

# **VÄKIVALLAN JA RAUHAN ONTOLOGIAT**

## **TUTKIMUKSIA POLIITTISESTA TEOLOGIASTA**

**Lauri Kemppainen**

VÄITÖSKIRJA

Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella julkisesti tarkastettavaksi yliopiston päärakennuksen auditoriossa XIV perjantaina 19. elokuuta 2016 klo 12.

HELSINKI 2016

ISBN 978-951-51-2377-0 (nid.)  
ISBN 978-951-51-2378-7 (PDF)

Unigrafia  
Helsinki 2016

# TIIVISTELMÄ

Tämä artikkeliväitöskirja edustaa systemaattisen analyysin metodilla tehtyä aatehistoriallista tutkimusta. Tutkimuskohteena on tuore angloamerikkalainen teologinen keskustelu, joka käsittelee kristillistä ”rauhan ontologiaa” vaihtoehtona sekularistiselle ”väkivallan ontologialle”. Keskustelu edustaa ilmiötä, jota voi nimittää teologiseksi ”uudeksi traditionalismiksi”. Uuden traditionalismin ominaispiirteisiin kuuluu kriittinen suhtautuminen modernismin, liberalismiin ja sekularismin painotuksiin.

Väitöstutkimuksen tehtävänä on ollut selvittää kyseisessä keskustelussa ilmeneviä väkivaltaan ja rauhaan liittyviä olemiskäsitteellisiä näkemyksiä: Mitä rauhan ontologialla ja väkivallan ontologialla tarkoitetaan? Miksi juuri kristillinen ontologia edustaa rauhaa ja sekularistinen ontologia väkivaltaa? Miten kysymykset ontologiasta ilmenevät teologien yhteiskunnallis-poliittisissa kannanotoissa?

Tutkimustuloksena paljastuu, että käsitettä ”ontologia” käytetään kyseisessä keskustelussa maailmankatsomukseen rinnastettavassa mielessä. Sillä viitataan näkemykseen olemassaolon metafysisestä syvärakenteesta. Ontologiset näkemykset ovat kytköksissä siihen, mitä ihminen pitää rationaalisenä tai moraalisenä. Ihminen myös toimii aina, vähintään implisiittisesti, jonkinlaisen ontologian pohjalta. Ontologiat vaikuttavat siten myös poliittisiin toimintasuosituksiin.

Väitöskirjan kannalta keskeisen teologisen suuntauksen, radikaalin ortodoksian (*Radical Orthodoxy*), perustajan John Milbankin mukaan sekularismia suosivat moderni ja postmoderni ajattelu rakentuvat metafysiselle oletukselle ”väkivallan ontologiasta”. Väkivallan ontologia tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan oleminen on pohjimmiltaan kaaoksen ja järjestyksen, samuuden ja toiseuden, eron ja identiteetin välistä taistelua. Kristillisen vision Milbank tulkitsee ”rauhan ontologiaksi”, jossa oleminen nähdään hyvyyden, totuuden ja kauneuden harmonisena yhteytenä.

Milbankin näkemystä väkivallan ja rauhan ontologioista valotetaan väitöskirjassa neljän erilaisena tapaustutkimuksena toimivan artikkelin kautta. Karkean jaon mukaan kaksi ensimmäistä artikkelia (”Radikaali ortodoksia” ja ”David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia”) käsittelevät ontologiaa ja kaksi jälkimmäistä (”Lupa tappaa? Oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi rauhan ontologian valossa” sekä ”Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija? Teologisia näkökulmia poliittiseen liberalismiin”) politiikkaa. Ensimmäisissä teksteissä syvennyttään radikaaliortodoksiseen teologiaan, jälkimmäisissä taas tarkastellaan tiettyjä poliittisen teologian kysymyksiä radikaaliortodoksisessa valossa.

Artikkelien pohjalta voi perustellusti väittää, että vaikka rauhanontologien visio on filosofiselta ja teologiselta kannalta suhteellisen selkeä, on sen pragmaattinen toteuttaminen monitulkintaisempi prosessi. Kun siirrytään

metafyysis-filosofisen keskustelun ulkopuolelle, on rajaa rauhan ja väkivallan ontologian välille vaikeampi vetää. Kyseessä on metaetiikan ja normatiivisen etiikan suhteeseen verrattavissa oleva ilmiö. Ihmiset, jotka liittävät ratkaisunsa hyvinkin erilaisiin maailmankatsomuksellisiin kokonaisnäkemysiin, voivat käytännössä toimia samalla tavalla. Ja vastaavasti, yhteisen ontologisen vision jakavat henkilöt voivat joissakin tilanteissa päätyä täysin päinvastaisiin normatiivisiin ratkaisuihin. Näyttäisi siis olevan eri asia pitää jotakin tiettyä ontologiaa esimerkiksi kristillisen uskon mukaisena, kuin päättää, millaisia johtopäätöksiä siitä olisi syytä vetää pragmaattiseen poliittiseen toimintaan. Kristillinen rauhan ontologia rajaa kuitenkin tietyt vaihtoehdot pois ja toimii siten tarvittaessa vastakulttuurina sekularistisessa yhteiskunnassa. Esimerkiksi kansallisvaltion ensisijaisuutta hinnalla millä hyvänsä korostavaa nationalismia tai sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta piittaamatonta egoismia ei voi sisällyttää rauhanontologiseen toimintaan.

# ABSTRACT

This compilation dissertation is a study in intellectual history. Using the methods of systematic analysis, it evaluates the modern Anglo-American theological discussion of a Christian “ontology of peace” as opposed to a secular “ontology of violence.” This discussion represents an intellectual movement sometimes called “new theological traditionalism.” Characteristic of the new traditionalism is a critique of modernism, liberalism, and secularism.

The purpose of the dissertation is to identify and evaluate metaphysical and epistemological concepts, argumentation, and presuppositions that permeate the discussion: What is meant by the ontologies of peace and violence? On what basis is one called a Christian, and the other secular? What role do ontological assumptions play in theologians’ socio-political stances?

The analysis reveals that the concept “ontology” is used in a sense akin to “worldview.” At stake in this discussion are the metaphysical foundations of being. Ontological convictions flow into (and spring from) rational and moral convictions. Human action, too, springs from ontological foundations, however implicit. This in turn impacts political decision-making as well.

According to John Milbank, the founder of Radical Orthodoxy, the theological trend most relevant to this study, modern and postmodern ideologies that favor secularism are based on metaphysical assumptions of an “ontology of violence.” In this model, chaos, otherness, and difference are locked in ontological combat against order, sameness, and identity. The Christian vision, per contra, represents an “ontology of peace,” with goodness, truth, and beauty at the foundation of being.

The four articles that form the main body of this dissertation serve as case studies, so to speak, of Milbank’s portrayal of the ontologies of violence and peace. They can be roughly divided into two sets. The first two articles, “Radical Orthodoxy” and “David Bentley Hart’s Rhetorical Ontology of Peace,” focus on ontology. The last two, “Licence to Kill? Just War and Christological Pacifism in Light of the Ontology of Peace” and “Godless Leviathan or a Guardian Liberty? Theological Perspectives on Political Liberalism,” step into the realm of politics. The case studies begin as analyses of Radical Orthodoxy and then turn towards its implications in the political sphere.

It can be shown that, however clear and even unconditional the ontology of peace is assessed, both philosophically and theologically, putting it into practice is more problematic. Metaphysical-philosophical discussion is one thing; but in real life, the line between the ontologies is more porous. This is not unlike the line between meta-ethics and normative ethics. People with largely divergent worldviews can take shared courses of action. By contrast,

people with shared ontological assumptions sometimes draw diverging practical conclusions. Calling a given ontology “Christian” does not make foreseeing its practical conclusions easy. However, a Christian ontology of peace necessarily rules out certain options, such as nationalism and egoism that idolize state or self. A Christian ontology of peace thus serves to counterbalance societal secularism.

# KIITOKSET

Ajatus nimenomaan artikkeliväitöskirjasta alkoi kyteä ensimmäisen jatko-opiskeluvuoden tohtorikurssilla *Teologisen Aikakauskirjan* järjestämässä artikkelipajassa. Päätoimittaja Virpi Mäkiseltä saamani rohkaisevan palautteen avulla löysin itseäni innostavan tavan yhdistää tietty kirjallinen lennokkuus ja akateemisen tutkimuksen vaatima tarkkuus ja kurinalaisuus. Kaksi tämän väitöskirjan artikkeleista – ”Lupa tappaa? Oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi rauhan ontologian valossa” sekä ”Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija? Teologisia näkökulmia poliittiseen liberalismiin” – on ilmestynyt alun perin *Teologisessa Aikakauskirjassa*. Haluan lämpimästi kiittää Virpi Mäkistä, Outi Lehtipuuta ja koko toimitusta antoisasta yhteistyöstä. Kiitoksen ansaitsevat myös asiantuntevat refereet sekä liberalismiartikkelin termisuomennosten kanssa auttanut Ville Päivänsalo.

”David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia” näki ensimmäistä kertaa päivänvalon filosofisessa *niin & näin* -lehdessä. Kiitän perusteellisesta ja hyödyllisestä palautteesta refereeita ja toimitusta. Nimeltä haluan mainita Ville Lähteen ja Jaakko Beltin, joiden kautta yhteydenpito lehteen tapahtui mitä miellyttävimmissä merkeissä.

Kiitän lämpimästi myös Päivi Karria ja Kirjapajaa, jonka kustantamassa teoksessa *Modernin teologian suuntauksia* artikkelini ”Radikaali ortodoksia” alun perin ilmestyi. Kahden refereeen lisäksi myös kustannustoimittaja Maaria Pätsi antoi osuvaa palautetta sekä kielenhuollollista ohjausta. Artikkelin viimeistelyssä auttoivat myös Aku Visalan ja Mikko Sammalkiven tarkkanäköiset kommentit. Visalaa saan kiittää myös koko väitöskirjakäsikirjoitusta koskevista hyödyllisistä huomioista ja parannusehdotuksista.

Suuri kiitos kuuluu ohjaajalleni Risto Saariselle, jonka asiantuntemuksesta ja ystävällisyydestä olen saanut nauttia koko väitöskirjaprosessin ajan. On sanomattakin selvää, että jokainen artikkeleista on hyötynyt Saarisen tarjoamista näkökulmista ja kehitysehdotuksista.

”Radikaali ortodoksia” -tekstiä lukuun ottamatta kaikki artikkelit ovat käyneet käsikirjoitusvaiheessa myös ekumeniikan jatko-opiskelijoiden seminaariryhmän arvioitavana. Palaute on ollut minulle suureksi avuksi. Kiitänkin yhteisesti koko vaihtelevalla kokoonpanolla kokoontunutta ryhmää. Erikseen haluan mainita Panu Pihkalan ja Joona Salmisen, joiden oppineista näkemyksistä olen saanut nauttia myös seminaaritulanteiden ulkopuolella. Tuoreet teologian tohtorit Jason Lepojärvi ja Rope Kojonen ovat olleet avuliaita edelläkävijöitä ja esimerkkejä. Lepojärvelle kuuluu lisäksi kiitos englannin kielisen tiivistelmäni sujuvuudesta.

Alati inspiroivista keskusteluista ja vankkumattomasta ystävydestä kiitän Anna-Liisa Tolosta. Ystävääni Vesa Kyllöstä kiitän paitsi vertaistuesta, myös terävistä huomioista David Bentley Hartia ja radikaalia ortodoksiaa käsittelevien artikkeleiden käsikirjoituksiin.

Dekaani Ismo Dunderbergia ja Helsingin yliopistoa kiitän kolmen kauden mittaisesta väitöskirjan loppuunsaattamisapurahasta.

Sydämelliset kiitokset ratkaisevasta tuesta ja avusta osoitan vanhemmilleni Tiina ja Tero Kemppaiselle, veljelleni Matille ja siskolleni Annille, sekä mummolleni Anneli Kemppaiselle.

Vaikka olen filosofisesti suuntautunut teologi, en osaa kuvitella mahdollista maailmaa, jossa tämä väitöskirja olisi valmistunut ilman ohjaajaani Olli-Pekka Vainiota. Graduni viimeistelyvaiheesta lähtien Vainio on ohjannut minua inspiroivien tutkimuskysymysten pariin, antanut kestolainaan kymmenittäin kirjahyllynsä opuksia, vihjannut uusista mielenkiintoisista artikkeleista ja kirjoista, pyytännyt toimittamaan kanssaan *Modernin teologian suuntauksia* -teoksen, lukenut kärsivällisesti läpi käsikirjoitusteni holtittomimmatkin varhaisversiot, tarjonnut analyyttisiä ja laaja-alaisesti sivistyneitä näkökulmia sekä aika-ajoin myös selvästi keskimääräistä laadukkaampaa viskiä. Olen viime vuosien aikana päässyt säännöllisesti osalliseksi Vainion perheen vieraanvaraisuudesta ja osoitankin heille kaikille lämpimät kiitokset.

Kiitollisuuteni ja rakkauteni syvimmit sävyt kuuluvat vaimolleni Heini-Maarille ja väitöskirjatyön aikana syntyneelle Alma Sofialle. Lisäksi Heini-Maarin ansiota on, että tämä väitöskirja myös näyttää kirjalta. Afgaaninvinttikoiria Dälek ja englanninvinttikoiria Hart täydentävät perheemme ja ovat tarjonneet toistuvasti virikkeitä myös rauhanontologiselle ajattelulle.

*Peace, I'm out.*

Helsingissä 24.7.2016

Lauri Kempainen





# SISÄLLYSLUETTELO

Tiivistelmä.....	3
Abstract .....	5
Kiitokset .....	7
Sisällysluettelo .....	10
1 Johdanto: Teologia haastaa sekularismin.....	13
1.1 Väitöskirjan aihe: teologia, ontologia ja politiikka .....	13
1.2 Väitöskirjan lähteet ja rakenne .....	15
1.2.1 Radikaali ortodoksia .....	16
1.2.2 David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia.....	17
1.2.3 Lupa tappaa? Oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi rauhan ontologian valossa .....	18
1.2.4 Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija? Teologisia näkökulmia poliittiseen liberalismiin .....	19
1.3 Tutkimusmetodi .....	20
2 Taustaluku: Moderni, postmoderni, teologia .....	23
2.1 Modernin maailman nousu, uho ja tuho? .....	24
2.2 Monitulkintainen postmodernismi .....	27
2.3 Teologian reaktioita postmodernismiin .....	31
2.3.1 Rationaalisuuden rooli länsimaisen ajattelun historiassa.....	31
2.3.2 Foundationalismin jälkeisiä teologisia positioita .....	33
3 Radikaali ortodoksia .....	37
4 David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia .....	61
5 Lupa tappaa? Oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi rauhan ontologian valossa.....	77
6 Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija? Teologisia näkökulmia poliittiseen liberalismiin .....	99

7 Väkivallan ja rauhan ontologiat: yhteenveto ja jatkotutkimusta vaativia kysymyksiä .....	121
7.1 Mitä rauhan ontologia tarkoittaa? .....	121
7.2 Rauhan ontologia ja nihilismi .....	125
7.3 Rauhan ontologia, luonnollisuus ja rationaalisuus.....	127
7.4 Rauhan ontologia ja praktinen haaste .....	130
8 Lopuksi.....	133
Johdannon, taustaluvun ja yhteenvedon kirjallisuus .....	137



# **1 Johdanto: Teologia haastaa sekularismin**

## **1.1 VÄITÖSKIRJAN AIHE: TEOLOGIA, ONTOLOGIA JA POLITIIKKA**

Tämä artikkeliväitöskirja edustaa systemaattisen analyysin metodilla tehtyä aatehistoriallista tutkimusta. Tutkimuskohteena on tuore teologinen keskustelu, joka käsittelee kristillistä ”rauhan ontologiaa” vaihtoehtona sekularistiselle ”väkivallan ontologialle”. Tutkimuksen kohteena oleva keskustelu edustaa ilmiötä, jota voi nimittää teologiseksi ”uudeksi traditionalismiksi”. Uuden traditionalismin ominaispiirteisiin kuuluu kriittinen suhtautuminen modernismiin, liberalismiin ja sekularismin painotuksiin.

Tutkimukseni tehtävänä on (1) selvittää kyseisessä keskustelussa ilmeneviä väkivaltaan ja rauhaan liittyviä olemiskäsitteellisiä näkemyksiä. Mitä rauhan ontologialla ja väkivallan ontologialla tarkoitetaan? Miksi juuri kristillinen ontologia edustaa rauhaa ja sekularistinen ontologia väkivaltaa? Miten kysymykset ontologiasta ilmenevät teologien yhteiskunnallispoliittisissa kannanotoissa? Väitöskirjan neljä artikkelia vastaavat näihin kysymyksiin. Jokainen artikkeleista on oma itsenäinen kokonaisuutensa ja tarkemmat erittelyt artikkelikohtaisista tutkimuskysymyksistä ja tutkimustuloksista löytyvät artikkelien yhteydestä. Artikkelien jälkeen teen vielä analyttisen yhteenvedon, jossa nostan esille jatkotutkimusta vaativia kysymyksiä.

Yksittäiset artikkelit ylittävänä, väitöskirjakokonaisuuden tutkimustehtävänä on (2) kartoittaa postliberaalin teologian ominaispiirteitä. Postliberaalin teologian voi määritellä monilla tavoilla, mutta tämän väitöskirjan kontekstissa tarkoitan käsitteellä yksinkertaisesti sellaista teologiaa, joka ottaa korostetusti modernin ja postmodernin filosofian näkökohdat huomioon, mutta rakentuu Raamatun, kristillisen tradition ja liturgian pohjalta. Postliberaalissa teologiassa praksiksen merkitys korostuu. Pohjustan postliberaalin teologian aatehistoriallista kontekstia taustaluvussa ja analysoin postliberaalia teologiaa väitöskirjan lopuksi artikkeleista nousevien teemojen kautta.

Aatehistorialliselta kontekstiltään artikkelit ilmentävät kahta viime vuosikymmenten suuntausta: Jumalan paluuta filosofiaan ja uskonnon paluuta politiikkaan.<sup>1</sup> Olen analysoinut merkittävien angloamerikkalaisessa akateemisessa maailmassa toimivien filosofisten teologien puheenvuoroja. Artikkelit on julkaistu alunperin suomenkielisissä jurnaaleissa ja kokooma-

---

<sup>1</sup> Ks. esim. Berger (toim.) 1999; Micklethwait & Wooldridge 2009; Casanova 1994; Martin 2005.

teoksissa. Tekstien kieliasu on säilytetty ennallaan ja niiden kirjallisuusluettelot ja tyyliseikat vastaavat alkuperäisen julkaisukanavan vaatimuksia.<sup>2</sup>

Tutkimassani keskustelussa sanaa ”ontologia” käytetään maailmankatsomukseen rinnastettavassa mielessä. Sillä viitataan näkemykseen olemassaolon metafysisestä syvärakenteesta.<sup>3</sup> Ontologiat nähdään osana yksilön maailmankatsomusta ja siitä kumpuavia poliittisia toimintasuosituksia. Ontologiset näkemykset ovat kytköksissä siihen, mitä ihminen pitää rationaalisenä tai moraalisenä. Ihminen myös toimii vähintään implisiittisesti jonkinlaisen ontologian pohjalta.<sup>4</sup> Tästä syystä esimerkiksi väitöskirjan kannalta keskeisen teologisen suuntauksen, radikaalin ortodoksian (*Radical Orthodoxy*), mielestä yhteiskunnallinen ”julkinen tila” ei voi koskaan olla täysin neutraali.<sup>5</sup> Jos kristillinen ontologia ei muodosta tulkitsevaa ”metakertomusta” (ihmis)elämälle, jokin muu metakertomus ottaa sen paikan. Radikaalin ortodoksian näkemyksen mukaan jälkikristillisissä länsimaissa liberaali markkinatalous on syrjäyttänyt kristinuskon hallitsevimpana suuntautumisena todellisuuteen.<sup>6</sup> Koska ontologisesti neutraalia positiota ei ole olemassa, eivät käsittelemäni teologit hyväksy näkemystä, jonka mukaan uskonnollisen uskon tulisi olla vain yksityiseen elämänpäiiriin kuuluva ominaisuus. Heidän mielestään uskontoa ei kannata yrittää pitää teennäisesti erillään yhteiskunnallisista asioista, koska ne ovat aina liittyneet toisiinsa.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Ainoa poikkeus on artikkeli ”Radikaali ortodoksia”, josta on väitöskirjaan sisällytetty alaviittein varustettu, alkuperäistä julkaisua tarkemmin nootitettu versio. Artikkelin ”David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia” kohdalla alkuperäisen julkaisun loppuviitteet on muutettu yhdenmukaisuuden vuoksi alaviitteiksi.

<sup>3</sup> Metafyisikasta ja ontologiasta yleisesti, ks. esim. Rea 2014, 10: ”People sometimes distinguish metaphysics from *ontology*, which is typically seen as a subfield within metaphysics. Ontology is commonly characterized as the study of *what there is*. Or, more precisely: It is the branch of study that focuses on *existence* claims of the sort studied by metaphysics and on the logical consequences thereof. So, metaphysical claims that tell us what exists or that tell us about the natures of things will generally belong to the domain of ontology, whereas metaphysical claims that simply tell us what there *could* be, or that give an analysis of some concept, generally won't.” Metafyysisiä kysymyksiä ovat esimerkiksi: Mitä on olemassa, minkälaisia käsityksiä olevaisesta on, minkälaisia yleisluontoisia ominaisuuksia ja suhteita olevaisella on? Oleellinen metafyyinen kysymys on myös filosofi Gottfried Leibnizin (1646–1716) muotoilema ”miksi on olemassa jotakin sen sijaan että ei olisi mitään?”

<sup>4</sup> Ontologian ja tietoteorian yhdistämisen voi nähdä paluuna antiikin filosofisiin painotuksiin. Ks. esim. Kenny 2004.

<sup>5</sup> Ks. myös esim. MacIntyre 1990 ja Stout 2005.

<sup>6</sup> Samansuuntaisesti analysoi myös Vihavainen 2009.

<sup>7</sup> Sekularismikritiikistä ks. esim. Taylor 2007. Aihetta käsitellään erityisesti tämän väitöskirjan ensimmäisessä ja viimeisessä artikkelissa. ”Ontologisesti neutraalin position” kiellolla tarkoitetaan tässä väitöskirjassa sitä, että julkista tilaa hallitsee aina jonkinlainen näkemys todellisuudesta ja yksi näkemys todellisuudesta sulkee tavalla tai toisella joitakin muita näkemyksiä pois. Eettinen päätöksenteko ja yhteinen julkinen toiminta edellyttävät aina jonkinlaista maailmankatsomusta, josta tarvittavat arvot nousevat.

Kuten edellä esitetystä käy ilmi, tulee väitöskirjan alaotsikon käsite ”poliittinen teologia” ymmärtää väljästi. Poliittisella teologialla tarkoitetaan tässä väitöskirjassa sitä, että yhteiskunnallisia näkemyksiä perustellaan filosofisesti artikuloitulla uskonnolla.<sup>8</sup> Varsinainen otsikko viittaa radikaalin ortodoksian perustajan John Milbankin poleemiseen ajatukseen, jonka mukaan sekularismia suosivat moderni ja postmoderni ajattelu rakentuvat metafysiselle oletukselle ”väkivallan ontologiasta”. Väkivallan ontologia tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan oleminen on pohjimmiltaan kaaoksen ja järjestyksen, samuuden ja toiseuden, eron ja identiteetin välistä taistelua. Kristillisen vision Milbank tulkitsee ”rauhan ontologiaksi”, jossa oleminen nähdään hyvyyden, totuuden ja kauneuden harmonisena yhteytenä.<sup>9</sup>

Valotan Milbankin ajatusta neljän erilaisena tapaustutkimuksena toimivan artikkelin kautta. Karkean jaon mukaan kaksi ensimmäistä artikkelia käsittelevät ontologiaa ja kaksi jälkimmäistä politiikkaa. Ensimmäisissä teksteissä syvennyn radikaaliortodoksiseen teologiaan, jälkimmäisissä taas tarkastelen tiettyjä poliittisen teologian kysymyksiä radikaaliortodoksisessa valossa. Esimerkkitapauksiksi olen valinnut oikeutetun sodan ja pasifismin edustajien välisen keskustelun sekä kysymyksen poliittisesta liberalismista.

Tässä johdannossa esittelen vielä lyhyesti väitöskirjan lähteet ja rakenteen sekä käyttämäni tutkimusmetodin. Taustaluvussa hahmottelen artikkelien historiallisen, filosofisen ja teologisen kontekstin. Väitöskirjan päätteeksi analysoin artikkelien pohjalta rauhanontologista visiota sekä teen lyhyen katsauksen tekstejä yhdistäviin postliberaalin teologian teemoihin.

## 1.2 VÄITÖSKIRJAN LÄHTEET JA RAKENNE

Tutkimaani keskusteluun liittyvät teologit edustavat useita eri kirkkokuntia. Esimerkiksi John Milbank on anglikaani, David Bentley Hart ortodoksi,

---

<sup>8</sup> Poliittisen teologian historiaan ja kysymyksenasetteluihin johdattaa Päiväsalo 2014.

<sup>9</sup> Hyvä tiivistelmä rauhan ontologian ja väkivallan ontologian eroista löytyy Milbankin teoksen *Theology and Social Theory* johdannosta. Milbankin (1990, 5–6) mukaan kristinusko ”recognizes no original violence. It construes the infinite not as chaos, but as a harmonic peace which is yet beyond the circumscribing power of any totalizing reason. Peace no longer depends upon the reduction to the self-identical, but is the *sociality* of harmonious difference. Violence, by contrast, is always a secondary willed intrusion upon this possible infinite order (which is actual for God). Such a Christian logic is *not* deconstructible by modern secular reason; rather, it is Christianity which exposes the non-necessity of supposing, like the Nietzscheans, that difference, non-totalization and indeterminacy of meaning *necessarily* imply arbitrariness and violence. To suppose that they do is merely to subscribe to a particular encoding of reality. Christianity, by contrast, is the coding of transcendental difference as peace.” Conor Cunningham (2010, 441 alaviite 213) viittaa nähdäkseni samaan asiaan vastustaessaan Richard Dawkinsin näkemystä ”itsekkään geenin” ensisijaisuudesta: “Like sin, or indeed violence, if selfishness were originary then we could not even pick it out, as it would simply melt under our gaze, bearing no true significance. Theologically, this is why sin is original and not originary.”

Stanley Hauerwas metodisti, Adrian Pabst katolilainen ja Nicholas Wolterstorff kalvinisti. Vaikka heidän ajattelunsa painotukset usein poikkeavat toisistaan, jakavat he näkemyksen, jonka mukaan kristillinen tulkinta todellisuudesta on radikaalisti erilainen kuin sekularistinen tulkinta.<sup>10</sup> Teologeja yhdistää suuntautuminen yhteiskunnallisiin ja poliittisiin kysymyksiin eksplisiittisesti kristillisestä traditiosta käsin. Tämä piirre on osoittautunut tutkimuskysymysteni kannalta kirkkokunnallisia opperoja oleellisemmaksi.<sup>11</sup> Käsittelemäni teologit eivät siis yritä esiintyä maailmankatsomuksellisesti neutraaleina.<sup>12</sup> He suhtautuvat myönteisesti filosofiaan ja tieteisiin, sekä pyrkivät käymään keskustelua erilaisten diskurssien kanssa. Väljästi määritellen heidän teologista positiotaan voi nimittää postliberaaliksi.<sup>13</sup> Seuraavaksi esittelen väitöskirjan rakenteen ja erittelen artikkelikohtaiset päälähteet.

### 1.2.1 RADIKAALI ORTODOKSIA

Ensimmäinen artikkeli ”Radikaali ortodoksia” johdattaa erääseen aikamme näkyvimmistä akateemisen teologian suuntauksista. Kyseessä on John Milbankin alulle saattama ekumeeninen liike, joka pyrkii kyseenalaistamaan modernin ja postmodernin sekularismin lähtöoletukset hyödyntämällä sekä esimodernin että postmodernin teologian tarjoamia näköaloja. Radikaalin

---

<sup>10</sup> Sekulaari tarkoittaa ”aluetta, joka ymmärretään autonomiseksi suhteessa transsendenttiin sekä asioita, jotka eivät viittaa transsendenttiin sen kummemmin hyvällä kuin huonollakaan tavalla.” (Oliver 2009, 24). Väitöskirjan halki kulkeva kysymys on, tulisiko sekularismia ylipäätään lähestyä tulkintana todellisuudesta (kuten esimerkiksi radikaali ortodoksia esittää) vai ainoastaan pluralismin edellyttämänä pragmaattisena järjestelynä (näin esimerkiksi Stout 2005 sekä ”julkisen järjen liberalismin” puolustajat). Erilaisia tulkintoja sekularismista esittelee Vainio 2013, 31–41.

<sup>11</sup> Traditiolla tarkoitan yksittäisen kirkkokunnan tunnustusta väljempää näkemystä kristillisen uskon ”peruskohdista” tai ”yleisnarratiosta”. Siihen voisivat kuulua esimerkiksi luominen, synty, inkarnaatio, lunastus ja ylösnousemuskohtalo (Curran 1999). Kevin J. Vanhoozerin (2005, 85) sanoin: ”Thinking in a distinctly Christian way means thinking out of the mythopoetic framework of scripture (e.g. in terms of creation, fall, redemption, consummation).” Lewis 2012 ja Chesterton 2012 käyvät myös ”yleiskristillisyyden” esimerkeistä.

<sup>12</sup> Kuten Milbank julistaa: ”Modernin loppu (...) merkitsee universaalien järjen loppua – järjen, joka kertoo meille millainen todellisuus on. Tämän lopun myötä lakkaa myös teologian tukala tilanne. Sen ei tarvitse enää sitoutua tieteellisiin totuuksiin tai järkevyyden maallisiin kriteereihin.” (Lainattu Sammalkivi 2005, 71 mukaan.) Paradoksaalisella ”neutraali maailmankatsomus” -ilmaisulla viitataan käytännössä nimenomaan ”uskonnollisten” ja ”maallisten” rationaalisuuskriteereiden väliseen jännitteeseen. Sanan ”neutraali” käytöstä tämän väitöskirjan kontekstissa ks. myös alaviite 7. Teologiasta ja rationaalisuuskäsityksistä laajemmin taustaluvussa.

<sup>13</sup> Taustaluvussa ja loppukatsauksessa käsitelen aihetta tarkemmin. Postliberaalin teologian määrittelystä ja moninaisuudesta ks. esim. Gary Dorrienin artikkeli ”The Future of Postliberal Theology” (<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2115>).



ortodoksian ominaispiirteitä ovat sekularismikriittisyyden lisäksi filosofisen metafysiikan korostunut rooli sekä erilaisten elämänosa-alueiden (esimerkiksi estetiikka, talous ja taide) käsitteleminen kristillisen dogmatiikan perusteemojen valossa.<sup>14</sup> Erittelen artikkelissa liikkeen perusargumentit ja tiivistän sen tarjoaman sekularismin genealogian<sup>15</sup>. Esittelen radikaalin ortodoksian ominaispiirteinä seuraavat painotukset: modernismin ja liberalismien kritiikki, jälkisekularismi, partisipaation ja materiaalisuuden korostus, sakramentaalisuuden, liturgian ja estetiikan keskeinen rooli, pyrkimys sekä kritisoida kulttuuria että muuttaa sitä, *analogia entis* -opin korostus, kriittisyys transsendentaalifilosofiaa kohtaan, augustinolainen illuminaatioteoria sekä järjen ja tahdon toiminnan liittäminen toisiinsa.

Artikkelin päälähteinä olen käyttänyt John Milbankin kirjaa *Theology and Social Theory* sekä teoksesta *The Radical Orthodoxy Reader* löytyviä artikkeleja ”Postmodern Critical Augustinianism” ja ”The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism. Radical Orthodoxy’s First Decade”. Oleellisia lähteitä ovat myös James K. A. Smithin *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-Secular Theology* sekä D. Stephen Longin artikkeli ”Radical Orthodoxy” teoksesta *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Smithin ja Longin julkaisut ovat paitsi liikkeen esittäjiä myös kontribuutioita radikaaliortodoksiseen teologiaan.

Artikkelin rajauksen ulkopuolelle jää radikaalin ortodoksian aatehistoriallisten taustaoletusten tarkempi kritiikki. Mielenkiintoisia tutkimusaiheita olisi myös, onko radikaalin ortodoksian näkemyksiä ja luterilaisen teologian (esimerkiksi Mannermaan Luther-koulukunnan) painotuksia mahdollista sovittaa yhteen, sekä kuinka John Milbankin ajatus uudesta kristikunnasta poliittisena järjestelynä suhteutuu rauhan ontologian yleisiin painotuksiin.

### 1.2.2 DAVID BENTLEY HARTIN RETORINEN RAUHAN ONTOLOGIA

Ortodoksiteologi, filosofi ja kulttuurikriitikko David Bentley Hart hyödyntää avoimesti Milbankin käsittelemiä teemoja ja tunnustautuu radikaalin ortodoksian ”ajoittaiseksi rinnalla kulkijaksi”. Hartin ajatteluun keskittyvä artikkeli ”David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia” syventää ja

---

<sup>14</sup> D. Stephen Longin (2003) mukaan radikaalin ortodoksian piirissä toimivia ajattelijoita yhdistää sitoutuminen esimerkiksi seuraaviin kristillisiin vakaumuksiin: tyhjistä luominen, Kristuksen täysi jumaluus ja ihmisyyys, hypostaattisen unionin tärkeys, kolminaisuusoppi sekä näkemys kirkosta Kristuksen ruumiina.

<sup>15</sup> Genealogia tarkoittaa (erityisesti Nietzschen jälkeisessä mannermaisessa filosofiassa muotoiltua) aatehistoriallista kehityskertomusta, jossa esitetään teoria käsitteen, opin tai ajattelutavan muotoutumisesta. Genealogiaan kuuluu myös ajatus siitä, että asia on sen historia, eikä asioilla siten ole ylihistoriallista olemusta. Kun olemme kertoneet, kuinka asia on syntynyt, olemme kertoneet siitä kaiken olennaisen.

tarkentaa ajatusta kristillisestä uskosta rauhan ontologiana, jonka rinnalla ei-kristillinen todellisuustulkinta paljastuu väkivallan ontologiaksi.

Lähestyn artikkelissa aihetta esittelemällä Hartin näkemyksiä Friedrich Nietzschen ja Martin Heideggerin ajattelusta. Hartin mukaan jälkimoderni ajattelu ja kulttuuri rakentuvat metafyyssisen nihilismin varaan. Nihilismin ongelma on koko metafyyssisen tradition pmissseissä, ei niinkään ajatusketjussa. Esikristillinen metafysiikka tulkitse todellisuuden kokonaisuuden *välttämättömäksi* ja siten eräänlaiseksi suljetuksi uhrijärjestelmäksi, jossa elämä ja kuolema sekä oleminen ja olemattomuus ovat kuin saman kolikon kaksi puolta. ”Kristillinen keskeytys” länsimaisen metafysiikan historiassa on ennen kaikkea sitä, että maailma aletaan nähdä luotuna, rakastettuna, tahdottuna – ja siten *kontingenttina*. Totuudella, hyvyydellä, kauneudella ja olemisella on viime kädessä tuonpuoleiset perustukset. Vaikka ne ilmenevät, ne jäävät mysteeriksi. Koska kristinusko on filosofisessa mielessä sisällyttänyt itseensä kaiken hyvän, joutuvat jälkikristillisen kulttuurin lapset tekemään valinnan Kristuksen ja nihilismin välillä.

Artikkelin lähteenä olen käyttänyt David Bentley Hartin julkaistua tuotantoa, josta voi tässä yhteydessä nostaa oleellisimpina esiin kirjat *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth* ja *Atheist Delusions. The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies* sekä teoksessa *Reason and the Reasons of Faith* julkaistun artikkelin ”The Offering of Names. Metaphysics, Nihilism, and Analogy”.

Keskeisimmäksi jatkotutkimusaiheeksi jää, kuinka Hartin ontologinen realismi ja inhimillisen tietämisen epistemologiset rajoitukset suhteutuvat toisiinsa.

### **1.2.3 LUPA TAPPAA? OIKEUTETTU SOTA JA KRISTOLOGINEN PASIFISMI RAUHAN ONTOLOGIAN VALOSSA**

Kolmannessa artikkelissa ”Lupa tappaa? Oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi rauhan ontologian valossa” käsittelen vanhaa aihetta tuoreesta näkökulmasta. Erittelen tekstissä oikeutettua sotaa kannattavien Oliver O’Donovanin ja Daniel M. Bellin sekä teologisten pasifistien John Howard Yoderin, Stanley Hauerwasin ja Miroslav Volfin argumentteja. Tämän jälkeen vertailen näkemyksiä Milbankin ajatukseen kristillisestä rauhan ontologiasta. Tutkimustuloksena paljastuu, että perinteinen oikeutetun sodan oppi ja kristologinen pasifismi voidaan molemmat liittää varsin luontevasti rauhanontologiseen viitekehykseen. Ne ovat eksplisiittisesti kristilliseen maailmankatsomukseen sitoutuneita, eivätkä ne tähtää niinkään pragmaattisuuteen ja voittoon kuin todistukseen rauhan ja oikeudenmukaisuuden ensisijaisuudesta. Ne eivät valitse kahdesta pahasta pienempää vaan julistavat radikaalisti toisenlaisen todellisuuden mahdollisuudesta. Rauhan ontologia ei siis ratkaise oikeutetun sodan ja kristologisen pasifismin välistä kiistaa. Sen sijaan rauhan ontologia edellyttää sodankäyntiin motiiveja ja

rajoituksia, jotka poikkeavat sekulaarin kansallisvaltioviitekehysten vaatimuksista, ja jotka täten korostavat kristillisen todellisuusnäemyksen poikkeuksellista luonnetta.

Artikkelin oleelliset lähteet ovat Oliver O'Donovanin *The Just War Revisited*, Daniel M. Bellin *Just War as Christian Discipleship. Recentring the Tradition in the Church rather than the State*, Stanley Hauerwasin *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics (Second Edition)*, John Howard Yoderin *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster (Second Edition)*, Miroslav Volfin *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* sekä teokseen *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology* taltioitu ”Christian Peace. A Conversation between Stanley Hauerwas and John Milbank”.

Mielenkiintoinen jatkotutkimusaihe olisi vertailla rauhanontologian visiota ja perinteistä oikeutetun sodan teoriaa vielä perusteellisemmin. Pasifismin ja oikeutetun sodan käytäntöjen tarkasteleminen kaaoksen ja totalitarismin käsitteiden kautta voisi myös osoittautua kiinnostavaksi tulokulmaksi aiheeseen.

#### **1.2.4 JUMALATON LEVIATAN VAI VAPAUDEN VARTIJA? TEOLOGISIA NÄKÖKULMIA POLIITTISEEN LIBERALISMIIN**

Viimeisessä artikkelissa ”Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija? Teologisia näkökulmia poliittiseen liberalismiin” väitän, että teologisessa keskustelussa esiintyy kaksi perustavanlaatuisesti toisistaan poikkeavaa tulokulmaa poliittiseen liberalismiin. Liberalismin teologisten kriitikkojen näkökulmasta liberalismi on oikeaoppisen kristinuskon kilpailija, kokonainen maailmankatsomus. Liberalismia puolustavien teologioiden mielestä kyseessä on vain oikeudenmukaisuutta turvaava pragmaattinen järjestelmä, jonka ei ole tarkoituksaan haastaa uskontojen kaltaisia kokonaismaailmankatsomuksia. Vaikka artikkelissa ei eksplisiittisesti puhuta rauhan ontologiasta, on ajatus implisiittisesti läsnä, kun kriitikot syyttävät liberalismia nihilismistä ja kaipaavat sen tilalle visiota yhteisestä ja perimmäisestä hyvästä. Samoin kuin oikeutetun sodan ja pasifismin tapauksessa, myös liberalismiin kohdalla rauhanontologinen viitekehys jättää tilaa tulkinnoille. Sitä voi soveltaa sekä poliittisen liberalismiin kritiikkiin että puolustamiseen. Oleelliseksi näyttäisi muodostuvan kysymys julkisen puheoikeuden rajoista eli siitä, saako uskonnollisia argumentteja tuoda osaksi yhteiskunnallista keskustelua ja poliittista päätöksentekoa.

Artikkelin keskeisimpiä lähteitä ovat Nicholas Wolterstorffin *The Mighty and the Almighty. An Essay in Political Theology* sekä *Understanding Liberal Democracy. Essays in Political Philosophy*, Patrick J. Deneenin *First Things* -lehdessä julkaistu artikkeli ”Unsustainable Liberalism”, Adrian

Pabstin *Metaphysics. The Creation of Hierarchy* sekä David Bentley Hartin *The Experience of God. Being, Consciousness, Bliss*.

Adrian Pabstin relationaalinen metafysiikka herättää jatkokysymyksiä, joihin ei ollut artikkelin rajoissa mahdollista tarkemmin perehtyä. Aiheellista olisi myös tutkia perusteellisemmin voluntaristisen vapauskäsitteen ja klassisen vapauskäsitteen eroja ja sovellettavuutta nimenomaan poliittisen liberalismien kontekstissa.

### 1.3 TUTKIMUSMETODI

Tutkimiani ajattelijoita ja keskusteluja ei ole suomeksi paljon käsitelty.<sup>16</sup> Traditionalistisen filosofisen teologian ja politiikan yhdisteleminen on kuitenkin ajankohtainen ilmiö ja se on syytä tuoda myös suomenkielisen lukijakunnan tietoon. Väitöskirjani on tältä osin aatehistoriallista tutkimusta.

Vaikka väitöskirjan neljässä artikkelissa toistuu samoja teemoja ja ajattelijoita, on ne kirjoitettu itsenäisiksi kokonaisuuksiksi. Artikkeliformaatin etuja on, että olen voinut käsitellä keskustelua herättäneitä poliittisen teologian viimeaikaisia ilmiöitä varsin laajalla otannalla: tehdä artikkelin oleellisesta aiheesta ja siirtyä sen jälkeen seuraavaan, edelliseen artikkeliin luontevasti linkittyvään aiheeseen. Tämä on epäilemättä auttanut näkemään yhteyksiä eri keskustelujen välillä sekä sijoittamaan ne osaksi laajempaa aatehistoriallista kokonaiskuva. Artikkeliväitöskirjan vahvuuksiin kuuluu myös, että jokainen teksti on luettavissa muista erillään.

Metodini on systemaattinen analyysi. Tehtäväni tutkijana on ollut analysoida materiaalista esille keskeisimmät käsitteet, väitteet ja argumentit. Artikkelin rajoitukset vaikuttavat erityisesti silloin, kun pitäisi arvioida teologin argumentin edellytyksiä: kuka on ymmärtänyt oikein Augustinuksen ajattelua, kenen näkemys Duns Scotuksen teologiasta on luotettavin, onko joku tulkinnut Kantia yksipuolisesti tai mikä alkukirkon suhde sotilaan ammattiin kirkkohistoriallisen tutkimuksen mukaan oli. Useat tällaisista kysymyksistä olen joutunut jättämään suosiolla syrjään ja alojensa asiantuntijoiden ratkaistavaksi. Yleisesti ottaen en siis ota tässä väitöskirjassa kantaa käsittelemieni ajattelijoiden paikoin varsin poleemisten argumenttien aatehistoriallisiin taustatulkintoihin.<sup>17</sup> Koska kyseessä on retorisesti hyvin värikäs keskustelu, on tämä huomautus aiheellinen ja teen sen paikoin myös itse artikkeleissa. Kaikki artikkelit on alun perin julkaistu asiantuntijoita laajempaa lukijakuntaa silmällä pitäen, joten liian tarkka takertuminen erityiskysymyksiin ei olisi ollut tarkoituksenmukaista. Selkeä jatkotutkimuk-

---

<sup>16</sup> Radikaalia ortodoksiaa käsittelevät ainakin Sammalkivi 2004; Juntunen 2004; Sammalkivi 2005; Eskola 2008; Vainio 2013; Mäkinen 2014. Seppälä (2010, 248–249) huipentaa kauneuden filosofiaa ja teologiaa käsittelevän teoksensa Hartin kauneuskäsityksen tiivistelmään.

<sup>17</sup> Radikaalin ortodoksian Duns Scotus -tulkintaa kritisoi esimerkiksi Horan 2014. Yleisempää kritiikkiä teoksessa Hankey & Hedley (toim.) 2005.

sen aihe olisikin arvioida tarkemmin yksittäisten väitteiden aatehistoriallisia perusteluja.

Olen tietoisesti vältellyt kovin normatiivista otetta. En ole arvioinut esimerkiksi radikaalia ortodoksiaa luterilaisesta näkökulmasta tai liberalis-mikriitikkoja liberalismien standardien mukaan. Pikemminkin olen pyrkinyt pääsemään sisälle tutkimaani ajatusmaailmaan ja tuomaan mukaan mahdollisimman rehellisen ja tasapuolisen kuvauksen kyseisen ajattelijan/liikkeen näkemyksistä. Valitsemalleni tyylille on englannin kielessä osuva ilmaus: *honest broker*. ”Rehellinen välittäjä” pyrkii lähestymään eri ajattelijoiden argumentteja lähtökohtaisesti suopeasti ja tuomaan toisistaan poikkeavat näkökulmat ikään kuin samaan pöytään kommentoimaan toinen toisiaan. Jokaisessa artikkelissa teen analyyttistä välittäjän työtä enemmän, normatiivista arviointia vähemmän.



## 2 Taustaluku: Moderni, postmoderni, teologia

Koska radikaalin ortodoksian edustajat rakentavat rauhanontologista ajattelua suhteessa moderniin ja postmoderniin filosofiaan, on aluksi syytä tutustua lyhyesti näihin ajatteluperinteisiin sekä niiden ympärillä vellovaan keskusteluun. Modernismilla, postmodernismilla ja niin sanotulla kielellisellä käänteellä on ollut vaikutuksensa tiedemaailmaan, kulttuuri-ilmapiiriin ja teologian sisäiseen keskusteluun.<sup>18</sup> Alkuun pääsemiseksi esitän muutamia karkeita yleistyksiä.

Moderni ajattelu korostaa rationaalisuuden voimaa. Modernin perinteen edustaja luottaa tieteen ja tekniikan mahdollisuuksiin ja ihmisen kykyyn parantaa ratkaisevasti elinolosuhteitaan. Modernisaatioon kuuluu usko kasvuun ja kehitykseen. Moderni ihminen uskoo, että hän kykenee saavuttamaan objektiivista tietoa maailmasta ja että kieli kuvaa todellisuutta.<sup>19</sup>

Postmoderni ajattelijana sen sijaan korostaa tiedon ja kokemuksen subjektiivisuutta ja kontekstuaalisuutta. Postmodernisti näkee neutraalina esitetystä tiedosta vallankäytön välineen, joka perustuu valheelliselle objektiivisuudelle. Postmoderni ajattelijana uskoo, että kieli luo todellisuutta.

Filosofi Richard Rorty on määritellyt, että moderni on ”optimismin kulttuuria”, joka korvasi sitä edeltäneen ”sietämisen kulttuurin”. Rortyn mukaan ”optimismin kulttuuri” on nyt antamassa tietä postmodernille

---

<sup>18</sup> Kattavia oppaita teologian ja postmodernismin suhteeseen ovat esimerkiksi Volf & Katerberg (toim.) 2004 ja Penner (toim.) 2005. Gregory 2012 esittää hyödyllisen jaottelun aatehistoriallisten painotusten ymmärtämiseen: supersessionismi tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan uusi ajattelulinja syrjäyttää vanhan (esimerkiksi järjen aikaa seuraa tunteen aika), kun taas hyperpluralismin mukaan aikaisemmat ajattelulinjat eivät todellisuudessa katoa minnekään, vaikka uusi ajanjakso määriteltäisiin aina viimeisimmän tulokkaan mukaan. Jälkmoderni aika on siis mahdollista ymmärtää hyperpluralismina, jossa elää rinnakkain niin esimoderneja, moderneja kuin postmodernejakin ajattelutapoja. Koska tämän väitöskirjan tutkimuskohteet tekevät esimodernia teologiaa postmodernilla otteella, havainnollistavat he erinomaisesti nimenomaan hyperpluralistista tulkintaa aatehistoriasta.

<sup>19</sup> Kuten filosofisesti orientoitunut lukija huomaa, esitän modernin ajattelun vielä tässä vaiheessa ”kansanomaisessa” muodossa. Myöhemmin käy ilmi, että uskoa objektiiviseen totuuteen voi pitää myös esimodernina piirteenä, jonka moderni ajattelu nimenomaan kyseenalaisti (esimerkiksi Immanuel Kantin jaottelu asioihin ”sellaisina kuin ne ilmenevät” ja ”sellaisina kuin ne ovat”). Lisäksi lukijan on syytä tiedostaa, että käytän suomenkielisiä termejä ”moderni ajattelu” ja ”modernismi” käytännössä synonyymeina. Taideteorioissa käytettävää ”modernismia”, jota voi pitää postmodernia ennakoivana vastaliikkeenä modernisaatiolle, en käsittele lainkaan. Asiayhteydestä käy ilmi, viittaanko modernilla tai modernismilla laajemmin yhteiskunnan modernisaatioon (esimerkiksi usko tekniikan mahdollisuuksiin ja objektiiviseen totuuteen) vai tarkemmin modernin filosofian painoituksiin (esimerkiksi järki-maailma-suhteen kyseenalaistaminen). Modernisaation, modernin ja modernismin määrittelyistä ks. Fornäs 1998.

”monimerkityksellisyyden kulttuurille”.<sup>20</sup> Kyseessä on siis filosofiaa laajemmalle levinnyt ilmiö. Tästä syystä hahmottelen seuraavaksi historiallisen taustan ajankohtaiselle keskustelulle.

## 2.1 MODERNIN MAAILMAN NOUSU, UHO JA TUHO?

Taloustieteilijä Jeffrey D. Sachs esittää bestseller-kirjassaan *The End of Poverty* maailmanhistorian viime vuosisadat kehityksen voittokulkuna.<sup>21</sup> Noususuhdanne alkoi ennen kaikkea teollistumisen räjähtävästä kasvusta 1800-luvun alun Euroopassa. Sachs nostaa esiin neljä suurta valistuksen hahmoa, joiden kautta modernin ajan eri puolia on helppo hahmottaa: Thomas Jefferson, Markiisi de Condorcet, Immanuel Kant ja Adam Smith.

Presidenttinäkin toiminut Thomas Jefferson kantoi suurimman vastuun Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistuksen laatimisesta. Julistuksessa korostetaan, että kaikki ihmiset ovat syntyneet samanarvoisina ja heillä on yhtäläinen oikeus elämään, vapauteen ja onnellisuuden tavoitteluun. Sachsin mielestä Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksessa ja Ranskan vallankumouksen ”vapaus, veljeys, tasa-arvo” -periaatteessa voi nähdä siemenen nykyiselle YK:n ihmisoikeusjulistukselle.

Valistusfilosofi Immanuel Kant hahmotteli Yhdistyneiden kansakuntien esiasteen pamflettimaaisessa kirjasessa *Ikuisen rauhaan*.<sup>22</sup> Siinä Kant pohtii valtioiden keskinäisten riippuvuussuhteiden saattamista tilaan, jossa sotiminen ei olisi yhdenkään osapuolen etu. Tällainen tila olisi saavutettavissa esimerkiksi kaupankäynnin keinoin.

Sachs kuvailee, kuinka myös kaupankäynnin historiassa oli alkanut uusi luku, symbolisesti viimeistään silloin kun Adam Smithin kirja *Wealth of Nations* ilmestyi. Teoksessa Smith esittelee vapaan markkinatalouden periaatteita, joiden tavoitteena on taata vauraus ja hyvinvointi mahdollisimman suurelle ihmisjoukolla. Markiisi de Condorcetin Sachs esittää symbolina kehityskolle, joka kattaa niin yhteiskuntaelämän kuin tekniikan ja lääketieteenkin alueet. Condorcet uskoi, että ihmiskunta kulkee kohti parempaa tulevaisuutta, jossa yhä useammat taudit ja muut vitsaukset saadaan voitettua luonnontieteen kehittymisen myötä.

Tiivistetysti sanottuna modernisaation perustaa valettiin keskiajan jälkeisessä Euroopassa ja sen lakipisteenä voidaan pitää valistusaikaa. 1800-luvun edetessä usko yhteiseen järkeen ja riippumattomaan subjektiin tuli kuitenkin kyseenalaiseksi. Kaikki eivät nähneet kehityksessä Sachsin

---

<sup>20</sup> Lainattu Volf & Katerberg 2004, x mukaan.

<sup>21</sup> Sachs 2005. Seuraavat kolme kappaletta referoivat Sachsin näkemystä. Suomessa sachsilaisia painoituksia on ollut esimerkiksi kosmologi Esko Valtaojan suurelle yleisölle suunnatuissa kirjoissa. Tiivis esitys modernismin noususta ja kriisistä on Moltmann 2004.

<sup>22</sup> Teos on myös suomennettu, ks. Kant 1989.



kuvaamaa voittokulkua. Esimerkiksi Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche ja Fjodor Dostojevski kritisoivat tahoillaan modernin ajattelun perusteita ja seurauksia.<sup>23</sup> Kierkegaard korosti subjektiivisuutta sekä uskoa intohimona ja paradoksina.<sup>24</sup> Nietzsche kyseenalaisti moraalien rationaaliset perustukset ja tiivistä ajan hengen kuuluisaan ”Jumala on kuollut” -julistukseen.<sup>25</sup> Dostojevski kuvasi romaanitaiteen keinoin, mitä pelkän järjen varaan ripustautumisesta sekä moraalista nihilismistä voi ihmiselle seurata.<sup>26</sup>

Todenteolla modernisaation kritiikki räjähti käyntiin 1900-luvulla, ”katastrofien vuosisadan” puolivälissä. Kaksi maailmansotaa, suuri lama, Auschwitz, Hiroshima ja Nagasaki: oli selvää, että sen kummemmin länsimainen filosofia kuin Euroopassa vallinnut kulttuuriprotestantismikaan ei ollut kyennyt estämään kymmenien miljoonien ihmisten hengen vaatineita tapahtumia. Eikö filosofialla tai teologialla ollut siihen käsitteellisiä kategorioita? Eivätkö eettisen ajattelun premissit olleet kunnossa? Miten oli mahdollista, että valistusprojektin ”uusi uljas ihminen” kylvi reilussa sadassa vuodessa tuhoa ja kärsimystä ympärilleen enemmän kuin koko siihenastinen inhimillinen historia yhteensä?<sup>27</sup>

Filosofit kuten Emmanuel Levinas (”etiikan, ei ontologian, täytyy olla ensimmäinen filosofia”), Theodor Adorno (”Auschwitz tekee runouden kirjoittamisesta barbariaa”) ja Hannah Arendt (”*banality of evil*; paha on pelkkää pintaa ja tyhjyyttä”)<sup>28</sup> pyrkivät kukin tavallaan pelastamaan Auschwitzin jälkeisen etiikan.<sup>29</sup>

Yleinen havainto oli, että kenties suurinta tuhoa aiheutti modernin rationaalisuuden teknisen tehokkuuden yhdistyminen moraalittomiin päämääriin. Moderni ajattelu oli tuottanut instrumentaalista rationaalisuutta, ei niinkään lisännyt rationaalisuuden substanssia. Saksalainen yhteiskuntafilosofi Jürgen Habermas esimerkiksi puhui ”tekniikasta ja tieteestä

---

<sup>23</sup> Ks. esim. Garrard 2006.

<sup>24</sup> Kierkegaard 2001.

<sup>25</sup> Nietzsche 1969; 1981.

<sup>26</sup> Dostojevski 1994; 2008. Valistuksen ihanteiden ja kristinuskon suhdetta tutkinut Bruce K. Ward käsittelee Dostojevskin töitä ja ajattelua mielenkiintoisesti. Ks. Ward 2010.

<sup>27</sup> Ks. esim. Glover 2007; Englund 2003; Arendt 2013.

<sup>28</sup> Esimerkiksi Arendtin havainnot natsijohtaja Adolf Eichmannin oikeudenkäynnistä pakottavat kiinnittämään huomiota eettisen agentin dispositionaalisten ominaisuuksien ulkopuolisiin tekijöihin. Arendt 2006, 287: ”I also can well imagine that an authentic controversy might have arisen over the subtitle of the book; for when I speak of the banality of evil, I do so only on the strictly factual level, pointing to a phenomenon which stared one in the face at the trial. Eichmann was not Iago and not Macbeth — Except for an extraordinary diligence in looking out for his personal advancement, he had no motives at all.”

<sup>29</sup> Levinas 1996; Horkheimer & Adorno 2008; Arendt 2006. Vaikka Auschwitz onkin 1900-luvun etiikan kriisin tunnetuin symboli, ei se suinkaan ole ainoa mahdollinen. Kuten Armenian kansanmurhan tapahtumapaikalla Der el-Zorissa keväällä 2010 puhunut presidentti Sargsisyan huomautti: ”Auschwitz on juutalaisten Der el-Zor.” (ks. Seppälä 2015, 148–162.)

ideologiana”. Saksalaisen uskonnonfilosofi Bernhard Welten mukaan Habermas pystyi osoittamaan, miten tekniikka ja tiede voivat helposti muuttua ideologiaksi ja että ne todella ovat sellaisiksi muuttuneet.<sup>30</sup> Habermasin teoria liittyy Max Weberin käsitteeseen ”päämäärärationaalisuus”.<sup>31</sup> Welte tulkitsee, että

Habermasin mukaan tämä sovelletun luonnontieteen päämäärärationaalisuus vaikutti sekin lähinnä verrattain rajatuissa yhteiskunnallisissa piireissä. Pian ja nopeasti edeten se otti kuitenkin yhteiskunnan valta- ja hallintakoneistot ja niiden oikeutuksen muodot täysin hallintaansa. Niin myös näiden yhteiskunnallisten voimakeskusten luonne muuttui yhä enemmän päämäärärationaalisuuden suuntaan. — Habermasin mukaan luonnontieteestä ja tekniikasta sekä niihin kuuluvasta päämäärärationaalisesta käyttäytymisestä onkin näin ollen välttämättömältä näyttävän historiallisen prosessin myötä tullut odottamatta ideologiaa. Tämän koko järjestelmän ideologisuus on – näin tulkitseen Habermasia – siihen sisältyvässä käsityksessä, jonka mukaan kaikkea voidaan hallita ja ohjailla tällä tavalla järkipäisesti.<sup>32</sup>

Max Horkheimer analysoi samaa asiaa kirjassaan *Välineellisen järjen kritiikki*.<sup>33</sup> Teoksessa Horkheimer käsittelee modernin rationaalisuuden välineellistä luonnetta. Välineellinen järki pystyy nimensä mukaisesti tarjoamaan välineitä kaikkiin tarkoituksiin. Nämä välineet tulevat yhtä täydellisemmiksi ja syntyy harha, jonka mukaan kaikkea voidaan hallita ja säädellä.<sup>34</sup>

Todellisuudessa korkealle kehitetty rationaalinen välineistö on neutraali siihen nähden, kuinka sitä käytetään. Kuten Welte kirjoittaa: ”Välineistö ei määritä mielekkyyttä antavia tavoitteita, sillä kysymys on vain välineistä. Se ei tee eroa hyvän ja pahan, sodan ja rauhan eikä mielekkään ja mielettömän välillä. Kaikkea, sekä pahaa että hyvää, voidaan järkipäistäää äärimmillen ja hioa kohti täydellisyyttä, ja jokaista tarkoitusta varten voidaan aina valmistaa välineitä.”<sup>35</sup> Welten mukaan nykyajan ihminen elää ”kirkaasti valaistussa maailmassa” ja hänellä on elämänhallintaansa varten välineitä,

---

<sup>30</sup> Welte 2008, 36–37.

<sup>31</sup> Welten kirjan suomentajat Terhi Kiiskinen ja Teemu Sippo määrittelevät käsitteen seuraavasti: ”Päämäärärationaalisuus merkitsee asennetta, jossa ulkoisen maailman esineitä ja muiden ihmisten käyttäytymistä käytetään edellytyksinä tai keinoina tietyn tuloksen tai harkitun oman päämäärän saavuttamiseen. Päämäärärationaalisuuden kannalta ei ole tärkeää, onko jokin asia oikein vai väärin, vaan ainoastaan se, toteuttaako keino päämäärän.”

<sup>32</sup> Welte 2008, 37–38.

<sup>33</sup> Horkheimer 2008.

<sup>34</sup> Horkheimer & Adorno 2008, 18: ”Olisi yhdentekevää, jos hygieeninen tehdassali ja kaikki siihen kuuluva, Volkswagen ja urheilupalatsi, päästäisivät metafysiikan välinpitämättömästi päiviltä, mutta yhdentekevää ei ole, että niistä itsestään tulee yhteiskuntakokonaisuudessa metafysiikkaa, ideologinen verho, jonka takana todellinen turmio levittäytyy.”

<sup>35</sup> Welte 2008, 40.

jotka ovat ”selkeästi järkemme valaisemia”. Ihminen laajentaa järjestystä maailmaa edelleen. ”Samanaikaisesti kuitenkin koemme olevamme kuin kirkkaasti valaistussa ja rajatussa huoneessa, jota ympäröi ylhäältä, alhaalta ja joka puolelta mitä syvin pimeys.”<sup>36</sup>

Varsinainen postmodernismi vei tämän eri suunnilta nousevan kritiikin äärimmäisyyksiin ja kyseenalaisti oikeastaan koko modernin maailmankuvan perustukset. Se aloitti kielen ja maailman välisen suhteen analyysistä. Tämän takia puhutaan kielellisestä käänteestä tai kielen vallankumouksesta.

## 2.2 MONITULKINTAINEN POSTMODERNISMI

Tyypillistä modernille ajalle oli siis kehitysoptimismi, usko ihmisen ja teknologian mahdollisuuksiin sekä objektiiviseen, tieteelliseen totuuteen, joka on kaikille ihmisille sama. Postmodernismi tekee vastaiskun tällaista maailmankuvaa kohtaan. Se kyseenalaistaa modernisaation voittokulun ja luo samalla uudenlaista kulttuuria. Postmodernisti on epäileväinen suhteessa yhteen objektiiviseen totuuteen sekä ihmiskunnan kykyyn hallita todellisuutta.<sup>37</sup> Postmoderni ajattelu korostaa ihmisen subjektiivista totuutta, arvorelativismia ja todellisuuden fragmentaarista luonnetta. Postmodernismi ei kuitenkaan ole vain tietoteoriaa, etiikkaa tai estetiikkaa. ”Postmodernismi on eetos”, ”postmodernismi on *Zeitgeist*” – kuten Myron B. Penner toteaa *Christianity and the Postmodern Turn* -kirjan johdannossa.<sup>38</sup>

Käytän Pennerin tarkkanäköistä johdantoa pohjana, kun esittelen postmodernismin ja modernismin välistä monimutkaista suhdetta. Penner myöntää postmodernismin määrittelyn hankaluuden.<sup>39</sup> Sen tähden hän

---

<sup>36</sup> Welte 2008, 49.

<sup>37</sup> Eskola (2008, 38) ei korosta ”katastrofien vuosisadan” vaikutusta: ”[P]ostmoderni ajattelu saattoi syntyä vain varsin valmiissa maailmassa, jossa suuret ongelmat oli jo ratkaistu. Vaikka filosofit alkoivat julistaa suurten kertomusten kuolemaa, he eräässä mielessä tanssivat haudoilla. Puhe diskurssien keskinäisestä kilpailusta oli mielekästä vasta demokraattisessa maailmassa, jossa hyvinvointi oli riittävä ja tasa-arvo antoi tilaa keskustelijoille. Postmoderni aate oli näin ollen paradoksaalisesti mahdollinen ainoastaan maailmassa, jonka moderni oli jo pelastanut.” Huomio on varmasti pätevä sananvapauteen ynnä muihin kansalaisoikeuksiin liittyvissä kysymyksissä. Tuntuu kuitenkin kyseenalaiselta viitata atomipommiin, keskitysleirien ja maailmansotien juuri runtelemaan maailmaan ”modernin pelastamana”, ”varsin valmiina maailmana” jossa ”suuret ongelmat on jo ratkaistu”.

<sup>38</sup> Penner 2005, 13–34.

<sup>39</sup> Penner 2005, 16. Myös Eskola 2008, 10: ”Kielellistä käännettä sinänsä on melko helppo tutkia, mutta mitä pitäisi sanoa postmodernismista? Onko kyseessä edes aate, ’ismi’? Joidenkin tutkijoiden mukaan post/modernilla tarkoitetaan asennetta, joka nimenomaan välttelee modernin kauden tarkkoja määrittelyjä ja korostaa satunnaisuutta, hetkellisyyttä ja fragmentaarisuutta. Jostain näkökulmasta katsoen tämä on totta. Tarkkoja määritelmiä on vaikea tarjota. Jos siihen ryhtyy, kriitikot osoittavat määritelmän pian mahdottomaksi tai suurelta osalta virheelliseksi.”

ehdottaa, että postmodernismi on parhaiten ymmärrettävissä, kun sitä ei yritäkään määritellä kategorisesti uskomusjärjestelmänä tai joukkona filosofisia teesejä – paitsi ehkä yleisimmässä mahdollisessa mielessä.<sup>40</sup> Penner korostaa, kuinka erilaisia järjestelmiä ovat esimerkiksi Jacques Derridan dekonstrukturalismi, Richard Rortyn uuspragmatismi tai Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikka. Lisäksi Pennerin mielestä Michel Foucault löytäisi vähän yhteistä teologi Jean-Luc Marionin puheesta metafysiikan takaisesta Jumalasta tai Levinasin painotuksesta “toisen kasvoihin”. Tämän takia Penner toteaaakin, ettei ole juuri toivoa yhdistää moninaisia postmoderneja ilmaisuja yhden ainoan sloganin alle.<sup>41</sup> Postmoderni näkökulma on paradigman muutos: ”Postmoderni käänne viestii perustavanlaatuisesta muutoksesta tavassa, jolla maailmaa hahmotetaan ja sen ongelmia lähestytään.”<sup>42</sup> Tästä syystä postmodernismi on eetos ja *Zeitgeist*.

Jo terminä postmoderni antaa ymmärtää, että se on jonkinlaisessa suhteessa moderniin. Penner listaa kolme tapaa, joilla tämä suhde voidaan ymmärtää. Ensinnäkin, postmoderni voidaan sijoittaa käsitteellisesti modernin *jälkeen*. Tällöin kyseessä olisi liikehdintä, joka ylittää modernin, menee ikään kuin sen tuolle puolen. Tällaisesta näkökulmasta postmodernismi on yritys murtautua ulos modernin kategorioista ja kumota ne. Toinen tapa ymmärtää modernin ja postmodernin suhde on sijoittaa postmoderni käänne modernismin *sisälle*. Tällöin postmodernismi on eräänlaista hypermodernismia, jossa modernismin oletukset viedään loogiseen johtopäätökseen asti. Postmodernismi olisi siis modernismin äärimmäinen muoto, joka laajentaa modernismin kaipauksen ihmisen autonomiaan koskemaan myös rationaalisia selityksiä. ”Tällä tavalla nähtynä postmodernismi on pikemminkin kyyninen (tai kenties rehellinen) versio modernismista. Se on täysi-ikäiseksi tullutta modernismia.”<sup>43</sup> Kolmas Pennerin esittelemä vaihtoehto on seurata Jean-François Lyotardin esimerkkiä ja sijoittaa postmodernismi konseptuaalisesti *ennen* modernismia. Lyotardin mukaan postmodernismi on ”epäilemättä osa modernismia”, eikä ”työstä voi tulla modernia ellei se ole ensin postmoderni. Postmodernismi näin ymmärrettyinä ei siis ole modernismin loppu vaan syntymätila, ja se tila on pysyvä.”<sup>44</sup> Lyotardin kuuluisa määritelmä postmodernismille kuuluu: ”Äärimmilleen

---

<sup>40</sup> ”Yleisimmässä mahdollisessa mielessä” -kriteerin täyttäviä määritelmiä voisivat olla juuri tämän luvun alussa esittämäni huomiot postmodernismista vastaiskuna uskolle yhteen objektiiviseen totuuteen (joka olisi ihmisen saavutettavissa ja hallittavissa) sekä subjektiivisuuden ja kontekstuaalisuuden korostus.

<sup>41</sup> Penner 2005, 16. Näistä postmodernin filosofian suuntauksista ks. esim. Bunnin & Tsui-James (toim.) 2003.

<sup>42</sup> Penner 2005, 16–17.

<sup>43</sup> Penner 2005, 18.

<sup>44</sup> Lyotard 1984, 79. Lainattu Penner 2005, 19 mukaan.

pelkistettynä määrittelen *postmodernismin* epäluulona metanarratiiveja (*grands récits*) kohtaan.”<sup>45</sup>

Penner tulkitsee Lyotardia siten, että postmodernismi on syvään juurtunutta epäluuloa universaaleja, erityisesti moderneissa tieteissä esiintyviä selitysmalleja kohtaan. Postmodernisti haluaa pysyä herkkänä erilaisuudelle, on valmis sietämään yhteensovittamattomuutta (*incommensurability*) ja on sitoutunut taisteluun totalitarismia vastaan. Postmodernismin toivotat ja juhlistamat olosuhteet ovat juuri niitä, mitä modernisaatio toivoo ratkaisevansa ja poistavansa. Tässä mielessä modernismi on yritys voittaa postmodernismi. Siispä Lyotardin ratkaisu sijoittaa postmodernismi modernismin edelle on looginen: postmodernismi on modernin ahdistuksen ja keskeisen ongelman lähde. Postmodernit olosuhteet – yhteensovittamattomuus, pluralismi, moninaisuus ja niin edelleen – ovat siis uhka, jota vastaan koko moderni ohjelma on suunnattu.<sup>46</sup>

Penner ei ota kantaa, mikä modernismin ja postmodernismin suhteen tulkinnoista osuu lähimmäksi oikeaa. Yhteistä kaikille on kuitenkin oletus, jonka mukaan postmodernismista tulee ymmärrettävää vasta kun sitä käsitellään suhteessa modernismiin.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Lyotard 1984, xxiv. ”To simplify in the extreme, I define *postmodernism* as an incredulity toward metanarratives [*grands récits*].” Lainattu Penner 2005, 32 alaviite 13 mukaan. Eskola (2008, 13) suomentaa sitaatin näin: ”Äärimmilleen yksinkertaistaen määrittelen *postmodernin* siten, että usko metanarratiiveihin on mennyt.” Merold Westphal käyttää tätä Lyotard-sitaattia esimerkkinä joidenkin teologioiden postmodernismikammosta. Tällaisten teologioiden argumentti kuuluu esimerkiksi, että koska kristinusko on metanarratiivi ja postmodernismi on epäluuloa metanarratiiveja kohtaan, eivät postmodernismi ja kristillinen usko voi olla (Pekka Himasen käsitettä lainatakseni) ”rikastuttavassa vuorovaikutuksessa”. Westphal (2005, 147–151), joka itse suhtautuu avoimin mielin postmodernismin teologisiin mahdollisuuksiin, korostaa, että on väärin yleistää Lyotardin metanarratiivi koskemaan vain kaikkia ”suuria kertomuksia”: ”-- in philosophical discourse, ‘meta’ signifies a difference of level and not primarily of size. A metanarrative is a metadiscourse in the sense of being a second-level discourse designed to legitimize one or more first-order discourses. It is this question of legitimation which is absolutely central for Lyotard and which makes such a tight link between modernity and metanarrative in his mind. Having overthrown various ancient regimes both of knowledge and of social practice, modernity finds itself needing to legitimize its ‘new authorities’, and it resorts to narrative to do so.” Lyotardin maalina ei siis ole niinkään kristinuskon suuri kertomus kuin valistuksen kertomukset, kuten rationaalisen subjektin emansipaatio (Descartes, Locke) tai vaurauden kasvun kertomus (Adam Smith). Erityisesti Lyotardin kritiikin kohteeksi joutuvat 1800-luvun suurten kertomusten arkkitehdit Hegel ja Marx.

<sup>46</sup> Penner 2005, 18–19.

<sup>47</sup> Penner 2005, 19. Näin myös James K. A. Smith (2004, 202 alaviite 10): ”On my hesitations with the term ‘postmodernism’ -- The term perhaps still carries some heuristic value, however; in this essay I have used it interchangeably with ‘late modernity’ as analyzed by Giddens in *Modernity and Self-Identity*. In general, I think we might distinguish between ‘postmodernity’ as a social and cultural phenomenon and ‘postmodernism’ as an intellectual or philosophical ‘movement’ (but if pressed, I would concede that the distinction is a slippery one). In any event, I would resist only analyses which

Kirjassaan *Kielen vallankumous* Timo Eskola lainaa tiivistä mutta kattavaa kuvausta modernismin ja postmodernismin eroista. Lainaan kuvauksen Eskolalta tähän kokonaisuudessaan. Ote on oleellinen, koska kielen tärkeä rooli tulee siinä hyvin esille ja esimerkiksi radikaali ortodoksia nimenomaan vastustaa käsitystä kielestä vankilana:

Siinä, missä modernistit arvostavat synteesiä ja ymmärrettävyyttä, postmodernistit arvostavat dekonstruktiota ja fragmentaatiota... Missä modernistit edellyttävät ihanteellisen persoonan vastuullisuutta ja arvokkuutta, siinä postmodernistit torjuvat ajatuksen ”autenttisesta minuudesta” pelkkänä illuusiona. Heille se on vain yritys luoda henkeä johonkin, joka on pelkästään sosiaalisten roolien kokoelma ja yhteenliittymä... Siinä, missä modernistit ajattelevat foundationalismin mukaisesti ja katsovat, että objektiivinen totuus voidaan löytää, postmodernistit vastustavat foundationalismia. Heidän mielestään totuudet ovat sosiaalisten ryhmien rakennelmia ja perustuvat niiden kieleen. He hylkäävät tieteen ja filosofian, koska ne ovat heille totalisoivia ”metanarratiiveja”. Historia on heille pelkästään ”kielipelien verkosto”. Postmodernin ideologian ytimessä on todellakin väite, jonka mukaan kieli on ”vankila”. Se viittaa vain itseensä. Kieli ei kykene viittaamaan itsensä ulkopuolella olevan maailman totuuteen, vaan joutuu muotoilemaan merkityksiä ainoastaan omien lähtökohtiensa avulla. Ei voi olla transsendenttista Logosta. Ainoa todellisuus on virtuaalinen todellisuus.<sup>48</sup>

Käsitys tiedon luonteesta, ihmisen persoonallisuudesta ja kielen merkityksestä muuttuu. ”Kielen hallitsema tietoisuuskäsitys sidotaan autonomiseen kieliteoriaan. Merkitykset jäävät diskurssien sisälle. – Metakertomusten kuolema, tiedon fragmentoituminen, ehdottomien totuuksien legitimoinnin ongelma ja autonomisen merkityskäsityksen ohjaama näkemys kielipeleistä tai diskursseista ovat siten postmodernismin keskeisiä aiheita hyvin erilaisissakin teoksissa. Moderni synnytti enemmän ongelmia kuin ratkaisuja. Jälkistrukturalistinen postmodernismi etsii uutta hierarkioiden romuttamisen ja destruktion kautta.”<sup>49</sup>

Tämän väitöskirjan artikkeleissa käsiteltävät teologit näkevät, että moderni kyllä synnytti ongelmia, mutta niin teki myös postmodernismi. Ennen siirtymistä artikkelien pariin on kuitenkin vielä syytä selvittää yleisemmällä tasolla, miten teologian kentällä on suhtauduttu postmodernismiin ja kielelliseen käänteeseen.

---

posit some radical discontinuity between modernity and postmodernity, or between the ‘Enlightenment project’ and postmodernism.” On myös huomionarvoista, että Charles Taylor puhuu kirjassaan *Sources of the Self* nimenomaan ”modernin konflikteista” (*conflicts of modernity*) käsitellessään normatiivisen etiikan konstituoivan nimittäjän puutetta. Näin siitä huolimatta, että Taylor käsittelee niin sanottujen postmodernien filosofien ajatuksia ja teorioita. Ks. Taylor 1989.

<sup>48</sup> Lainattu Eskola 2008, 13–14 mukaan. Harrison-Carter 2007 (*Religion and Modern Thought*, <http://spot.colorado.edu/~harrison/ramt/ramt10.htm>).

<sup>49</sup> Eskola 2008, 14–15.

## 2.3 TEOLOGIAN REAKTIOITA POSTMODERNISMIIN

Kristittyjen teologien reaktiot ja suhtautuminen postmodernismiin ja kielelliseen käänteeseen vaihtelevat yleisestä hyväksymisestä perustavanlaatuisen torjumiseen. Penner toteaa, että kristillisen yhteisön sisällä nimenomaan teologiassa postmodernin käänteeseen vaikutus on tuntunut vahvimmin. Tämä johtuu siitä, että perinteisesti kristinuskon sisältöä on refleктоitu sekä filosofian että teologian keinoin.<sup>50</sup>

Koska aihepiiri on niin laaja, tarkastelen teologien positioita erityisesti suhteessa *foundationalismiin*.<sup>51</sup> Karkeasti ottaen foundationalismi liitetään moderniin ja erilaiset nonfoundationalistiset lähestymistavat postmoderniin ajatteluun. Kuten jatkossa kuitenkin käy ilmi, näin karkea jako ei riitä kuvaamaan todellisuutta. Mutta ennen perehtymistä ajankohtaiseen tilanteeseen on hyödyllistä tehdä lyhyt katsaus – edelleen Pennerin esitystä mukaillen – länsimaisen ajattelun historiaan ja näkemyksiin tiedon saannin mahdollisuuksista.

### 2.3.1 RATIONAALISUUDEN ROOLI LÄNSIMAISEN AJATTELUN HISTORIASSA

Rationaalisuuden käsitteellä on keskeinen rooli länsimaisen ajattelun historiassa.<sup>52</sup> Oletus on ollut, että nimenomaan rationaalinen selitys on ihmisen ajattelun päämäärä. Niin länsimaiseen ajatteluun yleisestikin kuin myös kristinuskoon kuuluu vakaumus, että ihminen on rationaalinen olento ja universumin rationaalinen ”selvittäminen” on paitsi mahdollista myös tärkeää. Tietyssä mielessä postmoderni käänne siis hyökkää tätä perususkomusta vastaan.

Länsimaisen filosofian voidaan katsoa alkaneen muinaisessa Kreikassa, kun luonnonfilosofit käänsivät selkänsä *mythokselle* ja kääntyivät *logoksen* puoleen. Mytologiset maailmanselitykset (*mythos*) pyrittiin korvaamaan järjellä ja selitettävyydellä (*logos*). Esimoderni suunnanmuutos mythoksesta kohti logosta oli itsetietoinen yritys selittää universumi rationaalisesti: voidaan puhua metafysisestä käänteestä. Muinaiset kreikkalaiset uskoivat,

---

<sup>50</sup> Penner 2005, 15. Ks. myös Smith 2006.

<sup>51</sup> Vainio 2009, 23 alaviite 5: ”Foundationalismilla tarkoitetaan epistemologista teoriaa, jonka mukaan uskomukset voidaan jakaa perususkomuksiin ja niistä johdettuihin uskomuksiin. Jyrkän foundationalismin mukaan tiedon varmuuden takaamisen tähden perususkomusten täytyy olla absoluuttisen tosia. Klassinen esimerkin tällaisesta perususkomuksesta on Descartesin ’cogito’. Nonfoundationalismilla tarkoitetaan lähinnä koherentistisia tieto-oppeja.” Ks. myös Grayling 2003, 40–41 ja Lammenranta 1993.

<sup>52</sup> Katsaus pohjautuu aineistoon Penner 2005, 19–25. Ks. myös Juti 2013.

että ihmismieli on siten rakentunut, että se on kykeneväinen tavoittamaan todellisuuden sellaisena kuin se on. Ihmiset ovat rationaalisia, koska heillä on kyky osallistua universumin rationaaliseen rakenteeseen. Esimoderni rationaalisuuskonsepti on siis ontologinen rationaalisuuskonsepti: järki ei ole ihmisen tietoisuuden ominaisuus vaan itse universumin. Ihminen on rationaalinen, kun hän liittyy kosmoksen rationaalisuuteen, siis logokseen. Esimoderni filosofia keskittyi tarjoamaan metafysisen kuvauksen universumista. Hämmästyksen ja mysteerin tunto on osa esimodernia filosofista ajattelua. Usko ja järki eivät ole toistensa vastakohtia. Esimoderni ajattelu korosti myös ihmisen yhteisöllistä ja sosiaalista luonnetta. Rationaalinen ihminen on ruumiillinen olento, jolla on selvä paikkansa yhteiskunnassa ja universumissa.

Moderni, valistuksen ajan käsitys rationaalisuudesta on aivan toisenlainen. Polttavaksi kysymykseksi muodostui, pystyykö maailmaa edes tietämään. Modernit filosofit kyseenalaistivat esimoderneille ajattelijoille itsestään selvän mieli–maailma-yhteyden. Modernismi suoritti epistemologisen käännöksen. Modernin filosofian päämääränä oli löytää joukko erehtymättömiä uskomuksia, jotka voivat tarjota perustukset ehdottoman varmalle tiedolle. Järjen ontologinen oletus viedään niin pitkälle, että lopulta järki perustuu vain itseensä (*reason becomes its own ground*). Rationaalisuuden rajoja ei siis enää määrittelekään ihmisen ulkopuolisen todellisuuden rationaalinen rakenne, vaan ihmisen oma ajattelukyky (*rational faculties*). Ihmisen järki irrotetaan esimoderneista ontologisista perusteista ja sijoitetaan uudelleen ihmisen omaan tietoisuuteen. Rationaalisuus irtoaa empiirisestä todellisuudesta.

Modernisaatio on myös empiirisen tieteen aikaa. Maailma jakautuu siis toisaalta induktiiviseen tieteseen, joka keskittyy ainoastaan tarkkailuun, ja toisaalta ihmismieleen, joka on sijoittumaton (*disembodied*), tietoinen ja vapaa rationaalisuuden keskus. Moderni rationaalisuus käsitys on paradoksaalisesti erotettu materiaalisesta universumista ja sen tähden järjen tehtäväksi tulee kategorisoida ja hallita järkipäisesti muuten irrationalista universumia. Toisin kuin esimoderni aika, modernismi korostaa individualismia. Jokaisen ihmisen vastuulla on olla rationaalinen itsessään ja itselleen. Moderni rationaalinen autonomia langettaa yksilölle tehtävän: Muodosta itsellesi uskomusjärjestelmä, joka rakentuu kumoamattomille episteemisille perustuksille. Rationaalinen selitys on siis vapautettu tradition ja uskon kahleista. Moderni epäily ottaa saaliikseen uskon ja luottamuksen.

Tähän tilanteeseen postmodernismi iskee kiilansa. Esimoderni metafysiikka uskoi maailmasta suoraan saatavaan tietoon ja moderni epistemologia otti tarkastelun kohteeksi ihmisen kyvyn saada tietoa, mutta postmodernissa käännteessä sen kummemmin metafysiikka kuin tietokaan ei ole rationaalisen selityksen keskiössä. Siinä on kieli – kieli, joka konstituoii ihmisen, joka taas tiedostaa itsensä ja maailman. Postmodernismi kyseenalaistaa sekä ontologiset että tekniset versiot rationaalisuudesta. Postmodernit perspektiivit eivät väitä kuvailevansa, miten asiat välttämättä ovat. Ne eivät



myöskään pyri määrittelemään rationaalisen ajattelun rajoja. Pikemminkin ne pyrkivät ajattelemaan tilanteessa, jossa absoluuttisesta varmuudesta on jouduttu luopumaan.

### 2.3.2 FOUNDATIONALISMIN JÄLKEISIÄ TEOLOGISIA POSITIOITA

Kirjassaan *Beyond Fideism* Olli-Pekka Vainio tutkii teologiien ja kirkkojen erilaisia positioita foundationalismin jälkeisessä tilanteessa.<sup>53</sup> Vainio noteeraa kristillisten kirkkojen piirissä tapahtuneen globaalien suunnanmuutoksen liberalismista traditionalismiin. Hän käsittelee erityisesti muutoksen intellektuellia perustaa ja huomioi, että postliberaalit teologit ovat peräänkuuluttaneet ”suhteellisen autonomisia uskonnollisia yhteisöjä, jotka eivät ole vahvasti sidoksissa niinkään sekulaariin julkiseen tilaan kuin omaan uskonnolliseen totuuteensa.”<sup>54</sup> Ilmeisesti tällaisella ratkaisulla pyritään välttämään sekä liberaalin mukautumisen että vastakulttuurisen ”ekstremismin” kiusaukset. Vainio toteaa esimerkiksi George Lindbeckin<sup>55</sup> ehdottaneen ”lahkolaista” (*sectarian*) kirkkomuotoa myöhäismodernissa yhteiskunnissa elävien kirkkojen selviytymisstrategiaksi.

Postliberaalien teologioiden sosiaaliset teoriat ovat siis kommunitaristisia. Sen sijaan niiden uskonnonfilosofisten teorioiden sanotaan olevan *fideistisiä*.<sup>56</sup> Fideismi on siis yksi tapa reagoida postmoderniin kielelliseen käänteeseen. Uskonto on yksi kielipeli muiden joukossa, eikä välttämättä sellaisenaan kommunikoitavissa kielipelistä toiseen.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Ks. myös Long 2009.

<sup>54</sup> Stout 2005 nimittää tämän väitöskirjan käsittelemistä ajatteliijoista Milbankia ja Hauerwasia (Alasdair MacIntyren ohella) ”uuden traditionalismin” tunnetuimmiksi edustajiksi. Väitöskirjan viimeisessä artikkelissa käsitellään tarkemmin vaatimusta ”suhteellisen autonomisista uskonnollisista yhteisöistä”.

<sup>55</sup> Tarkemmin Lindbeckistä ja teologian postliberaalista käänteestä ks. Vainio 2010, 65–76. Myös Eskola 2008, 185–189.

<sup>56</sup> Vainio 2010, 1–2: ”If we follow the general philosophical definition of the concept (which will be updated later), we could say that according to fideism, either knowledge in general or within a particular area of inquiry, is not acquired through reason or the senses (or through some combination of these two), but by trust, that is, faith (lat. *fides*). In philosophy, fideism usually means a mode of thought or teaching according to which reason is more-or-less irrelevant to (religious) belief, or even that faith is strengthened, not undermined, if one judges that reason is unable to give it support.” Kommunitarismissa tarkoitetaan näkemystä, jonka mukaan jokainen yhteisö konstituoii oman moraalinsa ja totuusehtonsa, ks. myös alaviite 276.

<sup>57</sup> Käsite ”kielipeli” juontaa juurensa Ludwig Wittgensteinin myöhäiskauden ajatteluun. Lyhyesti: ”A key notion in Wittgenstein’s conception of language is the notion of a language game. We should think of the words in language as being like the pieces in a game. They are not to be understood by looking for some associated idea in the mind, or by following some procedure of verification, or even by

Fideismin kriitikot pelkäävät, että fideismi johtaa joko sortoon tai relativismiin. ”Perinteisesti tällaisella vakaumuksella on ollut vain kaksi tapaa käsitellä toisia vakaumuksia: joko pakottaa kaikki leikkimään sen omilla säännöillä tai sallia pluralismi, jossa millekään positiolle ei anneta muita paremman position asemaa. Molemmissa tapauksissa sekulaari yhteisö on ollut kykenemätön käsittelemään muita vakaumuksia, ja se on johtanut joko muiden vakaumusten väkivaltaiseen sortamiseen tai ’vapaiden markkinoiden’ sallimiseen kaikille. Kumpikin vaihtoehdoista voi helposti aiheuttaa väkivaltaisia reaktioita ja aggressiivista käytöstä.”<sup>58</sup>

Robert Greer on hahmotellut hyödyllisen typologian<sup>59</sup> esitellessään teologisen kentän jakaantumista ”realismi/anti-postmodernismi” ja ”anti-realismi/postmodernismi” vastapoolien kesken. Greer muodostaa neljä ryhmää: 1) foundationalistinen realismi, 2) postfoundationalistinen realismi, 3) postfoundationalistinen keskittien realismi sekä 4) postfoundationalistinen anti-realismi.

Ensimmäisen ryhmän edustajan mielestä (Greerin esimerkkinä Francis Schaeffer) teologian tulee perustua varmoihin perusteisiin (*foundations*), jolla usein tarkoitetaan nimenomaan Raamatun ilmoitusta. Tästä seuraa luonnollisesti kysymyksiä Raamatun oikeasta tulkinnasta ja siitä, voiko raamatullisen sanoman tulkita vain yhdellä tavalla oikein.

Toinen ryhmä hylkää foundationalistisen tiedon oikeuttamisen, mutta pyrkii säilyttämään realistisen ontologian. Teologinen kieli viittaa siis todelliseen entiteettiin puhuessaan Jumalasta. Greer käyttää Karl Barthia tämän ryhmän esimerkkiteologina. Nykypäivän kakkosryhmäläiset<sup>60</sup> myöntävät, ettei ole yhtä teologista systeemiä joka sisältäisi kristillisen uskon täydellisesti. Sen takia teologisten tyylien moninaisuus on kristinuskolle etu, ei uhka. Tämä ei kuitenkaan johda ”kaikki käy” -asenteeseen, koska järkevä Kristus-tapahtuman tulkinnat erotellaan käyttäen pragmaattista kriteeriä.

Ryhmää neljä edustaa Greerin mallissa John Hick. Tämän ryhmän teologia lähtee oletuksesta, jonka mukaan ihmisen on mahdotonta ylittää oma kulttuurinsa ja historiallinen sijoittuneisuutensa. Vaikka Hick ei kiellä jumalallisen todellisuuden olemassaoloa, hän uskoo, ettei ihmisillä ole neutraalia tapaa puhua siitä. Tästä johtuen uskontoja ei ole mielekästä vertailla. Uskonnolliset valinnat ovat siis perimmiltään konformistisia, eikä niitä sen tähden voi perustella.

Neljännän ja toisen ryhmän väliin jää kolmas, josta Greer käyttää siis nimitystä ”postfoundationalistinen keskittien realismi”. Greer rakentaa tämän

---

looking at the object for which they stand. Rather, we should think of words in terms of their use, and referring to objects in the world is only one of many uses that words have. The meaning of a word is given by its use, and the family of uses that a group of words has constitutes a language game.” Searle 2003, 8–9.

<sup>58</sup> Vainio 2010, 6.

<sup>59</sup> Greer 2003, 94–95.

<sup>60</sup> Esimerkiksi Stanley Grenz, James K. A. Smith ja Miroslav Volf.

ryhmän George Lindbeckin ajattelun ympärille. Greerin mukaan Lindbeck myöntää toimivien teologisten vaihtoehtojen moninaisuuden, mutta kieltää silti relativistisen antirealismen, jollaista neljännen ryhmän Hick edustaa. Teologian tekeminen perustuu Jumalan ilmoitukseen ja kirkon todistukseen, joka löytyy Raamatusta, uskontunnustuksista sekä liturgiasta.

Tässä väitöskirjassa käsiteltävät teologit edustavat tulkintani mukaan ennen kaikkea ryhmiä 2) ja 3). He käyvät keskustelua esimerkiksi filosofian ja yhteiskuntatieteiden kanssa, ja pyrkivät sitä kautta tekemään kristillistä uskoa ymmärrettäväksi myös kyseisen ”kielipelin” ulkopuolisille ihmisille. Vaikka he suhtautuvat skeptisesti jyrkän foundationalistiseen tietoon, ovat he ontologisia realisteja, jotka rakentavat ajatteluaan Raamatun, uskontunnustuksen, tradition ja liturgian pohjalta. Sitä, millaisia kysymyksiä tällainen tapa tehdä teologiaa herättää, käsittelen aivan väitöskirjan lopuksi. Nyt on kuitenkin aika siirtyä itse artikkeleihin.



### 3 Radikaali ortodoksia

#### *(Modernin teologian suuntauksia, 2014)*

Uskonto ei ole yksityisasia. Kristillisen uskon vakaumukset tulee ottaa huomioon niin akateemisessa tutkimuksessa kuin yhteiskunnallisessa päätöksenteossa. Valtio on vain irtokuva perustavammasta yhteisöstä, Kristuksen ruumiista eli kirkosta. Sekularismi on voiman ja väkivallan ”huonoa teologiaa”.

Tällaisia modernin maailman näkökulmasta röyhkeitä väitteitä esittää radikaali ortodoksia (*Radical Orthodoxy*), yksi parin viime vuosikymmenen eniten keskustelua herättäneistä teologisista suuntauksista. Isossa-Britanniassa Cambridgen yliopistossa 1990-luvun alussa syntynyt ekumeeninen mutta katolisuuteen kallellaan oleva liike on yhdistelmä akateemista ja yhteiskunnallista, provosoivaa ja tunnustuksellista teologiaa. Jonathan Chaplinin käsittehirviö ”postmoderni augustinolainen (anglo-)katolinen anarkistis-pasifistinen sosialismi” ei mene täysin huumorin puolelle: kyseessä todellakin on ”kiehtova ja tulenarka teoreettinen sekoitus”<sup>61</sup>. Radikaali ortodoksia pyrkii kyseenalaistamaan sekularismin, modernismin ja postmodernismin taustaoletuksia ammentamalla aineksia valistusta edeltävästä teologiasta ja filosofiasta.

Liikkeen isähahmon John Milbankin (s. 1952) mukaan radikaali ortodoksia on ”teologisesti konservatiivista, poliittisesti radikaalia” liikehdintää, joka toimii siinä uskossa että ”ainoastaan kirkolla on teoreettista ja käytännöllistä voimaa haastaa globaali pääoman hegemonia ja luoda toteuttamiskelpoinen poliittis-ekonominen vaihtoehto.”<sup>62</sup> Radikaali ortodoksia asettuu siis poikkiteloin suhteessa modernin ajan ydinvakaumuksiin, joiden mukaan uskonnollinen usko on vain yksityiseen elämänpiiriin kuuluva, henkilökohtaisiin tunteisiin ja arvoihin liittyvä ominaisuus, ja joka on siten pidettävä erillään kaikille yhteisen ”julkisen järjen” vaikutuspiiriin kuuluvista yhteiskunnallisista asioista.

Modernin ajan julkinen tila on leimallisesti sekulaari ja kuten filosofi Charles Taylor esittää kirjassaan *A Secular Age* (2007), tällaisessa yhteiskunnassa uskonnosta tulee lähinnä kulutustavaraa.<sup>63</sup> Ongelma on kuitenkin varsin ilmeinen: julkinen tila ei voi koskaan olla täysin neutraali. Jos uskonto ei muodosta tulkitsevaa ”metakertomusta” (ihmis)elämälle, jokin muu metakertomus ottaa sen paikan. Radikaali ortodoksia siis esittää, että jälkikristillisissä länsimaissa kristinuskon on syrjäyttänyt liberaali markkinatalous ja sekularismi. Tämä kehitys liittyy radikaalin ortodoksian mukaan

---

<sup>61</sup> Chaplin 2005, 152.

<sup>62</sup> Milbank 2009b, 397.

<sup>63</sup> Oliver 2009, 4.

erityisesti myöhäisskolastiikassa korostuneisiin teologisen ajattelun muutoksiin. Radikaaliortodoksien mielestä sekulaari maailma ei ole myönteisesti (luterilaisen Dietrich Bonhoefferin [1906–1945] sanoin) ”täysikäiseksi tullut maailma” vaan sitä hallitsee voiman, tahdon ja väkivallan ”pseudoteologialle” perustuva ”harhaoppi”. Sen tähden Milbankin mielestä – ei enempää eikä vähempää – ”sekulaari järjestys täytyy kumota ja tilalle kehitellä uudenlainen ’kristikunta’.”<sup>64</sup>

Radikaalin ortodoksian tavoitteena on siis kirkon ykseys ja globaali kristillinen järjestys. Se suhtautuu kuitenkin skeptisesti ekumenian edistymiseen virallisten dialogien ja asiakirjojen kautta. Pikemminkin tarvitaan käytännöllistä tunnustustenvälistä yhteistoimintaa, joka perustuu kasvavassa määrin jaetulle teologiselle visiolle ja spiritualiteetille. Kuten Milbank toteaa: ”Jos yhdistyminen Rooman alaisuuteen lopulta saavutetaan, se toteutuu siksi, että siitä on jo tullut todellisuutta *de facto*.” Milbank näkee radikaalin ortodoksian nimenomaan tällaisena kirkkokuntarajat ylittävänä eetoksena ja ”alkioasteella olevana kulttuuriliikehdintänä”.<sup>65</sup>

## RADIKAALI ORTODOKSIA PÄHKINÄNKUORESSA

### UUSI TEOLOGIA JA PALUU LÄHTEILLE

1900-luvun teologiseen kontekstiin suhteutettuna radikaali ortodoksia jatkaa erityisesti *nouvelle théologie* -suuntauksen painotuksia. Tunnetuimpia ”uuden teologian” edustajia ovat esimerkiksi Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Karl Rahner (1904–1984), Joseph Ratzinger (paavi Benedictus XVI) sekä yksi Milbankin suurimmista esikuvista, jesuiittapappi Henri de Lubac (1896–1991). *Nouvelle théologie* oli katolisen teologian sisäinen reaktio skolastiikan ylivaltaa vastaan. Se korosti ”nykymaailman” kanssa käytävän teologisen dialogin tärkeyttä. Lisäksi liikkeeseen yhdistettävät teologit suuntasivat huomiota esimerkiksi raamatulliseen eksegeesiin, taiteisiin, kirjallisuuteen ja mystiikkaan. Kaikki nämä painotukset näkyvät myös radikaalin ortodoksian teologiassa. Milbankin tulkinnan mukaan 1900-luvun saksalaisessa teologiassa näkyi liiaksi kantilaisen transsendentaalifilosofian vaikutus ja siksi siitä muodostui liian idealistista. Tällaisessa teologiassa esimerkiksi järki ja usko, maailma ja ilmoitus sekä filosofia ja teologia erotettiin toisistaan. Teologia hävitti kytköksen maailmaan. Englantilaisessa ajattelussa sen sijaan vallitsi materialismin seurauksena empirismin ja skeptisismen ylivalta. Maailma hävitti kytköksen teologiaan. Leimallisesti ranskalaiseksi mielletyn *nouvelle théologien* ”spirituaalisella realismilla” sen sijaan tarkoitetaan Immanuel Kantin (1724–1804) filosofiaan kriittisesti

---

<sup>64</sup> Milbank 2009b, 393.

<sup>65</sup> Milbank 2009b, 395–396.

suhtautuvaa ajatuslinjaa: se vahvistaa materiaalisen maailman todellisuuden, mutta pysyy samalla avoimena myös sielun ja mielen ”toiselle” todellisuudelle. Teologia ja maailma löysivät jälleen toisensa.<sup>66</sup>

Radikaali ortodoksia on omistautunut teologian tekemiselle tavalla, josta käytetään nimitystä *ressourcement* (”paluu lähteille”). Tämä usein *nouvelle théologie* -suuntaukseen yhdistettävä käsite tarkoittaa kristillisen tradition aarteiden uudelleenlukemista siinä tarkoituksessa, että vuosisatojen aikana kehittyneet ajattelun oivallukset antaisivat valoa myös oman aikamme kriittiseen ja teologiseen arvioimiseen. Radikaalin ortodoksian piirissä on käsitelty laajasti niin Platonia, kirkkoisä Augustinusta kuin Tuomas Akvinolaistakin. Erityisesti augustinolainen perintö on korostunut liikkeen argumentaatiossa. *Ressourcement*-henkeen kuuluu, että paluu lähteille on kuitenkin vasta alkusoittoa: tarvitaan myös uusia, konstruktivisia visioita. Tähän haasteeseen radikaali ortodoksia pyrkii tietoisesti vastaamaan.<sup>67</sup>

### AJATTELIJAT JA YHTEINEN EETOS

Liikkeen kolme alkuperäistä edustajaa – John Milbank, Catherine Pickstock ja Graham Ward – kirjoittavat kaikki kunnianhimoista, teknistä ja varsin mutkikasta teologiaa. Radikaalin ortodoksian agendaan kuuluu, että korkealentoisten visioiden on tarkoitus muuttua myös käytännöksi. Liikkeen lähtölaukauksina (tai jopa peruskivinä) voi pitää John Milbankin teosta *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990) sekä alun perin *Modern Theology* -lehdessä julkaistua artikkelia ”Postmodern Critical Augustinianism” (1991). Milbankin, Pickstockin ja Wardin toimittama kokonaisuus *Radical Orthodoxy: A New Theology* (1999) lanseerasi liikkeen nimen sekä esitteli teologian tekemistä sen koko laajuudessa: kirjan artikkelit käsitelivät perinteisen kristinuskon valossa niinkin erilaisia aiheita kuin ontologiaa, etiikkaa, estetiikkaa, politiikkaa ja taloustiedettä.

Alkuperäisen Radikaali ortodoksia -kirjasarjan (*Routledge Radical Orthodoxy Series*) teokset syventyvät aiheisiin tarkemmin. Liikkeessä onkin kyse ennen kaikkea erilaisia ja eri kirkkokuntiin kuuluvia ajattelijointa yhdistävästä eetoksesta, ei tiukasti kontrolloidusta järjestöstä tai ideologiasta. James K. A. Smith on eritellyt radikaali ortodoksian viisi ominaispiirrettä, joiden välityksellä saa nopeasti kokonaiskuvan liikkeeseen liittyvien ajattelijoiden yhteisistä painotuksista (myöhemmin tarkastelemme teemoja tarkemmin)<sup>68</sup>:

1) *Modernismin ja liberalismien kritiikki* julistaa, että modernin ajattelun projekti, joka pyrki löytämään yhden rationaalisen ja neutraalin, universaalille järjelle perustuvan totuuden, on epäonnistunut. Tämä epäonnistuminen

---

<sup>66</sup> Milbank 2009b, 373–377.

<sup>67</sup> Oliver 2009, xi; Milbank 2009b, 373.

<sup>68</sup> Radikaalin ortodoksian ominaispiirteiden tiivistys perustuu aineistoon Smith 2004, 70–80.

on vapauttava sanoma teologialle: sen ei tarvitse enää oikeuttaa olemassaoloon modernin ajattelun näkemysten ehdoilla. Tältä osin radikaali ortodoksia on yhdenmukaista postmodernin dekonstruktion ja kielellisen käänteiden painotusten kanssa.

2) *Jälkisekularismi* tarkoittaa sitä, että ”radikaali ortodoksia poistaa merkittävän erottelun sekulaarin ja pyhän väliltä, ja täten kumoo koko ajatuksen sekulaarista järjestä. Tämän seurauksena moderni erottelu – tai pikemminkin vastakkainasettelu – uskon ja järjen välillä tulee kyseenalaistetuksi.”<sup>69</sup> Tällä näkemyksellä on luonnollisesti huomattavia seurauksia siihen, mitä inhimillisen elämän osa-alueita lasketaan kuuluvaksi teologian piiriin. Ilmoitus ja maailma eivät ole radikaaliortodoksisessa ajattelussa samalla tavalla vastatusten kuin esimerkiksi reformoidun Karl Barthin (1886–1968) teologiassa. Paremminkin voisi sanoa, että maailma on jo itsessään osa Jumalan ilmoitusta.

3) *Partisipaatio ja materiaalisuus* kuuluvat radikaalin ortodoksian ydinkohtiin. Liike pyrkii palauttamaan valistusta ja myöhäisskolastiikkaa edeltäviä patristisia eli kirkkoihin liittyviä painotuksia teologiaan. Klassisen kristinuskon mukaan immanentti eli tämänpuoleinen todellisuus on yhteydessä transsendenttiin eli tuonpuoleiseen ja ei-materiaaliseen todellisuuteen. Juuri tämänpuoleisen osallistuminen tuonpuoleiseen – siis partisipaatio – antaa maailmalle merkityksen. Kuten filosofi Ludwig Wittgenstein (1889–1951) pohti kirjassaan *Tractatus Logico-Philosophicus*: ”Ajallisen ja paikallisen elämän arvoituksen ratkaisu on ajan ja paikan *ulkopuolella*. (Kysymys ei todellakaan ole luonnontieteen ongelmien ratkaisemisesta.) -- Mystistä ei ole se, *miten* maailma on, vaan *että* se on.”<sup>70</sup> Teknisesti ilmaistuna: radikaali ortodoksia esittää kristillisen partisipatorisen ontologian vastavoimana (post)modernille nihilismille.

4) *Sakramentaalisuus, liturgia ja estetiikka* korostuvat seurauksena partisipaation ja materiaalisuuden keskeisestä roolista. Siinä missä moderni rationaalisuus näyttäytyy abstraktina, ”mauttomana ja hajuttomana”, painottaa radikaali ortodoksia tietämisen kokonaisvaltaisuutta: tieto on myös tunteiden, aistien ja ylipäätään ruumiillisuuden asia. ”Materiaaliset tai aistittavat ilmoituksen muodot – kuten tanssi, visuaaliset taiteet, eleet, tuoksut ja niin edelleen – ovat tärkeitä ’ikonisia’ merkkejä. Nämä ylistyksen ruumiilliset muodot nähdään arvokkaina tapoina heijastaa ja reflektoida jumaluutta.”<sup>71</sup>

5) *Kulttuurillinen kriittisyys ja muutosvoima*. Koska partisipatorinen ontologia arvostaa aikaa, ruumiillisuutta ja materiaa, on ”maailmalla” ja kulttuurilla keskeinen rooli radikaalin ortodoksian projektissa. Kuten Graham Ward tiivistää: ”[Radikaali ortodoksia] etsii osa-alueita, joihin on sijoitettu paljon kulttuurista pääomaa – ruumis, seksuaalisuus, ihmissuhteet,

---

<sup>69</sup> Smith 2004, 73.

<sup>70</sup> Wittgenstein 1997, 86–87.

<sup>71</sup> Smith 2004, 77.



halu, kuvataide, musiikki, kaupunki, luonto, politiikka – ja lukee näitä kristillisen uskon kieliopin valossa”.<sup>72</sup>

Smithin erittelemistä viidestä ominaispiirteestä käy hyvin ilmi radikaalin ortodoksian laajalle kurottautuva luonne: yhtäältä se on äärimmäisen akateemista, mutta toisaalta se pyrkii konkreettisuuteen ja käytännönläheisyyteen; sillä on hyvin teologinen ja jopa dogmaattinen ydin, mutta se ei halua sulkea mitään inhimillisen kulttuurin puolia käsittelynsä ulkopuolelle. Radikaali ortodoksia pyrkii siis vaikuttamaan paitsi akateemiseen teologiaan, myös kristilliseen kirkkoon ja ympäröivään yhteiskuntaan.

### *RADIKAALIA OIKEAOPPISUUTTA, OIKEAOPPISTA RADIKALISMIA?*

Miksi liike nimittää itseään juuri radikaaliksi ortodoksiaksi? Nimi on toki helposti mieleen jäävä ja uteliaisuutta herättävä, mutta ehkä myös hiukan paradoksaalinen: nähdäänhän oikeaoppisuus ja radikaalius usein pikemminkin toistensa vastakohtina. Nimen jännitteisyys ilmentää kuitenkin jotain oleellista liikkeen itseymmärryksestä: radikaalia ortodoksiaa yhdistää G. K. Chestertoniin (1874–1936) vakuuttuneisuus siitä, että nimenomaan kristillinen oikeaoppisuus on jännittävä ja vaarallinen seikkailu: ”Ihmisille on muodostunut typerä tapa puhua oikeaoppisuudesta jonakin raskassoutuisena, ikävyyttävänä ja turvallisena. Oikeaoppisuus on vaarallisinta ja jännittävintä mitä on. -- Oikeaoppinen kirkko ei milloinkaan valinnut helppoa tietä tai taipunut sovinnaisuuksien edessä. Oikeaoppinen kirkko ei milloinkaan käyttäytynyt asiallisesti.”<sup>73</sup> Modernissa maailmassa kristillinen oikeaoppisuus on radikaalia. Lisäksi radikaali ortodoksia on radikaalia myös toisessa, yhtä osuvassa mielessä: se on paluuta kristillisen teologian ja koko länsimaisen ajattelun juurille (*radix*).

Milbankin mielestä liikkeen nimessä on ainakin kaksi oleellista puolta: paitsi ajatus oikean opin radikaaliudesta, myös ajatus oikean opin radikalisoimisesta. Opin radikaaliutta pohtiessaan Milbank toteaa, että radikaalilla ortodoksialla on taipumus nostaa esiin ”liioittelevan oikeaoppisia” ajattelijoita. Tällaisiksi ”kristinuskon logiikkaa” tutkiviksi mutta perinteisen teologian ulkopuolella toimiviksi ajattelijoiksi Milbank nimeää esimerkiksi Mestari Eckhartin (1260–1327/28), Nicolaus Cusanuksen (1401–1464), Søren Kierkegaardin (1813–1855) ja G. K. Chestertonin. Oikean opin radikalisoiminen vastaa näkemyksiin, jotka tulkitsevat radikaalin ortodoksian lähinnä museoitua puhdasoppisuutta vaalivaksi nostalgialiikkeeksi: ”Emme ajattele, että opin kehittyminen olisi ohi -- kristillinen radikalismi, joka ei edusta oikeaa oppia, ei voi olla radikaalia; mutta yhtälailla oikea oppi, joka ei pyri jatkuvasti radikalisoimaan itseään, ei voi olla ortodoksista.”<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Lainattu Smith 2004, 79 mukaan.

<sup>73</sup> Chesterton 2012, 124.

<sup>74</sup> Milbank 2009b, 393–395.

Vaikka Milbankin näkemyksen mukaan kristillisen ontologian kaikkia puolia ei ole välttämättä vielä määritelty opillisella selkeydellä, yhdistää radikaalin ortodoksian piirissä toimivia ajattelijoita sitoutuminen ainakin seuraaviin kristillisiin vakaumuksiin: tyhjistä luominen (*creatio ex nihilo*), Kristuksen täysi jumaluus ja ihmisyys, hypostaattisen unionin eli Sanan lihaan yhdistymisen tärkeys, kolminaisuusoppi sekä näkemys kirkosta Kristuksen ruumiina. D. Stephen Longin mukaan nämä uskonkohdat korostavat Jeesusta Kristusta Jumalan lahjana, joka mahdollistaa luomisen ja lunastuksen. Radikaali ortodoksia lähestyy kaikkia muita tiedon muotoja – esimerkiksi estetiikkaa ja politiikkaa – tässä valossa ja usko, että vasta Kristuksen radikaalin lahjan kautta tulkittuna niitä voi todella ymmärtää.<sup>75</sup>

## **RADIKAALI ORTODOKSIA JA SEKULARISMIN HISTORIA**

”Oli aika, jolloin sekulaaria ei ollut olemassakaan.” Nämä Milbankin *Theology and Social Theory* -kirjan aloitussanat riuhtaisevat välittömästi sisälle radikaalin ortodoksian ohjelmaan. Liikkeen argumentaatiota ei kuitenkaan voi ymmärtää ilman tiettyjä pohjatietoja länsimaisen ajattelun historiasta. Alusta asti oleellinen osa radikaalin ortodoksian projektia on nimittäin ollut tarjota *genealogia* eli aatehistoriallinen kehityskertomus. Genealogia jäljittää, miten tietyt ideat ja ajatukset ovat syntyneet, muotoutuneet ja muuttuneet siirtyessään vuosisatojen halki ajattelijalta toiselle. Yksi radikaalin ortodoksian piirissä syntyneen genealogian tavoite on analysoida, miten sekulaari ”keksitään” ja miten se vähitellen ottaa paikkansa länsimaisen ajattelun hallitsevimpana diskurssina.

Sekulaari tarkoittaa ”aluetta, joka ymmärretään autonomiseksi suhteessa transsendenttiin sekä asioita, jotka eivät viittaa transsendenttiin sen kummemmin hyvällä kuin huonollakaan tavalla.”<sup>76</sup> Sekularismin voittokululla on filosofisia, poliittisia ja kulttuurisia seurauksia. Esimerkiksi modernin filosofian metafysiikassa olemisen (*being*) teema typistyy lähinnä äärellisyyden ja äärettömyyden väliseksi kysymykseksi, ja täten varsin suppeaksi. Yhteiskuntateorioissa kansallisvaltion koskematon valta ja väkivallan monopoli korostuvat, kun ajatukset jumalallisesta harmoniasta, hyveistä ja rakkaudesta syrjäytyvät. Erilaisten sosiaalisten ryhmittymien rooli pienenee ja vastakkain ovat lopulta (riippumaton) yksilö ja (suvereeni) valtio.<sup>77</sup> Kattavamman kontekstin puuttuessa modernit vapauden ja tasa-arvon kaltaiset itsessään hyvät painotukset johtavat banaaliin kulutuskulttuuriin ja nihilismiin.<sup>78</sup> Tahto ja voima hallitsevat niin yksilön kuin valtionkin

---

<sup>75</sup> Long 2003, 145–146.

<sup>76</sup> Oliver 2009, 24.

<sup>77</sup> Pabst 2012.

<sup>78</sup> Hart 2013.

identiteettiä. Kuten Simon Oliver tämän kehityksen kiteyttää: ”Leviathan nielaisee kirkon.”<sup>79</sup>

Radikaalin ortodoksian näkemyksen mukaan sekulaarin syntyminen on alunperin seurausta teologisen ajattelun muutoksista. Koska liike haastaa hallitsevan liberaalin ja modernin diskurssin, on sen tarjoama genealogia väistämättä eräänlainen ”mikä meni vikaan” -selonteko. Myöhäisskolastinen fransiskaanteologi Duns Scotus (noin 1266–1308) toimii radikaalin ortodoksian genealogiassa symbolina pitkäkestoisemmalle teologiselle kehitykselle, jossa partisipatorinen ontologia ja olemisen analogia (*analogia entis*) korvautuvat vähitellen *univookkisella* käsityksellä olemisesta. Tämän kehityksen seurauksena Jumalan rooli ihmisyhteisöjen elämässä pienenee ja filosofia ja luonnontiede erkaantuvat teologian yhteydestä itsenäisiksi oppiaineiksi. Milbankin lista<sup>80</sup> Duns Scotukseen huipentuneen teologisen virtauksen virheistä on pitkä ja perinpohjainen. Se sisältää esimerkiksi seuraavat teemat (joihin perehdymme tuonnempana tarkemmin):

- analogian menetyks
- partisipaation hylkääminen
- termin ’transsendentaali’ merkityksen vaihtuminen ontologisesta (eli olemiseen liittyvästä) epistemologiseksi (eli tietämiseen liittyväksi)
- augustinolaisen illuminaatioteorian kieltäminen
- järjen ja tahdon toiminnan erottaminen toisistaan.

Radikaalin ortodoksian strategiana on paitsi analysoida näiden teologisten muutosten seurauksia yhteiskuntateorioissa ja kulttuurissa, myös perustella miksi nimenomaan esimoderni teologinen ymmärrys – ”rauhan ontologia” (*ontology of peace*) – on paras vastavoima modernin ajattelun (implisiittiselle) ja postmodernin ajattelun (eksplisiittiselle) nihilismille. On syytä tarkastella asiaa perusteellisemmin.

### OLEMMEKO OLEMASSA JUMALASSA?

Olemisen analogia (*analogia entis; analogy of being*) on Uuden testamentin ajoista keskiajalle vaikuttanut teologisen metafysiikan painotus. Sen mukaan Jumalan ja maailman olemisen ovat analogisessa suhteessa. Kuten Apostolien teoissa (17:28) sanotaan: ”Hänessä me elämme, liikumme ja olemme.” Jumalan olemisen on siis jotakin muuta kuin ihmisen olemisen ja silti nämä kaksi olemista ikään kuin leikkaavat toisiaan. Ihmisen olemisen on osallinen ja seurausta Jumalan olemisesta. Tätä tarkoittaa partisipaatio. Koska olemisen ei ole ”litteää” vaan pikemminkin ”kerroksellista”, pysyy

---

<sup>79</sup> Oliver 2009, 10.

<sup>80</sup> Milbank 2009b, 379.

ihmisen elämän alkuperä viime kädessä ihmisen ulottumattomissa, tuonpuoleisena mysteerinä. Sille ei voi löytää perimmäistä syytä tai perustaa maailman sisältä. Vaikka Jumalan olemus ja oleminen pysyy ihmisymmärryksen tavoittamattomissa, on Jumala kuitenkin intiimillä tavalla läsnä maailmassa: onhan ihmisen ja maailman oleminen tyhjästä luotua lahjaa, joka sijaitsee Jumalan omassa olemisessa. Ihminen voi tietää Jumalasta jotain tarkkailemalla maailmaa, koska ihmisen oleminen ja tietäminen osallistuu Jumalan olemiseen ja tietämiseen. Kaikki ihmisen ja Jumalan ”samankaltaisuus” on kuitenkin aina vielä suuremman erilaisuuden syleilyssä. Ja kuten ortodoksiteologi David Bentley Hart tiivistää, ”juuri tämä erilaisuus antaa meidän todella olla.”<sup>81</sup>

Radikaalin ortodoksian genealogian mukaan tällainen partisipaatiota ja analogiaa korostava ymmärrys ihmisen ja Jumalan olemisen suhteesta joutui yhä enenevässä määrin kyseenalaiseksi. Liikkeen edustajien tulkinta kyseenalaistavan kehityksen huipentumisesta nimenomaan Duns Scotukseen on kiistanalainen, mutta tässä yhteydessä ei ole oleellista, oliko juuri Duns Scotuksen rooli niin keskeinen.<sup>82</sup> Oleellisinta on, että analoginen käsitys olemisesta väistyi tavalla, joka näkyy myöhemmin esimerkiksi Karl Barthin teologiassa. Barthille Jumala on täysin *toinen*, vailla kytköstä maailmaan, ja olemisen analogia ”Antikristuksen keksintö”. Tällä jyrkällä kannanotolla molemmat maailmansodat todistanut Barth pyrki luultavasti pitämään Jumalan erossa maailman kauheuksista: Jumala ei ole läsnä maailman rakenteissa, Jumalan ääni on tuomion ääni. Barthin teologiassa Jumala on transsendentti ja Jumalan ja ihmisen välillä vallitsee kierkegaardilainen ”ääretön kvalitatiivinen ero”. Koska Jumala on täysin transsendentti, ei hän ole läsnä kulttuurisissa rakenteissa, eivätkä ne täten tarjoa normeja eettiselle elämälle.<sup>83</sup> Sen sijaan radikaaliortodoksien mukaan Jumalan läsnäolo maailmassa on vahvaa ja läheistä. Jumala ei ole yliluonnollinen ja maailma luonnollinen vaan koko maailma on osa yliluonnollista.

Mutta mitä ovat vaihtoehdot olemisen analogialle? Univookkisen (*univocity of being*) näkemyksen mukaan Jumalan ja ihmisen olemisen tavat on samanlaisia. Oleminen on siis yläkäsite, jota voi soveltaa sekä ihmisen että Jumalan tapauksessa. Molemmat ovat samalla tavalla olemassa: ero on lähinnä siinä, että ihmisen oleminen on *äärellistä* ja Jumalan oleminen *ääretöntä*. Luomakunta nauttii olemisessaan eräänlaisesta ”sekulaarista autonomiasta”. Jumala on kyllä olemassa, mutta jossakin äärettömän kaukana. Maailman ja Jumalan väliin jää ”ääretön kvantitatiivinen samuuden meri”, jota ihminen ei pysty koskaan kuroma an umpeen:

Niinpä Jumala on etäinen, ja tämä etäisyys avaa mahdollisuuden tilalle, jossa Jumala on varsin merkityksetön. Tämä tila on autonominen, omavarainen ja

---

<sup>81</sup> Hart 2005, 288.

<sup>82</sup> Pabst 2012 käsittelee aihetta koko länsimaisen filosofian kehityksen näkökulmasta.

<sup>83</sup> Huovinen 1987.

itsehallintainen. Se on sekulaarin keksintöä. Samaan aikaan, koska Jumala ymmärretään univookkisesti ”hyväksi” tai ”oikeudenmukaiseksi” samalla tavalla kuin sinä tai minä voisimme olla ”hyviä” ja ”oikeudenmukaisia” – ainoastaan äärettömän paljon enemmän sellaiseksi – Jumala ymmärretään antropomorfisin termein ikään kuin äärettömän suureksi persoonaksi, syyksi universumin muiden syiden joukossa, tai objektiksi muiden huomiokenttämme objektien joukkoon. Tällainen on modernin teologian ja filosofian Jumala. Radikaalin ortodoksian vakaumus on, että Jumala johon ihmiset eivät tänä päivänä usko, on nimenomaan modernismin Jumala, ei ortodoksisen, esimodernin kristillisen teologian Jumala.<sup>84</sup>

Ekvivookkisen (*equivocity of being*) näkemyksen mukaan ihmisen oleminen ja Jumalan oleminen ovat täysin erilaisia. Ne eivät siis ole samanlaista olemista, kuten univookkinen tulkinta esittää, mutteivät myöskään partisipatoris-analogisessa suhteessa. Ekvivookkinen painotus kyllä korostaa Jumalan toiseutta ja mystisyyttä, mutta johtaa radikaaliortodoksien mukaan lopulta täsmälleen samaan kuin univookkinen näkemys: Jumalasta tulee objekti, joka sijaitsee ikään kuin maailmaa vastapäätä. Todellisuus ei tällöin ole Jumalassa vaan todellisuus koostuu Jumalasta ja maailmasta. Todellisuudesta tulee siis kahdesta erilaisesta olemisestä koostuva *dualistinen* kokonaisuus.

Koska Jumala ei ole läsnä sen kummemmin univookkisessa (Jumala on kvantitatiivisesti äärettömän kaukana) kuin ekvivookkisessakaan (Jumala on kvalitatiivisesti äärettömän kaukana) tavassa ymmärtää Jumalan ja maailman olemisen suhde, tulee hänestä sokean (siis ei-järjellisen) uskon kohde. Voisi ehkä sanoa, että Jumala tai olemisen jumalallinen pohjavirta ei enää ole ”aistittavissa” maailmassa: esimerkiksi rakkaudessa, kauneudessa, ystävyudessa ja hyvyudessa. Moderni Jumala on etäinen Jumala, jota ei oikeastaan tarvitse ottaa huomioon. Radikaali ortodoksia näkee tässä kehityksessä eräänlaisen demystifikaation: maailmasta tulee ”litteä” ja Jumalasta asia ja objekti, joka on jossain maailman ulkopuolella. Tällainen Jumalan ja maailman toisistaan totaalisesti erottava ajattelu raivaa tietä päämäärärationaalille teknilliselle järjelle, joka räikeimmillään suhtautuu maailmaan raaka-aineena ja resursseina.

*Päämäärärationaalisuus* on sosiologi Max Weberin (1864–1920) käsite ja se ”merkitsee asennetta, jossa ulkoisen maailman esineitä ja muiden ihmisten käyttäytymistä käytetään edellytyksinä tai keinoina tietyn tuloksen tai harkitun oman päämäärän saavuttamiseen. Päämäärärationaalisuuden kannalta ei ole tärkeää, onko jokin asia oikein vai väärin, vaan ainoastaan se, toteuttaako keino päämäärää.”<sup>85</sup> Uskonnonfilosofi Bernhard Welten (1906–1983) mukaan tällainen ajattelu ”ei tee eroa hyvän ja pahan, sodan ja rauhan eikä mielekkään ja mielettömän välillä. Kaikkea, sekä pahaa että hyvää, voidaan järkiperaistää äärimmilleen ja hioa kohti täydellisyyttä, ja jokaista

---

<sup>84</sup> Oliver 2009, 22–23.

<sup>85</sup> Suomentajien Terhi Kiiskisen ja Teemu Sipon määritelmä (Welte 2008, 37 alaviite 26).

tarkoitusta varten voidaan aina valmistaa välineitä.”<sup>86</sup> Itse *olemisen ihme* unohtuu eikä maailma enää näyttäytyä jumalallisessa valossa. Arvot ja merkitykset liukuvat marginaaliin. Tämän takia jopa kriittisesti teologiaan suhtautunut filosofi Martin Heidegger (1889–1976) huokaisi elämänsä lopulla: ”Vain jumala voi meidät pelastaa.”<sup>87</sup>

### ONKO TUONPUOLEISUUS OLEMISEN VAI TIETÄMISEN KYSYMYS?

Miksi olemisen ihmeellisyyttä itsekin korostanut Heidegger suhtautui kriittisesti teologiaan? Eikö juuri jumalallisia asioita käsittelevä oppiaine olisi ollut mitä luonnollisin liittolainen kamppailussa enenevässä määrin tekniseksi muuttunutta ajanhenkeä vastaan? Vastaus on lyhyt ja ytimekäs: Heideggerille teologia ei ollut osa ratkaisua vaan osa ongelmaa. Heideggerin näkemyksen mukaan teologia oli pyrkinyt määrittelemään todellisuuden tiukaksi järjestelmäksi, jossa Jumalakin on vain yksi syy – vaikkakin perimmäisin ja itse itsensä aiheuttanut syy (*causa sui*) – olemisen ketjussa. Tästä on kyse Heideggerin kuuluisassa ontoteologian kritiikissä. Ontoteologiaksi nimitetään metafysisistä näkemystä, jossa Jumala tulkitaan ikään kuin yhdeksi olioksi muiden olioiden joukossa.<sup>88</sup>

Radikaalin ortodoksian näkemyksen mukaan Heideggerin kritiikki onto-teologiaa kohtaan ei kuitenkaan osu ortodoksiseen vaan ainoastaan moderniin, univookkiselle näkemykselle rakentavaan teologiaan. Esimodernin ja modernin teologian erilaisia lähtökohtia havainnollistaa hyvin käsitteen ”transsendentaalinen” siirtyminen olevaa pohtivasta ontologiasta epistemologian eli tieto-opin piiriin. Tällä filosofisella muutoksella on ollut kauaskantoisia – ja radikaalin ortodoksian mielestä kohtalokkaita – seurauksia teologiaan, joten sitä on syytä tarkastella lähemmin.

Perinteisesti transsendenssilla on tarkoitettu tuonpuoleista, ei-materiaalista todellisuutta. Tämänpuoleiseen todellisuuteen viitataan termillä immanenssi. Transsendenssi ja immanenssi ovat siis ontologiaan liittyviä käsitteitä. Modernin ajattelun transsendentalismi (*transcendentalism*) tai transsendentaalifilosofia on sen sijaan jotain muuta. Transsendentalismi kadottaa kiinnostuksen transsendenssiin ja rajaa immanentin maailman, jossa kaikki tieto arvioidaan mahdolliseksi sen perusteella, mitä ihmissubjekti nimenomaan ihmissubjektina jo valmiiksi on.<sup>89</sup> Transsendentaalifilosofiassa tiedon lähteenä pidetään siis kaiken kokemuksen ennakoheitoja, jotka löytyvät ihmisestä, eivät maailmasta.

Transsendentalismin isä on valistusfilosofi Immanuel Kant, jonka ”tietoteoreettisen kopernikaanisen käänteen” mukaan me emme koskaan havaitse

---

<sup>86</sup> Welte 2008, 40.

<sup>87</sup> Steiner 1997.

<sup>88</sup> Ks. myös Kojonen 2014. Postmetafyysisen teologian klassikkoteksti on Marion 1991.

<sup>89</sup> Long 2003, 127.

asioita *sinänsä* vaan ainoastaan sellaisina kuin ne meille näyttäytyvät. Kantin mukaan me hahmotamme asiat aina väistämättä ajassa, paikassa ja kausaalisuhteessa toisiin asioihin: meillä ei ole pääsyä ymmärryksemme kategorioiden ulkopuolelle. Nimenomaan ymmärryksen kategorioista tulee ainoa varman tiedon kohde. Kant määritteli itse: ”Kutsun transsendentaaliseksi kaikkea tietoa, joka ei koske niinkään asioita kuin meidän tapaamme tietää asioita, siinä määrin kuin tämän tiedon oletetaan olevan mahdollista *a priori*.”<sup>90</sup> Tämä on epistemologinen eli tieto-opillinen käänne länsimaisen filosofian historiassa: itse tietämisestä ja sen mahdollisuudesta tulee tiedon kohde. Tämä tarkoittaa sitä, että ajattelijan horisontti ikään kuin sulkeutuu. Asioilla ei ole arvoa, ellen *minä itse* sitä niille anna. Esimerkiksi kauneus ei ole niinkään ihmisen ulkopuolisen todellisuuden ominaisuus kuin ihmisen subjektiivinen arvio ja arvostus itsessään neutraalista todellisuudesta. Ainoa ihmiselle tarjolla oleva varma tieto on tieto omasta havainnoista tekevästä läsnäolosta.

Moderni rationaalisuuskäsitys on siis erotettu materiaalisesta universumista ja tämän takia järjen tehtäväksi tulee kategorisoida ja hallita järjepäisesti muuten irrationalista universumia. Ja toisin kuin esimoderni aika, modernismi korostaa individualismia. Jokaisen ihmisen vastuulla on olla rationaalinen itsessään ja itselleen. Moderni rationaalinen autonomia langettaa yksilölle tehtävän: muodosta itsellesi uskomusjärjestelmä, joka rakentuu kumoamattomille episteemisille perustuksille. Rationaalinen selitys on siis vapautettu tradition ja uskon ”kahleista”. Moderni epäily ottaa saaliikseen uskon ja luottamuksen. Tähän tilanteeseen postmodernismi iskee kiilansa. Esimoderni ajattelu uskoi maailmasta suoraan saatavaan tietoon ja moderni epistemologia otti tarkastelun kohteeksi ihmisen kyvyn saada tietoa, mutta postmodernissa käänteessä rationaalisen selityksen keskiössä eivät ole sen kummemmin metafysiikka kuin tietokaan vaan *kieli*. Ihminen tiedostaa nimenomaan kielen kautta itsensä ja maailman. Postmodernismi kyseenalaistaa sekä ontologiset että tekniset versiot rationaalisuudesta. Postmodernit perspektiivit eivät väitä kuvailevansa, miten asiat ovat. Ne eivät myöskään pyri määrittelemään rationaalisen ajattelun rajoja. Pikemminkin ne pyrkivät ajattelemaan tilanteessa, jossa absoluuttisesta varmuudesta on jouduttu luopumaan.<sup>91</sup>

Radikaali ortodoksia allekirjoittaa postmodernin kielellisen käänteen oivallukset: neutraaliin tietoon ei ole pääsyä, koska ihmisen ymmärrys on

---

<sup>90</sup> Lainattu Long 2003, 127 mukaan. Long tiivistää transsendentalismin ja modernismin suhteen: ”Modernismi on paikan ja ajan konstruktio, jossa tietämisen mahdollisuuden ehdot (transsendentaali) eivät liity ’asioihin’ vaan meidän kykyimme nousta objektien yläpuolelle kriittisen tarkkailupisteen avulla. Tämä kriittinen tarkkailupiste on oletettu ja ’turvattu’ subjektiivinen läsnäolo. Tästä transsendentaalisesta tarkkailupisteestä käsin tiedon objekteille annetaan merkitys. Ontologia, etiikka ja estetiikka muodostetaan transsendentaalisen tarkkailupisteen turvatusta läsnäolosta käsin, ei ’objektien’ itsensä aistittavuudesta.”

<sup>91</sup> Penner 2005. Ks. myös Vainio 2010.

väistämättä olosuhteiden ja kielellisen ajattelun läpäisemää. Milbankin mielestä sekä kielellinen käänne että asioiden ilmenemistä tutkiva filosofian suuntaus, fenomenologia, ovat siis oikeansuuntaisia korjausliikkeitä modernin ajattelun korostamalle rationalismille. Ongelma sekä kielellisen käänteen että fenomenologian kohdalla on Milbankin mukaan siinä, että sekulaareissa muodoissaan ne kangistuvat vielä liiaksi transsendentaalifilosofian kaavoihin. Ne siis sitoutuvat jo ennalta määriteltyihin tiedon rajoihin. Lyhyesti sanottuna: ne ovat liian skeptisiä. Ne näkevät kielen vankilana, jonka ulkopuolelle ihmisellä ei ole pääsyä. Kieli viittaa ainoastaan itseensä.

Radikaalin ortodoksian näkökulmasta tällainen asenne ei kuitenkaan ole välttämätöntä: pikemminkin se on *aksiooma* eli itsessään perustelematon lähtöoletus. Lähtökohtaisesti meillä ei ole mitään syytä epäillä, etteivätkö meille ilmenevät asiat kerro jotain meidän ulkopuolellemme olevasta todellisuudesta. Radikaali ortodoksia ei siis pyri kumoamaan kielellistä käännettä, vaan se edustaa vielä radikaalimpaa kielellisyyttä. Se olettaa, että kieli todellakin paljastaa olemisen (*being*). Me emme tiedä kielen rajoja *a priori*.<sup>92</sup> Tämän lähtökohtaisen avoimuuden ja ”epätietoisuuden” takia Milbank puhuu ”epäpuhtaasta fenomenologiasta”: ”Siinä missä puhdas fenomenologia määrää transsendentaaliset rajat periaatteiden periaatteen avulla, epäpuhdas fenomenologia on jo itsessään myös ontologiaa ja metafysiikkaa – vaikkakin sellaista, joka on ongelmallisesti keskeneräistä ja aina uudelleenarvioitavissa.”<sup>93</sup>

## VALAISTUMINEN ON USKON JA JÄRJEN ASIA

Kuten partisipaation, olemisen analogian ja epäpuhtaan fenomenologian keskeisyydestä voi päätellä, radikaali ortodoksia ei hyväksy muodollista eroa uskon ja järjen välillä. Usko ja järki eivät ole toisilleen vieraita, keskenään kilpailevia intellektin osa-alueita: pikemminkin ne ovat osa samaa jatkumoa. Tältä osin radikaali ortodoksia jatkaa Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) kuuluisaa ”armo ei kumoa luontoa vaan edellyttää ja täydellistää sen” -ajatusta. Milbankin tulkinta Tuomaasta on hyvin augustinolainen ja uusplatonistinen: *sacra doctrina* ja filosofia ovat osallisia illuminaatiosta eli valaistumisesta yhdellä ja samalla tietämisen spektrillä – vain intensiteetiltään eriasteisesti.<sup>94</sup> Dualistista jaottelua pyhän ja maallisen tai ilmoitetun ja luonnollisen tiedon välille ei pyritäkään tekemään, koska niin ihmisen koko olemisen kuin tietäminenkin osallistuvat Jumalan olemiseen ja tietämiseen. Kuten Risto Saarinen tiivistää: ”Augustinuksen illuminaatioteoriaan kuuluu olennaisesti käsitys Jumalan antamasta valosta, joka valaisee ihmismielen.

---

<sup>92</sup> Long 2003, 135–136.

<sup>93</sup> Milbank 2009b, 289.

<sup>94</sup> Oliver 2009, 65.



Jossain mielessä tämä valo on Jumala itse, joka valaisee paitsi uskonnolliset myös luonnollisen tiedon kohteet.”<sup>95</sup>

Radikaali ortodoksia hyödyntää Augustinuksen näkemystä, jonka mukaan tieto juontaa juurensa halusta. Koska radikaali ortodoksia ei usko neutraaliin tietoon, korostuvat liikkeen argumentaatiossa ”halun”, ”aistillisuuden”, ”liturgian” ja ”erotiikan” kaltaiset käsitteet – niissä kaikissa on ikoninen ulottuvuutensa. Halu ohjaa ihmistä Jumalan luo ja kuten Friedrich Nietzsche (1844–1900) myös radikaaliortodoksisilla ajattelijoilla vasta oikea rakkaus takaa oikean tiedon. Tieto asian olemuksesta edellyttää myös aistillisuutta, koska me löydämme asian olemuksen sen ruumiillisuudesta, emme katsomalla sen ”taakse”.<sup>96</sup>

Radikaalin ortodoksian näkökulmasta postmodernin filosofian kielellinen käänne ei mene tarpeeksi pitkälle. Sen tähden Catherine Pickstock on peräänkuuluttanut ”liturgista käännettä” (*liturgical turn*), jonka ydinkohdat Milbank tiivistää osuvasti:

Koska Jumala ei ole maailmassa asia, jonka puoleen me voisimme kääntyä, hän on alun perin meille läsnä vain meidän kääntymisessämme hänen puoleensa. Ja kuitenkin me käännyimme hänen puoleensa vasta kun hän lähestyy meitä: tämä on liturgian mysteeri – liturgia on teologialle perustavampaa kuin kieli tai kokemus, ja silti se on sekä kielellistä että kokemuksellista.<sup>97</sup>

Tämän takia myös taiteilla on niin keskeinen rooli radikaalissa ortodoksias-  
sa. Radikaaliortodoksisessa hengessä voisi esimerkiksi sanoa, että taiteen synnyttämä kauneuden kokemus herättää meissä halun päästä kauneuden lähteelle – joka on Jumala. Tämän halun ja kokemuksen kautta me opimme jotain todellista sekä maailmasta että Jumalasta: esimerkiksi sen, että pahuus, väkivalta ja julmuus ovat vain ”tunkeilijoita” pohjimmiltaan kauniissa olemisessa. Tällainen tieto ei voi olla puhtaasti rationaalista. Pikemminkin se on eräänlainen valaistumiskokemus, siis illuminaatio: uudenlainen tapa nähdä ja tulkita todellisuuden eri piirteet ja niiden suhde toisiinsa. Eli siinä missä moderni teologia etsii Jumalaa maailman ”takaa”, lähestyy radikaali ortodoksia Jumalaa maailman ”kautta”. Milbankin mukaan huonon teologian ”kieroutuneita virtoja” yhdistävä tekijä on nimenomaan

”rationalismi”, joka kieltäytyy tarvitsemasta kuvan salaperäistä ’tiheyttä’ vä-  
littäjänä ja epäonnistuu sen oivaltamisessa, että nimenomaan tämä tiheys  
tarvitaan meidän ja sanoinkuvaamattoman jumaluuden suoran havaitsemi-  
sen väliin. Kaikki ”virrat” tuntuvat hyväksyvän käsitteiksi vain sellaista, min-  
kä voi univookkisesti ja erotellusti käsittää, ja kieltäytyvät todellisista ilmiöis-

---

<sup>95</sup> Saarinen 2008, 205.

<sup>96</sup> Long 2003, 139–140.

<sup>97</sup> Lainattu Long 2003, 136 mukaan.

tä joita ei pysty niin selvästi käsitteellistämään ja jotka voi vain hämäästi aavistaa. Tietynlainen kieltäytyminen riippuvuudestamme konkreettisesti havaittuun syrjäytti todellisen rationaalisen tieltä ja alkoi muovata todellista rationaalisen pohjalta.<sup>98</sup>

Voisi siis kenties sanoa, että moderni teologia syyllistyy radikaalin ortodoksian mielestä ikonoklasmiin eli kuvainraastantaan.

Jos mikään elämän ja tietämisen osa-alue ei jää kokonaan partisipaation ja illuminaation ulkopuolelle, ei täysin ei-teologinen aihe tai oppiaine ole mahdollinen. Yksi Milbankin vaikuttajista, teologi Nicholas Lash, onkin todennut että teologia sanoo jotakin kaikesta, kun taas muut diskurssit pyrkivät usein sanomaan kaiken jostakin.<sup>99</sup> Kaikkien oppiaineiden taustalla on väistämättä jonkinlainen näkemys todellisuudesta, joko kristillisen maailmankatsomuksen mukainen tai sitten jotain muuta. Neutraalia tilaa ei ole olemassa. Radikaalin ortodoksian mielestä jokaista oppiainetta täytyy tarkastella teologisesta perspektiivistä, koska muussa tapauksessa nämä oppiaineet määrittelevät Jumalasta erillisen alueen, joka perustuu kirjaimellisesti ei-mihinkään: ”Yksikään totuutta etsivä diskurssi ei voi pitää itseään täysin autonomisena suhteessa transsendentin tarkoituksen ja alkuperän kysymyksiin, siis teologian aihepiiriin.”<sup>100</sup>

Radikaalin ortodoksian näkemyksen mukaan se, että teologiasta on tullut yksi spesifi oppiaine muiden joukossa, on nimenomaan moderni ilmiö. Sekä liberaalit teologiat että konservatiiviset vastaliikkeet toimivat samojen modernismin pelisääntöjen ehdoilla. Kuten Simon Oliver toteaa:

Toisaalta uusortodoksisilla ja konservatiivisilla teologioilla (esimerkiksi Barthin varhainen tuotanto) on ollut taipumusta pönkittää teologian identiteettiä ja oikeutusta määrittelemällä sille omaleimainen tutkimuskohde, yleensä ilmoitus. Toisaalta taas liberaaliteologioilla on ollut taipumusta sulauttaa teologia johonkin nähtävästi perustavanlaatuisempaan oppiaineeseen tavalla, joka tekee teologiasta vain historian, luonnontieteen, antropologian, sosiologian tai filosofian uskonnollisen ulottuvuuden.<sup>101</sup>

Radikaalin ortodoksian näkemyksiin kuuluu, ettei tämä kehitys ole harmitonta tai neutraalia. Milbankin mielestä teologian väärellä tavalla nöyrä vetäytyminen jättää jälkeensä tyhjän tilan, jonka voiman ja väkivallan sekulaari ja nihilistinen ”pseudoteologia” pääsee täyttämään: väkivallan ontologia syrjäyttää rauhan ontologian.

---

<sup>98</sup> Milbank 2009b, 381.

<sup>99</sup> Shortt 2009, 36.

<sup>100</sup> Oliver 2009, 19. MacIntyrelaisittain voisi väittää, että jokainen totuutta etsivä tiedemies on implisiittisesti tomisti, ks. Vainio 2014.

<sup>101</sup> Oliver 2009, 20–21.

## RAUHAN JA VÄKIVALLAN ONTOLOGIAT

Miksi radikaali ortodoksia näkee modernin metadiskurssin niin kielteisenä asiana? Miksi sekularismi edustaa nimenomaan voimaa ja väkivaltaa, eikä esimerkiksi rakkautta ja tasa-arvoa? Vastaus näihin kysymyksiin on monisyinen ja edellyttää jälleen pientä ekskursiota aatehistorian hämärään.

*Theology and Social Theory* -kirjassaan Milbank pyrkii paitsi jäljittämään sekularismin syntyhistorian, myös osoittamaan aikaamme hallitsevien modernin ja postmodernin filosofian piilevät metafysiset ominaisuudet. Myöhäisskolastisen suuntauksen, voluntarismin, myötä tahto nousi hallitsevaksi piirteeksi jumala- ja ihmiskuvassa: ajatus, jonka mukaan yksilö on voiman keskittymä (voiman jota suojelee leimallisesti moderni puhe ”oikeuksista”), saa lisävahvistusta teologisesta ajatuksesta, joka painottaa Jumalaa kaikkivoipana tahtona.<sup>102</sup> Ja kun univookkinen metafysiikka Descartesin, Kantin, Nietzschen ja Heideggerin kautta saapui tiensä päähän, ei jäljelle jäänyt tahdon lisäksi oikeastaan mitään muuta: elämä on tahtojen taistelua. Tällaista aikamme näennäisesti metafysiikan jälkeistä metafysiikkaa Milbank nimittää nihilistiseksi. Milbankin mukaan neutraalin rationaalisina esiintyvät moderni ja postmoderni ajattelu rakentuvat todellisuudessa metafysiselle oletukselle ”väkivallan ontologiasta” (*ontology of violence*).

Väkivallan ontologia tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan olemisen on pohjimmiltaan kamppailua: kaaoksen ja järjestyksen, samuuden ja toiseuden, eron ja identiteetin taistelua. Tällaiselle oletukselle rakentuu Milbankin mielestä myös moderni yhteiskuntateoria, jossa kansalaiset kääntyvät (Hobbesin sanoin) ”Leviatanin” – hirviömäisen ylivertaisen voimankäyttäjän – puoleen turvatakseen itsensä toinen toisiltaan. Toisin kuin perinteisessä kristillisessä visiossa, modernissa (ja postmodernissa) ajattelussa olemista ei enää tulkita hyvyyden, totuuden ja kauneuden rauhanomaisena, transsendenttina yhteytenä. ”Luonnontila” on pikemminkin kaikkien sota kaikkia vastaan. Radikaalin ortodoksian genealogian mukaan keskiajan kristikunnassa näkemys on ollut juuri päinvastainen: kärsimys ja väkivalta ovat ”loisia” perimmältään rauhanomaisessa ja harmonisessa todellisuudessa – ne ovat siis ”langenneen maailman” piirteitä. Paha ei ole mikään itsenäinen substanssi, se on ainoastaan eräänlainen puutostila pohjimmiltaan hyvän elämän kokonaisuudessa. Modernilla ajalla tämä ajatus siis kääntyy pääläelleen. Rauha ja väkivalta vaihtavat paikkaa. Voima korvaa rakkauden. Tahto syrjäyttää harmonian.<sup>103</sup>

Tämä kaikki synnyttää luonnollisia jatkokysymyksiä: Eivätkö sotilaallinen varustautuminen, taistelu ja (väki)valta ole aina kuuluneet ihmiskunnan veriseen historiaan? Eikö Milbankin ja radikaalin ortodoksian näkemys lataa kristinuskon (ja kristikunnan) harteille valtavia poikkeuksellisuuden paineita? Vastaus molempiin kysymyksiin on helppo: Kyllä. Ja juuri siinä

---

<sup>102</sup> Oliver 2009, 153.

<sup>103</sup> Milbank 1990; Hart 2003.

kristillisen vision radikaalius tulee ilmi. Augustinuksen näkemykseen pohjautuen kyse on kahdesta erilaisesta ”kaupungista”: kokonaisesta arvojärjestelmästä ja tavasta nähdä todellisuus. Jumalan kaupunki (*civitas Dei*) ja maailmallinen kaupunki (*civitas terrena*) ovat arvostuksiltaan erilaisia: se mikä jälkimmäisen näkökulmasta voi näyttäytyä heikkoutena (esimerkiksi rakkaus, palveleminen, myötätunto ja hoiva), voi edellisen näkökulmasta olla mitä suurinta voimaa. Kristityn tehtävä on elää maailmassa Jumalan kaupungin vision ja periaatteiden mukaisesti.

### KRISTILLINEN KESKEYTYYS JA EI-VÄLTTÄMÄTÖN MAAILMA

Radikaalin ortodoksian agenda lähellä olevan ortodoksiteologi David Bentley Hartin (s. 1965) mukaan länsimainen ajattelu koki ”kristillisen keskeytyksen” (*Christian interruption*). Hartin näkemyksen mukaan filosofian alkuperäinen erehdys on siinä, että se tulkitsee kontingentin eli evättämättömän välttämättömäksi.<sup>104</sup> Filosofian koko lumous ja ”valta” lepää tämän oletuksen varassa.<sup>105</sup> Kristillinen ajatus tyhjästä luomisesta (*creatio ex nihilo*) tulkitsee todellisuuden tahdotuksi, rakastetuksi ja kontingentiksi eli evättämättömäksi *lahjaksi*. Hart kirjoittaa, että ”vasta kun kristillinen ajattelu ilmaantui ja toi mukanaan opin luomisesta, totaliteetti murrettiin auki ja ensimmäistä kertaa koskaan filosofialle suotiin vilahdus olemisen suurenmoisesta merkillisyydestä, joka sisältyy sen silkkään välittömyyteen ja tarpeettomuuteen.”<sup>106</sup> Todellisuuden julmia ja väkivaltaisia piirteitä ei ole pakko nähdä välttämättöminä, niille ei tarvitse etsiä perimmäistä syytä ja oleellista roolia kokonaisuudessa; niistä voi kaivata pelastusta. Evanke-liumeissa Kristus ruokkii nälkäisen, parantaa sairaan, kohtaa hyljeksityn, herättää kuolleen. Perinteisen kristillisen vakaumuksen mukaan Kristus on nimenomaan voittanut ”synnin, Perkeleen ja kuoleman”.

Sen sijaan, kun olemisen kokonaisuus (Absoluutti) nähdään välttämättömänä ja suljettuna, täysin tämän puoleisena eli immanenttina järjestelmänä, on se oikeastaan pakko tulkita perimmiltään väkivaltaiseksi. Kyseessä on eräänlainen uhrijärjestelmä: vasta toisen kuolema antaa tilaa ja mahdollisuuden toisen elämälle. Siitähän luonnon kiertokulussa on kyse.<sup>107</sup> Filosofisesti tällaisesta näkemyksestä käytetään nimitystä totaliteetin ekonomia (*economy of totality*). Kristillinen vakaumus tyhjästä luomisesta, lunastuksesta ja eskatologisesta uudesta luomakunnasta on vastakertomus tälle ”luonnolliselle näkemykselle”, joka radikaaliortodoksisesta näkökulmasta on

---

<sup>104</sup> Hart 2005, 275.

<sup>105</sup> Hart 2005, 280: ”...jos välttämättömyyden majesteettinen mytologia ei hallitse absoluutin piiriä, filosofialla ei ole mitään varmaa auktoriteettia kontingenttiin.”

<sup>106</sup> Hart 2005, 275.

<sup>107</sup> Radikaaliortodoksisella otteella darwinismia käsittelee Cunningham 2010.

vain yksi tapa tulkita kärsimyksen ja kauneuden merkitys. Kuten Hart rinnastaa:

Nietzschen visiossa elämä on kamppailua, kristillisessä visiossa se on luotuisuutta: alkuperäistä ”lahjaa” ja ”arhoa”. Mikään ei tee jommastakummasta perspektiivistä itsestään selvästi toista oikeampaa – eivät edes kouriintuntuvat todisteet luonnon ”verisistä kynsistä ja hampaista”. Kumpikin visio tunnistaa kokemuksen väkivaltaisuuden ja olemisen kauneuden, mutta tekee niistä selkoa oman, redusoimattomissa olevan mytologiansa ja partikulaarisen estetiikkansa mukaisesti.<sup>108</sup>

### *KUOLEMAN LAHJA VAI YLÖSNOUSEMUS?*

Postmodernin filosofian näkemys väkivallan perimmäisyydestä menee vielä luonnonkiertokulkuakin syvemmälle. Totaliteetin ekonomian näkökulmasta partikulaarisen yksilön oleminen on väistämättä epäeettistä ja itsekästä: minun olemiseni loukkaa toisen mahdollisuutta olla. Kuinka voin esimerkiksi perustella, miksi juuri omat perheenjäseneni ansaitsevat huolenpitoani enemmän kuin joku toinen? Filosofi Emmanuel Lévinas (1906–1995) onkin kirjoittanut ”toisen kasvoista” joiden edessä ihminen on äärettömästi vastuussa – ja myös syyllinen. Tähän liittyy myös Jacques Derridan (1930–2004) puhe ”transsendentaalisesta väkivallasta” ja siitä, miten eettisin teko mitä ihminen voi tehdä on uhrautuminen.<sup>109</sup> Olemisen väistämättömästä väkivallasta ja siitä seuraavasta eettisestä syyllisyydestä tuo lopulta vapautuksen vain oman ”kuoleman lahja”.<sup>110</sup>

Radikaalin ortodoksian edustajat korostavat, että kristillinen horisontti ei kilpisty ”kuoleman lahjaan”. Kristilliseen maailmankatsomukseen kuuluu nimittäin olennaisesti lupaus paluusta: ylösnousemuksesta, uudesta taivaasta ja uudesta maasta. Väkivaltainen uhri ei ole lopullinen totuus olemisesta, koska luvattu paluu – ylösnousemus – on uhraamisen loppu. Uhriekonomiaa ei pidä korostaa sen kummemmin ontologiassa, estetiikassa, etiikassa, politiikassa kuin taloudessakaan.<sup>111</sup> Näkemys on seurausta radikaalin ortodoksian korostamasta trinitaarisesta ontologiasta, jossa perimmäinen todellisuus on kolmiyhteisen Jumalan sisäistä, rauhanomaista ja rakastavaa vuorovaikutusta ja itsensä antamista.<sup>112</sup> Jos Jumala nimittäin on kaikki kaikessa – olemisen täyteys – ja partikulaariset, Jumalan luomat olemisen muodot hänestä lähtöisin, ei mikään oleva jää lopulta tämän täyteen ulkopuolelle. Tämä ontologinen johtopäätös on yksi niistä seikoista, joissa Milbankin mielestä oikeaoppinen kristillisuus kaipaisi vielä

---

<sup>108</sup> Hart 2003, 103.

<sup>109</sup> Milbank 1999 käsittelee uhrautumisen ja etiikan suhdetta mielenkiintoisesti.

<sup>110</sup> Long 2003, 141–142.

<sup>111</sup> Long 2003, 143.

<sup>112</sup> Trinitaariseen teologiaan johdattaa esim. Kärkkäinen 2014.

radikalisoimista ja nimenomaan Origeneen (n. 185–254) ja Gregorios Nyssalaisen (n. 335–394) edustaman universalismin suuntaan: ”Jumala ei yksinkertaisesti voi olla Jumala (kaikkivoipa hyvyys) mikäli lopulta pahan ja kärsimyksen ’mahdottomuus’ ei ole täysin voitettu – tai karkotettu syövyttävänä illuusiona. Mikään ei lopulta voi *olla* syövytettynä, mikäli oleminen ’tulee olemaan’ ylipäätään.”<sup>113</sup>

## KRITIIKKIÄ JA TULEVAISUUDENNÄKYMÄ

Radikaali ortodoksia on saanut osakseen paitsi paljon huomiota ja innostusta, myös kritiikkiä.<sup>114</sup> Yksi syy tähän on epäilemättä liikkeen edustajien värikäs ja tarkoituksellisen provosoiva tapa tehdä teologiaa. Retorisesti yltiöpäinen mentaliteetti ei ole kaikkia pidättyväisempään akateemiseen ilmaisuun tottuneita miellyttänyt. Jos tyyli koetaan epäselväksi ja siten vaikeasti lähestyttäväksi, on kritiikki ainakin osin oikeutettua. Sen sijaan ei ole mielekäästä vaatia neutraalia puolueettomuutta suuntaukselta, joka jo lähtökohtaisesti kyseenalaistaa koko neutraalin puolueettomuuden mahdollisuuden. Yhtä hedelmätöntä on kritiikki, joka vaatii modernismi- ja liberalismikriittistä liikettä sitoutumaan vahvemmin modernismin ja liberalismin lähtöoletuksiin: juuri näiden lähtöoletusten dekonstruktio on koko radikaaliortodoksisen projektin ytimessä.

Osa kritiikistä perustuu myös silkkoihin väärinkäsityksiin: radikaali ortodoksia *ei ole* barthilaisen jatkumon ilmoituskeskeistä uusortodoksiaa (*neo-orthodoxy*), ei myöskään fundamentalismia tai kritiikitöntä ”ennen kaikki oli paremmin” -haikailua sydänkeskiajan skolastiseen syleilyyn.

Osuvoimampaa sen sijaan on kritiikki, joka analysoi radikaalin ortodoksian projektin sisäistä yhtenäisyyttä: esimerkiksi miksi harmoniaa ja rauhaa korostavaa visiota argumentoidaan ”vastakertomuksen” (*counter-narrative*) ja ”vastaontologian” (*counter-ontology*) kaltaisilla hyvin poleemisillä sanankäänneillä? Tai mikä kirkon ja maailman suhde lopulta on: jääkö se harhailemaan lahkolaisuuden ja universalismin välimaastoon? Tällaisia radikaalin ortodoksian projektin vakavasti ottavia ja tarkasti tuntevia, mutta kriittisiä huomioita on esittänyt esimerkiksi liberalismin ja kristinuskon suhteeseen suopeammin suhtautuva teologi Eric Gregory.<sup>115</sup>

Myös radikaalin ortodoksian agendan poliittinen soveltaminen herättää kysymyksiä. Käytännössä radikaali ortodoksia ajaa siis jonkinlaista uutta versiota kristinuskosta (*Christendom*). Kuinka tämän toteutuminen olisi mahdollista pluralistisessa ja demokraattisessa nykymaailmassa ilman ”pakottamista”, joka veisi välittömästi pohjan väitteiltä rakkauden, harmonian ja rauhan sosiaalisesta keskeisyydestä? Kristinuskon pitäisi siis

---

<sup>113</sup> Milbank 2009b, 394.

<sup>114</sup> Kritiikistä ks. esim. Hankey & Hedley (toim.) 2005.

<sup>115</sup> Gregory 2008. Myös Stout 2004 sisältää teräviä kriittisiä huomioita.

ilmentää halua valtaan ilman nietzscheläistä vallanhalua (*will to power*). Esimerkiksi pasifistiteologi Stanley Hauerwas on kyseenalaistanut tämän ”voitokkaan” puolen radikaalin ortodoksian agendassa: ”Milbank haluaisi että kristityt voittavat -- minä taas toivon parhaimmillaankin, että me kristityt kestämmme.”<sup>116</sup>

Kritiikkiä on tullut myös eri kirkkokunnilta: esimerkiksi Jumalan ja ihmiskunnan välistä liittoa korostavat reformoidut teologit ovat pohtineet, jättääkö radikaalille ortodoksialle keskeinen ajatus partisipaatiosta tarpeeksi omaehtoista arvokkuutta maailmalle ja luotuisuudelle. Eri teologisten aihepiirien asiantuntijat ovat myös kritisoineet radikaalin ortodoksian sekularismin genealogiaa ”mutkat suoriksi” -mentaliteetista ja esimerkiksi Duns Scotuksen yksipuolisesta tulkinnasta.<sup>117</sup> Lisäksi on kysytty, ylikorostaa-ko radikaali ortodoksia tiettyjen intellektuaalisten muutosten merkitystä – esimerkiksi: onko *analogia entis* -opin hylkäämisellä ollut oikeasti niin suurta merkitystä koko länsimaisen kulttuurin kehitykseen kuin liike väittää?

Monista aiheellisista kysymysmerkeistä huolimatta radikaali ortodoksia on osoittautunut inspiroivaksi keskustelukumppaniksi useiden teologisten suuntausten kanssa. Se hämmentää teologian pakkaa kiehtovasti: se ei asetu perinteisten liberaali–konservatiivi-jaottelujen mukaisiin rintamalinjoihin. Se on teologisesti konservatiivista, mutta varsin omaperäisellä ja postmodernilla tavalla. Samalla se on poliittisesti antiliberalistista ja tarjoaa vaihtoehdoksi ”kristillistä sosialismia” ja uutta kristikuntaa. Radikaaliortodoksit ovat suorassa keskusteluyhteydessä myös merkittävien filosofien ja kirjallisuustieteilijöiden kanssa. Milbankilta esimerkiksi on tullut kolme yhteisjulkaisua ”akateemisen supertähden”, slovenialaisen filosofin ja kulttuurikriitikon Slavoj Žižekin kanssa.

Radikaali ortodoksia on jo nyt globaali, vaikutusvaltainen suuntaus akateemisen teologian sisällä. Liikkeen edustajien puheista on kuitenkin pääteltävissä, että tavoitteet ovat paljon korkeammalla: se pyrkii vaikuttamaan kirkkoon, yhteiskuntaan ja koko kulttuuri-ilmastoon maailmanlaajuisessa mittakaavassa. Tämä kaikki voi kuulostaa hiukan suuruudenhullulta. Mutta toisaalta: jos vertailukohdaksi otetaan juutalaisten kansanmiesten ja -naisten kaksi tuhatta vuotta sitten esittämät ”hullut” ja ”skandaalimaiset” väitteet, asettuu radikaalin ortodoksian röyhkeys mitä luonnollisimmin osaksi jatkumoa. Kristillisessä ortodoksiassa radikalismi näyttäisi olevan suorastaan perinne.

---

<sup>116</sup> Gregoryn 2008, 128, alaviite 95 mukaan.

<sup>117</sup> Esim. Horan 2014, jonka mukaan Duns Scotuksen univookkinen lähestyminen olemiseen koskee semantiikkaa, ei ontologiaa.

## SYVENTÄVÄÄ LUETTAVAA

Selkeä ja analyttinen johdanto radikaaliin ortodoksiaan on James K. A. Smithin *Introducing Radical Orthodoxy* (2004). Teos esittelee kattavasti liikkeen perusnäkemykset ja argumentit sekä kontekstualisoi sen osaksi laajempaa jälkisekulaarin teologian kenttää. Oleellisia radikaaliortodoksia tekstejä on koottu John Milbankin ja Simon Oliverin toimittamaan kirjaan *The Radical Orthodoxy Reader* (2009). Opus sisältää Oliverin kirjoittaman johdannon ja eri teemoja pohjustavan ”kommenttiraidan” sekä jälkisanat, joissa Milbank tekee tiliä radikaalin ortodoksian ensimmäisestä vuosikymmenestä. Teokseen sisältyy myös alunperin *Modern Theology* -lehdessä julkaistu oleellinen Milbankin artikkeli ”Postmodern Critical Augustinianism” (1991). Koko radikaali ortodoksia -liikkeen lähtölaukauksena voi pitää paljon keskustelua herättänyttä teosta *Theology and Social Theory* (1990). Tämä Milbankin *magnum opus* on haastavaa ja provosoivaa, mutta kenties juuri siksi myös varsin inspiroivaa teologiaa.

*Radical Orthodoxy: A New Theology* (1999) on Milbankin, Catherine Pickstockin ja Graham Wardin toimittama esseekokoelma, jonka johdannon voi lukea koko liikkeen ohjelmanjulistuksena. Kyseisen kokoomateoksen lisäksi julkaisusarja *Routledge Radical Orthodoxy Series* sisältää kaksitoista kirjaa, jotka käsittelevät oivaltavasti aiheita fysiikasta metafysiikkaan, taloustieteestä Tuomas Akvinolaiseen ja postmodernista kaupunkitilasta kirkkoisä Augustinukseen. Sarjan julkaisuja ovat esimerkiksi Daniel M. Bellin *Liberation Theology after the End of History* (2001), Conor Cunninghamin *Genealogy of Nihilism* (2002), D. Stephen Longin *Divine Economy* (2000), James K. A. Smithin *Speech and Theology* (2002), Graham Wardin *Cities of God* (2000) sekä Simon Oliverin *Philosophy, God and Motion* (2005).

Radikaaliortodoksia teoksia ovat myös esimerkiksi Catherine Pickstockin *After Writing* (1998), William T. Cavanaughin *Torture and Eucharist* (1998) sekä Milbankin ja Pickstockin yhdessä kirjoittama Tuomas Akvinolaista käsittelevä *Truth in Aquinas* (2001). Sittenmin radikaaliortodoksia teoksia on alettu julkaista uudessa *Interventions*-sarjassa, ja ainakin Adrian Pabstin kunnianhimoinen *Metaphysics* (2012) on syytä mainita tässä yhteydessä. Väljästi ottaen radikaaliortodoksisiin teoksiin voi laskea myös itäiseen ortodoksikirkkoon kuuluvan David Bentley Hartin merkittävän *The Beauty of the Infinite* -kirjan (2003): kyseessä on estetiikan näkökulmasta kirjoitettu pienoisdogmatiikka, joka hyödyntää avoimesti monia Milbankin työstämiä teemoja. Radikaalin ortodoksian arviointia eri kirkkokuntien näkökulmista löytyy esimerkiksi teoksista *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition* (2005), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry* (2000) ja *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy* (2009). Milbankin ja Žižekin yhteisjulkaisuissa kartoitetaan ja käsitellään teologian ja mannermaisien filosofian yhteisiä kiinnostuksenkohteita; nämä teokset



ovat *Theology and the Political* (2005), *The Monstrosity of Christ* (2009) sekä *Paul's New Moment* (2010).

## KIRJALLISUUS

Chaplin, Jonathan: Suspended Communities or Covenanted Communities? Reformed Reflections on the Social Thought of Radical Orthodoxy. – *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition. Creation, Covenant, and Participation*, toim. James K. A. Smith & James H. Olthuis. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2005. 151–182.

Chesterton, G. K.: *Oikea oppi*. Suom. Antti Nylén. Turku/Tampere: Kustannusosakeyhtiö Savukeidas 2012.

Cunningham, Conor: *Darwin's Pious Idea. Why the Ultra-Darwinists and Creationists Both Get It Wrong*. Grand Rapids, MI: Eerdmans 2010.

Gregory, Eric: *Politics & the Order of Love. An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago & London: The University of Chicago Press 2008.

Hankey, Wayne J. & Hedley, Douglas (toim.): *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth*. Aldershot: Ashgate 2005.

Hart, David Bentley: *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids: Eerdmans 2003.

Hart, David Bentley: The Offering of Names. Metaphysics, Nihilism, and Analogy. – *Reason and the Reasons of Faith*, toim. Paul J. Griffiths & Reinhard Hüter. London: T & T Clark 2005. 255–291.

Hart, David Bentley: *The Experience of God. Being, Consciousness, Bliss*. New Haven and London: Yale University Press 2013.

Horan, Daniel P.: *Postmodernity and Univocity. A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*. Fortress Press 2014.

Huovinen, Eero: *Elävä dogma. Teologisia tutkimuksia ja sovellutuksia*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 155. Helsinki: STKS 1987.

Kemppainen, Lauri: David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia. – *niin & näin* 3/2013. 21–30.

Kojonen, Rope: Luonnollinen teologia. – *Modernin teologian suuntauksia*, toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Helsinki: Kirjapaja 2014. 60–83.

- Kärkkäinen, Veli-Matti: Trinitaarinen teologia. – *Modernin teologian suuntauksia*, toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kempainen. Helsinki: Kirjapaja 2014. 84–108.
- Long, D. Stephen: Radical orthodoxy. – *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, toim. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press 2003. 126–145.
- Marion, Jean-Luc: *God Without Being*. London: The University of Chicago Press 1991.
- Milbank, John, Pickstock, Catherine & Ward, Graham (toim.): *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London: Routledge 1999.
- Milbank, John: The Ethics of Self-Sacrifice. – *First Things* 3/1999. <http://www.firstthings.com/article/2009/02/004-the-ethics-of-self-sacrifice-20>
- Milbank, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell 1990.
- Milbank, John: Postmodern Critical Augustinianism. – *The Radical Orthodoxy Reader*, toim. John Milbank & Simon Oliver. London and New York: Routledge 2009a. 49–61.
- Milbank, John: The grandeur of reason and the perversity of rationalism. Radical Orthodoxy's first decade. – *The Radical Orthodoxy Reader*, toim. John Milbank & Simon Oliver. London and New York: Routledge 2009b. 367–404.
- Oliver, Simon: Introducing Radical Orthodoxy. From participation to late modernity. – *The Radical Orthodoxy Reader*, toim. John Milbank & Simon Oliver. London and New York: Routledge 2009. 3–27.
- Pabst, Adrian: *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans 2012.
- Penner, Myron B.: Introduction. Christianity and the Postmodern Turn: Some Preliminary Considerations. – *Christianity and the Postmodern Turn*, toim. Myron B. Penner. Grand Rapids, MI: Brazos Press 2005. 13–34.
- Saarinen, Risto: Teologia. – *Keskiajan filosofia*, toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Gaudeamus, Helsinki 2008. 190–211.
- Sammalkivi, Mikko: John Milbank. Puhdasoppinen radikaali ja postmoderni kulttuuriteologi. – *niin & näin* 3/2005. 71–77.

- Shortt, Rupert (toim.): Radical Orthodoxy. A Conversation. – *The Radical Orthodoxy Reader*, toim. John Milbank & Simon Oliver. London and New York: Routledge 2009. 28–48.
- Smith, James K. A.: *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2004.
- Steiner, George: *Heidegger*. Suom. Tere Vadén. Helsinki: Gaudeamus 1997.
- Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton University Press 2004.
- Vainio, Olli-Pekka: Järjen jäljillä. Alasdair MacIntyren käsitys traditiosidonnaisesta järkevyydestä. – *Teologinen Aikakauskirja* 2014 (5–6). 443–453.
- Vainio, Olli-Pekka: *Beyond Fideism. Negotiable Religious Identities*. Farnham Burlington, VT: Ashgate 2010.
- Welte, Bernhard: *Olemattomuuden valo. Uuden uskonnollisen kokemuksen mahdollisuudesta*. Suom. Terhi Kiiskinen & Teemu Sippo. Helsinki: Lohkirijat 2008.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. Suom. Heikki Nyman. Juva: WSOY 1997.



## 4 David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia

(*niin & näin*, 3/2013)

Mannermaisena, erityisesti Friedrich Nietzschen ja Martin Heideggerin perintöä jatkavan filosofian ja teologian välinen keskustelu on edelleen kiivasta ja kiinnostavaa. Eräs viime vuosien värikkäimmistä puheenvuoroista kuuluu David Bentley Hartille (1965–). Hart on amerikkalainen filosofisesti suuntautunut teologi, jonka mukaan ainoastaan teologinen metafysiikka tarjoaa vastavoiman nihilismille. Näkemyksensä hän tuo julki runollisella retoriikalla, joka ei kuitenkaan ole vain tyyliä: Hartin mielestä itse ontologinen totuus on rauhanomainen ja lisäksi kaunis.

Nimitän Hartin ontologista näkemystä 'retorisiksi rauhan ontologiaksi'. Lähestyn tässä artikkelissa aihetta esittelemällä Hartin vastausta syytöksiin, joita Nietzsche ja Heidegger esittivät kristinuskoa vastaan. Hart nimittäin antaa erityisen paljon arvoa kyseisten filosofien näkemyksille, vaikka ei hartaana ortodoksina vedäkään niistä samoja johtopäätöksiä.

Hartin mukaan nihilismin ongelma on pikemminkin metafysisen traditi-  
on pmissseissä kuin itse ajatusketjussa. Esikristillinen metafysiikka tulkit-  
si todellisuuden kokonaisuuden *välttämättömäksi* ja siten tietyssä mielessä  
suljetuksi uhrjärjestelmäksi, jossa elämä ja kuolema sekä oleminen ja  
olemattomuus ovat kuin saman kolikon kaksi puolta. "Kristillinen keskeytys"  
länsimaisen metafysiikan historiassa on ennen kaikkea sitä, että maailma  
aletaan nähdä luotuna, rakastettuna, tahdottuna – ja siten *kontingenttina*.  
Totuudella, hyvyydellä, kauneudella ja olemisella on viime kädessä  
tuonpuoleiset perustukset: vaikka ne ilmenevät, ne jäävät mysteereiksi.

Hartille teologian osuus nihilismin historiassa on, ettei se jätä filosofin  
käsiin enää mitään *hyvää*, vaan ottaa parhaat "tulkintainstrumentit" omaan  
käyttöön<sup>118</sup>. Moderni transsendentaalifilosofia on tästä keskeytyksestä  
johtuva yritys pelastaa filosofia teologian hallusta ja taata sille oma  
autonominen asemansa. Tämän takia filosofia muuttuu yhä eksplisiittisem-  
min taisteluksi kristinuskoa vastaan. Ja lopulta, kuten Jean-Luc Nancy asian  
esitti, ajattelun tärkein tehtävä on kristinuskon dekonstruktio<sup>119</sup>. Hartin  
mielestä kuitenkin vain kristinuskon julistama täydellinen rakkaus ja  
teologinen metafysiikka ovat varteenotettava vastavoima (post)modernille  
nihilismille<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Hart 2005b, 277.

<sup>119</sup> Hart 2003, 133.

<sup>120</sup> Hartin projekti on osin yhteneväinen John Milbankin käynnistämän radikaalin ortodoksian (*Radical Orthodoxy*) painotusten kanssa. Radikaalia ortodoksiaa ei pidä sekoittaa itäiseen

Hart määrittelee itsensä ”melko suoraviivaiseksi kristilliseksi platonistiksi”<sup>121</sup> ja edustaa omien sanojensa mukaan fenomenologiaa, joka on vapautettu transsendentaaleista rajoitteista<sup>122</sup>. Nähdäkseni tällaisessa fenomenologiassa ei ole lähtökohtaisesti mitään rationaalista pakkoa olettaa, että esimerkiksi kauneuden kokemus *ei voisi* paljastaa meille jotain todellista oman tietoisuutemme ulkopuolisesta maailmasta. Platonistis-kristillisten perinteiden mukaisesti kokemus kauneudesta todistaa Hartille pikemminkin kauneuden perimmäisestä lähteestä: Jumalasta.

Hartin pääteos *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth* (2003) herätti heti ilmestyessään monen akateemisen teologin kiinnostuksen<sup>123</sup>. Kirja sisältää länsimaisen metafysiikan genealogian eli aatehistoriallisen kehityskertomuksen sekä ”pienoisdogmatiikan”, jossa käsitellään kristillisen uskon keskeisimmät teemat estetiikan näkökulmasta. Aihepiirinsä laajuuden lisäksi teos erottui myös omintakeisella tyyllillään: se on retorisesti poikkeuksellisen rikas – usein jopa uuvuttava. Merkittävä teologi Robert Jenson kirjoitti arviossaan: ”Toiset tosin saattavat nauttia nimenomaan tästä retorisesta ylettömyydestä, joka voi hyvinkin tarkoituksellisesti heijastaa Hartin näkemystä Kolmiyhteisen Jumalan jumalallisesta ’ylettömyydestä’.”<sup>124</sup> Tunnustan itse kuuluvani Jensonin mainitsemin

---

ortodoksikirkkoon, johon Hart siis kirkkokuntansa puolesta kuuluu. Radikaali ortodoksia on 1990-luvun alussa Cambridgen yliopistossa syntynyt akateeminen teologian liike, joka kyseenalaistaa modernin ja postmodernin ajattelun sekä sekularismin lähtöoletukset ammentamalla aineksia valitusta edeltävästä teologiasta ja filosofiasta. Hart pitää itseään radikaalin ortodoksian ”ystävänä” ja ”ajoittaisena rinnalla kulkijana” (Hart 2007a). Radikaalista ortodoksiasta ks. esim. Smith 2004; Sammalkivi 2005; Kempainen 2014.

<sup>121</sup> Hart 2007a.

<sup>122</sup> Hart 2005b, 284: ”[H]aluan edustaa fenomenologiaa, joka on vapautettu transsendentaaleista rajoitteista. [...] Kristillinen metafysiikka [...] on pikemminkin näkemisen tapa, joka kieltäytyy näkemästä enemmän tai vähemmän kuin sen, mikä ilmenee (sisältäen itse ilmeneväisyyden).” Milbank (2009b, 289) käyttää nimitystä ”epäpuhdas fenomenologia” tarkoittaen fenomenologiaa, joka kyseenalaistaa transsendentaaliset rajat ja on jo itsessään ontologiaa ja metafysiikkaa, tosin keskeneräistä sellaista.

<sup>123</sup> Vuonna 2005 American Academy of Religion -konferenssissa opuksen käsittelylle omistettiin oma sessio, ks. Cunningham 2007. Vuonna 2007 journalit *New Blackfriars* ja *Scottish Journal of Theology* varasivat numeroistaan tilaa kirjan inspiroimille vastineille (Hart 2007a; Hart 2007b). Suuremmalle yleisölle suunnattuja, usein varsin karnevalistisia kolumneja ilmestyi esimerkiksi lehdissä *First Things* ja *Wall Street Journal* (näitä on koottu kirjaan Hart 2009b). Lisäksi Hart kirjoitti yleistajuisemmat kirjat niin kärsimyksen ongelmasta (Hart 2005a) kuin uusateismistakin (Hart 2009a; suomeksi Hart 2010). Hart on ulottanut ilmaisuaan myös kaunokirjallisuuden pariin julkaisemalla vuonna 2012 novellikokoelman. Myös novellit ovat varsin filosofisia ja esittelevät kirjailijan aatehistoriallista perusnäkemystä: Apollon ja Dionysoksen ”salaista identtisyttä” ja kristillistä vastakertomusta. Ks. esim. Hart 2012, 5, 10–11, 45, 62.

<sup>124</sup> Jenson 2005, 235.

”toisiin”. Tulkitsen, että yltiöpäisen rönsyilevä esitystapa ei ole vain tyyliä – se on olennainen osa Hartin ontologista näkemystä.

## RETORIikka: NIETZSCHE KRISTILLISEN MORAALIN TULKKINA

Vaatisi tietämättömyyttä tai tietoista uhmaa lähestyä kysymystä filosofisesta retoriikasta suomatta silmäystä Friedrich Nietzschen vimmaiseen hahmoon: niin keskeisen roolin myös Hart on argumentaatioissaan Nietzschele varannut. Hartin mielestä Nietzsche oli mestarillinen retoriikan taitaja. Lisäksi hän oli ”äärettömän sivistynyt mies, joka pystyi näkemään, kuinka suuri se asia oli, jota vastaan hän oli kääntynyt”.<sup>125</sup>

Toisin kuin niin sanotut uusateistit, Hartin mukaan Nietzsche

osasi halveksia kristinuskossa suurelta osin sitä, mitä se todella oli – ennen kaikkea sen omistautumista lähimmäisenrakkauden etiikalle – eikä hän sallinut itselleen sitä rauhoittavaa, omahyväistä harhakuvitelmaa, että kristinuskon historia olisi ollut pelkkää loputonta väkivaltaa, hirmuvaltiutta ja sukupuolineuroosia. Hän vihasi varmasti monia kristittyjä heidän tekopyhytensä vuoksi, mutta kristinuskoa itseään hän vihasi pääasiassa siksi, että se piti huolta heikoista, hylätyistä, voimattomista ja sairaista.

Hartin mielestä Nietzschen analyysi kristinuskon sisällöstä on pääpiirteisään oikea. Nietzsche oivalsi kristinuskon kumouksellisen ytimen, arvojen kääntymisen, ”orjakapinan”. Juuri tämän takia Nietzschen hyökkäys kristinuskoa vastaan on niin syvälinen. Hart toteaa lisäksi, ettei Nietzsche koskaan kuvitellut että kristillinen moraalit välttämättä säilyisi ilman kristillistä uskoa. Kristillisten kulttuuriarvojen katoaminen voi johtaa täysin uudenlaisiin arvoihin, joiden luonne ei vielä ole tiedossa.

Nietzsche ja Hart tekevät kristinuskon moraalisesta luonteesta samat havainnot, mutta suhtautuvat niihin radikaalisti eri tavalla. Hartin mielestä väkevin kristillinen vastaus onkin syyttää Nietzscheä herkkyyden puutteesta ja ”huonosta mausta”: Nietzschen maku oli yksinkertaisesti *kamala*<sup>126</sup>. Asiat, jotka Nietzsche näki kristinuskon surkeutena – sääli, huolenpito, hoiva – Hart lukee nimenomaan kristinuskon eduiksi. Se, mikä näyttäytyy toiselle kehityksenä, edustaa toiselle rappiota. Kuten John Milbank on tokaissut: Nietzschen *Moraalin alkuperästä* on Augustinuksen *Jumalan kaupunki* kirjoitettuna lopusta alkuun<sup>127</sup>.

Aurelius Augustinuksen näkemys Jumalan kaupungin (*civitas Dei*) ja maailmallisen kaupungin (*civitas terrae*) erilaisista luonteista resonoit

---

<sup>125</sup> Tämä ja seuraava lainaus sekä referoitu näkemys löytyvät kirjasta Hart 2010, 32–33. Perusteellisemmin aiheesta Hart 2003, 93–125.

<sup>126</sup> Hart 2003, 125.

<sup>127</sup> Hart 2003, 116, alaviite 134.

vahvasti Hartin ajattelussa: kristinusko on vallankumous, ei enempää eikä vähempää – se *keksii ihmisyyden*. Hart käy Nietzscheä vastaan kuin kalevalainen kilpalaulaja. Vuolassanaisesti hän vyöryttää kuvausta kristillisen ontologian ja vision ylivermaisesta kauneudesta. Jumalan kaupungin näkökulmasta Hart pyrkii kertomaan ”parempaa tarinaa” olemisesta. Tyhjästä luominen (*creatio ex nihilo*) ja eskatologinen rauhan tulevaisuus korvaavat ikuisen paluun, sääli ei ole sairautta vaan siunaus, nöyrä rakkaus on ylväämpää kuin vallantahto, maalaismoukka Pietarin kyyneleet ovat jalompia kuin ylhäissyntyisen Pilatuksen skeptisismi ja poliittinen viisaus.<sup>128</sup>

Hätkähdyttävintä Hartin näkemyksessä perinteisen apologian näkökulmasta on, että hänen mielestään tässä myös on kaikki oleellinen. Kristinuskon syvällisin sanoma on nimenomaan Kristuksen partikulaarisessa hahmossa: elämässä, teoissa, sanoissa, kuolemassa ja ylösnousemuksessa<sup>129</sup>. Kyse on ennen kaikkea julistuksesta – ei dialektiikasta, joka lopulta rationaalisin syin pakottaisi vastaväittelijän oikeaan näkemykseen. Nietzschen visiossa elämä on kamppailua, mutta kristillisessä visiossa se on lahjaa ja armoa. Kumpikin visio tulkitsee väkivaltaa ja kauneutta oman redusoimattomissa olevan mytologiensa ja estetiikkansa mukaisesti<sup>130</sup>.

Niin kristillinen platonisti kuin Hart onkin, hän ei siis usko puhtaan rationaalisuuden lupaamaan objektiivisuuteen. Kristillisellä ajattelulla ei ole modernin kriisissä tai dialektiikan väkivaltaisuudessa mitään pelissä, koska kristityille totuus on aina ollut ensisijaisesti persoona: ”kristillinen *ratio*, sen *Logos*, on ristiinnaulittu juutalainen – eikä kristillinen ajattelu siten voi olla muodoltaan muuta kuin ’retorista’.”<sup>131</sup> Hartin mielestä kristillisen ontologian täytyy pystyä edustamaan nimenomaan rauhanomaista retoriikkaa ja kaunista totuutta.

## **NIHILISMI: HEIDEGGER JA KRISTILLINEN KESKEYTYS**

Kristillinen kerronnallisuus siis opettaa, mistä kristillisessä etiikassa on kyse. Tähän asti Hartin ajattelun pystyisi allekirjoittamaan kenties vähemmänkin filosofinen teologi. Hart ei kuitenkaan tyydy tähän. Kristillisestä kerronnasta on löydettävissä oma ontologiansa: koherentti metafyyminen näkemys olemisen luonteesta, johon myös kristillinen etiikka ankkuroituu. Tämä on Hartin mielestä myös ainoa varteenotettava vaihtoehto nihilismille.

---

<sup>128</sup> Ks. esim. Hart 2010, 233–253.

<sup>129</sup> Milbank (2009a, 57) kirjoittaa inkarnaatio-opista, että ”palauttaessaan meidät narratiivin äärelle ja solmiessaan meidät kontingenssiin se esittää, ettei jumalallinen hyvyys ole yleistetty intentio, vaan että se ottaa aina hyvin partikulaarisen ’muodon’. Sitä ei voi erottaa esteettisestä harmoniasta.”

<sup>130</sup> Hart 2003, 103.

<sup>131</sup> Sama, 6.



Kuten Nietzsche myös Heideggerin rooli Hartin ajattelussa on mielenkiintoisella tavalla jännitteinen. Hyvin suurelta osin Hart sitoutuu Heideggerin analyysiin länsimaisen metafysiikan kohtalosta ja modernin ajattelun ja kulttuurin luonteesta.<sup>132</sup> *Ateismin harhoissa* Hart tiivistää:

Nykyajan korkein ihanne – sen erityinen käsitys ihmisen itsemääräämisoi-keudesta – vaatii ihmistä luottamaan alkuperäiseen olemattomuuteen, joka on kaiken todellisen pohjalla, hedelmälliseen tyhjyyteen, jossa kaikki on mahdollista, josta ihmisen tahdolle ei nouse mitään estettä ja jonka edessä ihminen voi siten muovata elämänsä oman mielensä mukaan. Toisin sanoen ihminen luottaa siihen, että hänen valintojaan ei ole säätelössä mitään merkittävää arviointiperustetta, joka olisi korkeampi kuin itse valinnanva-pauden kiistaton arvo. Kaikki arviointi ja tuomitseminen, jumalallinen ja inhimillinen, on siten jossakin mielessä ihmisen vapauden loukkaamista. Tämä on nykyajan perustava ideologia. Kaikkein koruttomimmin ilmaistuna nykyajan henki on – ollakseni täysin täsmällinen – nihilistinen.<sup>133</sup>

Mutta siinä missä Heideggerin näkemyksen mukaan tämä kehityskulku on ollut väistämätön, Hart tulkitsee toisin. Heideggerin kuvaus nihilismistä ei perustu niinkään tunnolliseen rehellisyyteen länsimaisen ajattelun historiaa kohtaan kuin hänen omaan, nihilistiseen ontologiaansa.<sup>134</sup> Hätkähdyttävää kyllä Hart syyttää Heideggerin unohtaneen juuri sen asian, jota tämä itse kaikkein väsymättömminkin korosti: Heidegger unohti ontologisen eron olevaisten ja olemisen välillä<sup>135</sup>. Hart tunnistaa väitteeseensä sisältyvän ironian, sillä Heideggerille kristillinen metafysiikka oli lähinnä erityisen intensiivinen ilmaus olemisen unohduksesta (*Seinsvergessenheit*) – Hartin mielestä taas juuri klassinen kristillinen metafysiikka pakenee tuota unohdusta<sup>136</sup>.

Lyhyesti sanottuna ongelma johtuu Hartin mukaan siitä, että Heidegger sitoutuu jo ennakolta immanenttiin maailmankuvaan ja siten kaiken olemisen samanlaisuutta painottavaan ontologiaan. Kun tulkinat olemisen luonteesta tehdään ”onttisen” maailman perspektiivistä ja ehdoilla, on kaikki ”ontologinen” väistämättä ei-mitään.

Tämä on kylläkin, ainakin Heideggerin mukaan, kaiken ”metafysiikan” koh-talo: tarkastellessaan ontologista eroa ontteisesta näkökulmasta, se ei voi pää-tyä muuhun kuin (samanmerkityksellisessä mielessä) syyhyn. Ainoastaan teologinen ymmärrys olemisen äärettömästä aktista, joka ei määräydy ole-vaisten mukaan ja joka ei ole mitenkään vajaa niiden puuttuessa, ymmärtää (ontologisen) eron kuuluvan ensisijassa olemiseen, ei olevaisiin. Tämä tar-

---

<sup>132</sup> Heideggeria käsitellään erityisesti artikkelissa Hart 2005b sekä yleistajuisemmin esseessä Hart 2011.

<sup>133</sup> Hart 2010, 51.

<sup>134</sup> Hart 2005b, 260.

<sup>135</sup> Sama, 271.

<sup>136</sup> Sama, 258.

koittaa sitä, että vain teologia tarkastelee ontologiaa vastaanotetun lahjan näkökulmasta.<sup>137</sup>

Hart siis korostaa, että kristillisessä ymmärryksessä immanentti oleminen on oleellisesti toisenlaista kuin transsendentti oleminen. Olemisen syytä ei siten voi löytää maailman ”sisältä” – ontin todellisuuden piiristä. Olemisen lähde on aina ikään kuin toisen kertaluokan olemista ja siten itsensä lahjoittava mysteeri. Se jää rationaalisen reduktion ja välineellisen järjen ulottumattomiin.

Heidegger tarjosi nihilismin vaihtoehdoksi paluuta *esikristilliseen*, pakanalliseen ontologiaan, jossa Hartin näkemyksen mukaan partikulaariset asiat pystytään vain nimeämään aina uudestaan ja uudestaan. Tällaisessa kysymyksenasettelussa ei ole sijaa muutoksen ja ykseyden suhteen kaltaisten ilmiöiden ihmettelylle tai transsendentaalien (hyvyys, kauneus, totuus) käsittelylle:

Ajattelijaa voi enintään istuskella Isterin rantatörmällä Hölderlinin haamun seurassa yrittäen puhua maailman ”maailmallistumisesta”, mutta päätyen nimeämään olevaisia niiden hetkellisyydessä: ”joki”...”ilma”...”ruoho”...”lisää jokea”...Rohkenen väittää, että tämä ei ole syvällistä. Jos totuus täytyy ymmärtää vain tautologian lyyrisempänä lajina, mitä muuta se on kuin modernia nihilismiä kaikkein puhtaimmillaan?<sup>138</sup>

Hartin näkemyksen mukaan Heideggerin ”tragedia” oli nähdä oleminen välttämättömyyteen tuomittuna järjestelmänä. Oleva ilmaantuu tyhjiydestä (jota itse Oleminen siis lopulta ”on”) ja vaipuu takaisin tyhjiyteen. Immanentin maailmankuvan ehdoilla tehdyssä ontologinen–ontinen-jaottelussa ainoastaan ei-mikään on lopulta ontologista. Tätä johtopäätöstä paetakseen Heideggerin olisi Hartin mielestä pitänyt palata leimallisesti teologiseen visioon – siihen ”kristilliseen keskeytykseen” – jossa sen kummemmin maailma kuin sen oleminenkaan ei ole välttämätöntä vaan kontingenttia ilmausta transsendentista rakkaudesta.

Hartin kenties kuuluisin yksittäinen artikkeli, alun perin *First Things* -lehdessä ilmestynyt ”Christ and Nothing (No other God)” väittääkin, että länsimaisella ajattelulla on enää kaksi vaihtoehtoa: Kristus tai nihilismi. Vanhoihin jumaliin ei sen sijaan ole enää paluuta, koska kristillinen visio Jumalasta on tehnyt sen mahdottomaksi:

Ilosanoma sellaisesta Jumalasta, joka löytyy murretusta ruumiista, nöyryydestä ja loputtomasta lähimmäisenrakkaudesta, on kukistanut vanhat valheet, paljastanut muinaisen järjestyksen silminnähden riittämättömäksi ja jopa hiukan absurdiksi, ja iskostanut meihin niin syvän kaipauksen trans-

---

<sup>137</sup> Sama, 270.

<sup>138</sup> Sama, 281–282.

sendenttiin rakkauteen, että kun tälle kaipaukselle on kerran annettu periksi, se ei koskaan suo meille lepoa muualla kuin Kristuksessa.<sup>139</sup>

Varsin konkreettinen historiallinen valintatilanne, jonka ääreltä jälkikristillisen kulttuurin lapset itsensä löytävät, ei siis ole *ketä* palvella, vaan palvellako Kristuksen paljastamaa Jumalaa vai ei mitään – siis *ei-mitään*<sup>140</sup>.

## RAUHA: APOLLO, DIONYSOS JA KOLMINAISUUS

Hartin luenta Nietzschen ja Heideggerin ajattelusta korostaa näkemystä kristillisen moraalin erityislaatuisuudesta sekä filosofisen ja teologisen metafysiikan erilaisista lähtökohdista<sup>141</sup>. Hart myös väittää, että vain teologia on todella ”rauhanomaista” – filosofia taas on väistämättä ”väkivaltaista”. Tämä johtuu siitä, että ei-teologinen metafysiikka näkee olemisen suljettuna totaliteettina: eräänlaisena uhrijärjestelmänä, jossa järjestys ja kaaos, samuus ja toiseus, elämä ja kuolema loputtomasti kamppailevat.<sup>142</sup>

Filosofinen metafysiikka on siis totalitarismin (Apollo) ja kaaoksen (Dionysos) vastapoolien välillä kulkeva järjestelmä. Artikkelin ”The Offering of Names: Metaphysics, Nihilism, and Analogy” on tiivis johdatus tähän näkemykseen. Hart esimerkiksi väittää, että filosofian alkuperäinen erehdys on tulkita kontingentti välttämättömäksi<sup>143</sup>. Filosofian koko lumous ja valta lepäävät tämän oletuksen varassa. On lähinnä makuasia, kokeeko ajattelijat vetoa platonilaisiin muuttumattomiin muotoihin vai Herakleitoksen jatkuvaan virtaan: ajattelun laajemmat raamit ovat joka tapauksessa samat<sup>144</sup>. Ilman teologista aksiomaa väkivaltaa ei yksinkertaisesti pääse pakoon:

Idean kadotessa erilaisuuden virta ei madalla sen penkereitä vaan tulvii niiden yli; lyhytikäinen Parmenides antaa periksi iäiselle Herakleitokselle; apollonisen väkivallan monisyinen arkkitehtoninen nerokkuus uuvuttaa itsensä

---

<sup>139</sup> Hart 2009b, 17.

<sup>140</sup> Sama, 19.

<sup>141</sup> Lienee selvää, että tällainen suoraviivainen vastakkainasettelu kristillisen teologian ja kaiken muun (moraali)ajattelun välillä tapahtuu historiallisten nyanssien ja filosofis-teologisen keskustelun ”sotkuisuuden” kustannuksella. Hart myöntää tämän itsekkin, mutta näkee kysymyksen hyvän ja huonon teologian kamppailuna. Artikkelin Hart 2005b, 277 alaviitteessä 28 hän sanoo suoraan: ”En yritä kieltää, etteikö kristillisellä teologialla olisi ollut osaa antiikin implisiittisen nihilismin muuttumisessa modernismin eksplisiittiseksi nihilismiksi[.]” Esimerkiksi skolastiikan suuntaukset voluntarismi ja nominalismi saavat tämän kyseenalaisen kunnian.

<sup>142</sup> Hart 2005b, 272.

<sup>143</sup> Sama, 275.

<sup>144</sup> Sama, 273.

dionyysisen väkivallan hallitsemattoman sekasorron edessä; Sokrates juo myrkyn, mutta Ateena on ja pysyy – ikuisen sodan tilassa.<sup>145</sup>

Mikäli ajatus absoluutin välttämättömydestä kuitenkin syrjäytyy, ei filosofialla ole mitään varmaa vaikutusvaltaa kontingenttiin<sup>146</sup>. Juutalais-kristillinen ajatus luomisesta on siis aito keskeytys metafysiikan perinteesseen<sup>147</sup>. "[V]asta kun kristillinen ajattelu ilmaantui ja toi mukanaan opin luomisesta, totaliteetti murrettiin auki ja ensimmäistä kertaa koskaan filosofialle suotiin vilahdus olemisen suurenmoisesta merkillisyydestä, joka sisältyy sen silkkään välittömyyteen ja tarpeettomuuteen."<sup>148</sup>

Koska filosofian jumalat jumittuvat toiseuden ja samuuden tai yhden ja monen kädenvääntöön, tulkitaan erot jo itsessään väkivallan siemeninä<sup>149</sup>. Näkemys Jumalasta kolminaisuutena sen sijaan sisältää jo itsessään etäisyyden, suhteen, persoonan ja eron kaltaiset käsitteet, mutta rauhaisassa vuorovaikutuksessa. Kristillisessä ontologiassa erot eivät ole seurausta olevan rappiosta tai dualistisesta välttämättömyydestä. Kristillinen absoluutti *ei tarvitse* maailmaa:

[K]ristillinen ymmärrys Jumalasta kolminaisuutena, joka ei tarvitse maailmaa edes määräytyäkseen erilaisuutena, suhteena tai manifestaationa, toi länsimaiseen ajatteluun ensimmäistä kertaa aidon diskurssin transsendenssille, ontologiselle totuudelle jonka "identiteettiä" mikään ontinen järjestys ei täydellistä. Olevaisille olemisen tapahtuma on puhdasta lahjaa, jonka mysteereihin mikään *scala naturae* ei omin voimin voi meitä johtaa.<sup>150</sup>

Hart puolustaa täten klassista näkemystä Jumalan *apatheia*sta, sisäisestä muuttumattomuudesta ja rauhasta. Tällä hän pyrkii turvaamaan olemisen perimmäisen rauhanomaisuuden luonnon realiteettien ja väkivallan

---

<sup>145</sup> Hart 2003, 39. Tämä kenties provosoivin Hartin näkemyksistä on avoimesti sukua Milbankin "väkivallan ontologialle" (Hart 2003, 35–43; Milbank 1990, 5–6). Milbankin näkemys ei tosin Hartin mielestä ole lainkaan niin provosoivan ainutlaatuinen ja erikoinen kuin usein väitetään: johtopäätös on pikemminkin väistämätön seuraus metafysisen ajattelun omista, välttämättömyydelle rakentavista premisseistä (Hart 2003, 128–129). Samansuuntaisia huomioita väkivallasta esittää myös esimerkiksi Girard 2004, 267.

<sup>146</sup> Hart 2005b, 280.

<sup>147</sup> Tämä ei toki ole vain Hartin näkemys. Ks. esim. Kirjavainen 2008, 234–236.

<sup>148</sup> Hart 2005b, 275.

<sup>149</sup> Kristillisen keskeytyksen tietoisesti hylänneessä uudemmassa ajattelussa tämä seikka vain korostuu. Esimerkiksi teologi Robert Jensonin (2003, 74–86) tulkinnan mukaan tietynlainen näkemys rakkauden mahdottomuudesta on leimallisesti postmodernin ajattelun piirre, joka juontaa juurensa ainakin G. W. F. Hegeliin asti. Subjektit objektiivovat toinen toisensa eikä aidolle, epäitsekkäälle rakkaudelle jää muuta mahdollisuutta kuin uhrautuminen: kuolema. Tästä lienee kyse myös Derridan kuuluisassa "lahjan mahdottomuudessa" ja "kuoleman lahjassa". Ks. esim. Carlson 2003; Milbank 1999.

<sup>150</sup> Hart 2005b, 275.

ulkopuolelle. Kristitty ei siis muodosta jumalakäsitystään tarkkailemalla vain maailman mekanismeja vaan ennen kaikkea Kristusta. Deistinen jumalakuva tai leibnizlainen ”paras mahdollinen maailma” eivät Hartin mukaan tavoita kristillisen vision poikkeuksellisuutta.<sup>151</sup>

Tällä kaikella on syvällisiä seurauksia *teodikeaan* eli niin sanottuun pahan ongelmaan. Hartille väkivalta ja paha ovat – augustinolaisittain ilmaistuna – ainoastaan hyvän puutetta (*privatio boni*) vailla sen syvällisempää omaa substanssia tai tarkoitusta. Hart suhtautuukin hyvin kielteisesti sellaisiin teodikeoihin, jotka pyrkivät näkemään maailman julmat piirteet dialektisen tai muun teleologisen prosessin välttämättöminä osasina. Ylimaallisen hyvyyden ja täyteen kaipausta ilmentää hyvin ote novellista ”A Voice from the Emerald World”. Siinä isä tunnustaa nähneensä syöväälle menettämässään pienessä pojassaan

tuonpuoleista viattomuutta, ylimaallista armoa, hurmaavuutta joka veti meidät pois yksityisistä maailmoistamme, haurautta ja enkelimäistä toiseutta – mitä se sitten olikin, mitä hän säteili, ja mitä me hänelle palautimme, tuli aivan varmasti tämän väkivallan ja kauhun maailman, hetkellisten ilojen ja sitkeiden surujen, darwinististen prosessien ja mekaanisten lakien tuolta puolen.<sup>152</sup>

Jos paha on lähinnä puutostila, ei sille tarvitse antaa mitään itsenäistä arvoa. Sen tähden kristillinen visio ei korosta lopullista ymmärrystä maailmasta sellaisena kuin se meille ilmenee vaan pelastusta sen väkivaltaisista puolista: kolmiyhteinen Rakkauden Jumala kutsuu ihmistä ja maailmaa yhä täydellisemmin osaksi omaa vastavuoroisen rakkauden ja rauhan elämäänsä.<sup>153</sup>

## ONTOLOGIA: ANALOGIA ENTIS JA ILLUMINAATIO

Hartin mielestä ajatustyö on parhaimmillaan ”rationaalista ylistämistä”<sup>154</sup>. Ontologinen totuus on rauhanomainen, mutta lisäksi myös kaunis. Hyvin olennainen painotus Hartin ajattelussa onkin ’kauneuden’ palauttaminen filosofisen pohdinnan keskiöön. Hartin näkemyksen mukaan modernin ja postmodernin ajattelun myötä ylevän (*sublime*) korostaminen on trivialisoinut kauneuden (*beauty*) merkityksen. Voisi sanoa, että kauneutta ei yksinkertaisesti ole, ellei ihminen päättä jotain kauniiksi arvottaa: kauneuden kokemus ei paljasta mitään maailmasta tai Jumalasta. Kun ajattelijan

---

<sup>151</sup> Ks. esim. Hart 2005a, 16–25. Näkisin, että tässä on kyse samasta asiasta, mitä G. K. Chesterton (2012, 98) kuvailee näin: ”[...] on löydettävä jokin tapa rakastaa maailmaa kuitenkin luottamatta siihen; on rakastettava maailmaa olematta maailmallinen.”

<sup>152</sup> Hart 2012, 114–115.

<sup>153</sup> Hart 2005a; ks. myös Hart 2003, 373–411.

<sup>154</sup> Hart 2005b, 291.

horisontti sulkeutuu ympäröivän todellisuuden kauneudelta, ottaa nihilistinen tahto hallitsevan paikkansa.

Hartin mielestä tämä on luonnollinen seuraus tietoteoreettisesta kopernikaanisesta käänteestä, jossa kyseenalaistettiin ajatus havainnoivan subjektin ja havainnoitavan maailman välisestä yhteydestä ja jatkuvuudesta. Filosofian transsendentaalinen suunnanmuutos teki instrumentaalista järjestä oman perustansa<sup>155</sup>. Descartesin *cogito* on varmasti tunnetuin esimerkki tästä ajattelun muutoksesta: lähtökohtainen ihmettely vaihtuu lähtökohtaiseen epäilykseen. Hart painottaa, että esimerkiksi Kantin ajattelussa kokemus kauneudesta ei todista niinkään yksilön ulkopuolisesta objektiivisesta maailmasta kuin ihmisjärjen kyvystä heijastaa arvoja, merkityksiä ja käsitteitä maailmaan<sup>156</sup>. Jopa kohdatessaan omat rajansa esimerkiksi ylevän äärettömyyden äärellä mielikuvitus ja järki todistavat rationaalisen yksilön radikaalista vapaudesta suhteessa muuhun luontoon.<sup>157</sup>

Nihilismin vastustaminen ja kauneuden korostaminen yhdistyvät Hartin argumentaatiossa. Hän näkee 'olemisen analogian' (*analogia entis*) mahdollisena vastauksena metafysisen nihilismin haasteeseen. Olemisen analogia on kristillisen metafysiikan traditio *Uuden testamentin* ajoista aina keskiajalle asti. Sen mukaan Jumalan ja maailman oleminen on *analogisessa* suhteessa. Maailman ja Jumalan olemisen samanlaisuudesta voidaan puhua vain, jos samalla muistetaan kaikkea samuutta suurempi ero: "[O]lemisen analogia ei analogisoi Jumalaa ja luotuja vielä yleisemmän olemisen kategorian alle, vaan se on olemisen analogisoimista Jumalan ja luotujen välisessä erilaisuudessa. Tämän takia se ei juuri sovi yhteen minkäänlaisen naiivin 'luonnollisen teologian' kanssa."<sup>158</sup>

Olemisen analogia jättää siis mahdollisuuden tavoitella Jumalan tunteamista *myös* maailmaa tarkkailemalla. Hartin tapauksessa tämän voisi tiivistää esimerkiksi sanomalla, että maailman kauneus kertoo ihmiselle *jotain* Jumalan kauneudesta. Ihminen voi ikään kuin "lukea" maailmasta viittaussuhteita Jumalaan. Olemisen analogisuus mahdollistaa maailman rationaalisen ymmärtämisen (ihmisen järki on osallinen maailman järjellisestä rakenteesta), mutta jättää tilaa aidolle transsendenssille, erilaisuudella ja etäisyydelle – mysteerille. Hartin mielestä vasta ajatus transsendentista jättää todella tilaa ontologiselle erolle:

Samankaltaisuutemme Jumalan kanssa, joka on päämäärämme ja siten kutsuu meidät olemaan, on aina vielä suuremman erilaisuuden syleilyssä. Juuri tämä erilaisuus antaa meidän todella olla. Kun olemisen ja olevaisten välinen erilaisuus on todella unohtunut, ja sen mukana olemisen ja olevaisten välinen analogia, juuri tämä intervalli on unohtunut. Tällöin me emme ajattele

---

<sup>155</sup> Hyvä tiivistelmä tästä kehityksestä löytyy teoksen *Christianity and the Postmodern Turn* johdannosta.

<sup>156</sup> Ks. myös Betz 2005.

<sup>157</sup> Hart 2005b, 273–281; Hart 2003, 125–151.

<sup>158</sup> Hart 2005b, 285.

kaikista merkittävintä totuutta olemisestamme transsendenttina mysteerinä vaan ”minän” perustana. Tästä kohtalokkaasta nurinkurisuudesta kumpuaa kaikki metafysiikan ”nihilistisen kutsumuksen” mahti, melankolia ja julma hyödyttömyys.<sup>159</sup>

Koska maailman oleminen on kauttaaltaan osallinen olemisen ”lähteestä”, totuus olemisesta on *koko oleminen* kaikessa partikulaarisessa rikkaudessaan ja monimuotoisuudessaan. Oleminen paljastaa jokaisessa yksityiskohdassaan valon, joka sen lahjoittaa.<sup>160</sup> Totuus ei siis ole Yksi, jota kohti noustessa partikulaariset ominaisuudet häviävät. Kristillinen visio on pikemminkin siinä, että yksi Totuus laskeutuu alas, jakaa itsestään, ilmaisee itseään moninaistuvan olemisen kautta. Voisi kenties sanoa, että totuus taivasta kohti kurkottelevasta orkideasta ei siis ole mullassa, josta se kasvaa ja johon se kerran maatuu. Hartin mielestä ”teologian tulisi aina pysyä pinnalla (esteettisenä, retorisenä, metaforisena), koska juuri pinnalla kaikki asiat lopulta tapahtuvat”<sup>161</sup>.

Nimenomaan tästä syystä Hartin taiteellinen kirjoitustyylillä on niin olen-nainen osa hänen ajatteluaan. Totuus paljastuu yksityiskohdissa ja muodossa, kauniilla pinnalla, jonka yksikään ornamentti ei ole osaton jumalallisesta valosta:

[O]lemisen totuus on ”runollinen” ennen kuin se on ”rationaalinen” (todellakin, se on rationaalinen koska se on ylivertainen poeettisessa koherenssissaan ja yksityiskohtien rikkaudessaan), eikä se siten voi tulla todella tunnetuksi, jos tämä järjestys vaihdetaan päinvastaiseksi. Kauneus on kaiken todellisen tiedon alku ja päämäärä.<sup>162</sup>

Tätä ontologista totuutta kuvastaa Hartin mielestä parhaiten Bachin sävellystyö. *The Beauty of the Infinitessä* hän hehkuttaa Bachia ”suurimmaksi koskaan eläneeksi teologiksi”. Bachin sävellykset ilmentävät sitä ontologista olemisen rönsyilevää rikkautta ja teeman vapaata kehittelyä, jota esimerkiksi Wagnerin tiukemmin temaattinen, dialektinen, ”hegeliläinen” säveltaide ei tavoita.<sup>163</sup>

Tietoteoreettisesti kyse on lähinnä *illuminaatiosta*: mitä vahvemmin ihmisen järki on osallinen Jumalasta, sitä todempana maailma näyttäytyy<sup>164</sup>. Neutraalia tarkkailupaikkaa ei ole olemassa. Samoin kuin Nietzscheillä myös Hartin ajattelussa vasta oikea rakkaus antaa oikean tiedon. Heideggerilaisia vastaan Hart puolustautuu toteamalla, ettei ahdistus takaa automaattisesti

---

<sup>159</sup> Sama, 288.

<sup>160</sup> Sama, 276.

<sup>161</sup> Hart 2003, 28.

<sup>162</sup> Hart 2005b, 276.

<sup>163</sup> Hart 2003, 282–285. Myös Milbank (2009a, 52) on verrannut ontologista totuutta musiikkiin, esikuvanaan Augustinuksen teos *De Musica*.

<sup>164</sup> Illuminaatiosta ks. esim. Saarinen 2008, 204–205.

yhtään sen todempaa tietoa olemisesta kuin esimerkiksi positiivinen hämmästys tai eroottinen halu: ”Ontologisesti eroottinen’ katse – joka rakastaa ja haluaa olemista – huomaa valppaammin sen, mikä konstituoit tai ’esittää’ nähdyn, kuin ahdistunut tietoisuus olemattomuudesta, joka arkana piilottaa itsensä nähdyn taakse.”<sup>165</sup>

Hartin ajattelussa retoriikan ja filosofisen realismin suhde on ehkä aavistuksen jännitteinen. Nietzsche pitää nimenomaan ”laulaa suohon”, mutta toisaalta totuus kyllä on ”tuolla jossain” – tai pikemminkin tässä käsillä. Sitä ei vain voi niinkään todistaa kuin nähdä. Ja koska nimenomaan kokemus kauneudesta voi vihjata ”kristillisen keskeytyksen” oivalluksiin, on sillä ratkaiseva rooli totuuden näkemisessä:

Kauneuden kokemus on äkillinen vihjaus välttämättömyyden sattumanvaraisuudesta ja asioiden eheyden kontingenttisuudesta: se on syvää kunnioitusta, joka herättää huomaamaan olevaisten ja olemisen sekä ”eksistenssin” ja ”essentian” eron, ja sallii nähdä minkä tahansa ilmiön ja sen tapahtumisen erillaisuudessa yhteensopivuuden, joka on myös armoa. Tämä on alkuperäinen kiihoke. Se ei löydä subliimia, joka on kauneuden ”tuolla puolen” tai laadullisesti erilaista kuin kauneus, vaan subliimin kauneudessa: ylenpalttisen loiston, joka herättää hämmästystä.<sup>166</sup>

## LOPUKSI

Hartin ajattelu on äärimmäisen kunnianhimoista. Hän pyrkii osoittamaan koko länsimaisen metafysiikan peruspremissit ja niistä luonnollisesti kuoriutuneet johtopäätökset. Postmodernin ajattelun ja kristillisen metafysiikan säikeet kietoutuvat Hartin retoriikassa kiinteästi toisiinsa: hän vastustaa (modernia) rationalismia mutta puolustaa järkeä.

Hartin mukaan nihilismi todella on ”oikea” lopputulos immanentin maailman välttämättömyyden varaan rakentuvassa filosofisessa ajattelussa. Todellisuus pitäisikin kyetä ennen kaikkea näkemään kontingenttina, luomisuskon ja Kristuksen ”muodon” ohjaamassa valossa. Rauhanomaista Hartin retorisisesta ontologiasta tekee juuri se, että todellisuutta ei tulkinta totaliteetin ekonomiaksi ja uhrijärjestelmäksi – siis välttämättömäksi sellaisena kuin se meille näyttäytyy. Maailma ei ole paras mahdollinen maailma vaan langennut maailma, mutta yhtä kaikki jumalallisen kauneuden hehku on siinä nähtävissä. Vasta tästä lähtökohdasta ajattelu avautuu nihilismistä todelliselle transsendenssille: ontologiselle erolle, lahjalle, rakkaudelle.

Ontologinen retorisuus tarkoittaakin sitä, että perustavat metafysiset kannat ovat luonteeltaan aksiomaattisia. Niitä ei siis perustella, vaan *niistä käsin* perustellaan. Filosofisessa keskustelussa vertaillaan, millaisena

---

<sup>165</sup> Hart 2005b, 282–283.

<sup>166</sup> Hart 2003, 146.



maailma kustakin aksiomasta lähtien näyttäytyy. Riittävän yhtäpitävyyden jälkeen aksiomien järjellisyys pohjaa ennen kaikkea (poeettiseen) johdonmukaisuuteen. Postmodernin ajattelun ja kielellisen käänteiden perinteiden mukaisesti tällainen fenomenologinen näkemys kieltää ”neutraalin tilan”, josta käsin ajattelu voisi alkaa niin sanotusti puhtaalta pöydältä.<sup>167</sup>

Tämä tietoisesti ”epäpuhdas fenomenologia” tekee luonnollisesti näkemyskritisoimisen vaikeaksi, koska mitään tästä ei voi lopulta todistaa rationaalisesti: se pitää nähdä, ja juuri oikea näkeminen on rationaalista. *The Beauty of the Infinite* ei ole saanut kovin kriittisiä arvioita. Omassa lajissaan se on johdonmukainen, suorastaan häikäisevän taitavasti tehty kokonaisuus. Se perustelee itse itsensä ja tekee omasta kritisoimisestaan makuasian. Ja erimieltä olevilla on ”kamala maku”.

Suurimmaksi kysymykseksi varsin kokonaisvaltaisessa näkemyksessä muodostuu metafyyssisen vision ja inhimillisten episteemisten mahdollisuuksien suhde. Eli kuka vilpittömissä kiistatilanteissa lopulta määrittelee kauneuden, hyvyyden ja totuuden oikean estetiikan nimenomaan tällä puolen luolan suuaukkoa – täällä, missä likinäköisyys on kovin yleistä, missä silmistä terveimmätkin joutuvat välttelemään suoraa valoa ja varjot vielä tanssivat langenneen maailman kivisillä seinämillä?<sup>168</sup>

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Betz, John R., *Beyond the Sublime. The Aesthetics of the Analogy of Being (Part One)*. *Modern Theology*. Vol. 42, No. 213, 2005, 367–411.

Carlson, Thomas A., *Postmetaphysical theology*. Teoksessa *Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Toim. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge University Press, Cambridge 2003, 58–75.

Chesterton, G. K., *Oikea oppi (Orthodoxy, 1908)*. Suom. Antti Nylén. Savukeidas, Turku 2012.

*Christianity and the Postmodern Turn*. Toim. Myron B. Penner. Brazos Press, Grand Rapids 2005.

---

<sup>167</sup> Hartin vertautuu tältä osin esimerkiksi Jean-Luc Marioniin, joka puhuu idolin ja ikonin näkemisen eroista, ks. Marion 1991. Hart suhtautuu Marioniin varovaisen myönteisesti, ks. Hart 2003, 237–241. Mutta siinä missä Marion pyrkii menemään ikään kuin olemisen ja metafysiikan tuolle puolen (*beyond being*) korostaa Hart olemisen analogian avulla oikeanlaisen *being*-puheen mielekkyyttä (Carlson 2003 analysoi Marionin tien johtavan lähes täydelliseen apofaattisuuteen). Juuri paluu metafysiikkaan tekee Hartista traditionaalisemman ajattelijan kuin esimerkiksi ”heikon ajattelun” ja ”hermeneuttisen nihilismin” Vattimo tai narratiivisen teologian nimeen vannovat postliberaalit.

<sup>168</sup> Tästä haasteesta ks. esim. Paul J. Griffithsin (2012) arvio Adrian Pabstin kirjasta *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*.

- Cunningham, David S., David Bentley Hart's *The Beauty of the Infinite*. Critical Responses. *New Blackfriars*. Vol. 88, No. 1017, 2007, 581–584.
- Girard, René, *Väkivalta ja pyhä* (La violence et le sacré, 1972). Suom. Olli Sinivaara. Tutkijaliitto, Helsinki 2004.
- Griffiths, Paul J., Review: Adrian Pabst. Metaphysics: The creation of hierarchy. *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 72, No. 3, 2012, 249–252.
- Guarino, Thomas G., *Vattimo and Theology*. T&T Clark, London 2009.
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. Eerdmans, Cambridge 2003.
- Hart, David Bentley, *The Doors of the Sea. Where Was God in the Tsunami?* Eerdmans, Grand Rapids 2005a.
- Hart, David Bentley, The Offering of Names. Metaphysics, Nihilism, and Analogy. Teoksessa *Reason and the Reasons of Faith*. Toim. Paul J. Griffiths & Reinhard Hüter. T&T Clark, London 2005b, 255–291.
- Hart, David Bentley, Response to James K. A. Smith, Lois Malcolm & Gerard Loughlin. *New Blackfriars*. Vol. 88, No. 1017, 2007a, 610–623.
- Hart, David Bentley, Response from David Bentley Hart to McGuckin and Murphy. *Scottish Journal of Theology*. Vol. 88, No. 1013, 2007b, 60, 95–101.
- Hart, David Bentley, *Atheist Delusions. The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*. Yale University Press, London 2009a.
- Hart, David Bentley, *In the Aftermath. Provocations and Laments*. Eerdmans, Cambridge 2009b.
- Hart, David Bentley, *Ateismin harhat*. Suom. Anne Leu. Perussanoma, Kauniainen 2010.
- Hart, David Bentley, A Philosopher in the Twilight. Heidegger's Philosophy as a Meditation on the Mystery of Being. *First Things* 2/2011. <http://www.firstthings.com/article/2011/01/a-philosopher-in-the-twilight>
- Hart, David Bentley, *The Devil and Pierre Gernet. Stories*. Eerdmans, Cambridge 2012.
- Jenson, Robert W., Review essay. David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite*. Aesthetics of Christian Truth. *Pro Ecclesia*. Vol. 14, No. 2, 2005, 235–237.

- Jenson, Robert W., *On Thinking the Human. Resolutions of Difficult Notions*. Eerdmans, Cambridge 2003.
- Kemppainen, Lauri, Radikaali ortodoksia. Teoksessa *Modernin teologian suuntauksia*. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Kirjapaja, Helsinki 2014, 109–133.
- Kirjavainen, Heikki, Keskiajan filosofian anti nykyajan filosofialle. Teoksessa *Keskiajan filosofia*. Toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Gaudeamus, Helsinki 2008, 65–80.
- Marion, Jean-Luc, *God Without Being* (Dieu sans l'être, 1982). Käänt. Thomas A. Carlson. The University of Chicago Press, London 1991.
- Milbank, John, *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*. Blackwell, Oxford 1990.
- Milbank, John, The Ethics of Self-Sacrifice. *First Things*, 3/1999. <http://www.firstthings.com/article/2009/02/004-the-ethics-of-self-sacrifice-20>
- Milbank, John, 'Postmodern Critical Augustinianism'. A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions. Teoksessa *The Radical Orthodoxy Reader*. Toim. John Milbank & Simon Oliver. Routledge, London 2009a, 45–61.
- Milbank, John, The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism. Radical Orthodoxy's First Decade. Teoksessa *The Radical Orthodoxy Reader*. Toim. John Milbank & Simon Oliver. Routledge, London 2009b, 367–404.
- Saarinen, Risto, Teologia. Teoksessa *Keskiajan filosofia*. Toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Gaudeamus, Helsinki 2008.
- Sammalkivi, Mikko, John Milbank. Puhdasoppinen radikaali ja postmoderni kulttuuriteologi. *niin & näin* 3/2005, 71–74.
- Smith, James K. A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*. Baker Academic, Grand Rapids, 2004.
- Yrjönsuuri, Mikko, Jälkisanat. Bernhard Welte, Martin Heidegger ja olemisen avoimuus. Teoksessa Welte, Bernhard, *Olemattomuuden valo. Uuden uskonnollisen kokemuksen mahdollisuudesta*. Suom. Terhi Kiiskinen & Teemu Sippo. Loki-Kirjat, Helsinki 2008, 99–109.



## **5 Lupa tappaa? Oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi rauhan ontologian valossa**

**(Teologinen Aikakauskirja, 1/2013)**

### **JOHDANTO**

Kysymys väkivallan ja uskonnon suhteesta on ollut paljon esillä viimeisen vuosikymmenen aikana. Syyskuun 11. päivän terrori-iskut vuonna 2001 nostattivat näkyvän debatin koskien uskonnollisuuden kytköstä fanaattiseen ja tuhoavaan toimintaan. Erityisesti huomiota on saanut islam, mutta kristillinen uskokaan ei ole säästynyt kritiikiltä.<sup>169</sup> Syytös uskonnon väkivaltaisuudesta on korostunut erityisesti niin sanottujen uusateistien argumentaatiossa. Populistisiin uskonnonvastaisiin kirjoituksiin on saatu myös apologeettisia vastauksia.<sup>170</sup>

Vaikka en käsittele tässä artikkelissa uusateisteja tai islamia, muodostavat ne ajankohtaisen taustan kristinuskon ja väkivallan suhteeseen liittyvälle aiheelleni.<sup>171</sup> Tarkasteluni kohteena on kaksi perinteistä, mutta edelleenkin teologista keskustelua herättävää positiota: oikeutetun sodan käytännöt sekä kristologinen pasifismi. Usein nämä kaksi vaihtoehtoa nähdään tiukasti vastakkaisina, rintamalinjoja määrittelevinä suhtautumisina sotaan ja väkivaltaan.<sup>172</sup> Väitän kuitenkin, että niillä on myös paljon yhteistä. Juuri tästä syystä aloitin artikkelin viittauksella uskonnon väkivaltaisuutta korostaviin, ajanhengessä leijaileviin syytöksiin. Esitän nimittäin, että sekä oikeutetun sodan käytännöt että kristologinen pasifismi tarjoavat relevantin vastauksen uskonnon ja väkivallan kytköstä korostaville väitteille: ne

---

<sup>169</sup> Jacobs 2003, 224.

<sup>170</sup> Uusateisteilla tarkoitetaan yleensä Richard Dawkinsia, Sam Harrisia, Daniel Dennettia ja Christopher Hitchensia. Uusateisteja kritisoivia vastineita ovat kirjoittaneet esimerkiksi David Bentley Hart, Alister McGrath ja Terry Eagleton.

<sup>171</sup> Kysymys kristinuskon ja väkivallan suhteesta ei toki ole vain terrori-iskujen provosoima. Esimerkkinä monipuolisesta keskustelusta käy Kenneth R. Chasen ja Alan Jacobsin toimittama *Must Christianity Be Violent?* (2003), jonka artikkelit perustuvat jo ennen terrori-iskuja pidettyihin konferenssisitelmiiin. Oman lukunsa saavat esimerkiksi ristiretket, orjuus, holokausti, sovitussoppi ja kristillinen pasifismi. Lähimenneisyydessä myös esimerkiksi toinen maailmansota, ydinvarustelun uhka sekä Persianlahden sota ovat herättäneet kiivasta teologista keskustelua. Ks. esim. Hauerwas 2003 (1983), 135–141; O'Donovan 2003, 54–55, 124–136; Rasmusson 1994, 136–148.

<sup>172</sup> Pasifismin ja oikeutetun sodan rinnalle on pyrkinyt muitakin vaihtoehtoja, esimerkiksi otsakkeiden ”just peacemaking” ja ”just policing” alla, mutta ne eivät ole ainakaan vielä saavuttaneet kovin vakiintunutta asemaa. Ks. Stassen 1992 sekä Kauffman (toim.) 2004.

sitoutuvat eksplisiittisesti rauhan ontologiaan. Ajankohtainen keskustelu rauhan ontologiasta kumpuaa erityisesti radikaalin ortodoksian (Radical Orthodoxy) näkemyksestä, jossa kristillinen ”rauhan ontologia” tulkitaan vaihtoehdoksi väkivallan väistämättömyyttä painottavalle ”väkivallan ontologialle”.<sup>173</sup> Näkemykset, jotka korostavat kristinuskon väkivaltaisuutta, näyttävät siis käsittelemieni positioiden suhteen kyseenalaisilta.

Analysoin oikeutetun sodan käytäntöjä ja kristologista pasifismia nimenomaan kristillisinä visioina. En siis keskity pasifistisen toiminnan tai sodankäynnin pragmaattiseen puoleen. Lähestymistapani on korostetun teologinen: Millaisten (ontologis-)teologisten oletusten varassa niin oikeutetun sodan kuin kristologisen pasifisminkin käytännöt lepäävät? Miltä osin nämä suuntauksukset eroavat toisistaan ja mitä yhteistä niillä on? Kysymysten käsittelyn yhteydessä paljastuu, millaisena kristinuskon ja väkivallan suhde näyttäytyy näiden rauhan ontologiaan sitoutuneiden positioiden valossa.

Olen rajannut käsittelyni muutamaa aiheen kannalta oleelliseen ja edustavaan ajattelijaan ja analysoin heidän näkemyksiään nimenomaan suhteessa rauhan ontologiaan. Puheenvuorot nousevat anglo-amerikkalaisesta, varsin värikkästä ja provosoivasta keskustelusta, josta luterilainen näkökulma näyttäisi puuttuvan lähes kokonaan. Oikeutetun sodan käytäntöjä artikkelissani edustavat tuoreilla kirjoillaan Oliver O’Donovan sekä Daniel M. Bell. Kristologisen pasifismin puolestapuhujina toimivat jo edesmennyt John Howard Yoder sekä edelleen aktiiviset Stanley Hauerwas ja Miroslav Volf.

Käytän artikkelissani termejä ’oikeutetun sodan käytännöt’ sekä ’kristologinen pasifismi’, koska ne kuvaavat edustajiensa näkemyksiä paremmin kuin yleisluonteiset ’pasifismi’ ja ’oikeutetun sodan teoria’.<sup>174</sup> Aloitan tarkasteluni

---

<sup>173</sup> Ks. esim. *Introducing Radical Orthodoxy* (2004) sekä *Radical Orthodoxy: A New Theology* (1999). Suomeksi esim. Juntunen 2004. Hyvä tiivistelmä radikaalin ortodoksian lähtökohdasta ja rauhan ontologian ja väkivallan ontologian eroista löytyy suuntauksen ”isähahmon” John Milbankin teoksen *Theology and Social Theory* (1990) johdannosta. Milbankin (1990, 5–6) mukaan kristinuskko ”recognizes no original violence. It construes the infinite not as chaos, but as a harmonic peace which is yet beyond the circumscribing power of any totalizing reason. Peace no longer depends upon the reduction to the self-identical, but is the sociality of harmonious difference. Violence, by contrast, is always a secondary willed intrusion upon this possible infinite order (which is actual for God). Such a Christian logic is not deconstructible by modern secular reason; rather, it is Christianity which exposes the non-necessity of supposing, like the Nietzscheans, that difference, non-totalization and indeterminacy of meaning necessarily imply arbitrariness and violence. To suppose that they do is merely to subscribe to a particular encoding of reality. Christianity, by contrast, is the coding of transcendental difference as peace.” Milbankin ajattelua syventää estetiikan näkökulmasta Hart 2003.

<sup>174</sup> Bell 2009, 71: ”Christians adopted a rudimentary vision of just war from the ancient Romans and then began a long process of developing it that has not stopped to this day. For this reason, it is more accurate to refer to the just war tradition than to a just war doctrine or theory.” Myös O’Donovan vastustaa puhetta oikeutetun sodan ”teoriasta” (2003, 6–7): ” – ‘just-war theory’ – is a misnomer,

lyhyellä katsauksella molempien ajatussuuntausten historiaan sellaisena kuin se analysoimassani keskustelussa esitetään.<sup>175</sup> Tämän jälkeen erittelen sekä oikeutetun sodan että kristologisen pasifismin perusajatuksia. Lopuksi syvennän analyysia peilaamalla oikeutetun sodan käytäntöjen ja kristologisen pasifismin taustaoletuksia yhteen viime vuosien näkyvimmistä teologisista suuntauksista, radikaaliin ortodoksiaan.

## **KATSAUS OIKEUTETUN SODAN JA KRISTOLOGISEN PASIFISMIN HISTORIAAN**

Ensimmäisten vuosisatojen kristityt olivat käytännössä pasifisteja: sotilaan ammattia ei pidetty kristitylle soveliaana. Syynä tähän on pidetty paitsi Jeesuksen väkivallatonta esimerkkiä myös Rooman valtakunnan armeijaan kuulunutta uskonnollista kulttia. Se oli kristillisestä näkökulmasta epäjumalanpalvontaa.<sup>176</sup>

Neljännellä vuosisadalla painopiste alkoi muuttua. Yhteiskunnallisen aseman kohentuessa ja poliittisen vaikutusvallan lisääntyessä kristityt joutuivat kohtaamaan uudenlaisia kysymyksiä. Kristillisen oikeutetun sodan ajattelun isänä pidetään kirkkoisä Augustinusta (354–430), vaikkakin jo esimerkiksi kirkkoisä Ambrosius (340–397) näki oikeutetun sodan uskonnollisena toimena. Augustinus korosti eroa yksilön tekemän ja esivallan edustajan tekemän väkivallan välillä: Jumala delegoi auktoriteettiin hallitsijoille. Augustinus esitti myös ajatuksen, jonka mukaan sodankäyntikin voi olla yksi rakkauden muoto.<sup>177</sup> Hänen mukaansa joskus Jumalan valtakunnan periaatteiden toteutuminen maan päällä voi vaatia tilapäistä väkivaltaa. Vaikka väkivalta ei kuulunut Jumalan kaupunkiin (*civitas Dei*), oli se joskus maallisessa kaupungissa (*civitas terrae*) lähimmäisenrakkaus-

---

since it is not, in the first place, a 'theory', but a proposal of *practical* reason; and it is not, in the second place, about 'just wars', but about how we may enact just judgment even in the theatre of war." Kristologisen pasifismin luonteen tiivistää hyvin Hauerwas (2003, 174) esitellessään John Howard Yoderin ajattelua: "You simply cannot find in Yoder any account of 'pacifism' that can be abstracted from his Christology, eschatology, ecclesiology, or understanding of the Christian life."

<sup>175</sup> Koska tavoitteenani ei ole selvittää kirkkohistoriallista totuutta asiasta, teen historiakatsauksen pitkälti analysoimieni ajattelijoiden omilla ehdoilla.

<sup>176</sup> Bell 2009, 23–25. O'Donovan (2003, 11) kommentoi aavistuksen skeptisesti: "– – we may speak only loosely of early Christian 'pacifism' in the pre-Nicene period, since the question of military service was not disentangled from the general question of involvement with a hostile pagan government."

<sup>177</sup> Bell 2009, 27–32. O'Donovan 2003, 9: "In the context of war we find in its sharpest and most paradoxical form the thought that love can sometimes smite, and even slay. If this thought marks the parting of the ways with pacifism, it also indicates the point at which Christian thought on war is irreconcilable with the alternative strategy for refusing the judicial proposal, which is to make *survival* the final criterion of what may and may not be done."

teen kuuluva välttämättömyys.<sup>178</sup> Augustinus esitti myös modernista näkökulmasta radikaalilta tuntuvan ajatuksen: vaikka sota oikeudenmukaisuuden puolesta on oikeutettua, itsepuolustus ei ole. Hänen mukaansa kristitty tulee mieluummin tapetuksi kuin tappaa toisen puolustaessaan itseään.<sup>179</sup>

Augustinuksen oikeutettua sotaa puolustavaan kantaan yhtyi myöhemmin dominikaaniteologi Tuomas Akvinolainen (1225–1274), joka muokkasi oikeutetun sodan periaatteita keskiaikaiseen ruhtinaskulttuuriin sopivaksi. Tällöin kysymykset tarkentuivat koskemaan esimerkiksi sitä, kenellä on legitiimi auktoriteetti julistaa sota, mikä on oikeudenmukainen syy ja mikä on hyväksyttävä intentio sotimiselle. Akvinolainen vertasi oikeutettua sotaa kirurgin toimenpiteeseen, jossa sairas ruumiinosa poistetaan, jotta keho pysyisi terveenä. Sodan oikea intentio tähtäsi siis yhteiseen hyvään ja kokonaisuuden harmoniaan. Tältä osin Akvinolaisen näkemys on hyvin yhdenmukainen Augustinuksen kanssa. Akvinolainen kuitenkin lievensi Augustinuksen itsepuolustuskieltoa ja korosti, että itsepuolustus on sallittua, kunhan intentiona ei ole toisen tappaminen vaan oman tapetuksi tulemisen estäminen.<sup>180</sup>

Moderni oikeutetun sodan teoretisointi alkoi 1500-luvulla. Dominikaaniteologi Francesco de Vitoria (1485–1546) ja jesuiittateologi Francesco Suárez (1548–1617) sekä protestantti juristi Hugo Grotius (1583–1645) muotoilivat ja tarkensivat oikeutetun sodan käytäntöjä sopimaan Euroopan uuteen poliittiseen ilmapiiriin. Rooman valtakunnan hajoamisen myötä kirkon ja sotajoukkojen kytkös katkesi ja väkivallan monopoli siirtyi vähitellen kansallisvaltioille. Sodasta tuli suvereenien valtioiden välinen asia ja niinpä oikeutetun sodan teoriat pyrkivät määrittelemään sodan rajat ja pelisäännöt. Augustinuksen ajatus sodasta rakkauden välikappaleena ja oikeudenmukaisuuden instrumenttina syrjäytyi vähitellen. Varhaisella uudella ajalla

---

<sup>178</sup> Ebel 2011, 158–159. Milbank 1990, 419: "As Rowan Williams argues, for Augustine a war in defence of the state – or one might add, any form of excessive coercion – is paradoxically justified only when what is being defended is fundamentally unjust."

<sup>179</sup> Bell 2009, 30. Tästä seuraa mielenkiintoinen jännite: Entä jos tappajan hyökkäys on selvästi epäoikeudenmukainen? Miksi kristityn itsepuolustus oikeudenmukaisuuden toteutumiseksi olisi sen sopimattomampaa kuin hyökkääminen oikeudenmukaisuuden puolesta? Onko kristitty yksilö "Jumalan kaupunki" pienoisuudessa ja yhteisö kuin "maallinen kaupunki", joka perustavanlaatuisessa epäoikeudenmukaisuudessaan "ansaitsee" tulla puolustetuksi (ks. edellinen alaviite)?

<sup>180</sup> Bell 2009, 46–48. Akvinolaisen "maalaisjärkiseltä" tuntuva, sisäisiä intentioita korostava näkemys edustaa kristologisen pasifismin näkökulmasta tietynlaista uskon epäpolitisoitumista, jossa hämärretään Jeesus Nasaretilaisen konkreettisen elämän normatiivinen merkitys kristityn identiteettiä ja kristillisen yhteisön toimintaa konstituivana mallina. Yoder 1994 (1972), 10: "What becomes of the meaning of incarnation if Jesus is not normatively human? If he is human but not normative, is this not the ancient ebionitic heresy? If he be somehow authoritative but not in his humanness, is this not a new gnosticism?"



keskiöön nousivat ajatukset sodasta kansallisen koskemattomuuden itsepuolustuksena.<sup>181</sup>

Modernina aikana oikeutetun sodan kriteereiksi on vakiintunut seitsemän kohtaa, joiden kautta sotien oikeudenmukaisuutta tarkastellaan. Auktoriteetti/valta (authority), oikeudenmukainen syy (just cause), oikea intentio (right intent), viimeinen vaihtoehto (last resort) sekä realistiset onnistumisen mahdollisuudet (reasonable chance of success) liittyvät kysymykseen sotaan lähtemisestä (*jus ad bellum*). Lisäksi on vielä kaksi itse sodankäynnin tapoja (*jus in bello*) säännöstelevää periaatetta: erotuskyky (discrimination) ja suhteellisuus (proportionality).<sup>182</sup>

Vaikka erilaisista oikeutetun sodan muodoista tulikin normi kristikunnassa, ensimmäisten kristittyjen pasifistinen eetos säilyi esimerkiksi luostarilaitoksessa. Kristologisen pasifismin historian kannalta oleellista, laajempaa liikehdintää alkoi ilmetä reformaation aikoihin. Ääriprotestanttisten anabaptistien toiminnassa korostuivat erityisesti erottautuminen maailmasta sekä väkivallattomuus.<sup>183</sup> Vuonna 1527 muotoillussa Schleitheimin tunnustuksessa anabaptistijohtajat määrittelivät tavoitteekseen elää kaikkien Jeesuksen opetusten, myös Vuorisaarnan mukaan. Tämä antoi sykäyksen modernin kristillisen pasifismin synnylle. Valtakirkkojen vainoamana anabaptistit etsivät rauhaa uudelta mantereelta ja siirtyivät Atlantin toiselle puolelle. Siitä huolimatta, että anabaptistinen liikehdintä jakaantui useaksi haaraksi (esimerkiksi amishit ja mennoniitit), alkoi 1600-luvun Englannissa vaikuttaa kveekareiksi nimitetty suuntaus. Kveekari James Naylorin mukaan taistelemisen on vihaan ja väkivaltaan johtava itsekkyyden ja ylpeyden ilmaus. Kveekarin pyrkimyksenä on puhdistaa itsensä ylpeydestä ja täten vapautua väkivallasta.<sup>184</sup>

Yllä mainituilla ”historiallisilla rauhan kirkoilla” on ollut näkyvä rooli niin orjuuden vastustamisessa kuin laajemmassa rauhanliikkeessäkin erityisesti Yhdysvalloissa. Pasifistinen vaihtoehto on ollut esillä paitsi maailmansotien myös Vietnamin sodan yhteydessä.<sup>185</sup> Epäilemättä näkyvimmat poliittiset voittonsa väkivallaton vastarinta on saavuttanut 1900-luvulla Intian itsenäisyystaistelussa (Gandhi) sekä Amerikan mustien kansalaisoikeusky-symyksessä (Martin Luther King Jr). Samoin kuin oikeutetun sodan käytännöt myös pasifismi on käynyt läpi jonkinasteisen sekularisaation.<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> O’Donovan 2003, 11–12.

<sup>182</sup> Kätevä taulukko kriteereistä löytyy teoksesta Bell 2009, 245–246.

<sup>183</sup> Chernus 2011, 554; Rasmusson 1994, 17–19.

<sup>184</sup> Chernus 2011, 554–555.

<sup>185</sup> Chernus 2011, 556–566.

<sup>186</sup> Chernus 2011, 558: ”By the late 1920s, Christian nonviolence in the US had taken on a new pragmatic and this-worldly tone. It was no longer seen so much as a way for the pious individual to live a heavenly life on earth, but more as a way to improve material conditions on earth for everyone.”

On syytä huomata, että tässä artikkelissa analysoimani kristologinen pasifismi nousee pitkälti anabaptistis-mennonittisesta perinteestä.<sup>187</sup>

Siinä missä ajatus oikeutetusta sodasta on käynyt läpi ”maallistumisen” ja on tätä nykyä ainakin jossain muodossa länsimaista ulkopoliittista valtavirtaa, on kristologisen pasifismin rooli yhtä marginaalinen kuin mitä se on ollut halki kaksituhattuvuotisen historian. Näyttäisi siltä, että valta karttaa pasifismia ja pasifismi karttaa valtaa.<sup>188</sup> Koska olen kiinnostunut peilaamaan molempia positioita radikaalin ortodoksian korostamaan rauhan ontologiaan, tarkastelen tässä artikkelissa nimenomaan sellaisia oikeutetun sodan edustajia, jotka pyrkivät palauttamaan ajatussuunnan sen augustinolaisille juurille.<sup>189</sup> Myös analysoimani kristologinen pasifismi on vain yksi juonne kristillisen pasifismin historiassa.

## OIKEUTETTU SOTA JA POLIITTINEN VASTUU

Kaksi viime vuosien näkyvää teologista puheenvuoroa oikeutetun sodan periaatteiden puolesta ovat Oliver O’Donovanin *The Just War Revisited* (2003) sekä Daniel M. Bellin *Just War as Christian Discipleship* (2009). O’Donovania ja Belliä yhdistää halu palauttaa oikeutetun sodan periaatteet kristillisille juurilleen: molemmat korostavat niiden yhteyttä kristilliseen maailmankatsomukseen.<sup>190</sup> Kummassakin kirjassa käydään yksityiskohtaisesti läpi oikeutetun sodan periaatteita. En kuitenkaan keskity pragmaattisiin yksityiskohtiin vaan jäljitän syvempää teologista eetosta, jonka nojalla kirjoittajat perustelevat oikeutetun sodan käytäntöjä.

---

<sup>187</sup> Rasmusson (1994, 19) tiivistää Yoderin position hyvin: ”So while Yoder does not want to write Mennonite theology, but theology for the universal church, his constructive theological reflection flows out of the resources of his Mennonite tradition, with its stress on community, separation from the world, discipleship and peace, and the specific historical experiences of this tradition.”

<sup>188</sup> Tämä on tietenkin kiinnostava huomio rauhan ontologian kannalta, jonka mukaan väkivallan ontologia (väistämätön hallitseminen, pakottaminen jne.) on nimenomaan leimallisesti maailmaan kuuluva asia. Tyypiesimerkinä kahden erilaisen todellisuuden törmäämisestä on nähty Jeesuksen kohtalo Pilatuksen ja juutalaisten ylipappien käsissä. Esimerkiksi Volf (1996, 264–271) tulkitsee Jeesuksen ja Pilatuksen keskustelun vallan ja totuuden kohtaamisena. Ks. myös Hart 2009, 18 sekä Yoder 1994 (1972), 145.

<sup>189</sup> Kuten Bell (2009, 21) toteaa: ”At the heart of this book is the claim that just war lived out as a form of faithful Christian discipleship may be substantially different from the way just war is understood and used in the public policy approach that is so popular today.” Käsittelyn ulkopuolelle jääviä, mutta nimekkäitä oikeutetun sodan perinteen edustajia ovat esimerkiksi Michael Walzer, John Courtney Murray ja Paul Ramsey.

<sup>190</sup> Bellin tapauksessa asia käy ilmi jo kirjan nimestä: teoksen punainen lanka on vertailla oikeutetun sodan käytäntöjen eroja valtio- ja kirkkokeskeisissä ajatteluperinteissä. O’Donovan taas puhuu oikeutetun sodan periaatteista ”evangelisena vaihtoehtotoimintana” (*evangelical counter-praxis*).

O'Donovan ja Bell ovat kritisoineet pasifisteja siitä, että he korottavat sodan luonnonkatastrofin asemaan, lähes ylimalilliseksi pahaksi.<sup>191</sup> Tällöin sotaan ei ole mahdollista soveltaa yleiseen ihmisten kanssakäymiseen liitettäviä arviointikriteerejä. Oikeutetun sodan puolustajat korostavat, että sodankäynti on vain politiikkaan kuuluvien tuomioiden langettamisen äärimmäinen muoto. Sotaa on mahdollista ja sitä pitää arvioida moraalisiin mittarein, kuten mitä tahansa muutakin ihmisten sosiaaliseen toimintaan kuuluvaa asiaa. Oikeutetun sodan puolustajien näkökulmasta sotiminen kuuluu yleisen armon ja luotuisuuden piiriin.<sup>192</sup> Sotiminen on maailmasta huolehtimista ja Jumalan valtakuntaan kuuluvan oikeudenmukaisuuden todeksi tekemistä. Oikeutetun sodan puolustajat korostavat myös, että totaalinen sota on moderni ilmiö, eivätkä sodat historian aiemmissa vaiheissa ole vaatineet samassa mitassa siviiliuhreja tai koko väestön osallistumista kuin nykyään.<sup>193</sup> Näyttäisikin siltä, että oikeutetun sodan puolustajille sota itsessään on lähinnä instrumentti, jota voi käyttää sekä hyvin että huonosti. Oikeutettuun sotaan osallistuvat kristityt toimivat yhteisen hyvän ja rakkauden motivoimina tuomareina ja tarvittaessa korjaavat maailman kurssia oikeudenmukaisempaan suuntaan jopa sodan keinoin.<sup>194</sup>

Miten tällainen näkemys sopii yksin rauhan ontologian kanssa? O'Donovan korostaa heti kirjansa alussa, että kristillinen evankeliumi on vastakertomus antagonistiselle maailmankäsitykselle.<sup>195</sup> O'Donovan vetoaa sotien rooliin kulttuurien kehityksessä ja toteaa, että luonnonoikeus ei sinällään puhu sotaa vastaan. Väkivallan vastustaminen on siis ennen

---

<sup>191</sup> O'Donovan 2003, 15; Bell 2009, 39–40.

<sup>192</sup> O'Donovan 2003, 6: "The practical content of this interim common grace is the *political act*, the same political act that we encounter in any other political context: government-as-judgment, the exercise of Gospel faith within the theatre of unbelief and disobedience."

<sup>193</sup> Bell 2009, 42–43.

<sup>194</sup> O'Donovan 2003, 6: "The outcome of this act of judgment, when it is successful, is like the outcome of every other successful act of judgment: a law, which regulates relations between the parties and provides the measure for their future peace. The evangelical counter-praxis to war, then, amounts to this: armed conflict can and must be re-conceived as an extraordinary extension of ordinary acts of judgment; it can and must be subjected to the limits and disciplines of ordinary acts of judgment."

<sup>195</sup> Artikkelini kysymyksenasettelun kannalta on huomionarvoista, että O'Donovan (2003, 5) viittaa tässä yhteydessä nimenomaan Milbankin näkemykseen: "Since every opposition of hostile parties was subject to the throne of God and of his Christ, there could be no outright duality. Antagonistic praxis was superseded by the climax of salvation-history. To use the phrase of John Milbank, whose framing of the problematic we have to some degree followed, a counter-praxis was demanded, a 'peaceful transmission of difference', that would overcome the confrontation of the two with the rule of one, revealing the unifying order of the kingdom of God." O'Donovanin oikeutetun sodan käytäntöjen ja radikaalin ortodoksian rauhan ontologian välinen kytkös on siis ainakin osittain eksplisiittinen.

kaikkea evankelinen asia.<sup>196</sup> Kristittyjen Jumala tahtoo rauhaa, ei sotaa. Sota kuuluu langenneeseen maailmaan, jossa kristitty pyrkii toteuttamaan Jumalan tahtoa.<sup>197</sup> Kristillinen maailmankatsomus on pohjimmiltaan visio erilaisuuden harmoniasta ja rauhasta, siksi sotimisenkaan intentiona ei tule olla vastustajan tuhoutuminen. Vaikka sotiminen on politiikan äärimmäinen jatke ja kuuluu tuomioiden antamisen piiriin, ei sen tarvitse omaksua antagonistista maailmankuvaa.<sup>198</sup>

Daniel M. Bell pyrkii kirjassaan juurruttamaan oikeutetun sodankäynnin kristilliseen opetuslapseuteen ja vastustaa oikeutetun sodan modernia, valtiokeskeistä versiota.<sup>199</sup> Bell on kriittinen myös ”teologista realismia” kohtaan. Teologisen realismin mukaan joissakin tilanteissa sodankäynti on kahdesta pahasta pienempi vaihtoehto ja kristityn pitää olla valmis ”likaamaan kätensä”. Bell vetoaa ajatukseen pyhityksestä (sanctification) ja argumentoi, että Jumala ei kutsu ihmistä tekemään pahaa, ei edes pienempää pahaa. Täten myös sotimisen täytyy pystyä toteuttamaan rakkauden ja oikeudenmukaisuuden periaatteita. Hänen mukaansa oikeutettu sota on yksi kristillisen opetuslapseuden muoto.<sup>200</sup> Bellin analyysin mukaan suurin ero modernin oikeutetun sodan ja kristillisen oikeutetun sodan välillä löytyy siis nimenomaan motivaatitasolta.<sup>201</sup> Erilaisilla motivaatioilla voi kuitenkin olla hyvin konkreettisia seurauksia: koska kristitty tähtää sodassa ennen kaikkea oikeudenmukaisuuden toteutumiseen ja vastustajan saattamiseen rauhan ja sovinnon piiriin, hän ei ole valmis voittoon mihin hintaan hyvänsä.<sup>202</sup> Bellin

---

<sup>196</sup> O’Donovan 2003, 4–5.

<sup>197</sup> Kuten Bell (2009, 31) tulkitsee Augustinuksen ajattelua: ” – a just war is one waged with mercy as it aims at taming disordered passions and vices.”

<sup>198</sup> O’Donovan 2003, 1–7. Antagonistista maailmankuvaa havainnollistaa hyvin ote Sam Harrisilta (Harris 2010, 110): ”Taloustieteilijä Samuel Bowles on väittänyt, että tappava ’ryhmän ulkopuolisiin kohdistuva’ vihamielisyys ja ryhmän ’sisäpuolisiin kohdistuva’ altruismi ovat saman asian kaksi puolta. Hänen tietokonemallinsa viittaavat siihen, että altruismi ei ilmaannu ilman jonkinlaista ryhmien välistä konfliktia. Jos se on totta, se on yksi monista asioista, joissa meidän on järkeä käyttäen noustava evolutiivisten paineiden yläpuolelle, koska ulkoavaruudesta tulevaa hyökkäystä lukuun ottamatta meillä ei ole asianmukaista ’ulkoryhmää’ luomassa laajempaa altruismin tarvetta.” (suom. Kimmo Pietiläinen).

<sup>199</sup> Bell on tehnyt väitöskirjansa Hauerwasin ohjauksessa ja hänen kirjoitustyyliinsä on paljon kaikuja Hauerwasin kommunitaristisesta, hyveitä ja luonteenlaatua korostavasta ajattelusta.

<sup>200</sup> Bell 2009, 32–34. 33: ”As Augustine made clear, going to war does not excuse one from the command to love. As he unpacks it, just war was a form of love and as such, it was to be rightly understood not as a departure from the moral vision of Jesus and the early church but as an extension of that vision in different times and under changed circumstances.”

<sup>201</sup> Bell 2009, 327: ”Just War (CD) is a costly form of discipleship, one that might well be characterized as a form of taking up the cross. It asks that extraordinary risks be taken and burdens borne in the name of loving and seeking a just peace for our neighbors, including even neighbors whose injustice makes them our enemies.”

<sup>202</sup> Bell 2009, 212.

mielestä kristityn pitää jopa hävitä sota mieluummin kuin voittaa se epäoikeudenmukaisin keinoin.<sup>203</sup> Nimittäin: mikäli vastustaja ei voi vakuuttua toisen osapuolen hyvistä aikomuksista, ei todellinen rauha heidän välillään ole mahdollinen.

## **KRISTOLOGINEN PASIFISMI JA POLIITTINEN RISTI**

Kristologiset pasifistit korostavat, että Jumalan valtakunta on rauhan valtakunta ja kristillisen kirkon tehtävä on todistaa nimenomaan omalla rauhallisella elämällään väkivallan todellisuus maailmalliseksi. Heidän mukaansa kristittyjä ei ole kutsuttu niinkään hallitsemaan maailmaa tarvittaessa väkivallankin avulla, vaan todistamaan uudesta maailmasta.<sup>204</sup> Kristittyjen väkivallaton todistus ”paljastaa maailman maailmaksi”, koska kristittyjen ”etiikka loistaa kuin majakka”.<sup>205</sup>

Alustavasti on jo havaittavissa, että oikeutetun sodan käytäntöjen ja kristologisen pasifismin puolustajia erottaa klassinen, Jumalan valtakuntaa koskeva ”ei vielä, jo nyt” -jännite: kuinka pitkälti Jumalan valtakunta on jo keskellämme ja kuinka pitkälti se on vasta tulevaisuuteen kuuluva eskatologinen todellisuus? Onko rauha enemmän hyve vai visio? Kristologisen pasifismin edustajat näyttäisivät painottavan hieman enemmän ensimmäisiä, oikeutetun sodan puolustajat jälkimmäisiä vaihtoehtoja. Huomionarvoista on, että myös kristologiset pasifistit suhtautuvat kriittisesti teologiseen realismiin, jossa kristityn osaksi jää valita ikään kuin pienempi kahdesta pahasta.<sup>206</sup> Seuraavaksi esittelen kristologisen pasifismin nimekkäiden edustajien (John Howard Yoder, Stanley Hauerwas, Miroslav Volf) ajattelua. Kiinnitän jälleen huomiota erityisesti rauhan ontologian kannalta oleellisiin piirteisiin.

Kristologisen pasifismin näkyvin edustaja on epäilemättä Stanley Hauerwas.<sup>207</sup> Metodistitaustainen, mutta myös katoliseen teologiaan kallellaan oleva Hauerwas on jatkanut esikuvansa John Howard Yoderin teologisten

---

<sup>203</sup> Bell 2009, 238.

<sup>204</sup> Hauerwas 2003 (1983), 99: ”I am in fact challenging the very idea that Christian social ethics is primarily an attempt to make the world more peaceable or just. Put starkly, the first social ethical task of the church is to be the church – the servant community. Such a claim may well sound self-serving until we remember that what makes the church the church is its faithful manifestation of the peaceable kingdom in the world. As such the church does not have a social ethic; the church is a social ethic.” Tiivis analyysi hauerwasilaisesta pasifismista (erityisesti verrattuna Moltmannin ajatteluun) löytyy teoksesta Rasmusson 1994, 303–330.

<sup>205</sup> Hauerwas 2003 (1983), 34: ”Christians must attempt to be nothing less than a people whose ethic shines as a beacon to others illumining how life should be lived well.”

<sup>206</sup> Hauerwas 2003 (1983), 135–141. Ks. niebuhrilaisesta realismista Malotky 2012.

<sup>207</sup> *Time*-lehti nimesi Hauerwasin Amerikan parhaaksi teologiksi vuonna 2001.

painotusten kehittelyä. Yoderin teologian keskiössä on Jeesuksen rooli eettisenä esimerkkinä: Jeesus näyttää omalla elämällään konkreettisen elämäntavan, jolla kristittyjen on tarkoitus erottua väkivaltaisen maailman keskellä. Jeesus siis perustaa uudenlaisen yhteisön. Yoderin mukaan kristillisen todistuksen muoto ja sisältö eivät ole erotettavissa toisistaan: nimenomaan Jeesuksen radikaali väkivallattomuus on Jumalan valtakunnan muutosvoima, jota kristitty on kutsuttu seuraamaan omassa elämässään ja yhteisössään. Väkivallattomuudelle ei ole vaihtoehtoa, koska itse Kristus sitoutuu siihen, aina ristille asti.<sup>208</sup>

Hauerwasin ajattelussa, jossa painottuvat hyveet, luonteenlaatu, narraatio ja yhteisöllisyys, Yoderin pasifismi löytää keskeisen sijan ja ekklesiologisen kontekstin. Hauerwasin mukaan kirkon on tarkoituskin olla vastakulttuuria modernissa maailmassa.<sup>209</sup> Hän vastustaa ”luonnollisen moraalilain” johtamista luotuisuudesta, evankeliumin todistuksen ulkopuolelta. Hänen mukaansa kristillinen etiikka ei ole universaaliin ihmisyyteen tai muuhun antropologiseen fundamentaaliteologiaan ankkuroituvaa toimintaa.<sup>210</sup> Pikemminkin sen sisältö löytyy kertomuksesta, jossa kuvataan Israelin kansan ja Jumalan välistä suhdetta sekä erityisesti Jeesus Nasaretilaisen henkilöstä, opetuksesta ja kohtalosta. Yoderin ja Hauerwasin mukaan Jeesus ei julistanut vain eksistentiaalista totuutta vaan hän oli poliittinen henkilö ja juuri sellaisena uhka maallisille hallitsijoille. Tästä syystä hänet myös nautittiin ristille.<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Yoder 1994 (1972), 242: ”A social style characterized by the creation of a new community and the rejection of violence of any kind is the theme of New Testament proclamation from beginning to end, from right to left. The cross of Christ is the model of Christian social efficacy, the power of God for those who believe.” Myös Volf 1996, 26: ”In the final analysis, the only available options are either to reject the cross and with it the core of the Christian faith or to take up one’s cross, follow the Crucified – and be scandalized ever anew by the challenge.”

<sup>209</sup> Rasmusson (1994, 313–314) tiivistää hyvin: ”In the Hauerwasian perspective it is the life and witness of the church and not the nation-state (or the process to a coming world-state) that represents the true history of the world. To be able to sustain this witness the church has to be a community of virtue. The church should be a people offering alternative ways of dealing with conflict, of responding to violence and enemies, of dealing with tragedy, and so on. It must have a ’spirituality of peaceableness’.”

<sup>210</sup> Hauerwas 2003 (1983), 51: ”I suspect that ’natural law’, rather than indicating agreement between Christian and non-Christian, served to note agreements within a widely scattered and pluralistic Christian community. This is substantiated by the fact that the power of natural law as systematic idea was developed in and for the Roman imperium and then for ’Christendom’. Thus, ironically, ’natural law’ became the means of codifying a particular moral tradition.”

<sup>211</sup> Yoder 1994 (1972), 158: ”The Powers have been defeated not by some kind of cosmic hocus-pocus but by the concreteness of the cross; the impact of the cross upon them is not the working of magical words nor the fulfillment of a legal contract calling for the shedding of innocent blood, but the sovereign presence, within the structures of creaturely orderliness, of Jesus the kingly claimant and of the church which is itself a structure and a power in society. Thus historicity of Jesus retains, in the

Kolmas näkyvä kristologisen pasifismin edustaja on kroatialaislähtöinen Miroslav Volf. Erityisesti *Exclusion and Embrace* -kirjassaan (1996) Volf käsittelee ”syleilyn teologiaa” (theology of embrace). Syleilyn teologia tähtää sovintoon; vihollistenkin saattamiseen jumalalliseen rauhan ja rakkauden yhteisöön. Mallina on Jumalan itsensä antava rakkaus.<sup>212</sup> Volfin mukaan kristityn tehtävä on imitoida Kristuksen rakkautta moraalisisista tuomioista huolimatta asenteenaan ”valikoimaton tervetuloivotus” (indiscriminate welcome).<sup>213</sup>

Vaikka Volf ei olekaan Yoderin ja Hauerwasin kaltainen kommunitaristi,<sup>214</sup> hän seurailee anabaptistista traditiota puolustaessaan Jumalan ”oikeutta” käyttäen väkivaltaa. Vastustaessaan näkemystä voimattomasta Jumalasta Volf vetoaa kokemuksiinsa sodan repimässä Kroatiassa. Hän argumentoi, että kristityn väkivallattomuus korreloi paitsi Jeesuksen kärsivän rakkauden esimerkin myös Jumalan eskatologisen tuomion kanssa.<sup>215</sup> Se on tuomio, joka turvaa rauhan ja turvallisuuden uudessa luomakunnassa ja tuo voimaan oikeudenmukaisuuden ja totuuden.<sup>216</sup>

Kuten edellä käsitellystä käy ilmi, niin Yoderin, Hauerwasin kuin Volfinkin pasifismi on nimenomaan (eskatologis-)kristologista pasifismia.<sup>217</sup> Kysymys ei ole ensisijassa pragmaattisesta vastauksesta väkivallan ongel-

---

working of the church as it encounters the other power and value structures of its history, the same kind of relevance that the man Jesus had for those whom he served until they killed him.”

<sup>212</sup> Volf 1996, 9: ” – – we ought to embrace our enemies as God has embraced us in Christ.” 29: “A genuinely Christian reflection on social issues must be rooted in the self-giving love of the divine Trinity as manifested on the cross of Christ; all the central themes of such reflection will have to be thought from the perspective of the self-giving love of God.” Volfin ajattelusta kristityn identiteetin eettisten seurausten kannalta, ks. Kempainen 2010.

<sup>213</sup> Volf 1996, 29: ” – – the will to give ourselves to others and ‘welcome’ them, to readjust our identities to make space for them, is prior to any judgment about others, except that of identifying them in their humanity. The will to embrace precedes any ‘truth’ about others and any construction of their ‘justice’. This will is absolutely indiscriminate and strictly immutable; it transcends the moral mapping of the social world into ‘good’ and ‘evil’.”

<sup>214</sup> Volf näkee kristityn elämän pikemminkin uskon perusvakaumusten ja kulttuurin suhteena; ”etäisyyden ja kuulumisen” vuorovaikutuksena, joka tarjoaa rehellisemmän näköalapaikan moraalisisille arvioinneille. Volf 1996, 35–55, 207–211.

<sup>215</sup> Volf 1996, 299: ”The violence of the Rider on the white horse, I suggest, is the *symbolic portrayal of the final exclusion of everything that refuses to be redeemed by God’s suffering love*. For the sake of the peace of God’s good creation, we can and we must affirm *this* divine anger and *this* divine violence, while at the same time holding on to the hope that in the end, even the flag bearer will desert the army that desires to make war against the Lamb.” Filosofit Slavoj Žižek (Žižek 2009, 158) tulkitsee samansuuntaisesti viimeisen tuomion ja väkivallattomuuden suhteen kristillisessä ajattelussa.

<sup>216</sup> Volf 1996, 294: ”Suspend justice and truth, and you cannot redeem the world; you must leave it as it is.”

<sup>217</sup> Volf 1996, 301–304; Hauerwas 2003 (1983), 142–146; Yoder 1994 (1972), 228–233.

maan, vaan kristityn identiteetistä ja kristillisestä narraatiosta sekä perusvakaumuksesta kumpuavasta tavasta elää kristittyinä.<sup>218</sup> Tällainen pasifismi ei myöskään ole perusteltavissa mielekkäästi, jos Jeesus Kristus ei ole se, miksi kristillinen kirkko on hänet julistanut.<sup>219</sup>

## OIKEUTETTU SOTA, KRISTOLOGINEN PASIFISMI JA RAUHAN ONTOLOGIA

Viime vuosina käyty keskustelu rauhan ontologiasta kiertyy pitkälti radikaalin ortodoksian ympärille.<sup>220</sup> Radikaalin ortodoksian edustajat pyrkivät palauttamaan teologian ykkösdiskurssiksi ja suhtautuvat kriittisesti sekulaarin ajattelun ylivaltaan. Radikaali ortodoksia on traditiosta ammentavaa teologiaa, joka kyseenalaistaa modernin ja postmodernin ajattelun lähtökohdat postmodernin filosofian omilla ”aseilla”. Sen tarkemmin tätä teologista liikehdintää rajaamatta, erittelemättä tai määrittelemättä totean, että rauhan ontologialla on keskeinen sija radikaaliortodoksisessa ajattelussa. John Milbankin mukaan postmodernin ajattelun eri ilmenemismuodot ilmentävät samaa ”nihilististä filosofiaa” ja ”väkivallan ontologiaa”. Kristillinen visio sen sijaan tarjoaa ”rauhan ontologian”.<sup>221</sup> Milbankin analyysin mukaan filosofia kulkee kaaoksen ja totalitarismin vastapoolien välillä, koska se ei pysty kuvittelemaan todellisuutta pohjimmitaan rauhan ja harmonian termein. Sekulaari yhteiskuntateoria rakentaa tämän ontologisen oletuksen varaan.<sup>222</sup> Filosofiasa ei siis vaikuta Kolminaisuus vaan Apollo ja/tai Dionysos.<sup>223</sup> Karkeasti voisi sanoa, että modernissa ajattelussa

---

<sup>218</sup> Yoder 1994 (1972), 237: ”The point is not that one can attain all of one’s legitimate ends without using violent means. It is rather that our readiness to renounce our legitimate means itself constitutes our participation in the triumphant suffering of the Lamb.”

<sup>219</sup> Yoder 1994 (1972), 237.

<sup>220</sup> Hupaisa, mutta varsin osuva määritelmä radikaalista ortodoksiasta (Chaplin 2005, 152): ”postmodern Augustinian (Anglo-)Catholic anarcho-pacifist socialism”. On tosin kyseenalaista, kuinka paljon radikaalissa ortodoksiassa on kyse perinteisestä pasifismista. Esimerkiksi Milbank ja Hart ovat myöhemmissä kirjoituksissaan eksplisiittisesti vastustaneet pasifismia vaikka sekä *Theology and Social Theory* (1990) että *The Beauty of the Infinite* (2003) näyttävät paikoin implikoivan pasifistisia johtopäätöksiä.

<sup>221</sup> Tiivis analyysi Milbankin teesistä, ks. Hart 2003, 35–43.

<sup>222</sup> Ks. alaviite 173.

<sup>223</sup> Hart (2003, 36) tiivistää osuvasti Milbankin näkemystä postmodernismista: ” – – the metaphysics to which it must resort is nothing other than a version of an ancient pagan narrative of being as sheer brute event, a chaos of countervailing violences, against which must be deployed the various restraining and prudential violences of the state, reason, law, warfare, retribution, civic order, and the vigilantly sentineled polis; it is, to employ the typology favored by the early Nietzsche, the story of Dionysus, over whose primordial, chthonic, and indiscriminate violences must be imposed the factitious, sacred, and precisely discriminating violences of Apollo.”



korostuu totalitarismi (Apollo) ja postmodernissa ajattelussa kaaos (Dionysos). Vastakkain ovat siis samuus ja toiseus, mutta aina konfliktissa keskenään. Juutalais-kristillinen visio on nimenomaan vastakertomus tälle näkemykselle: maailma on kontingentti ja tahdottu sekä rakastettu olemaan erilaisuuden harmonisessa yhteisössä. Tästä syystä väkivalta on aina jossain mielessä (augustinolaisittain lausuttuna) *privatio boni*, hyvän puutetta.

Tämä kaikki voi kuulostaa abstraktimmalta mitä se onkaan. Mielestäni eleganttina kaunokirjallisena kuvauksena rauhan ontologiasta toimii ote Ian McEwanin romaanista *Lauantai*. Musiikin välityksellä paljastuu vilahdus perimmäisestä todellisuudesta, josta McEwan kirjoittaa:

On olemassa harvinaisia hetkiä, jolloin muusikot tavoittavat yhdessä jotakin kauniimpaa kuin ovat koskaan ennen tavoittaneet harjoituksissa tai esiintymislavalla, jotakin mikä ylittää pelkän teknisen taituruuden ja yhteispelin ja virittää heidän kasvoilleen niin rennon ja sielukkaasti ilmeen, että vastaavaa saa aikaan vain ystävyys tai rakkaus. Silloin saamme vilaukselta nähdä millaisia mekin parhaimmillaan tapauksessa voisimme olla, ja millainen on se epätodellinen maailma, jossa ihminen antaa toisille kaiken, mutta ei silti menetä mitään itsestään. Tosielämässä laaditaan yksityiskohtaisia suunnitelmia, luodaan visioita rauhanomaisesta maailmasta, jossa kaikki konfliktit ratkaistaan ja kaikki ovat ikuisesti onnellisia – haavekuvia, joiden vuoksi ollaan valmiita kuolemaan ja tappamaan muita. Kristuksen valtakunta maan päällä, työläisten paratiisi, islamilainen ihannevaltio. Mutta vain musiikissa, ja harvoin siinäkin, esirippu joskus todella nousee tämän yhteisyyden unelman edestä, ja järjestyttävä haavekuva loihditaan hetkeksi silmiemme eteen ennen kuin se taas viimeisten sävelten myötä katoaa tavoittamattomiin.<sup>224</sup>

Teologisessa näkemyksessä rauhan ontologiasta ”tuo haavekuva” on perimmäinen, metafysis-ontologinen totuus todellisuuden luonteesta, joka on Jumalan tahto ja olemus.<sup>225</sup>

Mielestäni oikeutetun sodan käytännöt ja kristologinen pasifismi ovat monilta osin yhteensopivia radikaalin ortodoksian näkemyksen kanssa. Ensinnäkin kieltäessään todellisuuden antagonistisen luonteen ontologisella tasolla, ne vahvistavat ainakin implisiittisesti jonkinasteisen rauhan ontologian. Väkivalta ei ole välttämätöntä, se on ”vain” langenneen maailman ominaisuus. Kristitty on kutsuttu todistamaan rauhan perimmäi-

---

<sup>224</sup> McEwan 2005, 241–242 (suom. Juhani Lindholm).

<sup>225</sup> Rauhan ontologialla on paljon kosketuspintaa viime vuosikymmeninä virinneeseen triniteettioppiin kohdistuvaan uuteen kiinnostukseen. Esimerkiksi Davies (2001) puhuu Kolminaisuuden sisäisestä ”keskustelusta” ja Volf (2006) ”tanssivasta rakkaudesta”. Oleellista on, että jumaluutta ei nähdä sulkeutuneena (self-enclosed) ”kovana identiteettinä”, vaan perikoreettisesti vuorovaikutuksen ja suhteiden kautta. McEwanin musiikkivertaus soveltaakseni, Kolminaisuuden persoonat ”antavat toisilleen kaiken, mutta eivät silti menetä mitään itsestään” ja kutsuvat myös ihmistä tällaiseen suhteeseen.

syydestä. Toiseksi, sekä oikeutetun sodan käytännöt että kristologinen pasifismi ovat antimoderneja, vastakulttuurisia ajatuksia kansallisvaltion suvereenia koskemattomuutta korostavassa maailmassa.<sup>226</sup> Oleellisinta ei ole voitto, eikä selviytyminen ole ylin arvo. Todellinen *telos* on rauhan ontologian mukainen elämä, ei elämä hinnalla millä hyvänsä. Sekä oikeutettu sota että kristologinen pasifismi siis kieltävät väkivallan ja kamppailun nostamisen machiavellilaiselle jalustalle. Toisin kuin ehkä yleensä ajatellaan, myös oikeutettu sota on täten varsin eskatologinen ajattelutapa: yksilö antautuu toimimaan uskonsa mukaisesti – tarvittaessa jopa uhraa itsensä – luottaen siihen, että perimmäinen todellisuus ja lopullinen sana kuuluvat Jumalalle, rakkaudelle ja rauhalle.<sup>227</sup> Aivan kuten kristologinen pasifismi, myös kristilliset oikeutetun sodan käytännöt voivat näyttäytyä ”eskatologisena hulluutena”.<sup>228</sup> Ainakin visionsa puolesta oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi ovat samassa rintamassa puhumassa kristillisen todellisuusnäemyksen puolesta.

Siirryttäessä ontologiselta perustalta positioiden toimintasuosituksiin ja yksityiskohtiin erojakin tulee näkyviin. Jo aiemmin viitatus Jumalan valtakunnan ”ei vielä, jo nyt” -jännitettä koskevan tulkinnan lisäksi kenties suurin näkemusero oikeutetun sodan ja kristologisen pasifismin välillä koskee sitä, millä tavalla rauhan ontologista visiota tulisi elää todeksi. Mikä on vastuun ja uskollisuuden, tuomion ja todistuksen sekä rauhan ja oikeudenmukaisuuden välinen suhde? Oikeutetun sodan edustajat syyttävät kristologisia pasifisteja usein ideologisesta vastuunpakoilusta ja lahkolaisesta oman puhtauden varjelusta.<sup>229</sup> Kristologiset pasifistit vastaavat, että väkivallattomuus on aktiivista toimintaa maailman muuttamiseksi, ei omahurskasta syrjään vetäytymistä.<sup>230</sup> Mediateoreetikko Marshall McLuhanin kuuluisaa lausahdusta soveltaen voisi sanoa, että kristologisille pasifisteille ”the medium is the message”. Väkivallattomuus – ja tarvittaessa sen tähden kärsiminen – ovat olennainen osa Jumalan valtakunnan rauhan sanomaa. Kristologisille pasifisteille kristillisen vision puolesta todistaa nimenomaan se, kuinka hyvin seurakunta pystyy olemaan ”rauhaan

---

<sup>226</sup> Esimerkiksi Siniirilippumme-laulun sanat ovat tästä näkökulmasta puhdasta idolatria, ellei sitten painoteta ristiä nimenomaan universaalina Jumalan valtakunnan tunnuksena.

<sup>227</sup> Bell 2009, 241: ”Just War (CD) rests on hope in Christ’s resurrection as the ultimate victory over sin, injustice, and death. No less than the best theological accounts of Christian pacifism, Just War (CD) is an act of faith in God.”

<sup>228</sup> Tällä termillä juutalainen Eric Cohen (Cohen 2012, 57–58) kuvaa Hauerwasin positiota *First Things* -lehden kirja-arvostelussaan: ”But if Hauerwas’ political theology is the true political theology of Christianity, then Christianity is a form of eschatological madness.”

<sup>229</sup> O’Donovan 2003, 5: ”The praxis which corresponds to the ontology of peace is not a praxis of peace simply and as such, but a praxis of winning peace out of opposition.”

<sup>230</sup> Yoder (1994 [1972], 89–92) käy läpi muutamia historiallisia väkivallattoman vastarinnan tapauksia ajanlaskun alun Palestiinasta.

kykenevä valtakunta” (peaceable kingdom), elävä vaihtoehto väkivallan ontologialle.

Oikeutetun sodan edustajien mielestä kristologiset pasifistit korostavat liikaa Jeesuksen kärsimystä tämän opetuksen ja koko Raamatun kaanonin kustannuksella. He vetoavat yleiseen armoon ja luomisen teologiaan.<sup>231</sup> Kritiikin mukaan pasifistinen *positio* oli kenties toimiva silloin, kun kristityillä ei ollut todellista vastuuta maailmasta. Yhteiskunnallisesti vastuulliset kristityt eivät kuitenkaan voi vain katsoa sivusta epäoikeudenmukaisuuden ja väkivallan lisääntymistä, vaan heidän on toimittava uskonsa periaatteiden mukaisesti. Miroslav Volfin vastaus tällaisiin syytöksiin kumpuaa tietoteoreettisesti lähes ”nietzscheläisestä näkemyksestä,” jonka mukaan ihmisellä ei ole varmaa pääsyä totuuteen ja oikeudenmukaisuuteen, koska olemme kaikki osallisia samasta ”syntisten solidaarisuudesta”, ja olemme omien näkökulmiemme vankeja.<sup>232</sup> Ongelma on siis Volfin näkökulmasta sama kuin MacIntyren *Whose Justice? Which Rationality?* -teoksen otsikossa.<sup>233</sup> Volfin näkemyksen mukaan ”totuuden ja oikeudenmukaisuuden” väkivalloin tapahtuva toteuttaminen on omiaan lisäämään kostonkierrettä. Näkemykset oikeudenmukaisuudesta nimittäin harvoin yhtenevät. Tämän takia ainoastaan tarvittaessa jopa kärsivä rakkaus, syleilyn halu (will to embrace), on aidosti rauhaa edustava tapa reagoida sodan ongelmaan.<sup>234</sup> Paradoksaalisesti juuri hallitsemisen tarpeesta luopuessaan

---

<sup>231</sup> Hauerwas viittaa tällaiseen ”kalvinistiseen kritiikkiin” Milbankin kanssa käymässään debatissa (Milbank and Hauerwas 2003, 217): ” – the Calvinists always say to me and about Yoder, ‘Well, you guys just don’t have an adequate doctrine of creation.’ By an adequate doctrine of creation, they mean that there have to be moral norms and moral responses that can be known *simpliciter*, separate from redemption. And if creation also is an eschatological concept that gains its intelligibility from God’s eschatological rule from the beginning, there is no way then, it seems to me, that you can appeal to creation in terms that would separate the disciplining of our desires for survival from what we have learned through the cross and the resurrection.” Ks. myös *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition* (2005).

<sup>232</sup> Volf 1996, 79–85, 295: ”We cannot dispense with reason and discourse as weapons against violence. But the cross does suggest that the ‘responsibility of reason’ can replace neither the ‘consciousness of sin’ nor the willingness to embrace the sinful other. Instead, reason and discourse themselves need to be redeemed to the extent that they are implicated in the agonistic and sinful relations of power. Only those who are willing to embrace the deceitful and unjust as Christ has done on the cross, will be able to employ reason and discourse as instruments of peace rather than violence.”

<sup>233</sup> Myös (Milbank and) Hauerwas 2003, 179: ”At this point I am simply asking Milbank how he understands attempts to discipline war in the name of justice. I assume he would argue that war must be fought to secure justice, but it is not clear what account of justice he assumes can justify war.”

<sup>234</sup> Volf 1996, 29: ”As I stress the priority of the ‘will to embrace’, *my assumption is that the struggle against deception, injustice and violence is indispensable*. But how should the struggle take place? How should ‘truth’ and ‘justice’ be identified? Negatively, my argument is almost a Nietzschean one: there is far too much dishonesty in the single-minded search for truth, too much injustice in the uncompromising struggle for justice. The Nietzschean feel of the argument is, however, but the flip side

kristologinen pasifismi näyttää pragmaattiselta tavalta reagoida väkivallan ongelmaa. Se ei yritä lähtökohtaisesti määritellä (välttämätöntä tai ei, hyvää tai pahaa) väkivaltaa, vaan pikemminkin kehrittelemään rauhaa hoivaavia ajattelu- ja elämäntapoja.<sup>235</sup>

Voisi siis sanoa, että oikeutetun sodan edustajilla on tietoteoreettisesti lujempi luottamus oikeudenmukaisuuden tuntemiseen.<sup>236</sup> Molemmat perinteet edustavat silti nimenomaan kristillisestä narraatiosta ja traditiosta kumpuavaa käsitystä totuudesta. Niiden perusteluja on mahdotonta esittää tyhjentävästi viittaamatta Kristukseen. Tältäkin osin ne ovat varsin antimoderneja positioita. Mielenkiintoinen kysymys kuitenkin on, olettavatko ne vaikutusvoimansa tueksi implisiittisesti jonkinlaisen yleisen moraalilain, jonka ne eksplisiittisesti kiistävät olevan edes olemassa. Kuka, mistä käsin ja miksi havaitsee molempien positioiden toiminnan eettisyyden (sen hauerwasilaisen ”majakan valon”, tai augustinolais-akvinolaisen harmonian): Voivatko ne olla ”super-etiikkaa” ilman jonkinlaista eettistä standardia? Näyttäisikö siltä, että molemmat positiot ovat ennen kaikkea eräänlaisia ”eettisiä performansseja” maailman silmien edessä. Kuten Milbank esittää, kristittyjen pitää kertoa (out-narrate) väkivallan ontologiaa parempi ”tarina”. Pikemminkin kuin järjellä, kristitty pyrkii esteettis-eettisin keinoin vakuuttamaan maailman oman näkemyksensä ylivertaisesta kauneudesta (eli hyvydestä, eli totuudesta).<sup>237</sup> Oliver Davies puolestaan toteaa: ”Kristillistä totuutta, sen koko täytydessä, ei pysty tyhjentävästi tietämään tai ymmärtämään, eikä sitä siten voi kommunikoida tietona tai informaationa, vaan

---

of my positive argument, which rests squarely on the ‘wisdom of the cross’: within social contexts, truth and justice are unavailable outside of the will to embrace the other.”

<sup>235</sup> Volf 1996, 21; (Milbank and) Hauerwas 2003, 210.

<sup>236</sup> Episteesmien haasteiden lisäksi oikeutetun sodan edustajat kohtaavat myös liberaalin yhteiskunnan langettaman epäilyksen: Missä määrin demokratia pystyy takaamaan kristillisestä rakkaudesta ja oikeudenmukaisuudesta nousevat toimintasuositukset? Käykö tällöin kristitty sotilas ikään kuin omaa yksityistä sotaansa sodan sisällä (humanitääriset syyt) eri intentiolla kuin valtio (taloudelliset tai valtopoliittiset syyt)? Ainakaan vielä en ole nähnyt yhdenkään oikeutetun sodan edustajan vaativan kirkolle omia armeijoita. Olisivatko YK:n rauhanturvajoukot toistaiseksi lähimpänä oikeutetun sodan edustajien visiota? Tämän ”kristikunnan jälkeisen” haasteen oikeutetulle sodalle tunnistaa esimerkiksi Hart (2009b, 155): ”Perhaps we should cease to imagine that we can simply translate the principles of just war from the age of Christendom to the age of ‘the rights of man.’”

<sup>237</sup> Hauerwas 2003, 182: ” – – nonviolence cannot be explained. It can only be shown by the attractiveness of the friendships that constitute our lives.” Milbank 1990, 432: ”When we change we alter the others, and the changes of others alter ourselves. Salvation is only in common: it is only the peace of the altera civitas.” 427: ”We recognize beauty or not, and the measure of truth is likeness to the form of the divine beauty of which our soul has some recollection. Augustine is basically right: truth, for Christianity, is not correspondence, but rather participation of the beautiful in the beauty of God.”

ainoastaan elämällä ja tekemällä se näkyväksi uskossa, opetuslapseudessa ja myötätunnossa.”<sup>238</sup>

## LOPUKSI

Kuten yllä esitetystä käy ilmi, oikeutetun sodan käytäntöjen ja kristologisen pasifismin yhteisen, rauhan ontologisen vision päällä väreilee jännitteinen kenttä. Näkisin, että suurin erottava tekijä näiden positioiden välillä on yhtäältä tietoteoreettinen. Pystytäänkö oikeudenmukaisuuden konkreettiset toteutustavat tietämään niin hyvin, että sen varjolla oikeutetaan väkivaltaisen toiminta? Toisaalta erottavana tekijänä on tuomion ja todistamisen muotoon liittyvä suhde. Todistetaanko Jumalan valtakunnan rauhan todellisuudesta ”aktiivisen” (tarvittaessa väkivaltaisen) tuomion vai ”passiivisen” (tarvittaessa kärsivän) tuomion välityksellä?

Sen sijaan syvemmältä ontologiselta tasolta sekä oikeutetun sodan käytännöt että kristologinen pasifismi jakavat kristilliseen narratioon sitoutuneen (anti[post]modernin) vision rauhan ontologiasta. Perimmiltään paha on hyvän puutetta ja sota on rauhan puutetta. Sekä paha että sota ovat poissa eskatologisessa uudessa maailmassa. Väkivalta ei koskaan saa sen kummemmin ensimmäistä kuin viimeistäkään sanaa.<sup>239</sup>

Lopuksi palaan vielä johdannossa hahmottelemaani kontekstiin. Yllä käsitellyn valossa uusateistien syytökset kristinuskon väkivaltaisuudesta näyttäytyvät kyseenalaisina. Erilaisten taistelua ja kilpailua korostavien ajatussuuntien joukossa kristillinen rauhan ontologia ylläpitää visiota väkivallasta rappiona.<sup>240</sup> Rauhan ontologiaan sitoutuneita oikeutetun sodan käytäntöjä sekä kristologista pasifismia olisi mielestäni sekä syytä käsitellä tarkemmin että pitää näkyvämmiin esillä. Vihollisirikuvien maalailun sijasta rauhan ontologia painottaa sovintoa, taistelun sijasta harmonisen yhteyden mahdollisuutta, sodan ja rauhan dualismin sijasta sitä, että väkivalta ei ole välttämätöntä vaan se on hyvän puutetta. ”Vihollinen”, ”pahan akseli”,

---

<sup>238</sup> Davies 2001, 285 (oma suomennos).

<sup>239</sup> Hart (2003, 34) kirjoittaa kauniisti: ”– – whereas the story of violence simply excludes the Christian story of peace, the Christian story can encompass, and indeed heal, the city that rejects it: because that city too belongs to the peace of creation, the beauty of the infinite, and only its narrative and its desires blind it to a glory that everywhere pours in upon it. But if the Christian story is to be offered to the world as the gift of peace, it must be told in its fullness, without conceding any ground to the other narrative.”

<sup>240</sup> Toki useita kysymyksiä on vielä käsittelemättä, mikä antaa kriitikolle aseita kouraan: Eikö kristillinen visio harmoniasta ole mahdollista nähdä myös eräänlaisena hierarkkisen totalitarismin muotona? Eikö valmius kärsiä Jumalan valtakunnan tähden ole myös itsemurhaiskuihin istuvaa retoriikkaa? Entä jos pasifismi kylvääkin sivutuotteena kasvupintaa kaoottiselle väkivallalle?

”roistovallat” ynnä muut vastaavat retoriset ilmaisut eivät kuulu rauhan ontologiaan.<sup>241</sup>

Oikeutetun sodan käytännöt ja kristologinen pasifismi ovat vastakulttuurisia sekularisoituvassa läntisessä maailmassa. Ne ovat eksplisiittisesti kristilliseen maailmankatsomukseen sitoutuneita, eivätkä ne tähtää niinkään pragmaattisuuteen ja voittoon kuin todistukseen. Ne eivät valitse kahdesta pahasta pienempää vaan julistavat radikaalisti toisenlaisen todellisuuden mahdollisuudesta. Niihin pitää uskoa.<sup>242</sup> Oikeutetun sodan edustajilla ja kristologisilla pasifisteilla on siis enemmän yhteistä kuin usein ajatellaan. Molemmat rakentavat identiteettinsä ja toimintansa saman kristillisen, rauhan ontologisen toivon varaan.

## KIRJALLISUUS:

BELL, DANIEL M.

2009 *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church rather than the State.* Grand Rapids, MI: Brazos Press.

CHAPLIN, JONATHAN

2005 ”Suspended Communities or Covenanted Communities? Reformed Reflections on the Social Thought of Radical Orthodoxy”. *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation.* Toim. James K. A. Smith ja James H. Olthuis. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 151–182.

CHASE, KENNETH R. & JACOBS, ALAN (toim.)

2003 *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology.* Grand Rapids, MI: Brazos Press.

---

<sup>241</sup> Rauhan ontologian tarjoaman vision ja langenneen maailman realiteettien välisen suhteen tarkempi käsittely jää tämän artikkelin ulkopuolelle. Tarkoitukseni on syventyä asiaan väitöskirjassani. Toistaiseksi riittääköön viittaus Milbankiin (1990, 411): ”But it [to imagine a state of total peace] helps more, because it indicates that there is a way to act in a violent world which assumes the ontological priority of non-violence and this way is called ‘forgiveness of sins’.”

<sup>242</sup> Tosin esimerkiksi Volf on vahvasti sitä mieltä, etteivät totuus ja oikeudenmukaisuus ole edes saavutettavissa syleilyn halun ulkopuolella. Tältä osin jopa pasifismin voinee nähdä myös utilitaristis-pragmaattisena toimintana.

CHERNUS, IRA

2011 "Religion and Nonviolence in American History". *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Toim. Andrew R. Murphy. Chichester – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 554–567.

COHEN, ERIC

2012 "The Sacrifices of War". Arvostelu Stanley Hauerwasin kirjasta *War and the American Difference: Theological Reflections on Violence and National Identity*. *First Things*, April 2012, 57–58.

DAVIES, OLIVER

2001 *Theology of Compassion: Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*. London: SCM.

EBEL, JONATHAN

2011 "Christianity and Violence". *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Toim. Andrew R. Murphy. Chichester – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 149–162.

HARRIS, SAM

2010 *Moraalinen maisema: Miten tiede määrittää inhimilliset arvot*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.

HART, DAVID BENTLEY

2003 *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Cambridge, UK: Eerdmans.

2009 *Atheist Delusions: The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*. New Haven & London: Yale University Press.

2009b *In the Aftermath: Provocations and Laments*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

HAUERWAS, STANLEY

2003 (1983) *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Second Edition. SCM Press.

2003 "Explaining Christian Nonviolence: Notes for a Conversation with John Milbank". *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*. Toim. Kenneth R. Chase & Alan Jacobs. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 172–182.

JACOBS, ALAN

2003 "Afterword". *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*. Toim. Kenneth R. Chase & Alan Jacobs. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 224–235.

JUNTUNEN, SAMMELI

2004 "Postliberalismi". *Teologian uudet virtaukset: STKS:n symposiumissa 2003 pidetyt esitelmät*. Toim. Lassi Larjo. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 199–233.

KAUFFMAN, IVAN (TOIM.)

2004 *Just Policing*. Kitchener, Ontario.: Pandora.

KEMPPAINEN, LAURI

2010 *Sinä et ole vain sinä: Kristityn identiteetin eettiset seuraukset Miroslav Volfin ajattelussa*. Pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopisto.

MACINTYRE, ALASDAIR

1988 *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

MALOTKY, DANIEL

2012 *Reinhold Niebuhr's Paradox: Paralysis, Violence, and Pragmatism*. Lanham, MD: Lexington Books.

McEWAN, IAN

2005 *Lauantai*. Suom. Juhani Lindholm. Helsinki: Otava.

MILBANK, JOHN AND HAUERWAS, STANLEY

2003 "Christian Peace: A Conversation between Stanley Hauerwas and John Milbank." *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*. Toim. Kenneth R. Chase & Alan Jacobs. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 207–223.

MILBANK, JOHN

1990 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.

O'DONOVAN, OLIVER

2003 *The Just War Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.



RASMUSSEN, ARNE

1994 *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Lund: Lund University Press.

SMITH, JAMES K.A.

2004 *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

SMITH, JAMES K.A. & OLTHUIS, JAMES (TOIM.)

2005 *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

STASSEN, GLEN H.

1992 *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace*. Louisville: Westminster John Knox Press.

VOLF, MIROSLAV

1996 *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville, TN: Abingdon Press.

2006 "The Trinity is Our Social Programme': The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement." *The Doctrine of God and Theological Ethics*. Toim. Alan J. Torrance and Michael Banner. London – New York: T & T Clark International, 105–124.

YODER, JOHN HOWARD

1994 (1972) *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Second Edition. Cambridge: Eerdmans.

ZIZEK, SLAVOJ

2009 *Violence: Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.



## 6 Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija? Teologisia näkökulmia poliittiseen liberalismiin

*(Teologinen Aikakauskirja, 5–6/2015)*

Liberalismi herättää voimakkaita tunteita puolesta ja vastaan. Helmikuussa 2014 Patrick J. Deneen arvioi *The American Conservative* -lehden nettisivujen kolumnissa, että toisin kuin valtavirtamedian perusteella voisi luulla, Yhdysvaltojen katolisen kirkon sisäistä valtataistelua ei käydy perinteisellä liberaali–konservatiivi-akselilla. Oleellisin rintamalinjajako kulkee Deneenin mielestä kahden konservatiiveiksi laskettavan leirin välillä. Ryhmiä erottaa Deneenin mukaan ennen kaikkea suhtautuminen liberalismiin. *First Things* -lehteä julkaisevassa ryhmässä liberaalidemokratia<sup>243</sup> ja (katolinen) kristillinen usko tulkitaan yhteensopiviksi. Itsensä Deneen laskee osaksi radikaalimpaa, esimerkiksi *Communio*-lehteä julkaisukanavanaan pitävää ryhmää, jossa liberalismi nähdään kristinuskon kilpailijana.<sup>244</sup> Pidän Deneenin analyysia valaisevana. Se paljastaa jotain hyvin oleellista tämän hetken angloamerikkalaisesta teologisesta keskustelusta, jossa liberalismiin ja kristinuskon lämpimät välit eivät ole itsestäänselvyys. Se myös havainnollistaa, kuinka suhtautuminen liberalismiin ei ole pääteltävissä teologin kirkkokunnasta. Kyseessä on katolista teologista keskustelua laajempi ilmiö.<sup>245</sup>

Tämän artikkelin tehtävänä on selvittää, millaisessa valossa poliittinen liberalismi teologisessa keskustelussa nähdään. Miksi sitä vastustetaan, miksi puolustetaan?<sup>246</sup> Aloitan esittelemällä tyypillisiä syytöksiä, joita liberalismi saa osakseen. Havainnollistan, kuinka kritiikin kärki pureutuu aina skolastisen teologian metafysisiin näkemyksiin asti. Erityisesti otan huomioon jo mainitun Deneenin liberalismikritiikin sekä radikaalin

---

<sup>243</sup> Käytän käsitteitä liberalismi ja liberaalidemokratia käytännössä synonyymeina. En siis käsittele liberaalia politiikkaa vaan liberalismia tietynlaisena poliittisena järjestelmänä. Rajaukseni ulkopuolelle jää keskustelu liberalismiin ja demokratian keskinäisestä suhteesta. Aiheesta ks. esim. Stout 2004 ja Insole 2011.

<sup>244</sup> Deneen 2014.

<sup>245</sup> Vaikka konkreettiset ”tapauskertomukset” jäävät tämän artikkelin ulkopuolelle, on syytä huomauttaa, että teologinen ja filosofinen liberalismikeskustelu liittyy myös käytännön poliittisiin kysymyksiin, esimerkiksi aborttidebattiin ja sukupuolivähemmistöjen asemaan.

<sup>246</sup> Tutkimani keskustelu on retorisesti hyvin värikästä. En ota kantaa käsittelemieni ajattelijoiden kiistanalaisten liberalismitulintojen historialliseen oikeellisuuteen. Toivon, että se mikä aatehistoriallisessa tarkkuudessa menetetään, korvautuu ajankohtaisen keskustelun ominaispiirteiden kartoituksessa.

ortodoksian piirissä vaikuttavan katolisen Adrian Pabstin teoksen *Metaphysics* (2012).<sup>247</sup>

Kriittisten äänenpainojen jälkeen siirryn käsittelemään liberalismiin myönteisesti suhtautuvan protestantin Nicholas Wolterstorffin ajattelua. Huomionarvoista on, kuinka erilaisella tyylillä Wolterstorff liberaalidemokratiaa lähestyy. Vaikka Wolterstorff pitää sitä kristinuskon julistuksen mukaisena valtionäkemyksenä, kyseessä on hänen mukaansa ennen kaikkea pragmaattinen poliittinen järjestelmä. Liberalismin ei ole tarkoitus tarjota todellisuudesta uskonnollisten maailmankatsomusten kanssa kilpailevaa kokonaisnäkemyksiä. Wolterstorff ei kuitenkaan hyväksy erityisesti John Rawlsiin henkilöityvää ”julkisen järjen liberalismia” (public reason liberalism), joka pyrkii rajaamaan uskonnolliset vakaumukset ja argumentit vain yksityiseen elämänpiiriin.<sup>248</sup>

Artikkelin lopussa vertailen vielä lyhyesti liberalismiin teologisten kriitikoiden ja puolustajien näkemyksiä. Karkeasti voi jo sanoa, että liberalismikriittiset teologit korostavat hyvyyttä ja liberalismimyönteiset teologit vapautta. Tyyli- ja asennoitumiseroista huolimatta käsittelemäni ajattelijat molemmista leireistä peräänkuuluttavat kirkkoille ja muille valtiota suppeammille auktoriteettiyhteisöille lisää kommunitaristista elintilaa.<sup>249</sup>

## LIBERALISMIN KAHDET KASVOT

Teologisen liberalismikritiikin äärellä voi helposti unohtua, kuinka positiivisista miellelyhtymistä sana ”liberaali” nauttii yleisessä kielenkäytössä.<sup>250</sup> Liberaalius yhdistetään suvaitsevaisuuden, tasa-arvon, yhtäläisten ihmisoikeuksien ja vapauden kaltaisiin asioihin. Liberaali ihminen on yhtä kuin hyvä ihminen. Jos siis liberaalius edustaa yksiselitteisesti hyvyyttä, onko liberalismikriittisyys hyvyydekriittisyttä? Tällaisten karikatyyritulkintojen välttämiseksi on aluksi syytä määritellä, mitä liberalismilla tarkoitetaan.

Tämän artikkelin aiheena olevaa poliittista liberalismia ei tule sekoittaa liberaaliin politiikkaan, jolla on asyayhteyksistä riippuen hyvin erilaisia merkityksiä. Filosofisen keskustelun poliittinen liberalismi on ”erityisesti yhdysvaltalaisen filosofin John Rawlsin vaikutusvaltaisesti edustama

---

<sup>247</sup> Sivuutan tarkoituksella liberalismikriittisen ”uuden traditionalismin” (ks. Stout 2004, 2; 118–139) tunnetuimmat edustajat eli Stanley Hauerwasin, Alasdair MacIntyren ja John Milbankin. Olen käsitellyt Hauerwasia artikkelissa Kemppainen 2013 ja Milbankia ja radikaalia ortodoksiaa artikkelissa Kemppainen 2014.

<sup>248</sup> Rawlsin tarkempi käsittely jää tämän artikkelin rajauksen ulkopuolelle. Perusteellinen analyysi Rawlsin filosofiasta on Päivänsalo 2007. Perustiedot tarjoaa tiiviisti Sihvola 2004, 181–205.

<sup>249</sup> Käytän kommunitarismi-käsitettä tarkoittamaan näkemystä, jonka mukaan jokainen yhteisö konstituoit oman moraalinsa ja totuusehtonsa. Ks. myös alaviite 276.

<sup>250</sup> Ks. esim. Vares 2012, jonka mukaan suurin osa länsimaisen kulttuurin piirissä elävistä ihmisistä mieltää itsensä mieluummin liberaaleiksi kuin konservatiiveiksi.

ajattelutapa, jonka mukaan yhteiskunnan perusrakenteen pääpiirteistä voidaan saavuttaa periaatteellinen poliittinen yhteisymmärrys kohtuullisen järkevien uskonnollisten ja ei-uskonnollisten katsomusten edustajien kanssa.”<sup>251</sup>

Määritelmä kuulostaa varsin maltilliselta ja sen pohjalta voi olla vaikea uskoa liberalismiin aiheuttavan erityisen voimakkaita reaktioita. Wolterstorff kuitenkin listaa standardisyytöksiä: liberaalidemokratia on pseudoneutraalia, uskontoa kohtaan vihamielistä ja moraalille tuhoisaa, se on omistautunut sekularismille, omistavalle individualismille ja instrumentaaliseen rationaalisuudelle, kaiken lisäksi liberaalidemokratia tarvitsee sotia pitääkseen yllä kansalaisten moraalista sitoutumista yhteisöön.<sup>252</sup> Määritelmän vaatimattomuuden ja kriittisten syytösten vaativuuden välinen jännite pakottaa kysymään, näkevätkö liberalismiin teologiset puolustajat ja kriitikot liberaalidemokratian samalla tavalla. Millaisia odotuksia he lastaavat poliittiselle järjestelmälle? Käsittelevätkö he liberalismia ensisijaisesti yhteiskunnallisena vai teologis-metafyysisenä ratkaisuna? Uskon, että näiden kysymysten valossa pääsemme käsiksi teologisen liberalismikeskustelun filosofiseen ytimeen.<sup>253</sup>

## **LEVIATAN HERÄÄ KESKIAJALLA? LIBERALISMIN METAFYYSISET JUURET**

Teologisen liberalismikritiikin voi tiivistää seuraavaan väitteeseen: toisaalta liberalismi ei ole tarpeeksi, toisaalta se on aivan liikaa. Se ei tarjoa arvoille ja vakaumuksille metafysisistä tukea, mutta edellyttää toimiakseen nihilistisen metafysiikan. Toisin sanoen liberalismi on kyllä kokonaisvaltaista, mutta väärällä tavalla. Se nostaa tyhjän valinnanvapauden ylimmäksi arvoksi. Kuten ortodoksiteologi David Bentley Hart tiivistää:

Nykyajan korkein ihanne – sen erityinen käsitys ihmisen itsemääräämisoikeudesta – vaatii ihmistä luottamaan alkuperäiseen olemattomuuteen, joka on kaiken todellisen pohjalla, hedelmälliseen tyhjyyteen, jossa kaikki on

---

<sup>251</sup> Määritelmä teoksen Vainio & Kemppainen 2014 sanastosta (s. 272). Kuten myöhemmin käy ilmi, tämä liberalismiin määritelmä muistuttaa ehkä liikaakin julkisen järjen liberalismia. Esimerkiksi Wolterstorffin näkemyksessä painopiste on toisaalla. Tiivis esitys liberalismiin määrittelyn haasteista on Ryan 1993.

<sup>252</sup> Wolterstorff 2012a, 5–6. Wolterstorff itse pitää syytöksiä yliampuvina.

<sup>253</sup> En kuitenkaan tarkoita, että sen kummemmin liberalismimyönteiset kuin -kriittisetkään teologit muodostaisivat yhteistä rintamaa ja jakaisivat kaikki toistensa näkemykset. Lisäksi liberalismiin on luonnollisesti muitakin teologisia tulokulmia kuin tässä artikkelissa esitellyt vaihtoehdot.

mahdollista, josta ihmisen tahdolle ei nouse mitään estettä ja jonka edessä ihminen voi siten muovata elämänsä oman mielensä mukaan.<sup>254</sup>

Liberalismikriitikkojen mukaan tämä modernismin ja sekularismin mahdollistava oletus on seurausta keskiajalla tehdystä teologiasta, jossa ontologinen realismi vaihtuu nominalismiksi.<sup>255</sup> Mika Luoma-aho tiivistää tämän skolastisen debatin luonteen seuraavasti:

Yksinkertaistaen kiistassa oli kysymys siitä, voiko jokin asia olla totta riippumatta siitä, mitä mieltä ihmiset ovat siitä yksin tai yhdessä. – – Nimittäin jos olemassa oleva on vain tässä ja nyt eikä yläpuolellamme ole ontologisia universaaleja, jäljelle jää vain empiirisesti todettavissa olevia asioita, niin sanottuja faktoja.<sup>256</sup>

Tällaisella ajattelun muutoksella on väistämättä myös poliittisia seurauksia:

Mikäli ei ole olemassa objektiivista moraalialia, Hyvää ja Paha, Oikeaa ja Vääriä isoilla alkukirjaimilla, on vain partikulaareja arvoja: asioita, joita ihmiset arvostavat. Ja meidän tiedämme, että ihmiset voivat arvostaa käytännössä ihan mitä tahansa.<sup>257</sup>

Käännettä voi mieltymyksistä riippuen joko juhlia ihmisen lopullisena vapautumisena<sup>258</sup> tai pahoitella ontologisen ja kulttuurillisen mielikuvituksen köyhtymisenä.<sup>259</sup> Joka tapauksessa ilman tätä taitekohtaa länsimaisen ajattelun historiassa nykyisenkaltaista liberalismia ei olisi välttämättä syntynyt.<sup>260</sup> Ehkä juuri siksi modernismi, sekularismi ja liberalismi on niin helppo nähdä jonkinlaisena pakettiratkaisuna. Michael Allen Gillespien sanoin:

---

<sup>254</sup> Hart 2010, 51.

<sup>255</sup> Tiivis esitys aiheesta on Dupré 2008, 5–16. Dupré puhuu *forman* katoamisesta modernismin alkuna ja yhdistää sen William Ockhamiin, joka hylkäsi platonistisen ajatuksen niin todellisuudessa kuin ideamaailmassa olevista universaaleista muodoista. Ockhamin mukaan universaalit käsitteet olivat välttämättömiä mutta niillä ei ollut ontologista perustaa sen enempää todellisuuden tuolla puolen (kuten Platon ajatteli) kuin todellisuudessakaan (kuten Aristoteles ajatteli).

<sup>256</sup> Luoma-aho 2012, 56.

<sup>257</sup> Luoma-aho 2012, 56. Dupré (2008, 116) näkee oman aikamme ”kyberneettisen kulttuurin” todellisena nominalismin riemuvoittona.

<sup>258</sup> Kuten Pabst (2012, 448) kiteyttää: ”Without any transcendent objectivity that orders individuals and situates them in mutual relations, there is in the end only Nietzsche’s will-to-power.”

<sup>259</sup> Kaunopuheisimmista valitusvirsisistä vastaa useimmiten Hart 2013a, 312: ”Now that the most violent storms of recent history have largely abated, the more chronic, pervasive, and ordinary expression of our technological mastery of nature turns out to be simply the interminable spectacle of production and consumption, the dialectic of ubiquitous banality by which the insatiable economic culture of late modern West is shaped and sustained.”

<sup>260</sup> Ks. myös esim. Gregory 2012.

Yleinen näkemys aiheesta on varsin selvä: modernismi on sekulaari alue, jossa ihminen korvaa Jumalan olemassaolon keskuksena ja pyrkii luonnon heräksi ja hallitsijaksi käyttämällä uudenlaisen luonnontieteen sovelluksia ja niistä johdettua teknologiaa. Moderni maailma nähdään individualismin, representaation ja subjektivismiin, tutkimuksen ja löytöjen, vapauden, oikeuksien, tasa-arvon, suvaitsevaisuuden, liberalismiin ja kansallisvaltion valtakuntana.<sup>261</sup>

Kriitikkojen mielestä liberalismi syrjäyttää ajatuksen yhteisestä hyvästä (common good) ja perimmäisestä hyvästä (ultimate good) ja tarjoaa niiden tilalle vain banaalia kulutuskulttuuria ja yksityisten halujen tyydyttämistä.<sup>262</sup> Hartin näkemys (myöhäis-)modernismista onkin äänenpainoiltaan huomattavasti Gillespietä värittyneempi:

Myöhäismoderni yhteiskunta on ensisijaisesti kiinnostunut ostamaan yhä enemmän ja yhä monipuolisempia asioita. Tämän takia se pyrkii kehittämään aina vain lisää haluja tyydytettäväksi, ja poistamaan niin monia haluun kohdistuvia rajoitteita ja kieltoja kuin mahdollista. Tällainen yhteiskunta on implisiittisesti ateistinen ja sen täytyy hitaasti mutta heltymättömästi ahkeroida ylmaallisten arvojen hävittämiseksi. Se ei voi antaa perimmäisen hyvän kääntää huomiotamme pois pienemmistä hyvistä.<sup>263</sup>

Patrick J. Deneen väittää, että liberalismiin voittokulku lepää itse asiassa esi-, epä- ja jopa anti-liberaalien instituutioiden ja resurssien varassa. Deneenin mukaan perustuslaillisuus, laillisuusperiaate, kansalaisten oikeudet ja etuoikeudet, tavaroiden ja palveluiden vapaa liikkuvuus markkinoilla sekä federalismi ovat piirteitä, jotka löytyvät jo keskiaikaisesta ajattelusta. Samoin on laita suhteessa ihmisarvon loukkaamattomuuteen, keskushallintoa koskeviin perustuslaillisiin rajoituksiin sekä tasa-arvoisuuteen lain edessä.

Deneen nostaa esille kaksi antropologista olettamusta, jotka ovat liberalismille tyypillisiä ja joiden varaan se hänen mukaansa rakentuu: 1) antropologinen individualismi ja voluntaristinen käsitys valinnanvapaudesta sekä 2) ihmisen irrottautuminen luonnosta ja kääntyminen sitä vastaan. ”Nämä kaksi vallankumousta tavassa ymmärtää ihmisluonto ja yhteiskunta konstituivat ’liberalismin’ sikäli kuin ne tarjoavat ’vapaudelle’ radikaalisti uuden määritelmän.”<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> Gillespie 2008, x–xi.

<sup>262</sup> Pabst 2012, 448: ”The ’postmodern’ fixation upon the ’totally other’ is but mirror image of the modern turn to solipsistic self. Thus, contemporary culture hovers between a subjectivity that is absolute and an objectivity that is arbitrary. Instead of pursuing the common good, politics serves little more than the power of the market-state and private self-gratification.”

<sup>263</sup> Hart 2013a, 312–313.

<sup>264</sup> Deneen 2012, 25–26, 28: ”Liberalism rejects the ancient and preliberal conception of liberty as the learned capacity of human beings to govern their base and hedonistic desires. This kind of liberty is a condition of self-governance of both city and soul, drawing closely together the individual cultivation and practice of virtue and the shared activities of self-legislation. – Liberalism instead understands

Teologisten kriitikkojen silmissä liberalismien käsitys vapaudesta on siis puutteellinen. Kohtuuton yksilön korostus johtaa (paradoksaalisesti) valtion yhä vahvempaan rooliin, koska ”yhden” (suvereeni valtio) ja ”monen” (individualistiset kansalaiset) väliin ei jää perheen, kirkon, koulun tai naapuruston kaltaisia välittäjäyhteisöjä.<sup>265</sup> Mitä täydellisempää yksilön autonomisen alueen turvaamista tarvitaan, sitä kattavammaksi ja kokonaisvaltaisemmaksi valtion täytyy kasvaa. Näin määritelty vapaus vaatii ensitöikseen vapautusta kaikista pienemmistä auktoriteeteista, jotka aiemmin vaikuttivat vahvasti ihmisten käyttäytymiseen epämuodollisten ja totunnaisten normien kautta. ”Liberalismi kulminoituu siis kahteen ontologiseen näkökohtaan: vapautettuun yksilöön ja kontrolloivaan valtioon. Hobbesin *Leviatan* kuvasi täydellisesti nuo kaksi realiteettia: valtio koostuu yksinomaan autonomisista (ja ei-ryhmittyneistä) yksilöistä ja yksilöt ’koostuvat’ valtiosta. Muille ryhmille ei suoda ontologista todellisuutta.”<sup>266</sup>

## TEOLOGINEN PARADOKSIN POLITIIKKA JA HARVOJEN PALUU

Ennen kuin esittelen Wolterstorffin liberalismimyönteistä kantaa, luon silmäyksen liberalismikritiikin konstruktivistiseen puoleen. Olisiko liberalismien vinoutumat mahdollista suoristaa? Vai pitäisikö koko rakennelma hylätä jo lähtökohdiltaan epäonnistuneena projektina? Vaikka Deneenin mukaan suurimmalle osalle länsimaisista ihmisistä ajatus liberalismien jälkeisestä elämästä on yhtä uskottava kuin ajatus Marsissa asumisesta,<sup>267</sup> eivät nämä ole vain retorisia kysymyksiä. Esimerkiksi radikaalia ortodoksiaa edustava John Milbank ei arastele julistaa, että ”sekulaari järjestys täytyy voittaa ja tilalle kehitellä uudenlainen ’kristikunta’”<sup>268</sup> ja että ”ainoastaan kirkolla on teoreettista ja käytännöllistä voimaa haastaa globaali pääoman

---

liberty as the condition in which one can act freely within the sphere that is unconstrained by positive law.”

<sup>265</sup> Pabstin *Metaphysics* (2012) on analyysi siitä, kuinka relationaalisuus tulisi ymmärtää individualaatiota perustavampana todellisuuden metafysisenä rakennusosana. Seuraava ote tiivistää, mistä kirjan argumentissa on kyse: ”Beyond the modern and contemporary opposition between the one and the many, I argue that individuals are constituted relationally by the transcendent universal Good in the pure relationality of the one triune God.” (Pabst 2012, xxxv.)

<sup>266</sup> Deneen 2012, 28. Filosofi Thomas Hobbesin (1588–1679) *Leviatan*-teoksen nimikkohirviö esiintyy monen liberalismikritiikon kirjoituksissa. Hobbesin näkemys on, että ”luonnontilassa” ihmiset ovat kaikkien sodassa kaikkia vastaan. Turvatakseen itseään toinen toisiltaan he luovuttavat yhteiskuntasopimuksella voimankäyttöoikeuden ylivertaiselle väkivaltakoneistolle eli valtiolle, jonka metaforaksi Hobbes nostaa mytologisen Leviatan-meripedon.

<sup>267</sup> Deneen 2012, 25.

<sup>268</sup> Milbank 2009, 393.



hegemonia ja luoda toteuttamiskelpoinen poliittis-ekonominen vaihtoehto.”<sup>269</sup>

Mitä liberalismiin haastaminen voisi käytännössä tarkoittaa? Oleelliseen vastausvaihtoehtoon on edellä jo vihjattu: ”harvat” tulisi saada poliittiseksi toimijaksi ”yhden” ja ”monen” rinnalle. Esimerkiksi Adrian Pabst esittää, että poliittinen oikeisto (suvereeni hallitsija, talous, ekonomia) ja vasemmisto (suvereeni kansa, valtio, politiikka) ovat itse asiassa saman sekulaarin ja liberaalin aksiooman vankeja. Suluissa listatut ja muut vastaavat binaariset oppositiot ovat Pabstin mukaan rationalistisia, paikallisia konstruktioita, jotka ruokkivat ontologista nominalismia poliittisella voluntarismilla. Sen sijaan ”uusplatonistisen metafysiikan ja politiikan realismi kieltää tyhjäät universalismit, jotka pönkittävät poliittisen absolutismin ja moraalisen relativismin sekoitusta yksilön valinnanvapauden tai tyrannisen massamielipiteen verukkeella.”<sup>270</sup>

Pabst käyttää termiä ”teologinen paradoksin politiikka” (theological politics of paradox). Se tarkoittaa sitä, että jälkisekulaari politiikka tarvitsee tuekseen esisekulaaria metafysiikkaa, joka Pabstin mukaan korostaa relaatioiden merkitystä. Teologinen paradoksin politiikka huolehtii todellisista primäärisuhteista ja painottaa universaalille suopeudelle ja vastavuoroisuudelle perustuvia sosiaalisia siteitä.<sup>271</sup> Pabst kannattaa Joseph Ratzingerin (paavi Benedictus XVI) näkemystä, jonka mukaan uusi perustuslaillinen korporatismi (constitutional corporatism) on tarpeen modernia liberalismia vastaan.<sup>272</sup> Tämä vaihtoehto tuo Pabstin mielestä kaikkien olevaisten relationaalisuuden jälleen keskiöön ja sen seurauksena nostaa sosiaalisten perusyksiköiden roolin yksilöiden yläpuolelle.<sup>273</sup> Pabstin metafysisestä lähestymistavasta johtuen jää kuitenkin varsin suurpiirteisek-

---

<sup>269</sup> Milbank 2009, 397.

<sup>270</sup> Pabst 2012, 452. Deneen (2012, 30) sanoittaa oleellisesti saman hivenen konkreettisemmin: ”Both the left and the right effectively enact a pincer movement in which local associations and groups are engulfed by an expanding state and by the market, each moving toward singularity in each realm: one state and one market. If the left insists on the liberal interpretation of our constitutional and political institutions in an uncompromising effort to defend the ever-expanding role of the state to secure the practical liberty of individuals, the right defends the free-market system and uncompromisingly rejects any restraint on the unfettered economic choices of individuals. The right embraces a market orthodoxy that places choosing, autonomous individual at the center of its economic theory and accepts the larger liberal frame in which the only alternative to this free-market, individualist orthodoxy is statism and collectivism. It seeks to promote family values but denies that the market undermines many of the values that undergird the family. The left commends sexual liberation as the best avenue to achieve individual autonomy, while nonsensically condemning the immorality of a marketplace in which sex is the best sales pitch. The encompassing Leviathan daily attains more reality.”

<sup>271</sup> Pabst 2012, 452.

<sup>272</sup> Korporatismista ks. esim. Jessop 1993, 404–410.

<sup>273</sup> Pabst 2012, 451.

si, mitä kaikki tämä tarkoittaisi käytännössä. Joka tapauksessa keskeistä on yhteisen hyvän ja ekonomisen vastavuoroisuuden periaatteet sekä erilaiset pienemmät ”harvojen yhteisöt” ja uskonnolliset auktoriteetit.<sup>274</sup>

Deneen sanoittaa sekä liberalismiin diagnoosin että sen vaatiman hoidon Pabstia konkreettisemmin:

Tulisi sallia laaja paikallisten normien ja uskomusten kirjo ja estää ainoastaan törkeät inhimillisen vapauden rajoitukset. Normeja muokkaavat auktoritatiiviset instituutiot ja toimintatavat ovat ainoat uskottavat mekanismit, joilla edistää valtion substantiaalista surkastumista. Paikalliset normit ja uskomukset tarjoaisivat kokemuksen sellaisesta vapaudesta, josta liberalismi on vaiennut. Vapaudesta, joka painottaa ensisijaisesti toimintojen ja hyveiden kultivoinnin kautta saavutettavaa itsehallintaa ja itsensä rajoittamista. Tällainen järjestäytyneen vapauden kultivointi rajoittaisi elostelemaa vapautta ja valtion ja pörssin laajenemistaipumusta. Yhdessä ne vetävät yhä enemmän mattoa sosiaalisten instituutioiden jalkojen alta ja jättävät yksilön siten ’vapaasti’ populaarikulttuurin ja pääasiassa globaalien markkinoiden viekoitusten ruokkimia himoja rohkaisevien mainosten muokattavaksi.<sup>275</sup>

Standarditermein määriteltynä kyse on siis eräänlaisesta kommunitarismista, jonka mukaan erilaisille yhteisöille tulisi taata mahdollisimman paljon autonomiaa oman elämäntapansa, arvomaailmansa ja uskomustensa suhteen.<sup>276</sup>

Yllä esitellyt liberalismikritiikin piirteet osoittavat, että kyseessä on monisyinen ja perusteellinen teologis-filosofinen ilmiö. Kriitikkojen mukaan myöhäisskolasistisesta teologiasta sinnyt modernismin, sekularismin ja

---

<sup>274</sup> Pabst 2012, 452. Tässä ei ole mahdollista arvioida Pabstin argumenttia sen tarkemmin. Kriittisistä näkemyksistä ks. esim. <http://www.abc.net.au/religion/articles/2014/08/27/4075299.htm> (luettu: 15.9.2014) sekä Griffiths 2012b.

<sup>275</sup> Deneen 2012, 30. Esimerkiksi Stout (2004) kuitenkin korostaa, että liberaalidemokratia sisältää jo itsessään tietyt arvot ja ihanteet, se ei ole substantiaalisesti tyhjä mekanismi. Tällaisen tulkinnan mukaan Deneenin maalaama uhkakuva ei liity niinkään liberalismiin kuin liberalismiin syrjäytymiseen esimerkiksi talouseliitin vaikutuksesta.

<sup>276</sup> Deneen viittaa näkemyksensä tueksi seuraaviin ajattelijoihin: Tocqueville, Bertrand de Jouvenel, Robert Nisbet, Russell Kirk, Christopher Lasch, Alasdair MacIntyre, Wilson Carey McWilliams ja Jean Bethke Elshtain. Näitä kaikkia yhdistää Deneenin mukaan näkemys siitä, että valtion ja yksilön väliin tarvitaan erilaisten instituutioiden vahvaa roolia. Kommunitarismista yleisesti ks. esim. Christman 2002, 130–145. Sihvola (2004, 193) määrittelee kommunitaristien position mielestäni erikoisen totalitaariseksi kirjoittaessaan, että ”he eivät ole valmiita siirtämään oikeudenmukaisuuskysymyksiä poliittisen neuvottelun kohteeksi. Kommunitaristit päinvastoin pitävät yhteiskuntaa moraalisen yhteisönä, jonka jäseniä yhdistää yhteinen arvomaailma. Arvostusten ja ihanteiden moneus kauhistuttaa konservatiivisia kommunitaristeja.” Oman käsitykseni mukaan kommunitaristit pyrkivät pikemminkin varmistamaan, että erilaisilla arvo yhteisöillä on mahdollisuus elää arvojensa mukaista elämää saman yhteiskunnan sisällä. Päivänsalo (2007, 69) tulkitsee – mielestäni aivan oikein – kommunitarismiin haasteeksi pikemminkin relativismin.

liberalismin Kerberos on kristillisen ortodoksian kilpailija: kokonainen vaihtoehtoinen tapa nähdä ihminen, yhteiskunta ja todellisuus. Mutta onko tällainen dramaattinen tulkinta ainoa teologinen tulokulma liberalismiin? Ilmentävätkö näin vahvasti omasta maailmankatsomuksellisesta kontekstistaan kysymystä tarkastelevat teologit juuri sitä haastetta, johon liberaalidemokratia alunperin pyrki vastaamaan?

John Rawlsin muotoilun mukaan

moderni demokraattinen yhteiskunta ei koostu suuresta joukosta toistensa kanssa yhteensopivia uskonnollisia, filosofisia ja moraalisia oppeja, vaan suuresta joukosta keskenään yhteen sopimattomia, mutta silti rationaalisia oppeja. Mikään näistä opeista ei ole yleisesti hyväksytty. Meidän ei tule myöskään odottaa, että lähitulevaisuudessa joku niistä – tai mikään muukaan rationaalinen oppi – tulisi kaikkien, tai läheskään kaikkien, hyväksymäksi.<sup>277</sup>

Silti näitä erilaisia oppeja kannattavien ihmisten tulisi kyetä elämään yhdessä. On syytä tarkastella, miten myönteisemmin liberalismiin suhtautuvat teologit näkevät asian.

## **SALLIKAA ERILAISET ÄÄNET! LIBERAALIDEMOKRATIAN RAJAT JA MAHDOLLISUUDET**

Tiivistin aiemmin liberalismikriitikkojen näkemyksen väitteeksi, jonka mukaan liberalismi ei ole toisaalta tarpeeksi, mutta toisaalta se on liikaa. Liberalismiin myönteisesti suhtautuvien teologien kannan voi vastaavasti muotoilla näin: liberalismi on tarpeeksi, kun se ei yritä liikaa. Heille liberalismin ei ole tarkoituksaan olla kauttaaltaan tyydyttävä ja täydellinen järjestelmä, ainoastaan riittävän toimiva tapa elää langenneen maailman jännitteisessä todellisuudessa. Liberalismin puolustajien näkökulmasta kriitikot yksinkertaisesti odottavat politiikalta liikaa.<sup>278</sup>

Eric Gregoryn sanoin:

Minulle modernismi, mikäli sellaista nyt ylipäättään on, on sekalainen seurakunta. Augustinolaiset liberaalit hyväksyvät, ettei maallinen politiikka kykene täyttämään ihmisyyksilön tai yhteisön syvimpiä kaipauksia. Oikeudet, kun-

---

<sup>277</sup> *Political Liberalism* (1996), xviii. Lainattu Vainion (2013, 182) mukaan. Olen hiukan muokannut Vainion suomennosta. Stout (2004, 93–100) käsittelee sekularismia nimenomaan pluralismista johtuvana käytännöllisenä ratkaisuna.

<sup>278</sup> Esimerkiksi Griffiths (2012a, 37) syyttää vastineessaan Deneenia siitä, että tämä asettaa liian paljon painoarvoa poliittiselle teorialle. Griffiths itse korostaa ”datan” (esimerkiksi paljonko ihmisiä kuolee nälkään tai väkivaltaan, kuinka paljon ihmisiä on vankilassa) merkitystä.

nioitus ja demokratia ovat hyviä asioita, vaikka ne eivät olisikaan rakkauden täyttymys.<sup>279</sup>

Mutta millainen järjestelmä ”riittävän hyvän” poliittisen liberalismien sitten tulisi olla? Milloin se pysyy oikeissa rajoissa, milloin se on vaarassa muuttua mytologian merihirviöksi? Lähestyn näitä kysymyksiä merkittävän kalvinisti-teologin ja filosofin Nicholas Wolterstorffin näkemysten kautta.<sup>280</sup>

Aluksi on syytä korostaa, että Wolterstorff mittelee kahdella eri rintamalla. Hän vastustaa neutraalina esiintyvää ”julkisen järjen liberalismia” (public reason liberalism), joka pyrki rajaamaan uskonnon pois julkisesta keskustelusta.<sup>281</sup> Samalla Wolterstorff puolustaa omaa ”yhtäläisen poliittisen äänen liberalismiaan” (equal political voice). Jotta nämä käsitteet tulisivat ymmärrettäviksi, luon pikaisen silmäyksen Wolterstorffin versioon siitä, kuinka nykyiseen liberalismiin on päädytty.

Valistusta edeltävää, karkeasti ottaen 600–1600-luvuilla vallalla ollutta valtionäkemystä on tapana kuvata termillä ”perfektionistinen”. Siihen kuului aristoteelinen ajatus, jonka mukaan valtion tehtävä on kasvattaa kansalaisia suurimman hyvän tuntemiseen ja tavoittelemiseen. Vaikka kahden hallintavallan opin mukaisesti valtio käytti maallista ja kirkko hengellistä valtaa, myös valtion tehtävä oli kultivoida kansalaisissa hyveitä ja hurskasta toimintaa.<sup>282</sup> Reformaation ja sitä seuranneen uskonnollisen hajaannuksen jälkeistä valtionäkemystä nimitetään protektionistiseksi. Siihen liittyy ajatus luonnollisista oikeuksista, joiden toteutumista valtion tehtävä on turvata. Esimerkiksi Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistuksessa ja Bill of Rights -asiakirjassa korostetaan, että valtion tulee olla oikeuksia suojeleva (rights-protecting) ja oikeuksia kunnioittava (rights-honoring) instituutio.<sup>283</sup>

Nykyaikaisen julkisen järjen liberalismien esikuvana toimii Wolterstorffin mukaan valistusfilosofi Immanuel Kantin ajatus maksimaalisen laajoista yhteensopivista vapausoikeuksista. Wolterstorffin mielestä Kantin näkemys ei ole täysin perfektionistisen tai protektionistisen perinteen mukainen. Kantin ajattelussa ”lakien tehtävä on sallia jokaiselle kansalaiselle niin paljon vapautta kuin on mahdollista yhdistettynä kaikkien muiden samanlaiseen vapauteen. Ylipäätään oikeudet on selitettävissä ’sellaisten olosuhteiden

---

<sup>279</sup> Gregory 2008, 384.

<sup>280</sup> Reformoituihin epistemologeihin laskettava Nicholas Wolterstorff on Yalen emeritusprofessori. Häneltä on julkaistu yli kaksikymmentä kirjaa, joista tarkastelen tämän artikkelin kannalta kahta oleellista vuonna 2012 ilmestynyttä teosta *The Mighty and the Almighty* sekä *Understanding Liberal Democracy*. Wolterstorff on aiheen kannalta erinomainen tutkimuskohde, koska hän on sekä liberalismien kriitikko että sen puolustaja.

<sup>281</sup> Julkisen järjen liberalismien ensimmäinen kirjanlaajuinen esitys on Rawlsin *Political Liberalism* (1993). Ks. aiheesta esim. Päivänsalo 2011.

<sup>282</sup> Wolterstorff 2012b, 1. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen puolusti tällaista näkemystä teoksessaan *De regimine principum*. Ks. Wolterstorff 2012a, 128–129.

<sup>283</sup> Wolterstorff 2012b, 1–2.

summana, jossa yhden valinta on yhdistettävissä toisen valintaan universaalien vapauden lain mukaisesti.”<sup>284</sup>

Kantin lisäksi Wolterstorff tulkitsee julkisen järjen liberalismiin esikuvaksi Jean-Jacques Rousseau’n näkemyksen. Se on yhdistelmä sekä suojelua että vapautta, mutta tuo mukaan subjektiivisemmän painotuksen, jonka mukaan jokaisen tulisi voida totella ensisijassa itseään.<sup>285</sup> Ihanteellinen tilanne olisi, jos jokainen kansalainen pystyisi järjensä ja omantuntonsa valossa allekirjoittamaan pakotteita asettavat lait.

Wolterstorff lähestyy siis liberalismia aivan erilaisella tyylillä kuin nominalismista, voluntarismista, materialismista, konsumerismista ja nihilismistä puhuvat kollegansa. Hän pyrkii tarjoamaan mahdollisimman neutraalin määritelmän ja toteaa, että liberaalissa valtiomuodossa (polity) perustuslailliset kehykset takaavat kaikille mieleltään terveille aikuisille kansalaisille oikeusturvan sekä niin kutsutut kansalaisvapaudet (civil liberties), joista merkittävimpiä ovat esimerkiksi omantunnonvapaus, vapaus harjoittaa uskontoa, puhevapaus, kokoontumisvapaus sekä yksityiselämän suoja.<sup>286</sup>

Näiden vapauksien luonne on kahtalainen. Toisaalta ne takaavat kansalaiselle vapauden tietyistä valtion toimista. Toisaalta ne takaavat myös sen, että valtio huolehtii, etteivät muut kansalaiset pääse rajoittamaan näitä vapauksia. Wolterstorff kuitenkin muistuttaa, että nämä vapaudet omantunnonvapautta lukuun ottamatta eivät ole absoluuttisia ja niiden toteutuminen voi vaihdella eri liberaalien valtioiden kesken. Hänestä ei ole mielekästä määrittellä liberalismille rajaa: ”Kysymyksiin siitä, mitkä vapaudet tulisi tarkkaan ottaen sisällyttää kansalaisvapauksien listalle ja kuinka paljon niitä voidaan rajoittaa valtiomuodon säilyessä yhä liberaalina, ei ole mustavalkoisia vastauksia.”<sup>287</sup>

Lähimmäksi liberalismikriitikoiden kärkkäitä äänenpainoja Wolterstorff päätyy käsitellessään julkisen järjen liberalismia. Seuraavaksi perehdyn tähän kritiikkiin.

## **JULKISEN JÄRJEN LIBERALISMI: MAHDOTON TEHTÄVÄ?**

Julkisen järjen liberalismi pyrkii vastaamaan kahteen peruskysymykseen. Ensinnäkin, kuinka liberaalidemokratia pystyy toimimaan perustuslaillisissa ratkaisuisissaan reilusti kaikkia kohtaan, kun otetaan huomioon kansalaisten

---

<sup>284</sup> Wolterstorff 2012b, 2–3. Julkisen järjen liberalismiin kritiikkiä ennakkoiden on hyvä huomioida, että Wolterstorffin mukaan tämäkään näkemys ei ole täysin neutraali, koska sillä on tähtäimessään tietty hyvä, jonka se pyrkii turvaamaan. Tämä hyvä on maksimaalisen yhteensopiva vapaus. Wolterstorffin (2012b, 6) mielestä ajatus maksimaalisen yhteensopivasta vapaudesta on hämärä.

<sup>285</sup> Wolterstorff 2012b, 3.

<sup>286</sup> Wolterstorff 2012b, 309. Liberalismin määrittävistä käytänteistä ks. myös Insole 2011, 174–175.

<sup>287</sup> Wolterstorff 2012b, 309–310.

uskonnollisten ja filosofisten näkemysten kirjo? Toiseksi, kuinka liberaalidemokratia voi kansalaisten vakaumusten kirjavuudesta huolimatta pysyä stabiilina?

Julkisen järjen liberalismiin vastaus on, että lakien ja pakotteiden tulee olla sellaisia, että jokainen järkevä kansalainen pystyy ne allekirjoittamaan.<sup>288</sup> Jotta erilaisia maailmankatsomuksia edustavat kansalaiset saadaan hyväksymään lait ja pakotteet, tulee lakien ja pakotteiden perusteluiden olla neutraaleja suhteessa kansalaisten maailmankatsomuksiin. Julkisen järjen liberalismi ei siis halua niinkään pakottaa kuin vakuuttaa ja suostutella.<sup>289</sup> Artikkelikokoelmassa *Understanding Liberal Democracy* (2012) Wolterstorff kuitenkin julistaa, että esimerkiksi John Rawlsin, Robert Audin, Richard Rortyn ja Gerald Gausin edustama julkisen järjen liberalismi on tullut tiensä päähän.<sup>290</sup>

Ensinnäkin julkisen järjen liberalismiin väitetty maailmankatsomuksellinen neutraalius on mielivaltaista. Se ajautuu epäoikeudenmukaiseen vallankäyttöön esittäessään oman positionsa neutraalina ja siten normatiivisena kaikille muille positioille. Se ikään kuin määrää itse jo lähtökohdaksi säännöt, joiden tulisi olla vasta yhteisen demokraattisen keskustelun lopputulos. Wolterstorff kehottaa sallimaan erilaiset äänet ja on sitä mieltä, että jokaisen tulisi saada argumentoida positionsa puolesta parhaaksi näkemällään tavalla.<sup>291</sup> Wolterstorffin mielestä liberaalidemokratian luonteeseen kuuluu, että asioista keskustellaan ja kiistellään. Vaikka yksimielisyyttä ei välttämättä saavuteta, lopuksi äänestetään.<sup>292</sup> Liberaalidemokratia selviytyy niin pitkään, kun äänestyksen häviäjät pitävät häviötä parempana kuin systeemin tuhoamista.<sup>293</sup> Tällainen yhtäläisen äänen periaate on Wolterstorffin mukaan myös kunnioittavinta keskustelun kaikkia osapuolia kohtaan.<sup>294</sup>

---

<sup>288</sup> Wolterstorff 2012b, 4.

<sup>289</sup> Wolterstorff 2012b, 13. Tässä ei ole tilaa käsitellä Wolterstorffin perusteellista analyysia julkisen järjen ja ”pakottamisen” paradoksaalisesta suhteesta. Ks. aiheesta erityisesti Wolterstorff 2012b, 11–40 sekä 53–75.

<sup>290</sup> Wolterstorff 2012b, 110. Ks. julkisen järjen rajoituksista myös Gregory 2008, 30–74 sekä Stout 2004, 65–77.

<sup>291</sup> Wolterstorff 2012b, 48. Wolterstorffin kannan voi tiivistää Jeffrey Stoutin sanoihin ”kultivoi demokraattisen puheen hyveitä, rakasta oikeudenmukaisuutta, ja sano mitä haluat.” Demokraattisen puheen hyveitä Stoutille ovat ”kyky kuunnella avoimin mielin”, ”itsehillintä olla loukkaantumatta ja loukkaamatta tarpeettomasti”, ”käytännöllinen viisaus havaita tilanteen diskurssin vivahteet”, ”rohkeus puhua suoraan”, ”tahdikkaus välttää hurskastelua”, ”itsevarmuus vastata odottamattomiin argumentteihin” sekä ”nöyryys pyytää anteeksi niiltä keitä kohtaan on toiminut väärin”. Stoutin näkemykset lainattu Gregory 2008, 64 mukaan, ks. myös Gregoryn alaviite 62.

<sup>292</sup> Wolterstorff 2012b, 49. Sihvola (2004, 192–193) referoi samansuuntaista Richard Bellamyn ja John Grayn kritiikkiä Rawlsin neutralismia kohtaan.

<sup>293</sup> Wolterstorff 2012b, 50–51.

<sup>294</sup> Wolterstorff 2012b, 89, 91.

Wolterstorff suhtautuu skeptisesti ajatukseen neutraalista rationaalisuudesta. Hänen mielestään maailmankatsomukselliset vakaumukset (comprehensive doctrine) vaikuttavat paitsi poliittisiin oikeudenmukaisuusnäkemysiin, myös siihen, mitä ihminen pitää rationaalisena. Tämän takia maailmankatsomuksellisia vakaumuksia ei voi siististi irrottaa poliittiseen oikeudenmukaisuuteen liittyvistä näkemyksistä.<sup>295</sup>

Toiseksi julkisen järjen liberalismi ei kunnioita todellisia ihmisiä. Se pelaa idealisoiduilla näkemyksillä siitä, mitä ihmiset ajattelisivat, päättäisivät ja hyväksyisivät, mikäli he olisivat järkeviä.<sup>296</sup> Järkevyyden kriteereistä päättävät luonnollisesti julkisen järjen liberalismin edustajat itse.<sup>297</sup> Wolterstorffin mielestä todellisten ihmisten todellisilla mielipiteillä tulisi olla suurempi rooli:

Sen, mitä ihmiset uskovat, tulee merkitä enemmän. Sen, mitä he uskoisivat, vähemmän. Meidän tulee pienentää odotuksiamme suhteessa rationaalisuuteen. Meidän täytyy luopua yrityksestä löytää itsellemme fiktiivinen vastine, ja siitä ajatuksesta, että laki on oikeutettu ainoastaan, jos kaikki fiktiiviset vastineemme hyväksyvät sen.<sup>298</sup>

Kolmanneksi, julkisen järjen liberalismi on epäkäytännöllistä. Sitä on mahdotonta soveltaa esimerkiksi kouluopetukseen, koska se pelaa niin moninkertaisten ajatuskiemuroiden ja ideaali-ihmisten konditionaalisten ratkaisujen kautta.<sup>299</sup> Vaikka julkisen järjen liberalismi väittää ilmaisevansa liberaalidemokratian implisiittisen ytimen, edellyttäisi se todellisuudessa suuria yhteiskunnallisia muutoksia.<sup>300</sup>

---

<sup>295</sup> Wolterstorff 2012b, 37. On kuitenkin syytä huomata, että erilaisista maailmankatsomuksista huolimatta ihmiset voivat päätyä myös täysin samanlaisiin normatiivisiin moraalinäkemysiin. Kiista koskee ennen kaikkea sitä, mitkä syistä, argumenteista ja maailmankatsomuksista sallitaan liberaalin yhteiskunnan julkisessa keskustelussa ”salonkikelpoisina”.

<sup>296</sup> Wolterstorff 2012b, 84: ”Rawls proposes that we idealize the members of the legitimation pool by imagining them as reasonable and rational.”

<sup>297</sup> Wolterstorff 2012b, 85: ”Audi nominates secular morality for the role of independent source, his reason being that he believes that all members of the legitimation pool, whatever their comprehensive religious or philosophical doctrine, would agree on the principles of secular morality if they were fully rational and fully informed.” Wolterstorff (2012b, 97) on skeptinen sekulaarin moraalien yhdistävän vaikutuksen suhteen: “[I]f by ‘secular morality’ is meant these various ‘isms’ [utilitarianism, expressive individualism, libertarianism, egoism and so forth], then there is no such thing as secular morality acceptable to everyone; there’s not even a secular morality acceptable to all secularists.”

<sup>298</sup> Wolterstorff 2012b, 40.

<sup>299</sup> Wolterstorff (2012b, 94–95) pohdiskelee hupaisasti, kuinka julkisen järjen liberalismia mahdollisesti opetettaisiin peruskoulussa ja päättyy skeptiseen johtopäätökseen: ”It’s ludicrous to suppose that the masses could be taught to follow Rawls’ version of the public reason imperative. I am a philosopher who has read Rawls with care; I don’t know how to follow his imperative.”

<sup>300</sup> Wolterstorff 2012b, 78, 92.

Julkisen järjen puolustajien mielestä uskonnon pitää siis ”ryhdistäytyä” vastaamaan tiettyjä standardeja.<sup>301</sup> Tämä ryhdistäytyminen tarkoittaa lähinnä uskonnon yksityistymistä. Tämä vaatimus on Wolterstorffin mielestä kuitenkin mielivaltaisen: ”Sen [uskonnon] täytyy ryhdistäytyä, koska joidenkin uskonnollisten ihmisten ajama vapausmalli ja rajoitukset vapauksiin ovat toisenlaisia kuin darwinististen pragmatistien ja koska uskonnolliset ihmiset, astuessaan julkisuuteen uskonnollisine syineen, lopettavat keskustelun yhteisön joidenkin jäsenten kanssa.” Mutta saman logiikan mukaan myös ”darwinistinen pragmatismi” tulisi rajat yksityiseen elämänpiiriin.<sup>302</sup>

Wolterstorff tuomitsee julkiselle järjelle perustuvan liberaalidemokratian mielivaltaisena järjestelmänä. Se ei kykene täyttämään sille säilytettyjä neutraaliuden kriteereitä. Lisäksi se asettaa kansalaiset vakaumustensa mukaan eriarvoiseen asemaan. Wolterstorffin oma ehdotus on nimeltään ”yhtäläinen oikeus poliittiseen ääneen perustuslaillisissa rajoissa” (equal right to full political voice within constitutional limits) tai lyhyemmin ”yhtäläinen poliittinen ääni” (equal political voice).<sup>303</sup> Wolterstorff tiivistää näkemyksensä näin:

Mielestäni liberaalidemokratian johtoajatus ei ole maksimaalisen yhteenso-piva vapaus, vaan kaikkien aikuisten kansalaisten oikeus yhtäläiseen poliitti-seen ääneen. Tätä ääntä on käytettävä perustuslain asettamissa rajoissa. Pe-rustuslaki suojaa kansalaisia sellaisilta laeilta, jotka edellyttävät tai sallivat, että valtio rikkoo kansalaisten perustavia luonnollisia oikeuksia. Yksi näistä on nimenomaan oikeus yhtäläiseen poliittiseen ääneen.<sup>304</sup>

Wolterstorff näkee ehdotuksensa sekoituksena klassista 1600- ja 1700-lukujen protektionistista valtiokäsitystä ja sovellusta julkisen järjen liberalistien intuitiosta, jonka mukaan valtiomuoto on todella liberaalidemo-kraattinen vain, jos kansalaisilla erilaisine vakaumuksineen on jokin rooli lakien muodostamisessa. Kansalaisen toimintamahdollisuuksiin kuuluu paljon muutakin kuin äänestäminen.<sup>305</sup>

Kaikkia esittelemiäni teologisia liberalismikriitikoita yhdistää huoli uskonnon marginalisoitumisesta. Julkisen järjen liberalismia kritisoidessaan Wolterstorff liittyy tältä osin samaan rintamaan. Mutta riittääkö se, että

---

<sup>301</sup> Sihvola 2004, 197–198 tiivistää: ”Poliittisen liberalismien paradoksi on se, että se yrittää olla suvaitsevainen, mutta samalla se pakottaa moniarvoisen yhteiskunnan kaikki kulttuuriset ryhmät pitkälti sopeutumaan liberaaleihin arvoihin ja käytäntöihin.”

<sup>302</sup> Wolterstorff 2012b, 50. Myös Gregory (2008, 63) kritisoi tätä puolta julkisen järjen liberalis-missa. Demokratia tarkoittaa hänelle sitä, että ”tuhansien kukkien annetaan kukoistaa poliittisen diskurssin puutarhassa”. Moraaliset rajoitteet voivat koskea esimerkiksi petoksen ja pakottamisen kieltämistä, mutta eivät sitä, onko jonkinlainen puhe ”uskonnollista” vai ei.

<sup>303</sup> Wolterstorff 2012b, 5. Ks. myös 113–173.

<sup>304</sup> Wolterstorff 2012a, 154. Lähes sama kiteytys löytyy Wolterstorff 2012b, 5.

<sup>305</sup> Wolterstorff 2012b, 6.



vaihtaa julkisen järjen yhtäläiseen poliittiseen ääneen? Miksi Wolterstorff ei mene pidemmälle ja hylkää saman tien koko liberalismia? Vastaus löytyy hänen vakaumuksestaan, jonka mukaan liberalismi ei ole kristillisen yhteiskunnallisen vision rappeutuma tai kilpailija vaan sen ilmausta. Artikkelin viimeisessä osassa erittelen Wolterstorffin perusteluita näkemykselleen ja vertaan sitä liberalismikriitikoiden painotuksiin.

## **PAAVALI, KIRKKO JA LIBERAALIDEMOKRATIAN LUONNE**

Julkisen järjen liberalismia kritisoidessaan Wolterstorffin argumentaatio ei ole erityisen teologista. Sen sijaan puolustaessaan liberalismia sen teologisia kriitikoita vastaan teoksessa *The Mighty and the Almighty* (2012) on tyyli aivan toinen. Wolterstorff vetoaa niin Paavaliin, kirkon luonteen oikeaan ymmärtämiseen kuin kalvinistiteologi Abraham Kyuperiin (1837–1920). Erilaisista argumenteista huolimatta Wolterstorff tulee yllättäen varsin lähelle Pabstin ja Deneenin yhteiskunnallisia painotuksia.

Wolterstorff erottaa toisistaan aristoteelisen ja paavalilaisen tavan tulkita valtion rooli. Aristoteleen mukaan ihminen on luonnostaan poliittinen eläin ja Paavalin näkemys esivallasta Roomalaiskirjeen luvussa 13 sopii Wolterstorffin mielestä tähän kuvaan: ”Mikä ikinä ihmisluonnossa johtaa valtioiden muodostamiseen, Jumala valtuuttaa ja velvoittaa syntyvät valtiot turvaamaan oikeudenmukaisuutta.”<sup>306</sup> Kirkko on kuitenkin sen luonteinen yhteisö, ettei Paavali voisi Wolterstorffin mielestä hyväksyä Aristoteleen väitettä valtiosta tai poliittisesta yhteisöstä kaikista korkeimpana instituutiona. Paavalin ja Aristoteleen ero koskee siis valtion *telosta*. Aristoteleen mukaan valtion päämäärä on jonkinlainen sosiaalinen hyvä. Sen sijaan Paavalilla valtion hyvä ei ole kansalaisen hyveellisyys vaan vääryyden rajoittaminen ja vain sitä kautta välillisesti hyvyyteen rohkaiseminen.<sup>307</sup>

Nämä ovat kaksi hyvin erilaista tapaa ajatella valtion tehtävä. Toisen mukaan valtion tehtävä on kasvattaa hyveellisiä kansalaisia. Toisen mukaan valtion Jumalalta saama tehtävä on suojella kansalaisia väärinkohtelulta ja tämän seurauksena se rohkaisee kansalaisia tiettyihin minimaalisiin hyveisiin. Ensimmäistä näkemystä nimitetään usein perfektionistiseksi näkemykseksi val-

---

<sup>306</sup> Wolterstorff 2012a, 100. Wolterstorffin tulkinta Roomalaiskirjeen luvusta 13 eroaa traditionaaliseen näkemykseen. Wolterstorffin mukaan Paavali ei puhu asemaan perustuvasta auktoriteetista (positional authority), jonka nojalla esimerkiksi Calvin perusteli kristittyjen velvollisuutta alistua nöyrästi esivallan alle. Wolterstorffin Paavali-tulkinnan mukaan Jumala valtuuttaa valtion ainoastaan hillitsemaan vääryyden rehttamista ja siten puolustamaan oikeudenmukaisuutta. Koska Jumalan valtiolle auktorisoima tehtävä on näin rajattu, implikoi se sitä, että valtion tulee olla oikeuksia kunnioittava (rights-honoring) ja oikeuksien rajaama (rights-limited) valtio. Wolterstorff 2012a, 90–93.

<sup>307</sup> Wolterstorff 2012a, 101.

tion tehtävästä, jälkimmäistä voisi kutsua protektionistiseksi näkemykseksi. Jälkimmäinen ajattelutapa siis implikoi rajat sille, mitä valtio voi tehdä: oikeuksia suojelevan valtion tulee olla myös oikeuksia kunnioittava valtio.<sup>308</sup>

Tämän takia Wolterstorff ei allekirjoita syytöksiä liberaalidemokratian moraalittomuudesta. Liberaalidemokratian moraalinen tehtävä on hillitä epäoikeudenmukaisuutta. Oikeuksia suojeleva ja niiden rajoittama valtio on siis olennaisesti moraalinen hanke. Se ei voi olla moraalisesti neutraali.<sup>309</sup>

Myös Wolterstorffin näkemys kirkon luonteesta tekee myönteisen suhtautumisen liberaalidemokratiaan ymmärrettäväksi. Hän listaa kirkon olemuksesta käsin periaatteita, jotka vaikuttavat kirkon ja valtion suhteeseen. Kirkolla tulee esimerkiksi olla institutionaalinen vapaus ilman, että valtio sekaantuu sen asioihin. Kirkolla tulee olla vapaus kutsua ihmisiä kirkon jäseniksi, mutta ihmisillä tulee myös olla vapaus olla liittymättä kirkkoon. Kirkolla tulee olla vapaus toteuttaa kirkon elämäänsä kuuluvia asioita, mutta valtio ei saa pakottaa ketään osallistumaan näihin toimintoihin. Valtio ei saa pakottaa kirkon jäseniä tekemään kompromisseja uskonsa suhteen tai toimimaan Kristuksen käskyjen vastaisesti. Kirkon tulisi suhtautua epäluuloisesti tietyn uskonnon valtiolliseen suosimiseen, koska se vähentää aitoa valinnanvapautta.<sup>310</sup>

Seuraavat Wolterstorffin sanat voisi olla suunnattu Deneenille, Hartille ja Pabstille:

Sekä kristittyjen että ei-kristittyjen traditionalistien ja konservatiivien kirjoituksissa viime vuosina toistunut sitkeä valitus on, että liberaalidemokratian valtiomuodon rakenteelta ja toiminnalta puuttuu moraalinen perusta, sillä se kieltäytyy jo periaatteesta tavoittelemasta poliittista ilmausta jaetulle uskonnollis-moraaliselle visiolle. Se ei siis ole poliittinen ilmaus yhteisöstä, jolla on jaettu uskonnollis-moraalinen visio, vaan parhaimmillaankin tuolaisten yhteisöjen liitto, tapa tulla toimeen keskenään, *modus vivendi*. Sellaisenaan sen kohtalona on tulla puhtaasti utilitaristiseksi, byrokraattiseksi ja teknokraattiseksi eikä se voi kestää. Tällainen valitus on kuitenkin kummallista kristittyjen toittamaksi. Kirkon tulo yhteiskuntaan tuhoaa kaiken aikaisemman uskonnollisen ykseyden eikä korvaa sitä uudella.<sup>311</sup>

Wolterstorffille liberalismi ei siis edusta historiallista lankeemusta vaan kristillisen vision mukaista valtionäkemyttä:

[K]un Paavalin Roomalaiskirjeen näkemys valtion tehtävästä ja valtuutuksesta yhdistetään siihen, millaisia poliittisia implikaatioita kirkon olemassaolos-

---

<sup>308</sup> Wolterstorff 2012a, 101–102.

<sup>309</sup> Wolterstorff 2012a, 155–156.

<sup>310</sup> Wolterstorff 2012a, 124–126.

<sup>311</sup> Wolterstorff 2012a, 123, ks. myös 155. Vrt. 135–136: "[T]he church as such is not a governance-authority structure. It is a community, a transnational people of an unusual sort, 'a holy nation' – Church and state are entities of two fundamentally different ontological types."

ta ja luonteesta on johdettavissa, saadaan argumentti juuri sillä tavoin rajoitetun valtion puolesta kuin meidän liberaalidemokraattiset valtiomme ovat.<sup>312</sup>

Liberaalidemokraattinen valtio on siis hyvä ja oikea, kunhan se pysyy omissa rajoissaan.<sup>313</sup> Huoli valtion liian suureksi paisuvasta roolista yhdistää Wolterstorffia ja liberalismikriitikoita. Kirkon autonomiaa peräänkuuluttaessaan myös Wolterstorff näyttää edustavan jonkinlaista kommunitarismia: erilaisilla pienyhteisöillä tulee olla riittävästi omaehtoista liikkumatilaa yhteiskunnassa.

Tätä seikkaa Wolterstorff valottaa esittelemällä Abraham Kuyperin näkemystä erilaisista piireistä, joita yhteiskunnassa voisivat olla esimerkiksi talous, politiikka, koulutus, taiteet, harrastukset, lääketiede, laki, uskonto, pankkitoiminta, tuotanto ja palvelualat. Hyvin organisoituneessa yhteiskunnassa on paljon erilaisia auktoriteettirakenteita, joilla on oma rajoitettu lainkäyttövaltansa. Mikään näistä institutionaalisista auktoriteettirakenteista ei saa laajentaa lainkäyttövaltaansa oman piirinsä ulkopuolelle.<sup>314</sup>

Kuyper vahvisti, että yksittäisillä kansalaisilla on oikeuksia suhteessa valtioon. Mutta erityisesti hän korosti, kuinka yhteiskunnan sosiaalisten entiteettien laaja kirjo ja niiden auktoriteettirakenteet asettavat valtion auktoriteetille normatiivisia rajoituksia.<sup>315</sup>

Tämä ajatus tuo liberalismimyönteisen Wolterstorffin varsin lähelle liberalismikriittisen Deneenin toivetta ”normeja muokkaavista auktoritatiivisista instituutioista” sekä Pabstin näkemystä ”harvoista”, joita tarvitaan ”yhden” ja ”monen” välille.<sup>316</sup>

## **LOPUKSI**

Olen esitellyt kaksi teologista tulokulmaa liberalismiin. Niiden tyylilliset erot paljastavat keskustelun olennaisia piirteitä. Liberalismikriitikoilla on taipumus tulkita modernismi, liberalismi ja sekularismi kristillisen

---

<sup>312</sup> Wolterstorff 2012a, 151.

<sup>313</sup> Tämä ”rajoissa pysyminen” ei luonnollisesti ole itsestäänselvyys. Esimerkiksi Agamben (2014) väittää, että tällä hetkellä Euroopassa eletään jatkuvassa valtiokontrollin poikkeustilassa ja käsitys kansalaisuuden merkityksestä on epäpolitisoitunut ja passiivinen.

<sup>314</sup> Wolterstorff 2012a, 168.

<sup>315</sup> Wolterstorff 2012a, 171.

<sup>316</sup> Stout (2004, 74) siteeraa Wolterstorffia: ”The liberal is not willing to live with a politics of multiple communities. He still wants communitarian politics. He is trying to discover, and to form, the relevant community. He thinks we need a shared political basis; he is trying to discover and nourish that basis – I think that the attempt is hopeless and misguided. We must learn to live with a politics of multiple communities.”

ortodoksian kanssa kilpailevana maailmankatsomuspakettina, jonka siemenet kylvettiin myöhäisskolastisessa teologiassa ja metafysiikassa ja joka puhkesi kukkaan reformaation ja valistuksen myötä.<sup>317</sup> Koska liberalismiin taustalla on kriitikoiden mukaan metafysisen nihilismin ja voluntaristisen vapauskäsityksen, se ei kykene uskottavasti rajoittamaan esimerkiksi ekologisesti kestäväntä konsumerismia. Kriitikoiden mukaan liberalismi myös ruokkii ajatusta itseriittoisesta yksilöstä ja suvereenista valtiosta, eikä jätä näiden ääripäiden väliin omaehtoista tilaa pienemmille yhteisöille.

Liberalismin puolustajat näkevät kysymyksen eri tavalla. Heille liberaalidemokratia edustaa ennen kaikkea kansalaisten perusoikeudet ja -vapaudet takaavaa valtiomuotoa, joka on oikeudenmukaisuuspyrkimyksissään nimenomaan kristillisen vakaumuksen mukainen. Liberaalidemokratia ylittää ”kristillisen oikeutuksensa” vasta kun se lakkaa pysymästä tässä roolissa ja pyrkii liiaksi rajoittamaan esimerkiksi uskonnollisten yhteisöjen sisäistä toimintaa tai määräämään, minkälaisin argumentein kansalaisten on lupa esiintyä julkisessa tilassa.

Liberalismin puolustajat syyttävät kriitikoita siitä, että nämä odottavat valtiolta kaikkia kansalaisia yhdistävää moraaliskolastista visiota. Liberalismin puolustajien mielestä riittää, että perustuslain takaamien vapauksien ja oikeuksien turvaamana jokainen kansalainen voi tavoitella oman maailmankatsomuksensa mukaista perimmäistä hyvää – tai jättää omasta tahdostaan tavoittelematta sitä. Koska nimenomaan kirkon – ei valtion – on tarkoitus olla kristitylle perustavin sosiaalinen yhteisö, on tällainen valtiokäsitys myös kirkon olemuksen kannalta toivottava. Jotta kirkolle jäisi tilaa ja mahdollisuus olla nimenomaan kirkko, on myös liberalismiin puolustajien mielestä tarpeen huolehtia siitä, että yhteiskunnassa on tilaa yksilön ja valtion väliin jääville pienemmille auktoriteettiyhteisöille.

Nähdäkseni molemmilla lähestymistavoilla on etunsa. Liberalismin puolustajat muistuttavat vapauden ja oikeudenmukaisuuden arvosta sekä siitä, ettei totalitaarinen järjestys tai autoritääriin yhtenäiskulttuuri ole välttämättä omiaan kasvattamaan kristillisen ihanteen mukaista rakkautta.<sup>318</sup> Liberalismikriitikot muistuttavat siitä, että tulkintamme ihanteellisesta yhteiskunnasta ja tavoiteltavista sosiaalisista järjestelyistä kytkeytyvät väistämättä laajempiin näkemyksiimme todellisuuden luonteesta. Ei ole merkityksetöntä, onko poliittinen toimija maailmankatsomukseltaan

---

<sup>317</sup> Kuten Pabst (2012, 450) tiivistää: ”The removal of God from the political sphere is itself grounded in the metaphysical removal of God from creation as such.”

<sup>318</sup> Kitkerästä liberalismikritiikistään huolimatta Hart (2013b, 50) julistaa: ”Christendom could not indefinitely survive the corrosive power of the revelation that Christianity itself had introduced into Western culture. Christian culture’s often misunderstood but ultimately irrepressible consciousness of the judgment that was passed upon civil violence at Easter, by God, was always the secret antagonist of Christendom as a political order.”

pragmaattinen utilitaristi, sosiaalidarwinistinen egoisti vai kristillinen tomisti.<sup>319</sup>

Liberaalidemokratian teologisia kriitikkoja yhdistää huoli nihilismin ja voluntarismin arvaamattomista pitkän tähtäimen seurauksista. Kysymys liberaalidemokratiasta (tai muista sosiaalipoliittisista järjestelmistä) ei siis ole teologinen ainoastaan siinä mielessä, millaiset yhteiskunnalliset toimintamahdollisuudet kulloinkin valtiomalli jättää kirkolle ja kristillisille yhteisöille. Yleisen arvomaailman ja kansalaisten maailmankuvan kannalta on vähintään yhtä oleellista, kuinka kirkko käyttää toimintamahdollisuutensa ja millaista visiota todellisuudesta se pitää esillä.<sup>320</sup> Kokonaisu maailmankatsomusten erottaminen poliittisista näkemyksistä näyttää olevan hyvin hankalaa. Neutraaliuden perään haikailun sijasta onkin syytä keskittyä poliittisen puheen ja toiminnan hyveisiin omista maailmankatsomuksellisista sitoumuksista huolimatta – tai juuri siitä syystä.

## **KIRJALLISUUS:**

AGAMBEN, GIORGIO

2014 "From the State of Control to a Praxis of Destituent Power". *ROAR Magazine*. <http://roarmag.org/2014/02/agamben-destituent-power-democracy/> (Luettu: 4.2.2014)

CHRISTMAN, JOHN

2002 *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.

DENEEN, PATRICK J.

2012 "Unsustainable Liberalism". *First Things* 225, 25–31.

2014 "A Catholic Showdown Worth Watching". *The American Conservative*. <http://www.theamericanconservative.com/a-catholic-showdown-worth-watching/> (Luettu: 6.2.2014)

DUPRÉ, LOUIS

2008 *Religion and the Rise of Modern Culture*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

---

<sup>319</sup> Wolterstorff on esimerkiksi argumentoinut, miksi juuri teismi tarjoaa koherenteimman perustelun universaaleille ihmisoikeuksille. Ks. Vainio 2013, 170–181.

<sup>320</sup> Vision merkitystä korostaa esimerkiksi Dupré (2008, 117): "What is needed is a conversion to an attitude in which existing is more than taking, acting more than making, meaning more than function – an attitude in which there is enough leisure for wonder and enough detachment for transcendence. What is needed most of all is an attitude in which transcendence *can be recognized again*."

GILLESPIE, MICHAEL ALLEN

2008 *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

GREGORY, BRAD S.

2012 *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

GREGORY, ERIC

2008 *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago: The University of Chicago Press.

GRIFFITHS, PAUL J.

2012a "Public Life without Political Theory". *First Things* 225, 35–37.

2012b "Review: Adrian Pabst, *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*". *International Journal for Philosophy of Religion* 72, 249–252.

HART, DAVID BENTLEY

2010 *Ateismin harhat*. Suom. Anne Leu. Kauniainen: Perussanomaa.

2013a *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. New Haven and London: Yale University Press.

2013b "No Enduring City". *First Things* 235, 45–51.

INSOLE, CHRISTOPHER

2011 "Theology and Politics: The Intellectual History of Liberalism". *Theology, University, Humanities: Initium Sapientiae Timor Domini*. Eugene, OR: Cascade.

JESSOP, BOB

1993 "Corporatism and Syndicalism". *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Ed. Robert E. Goodin & Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishing.

KEMPPAINEN, LAURI

2013 "Lupa tappaa? Oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi rauhan ontologian valossa". *Teologinen Aikakauskirja* 118, 18–30.

2014 "Radikaali ortodoksia". *Modernin teologian suuntauksia*. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Helsinki: Kirjapaja, 109–133.

LUOMA-AHO, MIKA

2012 ”Mitä totuuden jälkeen? Ajatuksia konservatismista maallistuneessa yhteiskunnassa”. *Niin & näin* 75, 52–58.

MILBANK, JOHN

2009 ”The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy’s First Decade”. *The Radical Orthodoxy Reader*. Ed. John Milbank & Simon Oliver. London: Routledge, 367–404.

PABST, ADRIAN

2012 *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

PÄIVÄNSALO, VILLE

2011 *Maallinen oikeudenmukaisuus: Järkiliberalismin rajat ja rosoinen lähimmäisyys*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

2007 *Balancing Reasonable Justice: John Rawls and Crucial Steps Beyond*. Aldershot: Ashgate.

RYAN, ALAN

1993 ”Liberalism”. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Ed. Robert E. Goodin & Philip Pettit. Oxford: Blackwell.

SIHVOLA, JUHA

2004 *Maailmankansalaisen etiikka*. Helsinki: Otava.

STOUT, JEFFREY

2004 *Democracy and Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

VAINIO, OLLI-PEKKA

2013 *Postmoderni filosofia, kulttuuri ja kristillinen teologia*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

VAINIO, OLLI-PEKKA & KEMPPAINEN, LAURI (TOIM.)

2014 *Modernin teologian suuntauksia*. Helsinki: Kirjapaja.

VARES, VESA

2012 ”Kahden sukulais-ismin rajamailla: Liberalismista ja konservatismista neoliberalismiin ja neokonservatismiin”. *Niin & näin* 75, 24–40.

WOLTERSTORFF, NICHOLAS

2012a *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology.* Cambridge: Cambridge University Press.

2012b *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy.* Ed. Terence Cuneo. Oxford: Oxford University Press.



## 7 Väkivallan ja rauhan ontologiat: yhteenveto ja jatkotutkimusta vaativia kysymyksiä

On aika tehdä analyttinen yhteenveto tämän väitöskirjan artikkeleja yhdistävästä teemasta: väkivallan ja rauhan ontologioista. Väkivallan ja rauhan ontologioissa on kyse siitä, mikä on väkivallan rooli todellisuuden ontologisessa rakenteessa: onko väkivalta välttämätöntä, voiko siitä pelastua, miten se tulisi ottaa huomioon yhteiskunnallisessa ajattelussa. Ilmiö kytkeytyy parin viime vuosikymmenen uustraditionalistiseen angloamerikkalaiseen teologiaan, erityisesti radikaaliin ortodoksiaan (*Radical Orthodoxy*).

Lyhyesti määriteltynä rauhan ontologia on kristillisestä transsendenssikäsityksestä nouseva teologis-filosofinen visio todellisuudesta. Tässä yhteenvedossa jäsentelen artikkelien pohjalta rauhan ontologisen vision herättämiä jatkotutkimusta kaipaavia kysymyksiä ja peilaan rauhan ontologista ajattelua perinteisiin teologis-filosofiin kysymyksenasetteluihin. Yhteenvedon ensimmäisessä osassa määrittelen, mitä rauhan ontologialla ja väkivallan ontologialla nähdäkseni tarkoitetaan. Toisessa osassa erittelen rauhan ontologisen ajattelun suhdetta nihilismiin. Kolmanneksi laajennan kysymyksen koskemaan käsityksiä rationaalisuudesta ja ”luonnollisuudesta”. Neljänneksi analysoin, mikä on rauhan ontologisen vision merkitys kristillisen yhteiskunnallisen praksiksen kannalta ja esitän arvioni rauhan ontologian käyttökelpoisuudesta poliittisen teologian kontekstissa.

Yhteenvetoanalyysini konstruktiivinen panos on väite, jonka mukaan rauhan ontologia on eräänlaista ”kristillis-platonistista luonnollista teologiaa”. Tästä johtuvan ”toismaailmallisuuden” vuoksi rauhan ontologian suoraviivaiset soveltamismahdollisuudet poliittisen teologian pragmaattisen tason kysymyksissä näyttävät olevan varsin rajalliset.

### 7.1 MITÄ RAUHAN ONTOLOGIA TARKOITTAÄ?

Tutkimani kirjoittajat käyttävät ilmausta ”rauhan ontologia” erityisessä teologisessa merkityksessä. Rauhan ontologialla viitataan kristilliseen metafysiseseen näkemykseen, jonka mukaan todellisuuden ”perimmäisenä tasona” on rakastava trinitaarinen Jumala. Kaikki muu, mikä on olemassa, on seurausta rakastavan trinitaarisen Jumalan olemisesta. Trinitaarinen Jumala on transsendentti todellisuus, jolta maailma eli immanentti todellisuus saa olemisensa. Koska maailman oleminen ei ole ontologisesti omaehtoista tai itseriittoista, se partisipoi eli osallistuu Jumalaan. Immanenssi on siis täysin riippuvainen transsendenssista, mutta kuitenkin erillinen siitä. Trinitaarinen Jumala ei tarvitse maailmaa, vaan on itsessään rauhan ja rakkauden harmoninen transsendentti todellisuus. Rauhan

ontologian mukaan transsendenssi lahjoittaa immanenssille olemisen rakkaudesta ja tahdostaan. Näin ollen immanentti maailma ei ole välttämätön vaan kontingentti. Immanenssi ei täydellistä transsendenssia, eikä maailman ja Jumalan välille voi vetää yhtäläisyysmerkkejä.<sup>321</sup>

Nämä abstraktilta kuulostavat metafysiset näkemykset ovat oleellisia rauhan ja väkivallan kannalta. Niillä on vaikutusta kysymykseen, mihin maailmassa ilmenevä väkivalta tulisi ontologisesti sijoittaa. Näkisin, että erottaessaan Jumalan sisäisen ja rauhanomaisen olemisen maailman väkivaltaisesta olemisestä, rauhan ontologia avaa mahdollisuuden ”ylimaalliselle” moraalille. Rauhanontologisen keskustelun valossa näyttääkin siltä, ettei moraalinormeja voi automaattisesti johtaa maailman realiteeteista. Rauhan ontologia näkee transsendenttien rauhanomaisten ihanteiden ja immanenttien väkivaltaisten tosiasioiden välillä intervallin, jonka tarjoamasta perspektiivistä käsin maailman realiteetteja on mahdollista tulkita, arvottaa ja jopa tuomita.

Rauhan ontologia on siis tuore nimitys varsin perinteiselle kristilliselle metafysiikalle. Tämän päivän poliittisen teologian keskusteluihin näkemys linkittyy yhteiskunnallisen sekularisoitumisen myötä. Kristillinen näkemys todellisuudesta on tullut haastetuksi erilaisten naturalististen, materialististen ja nihilististen tulkintojen taholta.<sup>322</sup> Radikaalin ortodoksian ydinväitettä on, ettei poliittisen toiminnan kannalta ole merkityksetöntä, millainen metafysisen kokonaiskuva yhteiskunnallisten rakenteiden taustalta pilkottaa. Vaikka metafysisen näkemys ei suoraan määrääkään poliittista praksista, on sillä taipumus joko mahdollistaa tai rajata tiettyjä toimintatapoja.<sup>323</sup>

Sekularisoitunut maailmankuva kieltää kristillisen transsendenssin ja tarjoaa todellisuudesta kristillisestä visiosta poikkeavan tulkinnan. Esimerkiksi ”materialistinen evolutionisti” voisi korostaa, että olemisen ytimessä on rauhan sijaan pikemminkin jatkuva taistelu resursseista ja kamppailu elintilasta, ei suinkaan lahjoittava rakkaus tai jaetun todellisuuden harmonia.<sup>324</sup> ”Postmodernisti” saattaisi sanoa, ettei immanenssin ”tuolla puolen”

---

<sup>321</sup> Ks. tämän väitöskirjan artikkelit ”Radikaali ortodoksia” ja ”David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia”.

<sup>322</sup> Esimerkiksi amerikkalainen Pulitzer-palkittu kirjailija Marilynne Robinson (2010, 75) havainnoi näin: ”Our conception of the significance of humankind in and for the universe has shrunk to the point that the very idea we ever imagined we might be significant on this scale now seems preposterous. These assumptions about what we are and are not preclude not only religion but also the whole enterprise of metaphysical thought.”

<sup>323</sup> Hart 2009, 323: ”Jos uskomukset tai kertomukset tai loogiset periaatteet, joista jokin ajatus syntyy, häviävät, tuo ajatus menettää luonnollisen ympäristönsä ja katoaa, jollei jokin muu ideologinen kokonaisuus pysty sulauttamaan sitä itseensä. Jos on olemassa rajattoman rakastava ja hyvä Jumala, jonka kuva jokainen ihminen on, tästä seuraa tiettyjä moraalisia johtopäätöksiä; jos tällaista Jumalaa ei ole, nuo johtopäätökset ovat merkityksettömiä.” Ks. myös Gregory 2008, 103–105.

<sup>324</sup> Ks. esim. Dawkins 1993.

ole yksinkertaisesti mitään ja immanenssi erilaisine ilmenemismuotoineen on siten koko totuus olemisesta.<sup>325</sup> Kristillisestä transsendenssista riisuttua ontologiaa nimitetään tutkimassani keskustelussa ”väkivallan ontologiaksi”. Se tulkitaan ”modernin” pakotetun järjestyksen ja ”postmodernin” kaaoksen jatkuvaksi kamppailuksi, joka ei pysty edes kuvittelemaan rauhan mahdollisuutta. Oleellista näkemyksessä on oletus, jonka mukaan väkivalta on aina perimmäistä ja väistämätöntä.<sup>326</sup> Tämän oletuksen pohjalta rakentuvat radikaaliortodoksien mukaan myös modernit yhteiskuntateoriat.<sup>327</sup>

### MITÄ ON VÄKIVALTA?

Puhe väkivallan ja rauhan ontologioista nostattaa väistämättä kysymyksen väkivallan määritelmästä. Arkipuheessa väkivalta tarkoittaa yleensä esimerkiksi pahoinpitelyjä, raiskauksia, murhia ja sotia. Tutkimassani keskustelussa väkivalta nähdään kuitenkin ontologisesti syvemmällä tasolla. Immanentin maailman ”totaliteettia” pitää yllä ”uhriekonomia”, jossa elämä

---

<sup>325</sup> Hartin (2003, 91) tulkinta postmodernin metafysiikan nihilismistä on mutkikas, mutta ilmentää samalla erinomaisesti mannermaisen keskustelun tyyliä: ”Being’s dispensation (along with thought’s possibility) is granted by an original difference, an absence that allows presence, an exteriority never belonging to an interior; the world of presence is then born from temporal violence of absence, order from a more original chaos, peace from discord, and life from death; hence the event of being can be nothing other than the occurrence of nothing, the oblivion of form that yields form to representation’s paralyzing ‘recollection’, and the temporalization or nihilation of being that gives the world its only ‘sense’; the visible world, therefore, is not the sphere of value, but only of evaluation, the event of finitude that cannot speak of the ‘excellence’ of the good except through its own sacrifice, and the being of the world is not transcendental eminence but immanent dialectic: thus ethics is principled blindness.”

<sup>326</sup> Samansuuntaisia tulkintoja esittää myös Girard (2004, 267): ”Freudilaisen tulkinnan ehdottama myytin ympärikäntäminen tekee siitä tyypillisesti modernin. Kun samastutaan viattoman uhrin osaan, on helppo syyllistää kaikki tekoviattomat. Tämän teki jo Voltaire *Oidipuksessaan*. Ja aivan saman tekee kaikki nykyaikainen antiteatteri, mutta kasvavan sekaannuksen ja hysterian vallassa. Naapurin ’arvoja’ käännellään lakkaamatta ympäri, jotta niistä saataisiin ase häntä vastaan, mutta pohjimmiltaan kaikki ovat rikostovereita ylläpitäessään myytin rakenteita ja sitä merkityksen tasapainoa, jota jokainen antagonistisia tunteita ruokkiakseen tarvitsee. Ero on joka kerta katoavinaan, mutta aina se kääntyy ympäri jatkuakseen tämän ympärikäntämisen sisällä. Viime kädessä juuri tästä samasta erosta on kyse myös Heideggerilla, kun hän puhuu koko filosofian historiasta Platonista Nietzscheen, jonka työssä tämä ympärikäntäminen havaitaan. Filosofisten käsitteiden taakse kätkeytyy aina ihmisten kamppailu, traaginen antagonismi.”

<sup>327</sup> Klassinen esimerkki väistämätöntä väkivaltaa suitsivasta yhteiskuntateoriasta on Hobbes 1999. Tämän tutkimuksen rajoissa en osaa arvioida, kuinka osuva radikaalin ortodoksian analyysi modernien yhteiskuntateorioiden ja väistämättömän väkivallan suhteesta todellisuudessa on. Artikkelissa ”Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija?” käsittelem kuitenk Wolterstorffin näkemystä, jonka mukaan nykyinen poliittinen liberalismikaan ei ole niin väkivallatonta kuin se ehkä haluaisi olla.

ja kuolema, oleminen ja olemattomuus, lahja ja uhri tarvitsevat toinen toistaan pitääkseen elämän kiertokulkua yllä.<sup>328</sup> Koska immanentti maailma ja inhimillinen historia on taistelun, sodan ja luonnon ”verikyntisen” kiertokulun leimaamaa todellisuutta, on helppo ymmärtää filosofisia näkemyksiä, joiden mukaan väkivalta on perimmäisin totuus olemisesta. Jos immanentti uhriekonomia tulkitaan väkivaltaiseksi, näyttää empiiriseltä tosiasialta, että ilman rauhanomaista transsendenssia väkivalta on ensimmäinen ja viimeinen sana olemisesta: elämän realiteetit. Asiasta vakuuttuakseen ei tarvitse välttämättä edes lukea Hobbesia, Nietzscheä tai Derridaa.<sup>329</sup> Avara luonto puhuu puolestaan.

Tutkimieni kirjoittajien mukaan immanentti todellisuus on kuitenkin vain ”langennut maailma”. Se on epätäydellinen, koska se on synnin vallassa, eikä se siten tarjoa tyhjentävää vastausta todellisuuden perimmäistä luonnetta koskeviin kysymyksiin. Maailman epätäydellisyyden ymmärtäminen ja siitä kumpuavat teodikeat ovat pikemminkin inhimillisen tietoisuuden tekijöitä, joiden voi tulkita viittaavan kohti transsendenssia. Tässä mielessä kaiken luonnollisen teologian voi tulkita jo lähtökohdiltaan yliluonnolliseksi.<sup>330</sup>

Tutkimukseni valossa voi yhteenvetona tiivistää, että poliittisen teologian kannalta rauhanontologinen praksis tarkoittaa trinitaarisen transsendenssin tarjoamaa ihannetta tavoittelevaa toimintaa. Puheella väkivallan ja rauhan ontologioista sanoitetaan kristillisen rauhanomaisen ontologis-eskatologisen vision ja langenneen maailman väkivaltaisten realiteettien välistä jännitettä. Mielestäni monitulkintaiseksi kuitenkin jää, tarkoittaako väkivalta lähinnä ihmisten välistä henkistä ja fyysistä vahingoittamista vai sisältyykö todella kaikki elämän mahdollistava ”uhraaminen” – käytännössä siis koko luonnon kiertokulku: maailma sellaisena kuin me sen tunnemme – jollakin tasolla väkivallan käsitteen piiriin. Ihmisten väliseen väkivaltaan on ainakin teoriassa mahdollista puuttua poliittisin järjestelyin, luonnon kiertokulku taas on inhimillisen kontrollin ulottumattomissa. Toinen oleellinen jatkotutkimusta kaipaava kysymysrypäs koskee lankeemusta: mitä se on, milloin se tapahtuu/on tapahtunut, kuka tai mikä lankeaa ja miksi, ja mikä on evoluution ja lankeemuksen suhde.

---

<sup>328</sup> Ks. artikkeli ”David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia”. Joseph de Maistre sanoin: ”The whole earth, is perpetually steeped in blood, is nothing but a vast altar upon which all that is living must be sacrificed without end, without measure, without pause, until the consummation of things, until evil is extinct, until the death of death.” Lainattu Cunningham 2010, 316–317 mukaan.

<sup>329</sup> Ks. esim. Derrida 2001; Nietzsche 2007.

<sup>330</sup> Oleellinen jatkotutkimuksen aihe olisi, voisiko rauhan ontologiaa puolustaa jonkinlaisen transsendentaalisen argumentin kautta. Kuten Mannermaa (1980, 36) kirjoittaa transsendentaalisen menetelmän luonteesta: ”Empiirisen objektin tietäminen toteutuu täysin vasta kysyttäessä sen subjektissa olevia tietämisen edellytyksiä. Subjektin tieto itsestään on näin aina myös tietoa objektin olemuksesta, sen ontologisesta rakenteesta.”

## 7.2 RAUHAN ONTOLOGIA JA NIHILISMI

Yksi oleellisimpia väkivallan ja rauhan ontologioihin liittyvistä filosofisista teemoista on nihilismi.<sup>331</sup> Elina Vuola tarttuu aiheeseen arvioidessaan *Teologisessa Aikakauskirjassa* artikkeliani radikaalista ortodoksiasta:

Kemppaisenkin lukua vaivaa statement-tyyppinen väitteiden esittäminen, kuten 'radikaali ortodoksia esittää kristillisen partisipatorisen ontologian vastavoimana (post)modernille nihilismille'. Väite on paitsi vaikea, myös moniselitteinen. Siitä käy ilmi radikaalin ortodoksian ristiriitainen suhde 'postmoderniin', josta se ammentaa ja jota se toisaalta tulkitsee kyseenalaisilla tavoilla, esimerkiksi liittämällä yhteen nihilismin ja postmodernin. Mielestäni tämä on kliseinen ja pinnallinen tapa ymmärtää postmoderni. Universalisoivien selitysmallien kyseenalaistuminen on tehnyt tilaa erilaisista partikulaareista konteksteista nouseville todellisuuden tulkinnoille, myös uskonnollisille.<sup>332</sup>

Vuola tarttuu tärkeään aiheeseen, mutta tulkitsee radikaalin ortodoksian suhtautumisen postmodernismiin ja nihilismiin jyrkemmin kuin olisi kenties tarvetta. Radikaaliortodoksisessa keskustelussa ei nähdäkseni ole kyse siitä, voiko nihilisti tai postmodernisti esittää todellisuudesta erilaisia arvottavia tulkintoja – myös uskonnollisia – tai olla esimerkiksi moraalinen ihminen. Kyse on pikemminkin siitä, kenellä on maailmankatsomuksellisesti koherentimmat perustelut olla moraalinen ihminen. Kun radikaali ortodoksia linkittää postmodernismin ja nihilismin, käyttää se nihilismia teknisenä terminä. Nihilistinen postmodernismi poikkeaa perinteisestä kristillisestä näkemyksestä, jonka mukaan on olemassa ihmismielestä riippumaton ulkoinen todellisuus, johon objektiiviset moraaliarvot ja totuusehdot perustuvat.<sup>333</sup> Nihilistinen postmodernisti pitää epäilemättä tiettyjä asioita parempina tai huonompina kuin joitakin toisia, mutta hänen perustelunsa näkemyksilleen ovat väistämättä erilaisia kuin (arvo)realistilla. Kyse on ontologisen tason nihilismistä. Se tarkoittaa sitä, ettei todellisuudella ole "metafyysistä pohjapiirustusta".<sup>334</sup> Arvot, totuudet ja esteettiset arvostelmat ovat nihilistillä vapaassa liikkuvuuden tilassa: tanssissa tai

---

<sup>331</sup> Tämän ja seuraavan alaluvun voi lukea täydennyksinä artikkeleihin "Radikaali ortodoksia" ja "David Bentley Hartin retorinen rauhan ontologia".

<sup>332</sup> Vuola 2014, 375.

<sup>333</sup> Ks. myös artikkelin "Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija?" alaluku "Leviatan herää keskiajalla? Liberalismin metafyysiset juuret".

<sup>334</sup> Teknisen staattinen "pohjapiirustus" ei ole tässä yhteydessä kovin onnistunut kielikuva. Osuvampaa olisi kenties puhua "sävellajista" – siis eräänlaisista asetuksista tai reunaehdoista, joiden puitteissa erilaisuuden rikkauten on kaikesta rönsylystä huolimatta mahdollista soida.

kaaoksessa, riippuen arvioitsijan omista sympatioista. Ne eivät varsinaisesti *perustu mihinkään*.<sup>335</sup>

Nihilismin rooli radikaaliortodoksisessa argumentaatiossa herättää joka tapauksessa kysymyksiä. Eikö voisi ajatella, että esimerkiksi moraaliarvot ”vain ovat” todellisuudessa samalla tavalla kuin linnut ja pähkinät, eikä niiden ”vain ovuus” ole millään tavalla nihilististä vaan pikemminkin tulvillaan merkitystä?<sup>336</sup> Sam Harrisin kaltaiset tosiasioiden ja arvojen välisen eron kyseenalaistavat filosofit voisivat esittää tämän kaltaista kritiikkiä radikaaliortodokseja kohtaan.<sup>337</sup> Pragmatisti taas voisi syyttää arvojen ja tosiasioiden tai tosiasioiden ja merkityksen välistä erottelua humelaisesta subjektivismista, jonka mukaan asiat pitäisi jotenkin erikoisesti *havaita* ilman niiden kytköstä toimintaan ja tekemiseen.<sup>338</sup> Kysymyksen voi tiivistää näin: Eikö immanentin maailman ei-nihilistinen merkitys voisi olla nimenomaan sen immanenssissa? Jos arvot ja merkitykset joka tapauksessa ilmenevät, ja niistä joka tapauksessa näyttäisi olevan myös eriäviä mielipiteitä ihmisten kesken, miten ontologiapuhe ratkaisee ongelman? Skeptikko voisi siis kysyä, miten arvojen erikoista todellisuutta varsinaisesti selittää, jos sen taustalle oletetaan arvojen erikoinen metatason todellisuus. Tämän suuntainen nihilismin, transsendenssin ja immanenssin ontologista suhdetta koskeva analyysi olisi nähdäkseni oleellisempaa kuin kiistely siitä, ketä sopii nimittää nihilistiksi ja ketä ei. Voisi tietenkin kysyä, onko yllä hahmottelemani kritiikin tapauksessa enää kyse ontologisesta nihilismistä lainkaan vai

---

<sup>335</sup> Radikaaliortodoksisessa keskustelussa nihilismi on siis metafyyinen kysymys. Nihilismia ei tule ymmärtää arkikielen negatiivisesti ladattuna käsitteenä vaan metafyyisenä kantana. Tästä näkökulmasta Vuolan kritiikki ei mielestäni osu aivan maaliinsa. Jos postmodernismi eksplisiittisesti kyseenalaistaa ”universalisoivat selitysmallit”, miten se edes voisi olla olematta nihilististä radikaalin ortodoksian tarkoittamassa mielessä? En ymmärrä, mitä ei-universalisoiva todellisuuden tulkinta voisi olla, mikäli se haluaa olla *todellisuuden* tulkinta ylipäätään – ellei ole tarkoitus olettaa (varsin epäpragmaattisesti) toisiltaan täysin suljettuja yksityisiä todellisuuksia. Mitä ei-universalisoiva selitysmalli edes tarkoittaisi ontologisen tason kysymyksistä puhuttaessa? Lisäksi, eikö jokainen universalisoiva selitysmalli nouse väistämättä joka tapauksessa partikulaarista kontekstista – mistä muualtakaan se voisi nousta?

<sup>336</sup> Ks. esim. Shafer-Landau 2003.

<sup>337</sup> Harris (2010, 42) sitoo moraaliarvot tietoisten olentojen hyvinvointiin: ”Kehotan sinua yrittämään löytää arvon lähde, joka ei absoluuttisesti millään tavalla liity tietoisten olentojen (todelliseen tai potentiaaliseen) kokemukseen. Pysähdy hetkeksi pohtimaan, mitä tämä tarkoittaisi: vaihtoehdon laadusta riippumatta se ei voi vaikuttaa minkään olennon kokemukseen (tässä tai jossakin muussa elämässä). – – Kuinka pitkään tulisi pohtia tällaista tuonpuoleista arvon lähdeä? Mielestäni tämän lauseen kirjoittamiseen kuluva aika on jo aivan liikaa.”

<sup>338</sup> Ks. esim. Määttänen 2015.

pikemminkin jonkinlaisesta metafysisen realismin immanentista muodosta.<sup>339</sup>

Tutkimukseni valossa näyttää siltä, että rauhan ontologia -tyyppinen ontologiapuhe koskee joka tapauksessa nimenomaan olemisen *edellytyksiä*. Kyse on siitä, minkä takia ilmenevä pystyy ilmenemään, mihin esimerkiksi niinkin epämateriaalinen asia kuin normatiivisuus perustuu. Esimerkiksi lapselle opetettava ”ei saa lyödä” (vastakohtana ”lyöminen tuntuu pahalta” – opetukselle) on metafysisesti hyvin latautunut virke ja sen velvoittavuutta on haastava perustella naturalistisesta näkökulmasta.<sup>340</sup> Tällaisessa kysymyksenasettelussa rauhan ontologia on eräänlaista päättelyä parhaaseen selitykseen. Todellisuudessa on puolia, joita on materialistisesta näkökulmasta vaikea ymmärtää, mutta joille rauhanontologinen visio kristillisestä transsendenssista näyttäisi tarjoavan selityksen.<sup>341</sup>

### 7.3 RAUHAN ONTOLOGIA, LUONNOLLISUUS JA RATIONAALISUUS

Keskeinen jatkotutkimuksen aihe olisi nähdäkseni analysoida tarkemmin rauhan ontologista visiota suhteessa käsityksiin luonnollisuudesta ja rationaalisuudesta. Erittelen seuraavaksi kysymyksiä, jotka voisivat toimia tienviittoina perusteellisemmalle tutkimukselle.

1) Miten rauhan ontologia suhteutuu erilaisiin luonnonlakiteorioihin?<sup>342</sup> Tietyissä mielessähän luonto on jatkuvan sodan tilassa. Luonnolla on uhriekonomian rakenne. Tähän linkittyvät myös alkupuolen kysymykset väkivallan määritelmästä ja lankeemuksen luonteesta.

2) Onko luonnon jatkuvan sodan tila nähtävä normatiivisena vai valitettavana asiana? Tutkimieni kirjoittajien mukaan kyseessä on nähdäkseni valitettava asia: maailma on ”langennut”. Lankeemuksen laajuuden voi kuitenkin tulkita eri tavoilla. Onko esimerkiksi eläinten välinen väkivalta väkivaltaa, ilmentääkö se lankeemusta vai luomisjärjestystä? Kysymys ei siis ratkea lankeemuksen yleistasoiseen myöntämiseen.

---

<sup>339</sup> Ovathan esimerkiksi ”heideggerilais-marxilainen” ajattelu ja platonismi myös ontologioita, jotka ottavat arvojen olemassaolon todesta, mutta ilman viittausta kristilliseen transsendenssikäsitykseen.

<sup>340</sup> Ks. esim. Mackie 1983 tai Anscomben artikkeli ”Modern Moral Philosophy” (<http://www.pitt.edu/~mthomps/ readings/mmp.pdf> luettu: 7.1.2016). Yksi naturalismin perushaasteista (naturalistin vastine kristityn ”kärsimyksen ongelmalle”) on altruismi, ks. esim. Robinson 2010, 31–75.

<sup>341</sup> Kyse on joka tapauksessa varsin abstraktista metafysisten näkemysten koherenssista, jolla ei välttämättä ole suoraa vaikutusta käytännöntason moraaliseen toimintaa. Esimerkiksi Evans 2013 esittää, että moraalinen velvoittavuus tulee parhaiten *ymmärrettäväksi*, kun se oletetaan ontologisesti riippuvaiseksi Jumalasta.

<sup>342</sup> Kristillisistä luonnonlakiteorioista ks. esim. Porter 2004, Levering 2008, Raunio 2007.

3) Mitkä ovat rauhan ontologisen moraalin ”rationaaliset syvärakenteet”, jotka määrittelevät, millaista toimintaa tulisi tavoitella? Riittääkö esimerkiksi vastavuoroinen rakkaus vai edellytetäänkö itsensä antavaa, jopa itsensä uhraavaa rakkautta? Teeman voisi myös muotoilla kysymykseksi, mikä on Jeesuksen elämän normatiivinen sisältö. Jos kristillinen luonnollinen moraalit on ristin, ylösnousemuksen ja eskatologisen toivon moraalit – kuten esimerkiksi Stanley Hauerwas on esittänyt<sup>343</sup> – on se lopulta varsin erilaista luonnollista moraalit kuin ravintoketjuun, vahvemman oikeuteen ja sodan ja kamppailun uutta luovaan hedelmälliseen voimaan vetoava nietzscheläinen luonnollinen moraalit.<sup>344</sup>

4) Mikäli ajallis-avaruudellinen immanenssi partisipoi transsendenssiin, mikä rooli nimenomaan immanenssin ajallis-avaruudellisuudella on? Aristoteelisin termein ilmaistuna voisi kysyä, onko hyvien ja ”rauhallisten” asioiden *potentian* käytävä väistämättä maailman ajallis-avaruudellisen ”väkivaltaisen” rakenteen läpi *aktualisoituakseen*. Onko toisen siis kuoltava toisen tieltä jo niin sanotusti tilankäytöllisistä syistä? Onko tällöin kuolema osa luotuisuuden ”hyvää” ja ainoastaan väkivaltainen tai epäoikeudenmukainen kuolema langenneen maailman realiteetteihin kuuluva valitettava asia? Mutta jos on näin, voisi kysyä, miksi Kristuksen sanotaan voittaneen synnin ja Perkeleen lisäksi myös kuoleman. Selvää on, että elämä sellaisena kuin me sen tunnemme on aina väistämättä sidoksissa kuolemaan. Kuitenkin juuri kuoleman ja elämän, olemisen ja olemattomuuden, rauhan ja väkivallan ”pakkoavoliiton” rauhan ontologia nähdäkseen kyseenalaistaa.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> (Milbank and) Hauerwas 2003, 217: ”– – the Calvinists always say to me and about Yoder, ‘Well, you guys just don’t have an adequate doctrine of creation.’ By an adequate doctrine of creation, they mean that there have to be moral norms and moral responses that can be known *simpliciter*, separate from redemption. And if creation also is an eschatological concept that gains its intelligibility from God’s eschatological rule from the beginning, there is no way then, it seems to me, that you can appeal to creation in terms that would separate the disciplining of our desires for survival from what we have learned through the cross and the resurrection.” Ks. tarkemmin tämän väitöskirjan artikkelista ”Lupa tappaa?”.

<sup>344</sup> Tässä yhteydessä on syytä muistuttaa, ettei teologisessa kontekstissa ”luonnollinen moraalit” ole koskaan luonnon realiteeteista suoraan johdettua ”vahvemman oikeus” -moraalit vaan sisältää esimerkiksi ajatuksen ihmisestä Jumalan kuvaksi luotuna olentona. Lisäksi nykyinen biologia korostaa myös altruismin ja yhteistoiminnan merkitystä, ks. esim. Nowak & Coakley (toim.) 2013.

<sup>345</sup> Kuoleman tulkinnasta kristillisessä traditiossa ja erityisesti Lutherilla, ks. Huovinen 1981. Aihe on mutkikas, kuten Huovisen tekstistä (85) käy ilmi: ”’Luonnon järjestykseen’ kuului siis alkutilassa kehitys ja muutos, mutta ihmiselle tämä ei kuitenkaan merkinnyt kuolemaa. Tällainen johtopäätös on Lutherin mukaan ’arvelu’, johon hän ei halua yhtyä. Biologinen kehitys ei sellaisenaan edellyttänyt ihmisen kuolemaa. Koska ihmisellä oli Jumalan kuva ’omassa substanssissaan’ ja ’luonnollisessa ihmisessä’ (in homine naturalis), hän oli myös animaalisen elämänsä osalta jo alun perin kuolematon. Ihmisen elämän luotuisuuteen kuului kuolemattomuus. ’Luonnon järjestykseen’ kuuluvasta muutoksesta ja kehityksestä Jumala huolehti elämän puun ’rohdolla’ niin, että Adam myös elämänsä loppuun asti säilyi kuolemattona.”



Yllä hahmottelemieni kysymysten valossa väitän, että luontoon, luonnollisuuteen ja rationaalisuuteen liittyvät teemat iskevät rauhanontologisen vision ytimeen.<sup>346</sup> Kyse on siitä, mikä ylipäättään on rationaalista ja luonnollista, eli millaisen metafyyssisen kontekstin kautta rationaalisuus ja luonnollisuus määrittyvät. Rauhan ontologisen vision luonnollisuus tai luonnottomuus riippuu siitä, kuinka luonto nähdään ja tulkitaan. Kuten jo aiemmin esitin, tietoisuuden tarjoama perspektiivi jättää kysymyksen avoimeksi: merkitysten, arvojen ja tulkinnan mahdollistava intervalli jää tosiasioiden väliin – ja tietyssä mielessä merkitykset, arvot ja tulkinnat ovat itsekin tosiasioita. Teknisesti ilmaistuna, asioiden ekstensionaalisia ja intensionaalisia puolia ei pysty niputtamaan yhteen, ja päädytään David Chalmersin näkemykseen tietoisuudesta ”kovana ongelmana” verrattuna luonnontieteen ”helppoihin ongelmiin”.<sup>347</sup> Näkisin, että juuri tämän takia Milbank puhuu metafysiikasta ”epäpuhtaana fenomenologiana”, ikään kuin keskeneräisenä tulkintana. Juuri tämän takia ajatus *illuminaatiosta* ja *analogia entis* ovat niin oleellisessa roolissa radikaaliortodoksisessa argumentaatiossa.<sup>348</sup> Jumala on läsnä maailmassa, mutta ikään kuin toisessa kertaluokassa: Jumalan voi löytää maailmassa, mutta ei maailmasta. Runollisesti asian voisi ilmaista näin: maailmaa ylläpitävät transsendentaalit pitää nähdä sielun silmin ja vasta rakkaus on rationaalista. Näiden seikkojen takia esitän tutkimukseni pohjalta, että rauhan ontologia on eräänlaista ”kristillis-platonistista luonnollista teologiaa”.<sup>349</sup>

---

<sup>346</sup> Tästä esimerkkinä käy ortodoksiteologi David Bentley Hartin ja tomistifilosofi Edward Feserin luonnollisen lain merkitystä koskeva kiivas debatti, jota käytiin esimerkiksi *First Things* -lehden sivuilla. Ks. esim. <http://edwardfeser.blogspot.fi/2015/03/reasons-of-hart.html> (luettu: 10.9.2015)

<sup>347</sup> Chalmers 1995.

<sup>348</sup> Ks. artikkeli ”Radikaali ortodoksia”. Vainio (2015, viite 13) tiivistää Erich Przywaran vaikutusvaltaisen *analogia entis* -tulkinnan aiheeseen johdattavassa artikkelissaan: “In the case of Kant, our world and transcendence are sealed off from each other and consequently historical revelation does not have a place in Kant’s system. Hegel, on the other hand, interprets history as a means of God’s self-realization so strongly that they become almost identical. Przywara argues that the proper relation of our world and the reality of God is *ever greater dissimilarity*. Thus, the world or history cannot be taken as a source of revelation but the world points outside itself towards God - and this rhythm of negation and affirmation creates a state which is, in Przywara’s opinion able to circumvent the problem he sees in these two ‘static’ and ‘closed’ systems.” Tutkimukseni kannalta on huomionarvoista, että nimenomaan David Bentley Hart on kääntänyt Przywaran *Analogia Entis* -teoksen englanniksi yhdessä John Betzin kanssa.

<sup>349</sup> Hart (2003, 296): ”Divine love extends itself as boundless display of gifts; and as creation is the expressive analogy of this love rather than a direct emanative exposition, the mind does not attain to the ‘truth’ of things through an *ascensus* toward the true voice prior to creation’s rhetoric, but through an apprehension of divine glory now, already, in the material ‘differend’, in the moment, in the reflection and echo of the divine declaration of creation’s goodness and God’s love. One ‘remembers’ by hearing more, perceiving creation’s beauty in the ever more eminent eloquence toward which all created signs stretch out, and to fail to hear leaves one without excuse.”

## 7.4 RAUHAN ONTOLOGIA JA PRAKTINEN HAASTE

Valtaosa niin traditionaalisista kuin uustraditionaalisistakin (postliberaaleista) teologeista allekirjoittaa rauhan ontologisen vision, onhan se ilmausta varsin perinteisestä ekumeenisesta konsensuksesta: Jumala on kolminaisuus, Jumala ei ole maailma vaan maailman luoja, Jumala on rakkaus. Poliittista teologiaa rauhan ontologiasta tekee nimenomaan praktinen haaste: kuinka ilmentää rauhan ontologiaa (eli kristillistä visiota transsendenssista) väkivallan ontologian (eli langenneen maailman tai ”uhriekonomian”) keskellä? Tämän kysymyksen äärellä tutkimieni teologien kesken tulee jakaumaa ja rintamalinjat erottavat leirejä toisistaan.<sup>350</sup>

Sodan ja rauhan kontekstissa saman rauhanontologisen vision päälle on rakennettu kaksi klassista vaihtoehtoa: pasifismi ja oikeutettu sota. Pasifistinen vastaus väkivaltaan on pyrkimys väkivallattomaan todistukseen: kristityn tehtävä on elää mahdollisimman hyvin rauhanontologisen vision mukaista elämää ja todistaa siten oman esimerkin kautta toisenlaisen todellisuuden mahdollisuudesta. Pasifistiseen toimintaan liittyy luonnollisesti haasteita: onko väkivaltaton elämä langenneessa maailmassa edes teoriassa mahdollista eli salliiko pasifistinen ratkaisu ”piittaamattomuudellaan” väkivallan kokonaisuuden lisääntymisen? Toinen haaste liittyy ihmiskuvaan, jota voi epäillä liian positiiviseksi: entä jos väkivallattoman todistuksen esimerkki ei puhuttelekaan? Väitöskirjani pohjalta pasifismiin ja rauhan ontologiaan liittyväksi aiheelliseksi jatkotutkimuskysymykseksi nousee, mihin saakka rauhanontologisen toiminnan ihanne tulisi ulottaa. ”Poliittinen pasifisti” voisi protestoida jotakin tiettyä väkivallan muotoa vastaan (esimerkiksi kansallisvaltioiden nimissä käytyä organisoitua sotaa), kun taas ”ontologinen pasifisti” saattaisi kyseenalaistaa koko luonnon kiertokulun moraalisuuden ja pyrkiä minimoimaan siihen liittyvää väkivaltaa esimerkiksi vegaanisen ruokavalion avulla. Näiden teemojen kautta rauhanontologisen vision voisi tuoda luontevasti keskusteluyhteyteen yhteiskunnallisempien poliittisen teologian toimijoiden sekä ekoteologien kanssa.

Rauhan ontologiselle visiolle rakentuu myös oppi oikeutetusta sodasta. Oikeutetun sodan edustajien mielestä rauhan todeksi eläminen ei riitä: välillä rauhaa on myös aktiivisesti tehtävä todeksi voimakeinoin. Kuten pasifismi, myös oikeutettu sota kohtaa haasteita: kuinka uskottavaa on todistaa rauhasta väkivaltaisesti? Jos tavoitteena on oikeudenmukaisuus, kuka oikeudenmukaisuuden ehdot määrittelee? Löytyvätkö oikeudenmukaisuuden ehdot luonnosta vai ilmoituksesta?<sup>351</sup>

Pasifismin ja oikeutetun sodan esimerkkitaupaus havainnollistaa, miksi rauhan ontologiaa on haastava soveltaa käytännön politiikkaan. Se ei

---

<sup>350</sup> Kuten artikkelini ”Lupa tappaa?” ja ”Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija?” havainnollistavat.

<sup>351</sup> Ks. artikkeli ”Lupa tappaa?”.

suoraan vastaa ihanteen ja käytännön, keinojen ja päämäärien tai motiivien ja tekojen suhdetta koskeviin kysymyksiin. Yhteiseen luotuisuuteen, kristilliseen universalismiin ja rakkauden perimmäisyyteen perustuen rauhan ontologia sulkee esimerkiksi nationalistiset, rasistiset ja oikeudenmukaisuuskysymyksistä piittaamattomat egoistiset ääri-ilmiot itsensä ulkopuolelle, mutta ei näytä suoraan asettuvan eettisten perusvaihtoehtojen kategorioihin. Rauhan ontologian pohjalta on periaatteessa mahdollista rakentaa niin deontologista kuin seurauseettistäkin moraalikoodistoa (karkeasti jaoteltuna pasifismi ja oikeutettu sota ilmentävät juuri tätä). Vaikka teoriassa jopa utilitarismi voinee joskus sopia yhteen rauhanontologisen praksiksen kanssa, istuu rauhan ontologia tutkimukseni valossa luontevimmin hyve-eettisten painotusten yhteyteen.<sup>352</sup> Rauhanomaisuus on luovuttamaton hyve, jota kohti pyrkiminen vaatii tilannekohtaista viisautta.

Tämän väitöskirjan artikkelien pohjalta voi siis perustellusti väittää, että vaikka rauhanontologinen visio on filosofiselta ja teologiselta kannalta suhteellisen selkeä, on sen pragmaattinen toteuttaminen monitulkintaisempi prosessi. Kun siirrytään metafysis-filosofisen käsitteistön ulkopuolelle, on rajaa rauhan ja väkivallan ontologian välille vaikeampi vetää. Kyseessä on metaetiikan ja normatiivisen etiikan suhteeseen verrattavissa oleva ilmiö. Ihmiset, jotka liittyvät ratkaisunsa hyvinkin erilaisiin maailmankatsomuksiin kokonaisnäkemysiksi, voivat käytännössä toimia samalla tavalla. Ja vastaavasti, yhteisen ontologian jakavat henkilöt voivat joissakin tilanteissa päätyä täysin päinvastaisiin normatiivisiin ratkaisuihin. Näyttäisi siis olevan eri asia pitää jotakin tiettyä ontologiaa esimerkiksi kristillisen uskon mukaisena, kuin päättää, millaisia johtopäätöksiä siitä olisi syytä vetää pragmaattiseen poliittiseen toimintaan.

Jos rauhan ontologia ei tarjoa yksiselitteisiä ratkaisuja poliittisiin kysymyksiin, onko sitä ylipäätään syytä tuoda poliittisen teologian kontekstiin? Maalaako rauhanontologinen visio kristillisestä moraalista ja väkivaltanäkemyksestä erikoisen ”toismaailmallisen” kuvan? Tuleeko kristillisestä etiikasta mystiikkaa ”puhtaan politiikan” ja ”maalaisjärjen” sijasta? Tämän väitöskirjan artikkelien pohjalta vastaan myöntävästi kaikkiin yllä esitettyihin kysymyksiin. Nähdäkseni tutkimani ajattelijat nimenomaan haluavat herätellä sekularisoitunutta länsimaailmaa avautumaan transsendenssille. Ainakin he pakottavat kysymään, mistä tällaiset rauhan ontologiset visiot kumpuavat ihmistietoisuuteen, kuinka syntyy kokemus intervallista maailman väkivaltaisten realiteettien ja rauhaa janoavan tietoisuuden välillä, miten luontokappale voi kokea luonnon moraalin riittämättömänä. Rauhanontologinen visio muistuttaa, että on olemassa kädellislaji joka kykenee näkemään ihmeellisiä unia – moraalisia haavekuvia, jotka eivät ole tästä maailmasta – ja hapuilemaan kohti ihanteita, jotka jo itsessään ovat pieni ihme naturalistisesta näkökulmasta tarkasteltuna.

---

<sup>352</sup> Rakkaudesta ja politiikasta, ks. Gregory 2008.



## 8 Lopuksi

Kuten tämän väitöskirjan johdannossa määrittelin, yksittäisten artikkelien ja rauhan ontologiaan liittyvien tutkimuskysymysten lisäksi tämän väitöskirj kokonaisuuden tehtävänä on ollut selvittää postliberaalin teologian leimallisia piirteitä. Näiden piirteiden erittelyyn käytän väitöskirjan viimeiset sivut. Tässä yhteydessä en siis enää kerta yksittäisten artikkelien tutkimustuloksia. Sen sijaan teen yhteenvedon artikkeleissa toistuvista teemoista. Nostan kokonaisuudesta esille tekijöitä, jotka yhdistävät tutkimuskohteitani yli kirkkokuntarajojen ja niistä kumpuavien erityiskysymysten. Vaikka tutkimieni ajattelijoiden painotukset poikkeavat paikoin suurestikin toisistaan, on heidät perusteltua nähdä osana postliberaalin teologian rintamaa. Viimeisenä tutkimustuloksena nostan postliberaalilla otteella tehdystä teologiasta esille jännitteitä, joiden uskon tulevan yhä enenevässä määrin keskustelun kohteeksi.

### POSTMODERNIN JÄLKEISTÄ TEOLOGIAA

Tutkimieni teologien ajattelussa on piirteitä sekä postmodernin että esimodernin filosofian painotuksista. Heitä yhdistää kriittinen suhtautuminen tiettyihin (jälki)modernin ajan piirteisiin. Tällaisia piirteitä ovat esimerkiksi sekularismi, rationalismi ja julkisen järjen liberalismi. Tässä suhteessa tutkimani teologit ovat antimoderneja ajattelijoita.

Moderni on syytä ymmärtää kahdessa mielessä: toisaalta yhteiskunnallisena modernisaationa, toisaalta modernina filosofiana. Modernisaatioon liittyvät päämäärärationaalisuus, ajattelun teknillistyminen sekä neutraalin objektiivisen totuuden rationaalinen tavoittelu. Moderniin filosofiaan taas kuuluu leimallisesti kantilainen transsendentaalifilosofia, joka on tietoteoreettinen käänne maailman rationaalisuudesta kohti havaintoja tekevän yksilön rationaalisuutta ja kaiken tietämisen inhimillisiä ennakkoehdoja. Modernin ajan ajattelussa on siis piirteitä sekä empiristisestä positivismista että rationalistisesta idealismista.

Postliberaalit teologit suhtautuvat varauksella modernin ajan molempiin puoliin. He hyödyntävät postmodernin filosofian rationalismikritiikkiä, mutta edustavat esimodernia uskoa maailmankaikkeuden ontologiseen järkevyyteen. Milbankin termi ”epäpuhdas fenomenologia” tarkoittaa luottamusta siihen, että maailma ja kieli ainakin jossain määrin paljastavat olemisen. Transsendentaalifilosofiasta postmodernismiin periytynyt näkemys kielestä vain itseensä viittaavana ”vankilana” on käsittelemieni teologien näkökulmasta vain yksi aksiooma muiden mahdollisten joukossa.

Ainakin osittain sekularismi nähdään siis seurauksena olemisen–maailma-, olemisen–järki- ja olemisen–kieli-kytkösten katkeamisesta.

Sekularismi tulkitaan seuraukseksi kehityksestä, jossa suhtautuminen maailmaan muuttuu radikaalisti: maailma ei enää ilmennä kosmoksen rationaalista syvärakennetta tai jumalallista pyhyyttä. Maailmasta tulee pikemminkin järjetöntä materiaa, jota rationaalisen ihmisen tehtävä on mitata, muokata ja hallita. Tutkimani teologit suhtautuvat tällaiseen kehitykseen kriittisesti. He puolustavat esimodernia järkeä, mutta vastustavat modernia rationalismia. He tekevät esimodernia teologiaa postmodernilla otteella.

## **PARTIKULAARIN PALUU**

Teologian historiaan suhteutettuna tutkimukseni kohteet edustavat vastareaktiota perinteiselle liberaaliteologialle. Heidän näkökulmastaan liberaaliteologia sitoutuu liiaksi modernin ajattelun ennakkoehtoihin ja rationaalisuuskäsityksiin. Liberaaliteologian projektiin kuului etsiä kristinuskon ajaton eksistentiaalinen merkitys erilaisten myyttien ja kertomusten takaa. Valistusajattelija Gotthold Ephraim Lessingin mukaan nimetty ”Lessingin oja” erotti historialliset faktat universaaleista järjen totuuksista. Yksittäinen väitetty historiallinen tapahtuma, kuten ylösnousemus, ei kelvannut varman tiedon kohteeksi, koska sitä oli enää mahdotonta demonstroida tai tavoittaa. Se jäi väistämättä kertomusten varaan nojaavaksi uskonasiaksi, eikä se sellaisena kyennyt täyttämään rationaalisen ihmisen vaatimuksia.

Postliberaalit teologit tekevät kuitenkin paluun partikulaarin äärelle. He korostavat narratiivisuutta, estetiikkaa ja seurakunnan elävää todistusta modernin rationaalisuuden ja dialektiikan sijaan. Eksistentiaalista syvätasoa ei ole mahdollista lähestyä muuta kuin partikulaarin kautta. Jeesuksen sanat, teot, kuolema ja ylösnousemus sekä kristillisen seurakunnan usko ja elämä tarjoavat todistuksen kristillisestä totuudesta. Esimerkiksi Hart korostaa, että kristillisen ajattelun *ratio* ja *Logos* on ristiinnaulittu juutalainen, ja tämän takia teologinen ajattelu ei voi olla luonteeltaan muuta kuin ”esteettistä”. Hauerwas perustaa pasifistisen vakaumuksensa sen varaan, että kaikki luotuisuuteen, yleiseen armoon ja antropologiaan liittyvät kysymykset tulee tulkita ylösnousemuksen ja eskatologisen julistuksen paljastamasta perspektiivistä käsin. Milbankin mielestä kristittyjen pitää kertoa sekularismia parempi ”tarina” olemisesta. Lähestymistapoja yhdistää näkemys, jonka mukaan kristillistä uskoa ei voi koskaan perustella ”vain järjellä”. Sellaista järkeä kun ei ole olemassakaan.

## **EPISTEMOLOGIAN JA ONTOLOGIAN SUHDE**

Jos ontologia todella muokkaa käsityksiä rationaalisuudesta ja moraalista, kuten tämän tutkimuksen kohteet esittävät, ei sekularismi ole koskaan täysin

neutraalia. Vähintään on syytä erottaa toisistaan pragmaattinen sekularismi ja ideologinen sekularismi. Ensiksi mainittu liittyy tilanteisiin, joissa pluralismin takia on käytännöllisintä vedota mahdollisimman monen keskustelijan jakamaan esiyemmärykseen ja rationaalisuuskriteereihin. Jälkimmäinen sitä vastoin on sekularismia, joka antaa ymmärtää olevansa vain neutraali järjen ääni järjettömän uskonnollisuuden keskellä. Tulkitsen, että ennen kaikkea jälkimmäistä sekularismia postliberaalit teologit vastustavat.

Esimerkiksi kristillisen uskon vakaumukset luomisesta, synnistä, inkarnaatiosta, sovituksista ja eskatologiasta vaikuttavat näkemyksiin ihmisarvosta, oikeudenmukaisuuden ja armollisuuden suhteesta sekä selviytymisen merkityksestä. Kristillistä ontologiaa ei kuitenkaan voi todistaa oikeaksi dialektisessa mielessä. Sen totuus täytyy ”nähdä” ja vasta oikean näkemisen kautta paljastuu myös oikea rationaalisuus.

Tämä herättää kuitenkin kysymyksiä: Jos oikeaa ”näkemistä” ei voi varsinaisesti todistaa, kenen päätäntävallassa oikean estetiikan määrittely on? Eikö vaarana ole liukumisen eräänlaiseen realismiin ja voluntarismiin autoritääriiseen hybridiin? Yksi vastausvaihtoehto on, että oikeat tulkinnat seulotaan esille pragmaattisen kriteerin avulla. Siitä, mikä tämä pragmaattinen kriteeri voisi olla, tarjoaa tämänkin tutkimus useita esimerkkejä. Onko se poeettinen koherenssi (Hart), itsensä antava rakkaus ja syleilyn halu (Volf), seurakunnan rauhanomaisen elämän väkivallaton todistus (Hauerwas) vai valmius jopa sotatilanteessa uhrata itsensä oikeudenmukaisuuden puolesta (O’Donovan ja Bell)? Oppi ja elämä, teoria ja käytäntö, julistus ja todistus linkittyvät postliberaalissa teologiassa joka tapauksessa tiiviisti toisiinsa.

## **TEOLOGIA JA NIHILISTINEN SEKULARISMI?**

Universaalin Logoksen ja partikulaarisen narraation suhde postliberaalissa teologiassa inspiroi jatkokysymyksiä. Rauhan ontologian ja nihilismin suhteeseen jää nähdäkseni mielenkiintoisia jännitteitä, joita olisi syytä tutkia enemmän. Nimittäin, jos kristillistäkään uskoa ei voi perustella foundationalistisesti tai dialektisesti, miksi toisenlaisista syistä täysin samanlaiseen etiikkaan (lähimmäisenrakkaus, huolenpito, myötätunto) päätyvä maallistunut moderni ihminen olisi juuri nihilisti? Tai miksi voluntaristinen valinnanvapaus ylimpänä arvona edustaisi juuri nihilismia – miksi ei voisi ajatella, että juuri tämä valinnanvapaus olisi ei-nihilistisessä mielessä perimmäinen hyvä (ultimate good)? Vai syyllistyykö maallistunut ihminen tällöin samantapaiseen sisäiseen ristiriitaan kuin relativisti, joka väittää että relativismi on totuus? Kriitikko voisi varsin helposti esittää, että traditionaalinen kristitty ajattelija pyrkii sanelemaan itselleen mieluisat säännöt sille, mitä kautta hyvyyden, totuuden ja kauneuden transsendentaalien äärelle on ikään kuin lupa tulla: eksplisiittisesti kristilliseen traditioon sitoutuen tämä lähestyminen olisi ”metafyysistä realismia”, mutta ilman tällaista tulkintake-

hikkaa tapahtuen se olisikin vain ”voluntaristista nihilismää”, joka ikään kuin sattumalta osuu oikeaan. Toisaalta traditionalistinen kristitty voisi vastata, että maallistunut sekularisti syyllistyy performatiiviseen ristiriitaan: hän ehkä väittää tai luulee olevansa nihilisti, mutta todellisuudessa toimii kristillisen metafysiikan ja arvomaailman mukaisesti. Tällöin voisi kuitenkin kysyä, mistä tulevat dramaattiset äänenpainot valinnasta Kristuksen ja nihilismin välillä. Jos vaihtoehdot ovat todella vain nämä, eikö maallistunut humanisti usein valitse implisiittisesti Kristuksen vaikka eksplisiittisesti hän ei tätä tunnustaisikaan/tunnistaisikaan?

Nähdäkseni rauhan ontologian uskottavuuden kannalta on välttämätöntä, että se vakuuttaa nimenomaan totuutensa, kauneutensa ja hyvyytensä ansiosta, ei pakottaen. Jos maallistunut ihminen voi päätyä näkemään samat asiat totena, hyvänä ja kauniina kuin traditionalistinen kristitty – kuitenkin tunnistamatta näiden asioiden läsnäoloa tai juurtumista nimenomaan kristilliseen traditioon – voi kysyä, kuinka vakava vihollinen sekularistinen nihilismi todellisuudessa on. Jos kristillisen tradition sisällä ilmenevä totuus on koko maailman, universumin ja olemisen *Logos*, eikö sen olisi mahdollista ilmetä myös sekularistisessa kontekstissa? Mielestäni käytännön tasolla ei ole vielä lainkaan selvää, pystyykö rauhan ontologian rönsyilevä vapaus, joka kuitenkin julistaa ehdotonta totuutta ja tietyn tradition etulyöntiasemaa, kiertämään dialektiikan niin notkeasti kuin sen kenties sisäisen koherenssin nimissä pitäisi.

Toisaalta tätä jännitettä on ehkä mahdotonta kokonaan kiertää. Kuuluuhan kristillisen uskon ydinvakaumuksiin, että Jeesus on paitsi Kristus – Sana, kaiken läpäisevä *ratio* – joka on läsnä jo maailman yleisessä ymmärrettävyydessä, myös Nasaretilainen – historian tiettyyn paikkaan ja aikaan sijoittuva partikulaarinen mies – joka ei sellaisena voi ilmetä muuta kuin kertomuksena ja julistuksena. Tässä valossa ei ole lainkaan yllättävää, että postliberaali teologia on usein paitsi filosofista, myös liturgista teologiaa. Liturgiassa kieli, kokemus, universaalit totuusväitteet ja partikulaariset kertomukset kohtaavat rauhanontologisessa hengessä.



## Johdannon, taustaluvun ja yhteenvedon kirjallisuus

(Artikkelikohtaiset kirjallisuusluettelot löytyvät artikkelien yhteydestä.)

Arendt, Hannah

2006 Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. Introduction by Amos Elon. New York: Penguin Books.

2013 Totalitarismin synty. Suom. Matti Kinnunen. Tampere: Vastapaino.

Berger, Peter L. (toim.)

1999 The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Bunnin, Nicholas & Tsui-James, E. P. (toim.)

2003 The Blackwell Companion to Philosophy (Second Edition). Oxford: Blackwell.

Casanova, José

1994 Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press.

Chalmers, David

1995 Facing Up to the Problem of Consciousness. – *Journal of Consciousness Studies* 2(3), 200–19.

Chesterton, G. K.

2012 Oikea oppi. Suom. Antti Nylén. Turku/Tampere: Kustannus-osakeyhtiö Savukeidas.

Cunningham, Conor

2010 Darwin's Pious Idea: Why the Ultra-Darwinists and Creationists Both Get It Wrong. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Curran, Charles E.

1999 The Catholic Moral Tradition Today: A Synthesis. Washington, DC: Georgetown University Press.

- Dawkins, Richard  
1993            Geenin itsekkyyt. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Art House.
- Derrida, Jacques  
2001            Writing and Difference. London: Routledge.
- Dostojevski, Fjodor  
1994            Rikos ja rangaistus. Suom. Juhani Konkka. Helsinki: Otava.  
2008            Karamazovin veljekset. Suom. Lea Pyykkö. Hämeenlinna: Karisto.
- Englund, Peter  
2003            Kirjeitä nollapisteestä: historiallisia esseitä. Suom. Timo Hämäläinen. Helsinki: WSOY.
- Eskola, Timo  
2008            Kielen vallankumous: Kielellinen käänne ja teologian postmodernismit. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Evans, C. Stephen  
2013            God and Moral Obligation. Oxford: Oxford University Press.
- Fornäs, Johan  
1998            Kulttuuriteoria: Myöhäismodernin ulottuvuuksia. Suom. Mikko Lehtonen. Tampere: Vastapaino.
- Garrard, Graeme  
2006            Counter-Enlightenments: From the Eighteenth-Century to the Present. London: Routledge.
- Girard, René  
2004            Väkivalta ja pyhä. Suom. Olli Sinivaara. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Glover, Jonathan  
2007            Ihmisyyt: 1900-luvun moraalihistoria. Suom. Petri Stenman. Helsinki: Like/Suomen rauhanpuolustajat.
- Grayling, A. C.  
2003            Epistemology. – The Blackwell Companion to Philosophy (Second Edition), 37–60. Toim. Nicholas Bunnin & E. P. Tsui-James. Oxford: Blackwell.

- Greer, Robert C.  
2003 Mapping Postmodernism: A Survey of Christian Options. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Gregory, Brad S.  
2012 The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Gregory, Eric  
2008 Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hankey, Wayne J. & Hedley, Douglas (toim.)  
2005 Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth. Aldershot: Ashgate.
- Harris, Sam  
2010 Moraalinen maisema: Miten tiede määrittää inhimilliset arvot. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Hart, David Bentley  
2003 The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Cambridge, UK: Eerdmans.  
2009 Ateismin harhat. Suom. Anne Leu. Kauniainen: Perussano-  
ma.
- Hobbes, Thomas  
1999 Leviathan, eli, Kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta. Suom. Tuomo Aho. Tampere: Vastapaino.
- Horan, Daniel P.  
2014 Postmodernity and Univocity: A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus. Minneapolis: Fortress Press.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W.  
2008 Valistuksen dialektiikka: Filosofisia sirpaleita. Suom. Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino.
- Horkheimer, Max  
2008 Välineellisen järjen kritiikki. Suom. Olli-Pekka Moisio & Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino.

- Huovinen, Eero  
1981 Kuolemattomuudesta osallinen: Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Juntunen, Sammeli  
2004 Postliberalismi. – Teologian uudet virtaukset: STKS:n symposiumissa 2003 pidetyt esitelmät, 199–233. Toim. Lassi Larjo. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Juti, Riku  
2013 Tiedon filosofia antiikista nykyaikaan. Helsinki: Gaudeamus.
- Kant, Immanuel  
1989 Ikuiseen rauhaan: valtio-oikeudellinen tutkielma. Suom. Jaakko Tuomikoski. Hämeenlinna: Karisto.
- Kenny, Anthony  
2004 A New History of Western Philosophy. Vol. 1, Ancient Philosophy. Oxford: Clarendon Press.
- Kierkegaard, Søren  
2001 Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus. Suom. Torsti Lehtinen. Helsinki: WSOY.
- Lammenranta, Markus  
1993 Tietoteoria. Helsinki: Gaudeamus.
- Levering, Matthew  
2008 Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach. Oxford: Oxford University Press.
- Levinas, Emmanuel  
1996 Basic Philosophical Writings. Toim. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley & Robert Bernasconi. Bloomington, IN: Indiana University.
- Lewis, C.S.  
2012 Tätä on kristinusko. Suom. Marja Liljeqvist. Helsinki: Kirjapaja.
- Long, D. Stephen  
2003 Radical Orthodoxy. – The Cambridge Companion to Postmodern Theology, 126–145. Toim. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press.

- Long, Stephen D.  
2009           Speaking of God: Theology, Language and Truth. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Lyotard, Jean-François  
1984           The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota.
- MacIntyre, Alasdair  
1990           Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mackie, J. L.  
1983           The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God. Oxford: Clarendon.
- Mannermaa, Tuomo  
1980           Kontrapunkteja: Teologisia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 122.
- Martin, David  
2005           On Secularization: Towards a Revised General Theory. Aldershot: Ashgate.
- Micklethwait, John & Wooldridge, Adrian  
2009           God Is Back: How the Global Rise of Faith Will Change the World. New York: Penguin Press.
- Milbank, John  
1990           Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford: Blackwell.
- Milbank, John & Hauerwas, Stanley  
2003           Christian Peace: A Conversation between Stanley Hauerwas and John Milbank. – Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology, 207–223. Toim. Kenneth R. Chase & Alan Jacobs. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

Moltmann, Jürgen

2004 Progress and Abyss: Remembrance of the Future of the Modern World. – The Future of Hope: Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity, 3–26. Toim. Miroslav Volf & William Katerberg. Cambridge: Eerdmans.

Mäkinen, Miika

2014 Ilmoitus John Milbankin teologiassa. Pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopisto.

Määttänen, Pentti

2015 Mind in Action: Experience and Embodied Cognition in Pragmatism. Springer International Publishing.

Nietzsche, Friedrich

1969 Moraalin alkuperästä: Pamfletti. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

1981 Näin puhui Zarathustra. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

Nowak, Martin A. & Coakley, Sarah (toim.)

2013 Evolution, Games and God: The Principle of Cooperation. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Oliver, Simon

2009 Introducing Radical Orthodoxy: From Participation to Late Modernity – The Radical Orthodoxy Reader, 3–27. Toim. John Milbank & Simon Oliver. London: Routledge.

Penner, Myron B. (toim.)

2005 Christianity and the Postmodern Turn. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

Penner, Myron B.

2005 Introduction: Christianity and the Postmodern Turn: Some Preliminary Considerations. – Christianity and the Postmodern Turn, 13–34. Toim. Myron B. Penner. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

Porter, Jean

2004 Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Päivänsalo, Ville

2014 Poliittinen teologia. – Modernin teologian suuntauksia, 181–211. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kempainen. Helsinki: Kirjapaja.

Raunio, Antti

2007 Järki, usko ja lähimmäisen hyvä: Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Rea, Michael

2014 *Metaphysics: The Basics*. New York: Routledge.

Robinson, Marilynne

2010 *Absence of Mind: The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*. New Haven & London: Yale University Press.

Saarinen, Risto

2005 *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*. Collegeville, MN: Liturgical Press.

Sachs, Jeffrey D.

2005 *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*. London: Penguin.

Sammalkivi, Mikko

2004 *Teologia modernin jälkeen: John Milbankin postmoderni kriittinen augustinolaisuus*. Pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopisto.

2005 John Milbank – puhdasoppinen radikaali ja postmoderni kulttuuriteologi. *niin & näin* no. 3 2005, 71–74.

Shafer-Landau, Russ

2003 *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Clarendon Press.

Searle, John R.

2003 *Contemporary Philosophy in the United States*. – *The Blackwell Companion to Philosophy (Second Edition)*, 1–22. Toim. Nicholas Bunnin & E. P. Tsui-James. Oxford: Blackwell.

Seppälä, Serafim

- 2010 Kauneus: Jumalan kieli. Helsinki: Kirjapaja.  
2015 Syyrian Der el-Zor: Armenianlainen Auschwitz ja taistelu muistosta. – *Teologinen Aikakauskirja* 2/2015, 148–162.

Smith, James K.A.

- 2004 Determined Hope: A Phenomenology of Christian Expectation. – The Future of Hope: Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity, 200–227. Toim. Miroslav Volf & William Katerberg. Cambridge: Eerdmans.  
2006 Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Stout, Jeffrey

- 2005 Democracy and Tradition. Princeton: Princeton University Press.

Taylor, Charles

- 1989 Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press.  
2007 A Secular Age. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Vainio, Olli-Pekka & Kemppainen, Lauri (toim.)

- 2014 Modernin teologian suuntauksia. Helsinki: Kirjapaja.

Vainio, Olli-Pekka

- 2010 Beyond Fideism: Negotiable Religious Identities. Farnham Burlington, VT: Ashgate.  
2013 Postmoderni filosofia, kulttuuri ja kristillinen teologia. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.  
2014 Postliberalismi. – Modernin teologian suuntauksia, 10–33. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Helsinki: Kirjapaja.  
2015 "The Curious Case of *Analogia Entis*: How Metaphysics Affects Ecumenics?" *Studia Theologica* 69, 2, 171–189.

Vanhooser, Kevin J.

- 2005 Pilgrim's Digress: Christian Thinking on and about the Post/Modern Way. – Christianity and the Postmodern Turn, 71–103. Toim. Myron B. Penner. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

Vihavainen, Timo

- 2009 Länsimaiden tuho. Helsinki: Otava.



- Volf, Miroslav & Katerberg, William (toim.)  
2004           The Future of Hope: Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity. Cambridge: Eerdmans.
- Volf, Miroslav & Katerberg, William  
2004           Introduction: Retrieving Hope. – The Future of Hope: Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity, ix–xiv. Toim. Miroslav Volf & William Katerberg. Cambridge: Eerdmans.
- Vuola, Elina  
2014           Kirja-arvostelu teoksesta Modernin teologian suuntauksia (Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen). – *Teologinen Aikakauskirja* 4/2014, 374–375.
- Ward, Bruce K.  
2010           Redeeming the Enlightenment: Christianity and the Liberal Virtues. Cambridge: Eerdmans.
- Welte, Bernhard  
2008           Olemattomuuden valo: uuden uskonnollisen kokemuksen mahdollisuudesta. Suom. Terhi Kiiskinen & Teemu Sippo. Helsinki: Loki-Kirjat.
- Westphal, Merold  
2005           Onto-theology, Metanarrative, Perspectivism, and the Gospel. – Christianity and the Postmodern Turn, 141–153. Toim. Myron B. Penner. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

