdistää kristillisen mystiikan traditioon. Hänen eksistenssifilosofiansa tulee kuitenkin monella tapaa lähelle kristillistä mystiikkaa, erityisesti apofaattista mystiikan teologiaa, ja siksi sitä on aiheellista tutkia. Aiheen problemaattisuus syntyy mystiikan käsitteen määrittelemisestä ja Kierkegaardin kirjoitusten vaikeaselkoisuudesta.

Kierkegaardin pseudonyymi Johannes Climacus määrittelee aikaan saapuvan ikuisen Jumalan *absoluuttiseksi paradoksiksi*. Suhteessa absoluuttiseen paradoksiin ratkeaa ihmisen iäinen autuus. Kristinuskon eksistenssi-ilmoitus, joka tarjoaa muutosta ihmisen olemiseen. Kierkegaardin mukaan ihminen tulee omaksi itsekseen Jumala-suhteen kautta. Ottamalla uskossa vastaan absoluuttisen paradoksin, ihminen syntyy uudelleen. Kristillinen eksistenssi on paradoksaalista, koska uskova eksistoi ajallisuuden ja ikuisuuden välissä. Hän tiedostaa eksistenssin negatiivisuuden ja positiivisuuden, jossa läheisyys Jumalaan on mahdollista saavuttaa vain tiedostamalla absoluuttinen etäisyys häneen.

Tutkielmani ensisijaisina lähteinä ovat Kierkegaardin filosofiset pääteokset *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* (1844) ja *Avsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler: Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Inlæg af Johannes Climacus Udgiven af S. Kierkegaard* (1846).¹ Teokset on kirjoittanut Kierkegaardin filosofinen pseudonyymi Johannes Climacus. Viittaan yleisen Kierkegaard-tutkimuksen linjan mukaisesti Kierkegaardin teoksiin pseudonyymien nimillä. Tämä on Kierkegaardin oma toivomus:

Toivomukseni, nöyrä pyyntöni on sen vuoksi, että jos jollekulle juolahtaisi mieleen, että hän haluaisi lainata jotakin näiden kirjojen ilmaisua, että hän tekisi minulle palveluksen, että hän lainaa asianomaisen pseudonyymin nimeä, eikä minun...²

Yleinen virhe Kierkegaardia luettaessa on olettaa, että pseudonyymien mielipiteet ja ajatukset olisivat hänen omiaan. Pseudonyymit ovat retorisia liioitteluja, eri eksistenssitasoilla olevien hahmojen karikatyyrejä.

¹ Käytän työssäni Janne Kylliäisen (*Filosofisia muruja*) ja Torsti Lehtisen (*Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*, jatkossa PEJ) suomennoksia.

² PEJ 632.

Pseudonyymi Johannes Climacus (Tikapuiden Johannes/Portaiden Johannes) on peräisin 500-luvulla eläneeltä erämaaisältä, joka tuli tunnetuksi kristillisen kilvoituselämän käsikirjastaan *Portaat*. Kirja jakautuu kolmeenkymmeneen puheeseen, jotka "portaitten astinten tavoin ohjaavat seuraajansa alemmasta ylempään". Jumalallisen nousun päämäärä on seurata Kristusta ja tulla Jumalan kaltaiseksi hänen jumalallisessa rakkaudessaan. Climacuksen mukaan kirjan tehtävä on:

Näyttää meille portaat, jotka ulottuvat maasta taivaaseen ja joiden yläpäässä on Jumala. Luulen, että se on ne tikapuut, jotka himojen kantapäähän tarttunut Jaakob näki levätessään askeettisella vuoteellaan. Mutta pyydän, ryhtykäämme mekin haluten ja uskoen tähän hengelliseen ja taivaaseen johtavaan nousuun, jonka alkuna on maallisesta luopuminen ja loppuna rakkauden Jumala.³

Teos voidaan jakaa kolmeen osaan: Maailmasta irtautuminen, hyveiden harjoittaminen (aktiivinen elämä) ja yhtyminen Jumalan kanssa (siirtyminen kontemplatiiviseen elämään). Hengellisen elämän portaat johdattavat uskovan tielle, jossa hän kohtaa katumuksen ja itsekieltämyksen. Niiden kautta hän löytää ilon ja jumalallisen kirkkauden.⁴

Pseudonyymien vuoksi Kierkegaardin kirjoituksia on helppo ymmärtää väärin ja niitä on tulkittu mitä erilaisimmilla tavoilla. Pseudonyymit luovat toistensa kanssa keskustelevan verkoston, joka haastaa lukijan ottamaan kantaa omaan eksistenssiinsä. Epäsuora tiedottaminen ei tarjoa valmiita vastauksia, vaan pakottaa lukijan ajattelemaan itse. Kierkegaardin tulkitsemisen tekee vaikeaksi suhde pseudonyymien ja hänen omien kantojensa välillä. Yhtäläisyyksiä voidaan löytää vertailemalla pseudonyymien kirjoituksia Kierkegaardin omalla nimellä julkaistujen kirjoitusten kanssa.

Pseudonyymisiä kirjoituksia luettaessa täytyy pitää mielessä, mistä positiosta kirjoittaja aihettaan lähestyy. Esimerkiksi Johannes Climacus ei itse ole kristitty, mutta pohtii kristityksi tulemistä ulkopuolisin silmin. Hän tuijottaa alhaalta käsin uskon paradokseja. Hän ei edes väitä olevansa kristitty, vaan dialektikko ja humoristi. Kierkegaard asettaa pseudonyyminsä eri eksistenssitasoille ja johdattaa lukijoitansa kohtaamaan eksistenssin paradokseja, joiden kautta on mahdollista siirtyä ylemmille eksistenssitasoille. Epäsuoran tiedottamisen tavoite on vapauttaa vastaanottaja pääsemään kiinni omaan

³ Siinalainen 1985, 23.

⁴ Siinalainen 1985, 5–6; Climacus 1982, 1–68. Suomessa Climacus tunnetaan nimillä Johannes Siinalainen/Klimakos/Skolastikko.

subjektiivisuuteensa, jossa hän voi vastaanottaa eksistentiaalisen totuuden omanaan.⁵

Pro gradu -työni metodi on systemaattinen analyysi. Käytän käsite-, argumentaatio- ja edellytysanalyysiä selvittäessäni, mikä on Kierkegaardin paradoksikäsitteiden suhde mystiikkaan. Tärkeitä käsitteitä työni kannalta ovat: *negatiivinen* ja *positiivinen*, *absoluuttinen paradoksi*, *mystiikka*, *dialektiikka*, *eksistenssi*, *oleminen*, *ei-oleminen* ja *tuleminen*. Edellä mainittuja käsitteitä analysoimalla tarkastelen Kierkegaardin paradoksin mystiikkaa.

Tutkimuskirjallisuudesta hyödynnän työssäni erityisesti Sylvia Walshin teoksia *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence* (2005) ja *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode* (2009) sekä David R. Law'n *Kierkegaard as Negative Theologian* (2001). Kristillisen mystiikan määrittelemisessä suurena apuna ovat olleet Bernard McGinnin ja Denys Turnerin mystiikkaa käsittelevät tutkimukset.

Walshin mukaan Kierkegaardin ajattelun keskiössä on dialektiikka, joka voidaan jakaa kahteen ryhmään: käsitteelliseen/määrälliseen sekä eksistentiaaliseen/laadulliseen dialektiikkaan. Käsitteellinen/määrällinen dialektiikka on looginen metodi, jonka tarkoitus on tuoda käsitteelliset vastakohtat yhteen ajattelun sfäärissä. Sen tavoitteena on objektiivinen tieto. Eksistentiaalisen/laadullisen dialektiikan mukaan eksistenssi on itsessään luonteeltaan dialektista. Ihmisen nykyinen tila on ristiriidassa hänen eettis-uskonnollisen *teloksensa* kanssa.⁶

Kristillisessä eksistenssissä vaikuttaa *käänteinen dialektiikka* (*omvendt dialektik*), jossa positiivinen tunnustetaan negatiivisesta. Käänteisen dialektiikan mukaan mitä sisäisemmäksi subjekti tulee, sitä paremmin hän ymmärtää etäisyytensä ikuisesta. Kristillisen käänteisen dialektiikan mukaan Jumala-suhteen syveneminen tapahtuu tulemalla ei-miksikään Jumalan edessä. Läheisyys Jumalaan saavutetaan näkemällä absoluuttinen etäisyys ihmisen ja Jumalan välillä. Kierkegaardin ajattelussa kristillisellä eksistenssitasolla positiivinen ei ole koskaan välittömästi sitä miltä se näyttää, vaan se näyttää ensin omalta vastakohtaltaan eli negatiiviselta. Esimerkiksi iäisen autuuden (positiivinen) merkki on kärsimys (negatiivinen).⁷

⁵ Dunning 1985, 166; Walsh 2009, 41.

⁶ Walsh 2005, 6.

⁷ PEJ 527–528, 536; Walsh 2005, 7–8.

Kirjassaan *Kierkegaard as Negative Theologian* David R. Law tutkii, voidaanko Kierkegaardia nimittää negatiiviseksi teologiksi. Negatiivisen teologian mukaan Jumalaa koskevassa tiedossa kaikki positiiviset määreet korvataan negatiivisilla. Ihmisen ajattelu, tieto ja kieli eivät yllä tavoittamaan Jumalan todellisuutta, inkarnaation mysteeriä, eikä Jumalan salattua olemusta. Negatiivinen teologia painottaa Jumalan transsendenssia. Ihmisen ja Jumalan olemisen välillä on absoluuttinen ero. Yhteys on saavutettava ilman, että kieli hävietään. Ihmisen kielellä ja järjellä on rajat, jotka eivät yllä ilmaisemaan jumalallista luontoa. Vaikka negatiivinen teologia painottaa Jumalan transsendenttia olemusta, se ei kiellä että Jumalaan voidaan luoda suhde. Law'n mielestä Kierkegaardin ajattelusta voidaan löytää sukulaisuutta negatiivisten teologioiden, kuten Klemens Alexandrialaisen (150–215), Pseudo-Dionysioksen (n.500) ja Mestari Eckhartin (1260–1328) ajattelun kanssa. Kierkegaard on kuitenkin monella tapaa apofaattisempi kuin negatiiviset teologit.

Suomessa Kierkegaardia ovat tutkineet esimerkiksi Torsti Lehtinen ja Olli-Pekka Vainio. Lehtisen kirja *Søren Kierkegaard: Intohimon, ahdistuksen ja huumorin filosofi* (1995) on hyvä suomenkielinen yleisesitys Kierkegaardin elämästä ja ajattelusta. Vainion kirja *Ihmiseksi tuleminen* (2004) keskittyy Kierkegaardin teologiaan. Helsingin yliopistossa Kierkegaardia on tutkittu sekä teologisessa että humanistisessa tiedekunnassa. Opinnäytetöitä häneen liittyen ovat tehneet Loviisa Laxenius (2013), Mellanie Erkvaara (2013), Soili Haverinen (2006), Jari Nousiainen (2003), Pauliina Arola (2000), Janne Kylliäinen (2000), Torsti Lehtinen (1995), Jyrki Kivelä (1989), Heidi Liehu (1988), Jyrki Aroalho (1979), Eero Heino (1960) ja Jaakko Toivio (1940). Näistä lähimpänä omaa aiheitani on Soili Haverisen pro gradu -tutkielma *Paradoksi ja Pahennuksen Mahdollisuus: Kristityksi Tuleminen ja Kristillinen Eksistenssi Søren Kierkegaardin Pseudonyymien Johannes Climacus ja Anti-Climacus Teoksissa*.

Tutkielman rakenne

Taustaluvun aluksi esittelen erilaisia kristillisen mystiikan määrittelyjä. Mystiikka voidaan käsittää hyvin monella tavalla, siksi tutkielmani kannalta on tärkeää selvittää, mitä sillä tarkoitetaan. Tämän jälkeen esittelen paradoksien uskonnollisia käyttötarkoituksia sekä Kierkegaardin taustaa, hänen aikansa aatteellista ilmapiiriä ja niiden merkitystä hänen myöhemmälle ajattelulleen.

Ensimmäisessä pääluvussa käsittelen ensin *Filosofia muruja* -teosta. Siinä pseudonyymi Climacus kysyy: *Voidaanko totuutta oppia?* Tämän kysymyksen varaan hän rakentaa ajatusrakennelman, jossa kiteytyy monta Kierkegaardin keskeistä ajatusta ihmisen eksistenssin problematiikasta, suhteesta Jumalaan ja ihmiseksi tulemisesta Jumala-suhteen kautta. Ensimmäisen pääluvun jälkipuoliskolla selvitän Kierkegaardin suhdetta negatiiviseen teologiaan.

Toisessa pääluvussa keskityn erityisesti käsitteisiin *negatiivinen ja positiivinen*. Ne ovat Kierkegaardin dialektiikan ydintä ja erittäin olennaisia työni aiheen kannalta. Uskonnollinen eksistenssi johtaa uskovan tilaan, jossa positiivinen tunnustetaan negatiivisesta. *PEJ*:ssa Climacus kirjoittaa, että negatiivisuus on korkeamman positiivisuuden tunnusmerkki. Kierkegaard omaksui käsitteet saksalaisesta idealismista. Sen vuoksi selvitän Kierkegaardin suhdetta Georg Wilhelm Friedrich Hegelin (1770–1830) ja Friedrich Schellingin (1775–1854) ajatuksiin, joilla oli voimakas vaikutus Kierkegaardiin.

1. TAUSTALUKU: MITÄ ON KRISTILLINEN MYSTIIKKA?

Ennen varsinaisen tutkimuksen aloittamista on tärkeää selventää mitä mystiikalla tarkoitetaan. Sanaa *mystiikka* käytetään usein merkitykseltään häilyvästi ja se on aikojen saatossa ymmärretty hyvin eri tavoilla. Mystiikasta omana uskonnon osa-alueena alettiin puhua vasta 1600-luvulla mystiikan tutkimuksen syntymisen myötä. Adjektiivi *mystinen* on sen sijaan esiintynyt kristillisessä kielessä varhaiskirkon ajoista asti. Se on peräisin kreikan kielen *kätettyä* merkitsevästä sanasta. Jo 200-luvulla kristityt kutsuivat pyhiä toimituksia ja Raamatun salattuja merkityksiä mystisiksi. 500-luvulla alettiin puhua mystisestä teologiasta. Sen mukaan Jumalasta ei saada tietoa inhimillisen järjen avulla, vaan sielu vastaanottaa sen jumalallisena lahjana. Mystinen ulottuvuus on siis ollut osa kristinuskoa alusta saakka, ei kuitenkaan erillisenä osa-alueena, vaan syvyyusulottuvuutena. Kristillisen mystiikan tavoitteena ei ole harjoittaa mystiikkaa, vaan kristinuskoa.⁸

Varsinkin protestanttisessa traditiossa mystiikka on jätetty vähälle huomiolle ja siihen on suhtauduttu varautuneesti valistuksen ajoista lähtien. Sen on ajateltu olevan itsejumalallistumista ja traditiolle vierasta kristillisyyttä. Mystiikkaan ja mystikoihin ei ole oikein osattu suhtautua. Kuitenkin kristinuskon pitää aina sisällään mystisen ulottuvuuden, koska sen ytimessä on ihmisen ja Jumalan kohtaaminen. Kristillisen mystiikan traditio pitää sisällään mitä erilaisimpia hahmoja, joita yhdistää kaipuu ja pyrkimys Jumalan läsnäolon kokemiseen omassa elämässään. Kristillinen mystiikka voi olla äärimmäisen älyllistä tai äärimmäisen kokemuksellista. Sitä ei voida määritellä yksiselitteisesti.⁹

Esittelen seuraavaksi muutamia erilaisia tapoja määritellä kristillinen mystiikka. Näihin määrittelyihin heijastan työssäni Kierkegaardin ajattelua. Bernard McGinn määrittelee mystiikan välittömäksi tietoisuudeksi Jumalan läsnäolosta (*direct consciousness of the presence of God*). Mystiikan päämäärä on ihmisen ja Jumalan – ikuisen ja äärellisen – kohtaaminen. Mystikot haastavat omalla esimerkillään kuvittelemaan ja kokeilemaan, miten Jumala-suhde voi antaa uuden ymmärryksen omasta itsestä. McGinnin mukaan mystiikan ydin on sisäinen muutos Jumala-suhteen kautta. Mystikot ovat kautta aikain kokeneet, että Jumala

⁸ McGinn 2006, xiv; Lehmijoki-Gardner 2007, 17–20.

⁹ McGinn 1991, 266–269. Esim. Cuthbert Butlerin mukaan luultavasti mitään sanaa ei ole väärinkäytetty "näinä aikoina" [1923] niin paljon kuin mystiikkaa.

on muuttanut sekä heidän mielensä että elämänsä. Mystinen elämä on prosessi, matka Jumalan luo. Mystinen tietoisuus tarkoittaa uutta tietämisen ja rakastamisen tapaa, jossa Jumala on läsnä ihmisen sisäisessä toiminnassa.¹⁰

McGinn on sitä mieltä, että kokemuksellisuutta on painotettu liikaa mystiikkaa tutkittaessa. Kokemuksellisuus on nostettu kristillisen mystiikan keskiöön, vaikka alun perin se ei siellä ole ollut. Päinvastoin erityisesti mystinen teologia on alusta asti painottanut Jumalan salattua olemusta ja luoksepääsemättömyyttä. Kristillisen mystiikan tavoite ei ole yksinomaan mystinen yhtymys (*unio mystica*) Jumalan kanssa. Läsnäolo (*precence*) kuvaa paremmin sitä, mihin mystiikka pyrkii. Esimerkiksi Origenes (185–254), Mestari Eckhart ja Ristin Johannes (1542–1591) suhtautuvat hyvin varautuneesti mystisiin kokemuksiin. He painottavat uutta tietoisuutta, jonka mystinen kohtaaminen Jumalan kanssa luo. Se vaikuttaa ihmisen tapaan tietää ja rakastaa.¹¹

Unio mystica on kenties kristillisen mystiikan tradition kiistanalaisimpia käsitteitä. Se on aiheuttanut kritiikkiä, koska sen on nähty johtavan ihmisen ja Jumalan olemuksien sekoittumiseen. Tästä ei kuitenkaan ole kysymys. *Unio mystican* juuret ovat Uudessa Testamentissa. Raamatun ilmoituksen mukaan transsendentti Jumala (Isä) on yhteydessä maailmaan Poikansa ja Henkensä kautta. Kristus on Isän inkarnoitunut Sana (*Logos*). Ajatus jonkinlaisesta välittömästä yhteydestä Jumalaan löytyy kaikista evankeliumeista sekä Paavalin kirjeistä. Esimerkiksi Johanneksen ja Paavalin mukaan pelastus saavutetaan *liittymällä Jeesukseen* hänen kuolemansa ja ylösnousemuksensa kautta.

Minä rukoulen, että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä Isä, olet minussa ja minä sinussa. Niin tulee heidänkin olla yhtä meidän kanssamme, jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut. (Joh. 17:21.)

Johanneksen evankeliumissa Jeesus sanoo myös: "Minä olen viinipuu, te olette oksat. Se, joka pysyy minussa ja jossa minä pysyn, tuottaa paljon hedelmää. Ilman minua te ette saa aikaan mitään." (Joh 15:5.) Paavali puolestaan kirjoittaa kirjeissään: "Enää en elä minä, vaan Kristus minussa" (Gal. 2:20). Kristillinen elämä on elämää Kristuksessa, joka syntyy kasteen, ehtoollisen ja Jeesuksen seuraamisen kautta. Korinttilaiskirjeessä Paavali kirjoittaa ruumiin olevan Pyhän Hengen temppeli ja Herraan liittyneet ovat samaa Henkeä hänen kanssaan (1. Kor. 6:17).

¹⁰ McGinn 1991, xv–xvi; 2006, xiii–xviii.

¹¹ Ibid. Samaa mieltä on myös Turner 1995, 1–8.

Ajatus mystisestä yhtymyksestä nousee näistä UT:n kuvauksista yhdistettynä kreikkalaisen filosofian ajatukseen yhdeksi tulemisesta ensimmäisen syyn kanssa. Sen syntymiseen vaikutti myös alkukirkon aikainen Vanhan Testamentin kristologinen tulkinta, jossa sielu ja Jumala samastettiin Laulujen Laulun sulhasen ja morsiamen kanssa. Kristuksessa olemiselle haettiin kielellisiä ilmaisuja kreikkalaisesta traditiosta. Teologit kuvasivat yhdeksi tulemista Jumalan kanssa sekä sen tapoja ja oikeaa ymmärtämistä. Syntyi kaksi erilaista tapaa kuvata *unio mysticaa*: 1) Se on rakkauden side ihmisen ja Jumalan Hengen välillä. Tämä tapa painottaa Luojan ja luodun eroa. 2) Erottamaton (*indistinct*) unio, jossa ihminen ja Jumala tulevat täydellisesti Yhdeksi. Myöhemmällä keskiajalla esimerkiksi Mestari Eckhart kuvasi *unio mysticaa* siten, että yhtymyksessä ihmisestä ja Jumalasta tulee *ein einic ein* – yksinkertainen Yksi. Nämä kaksi tapaa kokea mystinen yhtymys Jumalan kanssa ovat esiintyneet eri tavoilla kristillisen mystiikan traditiossa.¹²

Evelyn Underhillin (1875–1941) mukaan mystiikka on käsitteenä yksi väärinkäytetyimmistä. Sitä on käytetty kuvaamaan okkultismia, laimeaa transsendentalismia, mitäänsanomatonta symbolismia, uskonnollista ja esteettistä sentimentaaliutta ja huonoa metafysiikkaa. Underhillin mukaan mystiikka on alkuperäiseltä merkitykseltään hengellisen elämän tiedettä ja/tai taidetta. Se on ihmisen hengen synnynäistä taipumusta kohti totaalista harmoniaa transsendentin eli tuonpuoleisen järjestyksen kanssa. Mystiikan tie ei ole ainoastaan järjellinen prosessi, vaan aito elämän prosessi, joka pyrkii korkeimmalle ihmisen tietoisuuden asteelle, jonka huipentuma on yhtymys (*unio*) Jumalan kanssa.

Underhillin mukaan kaikkina aikoina ja kaikissa uskonnoissa ja kulttuureissa on henkilöitä, joille välitön aistittava todellisuus ei riitä. He pyrkivät kohti absoluuttista totuutta. Mystikoiksi voidaan kutsua henkilöitä, jotka ovat onnistuneet luomaan yhteyden "ainoan Todellisuuteen" (*only Reality*), "immateriaaliseen ja lopulliseen Olemiseen" (*immaterial and final Being*) jota filosofit kutsuvat Absoluutiksi ja useimmat teologit Jumalaksi. Tämä on salattu Totuus (*hidden Truth*) joka on ihmisen kaipauksen kohde. Underhill kutsuu mystikkoja hengellisen maailman pioneereiksi, joiden löytöjä tulisi kunnioittaa eikä vähätellä, koska emme ymmärrä niitä.¹³

¹² Hollywood 2012, 200–210.

¹³ Underhill 2003, 8–10.

mystiikan seuraavasti:

Henkilökohtaisen uskonnollisen kokemuksen välityksellä tässä maailmassa saavutettua välitöntä tietoa Jumalasta. Se on pohjimmiltaan rukousta ja sellaisena siinä on eri asteita, lyhyistä ja harvoin koetuista Pyhän kosketuksista aina niin sanottuun mystiseen kihlaukseen eli pysyvään liittoon Jumalan kanssa.¹⁴

Kristinuskon historiassa mystiikkaa on esiintynyt monessa eri muodossa. Jokainen aikakausi synnyttää omanlaistaan mystiikkaa. Varhaiskirkon aikana vaikutti niin sanottu askeettinen traditio, varhaiskeskiajalla luostarihengellisyys ja myöhäiskeskiajalla voimakas elämyksellinen mystiikka. Uudella ajalla uskonpuhdistus kiihdytti mystiikan tradition varsinkin protestanttisessa traditiossa.¹⁵ Kierkegaard siis eli aikana, jolloin mystiikka ei ollut erityisen suosittua. Valistuksen aikana myös teologia otti harppauksen kohti rationalismia ja huomio kiinnittyi tuonpuoleisen tutkimisen sijasta ihmiseen.

Myös opillinen ja elämyksellinen mystiikka ovat kulkeneet rinnakkain läpi mystiikan historian. Ne ovat kaksi erillistä traditiota, jotka ruokkivat toisiaan. Opillinen mystiikka on teoreettista, eikä välttämättä perustu kokemukseen. Se pitää sisällään opillisia rakennelmia, jotka eivät välttämättä aukea kaikille. Elämyksellinen mystiikka taas ei vaadi oppia tuekseen, ja sitä voi ilmetä missä vain, missä uskontoa harjoitetaan. Se nousee henkilökohtaisesta uskonkokemuksesta. Elämyksellinen mystiikka synnyttää opillista mystiikkaa ja opillinen mystiikka puolestaan selittää elämyksellistä mystiikkaa. Mielestäni molempia tarvitaan, jotta uskonto säilyy elävänä. Kokemus ja oppi muodostavat toisiaan ruokkivan kehän, jossa oppi antaa käsitteet kokemukselle ja kokemus puolestaan herättää käsitteet henkiin.

William James (1842–1910) määritteli mystiselle kokemukselle neljä tunnusmerkkiä. 1) Sanat eivät pysty sitä ilmaisemaan, siksi mystinen sieluntila on negatiivinen. Se on jotain jota sanat eivät riitä kuvaamaan. Mystinen kokemus pakenee kielellisiä ilmaisuja. Sitä ei voi myöskään siirtää kenellekään toiselle, vaan se on koettava subjektiivisesti. 2) Tietämisen laatu. Vaikka mystiset tilat ovat tunnetilojen kaltaisia, niihin liittyy myös tietäminen. Niissä "paljastuu totuuden syvyys tavalla, johon loogisesti etenevä äly ei koskaan ulotu". Mystisen kokemuksen välityksellä saavutetaan tila, joka on täynnä merkitystä. Tällainen

¹⁴ Lainattu Lehmijoki-Gardner 2007, 19.

¹⁵ Lehmijoki-Gardner 2007, 17–24.

kokemus antaa mystikolle tietoa, joka vaikuttaa myös kokemuksen jälkeen. 3) Lyhytaikaisuus. Mystiset tilat eivät kestä kauan, mutta kokemuksen toistuesssa ne ovat tunnistettavissa ja ne koetaan "lisääntyvänä rikkautena ja merkittävyytenä". 4) Passiivisuus. Mystistä tilaa voidaan valmistella hengellisten harjoitusten avulla, mutta sen saapuessa ihmisen osa on passiivinen. Mystisessä kokemuksessa Jumala toimii. Niistä jää kuitenkin "jokin muisto ja syvällinen merkittävyyden tunne", joka muokkaa mystikon sisäistä elämää.¹⁶

Pseudo-Dionysios määritteli kaksi tapaa puhua Jumalasta: positiivisen ja negatiivisen. Katafaattisen eli positiivisen teologian mukaan voimme saavuttaa jonkinlaista tietoa Jumalasta. Jumala on kaiken olevan luoja, siksi voimme johtaa luomistyön täydellisyydestä Jumalan ominaisuuksia. Apofaattisen eli negatiivisen teologian mukaan Jumala on täysin transsendentti ja tuntematon. Jumalaan ei voida liittää mitään inhimillisiä attribuutteja. Jumala on ihmismielen ja kielen tavoittamattomissa, ilmaisujen tuolla puolen. Jumalan olemus on ihmiselle tuntematon. Apofaattinen ja katafaattinen teologia eivät sulje toisiaan pois, vaan edustavat erilaisia tapoja lähestyä Jumalaa. Teologian ristiriita syntyy siitä, että pitää yrittää sanoa jotain Jumalasta, joka pakenee kielellisiä määrittelyjä. Sen vuoksi tarvitaan sekä apofaattista että katafaattista teologiaa. Niiden välillä vallitsee analogia, ne ovat erilaisia tapoja kuvata jumalallista todellisuutta.¹⁷

Kristillisen mystiikan traditiossa on esiintynyt sekä katafaattista (positiivista), että apofaattista (negatiivista) mystiikkaa. Katafaattiseen mystiikkaan kuuluvat välittömät kokemukset Jumalan läsnäolosta. *Katafaasis* tarkoittaa myöntämistä ja affirmaatiota. Jean Gersonin (1363–1429) mukaan: "Mystiikka on kokemuksen välityksellä saatua tietoa Jumalasta. Se syntyy yhteyttä luovan rakkauden syleilyssä". Katafaattisessa mystiikassa kokemus johtaa tietoon. Ihmisen sielu kaipaa Jumalan luokse ja pyrkii tähän yhteyteen yhä uudestaan. Siksi katafaattiset mystikot hyödyntävät eroottisen rakkauden kieltä kuvatessaan sielun ja Jumalan suhdetta. Sielu ja Jumala ovat rakastavaisia, jotka kaipaavat toisiaan.¹⁸

Apofaattiset mystikot ovat puolestaan kokeneet Jumalan läsnäolon paradoksaalisesti poissaolon kautta. *Apofaasis* tulee kreikan kielen kieltoa tai negatiota tarkoittavasta sanasta. Sen mukaan Jumalan olemus on pysyvästi ihmisen tavoittamattomissa, vaikka Jumala ilmoittaa itsensä. Pseudo-

¹⁶ James 1981, 277–279.

¹⁷ Turner 1995, 19–20; Hollywood 2012, 137–138.

¹⁸ McGinn 1991, xviii–xix; Lehmijoki-Gardner 2007, 18.

Dionysioksen mukaan tietoisuus Jumalan poissaolosta on mystikon matkan ydin. Apofaattiselle mystiikalle on tyypillistä kuvata hengellistä elämää sisäisyyden, nousun ja valo–pimeys -metaforien avulla. Se käyttää paradoksaalisia ja dialektisia kuvauksia ihmisen ja Jumalan suhteesta. Jumallinen valo on koettu "häikäisevänä pimeytenä" tai "tietämättömyyden pilvenä". Sielun noustessa kohti Jumalaa omassa sisäisyydessään, valo onkin niin kirkas, että se näyttäytyy pimeytenä. Apofaattisessa mystiikassa Jumalan kohtaaminen tapahtuu kaikkien kielellisten vahvistamisten ja kieltämisten tuolla puolen. Se on myös erilaisuuden ja samanlaisuuden tuolla puolen ja sen vuoksi apofaattiset mystikot ovat kuvanneet sitä ykseydeksi Jumalan kanssa (*oneness with God*).¹⁹

Mystinen kokemus voi myös kohdistua johonkin tiettyyn Kolminaisuuden persoonaan. Isä-mystiikka kohdistuu transsendenttiin Jumalaan. Esimerkiksi Pseudo-Dionysioksen uusplatonistinen mystinen teologia painottaa Jumalan absoluuttista transsendenssia. Hänen mukaansa Jumala on kaikkien kieltojen ja vahvistusten tuolla puolen. Nousu Jumalan luokse on matka kohti "tietämättömyyden häikäisevää pimeyttä", jossa ihminen tulee "yhdeksi" Jumalan kanssa, joka on kaiken olevan tuolla puolen. Jumalallinen tieto on Dionysiokselle ymmärryksen ylittävää tietämistä ei-tietämisen kautta.²⁰ Avilan Teresa (1515–1582) kuvaa mystiikan teologiaa seuraavasti:

Saattaessani Kristuksen kertomallani tavalla läsnä olevaksi rukoillessani ja joskus myös lukiessani minut valtasi toisinaan odottamatta niin voimakas tunne Jumalan läsnäolosta, etten voinut mitenkään epäillä, että hän oli minussa ja että minä olin kokonaan vaipuneena häneen. Tämä ei ollut minkäänlainen näky, vaan uskoakseni sitä nimitetään mystiseksi teologiaksi. Sielu joutuu sellaiseen kumoutumukseen, jossa se näyttää olevan kokonaan oman itsensä ulkopuolella.²¹

Kristus-mystiikkaa esiintyi erityisesti 1200-luvulla, jolloin painotettiin köyhyyttä ja nöyryyttä. Syntyi niin sanottu *imitatio Christi*, joka pyrki Kristuksen täydelliseen seuraamiseen. Kristus-mystikkoja olivat muun muassa Tuomas Kempiläinen (1380–1471) ja Fransiscus Assisilainen (1181/1182–1226). Pyhän Hengen -mystiikka nousi erityisesti 1900-luvun vaihteessa protestanttisten liikkeiden myötä. Se painotti armolahjoja ja hengellisiä kokemuksia kuten kielillä puhumista.²²

¹⁹ Carabine 1995, 2, 9; McGinn 2006, xiii–xviii; Turner 2008, 651–665; 1995, 252–273.

²⁰ Turner 2008, 651–665.

²¹ Avilalainen 1990, 64.

²² Lehmijoki-Gardner 2007, 17–24.

Kuten erilaisista määrittelyistä voidaan huomata, kristillinen mystiikka pitää sisällään erilaisia traditioita eikä sitä voida määritellä yksiselitteisesti. Tutkielmani kannalta olennainen on Pseudo-Dionysioksesta alkanut mystisen teologian traditio, joka välittyi keskiajan mystikoiden kautta saksalaiseen idealismiin ja vaikutti sitä kautta myös Kierkegaardiin.²³ Keskityn tutkimaan Kierkegaardin suhdetta tähän perinteeseen ja sen ilmenemismuotoja hänen ajattelussaan.

1.1. Paradoksien uskonnollinen käyttötarkoitus

Paradoksi on sisäisesti ristiriitainen tai itsensä kumoava väite, joka pitää silti sisällään jonkinlaista tietoa tai sisältöä. Se, että paradoksi sisältää tietoa, erottaa sen absurdista väitteestä. Paradoksi voi olla näennäisesti absurdi väite, jonka voi kuitenkin jollain tasolla hyväksyä, koska sillä on jotain tiedollista pohjaa. Paradoksit eivät ole vain sanaleikkejä tai loogisia harjoituksia. Paradoksi voidaan kumota kahdella tavalla, joko päättelemällä, että näennäinen sisäinen ristiriita ei ole todellinen ristiriita, tai kumoamalla tiedollinen auktoriteetti, joka tukee paradoksia.²⁴

Ihminen välttelee luonnostaan paradokseja ajattelussaan, mutta uskonnollinen ajattelu on poikkeus. Uskonnon alueella paradokseja ei vältellä, vaan ne pyritään jopa kasvattamaan äärimmäisiin mittoihin. Paradoksi ei voi, eikä tahdo tulla ratkaistuksi, silti sillä on tärkeä tehtävä uskonnollisessa elämässä. David Hume (1711–1776) mukaan kaikkeen uskonnollisuuteen kuuluu absurdius ja ristiriitaisuus. Tieteellisessä ajattelussa paradoksi on teoreettista heikkoutta, mutta uskonnon alueella sillä on suuri arvo.²⁵

Hume kirjoittaa *The Natural History of Religion* -teoksessaan, että tarve uskonnolliseen absurdiuteen ja ristiriitaisuuteen nousee samalta pohjalta kuin tarve asketismiin. Jumalallisen todellisuuden saavuttamiseen ei riitä inhimillinen järki ja hyve, vaan täytyy päästä pitemmälle. Tässä kohtaa kuvaan astuvat absurdius ja asketismi. Paradokseilla on usein uskonnollisissa teksteissä askeettinen käyttötarkoitus. Ne turhauttavat järkeä aiheuttaen kärsimystä ja itsensä kieltämistä. Kognitiivinen ristiriita toimii samalla tavalla kuin paasto. Se kurittaa ja muokkaa mieltä. Mitä suurempi ristiriita, sitä suurempi dissonanssi.²⁶

²³ Law 2001, 31–33, 206; Turner 2008, 651–665.

²⁴ Paradoksi tulee kreikan kielen sanoista *para* (vastaan) ja *doxa* (oppi tai näkemys).

²⁵ Bagger 2007, ix–xiii, 2–7.

²⁶ Ibid.

Matthew Bagger kutsuu Kierkegaardin ajattelua *kognitiiviseksi asketismiksi (cognitive ascetism)*. Kierkegaard käyttää paradokseja ajaakseen ymmärryksen nurkkaan jossa sen täytyy antautua paradoksien edessä. Paradoksit toimivat välineinä sisäiselle muutokselle (*self-transformation*). Kognitiivisessa asketismissä paradoksi aiheuttaa tiedollisen dissonanssin, joka johtaa sisäiseen muutokseen.²⁷

Paradoksi ei ole avoin loogiselle analyysille. Sen muotoa voi tutkia, mutta sisältö säilyy mysteerinä, siksi paradoksi on käsittämätön. Kaikki yritykset ymmärtää sitä ovat tuhoon tuomittuja. Jos paradoksi ymmärretään, se menettää voimansa ja siitä tulee pelkkä retorinen keino. Climacuksen mukaan aikaan saapuva ikuinen Jumala on absoluuttinen paradoksi, joka on otettava vastaan uskon varassa ja absurdiuden nojalla, koska se on käsittämätön ja järjeltä salattu. Absoluuttinen paradoksi aukeaa ainoastaan uskolle, joka on avain absoluuttiseen paradoksiin.²⁸

Absoluuttinen paradoksi on mysteeri, ei looginen ristiriita. Mysteerin erottaa arvoituksesta se, ettei sitä voi ratkaista. Mitä enemmän mysteeriä ajattelee, sitä syvemmäksi se muuttuu. Kierkegaard ajatteli kristittyinä olemisen olevan sisäisyydessä tapahtuvaa intohimoa, joka kohdistuu Jumalaan. Uskonnollinen kieli synnyttää paradokseja, koska ne ovat yrityksiä kuvata sellaista jumalallista todellisuutta, joka pakenee inhimillisiä käsitteitä. Siksi uskonnolliset totuusväitteet ovat järjen ylittäviä, eivät järjen vastaisia. Kierkegardille paradoksit ovat intohimon kohteita jotka synnyttävät suuria ajatuksia. Absoluuttinen paradoksi vaatii ymmärryksen hylkäämisen ja siirtymisen uskon varaan.

Paradoksi-sana puuttuu miltei kokonaan Kierkegaardin omalla nimellä kirjoitetuista teksteistä. Climacus liittyy paradoksin kristinuskoon. Voidaan siis kysyä kuuluuko paradoksi Kierkegardille vai nimenomaan Climacukselle? Vaikka Kierkegaard sanoutuu irti pseudonyymiensä kirjoituksista, hän on kuitenkin Climacuksen ja Anti-Climacuksen tekstien virallinen toimittaja. Tämä vähintäänkin liittyy Kierkegaardin oman ajattelun Climacuksen ja Anti-Climacuksen teksteihin.²⁹

²⁷ Bagger 2007, 15–29.

²⁸ Law 2001, 135, 147–148. Tässä Kierkegaard yhtyy kirkkoisä Tertullianukseen (155–230) liitettyyn ajatukseen *credo quia absurdum*.

²⁹ Ks. esim. Rose 2001, 52–56.

1.2. Kierkegaardin ajattelun juuret

Kierkegaard eli valistuksen jälkeisenä aikana, jolloin usko ihmisen järjen voimaan ja kykyihin oli voimakasta. Tuon aikakauden vallitseva filosofinen suuntaus Tanskassa oli saksalainen idealismi, jonka keulahahmona oli Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Kierkegaardin kritiikin terävin kärki kohdistui juuri Hegeliin. Hän ei voinut hyväksyä hegeliläistä ajatusta absoluuttisesta hengestä ohjaamassa maailmanhistoriaa kohti täyttymystään. Kierkegaardin mielestä Hegel unohti yksilön ja ihmisen eksistenssin asettamat rajoitukset totuuden saavuttamisen suhteen. Kierkegaardin ajattelun keskeisin kysymys on ihmiseksi tuleminen Jumalan edessä.

Ajatukset eivät koskaan synny tyhjiössä vaan käyvät aina dialogia ympäröivän todellisuuden kanssa. Kierkegaardin omaleimainen ajattelu syntyi vastareaktiona hänen oman aikansa ajattelulle. Kierkegaardin varhaisimmat uskonnolliset vaikuttajat olivat hänen isänsä ja kotona harjoitettu herrnhutilainen pietistinen kristillisuus. Hän sai tiukan kristillisen kasvatuksen, joka synnytti ambivalentin suhteen kristinuskoon. Kierkegaard kirjoittaa muistiinpanoissaan isän kohdelleen häntä "kuin vanhaa miestä". Hän oli sitä mieltä, ettei kristinuskoa pitäisi kaataa lapsen päälle, koska lapsella ei ole käyttöä uskonnolle. Uskonasiat olivat hänen mielestään aikuisille, eivät lapsille tarkoitettuja. Toisaalta Kierkegaard ajatteli kasvatuksensa tehneen hänestä kristillisen kirjoittajan. Ambivalentti suhde ajoi selvittämään, mitä on todellinen kristinusko.³⁰

Herrnhutilaisuus oli pietistinen liike, joka painotti sydämen kristillisyyttä ja kokemuksellisuutta. Kierkegaardin perhe osallistui sekä Tanskan valtionkirkon että herrnhutilaisten seurakuntaelämään. Erityisesti kotona luettiin piispa Mynsterin (1775–1854) saarnoja. Hänen edustamansa moravialainen teologia painotti Kristuksen kärsimystä ja ristiinnaulitsemista, synnin tietoisuutta, katumusta, kääntymystä, armoa, iloa, todistamista ja marttyyriutta Kristuksen tähden. Kierkegaardiin teki vaikutuksen herrnhutilaisten tapa siirtää usko käytäntöön. Lähetystyöhön lähtevät olivat valmiita hylkäämään kaiken ja ryhtymään vaikka marttyyreiksi uskonsa tähden. Toinen Kierkegaardin ajatteluun varhain vaikuttanut teos oli Ballen katekismus, jota käytettiin Tanskan kouluissa 1794–1856. Sen painotus oli konservatiivinen, rationalistinen ja velvollisuuksia painottava.³¹

³⁰ JP vi. 6379; Walsh 2009, 3–4; Lehtinen 1990, 7–18.

³¹ Walsh 2009, 5–6.

Yliopistoaikanaan Kierkegaardilla oli epäilyksiä kristinuskoon suhteen. Hän opiskeli yliopistossa teologiaa. Hänen opintoihinsa kuului Raamatun kirjallisuutta, hermeneutiikkaa, eksegetiikkaa, spekulatiivista dogmatiikkaa, filosofiaa (erityisesti antiikin), metafysiikkaa, runoutta, estetiikkaa, logiikkaa, psykologiaa ja pitkä latina. Kierkegaard alkoi suhtautua kriittisesti kotoa saatuun ortodoksisen luterilaiseen kasvatukseen ja ryhtyi etsimään omaa tapansa suhtautua kristinuskoon. Yliopistossa hän tutustui aikansa dogmaattisiin kirjoituksiin. Hän ei ollut erityisen kiinnostunut Lutherin kirjoituksista. Lutherin ajatuksiin hän tutustui Johann Georg Hamannin (1730–1788) välityksellä. Kierkegaardia kiehtoi Hamannissa hänen ironinen ja satiirinen kirjoitustyylinsä. Hamann ajatteli Jumalan olevan enemmän runoilija kuin matemaatikko. Hamannin mukaan tietoa Jumalasta ei saavuteta järjen välityksellä, niin kuin rationalistinen teologia väitti, vaan sokraattisen tietämättömyyden, uskon, ilmoituksen, intohimon ja paradoksien välityksellä. Hamannin vaikutus Kierkegaardiin oli merkittävä.³²

Ortodoksisen luterilaisuuden lisäksi Kierkegaard suhtautui kriittisesti hänen aikanaan vaikuttaneeseen rationalistiseen teologiaan. Rationalistinen teologia on valistuksen aikana syntyneenä ajattelua, jonka mukaan kaikki on alistettava rationalistiselle kritiikille. Rationalistiteologit vähätelivät perisyntien merkitystä. Heille järki määrittä totuuden ja moraalialia pidettiin uskon tärkeimpänä sisältönä. Rationalistisen teologian mukaan ihminen kehittyy valistumisen ja ymmärryksen lisääntymisen kautta. Kierkegaard vastusti filosofian ja teologian yhdistämistä. Hänen mielestään "järkevä kristillisyyt" ei ottanut huomioon inhimillisen tiedon viallisuutta, eikä synnin vaikutusta. Kierkegaard halusi pitäytyä Augustinuksen (354–430) ja Lutherin (1483–1546) opetuksessa perisyntisyydestä.³³

Kierkegaard pyrki pois rationalismista kohti klassista kristillistä teologiaa. Hän halusi pitää kiinni klassisesta kristinuskon dogmasta, joka on määritelty varhaisissa uskontunnustuksissa. Koska hän kritisoi rationalismia, häntä alettiin pitää rationalistien piirissä irrationalistina ja anti-intellektuellina. Tämä ei kuitenkaan ollut Kierkegaardin tarkoitus. Hänen tarkoituksenaan oli paljastaa järjen rajat. Rosen mukaan Kierkegaardia voidaan kutsua suprarationalistiksi.

³² Walsh 2009, 6–8, Kierkegaardin ja Lutherin ajattelun samankaltaisuudesta sekä Hamannin vaikutuksesta Kierkegaardin ks. myös Hinkson 2001.

³³ Rose 2001, 40–44. Perisyntisyyttä painottamalla Kierkegaard kritisoi Hegeliä ja Schleiermacheria. Schleiermacherin mukaan synty oli jumaltietoisuuden puutetta ja Hegel ajatteli synnin olevan ei-olemista ja hyvän puutetta.

Jumala on järjen yläpuolella (*supra*), ei järjen vastainen (*contra*). Kierkegaard painottaa Jumalalta uskon ja ilmoituksen kautta saatavaa tietoa, jota ihminen ei voi oman järjensä kautta tavoittaa. Vainion mukaan Kierkegaardin rationalismin kritiikki voidaan nähdä osana romantiikan ajan teologian yleistä asennetta. Sen mukaan aito uskonnollisuus ei ollut järkeisuskoa, vaan tunnetta ja intohimoa.³⁴

Tuntemistaan dogmaatikoista Kierkegaard arvosti ainoastaan Friedrich Schleiermacheria (1768–1834). Kierkegaard tutustui yliopistossa hänen kirjoituksiinsa. Schleiermacherin mukaan uskon perusta ei ole tiedossa, vaan intuitiossa, tunteessa ja absoluuttisessa riippuvaisuuden tunteessa Jumalaan. Kierkegaard kritisoi häntä siitä, että hän käsitteli uskonnollisuutta "välittömyyden tasolla". Kierkegaardin mukaan uskonnollisuus tapahtuu "tulemisen tasolla".³⁵

Yliopistoaikana spekulatiivisen dogmatiikan luennoilla Kierkegaard tutustui Hegelin idealistiseen filosofiaan, jonka ytimessä on spekulatiivisuuden kautta saavutettu totuus. Hegelin dialektinen ajattelu muodostuu kolmesta vaiheesta: teesi, antiteesi ja synteesi. Dialektiset vastakohtat sovittuvat ja muodostavat korkeamman synteessin. Hegelin mukaan rationaalinen on todellista ja todellinen rationaalista. Totuus on saavutettavissa ajattelun avulla. Hegelille Jumalan tietoisuus – Absoluuttinen Henki (*Geist*) – on ihmisen tietoisuuden korkein muoto, johon kaikki tähtää. Hänen ajattelussaan filosofialla ja teologialla on sama sisältö, joka vain ilmaistaan eri tavoin. Vaikka Hegelin ajattelusta tuli Kierkegaardin kritiikin kohde, se myös vaikutti häneen monin tavoin.³⁶ Hän omaksui Hegelin dialektiikan, mutta käytti sitä omalla tavallansa.

Kierkegaardin elämässä merkittävässä roolissa oli hänen lyhyt kihlauksensa Regine Ohlsenin kanssa vuonna 1840. Kierkegaard purki kihlauksen nopeasti sen solmimisen jälkeen aiheuttaen julkisen skandaalin. Kierkegaard perusteli ratkaisuaan uskonnollisesti. Kihlauksen purkamisesta eteenpäin Kierkegaard piti itseään "katumuksen tekijänä"³⁷, joka antoi eroottiselle rakkaudelle uskonnollisen muodon. Hän ajatteli Regineä lopun elämäänsä, mutta omistautui Jumalalle. Suhde Regineen paljasti hänelle uskon luonteen. Suhde ihmisen ja Jumalan välillä on kuin suhde rakastavien välillä.³⁸

Vuonna 1841 Kierkegaard julkaisi maisterinväitöskielmänsä Sokrateen ironian käsitteestä (*Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*). Pian sen

³⁴ Rose 2001, 30–31; Vainio 2004, 81.

³⁵ Walsh 2009, 9–10.

³⁶ Ibid, 11–13.

³⁷ JP 6:6195, 6206, 6261, 6317, 6325, 6327, 6364.

³⁸ Lehtinen 1990, 42–54; Walsh 2009, 17–18.

jälkeen hän matkusti Berliiniin kuuntelemaan Friedrich Wilhelm Joseph von Schellingin luentoja. Kierkegaard odotti luennoilta paljon, mutta pettyi Schellingin positiiviseen filosofiaan. Tämän jälkeen hän keskittyi omaan kirjalliseen työhönsä. Isänsä perinnön turvin hän pystyi kirjoittamaan täysipainoisesti ja julkaisemaan omat teoksensa.³⁹

Kierkegaardin kirjallisuuden tavoite oli uskonnollinen, ja sen ydinkysymykset olivat: *mitä on kristinusko ja miten tulla kristityksi*. Näitä kysymyksiä hän lähestyi lukuisien pseudonyymien kautta. Pseudonyymit olivat Kierkegaardille kirjallinen strategia. Jokainen työ ja sen "kirjoittaja" ilmaisivat kirjoituksissaan oman suhteensa eksistenssiin. Pseudonyymit palvelivat Sokrateelta omaksuttua epäsuoran tiedottamisen metodia. *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen* (1846) jälkeen Kierkegaard ajatteli kirjallisen uransa loppuvan, mutta se olikin käännekohta. Sitä seurasi niin sanottu "toinen kirjallisuus", joka koostui enimmäkseen uskonnollisesta kirjallisuudesta hänen omalla nimellään julkaistuna.⁴⁰

Elämänsä loppupuolella Kierkegaard katkaisi välinsä Tanskan valtionkirkkoon. Hänen mielestään se oli kadottanut aidon kristillisyyden ja muuttunut pakanalliseksi, esteettiseksi (pinnalliseksi), maailmalliseksi ja nationalistiseksi. Hän odotti kunnioittamansa piispa Mynsterin kuolemaa, ennen kuin hyökkäsi julkisesti Tanskan kirkkoa vastaan vuonna 1854. Vuonna 1855 Kierkegaard sairastui yllättäen. Sairasvuoteellaan hän ei halunnut ehtoollista pastoreilta, jotka "olivat kruunun palveluksessa ja olivat kadottaneet kristinuskon", vaan toivoi maallikon jakavan ehtoollisen. Hänen kerrotaan kuolinvuoteellaan muistelleen runoa: "Vielä lyhyen aikaa, niin kaikki on voitettu, taistelu on takanapäin. Silloin saan levätä elämän puroilla ja iäti puhua Jeesuksen kanssa".⁴¹

Kierkegaardille matka Jumalan luo on matka sisäisyyteen, johon kuuluu epävarmuus, kamppailu, itsekieltämys, kärsimys, pelko ja vavistus. Jumala-suhteeseen ei voi ryhtyä haavoittumatta. Kierkegaardin mukaan ihmisen korkein päämäärä on ikuinen autuus ja sinne päästäkseen on laitettava kaikki peliin. Kristittynä oleminen tarkoitti hänelle jatkuvaa kristityksi tulemistä. On hylättävä

³⁹ Walsh 2009, 16.

⁴⁰ Ibid, 18–21.

⁴¹ Kierkegaard 1990, 82. Näin kirjoittaa Jaakko Toivio suomentajan jälkisanoina.

varmuus ja todennäköisyys luottaen Jumalaan, koska uhkapeli ja varmuus eivät voi toimia yhdessä.⁴²

⁴² Walsh 2009, 51.

2. FILOSOFISIA MURUJA

Tässä luvussa esittelen ensin Kierkegaardin Climacus-pseudonyymillä kirjoittaman *Filosofisia muruja* -teoksen rakennetta ja kysymyksenasettelua. Climacus pohtii teoksessa ihmisen mahdollisuutta saavuttaa totuus. Hän tulee siihen tulokseen, ettei ihminen voi saavuttaa totuutta itse, vaan sen täytyy tulla hänen ulkopuoleltaan. Totuuden voi lahjoittaa vain itsensä ilmoittava *Tuntematon jumala*.⁴³ Ihmisen osa on tunnustaa oman eksistenssinsä rajoitukset ja ottaa sekä uskon edellytykset että uskon lahja vastaan Jumalalta. Ihmisen on tultava ei-miksikään Jumalan edessä, jotta hän voi ottaa uskossa vastaan todellisen olemisen lahjan.⁴⁴

2.1. Voidaanko totuutta oppia?

Filosofisia muruja -teoksessa (1844) Johannes Climacus asettaa kysymyksen: *Voidaanko totuutta oppia?* Kirjan kirjoittaja on "tietämättömyyden tilassa", eikä edes tiedä mistä on saanut herätteen kysymyksen esittämiseen.⁴⁵ Kansilehdessä Climacus kysyy: "Voiko ikuisella tietoisuudella olla historiallinen lähtökohta; voiko sellainen lähtökohta kiinnostaa muutenkin kuin historialliselta kannalta; voiko iäisen autuuden rakentaa historiallisen tiedon varaan?" Hän lähtee liikkeelle "sokraattisesta mieleenpalauttamisesta". Sokrateen mukaan totuus on olemassa ihmisessä itsessään ja sen oppiminen on mieleen palauttamista, siksi totuutta ei tarvitse etsiä ihmisen ulkopuolelta, vaan ihmisestä itsestään. Sokrateen asetelma on Climacuksen mukaan todistus sielun pre-eksistenssistä, johon kiteytyy "kreikkalaisen hengen paatos".

Tämä kreikkalainen ajatus sukeltaa esiin yhä uudelleen ja uudelleen. Ajateltuna absoluuttisesti eli niin, ettei pre-eksistenssin eri olotiloja eroteta toisistaan, se ilmenee vanhassa ja modernissa spekulatiivisessa: ikuinen luominen, ikuinen ulosvirtaaminen isästä, ikuinen jumalaksi tuleminen, ikuinen itsensä uhraaminen, jo tapahtunut ylösnousemus, jo läpäisty tuomio - - Olemassaoloon liittyvät ristiriidat ratkaistaan asettamalla pre-, joka ratkaisee ne (aiemman olotilansa vaikutuksesta yksilö on päättynyt nykyiseen, muuten selittämättömään olotilaansa), tai asettamalla post-, joka ratkaisee ne

⁴³ Climacus käyttää Jumalasta kirjoittaessaan pientä alkukirjainta ja tanskankielen sanaa *guden*, ei *Gud*, joka tarkoittaa Jumalaa. Kylläisen mukaan hän pyrkii puhumaan Jumalasta filosofien tapaan (kr. *o theos*), siksi hän ei tarjoa selkeitä määrittelyjä Jumalasta. Kierkegaard jättää Climacuksen teismillä tarkoituksella ohueksi ja epäselväksi. Climacuksen tehtävä on osoittaa Jumalan tuntemisen mahdottomuus inkarnaation ilmoituksen ulkopuolella. Ks. myös Rose 2001, 57–58.

⁴⁴ *Filosofisia muruja* on tiivis esitys Climacus -pseudonyymillä ajatuskehelmästä. Climacus jatkaa samojen kysymysten pohtimista sivumäärältään moninkertaisessa *Päätävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa*. Käsittelen sitä tarkemmin toisessa pääluvussa.

⁴⁵ FM 8.

(toisella taivaankappaleella yksilölle käy paremmin ja siihen nähden hänen nykyinen olotilansa ei ole käsittämätön).⁴⁶

Climacus kyseenalaistaa näkemyksen pre-eksistenssistä ja kehittää vaihtoehtoisen mallin. *Filosofisten murujen* on tarkoitus olla ajatuskehitelmiä, joka tarjoaa vaihtoehdon sokraattiselle asetelmalle. Kierkegaard arvosti Sokratesta suuresti sen vuoksi, että hän tiesi ettei tiennyt. Sokrates suhtautui nöyrästi totuuteen. Sokrateelle korkeinta, mitä ihminen voi tehdä totuuden suhteen, on toimia kättilönä (kr. *maieusthai*). Totuutta ei voi suoraan opettaa toiselle, vaan on mahdollista ainoastaan auttaa toista synnyttämään totuus itsestään. Hegel kutsuu Sokrateen tietämättömyyttä negatiiviseksi. Omaa ajatteluaan hän piti positiivisena, koska katsoi käsittäneensä absoluuttisen totuuden. Climacus arvostaa juuri Sokrateen negatiivisuutta ja kutsuu oman aikansa ajattelijoita, kuten Hegeliä "positiivisuudella kerskailijoiksi".⁴⁷

Vaihtoehtona sokraattiselle asetelmalle Climacus esittää, ettei totuus olekaan ihmisessä, vaan että se tulee hänen ulkopuoleltaan. Siksi totuuden saavuttaminen vaatii jonkun, joka antaa sen ulkopuolelta. Sitä varten tarvitaan erityinen *Hetki* (*Øieblikket*), joka saa ikuisen merkityksen. Hetki on Kierkegaardille ajan ja ikuisuuden leikkauspiste, jossa ikuinen tulee olevaksi. Aika koostuu hetkistä ja jokainen hetki on ikuisuuden atomi. Kristuksessa ikuinen saapuu paradoksaalisesti aikaan. Lehtisen mukaan ihmiskunnan historian *Hetki* on se hetki, jolloin Jumala syntyy ihmiseksi – ikuinen syntyy ajalliseen. Yksityisen ihmisen *Hetki* taas on hetki, jossa hän kohtaa Kristuksen ”samanaikaisuuden tilanteessa”. Hetki on Climacuksen ja Kierkegaardin avainsanoja. *Filosofisissa muruissa* se viittaa Kristukseen ja ratkaisuun suhteessa häneen.⁴⁸

Climacus kehittää ajatusrakennelmaansa oppilas–opettaja -asetelman avulla. Koska oppilas (ihminen) ei tunne totuutta, hän ei voi edes osata etsiä sitä. Päinvastoin, Climacuksen mukaan oppilas pakenee luontaisesti totuutta. Siksi hän kutsuu oppilasta "epätotuudeksi".⁴⁹ Sen vuoksi opettajan on sekä tuotava

⁴⁶ FM 9. Kylliäisen mukaan vanha spekulatio viittaa gnostikkoihin, uusplatonisteihin (Plotinos (204–270)), aleksandrialaiseen teologiaan (Origenes) ja keskiajan mystiikkaan (Johannes Scotus Eriugena (815–877), Mestari Eckhart) ja uusi spekulatio Schellingiin, Hegeliin, Marhainekeen (1780–1846) ja Baaderiin (1765–1841).

⁴⁷ FM 10. Käsittelen negatiivinen – positiivinen -käsiteparia tarkemmin toisessa pääluvussa.

⁴⁸ Lehtinen 1990, 141–143; TA, 23; FM 13–14. Sana suomennetaan usein silmänräpäykseksi, mutta Kylliäisen mukaan kyse on enemmän "katsahduksesta, joka yhdessä hetkessä ylittää etäisyyksiin ja mittaa ne".

⁴⁹ vrt. PEJ:ssä subjektiivisuus on totuus/subjektiivisuus on epätotuus

oppilaalle totuus että annettava edellytys totuuden tuntemiseen, oppilas ei voi etsiä sellaista, jonka hän ei tiedä olevan olemassa. Siksi tarvitaan *jumala*.⁵⁰

Climacuksen mukaan ihmisellä täytyi joskus olla hallussaan edellytys totuuden ymmärtämiseen. Koska Jumala (tässä kohtaa *Gud*) on luonut ihmisen, hän on antanut ihmiselle edellytyksen totuuden ymmärtämiselle. Ihminen on kuitenkin kadottanut tämän edellytyksen omasta syystä. Tilaa, jossa oppilas on epätotuus ja kadottanut edellytyksen totuuden etsimiseen, Climacus kutsuu synniksi. Synnin seurauksena oppilas ei voi vapauttaa itseään vaikka tahtois. Siksi Climacus kutsuu opettajaa vapahtajaksi, lunastajaksi, sovittajaksi ja tuomariksi. Opettajan tehtävä on vapauttaa ihminen synnin vallasta.⁵¹ Climacus ottaa lähtökohdakseen kristillisen syntiinlankeemuskertomuksen. Ihmisellä on ollut hallussaan edellytys totuuden ymmärtämiselle, mutta hän on kadottanut sen syntiinlankeemuksessa.

Kierkegaardin mukaan ihmisen ja luonnon erottaa se, että luonto ei ole tietoinen omasta ikuisuudestaan, vaan elää hetkessä vailla ikuisuutta. Ihminen puolestaan voi olla tietoinen omasta ikuisesta luonteestaan. Sen vuoksi ihmisen tehtävä on tulla olennoksi, joksi hänet on tarkoitettu. Ihminen on kuitenkin sairas suhteessa Jumalaan. Heidän välillään on kiulu, jonka perisynti muodostaa. Tämä synnyttää ihmiselle ahdistuksen (*angst*). Kierkegaardin pseudonyymi Vigilius Haufniensis kirjoittaa, että synti ei voi olla tieteen subjekti, koska se on asia joka koskee eksistentiaalisesti jokaista ihmistä. Perisyntistä johtuva ahdistus on ihmisen sielun sairaus ja epätoivo on sen psykologinen ilmaus. Epätoivossa tulee ilmi ihmisen epäonnistunut suhde itseensä henkisenä olentona. Sielun sairaus voidaan parantaa vain uskon kautta, joka muodostaa oikean suhteen Jumalaan.⁵²

Pseudonyymi Anti-Climacus on sitä mieltä, että perisyntisyys on vallitseva tila eksistenssissä, ei puute tai negaatio. Hänen mielestään syntiä ei voida määrittellä negaation kautta, koska silloin kristinuskosta tulee selkärangatonta. Ihmiset ovat niin sokeita synnille, että siitä on tullut heille toinen luonto. Syntiset teot ovat synnin hedelmiä. Anti-Climacus painottaa, että käsitys synnistä viittaa aina yksittäiseen ihmiseen, ei kansaan tai muuhun joukkoon. Jumalan näkökulmasta on ainoastaan (syntisiä) yksilöitä. Epätoivo ajaa ihmisen etsimään anteeksiantoa ja armoa Jumalalta. Kristus on Jumala, joka otti ihmishahmon ja tuli

⁵⁰ FM 14–15.

⁵¹ FM 19.

⁵² CA 16, 19, 23; Walsh 2009, 70–74.

itse maan päälle pelastamaan ihmisen. Ei kuitenkaan yleisesti ihmisrotua vaan yksittäisiä yksilöitä.⁵³

Climacus kysyy *murussa*, mikä saa *jumalan* astumaan esiin – miksi Jumala ilmoittaa itsensä? Hän olettaa että jumala on Aristoteleen ajatuksen mukaisesti liikkumaton Liikuttaja (kr. *Akinetos panta kinei*). Jumalalla ei voi olla tarpeita, siksi mikään tarve ei voi häntä liikuttaa. Climacuksen mukaan rakkaus on syy, miksi *jumala* ilmoittaa itsensä: "sillä rakkaudessa tarve löytää tyydytyksensä rakkaudesta itsestään, ei rakkauden ulkopuolelta".⁵⁴ Koska Jumala on rakkaus, hän haluaa antaa itsensä. Itsensä antava rakkaus saa ihmiseltä vastauksen uskossa, jossa ihminen vastaanottaa Jumalan rakkauden ja alkaa heijastaa sitä maailmassa. Jumala on rakkaus, siksi rakkaus palautuu itseensä. Jumala antaa itsensä rakkaudessa ja on läsnä uskossa, jossa ihminen tulee osalliseksi Jumalan rakkaudesta. Siten rakkaus ihmisessä on lopulta Jumalan rakkautta.

Kun *jumala* päättää ilmoittaa itsensä, muodostuu *Hetki*. Hetken tarkoitus on rakkauden avulla voittaa oppilas puolelleen. Climacuksen mukaan rakkaus on kuitenkin onnetonta, koska osapuolet ovat keskenään eriarvoisia. Climacus vaatii ihmisen ja jumalan välille absoluuttista erilaisuutta. Ennen kuin ihminen voi löytää *jumalan*, hänen on ymmärrettävä olevansa epätotuus. Vasta silloin *jumalasta* on tullut absoluuttisen erilainen. Rakkautensa vuoksi jumala haluaa kuitenkin olla yhdenvertainen ihmisen kanssa absoluuttisesta erilaisuudesta huolimatta.⁵⁵

Climacus esittelee kaksi mahdollisuutta, jolla yhdenvertaisuus voi toteutua. Hän tekee sen kertomalla tarinan kuninkaasta, joka on rakastunut köyhään tyttöön. Kuningas miettii surullisena, kuinka voisi voittaa tytön rakkauden ja saavuttaa ykseyden tämän kanssa. Ensimmäinen vaihtoehto olisi *ylentää tyttö* kuninkaan kaltaiseksi ja hukuttaa hänet "tuhatvuotiseen iloon". Tämä vaihtoehto on kuitenkin Climacuksen mielestä huono, koska kuningas ei halua johtaa tyttöä harhaan antamalla tämän ymmärtää olevansa jotain muuta kuin mitä hän oikeasti on. Ykseys voitaisiin saavuttaa myös siten, että kuningas ilmestyisi tytölle kaikessa loistossaan. Tämä saattaisi tehdä tytön onnelliseksi, mutta ei tyydyttäisi kuningasta, koska hän toivoo yhdenvertaisuutta, eikä se tässä tapauksessa toteutuisi.⁵⁶

⁵³ SUD 96, 105.

⁵⁴ FM 27

⁵⁵ FM 28.

⁵⁶ FM 32–33.

Koska ylentäminen on huono vaihtoehto, kuninkaan on keksittävä toinen. Hän päättää omaksua palvelijan hahmon ja yrittää siten voittaa tytön rakkauden. Oppilaan ylentämisen sijasta *jumala* (opettaja) päättää *alentaa itsensä*. Jumala ryhtyy itse opettajaksi, joka antaa edellytyksen totuuden löytämiselle ja on itse totuus. Climacus kirjoittaa:

Mutta kun jumala ryhtyy opettajaksi, jumalan rakkaus ei ainoastaan tue ja auta, vaan se synnyttää - rakkauden avulla jumala synnyttää oppilaan eli, kuten olemme häntä nimittäneet, uudestisyntyneen, sen joka on siirtynyt ei-olemisesta olemassaoloon. Totuus on siis tässä tapauksessa se, että oppilas saa kiittää jumalaa kaikesta. Mutta juuri tämä tekee ymmärtämisen niin vaikeaksi: oppilaasta tulee ei-mitään ja kuitenkin hän säilyttää olemassaolonsa; hän saa kiittää jumalaa kaikesta ja kuitenkin hän säilyttää rohkeutensa; totuus paljastuu oppilaalle, mutta tekeekin hänestä vapaan; oppilas tajuaa olevansa itse syyllinen epätotuuteensa, mutta rohkeutensa ansiosta hän sittenkin saavuttaa voiton totuudessa.⁵⁷

Jumala päättää näyttäytyä kaikkein vähäisimmän ihmisen vertaisena. Hän ottaa tämän hahmon aidosti kantaakseen. "Palvelijan hahmo on jumalan tosi hahmo; sillä pohjaton rakkaus tahtoo - ei pilanpäiten, vaan vakavissaan ja toden teolla - olla yhdenvertainen rakastettunsa kanssa."⁵⁸ Climacuksen mukaan jumalan on oltava täysin rehellinen. Siksi kaikki muut tavat tuoda itsensä ilmi olisivat olleet petosta. Jumala on olemukseltaan rakkaus ja haluaa muovata itsensä rakastettunsa mukaan.⁵⁹ Climacus pitäytyy klassisessa kristillisessä kaksiluonto-opissa. Jumala ottaa aidosti ihmisen muodon.

Mikä sitten on oppilaan rooli tässä kärsimysnäytelmässä? Hän on se, jonka pitäisi ymmärtää olevansa epätotuus ja ottaa jumalalta vastaan edellytys ja totuus. Mutta mitä tapahtuu kun jumala istuttaa itsensä hauraaseen ihmiseen? Ihmisestä on tultava uusi luomus.⁶⁰ Climacuksen mukaan uudestisyntyminen on kuin vaikea synnytys, kun ihmisen ymmärrys joutuu vastakkain ihmiseksi tulleen jumalan kanssa.

Ja millaiseen tilaan ymmärrys joutuukaan, kuinka sen käy haureudessaan ja ollessaan joka hetki vaarassa langeta väärinymmärrykseen, kun syyllisyydestä nouseva ahdistus pyrkii rikkomaan rakkauden rauhan! Ja millaiseen tilaan ymmärrys joutuukaan, kuinka se ei joutuisi kauhun valtaan; sillä vähemmän kauheaahan on heittäytyä kasvoilleen, kun jumalan ääni saa vuoret vapisemaan kuin istua jumalan rinnalla hänen vertaisenaan, ja juuri se on kuitenkin jumalan tarkoitus, sen toteutumisesta hän kantaa huolta.⁶¹

⁵⁷ FM 34–35; Joh. 8:31–32.

⁵⁸ FM 36.

⁵⁹ FM 37.

⁶⁰ vrt. Ef 4:24; 2.Kor. 5:17; 2:20–21.

⁶¹ FM 40.

Jumala tahtoo tehdä ihmisestä yhdenvertaisen kanssaan. Tämä vaatii kuitenkin uudestisyntymisen – sen sallimisen, että *jumala* tekee ihmisestä *ei-mitään* ja istuttaa itsensä ihmiseen, jolloin ihminen syntyy paradoksaalisesti uudelleen omana itsenään. Uudestisyntyminen vaatii annihilaation eli tyhjäksi tulemisen. Vasta kun ihmisestä tulee *ei-mitään*, hän syntyy omaksi itsekseen. Jumalan lahjoittama uusi oleminen on olemista Kristuksessa. Ihmisen aiempi oleminen on ollut paradoksaalisesti *ei-olemista*, josta hän annihilaation kautta siirtyy todelliseen olemiseen.

2.2. Tuntematon jumala

Climacuksen mukaan ihmisen ymmärrys etsii intohimoisesti omia rajojaan ja niin tehdessään se törmää paradoksiin, joka saattaa ymmärryksen hämmennyksiin.

Paradoksia ei kuitenkaan pidä pitää pahana asiana, sillä paradoksiin ajattelun intohimo suuntautuu ja ajattelija ilman paradoksia on kuin rakastaja ilman intohimoa: keskinkertainen kaveri. Korkeimmassa potenssissaan etsii jokainen intohimo omaa häviötään, niinpä ymmärryksenkin korkeimpana intohimona on löytää jotain itselleen vastakkaista ja näin siitakin huolimatta, että yhteentörmäys tavalla tai toisella saattaa sen häviöön. Ajattelun korkein paradoksi on, että se tahtoo löytää jotain, mitä se ei kykene ajattelemaan.⁶²

Mikä on ajattelun paradoksi, jota se ei kykene ajattelemaan? Se on Climacuksen mukaan *Tuntematon (Ubekjendte)*.⁶³ Tämä *Tuntematon* on ymmärryksen ylittävä, jonka luokse ei ole pääsyä, kuitenkin kohti tätä *Tuntematonta* ymmärrys pyrkii.

Mutta mikä sitten on tuo *Tuntematon*, johon ymmärrys paradoksaalisen intohimonsa vallassa törmää ja joka saa ihmismielen käsityksen omasta itsestäänkin hämmentymään? Se on *Tuntematon*. Ihminen se ei voi olla, jos kerran ihminen tuntee ihmisen, eikä se voi olla mikään muukaan asia, minkä ihminen tuntee. Kutsukaamme tätä *Tuntematonta* siis *jumalaksi*. Se on vain nimi, jonka sille annamme. Sen todistaminen, että tämä *Tuntematon* (*jumala*) on olemassa, tuskin johtuu ymmärryksen mieleen.⁶⁴

Jumala ei ole *tuntematon* siksi, että tietomme hänestä olisi puutteellista, vaan koska järki ei pysty tavoittamaan häntä. Jumala on raja, jolle järki saapuu yhä uudelleen. Jotta järki kykenisi tavoittamaan Jumalan, sen olisi oltava hänen yläpuolellaan, mutta silloin Jumala ei olisi enää Jumala, vaan alisteinen järjelle. Climacukselle Jumala on järjen yläpuolella ja on siksi *tuntematon*. Tässä voidaan nähdä hyvin tyypillinen negatiivisen teologian ajatus kätketystä Jumalasta.

⁶² FM 43.

⁶³ Kylläinen huomauttaa, että sanan *Tuntematon* kohdalla Climacus käyttää isoa alkukirjainta (toisin kuin *jumalan*). *Ubekjendte* on substantivoitu adjektiivi, joka toimii erisnimen tapaan.

⁶⁴ FM 46.

Climacuksen mielestä kaikki yritykset todistaa ylipäätään minkään olemassaoloa ovat turhia, koska todistusyritys pitää aina sisällään jo ennakkoletuksen kyseisen asian olemassaolosta tai olemattomuudesta. Kaikkein järjettömintä on yrittää todistaa Jumalan olemassaoloa. Siksi Climacuksen mielestä on luovuttava kokonaan olemassaolon todistelusta:

--minun on siis päästettävä irti. Vastaavasti on todistuksen kohdalla. Niin kauan kuin pidän kiinni todistuksesta (so. niin kauan kuin yritän todistaa) olemassaolo ei tule esiin -- mutta kun luovun todistamasta, on olemassaolo heti siinä.⁶⁵

Miten irti päästäminen tapahtuu? Climacuksen mukaan tarvitaan *hyppy* (*spring*). Hyppy -käsite on peräisin Lessingiltä (1729–1781), joka käytti sitä ikuisten totuuksien omaksumiseen satunnaisten ja epävarmojen historiallisten totuuksien perusteella. Kierkegaard käyttää sitä siirtymisen kategoriana. Toisin kuin hegeliläinen mediaatio antaa ymmärtää, siirtyminen aistimaailmasta ikuiseen jumalalliseen todellisuuteen ei tapahdu välttämättä, vaan vaatii hypyn.⁶⁶ Hyppy tapahtuu *nyt-hetkessä*. "Kuinka lyhyt tuo momentti sitten onkaan, vaikka kaikki tapahtuisi samassa nyt-hetkessä; tuo nyt-hetki, se on sittenkin otettava huomioon."⁶⁷ Nyt-hetkellä Climacus tarkoittaa hetkeä jolloin ihminen ottaa subjektiivisesti vastaan Jumalan ilmoituksen, josta voidaan saada ainoastaan historiallista objektiivisesti epävarmaa tietoa. Jumalan ilmoitus ihmiseksi tulleesta Jumalasta on kohdattava uskon hypyn kautta.

Climacuksen mukaan kohottuaan ymmärryksen tikapuita niin ylös kuin mahdollista, ymmärrys törmää paradoksaalisessa intohimossaan *Tuntemattomaan*.

Ymmärryksen paradoksaalinen intohimo törmää siis jatkuvasti tuohon Tuntemattomaan, joka tosin on olemassa, mutta joka on tuntematon ja sikäli ei ole olemassa. Sen pitemmälle ymmärrys ei pääse, mutta paradoksaalisuutensa vuoksi se ei voi lakata saapumasta Tuntemattoman äärelle ja ajattelemasta sitä; se ei näet voi ilmaista suhdettaan tuohon Tuntemattomaan julistamalla, ettei sitä ole olemassa, sillä tuo lausunto itse edellyttää suhteen olemassaolon. Mutta mikä sitten on tuo Tuntematon; sillä kun sanomme, että se on jumala, sanomme vain että se on Tuntematon? Julistus, että "se on tuntematon, sillä sitä ei voi tuntea ja vaikka sen voisikin tuntea, sitä ei voisi pukea sanoiksi", määrittää Tuntemattoman aivan oikein rajaksi, mutta ei voi tyydyttää intohimoa, sillä raja juuri on omiaan herättämään intohimossa tuskaa (samalla kun se myös kiihottaa intohimoa). Pitemmäs ei ymmärrys kuitenkaan voi edetä, se ei kykene murtautumaan ulos *via negationis* eikä *via eminentiekaan*. Mikä tuo Tuntematon sitten on? Se on raja, jolle jatkuvasti saavutaan, ja sikäli se on Erilainen, absoluuttisen erilainen.⁶⁸

⁶⁵ FM 50.

⁶⁶ FM 50–51. Näin Kylliäinen alaviitteessä.

⁶⁷ FM 50–51.

⁶⁸ FM 52–53.

Climacuksen mukaan jumala on ihmiselle absoluuttisesti rajan takana ja tuon rajan taakse ei vie mikään tie. Hän hylkää skolastisessa filosofiassa käytetyt menetit; *via negationis*, jonka mukaan Jumalasta voidaan luetella vain inhimillisiä ominaisuuksia, joita hänellä ei ole; sekä *via eminentiaen* eli erinomaisuuden tien, joka määritteli Jumalaa hänen erinomaisuutensa kautta.⁶⁹ *Tuntematon jumala* on ymmärrykseltä salattu, eikä mikään inhimillinen määritelmä kykene tavoittamaan häntä. Jumala on absoluuttisen transsendentti.

Kuitenkin koska ymmärrys haluaa tulla voitetuksi, se saapuu rajalle yhä uudestaan. Rajan takana on *Tuntematon*, joka on ymmärrykselle niin vieras, ettei sen voida edes sanoa olevan olemassa. Sitä ei voida sanoin määritellä, koska silloin se muodostaisi suhteen ihmisen ymmärryksen kanssa, eikä olisi enää tuntematon. Absoluuttinen erilaisuus ei ole suhteessa inhimilliseen erilaisuuteen. *Tuntemattoman* erilaisuudesta tai samanlaisuudesta ei voida sanoa mitään, koska se on ymmärryksen absoluuttinen raja.

Onko sitten mitään mahdollisuutta tuntea *Tuntematonta*? Climacuksen mukaan ymmärrys ei voi itse saada tietoa siitä. Ei edes siitä, että *Tuntematon (jumala)* on erilainen kuin ihminen, vaan tämäkin tieto on vastaanotettava *jumalalta*. Ymmärrys ei voi kuitenkaan ymmärtää absoluuttista erilaisuutta. *Tuntematon* pysyy tuntemattomana. Climacuksen mukaan *Tuntematon* haluaa kuitenkin tehdä itsensä tunnetuksi, jopa yhdenvertaiseksi ihmisen kanssa.

Näin paradoksista tulee vielä kauhistuttavampi eli yhteen ja samaan paradoksiin liittyy kaksinkertaisuus, joka tekee paradoksista absoluuttisen; negatiivisesti paradoksi osoittaa absoluuttisen erilaisuuden, positiivisesti se tahtoo kumota tuon absoluuttisen erilaisuuden absoluuttisessa yhdenvertaisuudessa. Mutta onko tällainen paradoksi sitten ajateltavissa?⁷⁰

Absoluuttinen paradoksi on Climacuksen mukaan kaksinkertainen paradoksi, koska se haluaa ensin osoittaa ihmisen ja Jumalan välisen absoluuttisen erilaisuuden, sen ettei ihmisellä ole omin avuin mitään mahdollisuuksia saavuttaa Jumalaa. Samaan aikaan absoluuttinen paradoksi haluaa kuitenkin tehdä itsensä yhdenvertaiseksi ihmisen kanssa.

Climacuksen mukaan ymmärrys ei itse ajattele paradoksia ja kun sitä *julistetaan*, ymmärrys tiedostaa paradoksin. Paradoksi ja ymmärrys löytävät yhteisymmärryksen intohimon hetkellä, jossa ymmärrys haluaa tulla voitetuksi ja paradoksi toivoo ymmärryksen tappiota. Ne ovat kuin rakastavaiset, jotka

⁶⁹ FM 53. Näin Kylliäinen alaviitteessä.

⁷⁰ FM 56–57.

haluavat rakkaudessa menettää itsensä.⁷¹ Intohimo, jossa ymmärrys ja paradoksi kohtaavat on usko (*tro*). Ymmärrys ja paradoksi voivat kohdata joko onnellisesti, jolloin syntyy usko, tai onnettomasti, jolloin syntyy pahentuminen kristinuskon ilmoitukseen.

2.3. Pahentuminen tai usko

Climacus punnitsee ensin vaihtoehtoa, jossa ymmärrys ja paradoksi eivät löydä yhteisymmärrystä. Tästä syntyy pahennus (*forargelse*, vrt. kr. *skandalon*).

Pahentuminen on onnetonta rakkautta, joka ei nouse ymmärryksestä, vaan paradoksista. Pahentuminen syntyy siitä, että *Hetki* ymmärretään väärin. "Sillä pahentuneisuus on pahentuneisuutta paradoksin johdosta ja paradoksi puolestaan on hetki".⁷² Pahentuneisuus tulee olevaksi vasta paradoksin myötä ja johtuu siitä, että paradoksi väittää ymmärryksen olevan absurdi. "Pahentuneisuus jää siis paradoksin ulkopuolelle ja perusteluna on: quia absurdum".⁷³

Climacuksen mukaan ymmärryksen havainto paradoksista on oikea. Paradoksi on absurdi, eikä edes yritä väittää muuta. Paradoksi on ihme, joka ei aukea ymmärrykselle, vaan julistaa sen "pölkkypääksi ja poropeukaloksi". Kaikki mitä ymmärrys paradoksista tietää, on paradoksilta opittua, vaikka ymmärrys luulee keksineensä sen itse. Paradoksi on aidosti absurdi ja näyttäytyy ymmärrykselle loukkaavana. Ymmärrys ei voi käsittää, että sen pitäisi antautua paradoksin absurdin julistuksen edessä ja se synnyttää pahentumisen.

Kierkegaard eli ympäristössä, jossa myös teologian suhteen hyväksyttiin valistuksen järkevyyden vaatimus, siksi hän kritisoi järjen ylivaltaa ja painotti uskon absurdiutta.⁷⁴ Absoluuttinen paradoksi ei avaudu ymmärrykselle, vaan julistaa absurdiutta. Absoluuttinen paradoksi ei ole kuitenkaan hölynpölyä, vaan ymmärrykselle käsittämätön. Järjen tehtävä on erottaa hölynpöly ja käsittämätön toisistaan.

Paradoksi on muodostettu siten, että järjellä ei ole keinoja hajottaa ja todistaa sitä hölynpölyksi; ei, se on symboli, arvoitus, varta vasten uskoa varten valmistettu arvoitus, josta järjen on sanottava: en voi ratkaista sitä, sitä ei voi ymmärtää, mutta tästä ei seuraa, että se on hölynpölyä.⁷⁵

⁷¹ FM 58.

⁷² FM 61.

⁷³ FM 62.

⁷⁴ Vainio 2004, 89. Esimerkkinä Straussin (1808–1874) *Das Leben Jesu*. Ajan teologisen trendin tavoite oli poistaa ylikuonnollinen uskonnosta.

⁷⁵ Linaus Vainio 2004, 89.

Paradoksi on aidosti absurdi ja siksi pahentunut pilkka ei kykene loukkaamaan sitä. Climacuksen mukaan pahentumisen ansio on siinä, että se tuo esiin absoluuttisen erilaisuuden ymmärryksen ja paradoksin välillä. "Erilaisuuden on kuitenkin oltava taustalla, jotta yhdistyminen jonkin kolmannen varassa olisi mahdollista; mutta erilaisuus oli juuri siinä, että ymmärrys hylkäsi itsensä ja paradoksi antoi itsensä."⁷⁶ Ymmärryksestä on luovuttava, jotta paradoksi ja ymmärrys voivat yhdistyä uskon varassa.

Jotta absoluuttinen paradoksi ja ymmärrys voivat kohdata onnellisesti, tarvitaan hetki, jossa ymmärrys antautuu paradoksille. Climacuksen mukaan Kristuksen kohtaamisen hetkenä ihminen syntyy omaksi itsekseen. Päiväkirjassaan Kierkegaard kirjoittaa: "Hänen läsnäolonsa hetkenä alkoi olemassaoloni oman totuuteni mukaan".⁷⁷ Aito eksistenssi vaatii suhteen Kristukseen.

Samanaikaisuuden hetkellä äärellinen ja ääretön sulautuvat yhteen ja ihminen kohtaa Kristuksen kasvoista kasvoihin ilman historiallista välimatkaa. Uskossa ihminen hylkää yleisen yksityisen nojalla ja alkaa eksistoida tiedostaen oman eksistenssinsä paradoksaalisen luonteen ikuisen ja ajallisen synteessä.

Vain joinakin tiettyinä hetkinä yksittäinen yksilö voi eksistoidessaan saavuttaa äärettömyyden ja äärellisyyden ykseyden, joka ylittää eksistoinnin rajat. Tuollainen hetki on intohimon hetki.⁷⁸

Intohimon hetki on järjen ja tiedon ylittävä hyppy, joka valitaan ainoastaan uskon perusteella. Kierkegaardin mielestä usko ilman intohimoa ei ole uskoa laisinkaan. Usko on heittäytymistä syvään veteen koko ihmisen intohimolla. Paradoksi ja intohimo ovat kuin rakastavaiset.

Ja mikä olisikaan rakastavaisista ihanampaa kuin se, että heidän suodaan olla pitkään yhdessä ilman että heidän suhteessaan tapahtuu mitään muuta muutosta kuin se, että se tulee sisäisemmäksi? Ja se on suotu intohimon ja paradoksin äärimmäisen epäspekulatiiviselle yhteisymmärrykselle, sillä sille on suotu kaikki aika, ja vasta ikuisuus tuo muutoksen.⁷⁹

Climacus kutsuu ihmisen eksistenssiä rakastuneisuuden ajaksi. Rakastunut ei tahdo määritellä rakastettuaan, vaan tahtoo säilyttää tämän salaperäisyyden. Samoin ihminen lähestyy absoluuttista paradoksia kaikella intohimollaan, mutta ei

⁷⁶ FM 65. Climacus lainaa Goethea: Halb zog sie ihn, halb sank er hin (Kylliäisen vapaa suomennos: Veti puoleensa merenneito, antoi vetää kalastaja)

⁷⁷ P5 B 3, 57; Lehtinen 1990, 141.

⁷⁸ PEJ 204.

⁷⁹ PEJ 237.

pysty eikä edes halua yrittää ratkaista sitä. Sen sijaan hän heittäytyy paradoksin lumoihin yhä uudestaan.

Kierkegaardin kielessä *hetki*, *samanaikaisuus* ja *toisto* liittyvät kiinteästi yhteen.⁸⁰ Kun ihminen on kerran tehnyt uskon hypyn hänen täytyy yrittää toistaa se ja tulla yhä uudestaan ”samanaikaiseksi” Kristuksen kanssa. Kierkegaard kutsuu tätä toistoksi (*gjentagelsen*). Toisto on vähän niin kuin muistamista, mutta enemmän, se on ikuista mieleenpalauttamista. Ihmisen täytyy pyrkiä elämään uudestaan läpi jo aiemmin koettu hetki. Uskonnollinen eksistenssi rakentuu uskon hypyn toistamiselle. Ihminen haluaa kokea samanaikaisuuden hetken uudestaan yhä syvemmissä sisäisyydessä. Hetki ei voi olla ihmiselle pysyvä tila, vaikka ikuisuus onkin läsnä jokaisessa hetkessä. Samanaikaisuuden hetkessä paradoksi ja intohimo kietoutuvat toisiinsa ja ihminen ottaa vastaan Kristuksen uskossa. ”Juuri tämän intohimon täytyy olla se edellytys, josta edellä puhuimme, se jonka paradoksi opetuslapselle antaa.”⁸¹ Paradoksi lahjoittaa opetuslapselle uskon.

Uskossa ymmärrys astuu syrjään, se vapautetaan tehtävästään. Siksi usko ei Climacusen mukaan ole eräs tiedon muodoista. Absurditeetti, että ikuinen on historiallinen, ei voi koskaan olla tietämisen kohteena. Sen vuoksi uskon kohteena ei ole oppi, vaan opettaja.

Uskon on pidettävä kiinni opettajasta. Mutta voidakseen antaa edellytyksen on opettajan oltava jumala ja voidakseen saattaa edellytyksen oppilaan haltuun on opettajan oltava ihminen. Tämä ristiriita on juuri uskon kohde, se on paradoksi, hetki.⁸²

Kierkegaardille kristinusko ei ole oppi vaan eksistenssi-ilmoitus, koska usko ei perustu opettajan opettamaan oppiin, vaan opettajan hahmoon. Opettajan on itse oltava Jumala, jotta hän voi luoda oppilaalle edellytyksen uskolle. Opettajan on kuitenkin oltava myös ihminen, jotta hän voi antaa täydellisen ihmisen mallin. Climacus pitäytyy tiukasti klassisessa kaksiluonto-opissa. Opettaja (Kristus) on täysi Jumala ja täysi ihminen.

Climacus painottaa, ettei usko ole tahdon akti. Ihminen ei voi tahtoa uskoa, sillä edellytys uskoon tulee jumalalta hänen ulkopuoleltaan. Kun on kyse uskosta, ymmärrys ja tahto on vapautettu tehtävästään. Ihminen ei voi tehdä mitään suhteessa Jumalaan. Ihminen ei voi tehdä mitään, mutta Jumala voi tehdä kaiken.

⁸⁰ Lehtinen 1990, 128–132; PEJ 641, 643, 650.

⁸¹ FM 71.

⁸² FM 75.

Kuinka oppilaasta sitten tulee uskova eli opetuslapsi? Kun hän vastaanottaa edellytyksen ymmärryksen ollessa vapautettu tehtävästään. Milloin hän vastaanottaa sen? Hetken aikana. Mihin edellytys antaa edellytyksen? Sen ymmärtämiseen mikä on ikuista.-- Hetken aikana oppilas vastaanottaa edellytyksen ja vastaanottaa sen opettajalta itseltään.⁸³

Koska uskon saavuttamiseen tarvitaan hetki, jossa ihminen vastaanottaa edellytyksen ja uskon jumalalta, ei ole juuri merkitystä elikö opetuslapsi opettajan kanssa samassa historiallisessa hetkessä vai tuhansia vuosia myöhemmin. Absoluuttisen paradoksin edessä he ovat samassa asemassa. Climacuksen mukaan jumala antaa opetuslapselle kyvyn nähdä. Hän avaa *uskon silmän*, jolla opetuslapsi näkee *jumalan palvelijan hahmossa*. Ilman uskoa ihminen näkee pelkän palvelijan, ei *jumalaa*. Vasta usko avaa ihmisen näkemään *jumalan*, joka välittömästi näyttäytyy alhaiselta ihmiseltä.

Usko ei ole kerralla saavutettava pysyvä tila. Ihminen näkee Jumalan ainoastaan uskon kautta. Jos uskoa ei ole, ihminen ei näe myöskään Jumalaa.

Kulkea hänen seurassaan kuin hän olisi yksi meistä ja jokaisena hetkenä, jona usko ei ollut läsnä, nähdä ainoastaan palvelijan hahmo. Kun opettaja sitten on kuollut ja jättänyt opetuslapsen, voi opetuslapsi muistinsa avulla palauttaa opettajan hahmon mieleensä, mutta sen perusteella hän ei usko; asia on päinvastoin niin, että koska hän vastaanotti opettajalta edellytyksen, hän näkee mieleenpalauttamassaan kuvassa jälleen jumalan -- Mutta sittenhän usko on aivan yhtä paradoksaalista kuin paradoksi itse? Aivan oikein; miten muuten usko voisi kohdistua paradoksiin ja olla suhteessa paradoksiin onnellinen?⁸⁴

Climacukselle sekä paradoksi että usko ovat ihmeitä. Sen vuoksi opettajan aikalainen ja ei-aikalainen ovat samassa suhteessa paradoksiin. Palvelijan hahmoisen jumalan jumaluus ei ole välittömästi havaittavaa. Siksi aikalainen ei välttämättä sitä havaitse ja ei-aikalaisen on mahdollista olla "aikalainen", koska "aikalaisena sanan ankarimmassa merkityksessä voitaneen pitää vain sellaista henkilöä, joka näki itse ja antoi sydämensä iloita".⁸⁵ Näin ollen "välitön aikalainen" ei välttämättä ole "todellinen aikalainen". Paradoksin julistama totuus otetaan vastaan uskossa, sen vuoksi myös myöhemmin elävä voi olla "todellinen aikalainen". Jumala luo edellytyksen todelliseen aikalaisuuteen, joka tapahtuu aina uskossa.⁸⁶

⁸³ FM 77.

⁸⁴ FM 78–79.

⁸⁵ FM 80.

⁸⁶ FM 83.

Climacuksen mukaan ei-aikalaisen on mahdollista olla aikalainen uskonsa ansiosta. Hän kirjoittaa *uskon autopsista*.⁸⁷ Climacus tarkoittaa sillä silminnäkijyyttä ja omaa kokemusta. "[Uskon] autopsissa on jokainen (välittömyyden näkökulmasta) ei-aikalainenkin aikalainen."⁸⁸ Usko synnyttää todellisen aikalaisuuden. Siihen tarvitaan uskon silmiä ja uskon korvia, jotka kuljettavat kohti "paradoksin kauhuja".

2.4. Olevaksi tuleminen

Climacus selvittää olevaksi tulemistä käyttäen apunaan Aristoteleen *kinesis* käsitettä. Aristoteles tarkoittaa sillä siirtymistä mahdollisuudesta todellisuuteen. Climacus kysyy: "Millä tavoin muuttuu se, mikä tulee olevaksi; eli millainen on se muutos, jossa jokin tulee olevaksi?"⁸⁹ Olevaksi tulevan on säilyttävä muuttumattomana tullessaan olevaksi. Muuten olevaksi tuleva ei ole tämä olevaksi tuleva, vaan jokin toinen. Hän kysyy:

--millainen muutos on olevaksi tuleminen? Se ei ole muutos olemuksessa, vaan olemisessa, ja se on muutos ei-olemisen olemiseen. Mutta myös ei-olemisen, jonka olevaksi tuleva jättää taakseen on oltava olemassa; muuten "olevaksi tuleva ei olevaksi tullessaan säilyisi muuttumattomana", paitsi mikäli sitä ei lainkaan ollut, jolloin olevaksi tuleminen eroaisi kokonaan kaikista muista muutoksista, se kun ei olisi muutos ollenkaan; kaikki muutos edellyttää jotakin, mikä muuttuu. Mutta mahdollisuushan on sellaista olemista, joka toisaalta on ei-olemista; ja todellisuus eli todellinen oleminen taas on olemista, joka on olemista; ja olevaksi tuleminen on siirtymistä mahdollisuudesta todellisuuteen.⁹⁰

Olevaksi tuleva siirtyy ei-olemisen olemiseen siten, ettei hänen olemuksensa muutu. Mahdollisuus on eksistoinnista ei-olemisen olemiseen. Olevaksi tuleminen on siirtymistä todelliseen olemiseen, jossa ihminen tulee siksi, joka hän olemuksellisesti on. Climacuksen mukaan olevaksi tuleva siirtyy mahdollisuudesta todellisuuteen hypyn kautta. Olevaksi tuleminen ei ole välttämätöntä, vaan se perustuu vapauteen.

Kierkegaard tarkoittaa olevaksi tulemisella kuolemista syntiselle luonnolle ja uudesti syntymistä elämään Jumalan yhteydessä. Vain uskon kautta ihminen voi siirtyä ei-olemisen olemiseen. Uskon kautta ihminen tulee aidoksi omaksi itsekseen. Kierkegaardille uskomisen ei ole olemista, vaan jatkuvaa tulemistä. Kristittynä ei olla, vaan kristityksi tullaan. Synti ei häviä

⁸⁷ Uskon autopsi tulee kreikan kielen sanoista itse (*autos*) ja näkeminen (*opsis*). Uskon autopsi tarkoittaa uskon kautta näkemistä. Näin Hinkson 2001, 40.

⁸⁸ FM 84.

⁸⁹ FM 87.

⁹⁰ FM 88.

ihmisestä, mutta uskon kautta ihminen taistelee syntistä luontoaan vastaan, jotta Jumalan rakkaus toteutuisi hänen elämässään.

Climacuksen mukaan kun opettaja on antanut oppilaalle edellytyksen totuuden ymmärtämiselle sekä itse totuuden, oppilaasta tulee uusi ihminen. Muutosta suhteessa edeltävään olemiseen hän kutsuu kääntymykseksi.⁹¹ Tämä muutos on siirtymistä ei-olemisesta olemiseen eli uudestisyntymistä. Muutos tapahtuu *Hetkessä*. Climacuksen mukaan hetkessä ihminen tulee tietoiseksi siitä, että hän on syntynyt, sillä hänen edeltävä olotilansa, johon hänen ei siis enää tule nojautua, oli ei-olemista.⁹²

Filosofisten murujen lopuksi Climacus palaa takaisin ajatuskehitelemään, runoon, joka olettaa että "*jumala on ollut*".⁹³ Jumalan olevaksi tuleminen on absoluuttinen paradoksi, sovittamaton ristiriita. Jumalan tuleminen historialliseksi tosiseikaksi aukeaa ainoastaan uskolle. Siksi Climacuksen mukaan esimerkiksi Sokrateen tieto jumalasta ei perustunut uskoon, vaan mieleenpalauttamiseen.

usko täytyy tässä ymmärtää lisäksi aivan poikkeuksellisessa merkityksessä, sellaisessa, jossa se voi esiintyä vain kerran, so. monta kertaa, mutta vain yhden suhteen yhteydessä -- Usko ei näet koske olemusta, vaan olemista, ja oletus jumalan olemassaolosta määrittää jumalaa ikuisuuden kannalta, ei historialliselta kannalta -- Kyse ei tässä ole totuudesta, vaan siitä, hyväksytäänkö se seikka, että jumala on tullut olevaksi; mikäli hyväksytään, merkitsee se jumalan ikuisen olemuksen saattamista olevaksi tulemisen dialektisten määreiden piiriin -- Aina kun uskova tekee tästä tosiseikasta uskonsa kohteen eli tekee siitä itselleen historiallisen, hän toistaa olevaksi tulemiseen liittyvät dialektiset määreet.⁹⁴

Uudestisyntymässä ihminen tulee todella olevaksi, hänen olemuksensa ei muutu, mutta silti usko tekee hänet uudeksi. "Usko voi tosin muodostua ihmisen toiseksi luonnoksi, mutta ihmisellä, jonka toiseksi luonnoksi se muodostuu, on toki täytynyt olla ensimmäinen, kun kerran uskosta muodostui toinen."⁹⁵

Climacuksen mukaan kukaan ei synny uskon kanssa, se olisi mahdotonta. Usko on otettava vastaan Jumalalta, ja se tapahtuu ainoastaan kohtaamalla absoluuttinen paradoksi kasvoista kasvoihin, siksi uskoa ei voi siirtää toiselle. Paradoksin seuraukset lepäävät inhimillisesti ottaen kuilun yllä ja siksi usko vaatii subjektiivisen ratkaisun.

Mutta jos kyseisen asian on ymmärtänyt, silloin ymmärtää myös, ettei mistään toisen käden opetuslapsesta ole eikä voikaan olla puhetta; uskovalla

⁹¹ FM 20.

⁹² FM 23.

⁹³ FM 106.

⁹⁴ FM 107–108.

⁹⁵ FM 117.

(ja hänhän on vain opetuslapsi) on aina uskon autopsi eikä hän näe toisten silmin, ja hän näkee vain sen saman, minkä jokainen uskova näkee - uskon silmin -- Tässä muodossa hän (aikalainen) voi kertoa tosiseikan sisällön, sisällön, joka kuitenkin on olemassa vain uskolle, aivan kuten värit ovat olemassa vain näköaistille ja äänet kuuloaistille.⁹⁶

Kaikki uskoon liittyvät selonteot ovat parhaimmillaankin ainoastaan herätteitä uskolle. Climacuksen mukaan absoluuttisen paradoksin suhteen on vain ensi käden opetuslapsia. Absoluuttinen Paradoksi on kohdattava henkilökohtaisesti ja muodostettava siihen kantansa. Vaihtoehtoja on kaksi: joko pahentuminen tai usko.

Climacus painottaa että usko on aina taistelevaa. "Voitonjuhlia viettävä usko on naurettavinta mitä ajatella saattaa".⁹⁷ Usko juhlii vasta ikuisuudessa. Ajassa opetuslapsen tehtävä on seurata opettajaa, joka otti palvelijan muodon. Uskovan osa on tyytyä köyhyyteen, halveksuntaan ja "*taistelevaan hulluuteen*".⁹⁸

Climacuksen mukaan *Filosofisten murujen* opetus on:

Tämä ajatuskehitykseni menee kiistatta pitemmälle kuin sokraattinen, mikä käy ilmi joka kohdasta. Onko se siitä syystä myös sokraattista todempi, on jo kokonaan toinen kysymys, johon en voi samassa hengenvedossa vastata, sillä tässä oletettiin uusi väline: usko; uusi ennakoedellytys: synnintunto; uusi ratkaisu: hetki; uusi opettaja: aikaan tullut jumala, joita ilman en totisesti olisi uskaltanut tuon kautta vuosisatojen ihaillun ironikon tarkasteltavaksi, jota myös minä lähestyn sydän innostuksesta lyöden. Mutta se, että mennään pidemmälle kuin Sokrates, vaikka sanotaankin olennaisesti vain samaa kuin hän, muttei alkuunkaan niin hyvin, se ei ainakaan ole sokraattista.⁹⁹

Filosofisissa muruissa Climacus antaa uudenlaisen filosofisen muotoilun klassiselle kristinuskolle. Hän nousee oman aikansa järkevää uskonnollisuutta vastaan ja määrittelee *jumalan* absoluutiksi, joka on niin absoluuttisen erilainen ihmisen kanssa, että ihmisellä ei ole mitään pääsyä tämän *Tuntemattoman* luokse. Hän haluaa säilyttää Jumalan ikuisen olemuksen tuntemattomana ja luoksepääsemättömänä. *Tuntematon jumala* haluaa kuitenkin ilmaista itsensä ja ottaa ihmisen muodon. Jumala tulee itse ajallisuuteen ja ottaa kantaakseen palvelijan hahmon. Näin muodostuu absoluuttinen paradoksi: ikuinen ajallisessa – Jumala ihmisenä. Absoluuttinen Paradoksi on ymmärrykselle raja. Sen yli voi päästä ainoastaan uskon avulla. Uskossa paradoksi kohtaa ymmärryksen, ymmärrys astuu sivuun ja paradoksi antaa itsensä. Uskon seurauksena ihminen

⁹⁶ FM 124–125.

⁹⁷ FM 132.

⁹⁸ FM 133.

⁹⁹ FM 136.

siirtyy ei-olemisesta olemiseen eli paradoksaalisesti syntyy uudelleen omaksi itsekseen.

2.5. Kierkegaard ja negatiivinen teologia

Kierkegaard piti ehdottomana, että ihmisen ja Jumalan välillä vallitsee oikea suhde. Jumala on absoluuttisen erilainen kuin ihminen. Kuitenkin hän tahtoo olla tasavertaisessa suhteessa ihmisen kanssa, mutta se vaatii Jumalan absoluuttisen erilaisuuden tunnustamista. On ymmärrettävä oikein äärellisen ja ajallisen ihmisen suhde äärettömään ja ikuiseen Jumalaan. Tätä teemaa Kierkegaard käsittelee useissa teoksissaan ja sitä käsitellessään hän tulee lähelle apofaattista mystiikan teologian traditiota, jonka katsotaan alkaneen Pseudo-Dionysioksesta 500-luvulla.

Myöhäisen keskiajan mystikot ammensivat Pseudo-Dionysioksen uusplatonistisesta mystiikan teologiasta. Hänen vaikutuksensa näkyy vahvasti esimerkiksi Bonaventuran (1221–1274), Marguerite Poreten (1250–1310), Mestari Eckhartin, Jan Van Ruusbroecin (1293–1381) ja Nicolaus Cusanuksen (1401–1464) ajattelussa. Myöhemmin uusplatonistinen ajattelu vaikutti voimakkaasti saksalaisessa idealismissa, jonka kautta se oli tuttua myös Kierkegaardille. Esimerkiksi Hegelin dialektiikan juuret ovat uusplatonismissa. Vaikka Kierkegaard ei käytä kirjoituksissaan *apofaasis* -termiä, eikä tunnustaudu negatiivisen teologian tradition seuraajaksi, häntä voidaan kuitenkin pitää monessa mielessä apofaattisempänä kuin traditionaalisen negatiivisen teologian edustajat.¹⁰⁰

Apofaattinen teologia nousee yrityksestä kuvata Jumalaa, joka on inhimillisen todellisuuden ja kielen tavoittamattomissa. Jumala on vahvistamisten (affirmaatio) ja kieltojen (negaatio) tuolla puolen. Teologia synnyttää väitteitä Jumalasta, jotka samanaikaisesti kertovat jotain ja eivät kerro mitään hänestä. Siksi kaikki Jumalaan liittyvät affirmaatiot voidaan, ja ne pitää myös kieltää. Voidaan sanoa, että *Jumala on valo*. Tämän väitteen negaatio on *Jumala on pimeys*. Kumpikaan näistä ei kuitenkaan tavoita Jumalan olemusta. Siksi on kumottava sekä vahvistaminen että kieltö, jolloin syntyy paradoksaalinen kuvaus: *Jumala on häikäisevä pimeys*, joka samaan aikaan kertoo jotain hänestä, mutta säilyttää kuitenkin hänen salatun olemuksensa.¹⁰¹

¹⁰⁰ Turner 2008, 651–655; Carabine 1995, 8; Law 2001, 34.

¹⁰¹ Turner 1995, 22.

Mielestäni tässä voidaan nähdä analogia *Filosofisten murujen* rakennelmalle *Tuntemattomasta jumalasta*, joka ilmoittaa itsensä absoluuttisessa paradoksissa. Climacus lähestyy Jumalaa kuitenkin negatiivisen kautta. Jumala on absoluuttisen tuntematon ja erilainen (negaatio). *Tuntematon jumala* haluaa kuitenkin olla absoluuttisen tasavertainen ihmisen kanssa (affirmaatio). *Tuntematon jumala*, joka haluaa olla tasavertainen ihmisen kanssa on absoluuttinen paradoksi.

Climacuksen teoksissa on jyrkkä apofaattinen lähestyminen Jumalaan. Hänen mukaansa Jumalan ja ihmisen välillä on absoluuttinen raja, jota ei voi ylittää ajattelun avulla. Ymmärrys voi viedä ihmisen rajalle, jossa se ymmärtää Jumalan olevan absoluuttisen erilainen kuin ihminen. Tämä erilaisuus on niin absoluuttista, ettei ihminen voi edes ajatella sitä, koska jos hän ajattelee erilaisuutta, hän ajattelee itsessään olevaa erilaisuutta, ja se on toisenlaista kuin Jumalan erilaisuus. Ihminen ei pysty myöskään ajattelemaan absoluuttista, koska silloin hän ajattelee inhimillistä absoluuttisuutta ja se taas on erilaista kuin Jumalan absoluuttisuus. Siksi Jumala on ymmärrykselle tuntematon.¹⁰²

Climacus kuvaa tätä dialektisella paradoksilla: "Ymmärrys on tuonut jumalan niin lähelle kuin mahdollista, ja silti jumala on niin kaukana kuin mahdollista".¹⁰³ Ymmärrys joutuu tunnustamaan, ettei kykene omin voimin nousemaan Jumalan luokse. Tämän tietoisuuden kautta ihminen joutuu vastakkain absoluuttisen paradoksin kanssa ja joutuu valitsemaan joko pahentumisen paradoksin julistukseen tai uskon varaan heittäytymisen. Jumalasta on tultava absoluuttisen tuntematon, jotta ihmisen ja Jumalan välillä vallitsee oikea suhde. Kuitenkin *Tuntematon jumala* haluaa olla absoluuttisen yhdenvertainen ihmisen kanssa. Itsensä ilmoittava, ihmiseksi tuleva Jumala on absoluuttinen paradoksi. *Tuntematon jumala* kätkeytyy absoluuttiseen paradoksiin, joka avautuu vain uskolle.

Apofaattiselle mystiikan teologialle on tyypillistä niin sanottu oppinut tietämättömyys (lat. *docta ignorantia*). Esimerkiksi Bonaventuran mukaan tiedon tikapuita ei voida hylätä ennen kuin ne on noustu ylös asti. Tiedon hylkääminen tapahtuu vasta viimeisessä vaiheessa ennen Jumalallista yhtymystä. Turnerin mukaan Pseudo-Dionysioksen epistemologian ydin on samanlaisuuden (*identity*) ja erilaisuuden (*difference*) dialektiikassa. Koska Jumala on olemukseltaan

¹⁰² FM 53–54.

¹⁰³ FM 55.

transsendentti, häneen eivät päde äärelliset samanlaisuuden ja erilaisuuden kategoriat. Sen vuoksi yhtymys Jumalaan on uusplatonistisessa traditiossa koettu Ykseytenä Jumalan kanssa. Se tapahtuu paikassa, jossa kielelliset eroavaisuudet ovat romahtaneet. Yksi on kaikkien myöntämisten ja kieltämisten tuolla puolen. Tämän ajatuksen väärinymmärtäminen on ollut suuressa roolissa kun mystikoita on tuomittu harhaoppisuudesta kirkon historiassa. Mystiikan teologian tarkoitus ei ole sekoittaa inhimillistä ja jumalallista olemusta, vaan säilyttää Jumalan salattu olemus. Koska Jumala on Yksi ja transsendentti, eksistenssin erottelut eivät päde häneen. Siksi Jumalaan sulautuvan identiteetti ei katoa eikä sulaudu Jumalaan, koska Jumala ei ole olento.¹⁰⁴

Uusplatonistisessa traditiossa ihmisen olemisen aste on suhteessa partisipaatioon Jumalan olemisessä. Esimerkiksi Ruusbroecin mukaan luotu olemisemme riippuu ikuisesta olemisesta ja on yhtä sen kanssa sen olemuksellisessa subsistenssissa (*essential subsistence*).¹⁰⁵ Tässä voidaan mielestäni nähdä vahvoja yhtäläisyyksiä Kierkegaardin eksistenssifilosofian kanssa. Ihminen tulee olevaksi siinä määrin kun hän on osallinen Jumalan ideaalista olemisesta.

Missä määrin Kierkegaard tunsi negatiivisen teologian traditiota? Hän oli hyvin kiinnostunut keskiajan mystiikasta ja omisti paljon teoksia, joissa aihetta käsitellään. Hänen henkilökohtaisessa kirjastossaan oli teoksia muun muassa Taulerilta (1300–1361), Susolta (1295–1366), Tuomas Kempiläiseltä (1380–1471), Bernard Clairvaux'laiselta (1090–1153) ja Bonaventuralta. Hän viittaa kirjoituksissaan myös Avilan Teresaan (1515–1582), Hildegard Bingeniläiseen (1098–1179), Hugoon (1096–1141) ja Richard St. Victorialaiseen (k.1173). Kierkegaard omisti myös mystiikkaan liittyviä tutkimuksia. Hänen kirjastostaan voidaan päätellä, että negatiivisen teologian traditiosta hän tunsi ainakin Klemens Aleksandrialaisen, Gregorios Nyssalaisen (335–394), Gregorios Nazianzilaisen (330–390), Pseudo-Dionysioksen, Mestari Eckhartin ja Nicolaus Cusanuksen kirjoituksia.¹⁰⁶

Kierkegaard-tutkimuksessa on erilaisia teorioita Kierkegaardin suhteesta mystiikan traditioon. Law'n mielestä on erikoista, ettei Kierkegaard viittaa kirjoituksissaan kertaakaan Mestari Eckhartiin, joka oli keskiajan tunnetuin mystikko ja negatiivinen teologi. Kierkegaardin kirjastossa oli Martensenin

¹⁰⁴ Turner 2008, 651–655, 663–665; 1995, 22.

¹⁰⁵ Turner 2008, 658.

¹⁰⁶ Law 2001, 31–33, 206.

(1808–1884) kirja Eckhartista. Thulstrupin mukaan Kierkegaard kenties protestoi, koska Martensen vertasi Eckhartin mystiikkaa Hegelin spekulaatioon ja mystikoita pidettiin saksalaisen idealismin edelläkävijöinä. Heerin mukaan Eckhartin Johannes kommentaaria voidaan lukea johdatuksena idealistiseen filosofiaan. Tämä saattaa selittää Kierkegaardin haluttomuutta viitata negatiiviseen teologiaan ja Eckhartin kaltaisiin mystikoihin.¹⁰⁷ Vaikka Kierkegaard halusi irtisanoutua Hegelin filosofiasta, se myös vaikutti häneen hyvin voimakkaasti.

Subjektiiivisuus on totuus

Kierkegaardin teoksissa on monia elementtejä, jotka yhdistävät hänet negatiiviseen teologiaan. Yksi niistä on subjektiiivisuuden ja totuuden yhteen liittäminen.

Yleisellä tiedonvälityksellä, objektiivisella ajattelulla ei ole salaisuuksia. Vasta kahdesti harkitulla, subjektiiivisella ajattelulla on salaisuuksia, toisin sanoen sen oleellinen sisältö on juuri salaisuus, koska sitä ei voida suorassa muodossa ilmaista. Tämä on salaisuuden merkitys. Se, että tietoa ei voi suoraan ilmaista, koska oleellista tiedossa on erityisesti sen omaksuminen, tekee siitä salaisuuden jokaiselle, joka ei itse ole samalla tavalla läpikäynyt kaksoisharkintaa. Mutta koska epäsuora tiedottaminen on totuuden oleellinen muoto, totuutta ei voida muulla tavoin ilmaista.¹⁰⁸

Uskonnollinen totuus on olemuksellinen salaisuus. Sitä ei voida suoraan siirtää ihmiseltä toiselle, vaan se vaati subjektiiivisen sisäistämisen, jotta sen voi omistaa. Siksi tiedottamisen tulee aina olla epäsuoraa kun kommunikoidaan asioista, jotka vaativat subjektiiivisen suhteen kyseessä olevaan totuuteen. "Kaikki subjektiiivisuus, joka dialektisessa sisäisyydessään pidättäytyy soveltamasta suoraa ilmaisumuotoa, on olemukseltaan salaisuutta."¹⁰⁹

Siksi Climacuksen mukaan objektiivinen tiedottaminen ei ole tiedottamista lainkaan:

Siten on asianlaita kun on negatiivisuudesta kyse. Missä se on tiedostamattomana läsnä, se muuttuu positiivisen negatiiviseksi. Tässä yhteydessä se muuttuu tiedottamisen illuusioksi, sillä ilmaisuun ei ole tietoisesti sisällytetty negatiivisuutta, vaan sitä on pidetty puhtaasti positiivisena. Kaksoisharkinnan petoksessa on tiedottamisen negatiivisuus harkittua, ja siksi tämä tiedottamisen laji, joka tuohon toiseen tiedottamiseen verrattuna ei lainkaan tiedottamiselta näytä, on nimenomaan tiedottamista.¹¹⁰

¹⁰⁷ ibid.

¹⁰⁸ PEJ 90–91.

¹⁰⁹ PEJ 91.

¹¹⁰ PEJ 88.

Totuus saavutetaan tekemällä hyppy tuntemattomaan vailla varmuutta siitä, mitä vastassa on. Hyppy ei ole avoin intellektuaaliselle analyysille. Se on riski, joka on piilotettu mysteeriin, siksi on salattu niiltä, jotka eivät hyppyä ole tehneet. Hyppy on loikka uskon varaan, jonka kautta ihminen voi saavuttaa korkeimman hyvän, eli iäisen autuuden. Iäisen autuuden omistava ei kuitenkaan voi kommunikoida omaa tilaansa eteenpäin, vaan omistaa sen subjektiivisessa sisäisyydessään. Iäinen autuus, joka on Kierkegaardille ihmisen absoluuttinen *telos*, on salattu esteettiseltä ja eettiseltä eksistenssitasoilla. Alemmilla tasoilla eksistoivat eivät voi tuntee totuutta. Sen vuoksi siirtyminen kohti uskonnollista eksistenssiä voidaan mielestäni nähdä eräänlaisena hengellisenä nousuna.

Kierkegaard käyttää *usko* -sanaa (*tro*) ainakin kahdessa eri merkityksessä. Hän tarkoittaa sillä tarkoittaa sekä uskomusta että uskonnollista uskoa. Uskomus on tahdon akti – halu uskoa johonkin. Hannayn mukaan Kierkegaardille historiallinen "objektiivinen" tieto on samanlaista kuin moraalinen ja uskonnollinen tieto. Se vaatii päätöksen tai valinnan, siksi myös tieto vaatii uskoa. Kaikki tieto pohjautuu uskoon, koska objektiivinen tieto on aina likiarvoista. Kierkegaard halusi kuitenkin löytää totuuden, jonka puolesta elää ja kuolla. Sen hän ajatteli löytyvän uskonnollisesta uskosta. Uskonnollinen usko on luonteeltaan eksistenssi-ilmoitus. Sen varaan on heittäydyttävä subjektiivisella intohimolla. Usko on väline, jonka kautta ihminen vastaanottaa totuuden, siksi subjektiivisuus on totuus. Uskonnollista uskoa ei voida kommunikoida eteenpäin, koska se on olemassa vain subjektiivisessa sisäisyydessä. Totuus on objektiivisuudelta salattu.¹¹¹

Mitä totuus sitten tarkoittaa Kierkegaardille? Hänelle totuus on ajattelun ja olemisen identtisyyttä, mutta koska eksistenssin aikana olemisen on aina tulemisen tilassa, ei puhdasta ajattelun ja olemisen identtisyyttä ole mahdollista saavuttaa. Sen vuoksi totuus on eksistoinimista (oleminen) sen mukaan, minkä itse käsittää olevan totta. Subjektiivisuus on totuus.¹¹²

Climacus jakaa Päätävässä Epätieteellisessä Jälkikirjoituksessa totuuden kahteen kategoriaan: *miten* ja *mitä*.¹¹³ Totuuden *miten* tarkoittaa tapaa, jolla totuus otetaan vastaan. Se on subjektiivinen reaktio uskon kohteeseen. Sisäisyys määrittää ihmisen suhtautumisen totuuteen. Sisäisyys on vastaus *PEJ*:n

¹¹¹ Hannay 1982, 128; Law 2001, 84, 88, 99–101.

¹¹² PEJ 348; Law 2001, 104–108.

¹¹³ Lehtisen mukaan tässä voidaan nähdä yhteys perinteiseen jaotteluun *fides qua creditur* (usko, jolla uskotaan) ja *fides quae creditur* (usko, joka uskotaan). PEJ 652 (viite 337); ks. myös Vainio 2004, 146–147; Rose 2001, 183.

kysymykseen subjektin suhteesta kristinuskoon. Se, kuinka paljon subjektissa on sisäisyyttä määrittää sen, kuinka paljon hänessä on totuutta. Totuuden *mitä* puolestaan tarkoittaa objektiivisuutta. Se määrittää uskon kohteen, johon sitten suhtaudutaan subjektiivisesti.¹¹⁴

Kierkegaardille totuus tarkoittaa ennen kaikkea uskonnollista totuutta, ei niinkään totuuksia ylipäänsä. Esimerkiksi kristinuskon objektiivinen puoli on ilmaistu uskontunnustuksissa ja Raamatun kirjoituksissa. Objektiivisesti katsottuna kristinuskko asettaa ihmisen vastakkain absoluuttisen paradoksin kanssa, johon ihmisen on otettava subjektiivisesti kantaa.

Sillä dialektiikka on tosiasiaassa hyvántahtoisen avulias voima, joka havaitsee ja auttaa näkemään, missä on uskon ja palvonnan absoluuttinen kohde, missä on absoluutti – nimittäin, se on siellä, missä tietämisen ja ei-tietämisen ero romahtaa ja sen korvaa tietämättömyydestä kumpuava ehdoton palvonta, siellä missä objektiivisen epävarmuuden vastustus ruoskii esiin uskon intohimoisen varmuuden, siellä missä taistelu oikeasta ja väärästä raukeaa ehdottomaksi alistumiseksi ja absoluuttiseksi palvonnaksi. Dialektiikka ei itse näe absoluuttista, mutta se ikään kuin johtaa yksilön sen luokse ja sanoo: Täällä sen täytyy olla, takaan sen. Täällä olevaa jos palvot, niin palvot Jumalaa.¹¹⁵

Sisäisyys on Kierkegaardille itsetutkiskelun muoto, suhde omaan itseän. Saavuttaakseen totuuden ihmisen on riisuuduttava turhista ajatuksista, mielipiteistä ja itsekkyydestä. Totuudelle on raivattava tilaa. Climacus kirjoittaa salatusta sisäisyydestä sekä *Filosofisissa muruissa* että *PEJ*:ssa. Sisäisyys on ihmisen tulemista itsekseen. Sisäisyyden dialektiikan mukaan ihminen on totuudessa siinä määrin, kuin hän on tullut omaksi itsekseen ja toisin päin, hän on etäällä totuudesta siinä määrin kuin hän ei ole tullut itsekseen.¹¹⁶ Itseksi tuleminen tapahtuu paradoksaalisesti tulemalla ei-miksikään Jumalan edessä. Dialektiikan tehtävä on johdattaa absoluuttisen äärelle, mutta se ei kykene saavuttamaan absoluuttista. Uskon kohde on tietämisen ja ei-tietämisen tuolla puolen. Tietämättömyydestä kumpuaa ehdoton palvonta, jossa ymmärrys on asetettu syrjään. Totuus on salattua sisäisyyttä.

Kierkegaard ei suinkaan kiellä objektiivisen totuuden olemassaoloa. Hän vain kyseenalaistaa ihmisen kyvyt sen saavuttamiseen. Objektiivinen totuus on olemassa eksistenssin ulkopuolella jumalallisessa todellisuudessa, mutta sinne ihminen ei voi yltää eksistenssin aikana. Sen vuoksi eksistenssissä totuus on subjektiivista. Kierkegaardin ajattelussa objektiivisuus on alistettu

¹¹⁴ PEJ 210–211.

¹¹⁵ PEJ 495.

¹¹⁶ Law 2001, 111–112.

subjektiivisuudelle. Korkein ihmiselle mahdollinen totuus on intohimoinen subjektiivinen sisäinen suhde objektiivisesti epävarmaan tietoon.

Olettakaamme, että kristinusko on nimenomaan subjektiivisuutta, sisäistämistä; olettakaamme siis, että vain kahdenlaiset ihmiset voivat tietää siitä jotakin: ne, jotka äärettömästi ja intohimoisesti kiinnostuneina iäisestä autuudestaan perustavat uskoen autuutensa suhteeseensa kristinuskoon; ja ne, jotka vastakkaisen intohimon ajamina (mutta intohimoisina) hylkäävät sen - toisin sanoen onnelliset ja onnettomat rakastajat. Olettakaamme siis, ettei objektiivinen välinpitämättömyys voi tietää tästä asiasta yhtään mitään.¹¹⁷

Uskonnollisella eksistenssitasolla ihminen tulee korostetun tietoiseksi eksistenssin ristiriidoista, koska hän on sisäistänyt ne omassa subjektiivisuudessaan.

Syyllisyys piiskaa häntä sisäänpäin kohti syvempää subjektiivisuutta eli syvempää totuutta. Uskonnollisella tasolla ihminen ymmärtää epäsuhdan ihmisen ja Jumalan välillä. Etäisyyden ymmärtäminen tuo hänet kuitenkin paradoksaalisesti lähemmäs Jumalaa. Koska Jumala on absoluuttisen tuntematon, on ihmisen ja Jumalan välimatkan ymmärtäminen lähentymistä. Paradoksaalisesti mitä kauempana Jumala on ihmisestä, sitä lähempänä hän on, koska silloin ihminen ymmärtää sisäisyydessään että Jumala on olemukseltaan salattu.

Subjektiivisuus on epätotuus

Ymmärrettyään että subjektiivisuus on totuus, ihminen ei kuitenkaan Climacuksen mukaan ole saavuttanut totuutta. Seuraavaksi hänen on sisäistettävä, että subjektiivisuus ei olekaan totuus, vaan epätotuus.

Siis subjektiivisuus, sisäisyys on totuus. Voiko asian sisäisemmin ilmaista? Kyllä, jos sen sijaan, että aloitetaan puhe sanomalla "subjektiivisuus, sisäisyys on totuus", käytetään ilmaisua "subjektiivisuus on epätotuus". Nyt ei pidä hätäillä. Spekulaatiokin sanoo, että subjektiivisuus on epätotuus, mutta se sanoo sen juuri päinvastaisessa merkityksessä, sen suuntaisesti, että objektiivisuus on totuus. Spekulaatio määrittelee subjektiivisuuden negatiivisesti korostaakseen objektiivisuutta. Tämä toinen määritelmä sitä vastoin itselleen esteen haluamalla osoittaa, mikä tekee sisäisyyden paljon sisäisemmäksi. Sokraattisesti katsoen subjektiivisuus on epätotuus, jos se kieltäytyy ymmärtämästä, että subjektiivisuus on totuus ja pyrkii esim. olemaan objektiivista. Tässä tapauksessa subjektiivisuus sen sijaan, kun se tahtoo tulla totuudeksi tulemalla subjektiiviseksi, joutuu kohtaamaan sen vaikeuden, että se on epätotuus. Siten työskentelyn suunta muuttuu; se kääntyy takaisin sisäisyyteen. Tie johtaa kaikkea muuta kuin objektiivisuuteen; päinvastoin: alku on aina vain syvemmällä subjektiivisuudessa.¹¹⁸

Syy siihen, että subjektiivisuus on epätotuus, on synty. Uskonnollisessa eksistenssissä ihminen tulee korostetun tietoiseksi omasta syntyisyydestään. Tämä

¹¹⁷ PEJ 68.

¹¹⁸ PEJ 214.

johtuu siitä, että hän on ottanut Kristuksen omaksi esikuvakseen. Pyrkiessään Kristuksen kaltaisuuteen, ihminen huomaa ettei koskaan kykene saavuttamaan sitä, ja silloin hän ymmärtää että hänen subjektiivisuutensa onkin epätotuus. Ihmisen itseys rakentuu sen pohjalle, minkä hän ottaa kriteerikseen. Itsen korkein muoto ottaa Kristuksen kriteerikseen. Tämä ei kuitenkaan johda tasavertaisuuteen Kristuksen kanssa, vaan synnintuntoon, joka on kuitenkin itsen kehityksen merkki. Mitä enemmän itseä sitä enemmän syntii, koska synti (negatiivinen) on merkki itseksi tulemisesta (positiivinen). Kierkegaardille synti on ihmisen asema Jumalan edessä, siksi paradoksaalisesti suurin läheisyys Jumalan kanssa on suurin etäisyys hänen kanssaan. Vasta kun synnintunto on kasvanut absoluuttiseksi, Jumala lahjoittaa armonsa ja antaa synnit anteeksi.¹¹⁹

Kierkegaardin mukaan usko on väline, jossa ihminen kohtaa Jumalan. Mutta usko ei tee eksistenssistä helpompaa, vaan muuttaa sen paradoksaaliseksi. Law erittelee kaksi uskoon liittyvää ongelmaa: epistemologisen ja antropologisen. Epistemologinen ongelma syntyy siitä, että usko ei perustu tietoon, vaan uskonvaraiseen hyppyyn epävarman historiallisen tiedon varaan. Kaiken lisäksi se, jonka varaan pitäisi heittäytyä on absoluuttinen paradoksi. Antropologinen ongelma puolestaan syntyy siitä, että usko tekee ihmisestä syntisen. Syntisyys voidaan kumota vain uskon hypyn avulla. Se on tapa, jolla otetaan vastaan Kristus-tapahtuma. Epistemologinen ja antropologinen kriisi kannustavat ihmistä kohti syvempää sisäisyyttä. Kierkegaardin mukaan sisäisyyden korkein aste on intohimo, jonka varaan usko rakentuu. Kirjeissään hän kirjoittaa että syntien anteeksiantamisen uskominen on määrittävä kriisi, jossa ihmisestä tulee henki.¹²⁰

Sen ymmärtäminen että subjektiivisuus on totuus, johtaa ihmisen ymmärtämään, että Jumala on absoluuttisen erilainen kuin ihminen, siksi totuus on sisäisyyttä. Ihminen ei voi yhdistää eksistenssissä ajattelua ja olemista, sen vuoksi lopullinen totuus säilyy salattuna. Salattu totuus kuitenkin ilmoittaa itsensä absoluuttisen paradoksin välityksellä. Ottaessaan uskossa vastaan paradoksin ilmoituksen ihminen ymmärtää, että subjektiivisuus onkin epätotuus, koska se osoittaa ihmisen syntisyyden ja eron Jumalasta. Tämä johtaa vielä syvempään sisäisyyteen, jossa synnintunto ajaa ihmistä kohti Jumalaa. Jumala-suhde perustuu tähän subjektin totuudellisuuden ja epätotuudellisuuden paradoksaaliseen dialektiikkaan. Jumala on lähellä, kun etäisyys häneen on absoluuttinen.

¹¹⁹ Law 2001, 150–157.

¹²⁰ JP i 67; Law 2001, 150–157.

Kierkegaardin mukaan ihminen voi tuntea Jumalan ainoastaan suhteen välityksellä. Ihminen joka on suhteessa Jumalaan, ei koe tarvetta määritellä häntä objektiivisen tarkasti. Suhde ylittää määrittelyt Jumalasta. Määrittely vaatii etäisyyttä ja objektiivista tarkastelua, kun taas suhde perustuu kumppanuuteen ja intohimoon. Eksistentiaaliset käsitteet eivät aukea määrittelyjen kautta, vaan henkilökohtaisen suhteen ja kokemuksen kautta. Kierkegaard vertaa usein Jumala-suhdetta rakastavaisten suhteeseen. Rakkautta ei pysty määrittelemään, vaan se täytyy itse kokea. Samoin on Jumala-suhteen kanssa.

Kierkegaard ei väitä ettei Jumalaan liittyviä määritelmiä tarvittaisi. Ne eivät kuitenkaan tavoita Jumalan olemusta tyhjentävästi. Esimerkiksi rukous vaatii määritelmiä Jumalasta ja ihmisen suhteesta häneen. Objektiiviset määritelmät uskon sisällöstä ovat hänelle alisteisia Jumala-suhteelle. Käsitys Jumalasta syntyy "sisäpuolelta käsin". Jumalaa kuvataan termeillä, jotka nousevat ihmisen kokemuksesta. Ne eivät tavoita Jumalaa tyhjentävästi, mutta viittaavat häneen. Kierkegaard kuvaa itse Jumalaa kirjoituksissaan esimerkiksi seuraavilla sanoilla: *kaikkitietävä, omnipotentti, kaikkialla läsnä oleva, ääretön, ikuinen, rakkaus, totuus, tuomari, vanhurskas, henki, Isä, Liikkumaton Liikuttaja*. Näiden ei ole kuitenkaan tarkoitus olla objektiivisia totuuksia Jumalasta, eivätkä ne tavoita Jumalan olemusta kokonaisuudessaan.¹²¹

Kierkegaard haluaa pitää kiinni Jumalan transsendenssista. Ihmisen ja Jumalan välillä on syvä kuilu. Jumalasta voidaan tietää vain se, minkä hän itsestään ilmoittaa. Jumala ilmoittaa itsensä erityisellä ja yleisellä tavalla. Erityinen tapa on inkarnaatio. Yleinen ilmoitus ilmenee kolmella tavalla: Jumala ilmoittaa itsensä luomalla ihmiset vapaiksi olennoiksi, hän ilmestyy kun ihminen käyttää vapauttaa luodakseen suhteen häneen; Toiseksi Jumala ilmoittaa itsensä ihmisen tulemisessa itsekseen. Kierkegaardin mukaan itseyden pohja on Jumalassa. Tullessaan itsekseen, ihmiselle syntyy myös Jumala-suhde. Jumalan voi tuntea siinä määrin kuin tuntee itsensä; Kolmanneksi Jumala ilmoittaa itsensä etiikan välityksellä. Hän kommunikoi ilmoittamalla jokaiselle eettisen tehtävän. Eettisyytensä kautta ihminen paljastaa itsensä Jumalalle ja sen myötä myös muille ihmisille. Kierkegaard ajatteli, että todellinen Jumalan ilmoitus ei tapahdu dramaattisissa teofanioissa tai mystisissä kokemuksissa, vaan yksilön sisäisyydessä ja eettisyydessä suhteessa Jumalaan. Jumala on läsnä uskossa. Kun yksilöllä on usko, hän näkee Jumalan kaikkialla, koska Jumala on kaiken olevan

¹²¹ Law 2001, 164–166.

luoja. Jumala on tunnettavissa ainoastaan elävän suhteen välityksellä. Jumalan olemus säilyy kuitenkin salattuna silloinkin kun hän ilmoittaa itsensä.¹²²

Kierkegaard ajatteli ihmisen ja Jumalan suhde olevan paradoksaalis-dialektinen, jossa läheisyys saavutetaan etäisyyden kautta. Etäisyys on riittävä vasta kun Jumalasta tulee täydellisen transsendentti. Paradoksi muuttuu kuitenkin absoluuttiseksi kun transsendentti Jumala astuu aikaan ja haluaa luoda tasavertaisen suhteen ihmisen kanssa. Tämäkin suhde perustuu lopulta läheisyyteen etäisyyden kautta. Ihminen on suhteessa Kristukseen uskon kautta. Uskon seuraus on korostunut synnintunto, joka näyttää etäisyyden Kristuksen antamaan täydellisen ihmisyyden malliin. Tässä suhteessa ihminen ymmärtää, että subjektiivisuus on epätotuus. Synnintunnon käydessä sietämättömäksi, Jumalaa antaa armonsa ja vapauttaa synnin taakasta. Näin toteutuu uskon paradoksaalinen dialektiikka. Koska subjektiivisuus on epätotuus, totuus on salattu ihmiseltä. Vain Jumala voi lahjoittaa totuuden.

Kristologia ja soteriologia

Kierkegaardin kristologian ydinkysymys ei ole, kuka tai mikä Kristus oli, vaan *mitä hän merkitsee minulle*. Kristuksen ihmiseksi tuleminen luo pohjan sovitukselle ja antaa prototyypin todellisesta ihmisyydestä. Ihmiseksi tullessaan Kristus tyhjensi itsensä jumalallisista ominaisuuksistaan ja otti palvelijan roolin, joka oli inhimillisesti hänen aito muotonsa. Kristuksen *kenosis* tarkoittaa sitä, että hän alensi itsensä tunnistamattomaksi kätkemällä itsensä ihmisyyteen. Tämä luo vahvan apofaattisen pohjavireen Kierkegaardin kristologiaan. Jumala säilyy salattuna myös ilmoittaessaan itsensä. *Kenosiksen* kautta Kristuksesta tulee *incognito*. Anti-Climacuksen mukaan suora tiedottaminen tekee suoria väitteitä kohteensa olemuksesta. Kristus katki oman olemuksensa tullessaan eksistenssiin, siksi häneen liittyvän tiedottamisen tulee aina olla epäsuoraa.¹²³

Kierkegaardin kristologiassa Kristus ilmoittaa itsensä epäsuorasti. Ilmoitus tapahtuu ainoastaan ainoastaan tavoilla, jotka säilyttävät hänen kätkeytyneisyytensä. Kristus ei näytä kuninkuuttaan suoraan, vaan paradoksaalisesti alentamalla itsensä palvelijaksi. Palvelijan muodon ottanut Jumala, joka väittää olevansa Jumala on epäsuoraa tiedottamista. Hänen jumalallisuutensa ei välity suoraan, vaan aukeaa ainoastaan uskolle.

¹²² Law 2001, 177–178.

¹²³ PC 132, 135; Law 2001, 182–186.

Kierkegaardin mukaan usko synnyttää samanaikaisuuden Kristuksen kanssa. Usko tekee Kristuksen todelliseksi tässä ja nyt. Jumala luo edellytyksen uskolle, jolloin ihminen voi Pietarin lailla tunnustaa: "Sinä olet Kristus". Siihen asti Kristus säilyy kätkeytyneenä.¹²⁴

Kierkegaard jakaa Kristuksen pelastavan työn kahteen osaan: hän on sekä sovittaja että prototyyppi. Sovittajana Kristus ottaa ihmisten synnit harteilleen ja vapauttaa niistä. Hän ei kuitenkaan tarjoa syntien sovitusta suoraan, koska se kumoaisi ihmisen vapaan tahdon, siksi myös sovitus ilmoitetaan epäsuorasti. Kristuksen tarjotessa itsensä vapahtajana, hänen tarjoukseensa voi joko pahentua tai sen voi ottaa uskossa vastaan. Kristus tarjoaa muutosta ihmisen olemiseen. Muutos olemisessä tarkoittaa itseksi tulemistä, joka vaatii Kristuksen ja hänen sovitustyönsä vastaanottamista uskon hypyn kautta. Uskon hyppy on irrottautumista entisestä olemisesta ja siirtymistä kristillisen uskonnollisuuden eksistenssiipiiriin. Sovitus on läsnä ainoastaan uskolle.¹²⁵

K Kristus prototyyppinä (*forbilledet*) näyttää mitä on todellinen ihmisyyys. Kierkegaardille Kristus on lain täyttymys. Siksi lain noudattamisen sijaan ihmisen tulee seurata Kristuksen mallia. Maan päällä elänyt Kristus antoi ihmiselle mallin, joka toimii esikuvana aitoon olemiseen. Kierkegaardille *Imitatio Christi* tarkoittaa kärsimistä Kristuksen vuoksi. Se on asettumista palvelijan rooliin, jolloin kristillisyyttä tulee näkyväksi "subjektiivisesta salatusta sisäisyydestä". Kristitty voidaan tunnistaa Kristuksen vuoksi kärsimisestä. Kristityn merkki ei ole menestys maailmassa, vaan kärsimys. Aito kristitty voidaan tunnistaa, mutta paradoksaalisella tavalla. Suhde iäiseen autuuteen tunnustetaan kärsimyksestä.¹²⁶

Prototyypin tehtävä on näyttää kuinka äärettömän kaukana olemme ideaalista ja siten opettaa, kuinka paljon tarvitsemme armoa. Kierkegaardille Kristus on totuus ja elämä. Totuudessa oleminen tarkoittaa hänelle Kristuksen seuraamista, ei totuuden tietämistä. Totuuden voi tuntea vain olemalla totuudessa. Eksistenssin aikana totuus on tie, jota kuljetaan seuraamalla Kristusta. Vasta ikuisuudessa totuus on lopullinen. Siksi totuus on totuuteen tulemistä.

¹²⁴ Law 2001, 179, 182–186, 196–197.

¹²⁵ Ibid, 200–204.

¹²⁶ Malantschukin mukaan Kierkegaardille kristillisyyttä ei kätkeydy täysin salattuun sisäisyyteen, vaan tunnustaa kuuliaisuutensa Kristukselle. Law pohtii, poistuuko Kierkegaardin ajattelun apofaattisuus, koska tällainen toiminta on välittömästi havaittavaa. Hän tulee kuitenkin siihen tulokseen, ettei Kierkegaard korvaa kätkeytyneisyyden negatiivisuutta suoran ilmoituksen positiivisuudella, vaan negatiivisuus ilmenee kristittyinä maailmassa olemisen sisäisessä dialektiikassa. Ks. Law 2001, 200–204.

Totuudessa oleminen tarkoittaa Kierkegaardille kuuliaisuutta Jumalan edessä. Ihminen ja Jumala eivät heijasta toisiaan suoraan, vaan käänteisesti. Jumala on ääretön, ikuinen ja omnipotentti palvonnan kohde. Ihminen puolestaan on Jumalan palvoja. Näin Kierkegaardin mukaan ihminen ja Jumala tulevat toistensa kaltaisiksi. Suhde Kristukseen on ratkaiseva itseksi tulemisessa Jumalan edessä. Kristuksessa toteutuu täydellinen kuuliaisuus kärsimyksen kautta. Hänen alemmuutensa on merkki hänen ylemmydestään. Kristuksen seuraaminen (*Kristi efterfølgelse*) tarkoittaa saman tien kulkemista, se on suostumista palvelemiseen, köyhyyteen, pilkkaan ja maailman hylkäämäänä olemiseen.¹²⁷

Kierkegaard kritisoi keskiaikaista luostarilaitosta siitä että se ainoastaan kopioi (*copierede*) Kristusta, ei imitoinut tai seurannut (*efterfulgte*) häntä. Päiväkirjassaan hän kirjoittaa, ettei prototyypin kaltaiseksi tulla menemällä luostariin, antamalla kaikki köyhille, paastoamalla tai kiduttamalla itseään. Hän ei vastusta asketismia eikä luostarilaitosta sinällään, hänestä ne ovat ikuisen intohimon ilmauksia. Hän kritisoi kuitenkin niistä aiheutuvaa uskonnollista asemaa, kunniaa ja maailmallisuutta. Ihmisen tulee pyrkiä Kristuksen kaltaisuuteen, mutta Kristus ei anna suoraa eikä kirjaimellista mallia. Kristillisen pyrkimyksen tiellä jokainen askel kohti ideaalia on askel taaksepäin. Edistyminen hengellisellä tiellä on ideaalin täydellisyyden kirkastumista, joka aiheuttaa lopulta suuremman etäisyyden ihmisen ja Jumalan välille. Kierkegaardille kristillinen täydellistyminen on paradoksaalista. Pyrkimyksen epätäydellisyyden tunnistaminen on täydellistymistä enemmän kuin suora pyrkimys Kristuksen kaltaisuuteen. Kristuksen elämän jäljittelyn juuret ovat Raamatussa ja kirkkoisien esimerkissä. *Imitatio Christi* on toteutunut eri aikoina eri tavoin. Keskiajalla sitä harjoitettiin erityisesti luostareissa. Kierkegaard omisti ja tunsikin ainakin Bernhard Clairvauxlaisen, Franciskus Assisilaisen, Tuomas Kempiläisen ja Johannes Taulerin kirjoituksia, joten keskiaikainen *imitatio Christi* -traditio oli hänelle tuttu.¹²⁸

Kierkegaard ajatteli, että sekä Kristuksen seuraaminen että askeesi tapahtuvat ihmisen sisäisyydessä. Uskonnollinen kärsimys syntyy siitä, että ottaa Kristukseen omaksi prototyypikseen. Ymmärrys johdattaa ihmisen absoluuttisen paradoksin äärelle, joka saattaa ymmärryksen hämmennyksiin. Absoluuttista paradoksia ei voi ymmärtää, vaan ymmärrys on ristiinnaulittava, jotta

¹²⁷ Walsh 2009, 141–142.

¹²⁸ Ibid.

absoluuttinen paradoksi avautuu. Kaikki objektiivinen tieto uskon kohteesta on mahdotonta, siksi ymmärrys on neuvoton. Paradoksit synnyttävät askeesin sisäisyyteen.

Kierkegaardia ei yleisesti pidetä askeetikkona, mutta Bagger pitää häntä malliesimerkkinä kognitiivisesta askeesista, koska hän pyrkii ajattelussaan maksimoimaan kognitiivisen dissonanssin. Kierkegaard kieltää eksplisiittisesti, että fyysinen kärsimys kuuluu uskonnollisuuteen. Kuitenkin hänen mukaansa uskonnollisella tasolla eksistoivan ihmisen elämä on pohjimmiltaan kärsimystä, joka syntyy luopumisesta. Uskonnollisella tasolla eksistoivan subjektin on luovuttava kaikesta, jotta hän voisi olla "absoluuttisessa suhteessa absoluuttiin" eli Jumalaan.¹²⁹

Absoluuttisen suhteen luominen vaatii annihilaation. Ihminen ei voi tehdä mitään muuta kuin olla ei-mitään Jumalan edessä. Annihilaatiossa ihminen on Jumalan toiminnan passiivisena kohteena, jossa usko tekee ihmisen uudeksi. Fyysinen askeesi on Kierkegaardin mukaan turhaa, koska se antaa ymmärtää, että ihminen voisi tehdä jotain Jumalan edessä. Kuolemalla välittömyydelle subjekti hylkää välittömän todellisuuden pyrkiäkseen kohti absoluuttista todellisuutta. Hän ei kuitenkaan pääse käsiksi absoluuttiseen ikuiseen todellisuuteen, koska on välittömän todellisuuden vanki. Tämä aiheuttaa pysyvän ristiriidan ihmisen eksistenssiin, joka synnyttää uskonnollisen kärsimyksen.¹³⁰

Uskonnollinen kärsimys on sekä tiedollista että eksistentiaalista. Kaikki tieto vaatii uskoa, siksi subjektiivisuus on totuus. Ihmisen on pyrittävä elämään mahdollisimman sisäisesti sen mukaan, minkä ajattelee olevan totta. Totuus säilyy kuitenkin ihmiseltä salattuna eksistenssin aikana. Sen vuoksi objektiivisuus on epätotuus. Eksistentiaalinen kärsimys syntyy siitä, että Jumalan ilmoitus synnyttää ihmisen aidoksi itsekseen, mutta eksistenssissä suhde Jumalaan ei ilmene menestyksenä, vaan kärsimyksenä. Usko ottaa Kristuksen mallikseen ja Kristuksen seuraaminen tarkoittaa kärsimystä. Kärsimys syntyy oman syntisyyden tiedostamisesta sekä maailmalle kuolemista. Suhteessa Kristukseen ihminen ymmärtää olevansa epätotuus, ja täysin armon varassa.

¹²⁹ Bagger 2007, 15–30.

¹³⁰ Ibid.

Kierkegaard – Negatiivinen teologi?

Voidaanko Kierkegaardia kutsua negatiiviseksi teologiksi? Kierkegaardin ajattelun negatiivisuus pohjautuu laadulliseen eroon ihmisen ja Jumalan välillä. Jos negatiivisen teologian mittapuuksi asetetaan Jumalan kätkeytyneisyys ja salattu olemus, Kierkegaardia voidaan hyvällä syyllä nimittää negatiiviseksi teologiksi. Hän säilyttää Jumalan transsendenssin loppuun asti. Jumala ei avaudu ihmisen ymmärrykselle. Ainoastaan uskon avulla on mahdollisuus luoda elävä suhde Jumalan kanssa. Erityisen vahva negatiivinen painotus on Climacuksen teoksissa.

Perinteisesti negatiivisiksi teologeiksi mielletyt ajattelijat nousevat hyvin eri traditiosta kuin Kierkegaard. Negatiivisella teologialla on juuret uusplatonismissa. Kierkegaardin negatiivisuus kumpuaa eksistenssin rajoitteista. Toisaalta uusplatonismista kumpuava negatiivinen teologia vaikutti vahvasti Hegeliin, jonka vaikutus Kierkegaardiin oli merkittävä. Traditionaalisen uusplatonistisen negatiivisen teologian ontologinen pohja on lähtemisessä Jumalan luota ja sinne palaamisessa. Hegelin filosofia oli moderni ilmaus tästä. Kierkegaardilta tämä ajatus puuttui. Hän hyökkäsi Hegelin ajattelua vastaan ja hylkäsi myös ajatuksen virtaamisesta ja palaamisesta Jumalan luokse. Tässä mielessä Kierkegaard ei ole negatiivinen teologi.¹³¹

Kuitenkin edellä esitetyt analyysit Kierkegaardin käsityksistä koskien Jumalaa, mahdollisuudesta saada tietoa Jumalasta, kristologiasta ja epäsuorasta tiedottamisesta antavat perusteita kutsua häntä negatiiviseksi teologiksi. Kieli ja inhimilliset käsitteet eivät Kierkegaardin mukaan tavoita Jumalaa, vaan Jumala säilyy niille tuntemattomana. Toiseksi Kierkegaardille suhde Jumalaan on olennaisempi kuin käsitys Jumalasta. Käsityksen Jumalasta tulee pohjautua elävään suhteeseen, ei rationaaliseen tietoon. Jumalakäsityksellä on non-epistemologinen pohja. Kolmanneksi Jumalaa ei voida asettaa suhteeseen minkään maallisen kanssa, koska hän on transsendentti. Vertailu ja arviointi on mahdotonta kun puhutaan Jumalasta. Ihmisen ja Jumalan kohtaaminen tapahtuu ymmärryksen tuolla puolen uskossa. Neljänneksi Kierkegaardin mukaan tiedon korkein muoto on tiedon hylkääminen. Ymmärryksen tikapuut on kiivettävä ylös asti, mutta sitten ne on hylättävä. Tässä voidaan nähdä yhtäläisyys Cusanuksen ajatukseen oppineesta tietämättömyydestä (lat. *docta ignorantia*). Viidenneksi negatiivisuus ilmenee Kierkegaardin tavassa käyttää paradokseja. Eksistenssin

¹³¹ Law 2001, 206–207.

paradoksien tarkoitus on ajaa ihminen järjen rajojen tuolle puolen salaperäiseen ja kätkeytyyn paikkaan, jossa Jumala on. Kierkegaardin mukaan tämä vaatii ymmärryksen ristiinnaulitsemista. Negatiivisista teologeista esimerkiksi Mestari Eckhart painotti paradoksien merkitystä. Hänelle ne tarkoittivat tahdon, kielen ja ajattelun ristiinnaulitsemista. Yhtymäkohtia negatiiviseen teologiaan voidaan nähdä myös Kierkegaardin kristologiassa ja epäsuorassa tiedottamisessa. Kristus säilyy kätkeytyneenä myös ilmoittaessaan itsensä.¹³²

Kierkegaardin ajattelussa on paljon negatiivisen teologian piirteitä. Häntä ei voida kuitenkaan niputtaa yksiselitteisesti negatiivisen teologian traditioon. Hänen ajattelussaan negatiivinen ilmenee aina suhteessa positiiviseen. Yhdessä ne muodostavat eksistenssin dialektisen luonteen, jota tarkastelen seuraavassa luvussa.

¹³² Law 2001, 208–210.

3. KIERKEGAARDIN DIALEKTIikka

Tässä luvussa käsittelen Kierkegaardin dialektiikkaa. Aloitan esittelemällä lyhyesti Hegelin dialektiikkaa sekä Schellingin negatiivista ja positiivista filosofiaa. Hegelin dialektiikka on hyvin pitkälti Kierkegaardin dialektiikan pohjalla, mutta Schellingin positiivinen filosofia antaa sille eksistentiaalisen pohjavireen, joka tekee siitä omanlaistaan. Kierkegaardin dialektiikkaa voidaan kutsua käänteiseksi dialektiikaksi, koska siinä positiivinen tunnustetaan negatiivisesta. Käyn läpi Climacuksen erilaisia tapoja käyttää negatiivinen – positiivinen -käsiteparia *Päättävässä epäsiteellisessä jälkikirjoituksessa*. Lopuksi tarkastelen *PEJ*:n rinnalla myös Kierkegaardin muita pseudonyymisiä, sekä hänen omalla nimellään julkaisemia kirjoituksia selvittäessäni, mitä on Kierkegaardin käänteinen dialektiikka.

3.1. Hegelin dialektiikka

Hegelin mukaan ajattelu etenee kohti absoluuttista tietoa dialektisen metodin avulla. Jokaisella teesillä on antiteesi, joka synnyttää synteetin. Synteesi yhdistää teesin ja antiteesin korkeammaksi tiedoksi. Hegelin mukaan ajattelun avulla on mahdollista tavoittaa puhdas oleminen. Hänelle absoluuttinen tieto ei ole mystisen intuition kohde, vaan sen saavuttamiseksi on kuljettava "epäilyn ja epätoivon tietä". Dialektisella tiellä ristiriidat toimivat ajattelun moottoreina ja se johtaa kohti absoluuttista tietoa.

Hegel tarkoittaa puhtaalla olemisella (*das Sein*) puhdasta määrittämättömyyttä ja tyhjyyttä, joka ei ole suhteessa mihinkään toiseen. Siinä ei ole mitään havainnoitavaa, määreitä eikä sisältöä sen itsensä lisäksi. Siksi puhdas määrittämätön ja välitön oleminen on ei-mitään (*das Nichts*). Puhdas ei-mitään on yksinkertainen yhtäläisyys itsensä kanssa. Se on tyhjyys, määreettömyys ja sisällöttömyys: erottomuus itsessään. Hegelille puhdas oleminen ja ei-mitään ovat saman asian dialektiset vastakohtat. Olemisen ja ei-minkään ykseys toteutuu tulemisessa (*das Werden*).

Puhdas oleminen ja puhdas ei-mitään ovat siis samaa. Totuus ei ole oleminen eikä ei-mitään, vaan että oleminen – ei siirry – vaan on siirtynyt ei-mihinkään ja ei-mitään olemiseen. Mutta yhtäläillä totuus ei ole niiden eroamattomuus, vaan se, että ne eivät ole samoja, ne ovat absoluuttisen erilaisia, mutta siltikin erottumattomia ja erottamattomia ja kumpikin katoaa välittömästi vastakohtaansa. Niiden totuus on siis tämä välittömän toisiinsa katoamisen

liike, tuleminen, liike, jossa kummatkin ovat erilaisia, mutta ero on yhtä välittömästi rauettanut itsensä.¹³³

Puhdas oleminen ja puhdas ei-mikään ilmenevät äärellisessä todellisuudessa tulemisen liikkeenä, joka koostuu syntymisestä ja häviämisestä. Syntyminen on siirtymistä ei-olemisesta olemiseen. Häviäminen on puolestaan siirtymistä olemisesta ei-olemiseen.

Tuleminen, syntyminen ja häviäminen on olemisen ja ei-minkään erottamattomuutta; se ei ole ykseyttä, joka abstrahoi olemisesta ja ei-mistään; vaan olemisen ja ei-minkään ykseytenä se on määrätty ykseys, jossa sekä oleminen että ei-mitään ovat.¹³⁴

Tuleminen pitää sisällään olemisen ja ei-olemisen. Tulemisen dialektinen liike on todellisuutta muovaava voima, joka synnyttää ja tuhoaa todellisuuden rakenteita.

Hegel tarkoittaa positiivisella ja negatiivisella olemista ja ei-olemista.

"Positiivisuus on asetettu refleктоitu oleminen, negatiivinen taas asetettu, refleктоitu ei-mitään; mutta positiivinen sisältää abstraktina perustana olemisen ja negatiivinen ei-minkään."¹³⁵ Niiden ykseys on tulemista, jossa kumoamalla (*Aufheben*) negatiivinen saavutetaan korkeampi positiivisuus. *Aufheben* tarkoittaa Hegelin dialektiikassa teesin ja antiteesin paradoksaalista yhdistymistä synteesiksi. Siinä kohde sekä muuttuu että pysyy samana. Se tarkoittaa yhtäältä kumoamista ja toisaalta voittamista. *Aufheben* on Hegelille dialektinen moottori, jonka kautta kumoamalla voitetaan, kuolemalla eletään.

Hegel uskoi ajattelun ja olemisen yhteyteen, siihen että spekulatiivisuuden kautta ihminen voi saavuttaa jumalallisen todellisuuden. *Logiikan tiede-*teoksessaan Hegel määrittää ajattelun ja olemisen väliseksi eroksi *tulemisen*. Puhdas oleminen on affirmaatio. Sen negaatio on puhdas ei-mikään. Negaation negaatio on tuleminen. Näin negaation negaatio synnyttää uuden positiivisen määreen.

Määreisyys itse taas on negaatiota, kuten jatkossa ilmenee: määrättyt negaatiot ovat näin negatiivista ei-mitään; negatiivinen ei-mitään on taas jotain affirmaatiivista. Ei-minkään kääntyminen määreisyytensä kautta (määreisyys, joka äsken ilmeni läsnäolona subjektissa tai jossain muussa muodossa) affirmaatiiviseksi ilmenee paradoksinä tietoisuudelle, joka on kiinnittynyt ymmärryksen abstraktioon. Oivallus että negaation negaatio on positiivisuutta -- Asia taas ei ole vaan oikeellinen, vaan asialla on sellaisten määreitten yleisyyden vuoksi ääretön ulottuvuus ja yleinen soveltuvuus, joten olisi hyvä kiinnittää siihen huomioita.¹³⁶

¹³³ Hegel 2011, 85.

¹³⁴ Ibid, 105.

¹³⁵ Ibid, 88.

¹³⁶ Ibid, 103.

Negaation negaatiolla Hegel tarkoittaa kieltämisen kieltoa, jonka kautta saavutetaan uusi korkeampi affirmaatio.

Dialektinen kieltämisen kieltäminen ei Hegelin mukaan palaa takaisin lähtökohtaansa sellaisenaan, vaan saavuttaa uuden korkeamman tason ja rikastuneen muodon. Tämä on hänelle sekä ontologinen että tietoteoreettinen periaate. Esimerkiksi valo on affirmaatio (teesi). Sen negaatio (antiteesi) on pimeys. Kun negaatio negeerataan syntyy negaation negaatio. Pimeyden negaatio ei ole valo, vaan väri. Kun alkuperäinen positiivinen (valo) negeerataan, niin syntyy pimeys. Kun pimeys negeerataan, lopputuloksena on väri. Tätä Hegel kutsuu dialektiikan kolmikannaksi (*triplizität*). Negaation negaation periaate muodostaa Hegelin logiikan ja reaalifilosofian dialektisen, kolmitahtisen rytmin. Esimerkiksi: *oleminen - olemus- käsite; kvaliteetti- kvantiteetti - mitta; olemus - ilmiö - todellisuus; subjektiivisuus - objektiivisuus -idea*. Negaation negaatio muodostaa uuden affirmaation, joka puolestaan etsii oman negaationsa ja negaation negaation.¹³⁷ Tällä tavalla ajattelu etenee käsitteiden kautta kohti absoluuttista totuutta.

Hegelin dialektiikka pyrkii ylittämään subjektin ja objektin vastakohdan. Sen vuoksi hänen systeeminsä tavoite on objektiivis-idealistinen, koska se kääntyy sekä materialismia että kantilaista dualismia vastaan. Hegelille subjektiivisen ja objektiivisen ykseys on henkeä (*Geist*). Henki johtaa ihmisen tietoisuutta kohti omaa objektiivista ideaalista todellisuuttaan. Se toimii subjektiivisen ja objektiivisen välittäjänä ottamalla materiaalisen haltuun ja "idealisoimalla" sen. Hegelin mukaan materiaalisuus kumoutuu hengessä. Sen vuoksi todellisuudella on lopulta henkinen perusta.¹³⁸

Henki näyttelee Hegelin ajattelussa hyvin tärkeää osaa jumalallisena luovana voimana ja ajatuksena (*Idee*), joka tekee itsensä tunnetuksi historiallisen prosessin välityksellä. Tässä prosessissa Jumalallinen Henki on substanssi ja subjekti sekä luonnossa että ihmisen tietoisuudessa. Hegelin mukaan Jumala ilmenee kolmella tavalla historiassa: Subjektiivisena henkenä (sielu, tietoisuus ja mieli), Objektiivisena henkenä (sosiaalinen ja poliittinen järjestys) sekä absoluuttisena henkenä (taide, uskonto ja filosofia). Hegel ymmärsi Jumalallisen

¹³⁷ Oittinen 2014, 101.

¹³⁸ Ibid, 102–109.

Hengen immanenttina Kolminaisuutena, jossa Isä on Hengen idea, Poika Hengen historiallinen ilmentymä ja Henki uskonnollinen yhteisö.¹³⁹

Hegelin tavoite oli sovittaa yhteen Kantilainen kritiikki ja Aristoteelinen metafysiikka, historiallinen todellisuus ja ikuinen idea sekä ihmisen rajallinen tietoisuus ja absoluuttinen tieto. Nuoret saksalaiset idealistit, joihin sekä Hegel että Schelling kuuluivat, kritisoivat Kantia (1724–1804) siitä, että hän tarkasteli pelkkää ilmiötä ja jätti "olion sinänsä" (*an sich*) tarkastelun ulkopuolelle. Idealistien mukaan järjen löytämä absoluutti on todella absoluutti, ei ainoastaan ihmisen oman tietokyvyn raja. Hegel ajatteli, että absoluuttiseen tietoon noustaan konkreettisesta historiallisesta kokemuksesta. Tätä hän kuvasi inhimillisen hengen kasvuksi/muodostumiseksi (*bildung*). Todellisuus on oman muotoutumisensa prosessi, todellisuutta jäsentävien muotojen syntymää, muutosta, muotoutumista, vääristymistä ja tuhoutumista. Hegelille Henki on muotoutumisen liike. Ristiriitojen raunioilta syntyy aina seuraava tietoisuuden muoto.¹⁴⁰

Hegelin mukaan ajattelun voimaa mittaa sen kyky sietää negatiivisuutta. Negatiivisuudella hän tarkoittaa ristiriitaista tietoa sekä ristiriitaisia ilmiöitä, kuten kuolemaa, traagisuutta ja epäoikeudenmukaisuutta. Negatiivisia muotoja on ajateltava suhteessa kokonaisuuteen. Hegelin systeemi on rajaton ajattelun voima, "ajatus, ettei ajatus pysähdy koskaan". Ajattelu tapahtuu kielellisesti käsitteiden kautta ja spekulatiivisen elementin juuri on kieli. Hegel kirjoittaa *Hengen Fenomenologiassa*, että määrittäminen on kieltämistä (lat. *Determinatio est negatio*). Tieto syntyy kokemuksesta. Kokemuksen tiellä asioita tarkkaillaan niin kuin ne ovat sinänsä (*für sich*) ja niin kuin ne ilmenevät (*für uns*). Tämä on tietoisuuden dialektista liikettä. Ristiriidat asioiden ilmenemisen ja niiden todellisen luonteen välillä kehittävät tietoisuutta kohti absoluuttista tietoa.¹⁴¹

Ihminen on negatiivinen, koska hän ei ole valmis ja tyytyväinen siihen mitä hän on. Ihmisen lisäksi myös maailma on negatiivinen ja kulkee kohti täydellisyyttä. Ihminen haluaa "negeerata" maailman, eli käyttää ja muokata sen omien halujensa mukaiseksi. Samalla maailma muokkaa ihmistä. Muutos ihmisessä ja maailmassa tapahtuu negatiivisuuden vaikutuksesta. Ihmisen tavoite on itsensä ilmaisu maailmassa. Esimerkiksi taitelijat ja tieteen tekijät negeeravat jotain maailmassa olevaa ja muuttavat sitä. Negatiivisuuden ansiosta ihmisen ominaislaatu muuttuu tyhjästä mahdollisuudeksi olevaksi. Taiteilijat ja

¹³⁹ Walsh 2009, 52–53.

¹⁴⁰ Lindberg 2012, 14–17.

¹⁴¹ Ibid, 22–24.

tieteentekijät eivät kuitenkin Hegelin mukaan onnistu vangitsemaan työhönsä absoluuttista totuutta, vaan joutuvat pettymään. Heidän tavoitteenaan on "kaikkien teos", mutta sellainen voi olla vain yhteisö itse. Siksi Hegelille yhteisö on yksilöä tärkeämpi, *minä* ja *me* ovat hänelle lopulta synonyymeja. Yksilön arvo on olla osa suurta kokonaisuutta.

Hegelin mukaan kristinuskossa absoluutin manifestaation periaate toteutuu parhaiten. Jumala itse tulee historiaan ja toimii välittäjänä äärellisyyden ja äärettömyyden välillä.¹⁴² Hegel ajatteli että maailman henki on itse läsnä todellisuudessa muovaamassa tietoisuutta kohti korkeinta astettaan, joka on absoluutin omaa tietoa. Dialektinen liike johtaa ihmistä kohti absoluuttista tietoa. Tämän vuoksi Hegelin ajattelua voidaan kutsua objektiiviseksi idealismiksi. Ajattelun avulla voidaan saavuttaa olevaisen henkinen todellisuus. Hengen toteutuminen maailmassa ei tapahdu ainoastaan yksilötasolla, vaan yhteisössä ja yhteiskunnassa. Tämä on olennainen ero Hegelin ja Kierkegaardin välillä. Kierkegaard keskitti huomionsa yksilöön. Hänelle keskeisin kysymys on ihmiseksi tuleminen Jumala-suhteen kautta.

Kierkegaardin mukaan Hegelin virhe on siinä, että hän unohtaa ajan kategorian. Ihminen ei voi äärellisenä olentona kohota objektiivisesti ajan ulkopuolelle ja sovittaa eksistenssin ristiriitoja, vaan on jännitteisessä suhteessa ajan ja ikuisuuden välissä niin kauan kuin hän eksistoi. Ihminen on ajallinen subjekti, joka ei voi nousta oman eksistenssinsä yläpuolelle. Totuutta ei saavuteta tulemalla objektiiviseksi, vaan päinvastoin, tulemalla subjektiiviseksi. Ihminen ei voi muuttua objektiiviseksi, koska näin tehdessään hän on hajamielisyudessaan unohtanut eksistoiwansa ja muuttunut mielikuvitusolennoksi, joka objektiivisesti tavoittaa koko maailman järkensä avulla. ”Mitä on abstrakti ajattelu? Se on ajattelua vailla ajattelijaa.”¹⁴³ Climacuksen mukaan Hegelin puhdas ajattelu unohtaa ihmisen eksistenssin pyrkiessään täydelliseen objektiivisuuteen.

Hegeliläisen kanssa tekemisiin joutuessaan on siis syytä pitää varansa ja ennen kaikkea varmistua siitä, kenen kanssa on kunnia puhua: onko hän ihminen, eksistoiwa ihminen, vai onko hän *sub specie aeterni* (lat. iäisyyden näkökulmasta) myös nukkuessaan, syödessään, nenänsä niistäessään ja mitä muuta ihminen nyt tekeekään?¹⁴⁴

Hegeliläinen objektiivisuus sortuu hajamielisyyteen tehdessään ihmisestä abstraktin ajattelijan.

¹⁴² Lindberg 2012, 29–30, 36.

¹⁴³ PEJ 338.

¹⁴⁴ PEJ 310–311, 321.

3.2. Schellingin negatiivinen ja positiivinen filosofia

Kierkegaard matkusti vuonna 1841 Berliiniin kuuntelemaan Schellingin luentoja. Hänen odotuksensa olivat korkealla, koska hän odotti saavansa Schellingin "positiivisesta" filosofiasta kaipaamiaan välineitä omaan ajatteluunsa, erityisesti aineksia Hegeliä vastaan. Ennen matkaansa hän oli tutustunut Schellingin ajatuksiin Martensenin luennoilla Kööpenhaminassa 1838-39. Kierkegaard kuitenkin pettyi Schellingin luentoihin alkuinnostuksen jälkeen. Hän kirjoitti Berliinistä lähettämässään kirjeissä, että Schellingin ulosanti oli kuin veronkerääjällä.

Jonkin aikaa Schellingin luennoilla käytyään Kierkegaard kirjoitti veljelleen, että Schelling puhuu sietämätöntä hölynpölyä. Hän lopetti luennoilla käymisen ja päätti palata Kööpenhaminaan viimeistelemään *Joko/Tai-* kirjansa (*Enten/Eller*). Kierkegaard pettyi Schellingin luennoissa muun muassa siihen, että tämä oli hylännyt filosofiassaan jaottelun *quid sit* (mitä jokin on) ja *quod sit* (että se on) välillä. On väitetty, että eksistentialismin siemen kylvettiin näillä luennoilla, koska niiden jälkeen Kierkegaard aloitti oman aktiivisen kirjallisen työnsä. Vaikka hän pettyikin Schellingin luentoihin, tämän ajattelu vaikutti Kierkegaardiin enemmän kuin hän ehkä myöntää. Erityisesti *PEJ*:n Hegel-kritiikki sisältää vahvoja vaikutteita Schellingiltä.¹⁴⁵

Schelling ajatteli, että filosofian huipentuma on filosofinen uskonto, uskonnon historiallisen rakentumisen kulminaatio. Schelling jakoi filosofiansa varhaiseen negatiiviseen ja myöhäiseen positiiviseen filosofiaan. Negatiivinen filosofia tarkoittaa rationaalista filosofiaa ja positiivinen filosofia historiallista filosofiaa. Negatiivinen filosofia pyrkii osoittamaan, että jos Jumala ilmoittaa itsensä, hän tekee sen rationaalisesti ymmärrettävissä muodoissa. Positiivisen filosofian tarkoitus on puolestaan osoittaa, että Jumala ilmoittaa itsensä ihmisen uskonnon historiassa.

Schellingin filosofialla on vahva platonistinen pohja. Hänen ajattelunsa pyrki paikkaamaan Fichten (1762–1814) filosofian aukkoja. Schelling ajatteli että todellisuudella on asetettu pohja, johon ihmisellä on episteeminen suhde. Hän uskoi, että tiedon avulla on mahdollista saavuttaa olemisen pohja. Jotta jokin voidaan tietää, sen on oltava todellinen. Asia on tosi silloin kun toteutuu

¹⁴⁵ Kierkegaard 1989, xix-xxiv; Bowie 1993, 4.

absoluuttinen vastaavuus objektin ja sen ilmenemismuodon välillä. Ihmisen tietoisuus omasta itsestään on suhde ihmisen itsen ja Hengen (*Geist*) välillä.¹⁴⁶

Schellingin negatiivinen filosofia on rationaalista filosofiaa, jonka tavoite on saavuttaa käsitteellinen tarkkuus todellisuudesta. Negatiivinen filosofia on olemuksen (lat. *essentia*) filosofiaa, joka on luonteeltaan apriorista ja deduktiivista. Sen ydinkysymys on: *jos jotain on olemassa, mikä on sen olemus?* Se ei keskity eksistenssiin vaan essentiaan. Schellingin negatiivinen filosofia pitää sisällään hegeliläisen spekulatiivisen dialektisen logiikan. Filosofin tehtävä on abstrahoida itsensä ulos olemassaolon eksistentiaalisista ehdoista. Negatiivisen filosofian mukaan se, millä ei ole suhdetta ajatteluun, ei voi myöskään olla totta. Totuus voidaan saavuttaa etenemällä käsitteiden kautta kohti absoluuttista olemista. Negatiivinen filosofia liikkuu mahdollisuuksien todellisuudessa ja käsittelee eksistenssin muotoja ja rakenteita.¹⁴⁷

Schelling hylkäsi kuitenkin negatiivisen filosofiansa ja muotoili uuden, positiivisen filosofian, jonka pohjana on Jumalan absoluuttinen transsendenssi. Hän päätyi ajattelemaan, että Jumala on transsendentti olemisen perusta. Positiivinen filosofia on luonteeltaan aposterriorista ja empiiristä. Se tarkastelee olemassaolon ehtoja, joiden alaisuudessa ihminen eksistoi. Schelling ajatteli että ihminen on asetettu (lat. *positum*) olemassaoloon.¹⁴⁸ Siksi hänellä ei ole pääsyä olemassaolon transsendenttiin perustaan. Kokemus on ainoa hyväksyttävä todiste positiivisessa filosofiassa. Jumalan olemassaoloa ei voida positiivisesti todistaa, mutta Jumala voi todistaa itsensä ilmoituksen kautta. Kuitenkin, koska todellisuus ei ole täydellinen, ei myöskään Jumalan olemassaolon todistus voi koskaan olla täydellinen. Siksi Jumala säilyy mysteerinä. Positiivinen filosofia ei ole systeemi, vaan *filo-sofiaa*, tiedon rakastamista. Se käsittelee aktuaalista todellisuutta, ei sen olemuksellista pohjaa. Schellingin positiiviseen filosofian piiriin kuuluvat luonnonfilosofia, historia, taide, mytologia ja uskonto, vapauden filosofia sekä eksistenssi.¹⁴⁹

Schelling kritisoi Hegeliä siitä, että tämä ei tunnistanut fundamentaalista eroa järjen välttämättömyyksien ja eksistenssin välttämättömyyksien välillä. Schellingin mukaan Hegelin logiikka ei kyennyt tavoittamaan eksistenssiä. Hän halusi pitää kiinni siitä että ihmiseksistenssi on mysteeri, jota ei voida ratkaista

¹⁴⁶ Tillich 1974, 21; Honderich 2005, 844; Ameriks 2000, 130.

¹⁴⁷ Tillich 1974, 64–65.

¹⁴⁸ Myöhemmin Heidegger ilmaisi saman asian kirjoittamalla, että ihminen on heitetty olemassaoloon.

¹⁴⁹ Tillich 1974, 64–65; Kierkegaard 1989, xx.

ajattelun avulla. Schellingin mukaan Hegelin logiikan virhe on siinä, että se jättää huomiotta luonnon filosofian ja hengen filosofian. Kierkegaard kirjoittaa Schellingin luentojen muistiinpanoissaan, että puhdas järjen tiede on negatiivista ajattelua, jolla ei ole mitään tekemistä eksistenssin kanssa. Schellingin mukaan negatiivinen filosofia tarvitsee positiivisen filosofian parikseen. Jos positiivinen ei ole negatiivisen täyttävä pari, negatiivinen muuttuu itse positiiviseksi. Hegelille oli käynyt juuri näin. Positiivisen (aktuaalisen todellisuuden) puuttuessa, Hegelin ajattelussa negatiivinen (mahdollisuuksien todellisuus) muutti itsensä positiiviseksi.¹⁵⁰

Hegelin ja Schellingin välisen eron ydinkysymys on: voiko transsendentaalia ontologiaa olla olemassa? Eli onko ihmisellä pääsy olemiseen sinänsä. Hegelin mielestä tämä on mahdollista, Schellingin mielestä ei. Schellingin Hegel-kritiikki pohjautuu siihen, että on olemassa jotain täydellisen toista suhteessa järkeen, jota ei voida tavoittaa käsitteellisesti. Tätä hän kutsuu *Todellisuuden Todellisuudeksi (Wirklichkeit des Wirklichen)*. Hänen mukaansa toiseus suhteessa ajatteluun määritellään olemiseksi. Schelling siirtyi negatiivisesta filosofiasta positiiviseen filosofiaan, koska hänen mielestään ajattelulle transsendentti oleminen on loogisen välttämättömyyden seuraus, ja siksi sen on oltava läsnä ajattelussa. Negatiivinen filosofia on itsensä sulkeva systeemi, joka jättää ulkopuolelleen historiallisen kehityksen. Vaihtoehtona negatiiviselle filosofialle Schelling muotoili positiivisen filosofian, joka ottaa huomioon eksistenssin, eikä pidä yllä valheellista kuvaa järjen omnipotenssista.¹⁵¹

Schellingin mukaan filosofia ei voi tietää a priori, mitä aito oleminen on. Filosofian tehtävä on tutkia sitä, mikä todella on, mutta se voidaan tehdä vain tarkastelemalla havaittavaa todellisuutta. Järjen systeemi ei kykene lopulta selittämään omaa eksistenssiään, siksi negatiivinen filosofia ei tavoita totuutta. Olevaa ei voida tavoittaa käsitteellisesti. Schellingin positiivisen filosofian mukaan ajattelu (*Wesen*) ei tavoita olemista (*Sein*). Schellingin myöhäinen filosofia oli enemmän ja enemmän eksistentiaalista. Positiivinen filosofia lähti liikkeelle olemisesta, joka oli täysin ajattelun ulkopuolella. Schellingin vaikutus Kierkegaardiin voidaan nähdä välillisesti siinä, että heidän molempien ydinkysymys koski ihmisen eksistenssiä ja sen rajoituksia.¹⁵²

¹⁵⁰ Kierkegaard 1989, 344–345, 349; Ameriks 2000, 235–236.

¹⁵¹ Bowie 1993, 141–142, 161–162.

¹⁵² Ibid.

3.3. Negatiivinen ja positiivinen *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa*

Tässä luvussa käsittelen Climacuksen tapaa käyttää negatiivinen – positiivinen - käsiteparia *Päättävässä epätieteellisessä jälkikirjoituksessa*. Käsitteet esiintyvät satunnaisesti myös *Filosofisissa muruissa*, mutta *PEJ*:ssa Climacus käyttää niitä enemmän ja tarkoituksenmukaisemmin. Kierkegaard on omaksunut käsitteet Hegeliltä ja Schellingiltä, mutta käyttää niitä omalla tavallaan. Käyn läpi kohdat, joissa käsitepari esiintyy *PEJ*:ssa, ja selvitän millä eri tavoilla Climacus näitä käsitteitä käyttää. Negatiivisuus ja positiivisuus johtavat Kierkegaardin käänteiseen dialektiikkaan, jota esittelen seuraavassa luvussa.

Kierkegaard kääntää ajattelussaan näkökulman objektiivisesta subjektiiviseen. Kun Hegel tarkastelee ihmisen olemista maailman hengen perspektiivistä, Kierkegaard keskittää huomionsa yksittäisen ihmisen eksistenssiin sekä ihmisen ja Jumalan väliseen suhteeseen. Hän kieltää että ajattelun kautta on mahdollista saavuttaa oleminen. Ihmisen eksistenssi on tulemisen tilassa olemista ja siksi siihen kuuluvat ristiriidat ja paradoksaalisuus. Uskonnollisella eksistenssitilalla eksistoiva tulee tietoiseksi oman olemisensa ristiriitaisuudesta. Hän eksistoi ikuisuuden ja ajallisuuden synteessä. Tätä ristiriitaa Climacus kuvaa negatiivinen ja positiivinen käsitteiden avulla.

Oleminen, ei-oleminen ja tuleminen

Climacus käyttää käsiteparia negatiivinen ja positiivinen *PEJ*:ssa ensimmäisen kerran selvittäessään eksistoivan subjektiivisen ajattelijan eksistenssisuhdetta totuuteen. Toisen luvun otsikko on:

Eksistoiva subjektiivinen ajattelija on eksistenssisuhteessaan totuuteen yhtä negatiivinen kuin positiivinenkin. Hänessä on yhtä paljon komiikkaa kuin hänessä on intohimoa, ja hän on alituudessa tulemisen tilassa, siis pyrkimässä johonkin.¹⁵³

Climacus liittää Negatiivisuuden ja positiivisuuden totuuteen, johon ihminen muodostaa subjektiivisen suhteen. Sekä negatiivisuus että positiivisuus ovat läsnä tässä ihmisen ja totuuden välisessä suhteessa. Subjektiivinen eksistoiva ajattelija elää ikuisen ja ajallisen synteessä. Ajallisuutensa puolesta hänet on sidottu aikaan ja äärellisyyteen. Tämä on eksistenssin negatiivisuutta – ei-olemista. Samaan

¹⁵³ PEJ 92.

aikaan subjektiivinen eksistoiva ajattelija on kuitenkin myös ikuinen ja ääretön. Tämä on puolestaan eksistenssin positiivisuutta – olemista.

Samanaikainen negatiivisuus ja positiivisuus eksistenssissä muodostavat tulemisen tilan, joka tarkoittaa matkalla olemista. Tulemisen tila on pyrkimistä kohti jotakin. Kristitty pyrkii kohti Jumalaa, mutta ei voi saavuttaa häntä täydellisesti eksistenssin aikana. Sen vuoksi kristitty on suhteessaan Jumalaan samanaikaisesti sekä negatiivinen että positiivinen. Matkalla oleminen on pyrkimystä kohti ikuisuutta ajallisuuden kahle jalassa.

Climacuksen mukaan negatiivisuus ja positiivisuus ovat molemmat pysyviä eksistenssin elementtejä. Eksistenssin negatiivisuus kumoutuu lopullisesti vasta ikuisuudessa. Tuleminen ei ole ohimenevä tila, joka voidaan lopulta ylittää ajattelun avulla ja saavuttaa aito oleminen, kuten Hegel ajatteli.

Kun eksistoiva subjekti eksistoi (ja sehän on jokaisen ihmisen osa, paitsi niiden objektiivisten, joilla on puhdas oleminen oleskelupaikkanaan), hän on tulemisen tilassa. Kuten hänen ilmaisunsa tulee olla muodoltaan oleellisesti yhtenevä hänen eksistenssinsä kanssa, niin myös hänen ajattelunsa on vastattava hänen eksistenssinsä muotoa. Jokainenhan tuntee Hegelin välityksellä tulemisen dialektiikan. Se, mikä tulemisessa on olemisen ja ei-olemisen välinen muutos (määritelmä on jokseenkin hämärä, mikäli oleminen itse on samalla muutoksen jatkuva tekijä), esiintyy myöhemmin käsiteparina negatiivinen ja positiivinen.¹⁵⁴

Climacus käyttää negatiivinen – positiivinen -käsiteparia Hegelin tavoin. Hän tarkoittaa sillä olemista, ei-olemista ja tulemistä. Climacuksen mielestä Hegel kuitenkin unohtaa ihmisen eksistenssin. Ajattelun ja olemisen identtisyys on mahdollista saavuttaa vain puhtaassa olemisessä. Hegelin mukaan puhdas oleminen on mahdollista saavuttaa ajattelun avulla. Climacus kieltää tämän. Eksistoivana subjektina yksilö pysyy jatkuvassa tulemisen tilassa. Ajattelun on vastattava eksistenssin muotoa, ja koska eksistenssi on tulemisen tilassa, se ei voi saavuttaa puhdasta olemista. Olemisen ja ei-olemisen ristiriita on pysyvä ihmisen eksistenssissä.

Climacus tarkoittaa positiivisella ajattelun piirissä aistihavaintojen varmuutta, historiallista tietoa ja spekulatiivista lopputulosta. Tällainen positiivinen tieto on kuitenkin epätosia, koska kaikki aistihavaintoihin pohjaava tieto on lopulta likiarvoista. Aistihavainnot eivät voi tarjota tietoa, jonka varaan ihminen voi rakentaa totuuden. Lopullinen positiivinen tieto on mahdollista ainoastaan äärettömyydessä, ja siellä eksistoiva subjekti ei voi "oleskella", vaan sinne täytyy "saapua yhä uudelleen". Positiivinen tieto tarkoittaa absoluuttista

¹⁵⁴ PEJ 92.

tietoa, ajattelun ja olemisen yhteyttä, joka on mahdollista vasta äärettömydessä. Siksi saavuttaakseen positiivista tietoa ajassa ihmisen olisi oltava *sub specie aeterni* eli katsoa maailmaa ikuisen näkökulmasta, eikä se ole Climacuksen mukaan mahdollista eksistoivalle ihmiselle. Suhteessa olemiseen positiivisuus tarkoittaa Climacukselle puhdasta olemista (vrt. Hegelin *das Sein*).¹⁵⁵

Negatiivisuus tarkoittaa tietoisuutta eksistenssin rajoitteista. Tietoisuutta omasta negatiivisuudesta eli ei-olemisenä. Negatiivisuus on läsnä kaikessa olemisessa, koska eksistenssi on tulemisen tilassa. Ihminen tasapainoilee eksistenssissään negatiivisen ja positiivisen välissä. Puhdas oleminen on ihmiseltä salattu, siksi ihmisellä ei ole pääsyä tarkastelemaan maailmaa ikuisuuden näkökulmasta. Ihminen ei voi tulla positiiviseksi, koska negatiivisuus on aina läsnä eksistenssissä. Sen vuoksi on hyväksyttävä se, että eksistenssi on tulemisen tilassa olemista ja että siihen kuuluu ristiriitoja, joita ajattelu ei voi ratkaista.

Climacus asettuu Hegelin epistemologiaa vastaan. Hänen mukaansa ajattelu ei voi tavoittaa olevaa.

Negatiivisuus, joka sisältyy olemassaoloon, tai oikeammin sanoen eksistoivan subjektin negatiivisuus (jota hänen ajattelunsa on oleellisesti heijastettava vastaavassa muodossa) perustuu subjektin synteesiluonteeseen eksistoivana äärettömänä henkenä. Äärettömyys ja iäisyys ovat ainoa, mikä on varmaa. Subjektiin sisältyvänä tuo varmuus kuuluu olemassaoloon. Siksi sen ensimmäinen ilmaus on sen petollisuus ja tuo suunnaton ristiriita, että ikuinen on tulemisen tilassa, että ikuinen syntyy.¹⁵⁶

Koska Jumala on olemuksellisesti Henki (vrt. Joh. 4:24), myös ihminen on henki suhteessa Jumalaan. Eksistoiva subjekti on kuitenkin pysyvästi negatiivinen. Puhtaasti henkinen todellisuus on häneltä salattu. Subjekti pitää sisällään ikuisuuden ja äärettömyyden, mutta eksistenssin aikana ikuisuus hänessä on tulemisen tilassa. Eksistoivan subjektin on pidettävä tämä mielessään.

Eksistoiva subjekti on ikuinen, mutta eksistoivana ajallinen. Äärettömyys on petollista siksi, että kuoleman mahdollisuus on joka hetki läsnä. Kaikki positiivinen luotettavuus on siten tehty epäilyttäväksi. Jos en ole siitä joka hetki tietoinen, on positiivinen luottamukseni elämään lapsellisuutta, vaikka siitä onkin tullut spekulatiivista ja erinomaista systemaattisissa koturneissaan. Mutta jos tiedostan sen, on äärettömyyden ajatus niin ääretön, että se ikään kuin muuttaa eksistenssin katoavaksi tyhjyydeksi. Kuinka eksistoiva subjekti sitten voi ilmaista tämän ajatus-eksistenssinsä? Sen, että eksistoiminen on sellaista tietää jokainen, mutta positiiviset tietävät sen positiivisesti, eli eivät tiedä sitä lainkaan. --- Olemassaolon negatiivisuutta ei ole mahdollista ilmaista kenellekään kerta kaikkiaan ja lopullisesti, koska salaisuus on juuri

¹⁵⁵ PEJ 92–93.

¹⁵⁶ PEJ 93–94. Kierkegaard määrittelee ruumiin ja sielun synteesiksi hengen

siinä, että sen on aina ja kaikkialla oltava läsnä ajattelussa ja sen ilmaisussa aivan kuten se on läsnä kaikkialla olemassaolossa.¹⁵⁷

Äärettömyyden ajatus tekee eksistenssin katoavaksi tyhjyydeksi. Elämän katoavaisuus tekee positiivisen luottamuksen tietoon kyseenalaiseksi, siksi eksistoin ihminen on pidettävä mielessä eksistenssin negatiivisuus – keskeneräisyys. Sen on oltava läsnä ajattelussa ja ilmaisussa, ja sen vuoksi totuudesta puhuttaessa täytyy käyttää niin sanottua epäsuoraa tiedottamista.

Aidosti eksistoin subjektiiivinen ajattelija on samanaikaisesti yhtä negatiivinen kuin positiivinenkin. Olemassaolon negatiivisuutta ei voida Climacuksen mukaan ilmaista täysin, koska sen salaisuus on siinä, että se on kaikkialla eksistenssissä läsnä. Samalla tavoin on muistettava eksistenssin rajoitukset myös ajattelun suhteen. Oman aikansa hegeliläistä ajattelua Climacus kutsuu positiiviseksi:

Meidän aikamme kuulee kyllin usein puhuttavan negatiivisuudesta ja negatiivisista ajattelijoista samoin kuin näitä koskevia positiivisten ajattelijoiden saarnoja sekä heidän Jumalalle ja Hegelille osoittamia kiitosrukouksia, joissa he kiittävät siitä, etteivät he ole niin kuin nuo negatiiviset vaan ovat tulleet positiivisiksi.¹⁵⁸

Positiivisilla ajattelijoin hän viittaa rationalistiteologeihin, jotka halusivat alistaa kristinuskon ilmoituksen rationalismille. Climacuksen mukaan subjektiiivisen ajattelijan on pyrittävä toistamaan olemassaolon muoto omassa eksistenssissään. Se tarkoittaa sitä, että täytyy tiedostaa olevansa tulemisen tilassa.

Subjektiiivisella eksistoinalla ajattelijalla, jolla on äärettömyys sielussaan, on se siellä aina, ja siksi hänen ilmaisumuotonsa on pysyvästi negatiivinen. Kun niin on, kun hän todella eksistoinana toistaa olemassaolon muodon eksistenssissään, niin hän on eksistoinana pysyvästi yhtä negatiivinen kuin positiivinen, sillä hänen positiivisuutensa muodostuu jatkuvasta sisäistämisestä, jossa hän on tietoinen negatiivisuudestaan. Niin kutsuttujen negatiivisten ajattelijoiden joukossa on kuitenkin joitakin, jotka saatuaan vihiä negatiivisuudesta lankeavat positiivisuuteen ja lähtevät suuresti meluten maailmalle suositellakseen ja kaupitellakseen autuaaksi tekevää negatiivista viisauttaan sekä painostamaan muita hyväksymään oppinsa.¹⁵⁹

Subjektiiivisen eksistoinan ajattelijan positiivisuus on sisäistämistä, jossa subjekti tiedostaa oman negatiivisuutensa. Positiivisuus muodostuu negatiivisuuden syvemmästä sisäistämisestä. Sen tietämisestä, ettei tiedä siksi eksistenssissä positiivisuus saavutetaan negatiivisuuden kautta. Negatiivisuuden haavan avonaisuus synnyttää positiivisen tiedon siitä, ettei tiedä.

Positiiviset ajattelijat unohtavat Climacuksen mukaan ihmisen eksistenssin. He ikään kuin sulkevat olemassaolon systeemin. Tämä ei kuitenkaan

¹⁵⁷ PEJ 94–95.

¹⁵⁸ PEJ 92.

¹⁵⁹ PEJ 98.

ole mahdollista, koska olemassaolon systeemiä ei voida muodostaa. Olemassaolon järjestelmä sulkeutuu vasta ikuisuudessa. Positiivisen ajattelun on muodostettava kuvitteellinen "objektiivinen subjekti", joka ei kuitenkaan vastaa ihmisen olemisen muotoa. Positiivinen ajattelu abstrahoi itsensä olemisen ulkopuolelle ja tarkkailee maailmaa *sub specie aeterni*. Tällä tavoin Climacuksen mukaan ihminen tulee "jymäytetyksi".

Mutta varsinainen subjektiivinen eksistoiva ajattelija on pysyvästi yhtä negatiivinen kuin positiivinen, ja päin vastoin. Hän pysyy sellaisena aina, niin kauan kuin hän eksistoi, eikä ainoastaan yhtenä ainoana hetkenä, jolloin hänellä on harhakuva vastakohtien yhteensovittamisesta. Hänen tiedottamisapansa vastaa sitä, että hän ei ylenpalttisessa tiedottavuudessaan älyttömästi väännä oppijan eksistenssiä muuksi kuin mitä inhimillinen eksistenssi ylipäänsä on. Hän on tietoinen äärettömyyden negatiivisuudesta olemassaolossa, hän pitää negatiivisuuden haavan aina avoimena, mikä hetkittäin koituu hänen pelastukseksi (toiset päästävät haavan umpeutumaan ja tulevat positiivisiksi- siis petetyiksi); ja tiedottamisessaan hän ilmaisee saman. Siksi hänestä ei koskaan tule opettajaa, vaan hän pysyy aina oppilaana, ja koska hän on aina yhtä negatiivinen kuin positiivinen, hän on alati matkalla.¹⁶⁰

Climacukselle eksistenssi tarkoittaa matkalla olon aikaa. Aidosti eksistoiva yksilö tiedostaa että äärettömyys on läsnä hänen olemassaolossaan, mutta hänet on sidottu ajallisuuden kahleisiin. Äärettömyys on negatiivisesti läsnä eksistenssissä. Negatiivinen läsnäolo on käänteistä läsnäoloa, läsnäoloa poissaolon kautta.¹⁶¹ Aito eksistenssi vaatii, että negatiivisuuden haava pysyy auki, siksi ihminen on eksistenssissä aina oppilas, ei koskaan opettaja. "Alituinen tuleminen on maallisen elämän epävarmuutta, jossa kaikki on epävarmaa."¹⁶² Kierkegaard kirjoittaa muistiinpanoissaan Augustinukseen (354–430) viitaten:

Kuten harjaantuneen metsästäjän nuoli irrottuaan jousesta ei suo itselleen lepoa ennen kuin se on osunut maaliinsa, niin on ihminenkin luotu suuntautumaan kohti Jumalaa, eikä hän löydä lepoa ennen kuin Jumalassa.¹⁶³

Tiedostaessaan oman etäisyytensä Jumalasta ihminen kaipaa hänen luokseen yhä palavammin. Mitä intohimoisempi pyrkimys on, sitä suurempi on myös tietoisuus eksistenssin negatiivisuudesta. Negatiivisuuden haava ajaa ihmistä kohti Jumalaa, mutta se synnyttää epätoivoisen tietoisuuden ihmisen ja Jumalan välisestä absoluuttisesta erosta. Jumala on kuitenkin paikalla heti, kun kaiken epävarmuus on tiedostettu äärettömästi.

¹⁶⁰ PEJ 97.

¹⁶¹ Käsittelen aihetta tarkemmin luvussa "Käänteinen dialektiikka".

¹⁶² PEJ 98.

¹⁶³ Søren Kierkegaards Papirer, lainattu Lehtinen 1990, 133.

Se, jolla on todella silmää Jumalalle, voi nähdä hänet kaikkialla, kun taas se, joka näkee hänet vain joissakin erityistilanteissa, ei oikeastaan näe häntä ollenkaan, vaan antautuu taikauskaisesti aavenäyn petettäväksi.¹⁶⁴

Kierkegaardin ajattelussa Jumalan kohtaaminen tapahtuu tiedostamalla Jumalan ja ihmisen välinen absoluuttinen ero. Kun ihminen myöntää, että on absoluuttisen erilainen kuin Jumala, eikä pysty omin voimin pääsemään hänen luokseen, Jumala onkin läsnä. Uskonnollisesti eksistoiva subjekti näkee Jumalan kaikkialla, koska Jumala on kaiken olevan luojana koko olemassaolon perusta. Se, että ajattelee Jumalan olevan läsnä ainoastaan satunnaisesti, ei ole oikeaa uskonnollisuutta. Kristillinen eksistenssi on olemista Jumalan yhteydessä. Uskon kautta Jumalan valtakunta tulee näkyväksi.

Koomisuus ja intohimo

Toinen konteksti, jossa Climacus käyttää positiivinen – negatiivinen käsiteparia on koomisuuden ja intohimon suhteen tarkastelu. "Se, että eksistoiva ajattelija on yhtä positiivinen kuin negatiivinen, voidaan ilmaista myös niin, että hänessä on yhtä paljon komiikkaa kuin intohimon paatosta."¹⁶⁵ Climacus asettaa huumorin osaksi uskonnollista eksistenssitason. Pateettinen intohimo ja koomisuus ovat molemmat läsnä uskonnollisessa eksistenssissä:

Niin koomisen kuin pateettisen elämäntunnon perusta on epäsuhta, ristiriita äärellisen ja äärettömän, ikuisen ja tulemassa olevan välillä.--- Niinpä Jumalan sinuttelemisen on uskonnollisuuden ääretöntä paatosta, mutta toisaalta se on äärettömän koomista, jos käännän sille selkäni ja näen äärellisyydestä sen, minkä valo lankeaa äärellisyyteen takaa päin.¹⁶⁶

Komiikka ja intohimo kulkevat uskonnollisessa eksistenssissä käsikkäin. Aidosti eksistoiva yksilö rukoilee intohimoisesti Jumalaa, mutta näkee samanaikaisesti koomisuuden hurskaissa pyrkimyksissään. Climacuksen mukaan eksistointi on pyrkimystä kohti ääretöntä. Koomisuuden kannalta katsottuna "10 000 vuotta on pelkkää pilaa", koska ihminen ei kykene saavuttamaan äärettömyyttä. Intohimon kannalta jokainen sekunti on kuitenkin korvaamattoman arvokas yksilön pyrkiessä kohti äärettömyyttä.

Se, että eksistoiva subjektiivinen ajattelija aina pyrkii eteenpäin, ei kuitenkaan äärellisessä mielessä tarkoita sitä, että hänellä on päämäärä, johon hän pyrkii ja johon päästyään hän olisi valmis. Ei, vaan hän pyrkii loputtomasti, hän on alituisessa tulemisen tilassa. Sen varmistaa se, että hän

¹⁶⁴ PEJ 99.

¹⁶⁵ PEJ 99.

¹⁶⁶ PEJ 101, 102.

on koko ajan yhtä negatiivinen kuin positiivinen, ja että hänessä on yhtä paljon olennaista komiikkaa kuin olennaista intohimon paatosta, mikä taas perustuu siihen, että hän eksistoi ja ilmaisee sen ajattelussaan. Tuleminen on varsinaista ajattelijan eksistenssiä, josta joku voi ajattelemttomuussissaan abstrahoida itsensä ulos ja tulla objektiiviseksi.¹⁶⁷

Tuleminen on ajattelijan eksistenssiä. Ihminen tasapainoilee eksistenssissään ei-olemisen ja olemisen välissä. Puhdasta olemista hän ei kykene saavuttamaan vaikka yrittäisi. Liika kallistuminen valheelliseen positiivisuuteen johtaa oman itsen abstrahoisimiseen ja mielikuvitusolennoksi muuttumiseen, juuri näin Climacus ajattelee hegeliläiselle käyneen. Negatiivisuuden ja positiivisuuden välillä eksistoiva on ikuinen pyrkijä, joka pyrkii kohti totuutta ja ikuista, mutta tiedostaa samaan aikaan sen mahdottomuuden. Siksi hän on sekä koominen että intohimoinen. Hän näkee pyrkimyksensä mahdottomuuden ja sen koomisuuden, mutta kuitenkin intohimoisesti pyrkii kohti ääretöntä.

Mutta mikä on eksistenssi? Se on lapsi, joka on siinnyt äärettömyydestä ja äärellisyydestä, ikuisuudesta ja ajallisuudesta, ja joka siksi on lakkaamatta pyrkimisen tilassa. Tämä oli Sokrateen ajatus. Sen vuoksi rakkaus on alituista pyrkimystä, sen vuoksi ajatteleva subjekti on eksistoiva.¹⁶⁸

Eksistenssi on äärettömyyden ja äärellisyyden lapsi, joka pitää sisällään nämä molemmat. Se pyrkii äärellisyydestä äärettömyyteen. Tämä pyrkimys on rakkautta, intohimoa jolla ihminen kurottaa kohti ääretöntä. Siksi ihmisen ja Jumalan välinen suhde on rakkaussuhde. Jumalan rakkaus on olemassaolon perusta ja rakkautensa vuoksi Jumala ilmoitti itsensä. Uskonnollisesti eksistoiva yksilö kaipaa rakkauden lähteen luokse ja pyrkii sinne kaikella intohimollaan.

Synnintunto ja iäinen autuus

Kolmannen kerran Climacus käyttää *PEJ*:ssa negatiivinen – positiivinen - käsitteparia käsitellessään yksilön suhdetta iäiseen autuuteen. Kirjan varsinaisen kysymys on:

Yksilön iäinen autuus ratkaistaan ajallisuudessa suhteessa historialliseen tapahtumaan, joka kaiken lisäksi on sillä tavoin historiallinen, että sen rakenteeseen sisältyy sellaista, mikä ei ole muksensa vuoksi voi historialliseksi tulla, ja minkä vuoksi sen on tultava historialliseksi absurdiuden nojalla.¹⁶⁹

Ihmisen iäinen autuus on suhteessa historialliseen tapahtumaan, jossa Jumala itse tuli aikaan. Ajallisuuteen syntyvä ikuinen Jumala on absoluuttinen paradoksi.

¹⁶⁷ PEJ 103.

¹⁶⁸ PEJ 104.

¹⁶⁹ PEJ 389.

Siksi se näyttäytyy ymmärrykselle absurdina. Kuitenkin ihmisen pelastuminen ratkeaa suhteessa tähän absurdiin historialliseen tapahtumaan. Ihminen muodostaa suhteen absoluuttiseen paradoksiin uskon kautta. Uskon hypyssä ymmärrys antautuu paradoksille. Se tekee myös uskovon eksistenssistä paradoksaalista. Hänestä tulee ei-mitään ja samalla hän kuitenkin syntyy omaksi itsekseen.

Climacuksen mukaan kärsimys on pysyvä osa uskonnollista eksistenssiä. Alemmilla eksistenssitasoilla kärsimys on ohimenevä tila, epäonni, josta pyritään eroon mahdollisimman nopeasti. Uskonnollisella tasolla kärsimys aiheutuu eksistenssin pysyvistä ristiriidasta, siitä että ihminen eksistoi ikuisen ja ajallisen synteinä.

Uskonnollisuus ei tiedä katumukseen mitään sellaista hoitokeinoa, joka jättää katumuksen huomioonottamatta; uskonnollisuus käyttää päin vastoin pysyvästi negatiivisuutta olennaisena muotonaan. Synnintunto liittyy siten kiinteästi tietoisuuteen syntien anteeksiantamisesta. Negatiivisuus ei ole kerralla loppuun käsitelty vaihe, jonka jälkeen siirryttäisiin lopullisesti positiivisuuteen, vaan positiivisuus ilmenee pysyvästi negatiivisuudessa, ja negatiivisuus on tunnusmerkki, joten säätelyperiaatteella *ne quid mimis* ei ole tässä käyttöä.¹⁷⁰

Uskonnollisella eksistenssitasolla positiivisuus ilmenee negatiivisuudessa. Positiivinen suhde Jumalaan ilmenee negatiivisesti synnintuntona ja kärsimyksenä. Kärsimys on pysyvä osa uskonnollista eksistenssiä, jos siitä luovutaan, niin koomisuus astuu kuvaan:

Siinä määrin kuin negatiivisuus poistetaan uskonnollisuuden sfääristä tai pidetään sitä olleena ja menneenä, siinä määrin koomisuus alkaa esittää vaatimuksiaan uskonnollisuudelle, ja oikeutetusti - koska uskonnollisuus on muuttunut estetiikaksi ja haluaa kuitenkin olla uskonnollisuutta.¹⁷¹

Uskonnollisessa eksistenssissä iäinen autuus tunnistetaan kärsimyksestä. Usko ei tuo ajallisuudessa onnea, vaan kärsimyksen. Kärsimys on iäisen autuuden negatiivinen ilmenemismuoto. Uskonnollisella eksistenssitasolla positiivinen tunnistetaan negatiivisesta.

¹⁷⁰ PEJ 527–528.

¹⁷¹ PEJ 528.

3.4. Käänteinen dialektiikka

Uskonnollisessa sfäärissä positiivinen tunnustetaan negatiivisesta, suhde iäiseen autuuteen tunnustetaan kärsimyksestä (§ 2); nyt negatiivinen ilmaus on ratkaisevasti vahvempi: suhde iäiseen autuuteen tunnustetaan syyllisyydentunnon kertakaikkisuudesta.¹⁷²

Ja syyllisyydentunnon kärsimyksessä syyllisyys on taaskin samanaikaisesti lievittävää ja piinaavaa, lievittävää siksi, että se on vapauden ilmaus, sellaisena kuin vapauden ilmaus voi olla eettis- uskonnollisessa sfäärissä, jossa positiivinen tunnustetaan negatiivisesta, vapaus syyllisyydestä, mutta tunnustettavuus ei ole esteettisesti suoranaista siten, että vapaus tunnustetaan vapaudesta.¹⁷³

--koska negatiivisuus on korkeamman positiivisuuden tunnusmerkki.¹⁷⁴

Climacuksen tavat käyttää negatiivinen ja positiivinen käsitteitä johtavat Kierkegaardin dialektiikan äärelle. Kierkegaard ei halunnut kumota eksistenssin ristiriitoja, vaan päinvastoin kasvattaa ne absoluuttisiin mittoihin. Hän ei pyrkinyt saavuttamaan dialektiikan kautta ajattelun ja olemisen ykseyttä, vaan halusi pitää kiinni teesien ja antiteesien välisistä jännitteistä. Positiivisuus ei voi kumota negatiivisuutta eksistenssissä. Climacuksen mukaan uskonnollisessa eksistenssissä negatiivinen on korkeamman positiivisuuden merkki. Suhdetta yksilön iäiseen autuuteen ei tunnusteta ajallisesta autuudesta, vaan paradoksaalisesti kärsimyksen kautta. Suhde iäiseen autuuteen ei tuota uskovalle ajallista onnea, vaan aiheuttaa kertakaikkisen syyllisyydentunnon. Tämä ajatus esiintyy myös Kierkegaardin muissa kirjoituksissa ja siitä syntyy käänteinen dialektiikka.¹⁷⁵

Eksistenssissä essentiaaliset kategoriat yhdistyvät elementtien kanssa, jotka eivät ole läsnä essentian sfäärissä. Ajallisuus yhdistyy ikuiseen, ääretön äärelliseen ja olemisen tulemiseen. Kierkegaard käyttää Hegelin dialektiikan terminologiaa ja kutsuu näitä dialektisia pareja negatiivisen ja positiivisen synteeseiksi. Hegel eliminoi negatiiviset kategoriat. Hänelle negatiivisuus oli vain välivaihe korkeamman synteessin saavuttamisessa. Negaation negation jälkeen

¹⁷² PEJ 536.

¹⁷³ PEJ 537.

¹⁷⁴ PEJ 538.

¹⁷⁵ Kierkegaard-tutkimuksessa on erilaisia näkemyksiä hänen dialektiikastaan. Useimmat tutkijat ovat sitä mieltä, että se on Hegelin vastustamista tämän omilla aseilla. Kierkegaardin ajatellaan kääntävän Hegelin dialektiikan ylösalaisin, jolloin se kääntyy häntä itseään vastaan (vrt. Marx (1818–1883) ja Feurbach, jotka myös asettuivat Hegelin filosofiaa vastaan). Hannayn mukaan Kierkegaard ei käänne Hegelin dialektiikkaa ylösalaisin, vaan ulkoa sisäänpäin (*outside-in*). Kierkegaard siirtää Hegelin dialektiikan essentian sfääristä eksistenssin sfääriin. Walshin mukaan eksistentiaalinen dialektiikka tulee esiin laadullisessa ristiriidassa ihmisen nykyisen tilan ja hänen eksistentiaalisen päämääränsä välillä. Law'n mukaan dialektiikan tehtävä on teroittaa autenttista olemista ihmisyksilössä. Hänen mukaansa Kierkegaardin apofaattiset motiivit ovat läsnä hänen dialektiikkansa perusteissa. Ks. Law 2001, 35–36.

saavutetaan synteesi, joka pitää sisällään sekä positiivisen että negatiivisen. Kierkegaardin mielestä negatiiviset kategoriat ovat itsenäisiä realiteetteja, joita ei voida kumota eksistenssissä. Eksistenssissä kaikki on tulemisen tilassa ja Hegelin käyttämä abstrakti ajattelu pysäyttää Kierkegaardin mukaan tulemisen liikkeen.¹⁷⁶

Kierkegaardin ajattelussa dialektiikan tehtävä on johdattaa rajalle, jolle tieto ja ymmärrys loppuu. Sen takana oleva on ymmärrykseltä salattu. Eksistentiaalisen dialektiikan tehtävä on pitää *negatiivisuuden haava* auki. Negatiivista ei voida poistaa eksistenssistä, vaan positiivinen ja negatiivinen kuuluvat yhteen. Vain siten ajattelu ja oleminen ovat oikeassa suhteessa. Eksistenssi ei saavuta puhdasta olemista, vaan säilyy tulemisen tilana. Positiiviset käsitteet eivät ole Kierkegardille staattisia, vaan liikkeessä olevia. Siksi lopullista positiivista tietoa ei ole mahdollista saavuttaa eksistenssin aikana. Kierkegaardin suhdetta objektiiviseen tietoon voidaan kutsua "ontologiseksi skeptisismiksi".¹⁷⁷

Negatiiviset määreet ilmenevät eksistenssissä, koska positiivinen on niissä epäsuorasti läsnä tai positiivinen tunnustetaan niiden kautta. Kristillinen eksistoinen voidaan jakaa kahteen tasoon: *olemukselliseen* ja *eksistentiaaliseen*. Idealisella olemuksellisella tasolla kristillinen eksistenssi on mahdollista saavuttaa positiivisesti. Olemuksellisella kristillisellä tasolla eksistoiva on aina positiivinen. Eksistentiaalisella tasolla positiivinen tunnustetaan kuitenkin ainoastaan negatiivisin määrein. Eksistenssissä ideaalinen kristillisuus sisältää aina negatiivisen, joko positiivisen osana tai sen ajallisenä esitilana. Tämä johtuu siitä, että koko eksistenssi on jatkuvassa tulemisen tilassa, siksi lopullinen positiivisuus on mahdollista saavuttaa vasta ikuisuudessa. Kristillinen eksistenssi on pyrkimystä kohti ideaalia, joka johdattaa uskovan vastakkain maailman kanssa. Sen vuoksi uskonnollisesti eksistoivat yksilöt kokevat olevansa muukalaisia maailmassa.¹⁷⁸

Kristilliselle eksistenssille voidaan eritellä neljä negatiivista määrettä: Synnintunto, mahdollisuus pahennukseen, kuoleminen maailmalle tai itsensä kieltäminen ja kärsimys. Näiden negatiivisten määreiden kautta "kristitty pyrkijä" on suhteessa positiiviseen tai ilmentää kristinuskon positiivisia määreitä: uskoa, anteeksiantoa, uutta elämää, rakkautta, toivoa, iloa ja lohdutusta. Kierkegaard halusi palauttaa negatiivisuuden kristillisyyteen. Hänen mukaansa ilman negatiivisia määreitä ei myöskään positiivisia voida saavuttaa. Negatiivinen on

¹⁷⁶ Law 2001, 35–46.

¹⁷⁷ Law 2001, 52–54, 81.

¹⁷⁸ JP 4:4680; Walsh 2005, 13.

välttämätöntä, jotta voidaan ymmärtää ja ilmaista positiivinen kristillisessä eksistenssissä.¹⁷⁹

Synnintunto – anteeksianto

Kierkegaardille keskeisin dialektinen suhde kristillisessä eksistenssissä on synnin suhde uskoon ja anteeksiantamukseen. Tämä suhde pitää sisällään tietoisuuden syntyisyydestä ja sen kautta syntien anteeksisaamisen uskossa. Synnin ja uskon välinen dialektiikka syntyy siitä, että synti erottaa ihmisen Jumalasta. Se on kuitenkin samaan aikaan myös edellytys Jumala-suhteen muodostumiselle. Jumala-suhde perustuu ihmisen ja Jumalan välisen absoluuttisen eron tunnustamiselle. Tietoisuus syntyisyydestä on suorasti merkki ihmisen ja Jumalan välisestä äärettömästä kuilusta ja laadullisesta erosta. Tämä on dialektisesti syntyisyyden tietoisuuden negatiivinen puoli. Epäsuorasti tietoisuus omasta syntyisyydestä on Jumala-suhteen perusta, uskonilmaus, joka on intohimoista sitoutumista ikuisuuteen ja iäisen autuuden lähde. Positiivisesti tietoisuus syntyisyydestä luo pohjan ihmisen ja Jumalan suhteelle.¹⁸⁰

Synnin ja uskon välinen dialektiikka voidaan jakaa kolmeen osaluueeseen. Ensimmäiseksi sen tarkoitus on luoda käsitteellinen selkeys kristillisen syntikäsitteiden ymmärtämiseksi. Toiseksi sen tehtävä on välittää synnintunnon epäsuora positiivinen rooli kristilliselle eksistenssille ja kolmanneksi synnin ja uskon välisen dialektiikan tehtävä on kirkastaa evankeliumin rooli suhteessa syntiin ja kärsimykseen.¹⁸¹

Anti-Climacus määrittelee synnin *Kuolemansairaus* -kirjassa epätoivoksi, joka estää ihmistä tulemasta omaksi itsekseen. Synnin aiheuttaman epätoivon vuoksi ihminen ei ole oikeassa suhteessa itseensä eikä Jumalaan. Epätoivo on heikkoutta ja haluttomuutta tulla omaksi itsekseen. Samanaikaisesti synti synnyttää myös uhmakkuutta, joka ilmenee epätoivoisena haluna tulla omaksi itsekseen, siksi se aiheuttaa epätoivoa Jumalan edessä. Tullessaan Jumalan eteen uskova näkee oman syntyisyytensä.¹⁸²

Kristillisessä eksistenssissä Jumala määrittää kriteerit autenttiseen eksistenssiin. Kristus on prototyyppi, mittapuu, johon uskova vertaa omaa itseään. Lähestyessään Jumalaa uskova kuitenkin näkee koko ajan selvemmin, ettei

¹⁷⁹ Walsh 2005, 14.

¹⁸⁰ SUD 82.

¹⁸¹ Walsh 2005, 20.

¹⁸² SUD, 79.

koskaan pysty täyttämään niitä mittoja, jotka Jumala on ihmisyydelle asettanut. Anti-Climacus lähestyy tässä Lutherin *coram Deo* -ajatusta. Olennaista on se, miten tulee itse nähdä suhteessa toiseen. Jumalan edessä ihminen peilaa itseään suhteessa Jumalaan. Jumala näyttää ihmiselle mitä hänen pitäisi olla, ja samaan aikaan, mitä hän ei ole. Suhteessa synnin aiheuttamaan epätoivoon Jumala on sekä negatiivinen että positiivinen. Negatiivisesti oman syntisyyden ymmärtäminen paljastaa etäisyyden omaksi itsekse tulemiseen. Positiivisesti Jumala antaa kuitenkin suunnan ja tietoisuuden päämäärästä.¹⁸³

Anti-Climacuksen mukaan synti on paradoksi. Jumala antaa mallin autenttiselle ihmisyydelle, mutta samalla osoittaa kuitenkin, ettei kukaan ihminen pysty koskaan saavuttamaan sitä. *Kuolemansairaus* -kirjassaan hän kirjoittaa, että sovituksen implisiittinen seuraus on synnin paradoksi. Se näyttää ensin absoluuttisen eron Jumalasta ja sitten halua sovittaa sen täysin. Ihmiselle, joka on suhteessa Kristukseen, haluttomuus hyväksyä itsensä syntisenä kasvattaa synnintunnon entistä voimakkaammaksi. Suhde Kristukseen synnyttää tuplatietoisuuden. Se osoittaa, minkälainen *ideaalin ikuisen itsen* tulisi olla, mutta samaan aikaan on hyväksyttävä *aktuaalinen syntinen itse*. Ihmisen on hyväksyttävä itsensä syntisenä ennen kuin on mahdollista tulla ideaaliksi itsekseen. Tämä vaatii anteeksiannon Kristukselta.¹⁸⁴

Epätoivo, synti ja tietoisuus synnistä ovat luonteeltaan dialektisia. Niillä on sekä negatiivinen että positiivinen tehtävä kristillisessä eksistenssissä. Ne voivat sekä edistää tai aiheuttaa taantumusta kristillisessä pyrkimyksessä. Itseksi tuleminen on mahdollista ainoastaan suhteessa Jumalaan. Epätoivoa ei voi karkottaa itse. Tietoisuus epätoivosta tuo yksilön dialektisesti lähemmäs Jumalaa. Yksilöstä tulee henki, kun hän eksistoi Jumalan edessä tietoisena epätoivostaan. Usko ilmaistaan eksistenssissä pyrkimyksenä tulla omaksi itsekseen. Se vaatii halua tulla parannetuksi, halua uskoa. Positiivisesti määriteltynä usko on epätoivon ja synnin vastakohta. Se on itsen tila, jossa ihminen haluaa olla oma itsensä suhteessa Jumalaan. Eksistenssissä uskolla on kuitenkin dialektinen luonne ja se määrittyy suhteessa negatiiviseen. Positiivinen usko vaatii voimistuneen ymmärryksen uskon negatiivisesta puolesta, omasta syntisyydestä ja sen aiheuttamasta epätoivosta.¹⁸⁵

¹⁸³ SUD 79–80; Walsh 2005, 22–27. *Coram Deo* -tulkinta peräisin Gerhard Ebelingiltä.

¹⁸⁴ SUD 98–100.

¹⁸⁵ SUD 38–40, 82.

Eksistenssin negatiiviset vaikutukset uskoon ilmenevät myös omatunnossa. Kierkegaard kutsuu kristillisellä tasolla eksistoivan omatuntoa "tuskaiseksi omatunnoksi" (den ængstede Samvittighed).¹⁸⁶ Tuskainen omatunto syntyy häpeästä ja surusta joka nousee kykenemättömyydestä täyttää kristillistä ideaalia. Sillä on kuitenkin positiivinen tehtävä. Omassa tunnossa "ikuisuus tarttuu persoonaan vahvoilla käsivarsillaan", ja kutsuu ihmistä täyttämään vaatimuksensa.¹⁸⁷

Synnin ja uskon dialektiikka ajaa ihmistä kohti Kristusta. Oman syntisyyden ymmärtäminen tekee Kristuksen anteeksiannon ainoaksi mahdollisuudeksi uskovalle. Anteeksiannossa tietoisuus omasta syntisyydestä otetaan pois ja se korvautuu vastakohtallaan, tietoisuudella anteeksiannosta. Kierkegaardin mukaan Pyhä Ehtoollinen alttarilla on paikka, jossa tietoisuus synnistä ja tietoisuus anteeksiannosta kohtaavat erityisellä tavalla. Alttarilla Jumala kohottaa ihmisen kun tämä polvistuu. Tämä on konkreettinen esimerkki käänteisestä dialektiikasta. Kun ihminen polvistuu, Jumala kohottaa hänet.

Kierkegaard kuitenkin painottaa, ettei ihminen voi tehdä mitään ansaitakseen anteeksiannon. Ihminen ei voi tehdä mitään, Kristus voi tehdä kaiken. Ainoa asia, jonka voi tehdä, on myöntää oma kykenemättömyytensä. Alttarille ihmisen ajaa tarve pelastukseen ja anteeksiantoon, joka sekin on Pyhän Hengen työtä. Se on sisäinen todistus (*arguntum Spiritus Sancti*). Jumala itse synnyttää uskon ilmoitukseensa. Ehtoollinen tarjoaa aitoa lohdutusta ja anteeksiantoa, jonka synnyttämä yhteys Kristukseen jatkuu arjessa. Ehtoollisen tarkoitus on ohjata ihmistä pois päin itsestään ja kohti Kristuksen rakkautta. Ehtoollisen arkeen vieminen tarkoittaa Kierkegaardille sitä, että pitää Kristuksen läsnä ja elävänä itsessään. Kun ihminen ottaa vastaan anteeksiannon, hänestä tulee uusi persoona. Kärsimys ja epäonni eksistenssissä jatkuvat, mutta asenne niitä kohtaan on uusi. Mitä sisäisemmin tiedostaa oman syntisyytensä, sitä enemmän saa anteeksi, ja mitä enemmän on saanut anteeksi, sitä enemmän rakastaa.¹⁸⁸

Mahdollisuus pahentumiseen – usko

Toinen olennainen dialektinen pari Kierkegaardin ajattelussa on pahentumisen mahdollisuus suhteessa uskoon. Positiivisesti määriteltynä kristillinen usko on eksistenssissä tapahtuvaa subjektiivista intohimoa korkeimmalla asteella

¹⁸⁶ Tässäkin voidaan nähdä yhtäläisyys Lutherin ja Kierkegaardin välillä.

¹⁸⁷ Walsh 2005, 29–34.

¹⁸⁸ CD 253–54, 270–292; WA 127–28, 131–133, 139–40, 176; Walsh 2005, 36–44.

suhteessa ääisyyteen. Tämä suhde muodostaa ideaalisen tilan ihmiselle, jossa hän haluaa olla oma itsensä ja on juurtunut Jumalaan ilman epätoivoa. Mutta eksistenssissä positiivinen usko saa dialektisen muodon ja se ilmenee suhteessa negatiiviseen. Uskon negatiivinen määritelmä sisältää tietoisuuden synnistä, kärsimyksen ja mahdollisuuden pahentumiseen. Positiivinen suhde ikuisuuteen ilmenee eksistenssissä negatiivisesti synnintunnon ja kärsimyksen kautta.¹⁸⁹

Indøvelse i Christendom -teoksessaan (1850) Anti-Climacus kirjoittaa, että mahdollisuus pahentumiseen on tienristeys, jossa ihmisen on valittava joko uskominen tai pahentuminen. Uskoon ei ole muuta tietä. Pahentumisen mahdollisuus tarvitaan suojaamaan kristinuskoa spekulatiolta. Jotta spekulatio ei pääse mitätöimään kristinuskon ilmoitusta absoluuttisesta paradoksista, kristinuskon sanoman on oltava ymmärrykselle absurdi. Kierkegaard painottaa, että se oli sitä jo syntyessään, eikä absurdus ole hävinnyt kristinuskosta. Kristillinen ilmoitus julistaa absoluuttista paradoksia, johon on reagoitava joko uskomalla tai pahentamalla.¹⁹⁰

Filosofisissa muruissa Climacus kirjoittaa, että pahentuminen julistaa absoluuttisen paradoksin olevan absurdi, hullutusta. Tämä on kuitenkin Climacuksen mukaan niin sanottu "akustinen harha". Pahentunut ymmärrys kuvittelee keksineensä tämän ajatuksen itse, vaikka todellisuudessa absoluuttinen paradoksi itse julistaa olevansa absurdi, eikä haluakaan tulla ymmärretyksi. Häntä kiinnostaa, miten ymmärrys voi olla suhteessa absoluuttiseen paradoksiin. Jos ymmärrys on paradoksin ulkopuolella, se ei voi ymmärtää paradoksista mitään. Ymmärrys tarvitsee uskon, jotta se voi ottaa absoluuttisen paradoksin vastaan. Uskolle uskon sisältö ei ole absurdi, mutta uskon puuttuessa tai epäuskon hetkellä uskon sisältö näyttäytyy absurdina myös henkilölle, jolle se on aiemmin näyttäytynyt ymmärrettävänä.¹⁹¹

Absurdi on ymmärryksen kategoria, ei absoluuttisen paradoksin tai uskon sisältö. Absoluuttisen paradoksin absurdiutta painottavat erityisesti Kierkegaardin ei-uskovat pseudonyymit, kuten Johannes de Silentio (*Pelko ja vavistus*) ja Climacus (*Filosofiset murut, PEJ*). He painottavat uskon negatiivista puolta, ja absurdus on uskon negatiivinen merkki. Negatiivinen on tärkeä myös Anti-Climacukselle ja esiintyy myös Kierkegaardin omalla nimellä julkaisemissa kirjoituksissa, mutta niissä painotus on dialektisesti uskon positiivisessa puolella.

¹⁸⁹ Walsh 2005, 51.

¹⁹⁰ PC 81; SUD 83.

¹⁹¹ FM 58–65.

Kierkegaard halusi pitää kristillisyyden negatiivisen puolen esillä varmistaakseen, ettei usko pohjautu ymmärrykselle. Usko ei ollut hänelle korkeampi tiedon muoto, vaan uskon intohimo. Parempi ymmärrys ei selitä absoluuttista paradoksia, vaan ainoastaan syventää sitä, koska se on olemukseltaan mysteeri.¹⁹²

Uskolla on kaksipuoleinen luonne: ulkoapäin katsottuna se näyttää absurdilta, mutta uskosta käsin katsottuna sen sisältö ei näytä absurdilta, vaan sisältö avautuu uskon kautta. Siksi usko pitää aina sisällään myös mahdollisuuden pahentumiseen. Walshin mukaan paradoksaalisuus ja absurdius muodostavat Kierkegaardin ajattelussa kristinuskon "ensimmäisen muodon". Sekä maailmanhistoriassa, että ihmisen ymmärryksessä kristinuskon julistus muodostaa ensin mahdollisuuden pahentumiseen. Pahentumisen mahdollisuus muodostaa tienristeyksen, jossa on valittava pahentuminen julistukseen tai siihen uskominen. Usko muodostaa kristinuskon "toisen muodon".¹⁹³

Anti-Climacus painottaa, että Kristus on olemassa ainoastaan uskolle. Historiallista Jeesusta voidaan tutkia ja hänestä voidaan saada objektiivista tietoa, mutta Kristuksena Jeesus on olemassa vain uskolle. Kristusta pitää lähestyä hänen kärsimyksensä kautta. Kristuksen ylhäisyys voidaan tavoittaa vain hänen alhaisuutensa kautta. Jotta voisi ymmärtää Kristuksen hänen ikuisessa kirkkaudessaan, on nähtävä hänet kärsimässä ristillä. Välittömästi tarkasteltuna alennettu Kristus näyttäytyy alhaisena ihmisolentona. Ristiriita on siinä, että hän on Jumala. Hänen alhaisuutensa on hänen ylhäisyytensä merkki. Myös Kristuksen hahmossa positiivinen tunnistetaan negatiivisesta. Kristuksen ylhäisyys ja kirkkaus tulevat ilmi kärsimyksessä ja kuolemassa. Siksi Anti-Climacus kutsuu Kristusta ristiriidan merkiksi. Merkki on merkki vain sille, joka tietää mitä se merkitsee. Muille se on vain sitä miltä se välittömästi näyttää. Kristus on ristiriidan merkki, koska hän on ihminen, joka sanoo olevansa Jumala.¹⁹⁴

Kristillisessä eksistenssissä toteutuu negatiivisen ja positiivisen dialektiikka. Apu ilmenee kärsimyksenä ja helpotus taakkana. Saadakseen todellisen elämän on uhrattava elämänsä. Sen vuoksi sekä Kristus että kristillinen eksistenssi asettavat ihmisen tilanteeseen, jossa dialektinen pari uskolle on mahdollisuus pahentumiseen. Pahentuminen on uskon vastakohta, mutta se on myös uskon negatiivinen merkki tai ilmaisee uskon negatiivisen kriteerin. Kierkegaardin mukaan kristinuskon vaatimus on absurdi, ristiriitainen ja

¹⁹² JP 6:6598; 1:9, 10.

¹⁹³ Walsh 2005, 56–60, 62, 76–77.

¹⁹⁴ PC 25, 124–125.

mahdoton saavuttaa. Usko voi nousta vain pahentumisen mahdollisuudesta. Kristillisen pyrkijän on pidettävä kiinni uskon negatiivisesta absurdiudesta ja samaan aikaan sen positiivisesta lähteestä, ikuisen siunauksen varmuudesta. Uskovalle uskon sisältö ei ole absurdi, koska ikuisuus, joka on uskon positiivinen näky, on dialektisuuden tuolla puolen. Usko avaa näkymän Jumalan todellisuuteen.

Kuoleminen maailmalle – Uusi elämä, rakkaus ja toivo

Rakkauden Teot -kirjassaan (1847) Kierkegaard kirjoittaa, että rakkaus toisia ihmisiä kohtaan on ainoa todellinen kristityn merkki. Kristillisen eksistenssin pohja on Jumalan rakkaudessa. Siitä syntyy uusi elämänmuoto, joka on täynnä uskoa, toivoa ja rakkautta. Kierkegaardin mukaan itseksi tuleminen on oppimista rakastamaan itseään kristillisellä tavalla. Kuitenkin myös rakkaudessa positiivinen tunnistetaan negatiivisesta. Rakkauden dialektinen ilmaisu toteutuu siten, että rakkaus itseä kohtaan ilmenee itsekieltämyksenä ja itsensä hylkäämisenä (*selvfornegtelse*). Kierkegaardille itsensä uhraaminen oli ainoa todellinen *agape*-rakkauden ajallinen ilmentymä.¹⁹⁵

Kierkegaard ajatteli, että kristillinen rakkaus on luonteeltaan itsensä kieltävää. Oikea rakkaus omaa itseä kohtaan saavutetaan hylkäämällä itsekkyyttä ja kääntämällä itsekäs rakkaus lähimmäisten hyväksi. Jumalan rakkaus näyttäytyy ihmiselle vasta kun hän ymmärtää oman mitättömyytensä Jumalan edessä ja suostuu hänen rakkautensa välineeksi. Tällöin hyvät teot eivät kumpua ihmisestä itsestään, vaan ovat Jumalan työtä ihmisen kautta. Siksi ihminen ei voi myöskään ottaa kunniaa niistä itselleen. Tällä tavoin kristityn elämässä toteutuu Paavalin ajatus: *Enää en elä minä, vaan Kristus minussa* (Gal. 2:20).

Kierkegaardille rakkaus ja itsensä kieltäminen ovat erottamattomasti suhteessa toisiinsa. Kirjassaan *Itsensä Koettelemiseksi* (1851) hän kirjoittaa, että kristillinen eksistenssi saavutetaan ainoastaan kuolemisen kautta. Tanskan kielen verbi *at afdøe* tarkoittaa kuolemista pois jostakin. Kierkegaardille se tarkoittaa kuolemista omalle itsekkyydelle ja maailmallisuudelle. Kun ihminen kuolee pois itsekkyydestä ja maailmallisuudesta, Henki antaa uskon kautta uuden elämän, joka karkottaa inhimillisen ja valheellisen itsevarmuuden, ymmärryksen, toivon ja

¹⁹⁵ WL 375; Outka 1972, 19.

itsekeskeisyyden. Tilalle Henki antaa uskon, toivon ja rakkauden. Kierkegaard kuvaa tätä prosessia *pimeydeksi* ja *toivottomuuden yöksi*.¹⁹⁶ Hän kirjoittaa:

Vasta kun olet kuollut pois itsessäsi asuvasta itsekkyydestä ja siten maailmasta, niin ettet maailmaa etkä sitä, mitä maailmassa on, rakasta, et edes itsekkäästi rakasta ainoatakaan ihmistä - kun rakkaudessa Jumalaan olet oppinut vihaamaan itseäsi: vasta silloin saattaa tulla puheeksi kristillinen rakkaus.¹⁹⁷

Kristinusko muuttaa kuoleman elämäksi, mutta ensin se muuttaa elämän kuolemaksi. Kuoleminen välittömyydelle tarkoittaa Kierkegardille laadullista muutosta vanhasta elämästä uuteen elämään, luonnollisesta elämästä hengelliseen elämään, äärellisyyteen suuntautuvasta elämästä ikuisen suuntautuvaan elämään. Päiväkirjassaan Kierkegaard kirjoittaa, että kuoleman dialektinen tehtävä on estää kristillistä elämänmuotoa sekoittumasta välittömään elämänhaluun. Ihmiset ovat innokkaita ottamaan vastaan kaiken, mikä lupaa elämää. Kuolemaa sen sijaan paetaan. Sen vuoksi kristillisyys näyttäytyy ensin julmana vaatiessaan vastoin ymmärrystä kuolemaa maailmalle. Luonnostaan ihminen haluaa ymmärtää elämän antava Hengen suorasti elämän lahjoittavaksi. Kristillinen ilmoitus on kuitenkin käänteinen: Henki tappaa ja opettaa kuolemaan. Vasta kuoleman kautta syntyy uusi elämä.¹⁹⁸

Kierkegardille itsensä kieltäminen ja maailmalle kuoleminen tarkoittavat samaa asiaa. Ne ovat synonyymeja negatiiviselle liikkeelle, jolla uskonnollisesti eksistivät yksilöt liittyvät itsensä epäsuoralla positiivisella tavalla kristinuskon positiiviseen luontoon uutena elämänä, joka ilmenee kristillisenä rakkautena ja toivona. Uusi elämä suuntautuu kohti ikuisuutta. Mystiikan teologisessa traditiossa maailmalle kuolemista kutsutaan mortifikaatioksi (lat. *mortificatio*). Se on yksi osa pyhittymisen tietä, joka johtaa kohti Jumalaa.¹⁹⁹

PEJ:ssa Climacus kutsuu välittömyydelle kuolemista resignaatioksi. Resignaatio on ensimmäinen puoli niin sanottua *kaksoisliikettä*. Toinen puoli kaksoisliikettä on usko, jossa uskova saa kaiken uutena takaisin.²⁰⁰ Kristillisen eksistenssin päämäärä on iäinen autuus. Saavuttaakseen sen, on oltava valmis luopumaan kaikesta. Resignaatio on irrottautumista kaikesta äärellisestä, joka

¹⁹⁶ Walsh 2005, 80.

¹⁹⁷ IK 101.

¹⁹⁸ FSE 76–77.

¹⁹⁹ Walsh 2005, 81–82.

²⁰⁰ PEJ 295. Lehtinen viitteessä 252.

sitoo ihmistä maan päälle. Saavuttaakseen iäisen autuuden ihmisen on luovuttava kaikesta ja kuoltava välittömyydelle.

Yksilö itse voi siis helposti tarkistaa, mikä on hänen suhteensa iäiseen autuuteen, vai onko hänellä siihen ylipäänsä minkäänlaista suhdetta. Hänen täytyy vain antaa resignaation tutkia koko välitön todellisuutensa kaikkine kaipauksineen j.n.e. Jos hän löytää yhdenkin paatuneen pisteen, joka kiinnittää hänet johonkin äärelliseen, hänellä ei ole suhdetta iäiseen autuuteen.²⁰¹

Climacuksen kovaa vaatimusta voi verrata Jeesuksen vaatimukseen seuraajilleen Luukkaan evankeliumissa:

Jos joku tulee luokseni mutta ei ole valmis luopumaan isästään, äidistään, vaimostaan ja lapsistaan, veljistään ja sisaristaan, vieläpä omasta elämästään, hän ei voi olla minun opetuslapseni.----- Tietäkää siis: yksikään teistä ei voi olla minun opetuslapseni, ellei hän luovu kaikesta, mitä hänellä on. (Luuk. 14:26, 33)

Ei kuitenkaan riitä, että kaksoisliike suoritetaan vain kerran. Se pitää suorittaa jokaisena hetkenä uudelleen ja antautua resignaation tutkittavaksi. Tätä Climacus kutsuu toistoksi. Se, että jonain hetkenä läpäisee resignaation tarkastuksen, ei tarkoita että seuraavana hetkenä välttämättä läpäisisi sen. Resignaatio on ”eksistenssin järjestysmajuri”²⁰², sen tulee olla pysyvä tila ihmiselle, joka suhtautuu intohimoisesti omaan olemiseensa ja suhteeseensa Jumalaan.

Ajatus itsekkyydelle ja maailmallisuudelle kuolemisen esiintyy myös Kierkegaardin myöhemmissä omalla nimellä julkaistuissa teoksissa. Itsekkyyden kautta maailmallisuudella on valta ihmiseen. *Itsensä Koettelemiseksi* -kirjassa Kierkegaard kirjoittaa, että kuolemalla itsekkyydelle, kuolee myös maailmallisuudelle. Päiväkirjassaan hän kirjoittaa, että ihminen etsii luontaisesti nautintoa elämästä, hyödyntää sen iloja ja tahtoo Jumalalta apua suojataakseen omaansa. Tämä on maailmallisuutta, josta ihmisen on kuoltava pois. Kristillinen vaatimus on käänteinen suhteessa maailmalliseen kunnian ja aseman tavoitteluun. Nämä nousevat ihmisen itsekkäistä tavoitteista, eivätkä ole kristillisen pyrkimyksen mukaisia. Kristillinen pyrkimys on maailmallisuudesta ja itsekkäistä motiiveista irrottautumista. Kristuksen tien seuraaminen tarkoittaa suostumista olemaan köyhä, unohdettu, pilkattu ja maailman hylkäämä. Se on valmiutta kärsiä ja uhrata mitä vain, ei oman itsen vuoksi, vaan Kristuksen seuraamisen vuoksi.²⁰³

²⁰¹ PEJ 399.

²⁰² PEJ 411.

²⁰³ FSE 77.

Selkein dialektinen määrittely rakkauden ja itsensä kieltämisen välillä löytyy *Rakkauden Teot* -kirjasta. Siinä Kierkegaard kirjoittaa, että kristillinen eksistenssi vaatii kuoleamisen itsekkyydelle ja maailmallisuudelle. Maailmallisuuden hylkääminen ei synnytä kunnioitusta maailmassa, vaan myös maailma hylkää ihmisen joka luopuu maailmallisuudesta. Negatiivisesti nähtynä uskonnollisesti eksistoivan yksilön oleminen on siis elämää maailmassa, jolle hän on kuollut ja kärsimystä tämän kuoleman seurauksista. Positiivisesti nähtynä uskova elää Jumalan rakkaudessa ja omistaa korkeimman hyvän, jonka eksistenssissä voi saavuttaa. Kierkegaardin teologiassa kristillisyyden tulee ilmetä maailmassa itsensä uhraavan rakkauden kautta. Tämä vaatimus perustuu Kristuksen tien seuraamiseen.²⁰⁴

Kierkegaardin mukaan vain kristillisyydessä toteutuu aito eettisyys, aito uhraus, täydellinen ikuisuuden muodonmuutos ja rakkauden hengellistyminen. Kristillinen rakkaus ei tarkoita inhimillisen rakkauden (*elskov*) huipentumaa. Se on rakkauden korkein muoto, joka on laadullisesti erilaista kuin inhimillinen rakkaus. Kristillinen rakkaus (*kierlighed*) pohjautuu Jumalan rakkauteen ja sisäisyyden salattuihin syvyyksiin, ja se etsii ilmaisuaan rakkauden tekojen kautta. Rakkaus tunnetaan teoistaan. Kristillinen rakkaus on aitoa vain silloin kun se ilmenee toimintana. Ainoastaan olemalla osallinen Jumalan rakkaudesta, pystyy tunnistamaan rakkauden toisissa.

Kristillinen rakkaus perustuu Kristuksen asettamaan rakkauden kaksoiskäskyyn ja sen pohjana on velvollisuus. Kierkegaardin mukaan sekä eroottinen rakkaus (lat. *eros*) että ystävyys ovat itsekkään rakkauden muotoja. Kristillinen rakkaus (lat. *agape*) on Jumalan rakkautta, joka tulee ilmi tekojen kautta. Kristillisyyden olettaa, että ihmiset rakastavat itseään luonnostaan. Se synnyttää vaatimuksen rakastaa lähimmäistä niin kuin itseään. Kierkegaard kutsuu tätä *kahdennukseksi* (*fordoblelse*): kristillisessä rakkaudessa itserakkauden on muututtava rakkaudeksi lähimmäistä kohtaan. On tehtävä toiselle, mitä haluaisi itselleen tehtävän. Itserakkaudesta irtisanoutuminen tapahtuu rakastamalla lähimmäistä niin kuin itseään. Rakkaus ei saa perustua toisen ominaisuuksiin, vaan häneen itseensä hengellisenä olentona.²⁰⁵

Kierkegaard ei tarkoita kristillisellä rakkaudella *itsen* totaalista hylkäämistä, vaan *itsekkyyden* hylkäämistä. Itsekkyyden hylkääminen on

²⁰⁴ WL 121, 131, 196. Tätä mieltä on Walsh 2005, 93–97, 111.

²⁰⁵ WL 57, 143–144.

kääntymistä pois itsestä kohti toisten hyvää. Kristillisen rakkauden tulisi olla korkein määräävä tekijä suhteessa toisiin ihmisiin. Sen tavoite on rakastaa jokaista ihmistä yksilönä, kunnioittaen hänen yksilöllisyytensä. Aidot rakkauden teot auttavat ihmistä tulemaan autenttiseksi itsekseen Jumalan edessä. Kierkegaardin mukaan suurin palvelus mitä ihminen voi toiselle ihmiselle tehdä on auttaa häntä tulemaan itsekseen.²⁰⁶

Kierkegaardin mukaan kristillisyys tunnistaa vain hengellisen rakkauden, joka on lähtöisin Jumalalta, joka on rakkaus. Tässä rakkaudessa ihmisten tulisi rakastaa toisiaan. Jumala on ainoa oikea rakkauden kohde. Ihmisten välisen rakkauden on tarkoitus opettaa rakastamaan Jumalaa, joka on rakkauden alkuperä. Kristillisyys pyrkii muuttamaan rakkauden uhrautuvaksi rakkaudeksi. *Rakkauden teoissa* hän kirjoittaa että kristillisyys puhdistaa rakkauden sisäisesti, se pyhittää ja tekee rakkauden uudeksi. Kristillisyys puhdistaa rakkauden kuitenkin paradoksaalisesti: Rakkaus pysyy samana, mutta on äärettömästi erilainen. Se on vanha, mutta kuitenkin ihmeellisesti uusi. Tämä on kristillisen rakkauden paradoksi.²⁰⁷

Kierkegaardin käsityksen mukaan kristillinen rakkaus ei vaadi katkaisemaan maallisia suhteita, vaan ilmaisemaan rakkautta niissä. Kristillisen rakkauden tehtävä on sitoa ajallinen ja ikuinen yhteen ja tehdä ajallisesta ikuisen heijastuma. Kristillisyys asettaa uskovan kuitenkin vääjäämättä ristiriitaan maailman kanssa. Vaatimus olla valmiina uhraamaan kaikki seuratakseen Kristusta näyttäytyy hulluutena maailman silmissä. Tämä johtuu äärettömästä erosta Jumalallisen ja inhimillisen rakkauden käsitteiden välillä. Inhimillinen rakkaus on olemukseltaan itsekästä, kun taas Jumalan rakkaus on täysin epäitsekästä ja itsensä uhraavaa. Sen vuoksi kristillinen haaste ei ole ainoastaan kristityksi tulemisessa vaan myös kristittyinä olemisessa. Itsekkyydelle ja maailmallisuudelle kuoleminen vaatii myös suostumista vihattavaksi maailman silmissä. Uskova joutuu vastakkain maailman kanssa toteuttaessaan kristillistä rakkautta.²⁰⁸

Kierkegaardin käsitys itsensä kieltämisestä voidaan jakaa kahteen muotoon: itsekkyuden ja maailmallisuuden hylkäämiseen sekä nöyrytykseen olemaan maailman hylkäämä. Kierkegaard kritisoi keskiaikaista luostarilaitosta ulkokohtaisesta itsekieltämyksestä. Hänen mielestään se pyrki maalliseen

²⁰⁶ WL 50, 52–53, 277–278.

²⁰⁷ WL 141–142, 145, 270; Walsh 2005, 98–100.

²⁰⁸ WL 195–196.

kunniaan ja ihailuun. Aito itsensä kieltäminen tapahtuu sisäisyydessä ja suostuu Kristuksen mallin mukaisesti loukkauksiin, naurettavaksi ja jopa telotettavaksi. Maailman silmissä aito itsekieltämys on hulluutta. Negatiivisesti maailman hylkäämänä oleminen on epäsuora positiivinen merkki oikeasta suhteesta Jumalaan. *Rakkauden Teot* -kirjassa Kierkegaard kirjoittaa että kristinusko tekee elämästä vaikeaa asettamalla ihmisen yksin Jumalan eteen. Kristillinen rakkaus saa muodon tekojen kautta. Itsekkyydelle ja maailmallisuudelle kuoleminen saa kristityn elämässä epäsuoran ulkoisen muodon rakkauden tekojen välityksellä. Itsekkyydelle kuoleminen tarkoittaa oman itserakkauden suuntaamista lähimmäisiin. Kristillinen rakkaus on luonteeltaan itsensä antavaa ja uhrautuvaa. Se ei pyydä itselleen vaan haluaa antaa omastaan.²⁰⁹

Kärsimys – ilo ja lohdutus

Kristillinen eksistenssi ei tarkoita Kierkegaardille pelkkää kärsimystä ilman iloa ja lohdutusta. Ilo ja lohdutus on löydettävissä kärsimyksen sisältä.

Hänen ajattelussaan kärsimys muodostaa kristillisen eksistenssin "kruunaavan merkin". Se liittyy olennaisesti kristityksi tulemiseen, jossa kärsimystä aiheuttavat tietoisuus syntisyydestä, mahdollisuus pahentumiseen, kuoleminen maailmalle, sekä kristillisen rakkauden ilmaiseminen itsekieltämyksen ja uhrauksen kautta. Kierkegaard-tutkimuksessa jätetään usein huomioimatta, että kärsimys muodostaa dialektisen suhteen iloon ja lohdutukseen. Kierkegaardin ajattelussa kristillinen eksistenssi pitää aina sisällään käänteisen dialektiikan. Kärsimyksen positiivinen dialektinen vastapari on ilo ja lohdutus. Jos kiinnitetään huomioita ainoastaan kärsimykseen, syntyy yksipuoleisesti negatiivinen kuva. Käänteisen dialektiikan näkökulmasta kärsimys on epäsuora positiivinen merkki ilosta ja lohdutuksesta.²¹⁰

Väärinymmärrys kärsimyksestä kristillisessä eksistenssissä juontaa juurensa *PEJ*:n tavasta kuvata kärsimystä uskonnollisella eksistenssitasolla. Koska Climacus ei ole uskova, hän kuvaa uskonnollista eksistenssiä erityisesti kärsimyksen kautta. Siksi on katsottava Kierkegaardin myöhempiä uskonnollisia kirjoituksia, jotta voidaan nähdä kärsimyksen dialektinen suhde iloon ja lohdutukseen. *PEJ*:ssa uskonnollinen kärsimys syntyy, kun yksilö yrittää säilyttää eksistenssin piirissä suhdettaan ikuiseen. Resignaatio maailmasta on pyrittävä toistamaan joka hetki uudestaan, ja tämä muodostaa kärsimyksen pysyväksi

²⁰⁹ WL 124; Walsh 2005, 102–103.

²¹⁰ Walsh 2005, 113.

tilaksi uskonnolliselle yksilölle. Uskonnollinen kärsimys syntyy kyvyttömyydestä ylläpitää suhdetta iäiseen autuuteen, jota ei voi täysin ajassa omistaa. Climacus kieltää kärsimyksen suoran suhteen iloon ja lohdutukseen. Hänen mukaansa eksistenssissä ilo ja lohtu ovat läsnä vain epätäydellisessä muodossa. *PEJ*:ssa kärsimyksen suhde uskonnolliseen eksistenssiin kuvataan uskonnollisuus A:n esittelyn yhteydessä. Kärsimyksen suhde uskonnollisuus B:hen, eli paradoksaalis-kristilliseen uskonnollisuuteen, saa muotonsa vasta Kierkegaardin myöhemmissä uskonnollisissa kirjoituksissa.²¹¹

Kärsimysten Evankeliumissa Kierkegaard esittelee kolme näkökulmaa hyvän tähden kärsimiseen: hengellisen hyödyllisyyden, vapaaehtoisen luonteen ja vapauttavat vaikutukset. Hänen mukaansa aito hengellinen kärsimys on luonteeltaan sisäistä. On hyväksyttävä, että parannus tulee vain kärsimyksen kautta. Siksi aidosti hyvää tahtovat saattavat jopa toivoa kärsimystä, koska tietävät sen johtavan heitä kohti hyvää, josta he ovat etäänntyneet. Uskovan on paradoksaalisesti valittava kärsimys, jos hän haluaa vapautua kärsimyksestä. Kierkegaardille kärsimys ei ole ainoastaan negatiivinen asia, vaan sillä on parantava ja vapauttava vaikutus. Eksistenssissä kärsimystä ei voida poistaa, mutta kärsimyksessä voi löytää vapauden. Tämä näkökulma puuttuu Climacukselta. Kristillisessä eksistenssissä kärsimys on pysyvää, mutta se muodostaa dialektisen suhteen positiiviseen. Kärsimys sisältää myös ilon ja lohdutuksen. Jeesus Kristus on sekä esikuva kristilliselle kärsimykselle että ilon ja lohdutuksen lähde.²¹²

Kierkegaard jakaa kärsimyksen kahteen muotoon: Ensimmäinen muoto on kärsimys suhteessa Jumalaan, joka on pysyvää. Se johtuu eksistenssin rajoista ja synnin tietoisuudesta; kärsimyksen toinen muoto on kärsimys uskovana maailmassa, joka aiheutuu kristillisen totuuden julki tuomisesta maailmassa. Suhteessa Jumalaan kristitty on aina syyllinen. Suhteessa maailmaan kristitty on aina syytön. *Kärsimysten Evankeliumissa* Kierkegaardin tavoite on näyttää positiivinen negatiivisessa – ilo ja lohdutus kärsimyksessä. Kärsimys voidaan voittaa, vaikka se ei katoa. Kristillisessä eksistenssissä ilo nousee kärsimyksestä. Se osoittaa, että on valinnut oikein, edistyy oikealla tiellä ja että hankaluuksien tie on täydellisyyden tie.²¹³

²¹¹ Walsh 2005, 114–117.

²¹² UDVS 101–104, 117–118.

²¹³ UVDS 264–288, 227, 231.

Kierkegaard painottaa, että Kristuksen osoittama tie käy koko ajan hankalammaksi tiellä edistyvälle. Kristus tekee kuitenkin raskaan taakan kevyeksi kantaa. Tämän hän tekee kolmella tavalla: Antamalla itsensä prototyypiksi, joka kantoi kärsimyksen kevyesti; Synnyttämällä uskon siihen, että taakat voidaan tehdä kevyiksi uskomalla, että taakat ovat hyödyllisiä; Korvaamalla synnintunnon raskaan taakan anteeksiannon kevyellä taakalla. Silti kristillinen kärsimys on luonteeltaan olemuksellista, hyödyllistä, jatkuvaa ja lieventämätöntä (ainakin ulkoisesti). Uskova kuitenkin ymmärtää, että ajallinen kärsimys ei ole mitään iäisen autuuden rinnalla johon kärsimys johdattaa. Maailman aiheuttama kärsimys voidaan voittaa kääntämällä sen merkitys ylösalaisin. Vaino vanhurskauden ja totuuden vuoksi on otettava ylpeydellä vastaan. Kärsimys ei poista toivoa, vaan täydentää sen.²¹⁴

Kierkegaard esittää kirjoissaan kristillisen eksistenssin paradokseja, jotka ovat antiteesejä ihmisymmärrykselle: Mitä köyhemmäksi kristitty tulee, sitä rikkaammaksi hän voi tehdä itsensä ja toiset; Menettää on saada; Epäonni on onnea. Kristillinen kärsimys ohjaa syvemmälle sisäisyyteen. Kristillinen eksistenssi on paradoksaalista, koska ikuisesta näkökulmasta katsottuna ulkoinen elämä on unenomaista elämää, kun taas todellinen hereillä oleminen tapahtuu sisäisyydessä. Sen vuoksi välittömästi havaittuna "kristitty on kuin nukkuva, poissaoleva, kuollut- hänessä henki on hereillä ja alempi luonto nukkuu, siksi hän on hereillä".²¹⁵

Kristillisestä näkökulmasta katsottuna köyhyys ei ole onnettomuus, vaan siunaus. Köyhyys on tie todelliseen rikkauteen. Kierkegaardin mukaan kaikki maallinen omistaminen on itsekkyyttä. Se mitä jollain on, puuttuu joltain toiselta. Irtautuminen maallisesta rikkaudesta vapauttaa ihmisen pyrkimään kohti hengellisiä rikkauksia: uskoa, toivoa, rakkautta, ymmärrystä ja tietoa. Nämä ovat asioita, jotka eivät ole keneltäkään toiselta pois, eivätkä siksi ole itsekkäitä.²¹⁶

Kristillisen pyrkimyksen tiellä uskova joutuu yhä uudelleen toistamaan valinnan, eläkö Jumalalle vai itselleen. Tullako heikoksi kärsimyksen kautta, jotta Jumala voi tulla vahvaksi. Jumala haluaa muodostaa vastavuoroisen ja tasavertaisen suhteen ihmisen kanssa, siksi hän antaa vapauden valita. Jos ihminen suostuu tulemaan kärsimyksessä heikoksi, hänestä tulee vahva Jumalassa. Kierkegaardille menetys ajallisuudessa on saamista ikuisuudessa.

²¹⁴ KE 9–23; UDVS 233–237, 246, 291, 293; Walsh 2005, 113–122.

²¹⁵ CD 108. (vapaa suomennos)

²¹⁶ CD 114–120.

Tämä johtuu siitä, että maalliset päämäärät ovat suhteellisia. Jos kadottaa suhteellisen ja suhtautuu siihen kuin kadottaisi ikuisen, silloin todella kadottaa ikuisen. Ikuisen voi saavuttaa vain hylkäämällä ajallisen.²¹⁷

Kierkegaardin mukaan, jos päämäärä on ikuinen, ei ole merkitystä jos tie sinne on vaikea tai tuskainen, kaikki sinne johtava on hyvää onnea. Siksi maallinen vastoinikäminen on ikuisesta näkökulmasta menestys. Inhimillinen menestys ei voi johtaa ikuisuuteen, koska sen päämäärä on ajallinen, ja juuri ajallisuus estää pääsyn ikuisen. Vastoinikäymiset estävät saavuttamasta ajallisia päämääriä ja juuri siksi ne voivat johtaa kohti ikuista päämäärää. Kristillisuus vaatii kuolemista maailmalle, kaiken hylkäämistä Kristuksen seuraamisen vuoksi ja vapaaehtoisuutta suostua kaikkeen tähän.²¹⁸

Kristillinen kärsimys on luonteeltaan Kristuksen kärsimyksen kaltaista. Se on vapaaehtoista ja sillä on käänteisesti dialektinen luonne: kärsimys on merkki ilosta. Kristus ei helpota ihmisen kärsimyksiä, ainoastaan synninsairautta. Anti-Climacus kirjoittaa *Indøvelse i Christendom* -kirjassa, että on inhimillisesti katsottuna hulluutta valita kärsimys, jos se on vältettävissä. Kuitenkin näin kristityn tulisi toimia. Vapaaehtoisesti valittu kärsimys näyttää hulluudelta maailman silmissä. Kristitty tuntee kuitenkin ilon syntien anteeksiantamuksesta ainoastaan kärsimyksen kautta.²¹⁹

Kierkegaardin mukaan pahentuminen kristinuskoon voi tapahtua myös Kristuksen kutsun vastaanottamisen jälkeen, kun ymmärtää mitä kristillisyydestä seuraa. Sisäinen kärsimys syntyy kun uskova ymmärtää olevansa kaukana totuudesta. Hän ymmärtää että Kristus on totuus ja ihminen epätotuus. Suhde totuuteen on epätäydellinen. Suhde Kristukseen tapahtuu Anti-Climacuksen mukaan "sisäisyydessä pelossa ja vavistuksessa". Kristillisen rakkauden toteuttaminen omassa eksistenssissä tarkoittaa epäitsekkyyttä, uhrautumista ja lähimmäisenrakkautta. Tämän johdosta uskova ei saa ihailua ja kunnioitusta maailman silmissä, vaan häntä syytetään itsekkyydestä, pahuudesta ja jopa epäkristillisyydestä. Kristitty saa mallinsa Kristuksen alhaisesta inhimillisestä muodosta. Alemmuus muodostaa negatiivisen muodon, jonka kautta uskova on yhteydessä totuuteen. Uskovan on jaettava Kristuksen alemmuus, jotta hän voi olla osallinen hänen ylhäisyydestään.²²⁰

²¹⁷ CD 127–128, 130, 137, 139–141.

²¹⁸ CD 150–159; Walsh 2005, 124–126.

²¹⁹ PC 108–109.

²²⁰ PC 196–198.

Sisäinen kärsimys saa ulkonaisen muodon kun se kohtaa vastustusta maailman taholta toteuttaessaan kristillistä rakkautta. Uskon ulkoinen ilmaisu luo itsekieltämyksen ja kärsimyksen toisen vaaran. Kierkegaard kutsuu tätä hengelliseksi taisteluksi (*anfægtelse*). Uskosta on tultava näkyvää maailmassa tekojen kautta. Kärsimys merkitsee sisäistä kunniaa ja voittoa, mutta saa käänteisen ilmauksen ulkoisesti alemmuuden kautta. Kristuksen seuraaminen on ristinkantamista. Lutheria lainaten Kierkegaard kirjoittaa *Dømmer Selv* -kirjassaan (1851–52), että tosi kristillisyyttä kärsii toteuttaessaan mitä kristinusko opettaa, tekee hyvää ja kärsii sen vuoksi ja kärsiminen maailmassa on erottamatonta kristittyinä olemisesta maailmassa. Muusta kärsimyksestä kristillisen kärsimyksen erottaa sen käänteisesti dialektinen suhde iloon, sen vapaaehtoisuus, se että Kristus on sen prototyyppi, se että se syntyy maailman tähden ja se, että se on sekä sisäistä että ulkoista. Sisäisesti se johtuu etäisyydestä totuuteen ja ulkoisesti maailman vihamielisyydestä.²²¹

Kierkegaardin mukaan kärsimyksessä on läsnä myös lohdutus (*trøst*). Päiväkirjassaan hän kirjoittaa, että mitä suurempi ankaruus, sitä suurempi lohtu, siksi lohdutus on suhteessa anteeksiantoon. Kun uskova sisäisessä kärsimyksessään ymmärtää absoluuttisen etäisyytensä totuudesta, hän saa anteeksiannon ja lohdutuksen. Dialektisesti kristinusko ilmenee sekä: lohdutuksena että ankaruutena; tuskana että apuna; helpotuksena että taakkana. Kääntyessään kristityksi ihminen etsii lohdutusta maallisiin kärsimyksiinsä, mutta huomaa että sitä ei ole tarjolla. Päiväkirjassaan Kierkegaard kirjoittaa, että sen sijaan että Jumala näyttäytyisi lohduttajana, hän näyttäytyykin huijarina. Usko ei tuo lohdutusta maallisiin kärsimyksiin, vaan tekee kärsimyksestä pysyvän eksistentiaalisen tilan. Lohdutus löytyy kärsimyksestä. Koska lohdutus tuo kärsimyksen, kärsivä on paras lohduttamaan muita. Hän pystyy asettumaan kärsivän asemaan. Kierkegaardin mukaan kristityn tulisi Kristuksen mallin mukaisesti olla etsimättä lohdutusta omiin kärsimyksiinsä, sen sijaan hänen tulee lohduttaa muita. Lohduttaessaan muita löytää itsekin lohdun.²²²

Päiväkirjassaan Kierkegaard kirjoittaa:

Kristinuskossa Jumalan rakastamana oleminen on kärsimistä, jatkuvaa kärsimistä, mitä lähempänä Jumalaa sitä enemmän kärsimistä, kuitenkin ikuisuuden lohdutuksen ja Hengen todistuksen kanssa, että tämä on Jumalan rakkautta, tämä on sitä että uskaltaa rakastaa Jumalaa.²²³

²²¹ JFY 169.

²²² JP 2:1409, 1:472, 4:4652; CD 158; WA 119; Walsh 2005, 142–144.

²²³ JP 2:1433. (vapaa suomennos)

Kärsimys tulee Jumalalta, mutta on kuitenkin rakkauden ilmaus. Jumalan rakkaus näyttäytyy maailmassa joskus julmuutena, koska vaikka Jumala on rakkaus, hän ilmaisee positiivisen luontonsa epäsuorasti negatiivisesti maailmassa. Julmuus halutaan usein nähdä paholaisen työnä. Kierkegaard kritisoi Lutheria epädialektisuudesta, koska Luther liitti kärsimyksen paholaiseen. Kierkegaardin mukaan inhimillinen rakkaus Jumalaa kohtaan odottaa Jumalalta hyvää ja kärsimyksen poistamista. Tämä on kuitenkin hänen mielestään egoistista rakkautta, koska Jumalan rakkauden käsite on erilainen kuin inhimillisen rakkauden. Jumala julistaa rakkauttaan syntisessä maailmassa, siksi se ilmenee joskus julmuutena. Kierkegaardin mukaan on oltava hengellisesti edistynyt ymmärtääkseen, että kärsimys on Jumalan rakkauden merkki. Kärsimys on puhdistumisen ja pyhittymisen väline. Kristitylle kärsiminen Kristuksen lailla tulee olla etuoikeus, ei merkki julmasta rakkaudettomasta Jumalasta.²²⁴

Kierkegaard piti koko kirjallisen uransa läpi kiinni kristillisestä teesistä, että Jumala on rakkaus. Hänelle se oli kristinuskon pääväittäjä. Hän kirjoittaa päiväkirjassaan ettei rakkaus ole Jumalan attribuutti, kuten omnipotenssi tai omnipresens, vaan rakkaus on Jumalan olemus. Rakkaus on rakastetun kaltaiseksi muuttumista. Rakkaus ei muuta rakastettua, vaan rakastajan. Sen vuoksi Jumala tuli itse ihmiseksi. Rakkautensa vuoksi hän otti ihmisen muodon. Rakastavana Jumala haluaa myös vastarakkautta ja haluaa ihmisen muuttuvan itsensä kaltaiseksi. Kierkegaardin mukaan on kuitenkin hölynpölyä väittää, että Jumala on puhdas rakkaus, joka ei vaadi ihmiseltä mitään. Rakkaus alkaa syntien anteeksiantamisella, sen jälkeen Jumala luo ihmisen uudestaan itsensä kaltaiseksi. Hän kirjoittaa päiväkirjassaan, että Jumalan rakastaminen on kristittyinä olemista. Se ei ole kuitenkaan helppoa, koska Jumala tekee ihmisen inhimillisesti katsottuna onnettomaksi, jotta voi rakastaa ja olla rakastettu. Ihmisen on kuoltava maailmalle, jotta voi rakastaa Jumalaa. Ei voi rakastaa Jumalaa jos on kiinnittynyt maailmaan. Tämä ajatus erotti Kierkegaardin radikaalisti hänen aikansa teologisesta ja filosofisesta ajattelusta.²²⁵

Kierkegaard hylkää keskiaikaisen teologian periaatteen *credo ut intelligam* -uskon ymmärtääkseni, sekä modernin filosofian ja spekulatiivisen teologian ajatuksen edetä epäilystä kohti korkeampaa tietoa. Hänen mukaansa kristillisyyss

²²⁴ JP 2:1409–1410, 1443, 1446, 1447, 1449, 1:489, 1486, 4:4688; Walsh 2005, 147–148.

²²⁵ JP 2:1319, 1446, 3:2450, 2453; Walsh 2009, 65–66.

johtaa kärsimykseen. Tämä ajatus on vahvasti läsnä varsinkin hänen myöhäisessä tuotannossaan. Rakkaus Jumalaan syntyy ainoastaan tarpeesta rakastaa Jumalaa, se syntyy Jumalan tarpeesta. Synnintunnon tuoma syyllisyys tekee mahdottomaksi epäillä, että Jumala on rakkaus. Kun uskoo että Jumala on rakkaus, silloin rakastaa häntä.²²⁶

Kierkegaardin määritelmät kristillisestä eksistenssistä eivät ole miltei koskaan yksinkertaisia ja suoria, vaan monimutkaisia ja epäsuoria. Ne ovat käänteisesti dialektisia, yhdistäen positiivisen ja negatiivisen. Siksi käänteinen dialektiikka on avain Kierkegaardin ajattelun ymmärtämiseen. Hän kuvaa sekä positiivista ideaalia kristillisyyttä että negatiivista eksistentiaalista kristillisyyttä. Kristillisessä pyrkimyksessä edistyminen kohti ideaalia ilmenee eksistenssissä vastakohtansa kautta. Läheisyys ihmisen ja Jumalan välillä ilmenee tietoisuutena etäisyydestä. Eksistenssissä kristillinen elämänmuoto ilmenee kärsimyksenä ja itsekieltämyksenä. Kristillisen elämä on osallistumista muutokseen, kehittymiseen ja pyhitykseen eksistenssissä. Ihminen voi tulla aidosti itsekseen ainoastaan ottamalla vastaan transsendentin kriteerin, uskon, joka tarjoaa aidon olemisen prototyypin ja lunastuksen Kristuksessa.²²⁷

Kristillinen kehittyminen ei tarkoita Kierkegaardille progressiivista kehitystä eteenpäin, vaan syvemmin ymmärrettyä armon tarvetta ja tietoisuutta omasta epätäydellisyydestä. Päiväkirjassaan hän kirjoittaa, että kristillisellä tiellä jokainen askel eteenpäin on oikeastaan askel taaksepäin. Paradoksaalisesta tämä on kristillistä täydellistymistä. Ihminen tulee lähemmäksi Jumalaa ymmärtäessään oman etäisyytensä häneen. Etäisyyden ollessa absoluuttinen, Jumala on lähellä.²²⁸

Uskossa muodostuu uusi suhde lakiin ja armoon. Kierkegaardin mielestä Luther ei ollut dialektisesti tarpeeksi selkeä pohtiessaan lain ja armon suhdetta. Hän kirjoittaa päiväkirjassaan, että Lutherin epäselvyys lain ja armon suhteesta johtaa helposti väärinymmärrykseen. Yksin armosta -periaate ei tarkoita, ettei hyviä tekoja tarvita lainkaan. Kierkegaard painottaa, että ihmisen on tehtävä kaikkensa, mutta kuitenkin ymmärrettävä olevansa armon pelastama. Dialektisesti hän esittää asian niin, että Kristus on sekä prototyyppi että lunastaja. Prototyypin tehtävä on osoittaa kuinka epätoivoisesti ihminen on lunastajan tarpeessa. Prototyypinä Kristus on kristillisen elämän esikuva ja imitaation kohde. Hänessä toteutuu täydellinen elämä, jonka tulisi olla mallina jokaiselle kristitylle. Tämä

²²⁶ UDVS 273,–274, 279–280, 283, 286–287; Walsh 2009, 65–70.

²²⁷ Walsh 2005, 149–150.

²²⁸ JP 2:1789, 1482.

esikuva on kuitenkin täysin mahdotonta saavuttaa. Siksi pyrkiessään Kristuksen kaltaisuuteen uskova huomaa, ettei koskaan kykene saavuttamaan lain vaatimuksia. Kun kristitty ymmärtää absoluuttisen eronsa prototyyppiin, prototyyppi muuttuu lunastajaksi, joka tarjoaa armon. Armon jälkeen Kristus toimii jälleen imitaation kohteena, jossa toteutuu täydellinen ihmisyyttä. Kiitollisuus armosta saa ihmisen tekemään hyviä tekoja.²²⁹

Kierkegaardin mielestä keskiaikainen virhe oli ottaa Kristus prototyyppinä liian kirjaimellisesti. Tämä on hänen mukaansa lapsellinen ja naiivi näkemys ihmisen kyvyistä. Kierkegaardille hengellinen kypsyyttä on tietoisuutta ihmisen ja Jumalan välisestä etäisyydestä. Pyrkimys kohti Kristuksen asettamaa ideaalia tekee ihmisen nöyräksi, koska hän ymmärtää ettei voi koskaan saavuttaa sitä. Epätoivon hetkellä Kristus antaa itsensä lahjana ja tuo myötätunnon ja armon epätäydellisyyteen. Päiväkirjassaan Kierkegaard kirjoittaa, että kristillisen pyrkimyksen aikana Kristus on prototyyppi. Kun pyrkijä kompuroi ja menettää luottamuksensa, Kristus on rakkaus joka auttaa.²³⁰

Prototyyppinä Kristus kutsuu ihmistä itsensä kaltaisuuteen. Hän näyttää mitä on olla ihminen ja ilmaisee elämässään mitä on kristillinen elämä. Mitä enemmän pyrkii Kristuksen kaltaisuuteen sitä enemmän huomaa kuinka kaukana hänestä on. Tämä johtaa riippuvuuteen armosta, ei uskoon omia kykyjä kohtaan. Paradoksaalisesti Kristuksen kaltaisuus saavutetaan ymmärtämällä erilaisuus suhteessa häneen. Aito ihmisyyttä saavutetaan tulemalla ei-miksikään Jumalan edessä. Ennen armoa prototyyppi näyttäytyy nöyryytyksenä, mutta armon jälkeen hänestä tulee imitaation kohde. Kierkegaardin dialektisessa kristinuskon muotoilussa yhdistyvät laki ja evankeliumi, armo ja hyvät teot, sekä lempeys ja ankuruus. Nämä toteutuvat yksilön suhteessa Kristukseen prototyyppinä ja lunastajana.²³¹

²²⁹ JP 2:1862, 3:2521.

²³⁰ JP 1:693, 2:1432, 1857, 1:334.

²³¹ JP 2:1432, 1919; 1:349.

JOHTOPÄÄTÖKSET: PARADOKSIN MYSTIIKKA

Tutkielmani tarkoitus on ollut selvittää mitä on Søren Kierkegaardin paradoksin mystiikka. Kierkegaard ei ole helposti lähestyttävä tutkimuskohde, koska koko hänen tuotantonsa perustuu epäsuoran tiedottamisen metodille. Kierkegaard ei halua antaa lukijoilleen valmiita vastauksia, vaan haastaa heidät pohtimaan omaa eksistenssiään. Hänen lukuisat pseudonyyminsä lähestyvät ihmisen eksistenssiä eri suunnista ja jättävät lukijan pääteltäväksi pseudonyymien suhteen Kierkegaardin omiin henkilökohtaisiin näkemyksiin.

Olen pro gradu -työssäni keskittynyt erityisesti teoksiin *Filosofia muruja* ja *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Niissä Kierkegaardin pseudonyymi Johannes Climacus pohtii ihmisen eksistenssiä filosofin ja humoristin näkökulmasta. Hän tietää kaiken kristinuskosta, mutta ei ole itse uskosta osallinen, siksi hän tarkastelee kristinuskoa ulkopuolisen silmin. Climacuksen teoksissa korostuu uskonnollisen eksistenssin negatiivisuus ja absurdius. Päästäkseni käsiksi Kierkegaardin henkilökohtaisiin näkemyksiin olen tarkastellut edellä mainittujen teosten lisäksi muita pseudonyymisiä sekä omalla nimellä julkaistuja teoksia.

Kierkegaardia on hyvin vaikea luokitella mihinkään lokeroon. Hän ei ole puhtaasti teologi, filosofi eikä kirjailija, vaan kaikkia näitä. Siksi olisi väärin yrittää lokeroida hänet mystikoksi. Toisaalta, kuten luvussa yksi kirjoitin, myöskään mystikkoina pidetyt henkilöt eivät ole harjoittaneet mystiikkaa, vaan kristinuskoa. Intohimoinen suhtautuminen uskoon ja kaipaus Jumalan luokse synnyttävät Jumalan läsnäolon kuvauksia, joita voidaan kutsua mystisiksi. Kierkegaard suhtautui intohimoisesti ihmisen ja Jumalan väliseen suhteeseen ja ihmisen eksistenssiin. Hän käytti koko elämänsä sen pohtimiseen, miten tulla kristityksi ja miten olla kristitty.

Kierkegaard nousi vastustamaan aikalaisensa Hegelin ajattelua tämän omilla aseilla. Hän ei voinut hyväksyä sitä, että Hegel pyrki luomaan olemassaolon järjestelmän, jossa on mahdollista saavuttaa absoluuttinen totuus filosofian keinoin. Kierkegaard halusi pitää filosofian ja teologian erillään. Eksistenssi ei suostu järjestelmäksi vaan pakenee määrittelyjä, koska se on aina tulemisen tilassa. Siksi eksistenssi on matkalla olon aikaa. Se on täynnä ristiriitoja, joita ei voida ratkaista. Mitä lähemmäksi totuutta ihminen tulee, sitä ristiriitaisemmaksi ja paradoksaalisemmaksi eksistenssi muuttuu.

Kierkegaardin ajattelussa Hegelin dialektiikka toimii käänteisesti.

Puhdasta olemista ei saavuteta ajattelun avulla, vaan dialektiikka johdattaa absoluuttisen paradoksin äärelle. Absoluuttinen paradoksi – Kristus – on ratkaisu ei-olemisen ja olemisen ristiriitaan. Elämällä maan päällä Kristus antoi täydellisen mallin ihmisenä olemiselle. Siksi täydellinen ihmisyyds toteutuu Kristusta seuraamalla. Kristuksen seuraaminen johdattaa kuitenkin ristille ja kuolemaan. Uskovan on kuoltava entiselle elämälleen saavuttaakseen autenttisen olemisen Kristuksen yhteydessä. Uskonnollinen eksistenssi on osallisuutta Kristuksen olemiseen. Uudestisyntyminen vaatii välittömyyden hylkäämisen, maailmalle kuolemisen ja kääntymisen pois omasta itsekkyydestä. Paradoksaalisesti kuolemalla vanhalle minälle uskova syntyy uudestaan omaksi itseksensä.

Autenttinen eksistenssi tarkoittaa Kierkegaardille sitä, että ihminen on osallinen Jumalan olemisesta. Tämä osallisuus toteutuu paradoksaalisesti siten, että ihminen ensin tiedostaa absoluuttisesti osattomuutensa Jumalan olemiseen. Ymmärryksen tikapuita kiipeämällä ihminen tajuaa, että Jumala on täydellisen transsendentti. Kristinuskon Jumala on kuitenkin olemukseltaan rakkaus ja haluaa ilmoittaa itsensä. Hän ilmoittaa itsensä absoluuttisessa paradoksissa, jonka edessä ymmärryksen on antauduttava. Kun ymmärrys ja absoluuttinen paradoksi kohtaavat toisensa, syntyy usko.

Kierkegaardin ajattelussa negatiivisuuden ja positiivisuuden välillä on kuilu, joka voidaan ylittää vain uskon avulla. Hetkinä jona uskova tekee uskon hypyn Jumalan armon varaan, eksistenssin negatiivisuus kumoutuu hetkellisesti ja uskova saa maistaa Jumalan positiivista puhdasta olemista. Negatiivisuus ei kuitenkaan häviä eksistenssistä, vaan säilyy tulemisen tilana, jossa uskovan on yhä uudestaan toistettava ratkaisu suhteessa absoluuttiseen paradoksiin.

Käänteinen dialektiikka on avain Kierkegaardin paradoksin mystiikkaan. Sen kautta toteutuu tietoisuus Jumalan läsnäolosta. Kierkegaardin ajattelussa läsnäolo saavutetaan etäisyyden tiedostamisen kautta. Koska ihminen eksistoi ei-olemisen ja olemisen välissä, eksistenssi on jatkuvassa tulemisen tilassa. Käänteisen dialektiikan mukaan kristillisessä eksistenssissä positiivinen tunnustetaan negatiivisesta: Suhde iäiseen autuuteen (positiivinen) tunnustetaan synnintunnon kertakaikkisuudesta (negatiivinen); usko (positiivinen) pitää aina sisällään mahdollisuuden pahentumiseen (negatiivinen); uusi autenttinen elämä Jumalassa (positiivinen) ilmenee eksistenssissä itsensä kieltämisenä ja maailmalle

kuolemisenä (negatiivinen); ilo ja lohdutus (positiivinen) tunnistetaan kärsimyksestä (negatiivinen).

Koska uskonnollisessa eksistenssissä positiivinen tunnistetaan negatiivisesta, Jumalan läheisyys on mahdollista saavuttaa vain absoluuttisen etäisyyden kautta. Uskon kautta ihminen voi kuitenkin jo ajallisuudessa kokea Jumalan läsnäolon elämässään. Jumalan on kuitenkin ensin tultava absoluuttisen transsendentiksi, ennen kuin hän tulee uskossa läsnä olevaksi ihmisen sisäisyydessä. Climacus määrittelee Jumalan tuntemattomaksi. Hän on ymmärrykseltä salattu ja kaikkien inhimillisten käsitteiden tuolla puolen. Vasta absoluuttisen *Tuntematon jumala* ilmoittaa itsensä. Jos Jumala olisi järjellä ymmärrettävä, hän olisi alisteinen järjelle. Jumala on kuitenkin kaiken inhimillisen ymmärryksen yläpuolella. Siksi on tiedostettava hänen absoluuttinen etäisyytensä ihmisestä, ennen kuin hänen salattua olemustaan voi lähestyä.

Tuntematon jumala kätkee ilmoituksensa absoluuttiseen paradoksiin, joka aukeaa vain uskolle. Absoluuttinen paradoksi on palvelijan hahmossa oleva ihminen, joka sanoo olevansa Jumala. Kristus kutsuu ihmistä tasavertaiseen suhteeseen. Rakkautensa vuoksi Jumala haluaa olla tasavertainen ihmisen kanssa. Uskossa ihminen ottaa Kristuksen vastaan, jolloin Jumala tekee ihmisestä uuden ja hän syntyy omaksi itsekseen. Tässä Kierkegaardin ajatuksessa voidaan nähdä yhteys Hegelin dialektiikan *Aufhebung* -käsitteeseen. Kuolemalla vanhalle minälleen uskova syntyy uudestaan. Hänen olemuksensa ei muutu, vaan hänen olemisensa. Hän siirtyy ei-olemisesta olemiseen.

Uskonnollisen eksistenssin tavoite on itseksi tuleminen Jumala-suhteen kautta. Jumala on puhdas oleminen. Eksistenssissä oleminen saa kuitenkin dialektisen muodon. Sen antiteesi on ei-oleminen. Yhdessä ne muodostavat tulemisen tilan, joka Kierkegaardin mukaan on pysyvä eksistenssin aikana. Uskonnollisesti eksistoiva tulee tietoiseksi omasta luonteestaan ikuisen ja ajallisen synteessä. Hän eksistoi positiivisen puhtaan olemisen ja negatiivisen ei-olemisen välissä. Syventynyt tietoisuus eksistenssin ristiriitaisuudesta aiheuttaa kärsimystä, joka syntyy kaipuusta ikuisuuteen ja tietoisuudesta, ettei kykene sitä saavuttamaan. Syventyvä uskonnollisuus tulee epätoivoisen tietoiseksi omasta ei-olemisestaan.

Eksistoiva ihminen on jatkuvassa ristiriidassa ideaalisen essentiaalisen olemisen ja paradoksaalisen ajallisen eksistenssin välillä. Eksistenssissä kaikki on tulemisen tilassa, siksi eksistoiva ihminen tasapainoilee ei-olemisen ja olemisen

välillä. Kierkegaardin mukaan ihminen voi tulla aidoksi itsekseen ainoastaan muodostamalla suhteen Jumalaan. Tässä suhteessa ihminen on sekä negatiivinen että positiivinen. Mitä lähempänä ihminen on Jumalaa sitä enemmän hän on autenttinen oma itsensä, ja toisinpäin, mitä kauempana ihminen on Jumalasta sitä vähemmän hän on oma itsensä. Jumala-suhde alkaa Jumalan absoluuttisen erilaisuuden tunnustamisella. Tuntematon Jumala (Isä) johdattaa ilmoituksensa luokse, Kristus on ihmiselle sekä lunastaja että täydellisen ihmiselämän malli ja Pyhä Henki luo kaipuun tulla Kristuksen kaltaiseksi.

Kierkegaardille Kristus on autenttisen olemisen prototyyppi. Hänessä manifestoituu täydellinen ihmiselämä. Siksi kristityn päämäärä on pyrkiä Kristuksen kaltaisuuteen. Kierkegaardille *imitatio Christi* tarkoittaa Kristuksen seuraamista. Se on suostumista kärsimykseen, maailman hylkäämistä ja palvelijan rooliin asettumista. Kierkegaardin mukaan on oltava hengellisesti edistynyt ymmärtääkseen, että kärsimys on Jumalan rakkauden merkki. Kärsimys on puhdistumisen ja pyhittymisen väline. Kristitylle kärsimisen Kristuksen lailla tulee olla etuoikeus, ei merkki julmasta rakkaudettomasta Jumalasta. Kristuksen seuraaminen tapahtuu sisäisyydessä, josta se tulee ilmi lähimmäisenrakkauden kautta. Kuitenkin uskonnollisessa eksistenssissä ihminen joutuu huomaamaan, ettei koskaan kykene saavuttamaan prototyypin asettamia kriteerejä. Kristillisen pyrkimyksen aikana Kristus on prototyyppi. Kun pyrkijä kompuroi ja menettää luottamuksensa, Kristus on rakkaus joka auttaa.

Jumala, joka on rakkaus, haluaa tehdä ihmisestä itsensä kaltaisen. Hän ei tahdo ylentää ihmistä, koska silloin ihminen pitäisi muuttua joksikin, joka hän ei ole. Siksi Jumala alentaa itsensä näyttääkseen ihmiselle, mitä on täydellinen ihmisyys. Jumalan kaltaiseksi tuleminen tapahtuu hänen esimerkkiään noudattamalla. Tämä tarkoittaa ristin tien kulkemista. Kristityn elämää määrittää kärsimys. Se on kuitenkin negatiivinen merkki aidosta suhteesta Jumalaan. Mitä lähempänä kristitty on Jumalaa, sitä enemmän hän kärsii. Kärsimyksessä on kuitenkin läsnä Jumalan lohdutus ja ilo, joka syntyy suhteesta iäiseen autuuteen.

Jokainen aikakausi synnyttää omanlaistaan mystiikkaa. Tavat kokea välitöntä Jumalan läsnäoloa määrittävät ympäröivien olosuhteiden mukaan. Alkukirkon aikana erämaaisät vetäytyivät autiomaahan omistautuakseen elämään Jumalalle. Keskiajalla luostarihengellisyys synnytti erilaista mystiikkaa. Uskonpuhdistus kuihdutti mystistä perinnettä erityisesti protestanttisessa traditiossa. Valistus taas painotti kaiken rationaalisuutta, ja Kierkegaardin aikana

oli meneillään mystiikan kriisi. Kierkegaardin mielestä hänen oman aikansa teologian ja filosofian suunta oli väärä. Kristinuskosta yritettiin tehdä järkevää, joten Kierkegaard painotti sen absurdiutta ja uskomisen vaikeutta. Kristittyinä eksistoinen on kärsimyksen valitsemista. Jumalan läsnäolo toteutuu tunnustamalla eksistenssin negatiivisuus. Eksistenssin positiivisuus syntyy sen syvemmästä sisäistämisestä, että ihmisen ja Jumalan välillä on absoluuttinen etäisyys. Kuitenkin aina kun tuo etäisyys tunnustetaan, Jumala on paradoksaalisesti absoluuttisen lähellä ihmisen sisäisyydessä.

Pro gradu -tutkielmani alussa esittelin erilaisia tapoja määritellä käsite kristillinen mystiikka. Jos niitä vertaa työssäni esitettyihin Kierkegaardin ajatuksiin, hänen teologiassaan voidaan nähdä vahvaa sukulaisuutta mystisen teologian traditioon. Sukulaisuutta voidaan löytää esimerkiksi Pseudo-Dionysioksen, Mestari Eckhartin, Nicolaus Cusanuksen ja Ristin Johanneksen ajatteluun. Tarkempi yhtäläisyyksien erittelemineen olisi kiinnostava jatkotutkimuksen kohde.

Mystisen teologian piirteistä Kierkegaardilta voidaan löytää dialektisuus, apofaattisuus, sisäisyyden painottaminen ja paradoksaalinen kieli Jumalasta puhuttaessa. Hänen kirjoituksissaan voidaan nähdä sekä apofaattisen että katafaattisen mystiikan piirteitä. Apofaattisuus tulee ilmi siinä, että Kierkegaard (erityisesti Climacus) painottaa Jumalan tuntemattomuutta ja transsendenssia. Jumala on ymmärryksen kategorioiden tuolla puolen, paikassa jossa tietämisen ja ei-tietämisen välinen ero romahtaa. Käänteinen dialektiikka tuo Jumalan lähelle. Paradoksaalisesti suurimmasta etäisyydestä tulee suurin läheisyys. Synnintunto ja epätoivo vievät uskovan absoluuttisen kauas Jumalasta, jotta Kristus voi tulla lähelle. Apofaattisuuden tarkoitus on säilyttää Jumalan salattu olemus.

Apofaattisen ja katafaattisen teologian välillä on vallittava tasapaino. Jos teologia on liian apofaattista, ei Jumalasta voida sanoa mitään ja teologia katoaa. Liika katafaattisuus puolestaan muuttaa teologian ja koko uskonnollisuuden rationaaliseksi järjestelmäksi, joka voidaan omaksua kirjasta lukemalla. Kierkegaard ajatteli, että hänen aikansa teologia oli muuttumassa liian katafaattiseksi ja rationaaliseksi. Tulkitsen, että juuri siksi hän halusi painottaa Jumalan tuntemattomuutta ja ilmoituksen absurdiutta. Jumalan on oltava ihmisymmärrykselle absoluuttisen transsendentti, jotta hän säilyy mysteerinä, joka kutsuu ihmistä ilmoituksensa kautta. Kierkegaardin ajattelun negatiivisuus nousee

tästä tarpeesta. Hän halusi pitää kiinni siitä, että Jumala on salattu. Salattu Jumala verhoutuu absoluuttiseen paradoksiin, joka aukeaa ainoastaan uskolle.

Katafaattisen mystiikan piirteitä voidaan nähdä Kierkegaardin tavassa kuvata ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta rakkaussuhteena. Climacus kuvaa ymmärrystä ja absoluuttista paradoksia rakastavaisiksi, jotka haluavat kietoutua toisiinsa yhä syvenevässä sisäisyydessä. Ymmärrys haluaa antautua absoluuttiselle paradoksille ja absoluuttinen paradoksi haluaa antaa itsensä uskolle. Ihminen ja Jumala kohtaavat uskossa intohimon hetkellä: "Vain joinakin tiettyinä hetkinä yksittäinen yksilö voi eksistoidessaan saavuttaa äärettömyyden ja äärellisyyden ykseyden, joka ylittää eksistoinnin rajat. Tuollainen hetki on intohimon hetki."²³²

Ihminen tulee olevaksi siinä määrin kuin hän on osallinen Jumalan olemisesta. Mielestäni voidaan sanoa, että Kierkegaardin ajattelussa uskon perustana on partisipaatio Jumalan olemiseen. Jumalan edessä ihmisestä tulee eimitään ja hän vastaanottaa uuden olemisen Jumalalta. Tämä tapahtuu uskovan sisäisyydessä. *Unio mystica* toteutuu uskossa, jossa ihminen tulee itsekseen Jumalassa. *Unio mystica* ei siis ole hengellisen nousun päätepiste, vaan alkupiste uskolle. Eksistoidessaan negatiivisen ja positiivisen välissä, uskovan on toistettava uskon liike yhä uudestaan, jolloin hänestä tulee annihilaation kautta uusi luomus Jumalassa.

Tulkintani mukaan Kierkegaardin ajattelua voidaan kutsua "valistuksen jälkeiseksi mystiseksi teologiaksi". Valistuksen aika muutti radikaalisti suhtautumista metafysiikkaan, ja ihmisen mahdollisuus saavuttaa tuonpuoleisuus kyseenalaistettiin. Saksalaiset idealistit pyrkivät luomaan uuden pohjan metafysiikalle. Syntyi Hegelin spekulatiivinen järjestelmä, jota vastaan Kierkegaard taisteli. Hän kielsi, että ajattelun avulla voidaan saavuttaa oleminen. Ihmisellä ei ole omin voimin pääsyä transsendenttiin todellisuuteen. Ainoa keino tuonpuoleisuuden saavuttamiseen on uskon hyppy, jossa siirrytään ymmärryksen kategoriasta uskon kategoriaan.

Jokainen aikakausi tarvitsee oman uskonpuhdistajansa. Kierkegaard halusi pitää kiinni klassisista kristinuskon opinkappaleista, jotka hänen aikanaan uhkasivat hävitä rationaalisen teologian pyrkimyksiin tehdä teologiasta järkevää. Siksi Kierkegaard painotti, että kristinuskon julistuksen on oltava ymmärrykselle absurdi. Ilmoitus otetaan vastaan uskon kautta. Kierkegaardin fideismin tarkoitus

²³² PEJ, 204

on suojata kristinusko rationaalisuudelta. Kristinusko julistaa absurdia ja absoluuttista paradoksia, joka aukeaa ainoastaan uskolle. Omana aikanaan Kierkegaardin julistus kaikui kuuroille korville, mutta myöhemmin hänen kirjoituksensa ovat vaikuttaneet valtavasti sekä teologiaan että filosofiaan. Hänen voidaan sanoa olevan eksistenssifilosofian isä ja hänen eksistenssi-ilmoituksensa puhuttelee edelleen.

Lähteet ja kirjallisuus

Ensisijaiset lähteet:

Kierkegaard, Søren

- 2001 *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus filosofian muruihin. Miimis-pateettis-dialektinen kehitelmä, eksistentiaalinen kirjoitelma. Kirjoittanut Johannes Climacus, julkaissut S. Kierkegaard.* Suomentanut Torsti Lehtinen tanskankielisestä alkuperäisteoksesta *Avsluttande uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske smuler, Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift Existentielt Inlæg af Johannes Climacus, Udgiven af S. Kierkegaard.*
WSOY: Helsinki.
- 2004 *Filosofisia Muruja.* Suomentanut Janne Kylliäinen tanskankielisestä alkuperäisteoksesta *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi (1844).*
Kustannusosakeyhtiö Summa: Helsinki.

Toissijaiset lähteet:

Kierkegaard, Søren

- 1907 *Søren Kierkegaardin teoksia. I, Itsensäkoettelemiseksi / aikalaisilleen suositellut Søren Kierkegaard* ; tanskan kielestä suomentanut G. A. Heman.
WSOY: Porvoo.
- 1948 *Kärsimysten Evankeliumi: Kristillisiä Puheita.* Tanskan kielestä suomentanut Niilo Syväne.
WSOY: Porvoo.
- 1967-78 *Søren Kierkegaard's Papirer*, trans. H.V. and Edna Hong.
Bloomington: Indiana.
- 1980 *The Concept of Anxiety.* Edited and translated Reider Thomte in collaboration with Albert B. Anderson.
Princeton University Press
- 1980 *The Sickness unto Death.* Edited and Translated by H.V. Hong and Edna Hong.
Princeton University Press: New Jersey.
- 1989 *The Concept of Irony: With Continual Reference to Socrates; Together with Notes of Schelling's Berlin Lectures .*
Princeton University Press: New Jersey.
- 1990 *For Self Examination and Judge for Yourself.* Edited and Translated by H.V. Hong and Edna Hong.
Princeton University Press: New Jersey.
- 1990 *Kedon Kukka ja Taivaan Lintu.*
WSOY: Helsinki.
- 1991 *Practise in Christianity:* Edited and Translated with Introduction and Notes by H.V. Hong and Edna Hong.
Princeton University Press: New Jersey.
- 1993 *Upbuilding Discourses in Various Spirits.* Edited and Translated by H.V. Hong and Edna Hong.
Princeton University Press: New Jersey.
- 1995 *Works of Love.* Edited and Translated with Introduction and Notes by H.V. Hong and Edna Hong.
Princeton University Press: New Jersey.

- 1997 *Christian Discourses and The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*. Edited and Translated by H.V. Hong and Edna Hong. Princeton University Press: New Jersey.
- 1997 *Without Authority*. Edited and Translated by H.V. Hong and Edna Hong. Princeton University Press: New Jersey.

Kirjallisuus:

Ameriks, Karl (toim.)

- 2000 *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge University Press: Cambridge.

Bagger, Matthew

- 2007 *The Uses of Paradox (Religion, Self-Transformation, and the Absurd)*. Columbia University Press: New York.

Bowie, Andrew

- 1993 *Schelling and Modern European Philosophy: an Introduction*. Routledge: London.

- 2010 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Stanford University: <http://plato.stanford.edu/entries/schelling/>. Viitattu 1.4.2015.

Carabine, Deirdre

- 1995 *The Unknown God, Negative Theology In Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. W.B Eerdmans: Louvain.

Climacus, John

- 1982 *The Ladder of Divine Ascent*. SPCK: London.

Dunning, Stephen N

- 1985 *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: a Structural Analysis of the Theory of Stages*. Princeton University Press: New Jersey.

Gabriel, Markus

- 2011 *Transcendental Ontology: essays in German idealism*. Bloomsbury: London.

Hannay, Alastair

- 1982 *Kierkegaard*. Routledge & Kegan: London.

Hegel, G. W. F.

- 2011 *Logiikan Tiede*. Summa: Helsinki.

Hinkson, Craig

- 2001 *Luther and Kierkegaard: Theologians of the Cross*. International Journal of Systematic Theology, Nro 1, March 2001.

Hollywood, Amy & Becman, Patricia Z (toim.)

- 2012 *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge University Press.

Honderich, Ted (toim.)

- 2005 *The Oxford Companion to Philosophy (Second Edition)*. Oxford University Press.

- James, William
1981 *Uskonnollinen Kokemus*.
Karisto: Hämeenlinna.
- Karjalainen, Urpo (toim.)
2008 *Armo Kannattaa. Herättäjä-Yhdistyksen vuosikirja 2007* (Pauli Annalan Kierkegaard-artikkeli).
- Krishek, Sharon
2009 *Kierkegaard on Faith and Love*.
Cambridge University Press: Cambridge.
- Law, David R
2001 *Kierkegaard as Negative Theologian*.
Oxford University Press: Oxford.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju
2007 *Kristillinen Mystiikka, Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*.
Kirjapaja: Helsinki.
- Lehtinen, Torsti
2013 *Eksistentialismi: Vapauden Filosofia*.
Arktinen Banaani: Helsinki.
- 1990 *Søren Kierkegaard: intohimon, ahdistuksen ja huumorin filosofi*.
Kirjapaja: Helsinki .
- 1997 *Paradoksin käsite Søren Kierkegaardin ajattelussa*.
Teologinen aikakauskirja, 102. vuosikerta (tekstissä TA).
- Lindberg, Susanna (Toim.)
2012 *Johdatus Hegelin Hengen Fenomenologiaan*.
Gaudeamus Helsinki University Press: Helsinki.
- 2014 *Niin & Näin: Filosofinen Aikakauslehti nro 81 kesä 2/2014*, Artikkelit Elämän logiikka.
Eurooppalaisen filosofian seura ry: Tampere.
- Louth, Andrew
1981 *The Origins of the Christian Mystical Tradition From Plato to Denys*.
Oxford University Press: New York.
- Macquarrie, John
1973 *Existentialism, An Introduction, Guide and Assessment*.
Penguin Books: London.
- McGinn, Bernard
1991 *The Foundations of Mysticism, Precence of God: A History of Western Mysticism*.
Crossroad: New York.
- 2006 *The Essential Writings of Christian Mysticism*.
Random House: New York.
- McGrath, Alister E
1996 *Kristillisen Uskon Perusteet - Johdatus Teologiaan*.
Kirjapaja: Helsinki.
- Munitz, Milton K
1965 *The Mystery of Existence*.
Dell publishing co: New York.

- Oittinen, Vesa
 2014 *Niin & Näin: Filosofinen Aikakauslehti nro 81 kesä 2/2014*, Artikkelit Hegel ja negaation.
 negaatio
 Eurooppalaisen filosofian seura ry: Tampere.
- Outka, Gene
 1972 *Agape: An Ethical Analysis*.
 Yale University Press: New Haven.
- Pojman, Louis P
 1984 *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*.
 The University of Alabama Press: Alabama.
- Raamattu*
 1996 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama
 suomennos.
 Suomen piiliseura.
- Rose, Tim
 2001 *Kierkegaard's Christocentric Theology*.
 Ashgate Publishing.
- Saarinen, Esa
 1985 *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*.
 WSOY: Helsinki.
- Sells, Michael
 1994 *Mystical Language of Unsayings*.
 The University of Chicago Press: Chicago.
- Siinalainen, Johannes
 1985 *Portaat*.
 Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.
- Stinissen, Wilfrid
 2010 *Kristillinen Syvämietiskely*.
 Katolinen Tiedotuskeskus: Helsinki.
- Teresa Avilalainen
 1990 *Elämäni*. Johdatus, suomennos ja selitykset Seppo A. Teinonen.
 Katolinen tiedotuskeskus: Helsinki.
- Tillich, Paul
 1967 *Perspectives on 19th and 20th century protestant theology*
 Harper & Row, publishers: New York
- 1974 *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy: Its
 Presupposition and Principles*.
 Bucknell University Press: London.
- Turner, Denys
 1995 *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*.
 Cambridge University Press.
- 2008 *Dionysios and some Medieval Mystical Theologians of Northern Europe*.
 Modern Theology Oct 2008, Vol. 24 Issue 4, s.651-665
 Saatavilla Academic Search Complete (EBSCO) verkkotietokannasta.
 Viitattu 25.3.2015.
- Underhill, Evelyn
 2003 *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*.
 Kessinger Publishing 2003 (First published 1911).

Vainio, Olli-Pekka

2004 *Ihmiseksi Tuleminen: Søren Kierkegaardin Teologia.*
Kirjapaja: Helsinki.

Walsh, Sylvia

2005 *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence.*
The Pennsylvania State University.

2009 *Thinking Christianly in an Existential Mode: Christian Theology in Context.*
Oxford University Press: New York.

Wilson, John E

2007 *German Introduction to Modern Theology: Trajectories in the Tradition.*
Westminster John Knox Press: Louisville.