

Zenbuddhalaisen transsendenssikäsityksen suhde kristinuskoon

Juhani Koivumäki
Systemaattinen teologia, uskonnonfilosofia
Huhtikuu 2021

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta	Laitos – Institution -	
Tekijä – Författare Juhani Koivumäki		
Työn nimi – Arbetets titel Zenbuddhalaisen transsendenssikäsityksen suhde kristinuskoon		
Oppiaine – Läroämne Systemaattinen teologia		
Työn laji – Arbetets art Uskonnonfilosofia	Aika – Datum 5.4.2021	Sivumäärä – Sidoantal 68
Tiivistelmä – Referat		
<p>Zenbuddhalainen filosofi Masao Abe (1915–2006) ajatteli, ettei perinteinen kristillinen ajatus persoonallisesta Jumalasta kestä maallistumisen ja tieteellis pohjaisen ajattelun myötä kasvavaa painetta. Hänen esseensä ”Kenotic God and Dynamic Sunyata”(1996) esittää Uuden testamentin Paavalin kirjeistä (Fil. 2:5–8) tunnetun kohdan Kristuksen kenosiksesta zenbuddhalaisen filosofian valossa. Uskontodialogillisella aloitteellaan Aben tarkoitus on luoda uskonnollisuudelle kestävämpi pohja.</p> <p>Tutkimukseni lähteessä ”Emptying God - A Buddhist-Jewish-Christian Conversation” (1996) Masao Aben esseitä seuraavat valittujen teologioiden vastaukset. Käsiteltyäni Aben ehdotuksen taustat ja merkityssisällöt keskityn valitsemieni vastaajien näkemyksiin, erityisesti kristillisen ja zenbuddhalaisen transsendenssikäsityksen eroihin ja yhteyksiin. Tutkimuksen tarkoitus on valaista niitä ratkaisevia näkemyksiä, jotka estävät yhteisymmärryksen. Tutkittavakseni valitsin seuraavat edustajat, koska heidän vastauksensa sisälsivät eniten aineistoa kristilliseen transsendenssikäsitykseen: David Tracy (1939–), Jürgen Moltmann (1926–), Schubert M. Ogden (1928–2019) ja Thomas J.J Altizer (1927–2018).</p> <p>Masao Aben sekularisaatiota vastustava agenda vie metafyyisistä keskustelua törmäyskurssille traditionaalisten oppien ja käytännöllistenkin ajatusten kanssa. Perinteisemmän linjan vastaajien mukaan Aben esittämä ajatus vaikuttaa kristillisen vääräoppisuuden lisäksi liian vaikeatajuiselta. Kysymykseksi jää, onko oikean opin helpotajuisuus ja ajatus oikeasta opista missä määrin asianmukaista tai tarpeellista. Masao Abe korostaakin, kuinka uskonnollisessa todellisuudessa ei ole kyse pelkästään immanentista todellisuudesta eikä transsendenssistakaan, vaan todellisuuskäsityksestä, joka ylittää näiden molempien välisen erottelun.</p>		
Avainsanat – Nyckelord (käytä Yleisen suomalaisen asiasanaston (YSA) mukaisia avainsanoja) transsendenssi, uskontodialogi, zenbuddhismi, buddhismi, kristinusko, Jumala, Sunyata, kenosis, sekularismi, maallistuminen, Masao Abe, David Tracy, Thomas J.J Altizer, Jürgen Moltmann, Schubert M. Ogden,		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampanuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

1.0	Johdanto.....	1–3
1.1	Masao Abe.....	3–5
1.2	Mitä on transsendenssi.....	5–6
1.3	Transsendenssi kristinuskossa – Kristillisyyden jakautuminen katafaattiseen ja apofaattiseen perinteeseen.....	6–8
1.4	Buddhismista zenbuddhismiin.....	8–12
1.5	Kioton koulukunta.....	12–15
2.0	Kenoottinen Jumala ja dynaaminen Sunyata.....	16–17
2.1	Sunyata.....	17–18
2.2	Tathagata.....	18–19
2.3	Jinen.....	19–20
2.4	Viisaus ja myötätunto.....	20–21
2.5	Zenbuddhalainen aikakäsitys.....	21–22
3.0	Kristuksen ja Jumalan kenosis Sunyatan avulla tulkittuna.....	22–25
3.1	Jumalan kenosis Kristuksen kaksiluonto-oppia mukailleen.....	26–30
3.2	Jumalan kenosis kolminaisuusopin ehdoilla.....	30–36
4.0	Jürgen Moltmann: Jumalan kolmiyhteys sisältää transsendenssin ja immanenssin.....	36–41
5.0	David Tracy: Transsendenssin ja immanenssin välisen eron on pysyttävä, jotta Jumalan vaikutus voi olla dialektista.....	41–46
6.0	Schubert M. Odgen: Transsendenssin ja immanenssin välinen suhde ei ole dualismia, vaan duaalisuutta.....	46–51
7.0	Thomas J.J Altizer: Transsendenssi on todella transsendenssi ollessaan immanentti.....	51–56
8.0	Masao Abe: Transsendenssi on todella transsendenssi ylittäessään immanenssin ja transsendenssin välisen erottelun.....	57–62
9.0	Yhteenveto.....	62–65
	Kirjallisuus.....	66–68

1.0 Johdanto

Uskonnollisen sekularismin vauhdilla kasvaessa tutkimusaiheeni on ajankohtainen.

Suomessakin tutkimukset paljastavat, että suurin osa kirkkoon kuuluvista ilmoittaa uskovansa Jumalaan toisin kuin kirkko opettaa samalla, kun kirkkoa edustavassa lehdessä pohditaan zen-papin kanssa Jeesuksen vuorisaarnan tulkinnasta.¹

Zenbuddhalainen akateemikko ja kristinuskon opin perinpohjainen tuntija Masao Abe (1915–2006) ehdotti kristilliselle Jumala-käsitykselle kestävämpää pohjaa tieteellisen ajattelun kyseenalaistaessa uskonnollisuuden merkitystä. Zenbuddhalainen käsitys transsendenssista antaakin omanlaisensa ratkaisun. Tutkimani tilanne on myös uskontodialogillisessa mielessä merkittävä. Thomas Merton (1915–1968), William Johnston (1925–2010) ja David Steindl-Rast (1926–) ovat esimerkkejä tunnetuista roomalaiskatolisista papeista, jotka ovat osoittaneet erityistä kiinnostusta yhdistää zenbuddhalaista ja kristillistä ajattelutapaa toisiinsa. Thomas Mertonia ja William Johnstonia yhdistää kokemuksellinen meditaatiokeskeisyys, jossa opilliset seikat siirretään tietoisesti taka-alalle. Masao Abe edustaa opillista tarkkakatseisuutta, jossa yhdistyy zenbuddhalainen vakaumus ja kiitettävä ymmärrys sekä kristinuskon että zenbuddhismin opillisista ajattelutavoista. Aben rakentaessa siltaa zenbuddhalaisen ja kristillisen opin välille ja korkean luokan kristillisten teologiien vastatessa hänen ehdotukseensa on nähtävissä kullannarvoinen tilaisuus verrata näitä näkemyksiä toisiinsa.

Kuvailisin zenbuddhismia meta-uskonnon kaltaiseksi näkemysmaailmaksi, jonka tapa riisua ajattelun käsite rakenteet ja kannustaa niiden läpinäkemiseen on sulautettavissa mihin tahansa uskontoon niin kauan, kun tämä uskonto ei korosta liikaa oman opillisuutensa tärkeyttä. Zenbuddhismin kaltainen opillisuuden painotusta kyseenalaistava oppi vie ajatukseen siitä, onko oppi väline vai itseisarvo ja onko oikea oppi muokattavissa. Masao Aben keskeisin agenda on etsiä kristinuskon kanssa yhteistä linjausta, jotta sekularismin kehittymistä vastaan voisi taistella paremmin. Kristillinen ajatus persoonallisesta Jumalasta ei vaikuta sopivan tieteelliseen maailmankuvaan. Abelle uskonnollisella tasolla on kuitenkin transsendenttisessä mielessä erityisen merkittävä rooli ihmisen olemassaolon suhteen. Tämä liittyy myös käsitykseen pelastuksesta. Olennaisin tutkimuskysymykseni liittyy erityisesti kristinuskon ja buddhismin väliseen dialogiin pyrkien paljastamaan, mitkä ovat näiden kahden ajattelutavan takana olevat syyt, jotka estävät transsendenssikäsitysten yhdistymisen.

¹ <https://www.kirkkojakaupunki.fi/-/puhuiko-jeesus-hyvan-elaman-aineksista-poliittisesta-vastarinnasta-vai-valaistumisesta-nain-zenpappi-ja-kaksi-luterilaista-pappia-lukevat-vuorisaarnaa#8814cb56> (viitattu 20.1.2021)

Tutkimukseni keskeisin lähde on 1996 julkaistu kirja ”The Emptying God: A Buddhist Jewish Christian Conversation.” Teos alkaa Masao Aben (1915–2006) esseellä “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, joka pyrkii luomaan siltaa kristillisen ja zenbuddhalaisen pelastuskäsityksen välille. Aben tarkoitus on luoda yhteinen ymmärrys perustavista yhtäläisyyksistä suhteessa transsendenssiin, jotta luonnontieteellistä ja filosofista uskontovastaisuutta voitaisiin kyseenalaistaa paremmin. Kirja pitää sisällään esseevastaukset seitsemältä teologilta, joista viisi edustaa kristinuskkoa: Jürgen Moltmann (1926–), John B. Cobb (1925–), Schubert M. Ogden (1928–2019) ja David Tracy (1939–). Juutalaisuutta edustaa Eugene Borowitz (1924–2016). Catherine Keller (1953–) painottuu feministiseen kritiikkiin ja Thomas J.J. Altizer (1927–2018) ns. radikaaliin teologiaan, jonka mukaan Jumalan on oltava kuollut, ollakseen todella olemassa.

Masao Aben ehdotus perustaa kristillisen kiintopisteensä Paavalin filippiiniläiskirjeeseen, jossa sijaitsee kuuluisa kohta viitaten Kristuksen kenosikseen. Tässä Kristus luopuu jumalallisuudestaan kuollakseen lopullisesti ihmisenä ihmisten syntien puolesta. Aben painotus korostaa, kuinka Kristuksen perusteellinen itsestä luopuminen Jumalan puolesta vahvistaa Jumalan olemassaoloa. Sama toteutuu kristityn uskoessa Kristuksen merkitykseen luopumalla itsestään. Tämä ajattelutapa yhdistyy Aben teoriassa zenbuddhalaiseen Sunyataan, joka on kaiken keskinäisriippuvuuden taustalla oleva virta/tyhjiys. Sunyata on positiivista eli tilaa antavaa tyhjiyttä. Kristinuskossa uskova luopuu vääristyneestä minuudestaan ja ottaa tilalle Kristuksen silloittaman yhteyden Jumalaan. Buddhismissa puolestaan oivalletaan, että minus on vain ajattelurakennelma. Minuudesta luopuminen uudistavalle uskolle/ymmärrykselle on Abelle vastaava asia kuin ideaalein mahdollinen käsitys Jumalan rakkauden vastaanottamisesta ja Jumalan rakkaudesta ylipäätään.

Olen valinnut käsiteltävikseni Jürgen Moltmannin, David Tracyn, Schubert M. Ogdenin ja Thomas J.J. Altizerin vastaukset, koska koin näiden antavan antoisimmat variaatiot kristillisen transsendenssikäsityksen suhteen. Thomas J.J. Altizeria lukuun ottamatta kaikki muut edustajat pääosin vastustavat Aben ehdotusta, vaikka moni sitä osittain ymmärtääkin. Tutkimukseni tarkoitus on tuoda Aben ehdotus mahdollisimman ymmärrettäväksi ja analysoida valittujen kristinuskon edustajilta keskeisimmät vastaväitteet. Analyysin tarkoitus on paljastaa keskeisimmät syyt kristinuskon ja zenbuddhismien edustajien perustavassa ajattelutavassa, joka estää yhteisymmärryksen.

Tutkimukseni aluksi esittelen Masao Aben ehdottaman näkemyksen taustat buddhalaisen perinteen, Kioton koulukunnan ja kristillisen ajattelun suhteen. Seuraavaksi

paneudun syvemmälle itse asiaan eli Masao Aben tulkintaan Kristuksen kenosiksesta zenbuddhalaisen filosofian valossa. Tämä osuus pitää sisällään seikkaperäisen selvityksen mahayana-buddhalaisesta Sunyatasta ja siitä, kuinka tämä voisi vaikuttaa kristillisen Jumalan tulkintaan. Mukana on myös enemmän ja vähemmän sovittavaa keskustelua liittyen Kristuksen kaksiluonto-oppiin ja kolminaisuusoppiin. Varsinainen uskontodialogi alkaa käsitellessäni Jürgen Moltmannin, David Tracy, Schubert M. Ogdenin ja Thomas J.J. Altizerin vastauksia analysoimalla kunkin oman käsityksen transsendenssista. Lopuksi käsittelen Masao Aben keskeisimmät vastaukset edellisiin nähden ja selvennän Masao Aben oman transsendenssikäsityksen tavalla, joka kulkee linjassa esille nousseiden kysymysten kanssa. Yhteenvedossa tiivistän olennaisuudet ja kirkastan keskustelusta esille nousevat ja ratkaisematta jäävät kysymykset.

1.1 Masao Abe

Masao Abe syntyi Osakassa 1915. Hänen isänsä oli vähemmän uskonnollinen lääkäri, mutta äiti oli tunnollinen buddhalainen, joka kannatti puhtaan maan buddhalaisuudeksi kutsuttua suuntausta. Nuoruudessaan Masao koki satuttavansa muita ihmisiä tahtomattaan. Puhtaan maan buddhalaisuudelle omistautumalla hän sai apua eksistentiaaliseen kriisiinsä. Kyseessä on mahayana-buddhalaisuuden haara, jonka mukaan valaistuminen ei ole omin ponnisteluin mahdollista vaan on uskottava absoluuttisen ”toisen voiman”, Amida Buddhan pelastavaan vaikutukseen. Vastaavuudet kristinuskoon eivät lopu tähän, vaan mukana on myös ajatus ihmisen luontaisesta syntyisyydestä ja siitä, että puhdas maa edustaa taivaan kaltaista jumalallista paratiisia.²

Masao opiskeli korkeakoulussa taloutta ja lakia, mutta buddhalaisuuden opiskeleminen veti häntä enemmän puoleensa. Vaikka Masaon omistautuminen Amida Buddhalle kasvoi, samalla kasvoi hänen mielessään ristiriita, jossa hänen uskoaan rajoitti järkiperäinen ajattelu.³

Vaikka Masao Abe olisi halunnut siirtyä opiskelemaan buddhismia ja filosofiaa Kioton yliopistoon, perheolosuhteet pakottivat hänet työskentelemään yritykselle Kobessa. 1930-luvulla Japani oli sodassa Kiinan kanssa ja suhteet Yhdysvaltoihin alkoivat muuttua uhkaavammiksi. Näihin aikoihin 26-vuotiaana Masao teki radikaalin ratkaisun ja siirtyi opiskelemaan Kioton yliopistoon länsimaista filosofiaa. Tämä tapahtui joitakin kuukausia ennen, kuin Japani hyökkäsi Pearl Harboriin. Masaon ratkaisu hänen henkilökohtaisessa

² Ives 1996, xiii

³ Ives 1996, xiii

elämässään tarkoitti perheyhteyksien rikkoutumista ja syytöksiä epäisänmaallisesta käytöksestä.⁴

Kioton yliopistossa hänen alkuperäinen tarkoituksensa oli murtaa filosofian opiskelulla rationaalisen ajattelunsa aiheuttamat esteet, jotta hänen omistautumisensa Amida-buddhalle olisi mahdollista. Hajime Tanaben⁵ alaisuudessa Masao kohdisti erityistä kiinnostusta Platonin (427–347 eaa.), Augustinuksen (354–430), Friedrich Hegelin (1770–1831), Søren Kierkegaardin (1813–1855) ja Immanuel Kantin (1724–1804) ajatuksiin. Merkittävimmän murroksen Masaon elämään aiheutti tutustuminen Kioton yliopiston professoriin Shin'ichi Hisamatsuun (1889–1980), jonka zenbuddhalainen ajattelutapa alkoi haastamaan Masaon uskonnollista ajattelua. Hisamatsun näkemyksen mukaan puhtaan maan buddhalaisuudelle tyypilliset ajatukset ihmisen syntisyydestä ja toisen voiman varaan antautumisesta on vain harhaa, joka on ylitettävä. Masao ei hyväksynyt Hisamatsun näkemyksiä vaan heittäytyi yhä vahvemmin uskossaan Amida-buddhan varaan. Tästä huolimatta pelkkä tietoisuus Hisamatsun ajattelutavasta ylläpiti säröä hänen uskossaan. Lopulta vuosien päästä Masaon usko objektivoituun ylimaalliseen voimaan murtui. Nietzschen ajatukset antoivat hänelle lohtua: ”Jumala on pyhä valhe”.⁶

Nietzschen ajatukset eivät kuitenkaan riittäneet kilpailemaan zen-filosofian kanssa. Totaalisen objektivoimaton todellisuus ylitti vakuuttavimmin maallisen ajattelun kahleet ja antoi avaimet siihen, miten asiat todella ovat sellaisenaan.⁷

Japanin nuollessa toisen maailmansodan jälkeisiä haavojaan Masao siirtyi 1955 New Yorkiin Columbian yliopistoon opiskelemaan filosofiaa ja avustamaan D.T Suzukia⁸ (1870–1966) opetustehtävissä. Masao opiskeli kristillistä teologiaa Paul Tillichin (1886–1965) ja Reinhold Niebuhrin (1892–1971) kanssa teologian seminaarissa. Niebuhrilta Masao sai kristillisen realismin vaikutteita, jotka saivat hänet kiinnittämään huomiota yhteiskunnan sosiaaliin epäkohtiin uskonnollisesta näkökulmasta. Paul Tillichin vaikutukseen voi tutustua Masao Aben tunnetuimmassa kirjassa ”Zen and Western Thought” (1989) julkaistussa esseessä: ”Tillich from a Buddhist Point of View”.⁹

Masao Abe opetti 1940-luvun lopusta 1980-luvulle lukuisissa yliopistoissa Japanissa ja Yhdysvalloissa. 1980-luvulla hän muutti pysyvästi Yhdysvaltoihin omistautuakseen idän ja

⁴ Ives 1996, xiii-xiv

⁵ Merkittävä Kioton koulukunnan edustaja.

⁶ Ives 1996, xiv-xv.

⁷ Ives 1996, xv.

⁸ Daisetsu Teitaro Suzuki(1870–1966) tunnetaan yhtenä merkittävimmistä kristillis-buddhalaisen dialogin edistäjistä, jonka akateemisempaan seuraajana Masao Abea tänä päivänä pidetään.

⁹ Ives 1996, xvi

lännen ajattelutapojen kohtaamiselle. Toiminta piti sisällään lukuisia yliopistovirkoja ja kansainvälisiä konferensseja. Hän toimi myös uskontojen historialle omistautuneen kansainvälisen yhdistyksen varapresidenttinä vuosina 1975–1980 ja lisäksi metafysiikkaan omistautuneen kansainvälisen yhdistyksen johtajana 1973 vuodesta lähtien.¹⁰

Masao Aben keskeisin uskonnollisfilosofinen agenda on ollut antaa uskonnoille yhteistä hengellistä pohjaa, jotta uskonnollisuus kaikessa monimuotoisuudessaan kukoistaisi globaalissa yhteiskunnassa.¹¹ Masao Abe kuoli Kiotossa vuonna 2006.

1.2 Mitä on transsendenssi

Kansanomaisesti transsendenssia voisi kutsua sanalla ”tuonpuoleinen” eli kyseessä on maallisen todellisuutemme tuolla puolen oleva todellisuus. Tuonpuoleisesta voi helposti tulla mieleen lähinnä kuolemanjälkeinen todellisuus, jonka transsendenssin käsite toki sisältää, mutta ei rajoitu siihen. Transsendenssin vastakohtakäsite on immanenssi, joka viittaa maalliseen käsitettävissä olevaan todellisuuteen. Transsendenssi on sanakirjan muotoilun mukaan *havaintokokemuksen ulkopuolelle jäävä todellisuus*. Kristinuskossa immanenssin ja transsendenssin välillä on nähtävissä ero ihmisen arkitodellisuuden edustaessa immanenttia maailmaa ja Jumalan edustaessa transsendenssia. Buddhalaisuudessa persoonallinen Jumala näyttäytyy ihmisen tapana harhaanjohtavasti objektivoida ja käsitteellistää transsendenssia. Buddhalaisuudessa transsendenssi ja immanenssi limittyvät toisiinsa antaen transsendenssille merkityksen, joka ylittää eron transsendenssin ja immanenssin välillä. Tämä voi kristillisen kulttuuripohjan omaavalle ajattelijalle olla vaikea ymmärtää. Tutkielmani osittainen tarkoitus onkin auttaa ymmärtämään zenbuddhalaista transsendenssikäsitystä vertailemalla sitä kristilliseen.

Teologisella ja filosofisella perinteellä on omat ja yhteiset tapansa ymmärtää transsendenssin käsite. On tärkeää selventää, että minkälaista merkityssisältöä sovelletaan juuri tämän tutkimuksen yhteydessä. Masao Aben aloittama kristillistä ajattelua myötäilevä keskustelu käsittelee transsendenssia enemmän uskonnollisessa, kuin filosofisessa mielessä. Keskiajan skolastikot käyttivät latinan termiä ”transcendentia” viitaten ylittämiseen tai jonkin tuolle puolen siirtymiseen. Aristoteleen (384–322 eaa.) kategoriaoppi luokitteli ihmiselle erilaisia substantiaalisia ominaisuuksia, joihin ei kuulunut se kaikkein perimmäisin olemassaolo sinänsä, joka yhdistää kaikkea olevaa. Ajatuksen mukaan olevaa ei voida

¹⁰ Ives 1996, xvi-xvii

¹¹ Ives 1996, xviii

määritellä, koska se ei kuulu ns. ”olioluokan” piiriin.¹² Edellinen ajattelutapa sopii kontekstiin, jolla tutkielmani transsendenssia käsittelee, mutta seuraava havaintofilosofisempi taas ei: Immanuel Kant loi jaottelun transsendentin ja transsendentaalisen välillä. Tässä ajattelussa transsendenssi tarkoittaa tiedosta ja kokemuksesta riippumatonta todellisuutta. ”Transsendentaalinen” puolestaan tarkoittaa kokemustamme edeltäviä ymmärryksen mahdollistamia ehtoja ja olosuhteita, jotka mahdollistavat kokemuksen syntymisen.¹³

Tutkielmani kielenkäyttöä selventää, että transsendenssi ja immanenssi ovat substantiiveja, mutta transsendentti ja immanentti ovat adjektiiveja. Esimerkiksi buddhalaisessa ajattelussa transsendenssi on kuvailtavissa immanenttina, koska transsendenssi ei ole objektivoitavissa jonnekin tuonpuoleiseen, vaan ylittää transsendenssin ja immanenssin välisen erottelun. Samalla perinteisemmässä kristillisessä ajattelussa transsendenssi on enemmän transsendentti, koska jako immanentin ja transsendentin todellisuuden välillä säilyy korostetummin.

1.3 Transsendenssi kristinuskossa – varhaiskristillisyyden jakautuminen katafaattiseen ja apofaattiseen perinteeseen

Katafaattisella perinteellä tarkoitetaan kristillistä ajattelua, jossa Jumalasta voidaan sanoa jotain järjellisen päättelyn avulla. Jumala on antanut ihmiselle järjen, joka auttaa toimimaan Jumalan tahdon mukaisesti. *Apofaattinen* perinne korostaa Jumalan käsittämättömyyttä, johon nähden rajallisena syntyneen ihmisen on lopulta luovuttava omista rationaalisista lähtökohdistaan vastaanottaakseen Jumalan armon.¹⁴

Varhaiskristillinen tapa käsittää transsendenssi pohjautuu sekä platonilaiseen että stoalaiseen ajatteluperinteeseen. Molemmissa ihmisen järki mahdollistaa yhteyden pysyvään tosiolemaan, mitä voisi pitää myöhemmän transsendenssi-käsityksen kasvualustana. Platonin (427–347 eaa.) idealismissa maallinen todellisuus kaikkine esineineen, olentoineen ja asioineen on kaikkine variaatioineen katoavaista. Samalla jokaisella asialla on pysyvä idea, josta kokemamme todellisuus on vain heijastumaa. Tämä aiheuttaa ajattelutapaamme dualistisen lähtökohdan, ylivertaisen pysyvän ideoiden maailman ja sille alisteisen, alati muuttuvan ja katoavaisen maallisen maailman välillä. Stoalaisessa ajattelussa koko

¹² Työrinoja 2003, 50–52, 54.

¹³ Työrinoja 2003, 51.

¹⁴ Annala, 1996, 171–172

todellisuus on materialistisella tasolla, mutta ihmisen sisimmässä on sisäänrakennettuna järki, joka on yhteydessä koko todellisuutta ohjaavaan maailmanjärkeen.¹⁵

Kristillisen ajattelun yleistymisen myötä ja persoonallisen Jumalan merkityksen kasvaessa Platonin ideoiden maailma miellettiin yhä enemmän Jumalan edustamana todellisuutena.¹⁶ Ihmistä ja Jumalaa yhdisti yhä järki, jonka Jumala oli tehnyt ihmiselle sisäsyntyiseksi.¹⁷ Tätä kutsuttiin stoalaisuudessa käsitteellä Logos. Kristillisessä ajattelussa Logos miellettiin Jumalan Pojaksi, Kristukseksi, joka inhimillisellä uhrauksellaan ja jumalallisella toiminnallaan loi pelastavan sillan ihmisen ja Jumalan välille. Kansanomaisessa ja rationaalisessakin ajattelussa oli kuitenkin vaikea mieltää, että absoluuttista transsendenssia edusti kaksi tahoa, Jumala ja Jumalan poika. Epäloogisuuden ratkaisuksi uskolle annettiin erityinen rooli. Oli uskottava, että Jumala ja Jumalan Poika olivat yhdessä yksi, vaikka käsitteellisesti heitä olikin kaksi.¹⁸

Kirkkoisä Augustinus (354–430) systematisoi ajattelullaan pinnan alla vallinneet ristiriidat antamalla uskolle ja järjelle vastavuoroisen merkityksen: Usko, että ymmärtäisit ja ymmärrä, että uskoisit.¹⁹ Vaikka Jumalan käsittämättömyyden painotus antoi Augustinuksen ajattelussa tilaa apofaattiselle mystiikalle, silti hänen painotuksensa oli enemmän katafaattinen.²⁰

Idän perinteessä uusplatonilaisuudeksi nimetty suuntaus korosti subjektiivista kokemusta niin pitkälle, että järjen kautta miellettyyn jumalayhteyteen ei ollut enää syytä. Tämän apofaattisen ajattelun mukaan uskonnollisfilosofinen ajattelu antoi Jumalan lähestymiseen enintään tikkaat, joista olisi lopulta luovuttava. Jumalan armo oli vastaanotettavissa vain siirtämällä ajattelua rajoittavat käsitteet sivuun. Välitön kokemuksellisuus oli tärkeämmässä roolissa kuin ajattelun kautta tapahtuva tiedostaminen. Silti esimerkiksi Pseudo-Dionysioksen edustamassa ajattelussa kokemuksellisuuskin kyseenalaistetaan, koska omiin tunteisiin takertuminen olisi myös Jumalan välittömästä vaikutuksesta harhaanjohtavaa subjektiivisuutta.²¹

Augustinuksen mallintama katafaattinen kristinusko tuli vallitsevammaksi sekä läntisen protestanttisessa liikkeessä että roomalaiskatolilaisuudessa. Uusplatonilainen apofaattisuuteen kallistuva kristillinen mystiikka kukoistaa enemmän ortodoksisessa

¹⁵ Kelly 1978, 15–19.

¹⁶ Ns. keskiplatonismi

¹⁷ Pihkala 2004, 62–63.

¹⁸ Kelly 1978, 15–19.

¹⁹ Annala, 1996, 138.

²⁰ Annala, 1996, 162.

²¹ Annala, 1996, 172–173.

kristinuskossa. Itäinen kristinusko on mielestäni selvästi lähempänä buddhalaista ajattelua, vaikka keskeinen ero buddhalaisuuteen verrattuna yhä onkin Kristuksen ja persoonallisen Jumalan merkityksellisyys.

Buddhalainen ajattelu on näkemykseni mukaan enemmän apofaattista kuin katafaattista, mikä ilmenee buddhalaisen opin tavassa kehottaa hyväksymään todellisuus sellaisenaan. Asioiden järkeistäminen lokeroimalla on objektivointia, mikä usein heijastaa toimijan omia tarpeita estäen hyväksymästä asioiden laita sellaisenaan. Tästä huolimatta, kuten lukija tämän tutkimuksen lukemisen myötä saattaa huomata, Masao Abe pyrkii selvittämään puhtaan kokemusperäistä eli apofaattista ajattelua järjestelmällisesti eli katafaattisesti. Aben esittämän zenbuddhalaisen ajattelun mukaan erottelu katafaattisen ja apofaattisen välillä on lähinnä immanentin eli maallisen tason jaottelua, joka ei vastaa kaikki jaottelut ylittävää transsendenssia. Tämä ei tarkoita, että transsendenssi olisi tärkeämpi kuin immanentti. Sekä katafaattisen ja apofaattisen että transsendenssin ja immanenssin väliset jaottelut ovat arvottomatta tärkeitä jaotteluita ja buddhalaisittain hyväksyttävä juuri sellaisenaan, kunhan niihinkään ei tartu liikaa.

1.4 *Buddhismista zenbuddhismiin*

Buddhalaisuuden päähaaroja mielletään olevan kolme, Theravada, Mahayana ja Vajrayana, jotka puolestaan jakautuvat lukuisiksi erilaisiksi alahaaroikseen. Esitän aluksi keskeisimmät opit alkuperäisestä buddhismista, jota kutsutaan theravada-buddhalaisuudeksi, tämän jälkeen siirryn mahayana-buddhismiin kautta zenbuddhismiin lyhyeen esittelyyn.

Theravada tarkoittaa vanhempien oppia. Theravada-buddhalaisuutta esiintyy eniten Kaakkois-Aasiassa, eli maissa kuten Myanmar, Thaimaa, Kambodža ja Sri Lanka.²² Kaksi muuta buddhismiin päähaaraa ovat Mahayana- ja Vajrayana-buddhalaisuus. Mahayana tarkoittaa suurempaa kulkuneuvoa, Vajrayana timanttista kulkuneuvoa.²³ Vajrayana on niin oma lukunsa, ettei siihen ole tämän tutkielman yhteydessä syytä paneutua. Mahayana-buddhalaisuus sen sijaan on erityisen olennainen, koska zenbuddhalaisuus on osa mahayana-buddhalaista perinnettä. Mahayana-buddhalaisuuden vaikutusalue kattaa nykyään suurimman osan Itä-Aasiaa, esimerkiksi Kiinan, Japanin ja Korean. Zenbuddhalaisuuden lisäksi myös puhtaan maan buddhalaisuus mielletään osaksi mahayana-buddhalaisuutta.²⁴

²² Prebish & Keown 2006, 209.

²³ Prebish & Keown 2006, 150, 141.

²⁴ Prebish & Keown 2006, 151, 241–243.

Theravada-buddhalaisuus

Buddha tarkoittaa hengellisessä mielessä heräämisen kokenutta ihmistä.²⁵ Buddhismin mukaan noin 566–483 eaa. aikoina elänyt Siddhartha Gautama saavutti valaistumiseksikin kutsutun tilan. Tämän seurauksena hän päätyi jakamaan oivalluksiaan yhä kasvavalle määrälle seuraajiaan Koillis-Intian seuduilla.²⁶ Buddhismin keskeisin alkuperäinen oppilauselma sisältyy ”neljään jaloon totuuteen”, jonka osat esittelen aluksi lyhyesti samalla tuoden esille muitakin buddhismille keskeisiä ajattelutapoja.²⁷

1. Elämä on kärsimystä

Kärsimys-sana pitää alkuperäisessä kieliasussaan laajemman merkityksen, kuin mitä sana englanniksi tai suomeksi antaa olettaa. Sanskriitin sana *dukkha* tarkoittaa pikemmin tyytymättömyyttä ja tuskallista kaipuuta. Tämä Buddhan oppi ei tarkoita, että elämä olisi pohjimmiltaan vain ilotonta murhetta, vaan että kärsimys on perustava osa elämäämme. Olemiseen kuuluu pyrkimys saada tai olla jotain, mikä itseltä puuttuu. Syntymiseen, vanhenemiseen ja kuolemiseen kuuluu kipu. Yksi buddhismin keskeisimmistä opeista on, että mikään ei ole pysyvää (*anatta*). Näin ollen maallisen elämän kiertokulussa mikään tyydytys tai ilo ei ole pysyvää. Kaikki mikä nousee ylös, tulee myös alas. Samalla toinen keskeisimmistä buddhismin opeista sanoo, että kaikki asiat ovat toisiinsa nähden keskinäisriippuvaista (*pratitya-samutpāda*). Näin ollen jokainen kokemamme fyysinen tai psyykinen kokonaisuus koostuu monesta toisiinsa kytköksissä olevasta osasta. Nämä yhteydet jossain vaiheessa hajoavat takaisin osiinsa. Perustava halumme saada, mitä meiltä puuttuu ja tarttua näkemyksiimme, johdattaa seuraavaan jaloon totuuteen.²⁸

2. Kärsimyksen syy on halu

Tässäkin kohdin tuon ”halu”-sanan alkuperäinen sana *trsnā* on merkitykseltään erilainen kuin suomalainen tai englanninkielinen sana. Suomessa ja englannissa halu voi tarkoittaa sekä hyvää ja pahaa halua. *Trsnā*-sana viittaa enemmän ahneuden kaltaiseen haluun, jonka kohde aiheuttaa vahinkoa. Buddhismissa keskeiset ihmiselle tyypilliset henkisen kehittymisen esteet ovat ahneus, harhaisuus ja viha. Nämä ominaisuudet tulevat esille, kun tartumme liikaa halujemme kohteisiin. Näiden halujen juurisyyn purkauduttua vahingolliset halut poistuvat.²⁹

²⁵ Prebish & Keown 2006, 50.

²⁶ Prebish & Keown 2006, 51–52.

²⁷ Prebish & Keown 2006, 76–77.

²⁸ Prebish & Keown 2006, 78–81.

²⁹ Prebish & Keown 2006, 82, 83, 86.

3. Kärsimyksen voi lopettaa

Kun vahingollinen tarttuminen halun kohteeseen loppuu, samalla kärsimyskin loppuu. Kärsimyksestä vapautumista kutsutaan nirvanaksi, joka on buddhalaisen polun päämäärä. Nirvana tarkoittaa pois puhallettua. Vastaavasti kuin kynttilän liekki sammuu, ahneuden, vihan ja harhaisuuden vaikutukset katoavat. Nirvanan vastakkaisena käsitteenä voisi pitää samsaraa, joka viittaa jälleensyntymisen kiertokulkuun sidoksissa olemista. Niin kauan kuin nämä vahingolliset takertumisen seuraukset hallitsevat ihmistä, hän on myös samsaran vankina. Nirvanaa kuvataan janon katoamisen lisäksi myös autuutena, puhtautena, rauhana ja kaukaisimpana rantana. Joissakin varhaisissa teksteissä on myös transsendenssin kaltaisia viittauksia, joissa nirvanaa kuvataan syntymättömänä ja luomattomana todellisuutena.³⁰

4. On polku, joka johtaa kärsimyksen loppumiseen

Tämä polku on kahdeksanosainen: (1) ”Oikea näkemys” tarkoittaa neljän jalon totuuden hyväksymistä. (2) ”Oikea päättely” tarkoittaa asennetta kehittää omaa tyytyväisyyden tilaa, joka on vapaa fyysisistä haluista. Lisäksi poistaa syyt vihalle ja aiheuttamaan vahinkoa kenellekään. (3) ”Oikea puhe” tarkoittaa valheiden sekä erotteluja kasvattavien ja tarpeettoman juoruilun välttämistä. (4) ”Oikea toiminta” tarkoittaa toimintaa, joka ei johda tappamiseen tai varastamiseen, eikä toimimaan väärin toista kohtaan fyysisten halujen johdosta. (5) ”Oikea elämäntapa” tarkoittaa elannon lähteen valintaa, jossa ei huijata ketään tai kaupata vahingollisia asioita. Eikä saisi päätyä tappamaan yhtäkään elävää olentoa. (6) ”Oikea pyrkimys” tarkoittaa oman mielen kehittämistä meditaation avulla suuntaan, joka korvaa epärakentavat ja kielteiset tuntemukset myönteisillä ja rakentavilla. (7) ”Oikea huomaavaisuus” (mindfulness) tarkoittaa kehollisen tietoisuuden kasvattamista suhteessa tunteisiin, ajatuksiin ja mielialoihin. (8) ”Oikea meditaatio” tarkoittaa meditaatiota, jossa pyritään saavuttamaan rauha pitämällä mieli kuitenkin kirkkaan tietoisena kaikesta.³¹

Mahayana-buddhalaisuus

Mahayana-buddhalaisuus kehittyi Intian alueella jo noin 200 eaa. lähtien.³² Keskeisimpiä eroja theravada-buddhalaisuuteen nähden mahayana-buddhalaisuudessa on sen tavassa nähdä maallikot ja luostarimunkit valaistumiseen nähden samalla viivalla. Mahayana-

³⁰ Prebish & Keown 2006, 87–89.

³¹ Prebish & Keown 2006, 90–94.

³² Prebish & Keown 2006, 150.

buddhalaisesta näkökulmasta theravadan oppi kannustaa luostarimunkkeja elitistisesti kääntämään selän todellisuudelle ja vetäytymään itsekkäästi itse kunkin omaan valaistumiseen. Mahayana-buddhalaisuudessa korostetaan theravadan edustavan pientä polkua (hinayana), johon vain harva omistautunut kykenee, vaikka todellisuudessa on olemassa suuri polku, joka on kaikille jatkuvasti avoin. Mahayana-buddhismissa korostuu kaikkia elollisia olentoja kohtaan koettava myötätunto.³³ Kun jokainen elollinen olento omaa tietoisuuden tason, joka on jo sisimmässään valaistunut, vähänkin suorittamista korostava valaistumisen hakeminen vaikuttaa esteeltä valaistumiselle. Jokaisella on sisimmässään puhdas buddha (valaistunut)-luonto, jota käsitteellinen ajattelumme vain peittää. Lisäksi mahayana-buddhalaisuudelle on ominaislaatuista korostus kaiken keskinäisriippuvuuden taustalla vaikuttavasta positiivisesta tyhjiydestä, jota kutsutaan käsitteellä Sunyata.³⁴ Sunyatan selittämiseen tämä tutkielma keskittyy vastaisuudessa niin paljon, että tässä kohdin sitä ei kannata vielä tyhjentävästi purkaa. Pohjustaakseni aihetta kuitenkin hieman, pidän Damien Keownin ja Charles S. Prebishin kuvailua hyödyllisenä:

Tyhjiyden oppi näin painottaa olemassaolon suhteellisuutta, oletetusti sopivaa ymmärrystä liittyen kaiken keskinäisriippuvuuden oppiin (pratitya-samutpāda). Tällä tavalla tyhjiydestä tulee epistemologinen väline, jota käytetään sulattamaan mielemme jäykät ajattelutottumukset. On tärkeää ymmärtää, että sunyata, käytettynä tällä tavalla ei ole ontologinen tila, ja että jopa tyhjiys on tyhjä. Tästä huolimatta olisi väärin päätellä negatiivisen kielenkäytön johtavan Mahayanana tulkintaan nihilistisessä mielessä.³⁵

Kun mikään ei ole olemassa ilman muiden asioiden myötävaikutusta, kaikki on keskinäisriippuvaista. Sunyata on se avautuva tyhjiys, jossa tämä keskinäisriippuvuus sijaitsee. Sunyata ei kuitenkaan ole tila fyysisessä eikä psyykkisessä mielessä. Mielestäni erityisen oivaltavaa Keownin ja Prebishin kuvailussa on, kuinka Sunyatan ymmärtäminen ”sulattaa mielemme jäykät ajattelutottumukset”. Olemme niin tottuneet objektivoimaan kaiken, että absoluuttisen objektivoimaton todellisuus vaatii aina pienen hypyn mielessämme, jotta sen tavoittaa edes hetkeksi.

Zenbuddhismi

Zen on japanilainen sana, joka tarkoittaa meditaatiota, syvää keskittymisen tilaa. Alun perin kyseinen perinne on lähtöisin Kiinasta, jonka kielellä sama sana on ”chan”. Varhaisen chanin terminologia ja vahva painotus spontaaniuteen viittaavat chanin takana olevan myös taolaisia

³³ Prebish & Keown 2006, 150–151.

³⁴ Prebish & Keown 2006, 157.

³⁵ Prebish & Keown 2006, 157.

vaikutteita. Chan on buddhismiin haara, joka on alun perin erikoistunut erityisesti meditaatioon. Chanin perustajana pidetään intialaista munkkia Bodhidarmaa, jonka uskotaan vaikuttaneen Kiinassa n. vuosina 470–520. Chanissa on alusta alkaen ollut oppilas-opettajasuhteella merkittävä rooli. Opettajan tehtävä on kuitenkin auttaa oppilasta ymmärtämään oma buddhaluontonsa itse.³⁶ Seuraava ote on Bodhidarmaan liitetty teksti, joka on löydetty vuonna 1108.

Erityinen siirtymä kirjoitusten ulkopuolella;
Riippumatta sanoista tai kirjaimista;
Osoittaen suoraan ihmisen mieleen;
Nähdessään sisäisen luontonsa, tulee Buddhaksi (valaistuneeksi)³⁷

Opettajan tehtävä on auttaa oppilasta irtautumaan diskursiivisesta ajattelusta, jotta kaiken kattava oivallus voisi tapahtua. Sanat ja oppitekstit ovat vain mieleemme ulkoisia objekteja, joihin tarttuminen olisi harhaanjohtavaa. Vastaava pätee myös esimerkiksi patsaisiin. Jos buddhalainen oppilas oli taipuvainen kunnioittamaan buddha-patsaita, opettaja saattoi nähdä tämän esteenä oppilaansa kehitykselle. Ratkaisuna opettaja saattoi sylkeä päin patsasta ja/tai hajottaa sen.³⁸ Chan-koulukunta kehitti vähitellen omanlaisensa tavan pyöritellä tuttuja ajattelutapoja siten, että niiden tarttumapinnoista voitaisiin luopua. Näitä arvoituksellisia lauseita kutsutaan koaneiksi. Esimerkiksi: ”Mitä minun alkuperäiset kasvoni olivat ennen kuin äitini ja isäni olivat syntyneet?” Kyseinen lause johdattaa pohtijansa miettimään omaa perimmäistä luontoaan ilman aikaa ja paikkaa sidonnaista ajattelua.³⁹ Yhtä merkittävä keino ennakkoluuloista, asenteista ja rajoittavista ajatteluprosesseista luopumiseen chanin perinteessä on perinteinen istumameditaatio. Luostareissa tämä tapahtui kurinalaisen elämäntavan sisällä. Ego-keskeiset ajattelutottumukset oli saatava syrjään tai läpinähtäviksi, jotta ihmisen sisäinen täydellisen spontaani oleminen paljastaisi hänen todellisen luontonsa, joka on pohjimmiltaan täydellisen puhdas oleminen.⁴⁰

1.5 Kioton koulukunta

Masao Aben ajattelutavan lähtökohdat perustuvat vahvasti Kioton koulukunnan oppeihin, jonka osaksi Abe useimmiten myös mielletään.

Nishida Kitarō (1870–1945) aloitti tahtomattaan Kioton koulukunnan perinteen. Hän opiskeli länsimaista ja itämaista filosofiaa zenbuddhismiin harjoittamisen ohella, minkä

³⁶ Harvey 2013, 217–218.

³⁷ Harvey 2013, 218.

³⁸ Harvey 2013, 217–218.

³⁹ Harvey 2013, 221–222.

seurauksena syntyi teos ”An Inquiry into the Good” (1911), joka puolestaan johti Kioton yliopiston filosofian professorin virkaan.⁴¹

Kioton koulukunta on 1900-luvun alussa Kioton yliopistosta ponnistanut epävirallinen uskonnollisfilosofinen koulukunta, jonka merkittävimpinä jalostajina pidetään Nishidan lisäksi hänen ajatuksiaan kritisoineita filosofeja, kuten Tanabe Hajime (1885–1962) ja Nishitani Keiji (1900–1990).⁴² Nishidan ajattelun lähtökohta on länsimaisen ontologisen filosofian sijaan ”meontologinen”. Meontologisuuden⁴³ käsitteen ymmärtämistä on aluksi helpointa lähestyä pitämällä sitä länsimaisesta filosofiasta tutun ontologisen filosofian vastakohtana. Ontologian edustaessa platonilaisesta ja aristoteelisesta ajattelusta lähtevää perimmäisen olemassa olevan pohtimista meontologia pitää olemassaolon perustana absoluuttista tyhjiyttä, *jossa* tämä olemassaolo on. Olemassa olevat asiat määrittyvät aina suhteessa toisiinsa, mutta ne sijaitsevat määrittelemättömässä ”tilassa”, joka mielletään mahayana-buddhalaisten oppien mukaisesti absoluuttisena tyhjiytenä.⁴⁴ Kioton koulukunnan oikeaoppisuuden nimissä on kuitenkin sanottava, että ontologian ja meontologian vastakohtaisuutta ei pitäisi korostaa. Kyseessä ei ole ontologisen ajattelutavan vastustus vaan pyrkimys syventää länsimaiselle ontologialle tyypillistä ajattelua, joka on taipuvainen dualistisiin ja hierarkkisesti arvottaviin painotuksiin. Esimerkkinä mainittakoon Aristoteleen substanssifilosofia, jossa partikulaarit asiat ovat ensisijaisia universaaleihin kategorioihin nähden ja länsimaisesta filosofiasta noussut kristillinen perinne, joka pitää Jumalaa korkeimpana olemisen muotona verrattuna rajallisiin ihmisiin.

Selventäisin lisäksi, että Kioton koulukunnan määrittelemisen erityisesti uskonnonfilosofiaksi ei edusta kyseistä ajatteluperinnettä itseään vaan lähinnä paljastaa länsimaiden taipumusta erottaa uskonto ja filosofia toisistaan. Nishidan oppilas Nishitani korostaakin, että mahayana-buddhalainen, saati zen-buddhalainen ajattelutapa ei ole hänelle olennainen lähde uskonnollisessa mielessä: ”Jos minä usein käsittelen buddhismille, erityisesti zenbuddhismille tyypillistä näkökulmaa, niin perimmäinen syy on se, että todellisuuden ja ihmisyyden kuvauksen alkuperäinen muoto vaikuttaa minulle esiintyvän juuri

⁴⁰ Harvey 2013, 220.

⁴¹ <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#Int> (viitattu 28.1.2021)

⁴² <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#Int> (viitattu 28.1.2021) Tanabe Hajime ja Nishitani Keiji olivat Masao Abe opettajia ja kollegoita.

⁴³ meon on kreikkalainen sana, joka viittaa ei-olevaan. Alkuperäinen japanilainen sana mu on kirjoitettu tavalla, joka ei viittaa minkään asian kieltoon. Bret W. Davisin mukaan käsite on parhaiten ymmärrettävissä Martin Heideggerin tavasta kuvailla puhdasta olemista tilana, joka ei ole mikään valmiiksi käsitettävissä oleva asia, vaan tämä ”ei-mikään” on pikemmin tyhjiydestä kumpuava olemisen hunttu.

⁴⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#WesBeiVsEasNotOntVsMeo> (viitattu 28.1.2021)

näissä ajattelutavoissa paljaimmalla ja erehtymättömimmällä tavalla”.⁴⁵ Kioton koulukunnan ajattelutavassa ei tutkita uskontoa filosofian avulla, kuten usein länsimaissa, vaan uskonnolliset väitteet toimivat suorina lähestymistapoina kohti totuutta. Länsimaisin silmin voisi sanoa, että Kioton koulukunnan tavassa uskonnolliset totuudet asettuvat sellaisenaan osaksi filosofista lähestymistapaa. Kristillisen aineiston dominoima länsimainen uskonnonfilosofia on ehkä Kioton koulukunnan lähestymiseen verrattuna apologeettisempaa. Lisäksi länsimaissa vaikuttaa olevan tärkeää luoda jokin etäännyttävä kanta uskonnollisuuteen, minkä neutraalitus saattaa Kioton koulukunnan näkökulmasta vaikuttaa tarpeettomankin sekulaarilta.

Kioton koulukunta on luonut merkittävän pohjan dialektiselle absoluuttisen tyhjyyden käsitteelle, jota Masao Abe soveltaa juuri Sunyatan käsitteen avulla.

Nishidan lähestymistavassa absoluuttinen tyhjiys läpäisee kaiken. Se kattaa jokaisen yksittäisen asian pitäen jokaisen yksittäisen asian erityislaatuisuuden yhä olemassa. Tämä tyhjiys kattaa eron kaiken kattavan universaalin ja yksittäisten asioiden partikulaarin todellisuuden välillä: ”Absoluuttinen tyhjiys samanaikaisesti läpäisee kaiken ja on se mistä kaikki muodostuu.” Aiemmin esitin jo esimerkin, jossa asiat tulevat määritellyiksi aina toisiinsa nähden ja tässä tapauksessa tämä tyhjiys on se ”paikka”, missä tämä määrittely tapahtuu. Lisäesimerkkinä tyhjyyden voi kuvitella myös tietoisuutena, jossa esimerkiksi värät tulevat olemassa oleviksi. Voisi olla vaikea tiedostaa värejä, jos ne eivät eroaisi toisistaan, ja lisäksi on oltava tämä tyhjän tietoisuuden kaltainen tila, joka tiedostaa värien välisen eron.⁴⁶ Myöhemmin Nishidan kollega Tanabe kritisoi ajatusta siitä, että ”paikan” kaltaisuus tekee tyhjiydestä olemisen kaltaisen tilan, joka ei olisi enää absoluuttista tyhjiyttä. Kyseinen teoria hioutuikin painottamaan, kuinka tämä tyhjiys on enemmänkin dialektinen jatkuvassa liikkeessä oleva välittäjä kuin paikka.⁴⁷

Absoluuttisen tyhjyyden ymmärtämiseksi japanilaislähtöisessä kontekstissa on hyvä ymmärtää, että japanilainen absoluuttiin viittaava zettai-sana tarkoittaa kirjaimellisesti vastustuksen poisleikkaamista. Vastakohtainen käsite issōtai tarkoittaa suhteellisuutta viitaten eri osapuolia yhdistävään keskinäiseen vastustamiseen. Näin ollen todellinen absoluutti ei ole irrallaan jokaisesta erillisestä asiasta tai esimerkiksi ihmisestä omine yksilöllisine vapaine tahtoineen. Absoluutti kattaa ne ja heidät kaikki silti ylläpitäen niiden erityisyyden.⁴⁸

⁴⁵ <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#Int> (viitattu 28.1.2021)

⁴⁶ <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#NisTopAbsNot> (viitattu 28.1.2021)

⁴⁷ <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#TanAbsNotOthPowAbsMed> (viitattu 28.1.2021)

⁴⁸ <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#NisTopAbsNot> (viitattu 28.1.2021)

Masao Aben esittämän kenoottisen Jumalan ajatuksen ymmärtämiseksi on hyvä saada pientä esiymmärrystä Nishidalta. Nishidan mukaan Jumalan tai absoluutin ymmärtää parhaiten seuraavasti: ”Sisältää oman absoluuttisen itse-negaation itsessään”. Koska absoluuttinen tyhjiys ja Jumala voi olla absoluutti vain kattaessaan totaalisesti kaiken, tämä voi tapahtua vain siten, että tämä absoluutti ei itse ole millään tavalla yksi partikulaari olio muiden joukossa. Sen on siis oltava absoluuttinen pohja joka oman partikulaarin olemassaolonsa kieltämällä eli itsensä tyhjentämällä on absoluuttisen olemassa oleva absoluutti.⁴⁹

Tanabe kiinnostavasti kritisoi Nishidaa myös, kuinka absoluuttisen tyhjiyden kuvaus paikan kaltaisena pohjana johtaa uusplatonilaisuutena tunnettuun Plotinoksen emanaatiooppiin. Tanaben mukaan tämä uskonnollismystinen ja kokemuksellinen intuitio on käsitteellistetty pikemmin kaiken kattavan Yksi-käsitteen kuin tyhjiyden kautta.⁵⁰ Nishida vastasi tähän, että ymmärrys absoluuttisesta tyhjiydestä voi sisältää uskonnollisen kokemuksen, mutta ei ole uskonnollinen ekstaattisessa mielessä, eikä oletta minkäänlaista substanssia, kuten Plotinoksen Yksi. Absoluutti voi kattaa todella kaiken vain, jos se kieltää itsensä jopa tyhjiytenä. ”Absoluutti löytyy olioiden välistä, ei tuolta puolen heidän/niiden takaa.”⁵¹

Masao Aben ajatukset ovat pitkälle yksi yhteen Kioton koulukunnan periaatteiden kanssa. Masao Abe mielletään Kioton koulukunnan jatkeeksi, joka on kuitenkin vaikuttanut enemmän ulkomailla kuin alkuperäisessä kotimaassaan Japanissa. Masao Abe eroaa muista keskeisistä Kioton koulukunnan hahmoista siinä, että hän on keskittynyt soveltamaan kyseisiä oppeja erityisesti kristinuskon ja buddhalaisen uskontodialogin nimissä.⁵²

⁴⁹ <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#NisTopAbsNot> (viitattu 28.1.2021)

⁵⁰ <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#TanAbsNotOthPowAbsMed> (viitattu 28.1.2021) Plotinoksen emanaatio-oppia Pseudo-Dionysioksen esittämänä: Koska Yhden olemus tuottaa kaikki oliot, se ei ole yksikään niistä. Yksi ei ole olio, ei kvaliteetti eikä kvantiteetti; se ei ole myöskään ymmärrys eikä sielu. Se ei ole liikkeessä eikä levossa, ei paikassa eikä ajassa, vaan itsessään ainutkertaisena muotona (idea) se on pikemmin muodoton muotojen (eli ideoiden) edellytys...Suoraan sanoen meidän ei pitäisi lainkaan soveltaa Yhteen mitään käsitettä.

⁵¹ <https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#TanAbsNotOthPowAbsMed> (viitattu 28.1.2021) Tämä antaa keskeisen vihjeen näkemyksestä, jonka Altizer ottaa tutkielmassani myöhemmin esille: Kristinuskossa transsendenssi on buddhismiin ajatteluun nähden enemmän transsendenti eli maallisen todellisuutemme tuolla puolen, kun taas buddhismissa transsendenssi on enemmän immanentti eli perustavasti osa maallista todellisuuttamme.

⁵² Cobb 1996, x.

2.0 Kenoottinen Jumala ja dynaaminen Sunyata

”Kenoottinen Jumala ja dynaaminen Sunyata” on Masao Aben kirjoittama essee, joka luo hedelmällisen alustan buddhalaiskristilliselle uskontodialogille taistellessaan uskontokriittisiä ajattelutapoja vastaan. Keskeisimpiä uskonnollisuutta kyseenalaistavia uhkia kristilliselle ajattelulle ovat Aben mukaan skientismi, marxilaisuus⁵³, freudilaisuus⁵⁴ ja nietzscheläinen⁵⁵ nihilismi.⁵⁶ Skientismillä hän viittaa ajatteluun, jossa luonnontieteille on annettu lopullisen totuuden rooli korostaen uskontojen vanhanaikaisuutta ja vahingollisuutta. Marxilaisuudella hän viittaa uskonnon harhaisuutta korostavaan rooliin taloudellisen epätasa-arvon aiheuttaman kurjuuden helpottamiseksi. Freudilaisuudella hän viittaa ajattelutapaan, jossa uskonnollisuus tiputetaan pelkästään psykologiseksi, ihmisen ajattelun sisäiseksi ominaisuudeksi. Nietzscheläisen nihilismin Abe jakaa kahteen osaan. Ensimmäinen viittaa ateismiin, jossa Jumalan olemassaolon ajatusta ei ole koettu, ymmärretty ja/tai hyväksytty ja näin ollen Jumalan olemassaolo on kielletty jo lähtökohtaisesti. Toinen on Aben mukaan lähempänä Nietzschen ajattelua itseään: Nietzschen tunnettu teesi ”Jumala on kuollut” ei väitä, että Jumala ei olisi millään tavalla ollut osa ihmisten elämää vaan että sen merkitys on lakannut olemasta. Kristinusko on siis edustanut ihmisille merkittävää vaihetta tietoisuuden kehittymisessä, mutta siitä on tullut sekä tarpeeton että ihmisen itseymmärrystä taannuttava ajatusrakennelma.⁵⁷ Voisi siis sanoa, että Nietzsche Jumala on lähinnä kulttuurisidonnainen käsite.

Masao Aben mukaan zenbuddhalainen ajatus Sunyatasta auttaa ymmärtämään Kristuksen kenosis-oppia tavalla, joka yhdistää sekä kristillistä että zenbuddhalaista transsendenssikäsitystä. Tämän ajatuksen ymmärtäminen auttaa edellä mainittuihin haasteisiin antaen uskonnolliselle ajattelutavalle sen kauan kaipaaman merkityksellisyyden ja oikeutuksen. Näin uskonnollisuus voisi vapautua rationalistisen sekularismin haasteista.

Kenoottinen Jumala ja dynaaminen Sunyata jakautuu kahteen osaan, joista ensimmäinen esittelee Aben näkemyksen Kristuksen kenosiksesta. Hän esittelee aiheen ja siitä käytyjä kristologisia keskusteluja Kristuksen kaksiluonto-opin suhteen pitäen yllä hänen Sunyata-keskeistä näkökulmaansa. Hän etenee aiheessaan perustellen ja haastaen omaa tulkintaansa käyttäen tunnettujen teologioiden, kuten Hans Kühnin, Karl Rahnerin ja erityisesti Jürgen Moltmannin, näkemyksiä kolminaisuusopin suhteen. Toinen osa keskittyy

⁵³ Karl Marx (1818–1883)

⁵⁴ Sigmund Freud (1856–1939)

⁵⁵ Friedrich Nietzsche (1844–1900)

⁵⁶ Abe 1996, 3.

⁵⁷ Abe 1996, 4–9.

buddhalaiseen viitekehykseen, jossa esitellään Sunyata-käsitteen oikeaoppista tulkintaa zenbuddhalaisessa hengessä. Masao Abe esittää ratkaisumallit keskeisille teologisille ongelmille, kuten vapaan tahdon⁵⁸ ja pahan ongelman⁵⁹ vertaillen samalla kristillistä pelastuskäsitystä ja buddhalaista valaistumisen käsitystä toisiinsa. Tukenaan ja peilauspintanaan hän käyttää tunnettuja mahayana-buddhalaisia oppineita, kuten Dōgen Senji (1200–1253) ja D.T Suzuki, ja länsimaisia filosofeja, kuten Immanuel Kant, Martin Heidegger (1889–1976) ja Friedrich Hegel.⁶⁰

Koen, että Sunyatan käsite on sekä kristilliselle että yleisestikin länsimaisen filosofian alustamalle ajattelulle niin haasteellinen, että Masao Abe teki esseessään virheen kertoessaan ajattelustaan Kristuksen kenosiksesta ennen selvitystään Sunyatasta. Helpotan tilannetta esittelemällä ensin dynaamisen Sunyatan ajatuksen, jonka jälkeen Aben ajatus kristuksen jumalallisuudesta Sunyatan kautta käsitettynä on helpommin ymmärrettävissä.

2.1 Sunyata

Sunyata perustuu alkuperäisen Buddhan oppiin kaiken keskinäisriippuvuudesta (pratitya-samutpāda), jonka mukaan mikään asia ei ole olemassa ilman muiden asioiden vaikutusta.⁶¹ Jokainen yksittäinen asia on siis aina suhteessa kaikkiin muihin asioihin. Tämä on kristinuskoon ja moniin muihin teistisiin uskontoihin⁶² nähden erilainen ajattelutapa, koska teistisissä uskonnoissa Jumala ymmärretään keskeisenä kaikkivaltiaana ja itsenäisenä vaikuttajana. Sunyata-käsite on jalostunut kaiken keskinäisriippuvuuden ajatuksesta Nagarjuna-nimisen, mahayana-buddhalaisuutta edustavan ajattelijan kirjoituksista n. 200 jaa. Sunyata edustaa zenbuddhalaisuudessa perimmäistä todellisuutta. Useimmiten siitä käytetään sanaa ”tyhjiys”.⁶³ Englanninkielinen käsite ”the void” kuvaa Sunyatan ajatusta mielestäni paremmin, mutta sille ei löydy tarpeeksi toimivaa suomenkielistä vastinetta. The void tässä tapauksessa viittaisi jatkuvaan virtaan, joka kattaa kaiken ja toimii samalla kaiken pohjana. Tyhjiyden käsite on näkemykseni mukaan tässä vääristävin harhaanjohtaja, koska tyhjiys ymmärretään länsimaisessa ajattelussa kielteisenä ja pelottavana; asiana, jossa kaikki on poissa. Tärkeää onkin, että aina kun tyhjiys mainitaan Sunyatan yhteydessä, se ymmärretään positiivisena tyhjiytenä. Sellaisena tyhjiytenä, joka antaa jatkuvasti tilaa uudelle.

⁵⁸ Jos Jumala on absoluuttisen kaikkivaltias, niin miten ihmisellä voi olla vapaa tahto

⁵⁹ Jos jumala on kaikkivaltias ja täydellisen hyvä, niin miksi hän sallii pahuuden olemassaolon.

⁶⁰ Masao Aben reflektointia suhteessa länsimaiseen filosofiaan löytyy hänen tunnetuimmasta kirjastaan ”Zen and Western Thought (1985)

⁶¹ Prebish & Keown 2006, 157.

⁶² Juutalaisuus, Islam, Kristinusko

⁶³ Abe 1996, 27.

...Sunyata ei ole käsite, joka vahvistaisi itseään, mutta on sen sijaan perusteellisesti itse-negatiivinen. Toisin sanoen tyhjiys ei pelkästään tyhjennä kaiken muun, mutta myös itsensä. Sunyata ei pitäisi olla ymmärretty jonakin kunkin olemassaolon ulkopuolisena asiana, eikä sijoittaa kenenkään sisälle. Todellinen Sunyata ei ole sisäpuolella eikä ulkopuolella, ei ulkoinen, eikä sisäinen, eikä transsendentti eikä immanentti. Sunyata tyhjentää täysin kaiken, mukaan lukien itsensä. Sanottavaa on, absoluuttisen tyhjäntävyyden puhdas aktiviteetti on todellinen Sunyata.⁶⁴

Sunyata ei ole käsite, jonka merkitys vahvistuisi tietynlaiseksi tuon Sunyata-sanan alla, koska mikä tahansa sana luo tai vahvistaa määritelmää. Sunyata on tyhjiys, joka jatkuvasti tyhjentää myös itsensä. Tästä syystä ei voi edes sanoa, että Sunyata edustaisi perimmäistä todellisuutta, ellei ymmärrä sitä, että samanaikaisesti Sunyata kieltää itsensä. Tässä mielessä zenbuddhismi on opiton oppi, joka pohjimmiltaan pyrkii aina pakenemaan määrittelyjä ja lokeroitua. Näkisin, että tämä liittyy myös toiseen alkuperäisen Buddhan oppiin, jonka mukaan mikään ei ole pysyvää (anatta). Jokainen oppi on ihmisen historian ja sosiaalisen käyttäytymisen luoma rakennelma, joka elää tietynlaisena vain tietynä aikana, tietyssä paikassa ja ehkä vain tietyn henkilön tietoisuudessa. Seuraavalla hetkellä sama ihminen ei ajattele enää täysin samaa asiaa täysin samalla tavalla. Vastaavalla tavalla Sunyata edustaa jatkuvasti uudistuvaa ja tilaantavaa tyhjiyyttä jokaisen asian taustalla. Edellinen ”taustalla”-sanakin on liian konkreettinen hahmotus Sunyatan ajatukselle, jota selittää paremmin uudelle tilaa antava ja luova tyhjentäminen. Sunyata onkin enemmän verbi kuin substantiivi.

2.2 *Tathagata*

Muoto on tyhjiys ja perimmäinen tyhjiys on muotoa: tyhjiys ei eroa muodosta: muoto ei eroa tyhjiydestä; mikä ikinä on muoto, se on tyhjiyyttä, mikä ikinä on tyhjiyyttä, se on muoto.⁶⁵

Edellinen ote on mahayana-buddhalaisuuden yhdestä merkittävimmästä teoksesta ”Sydän Sutra”. Sunyatan ymmärtämiseksi on tärkeää tavoittaa buddhalainen ajatus asioiden ymmärtämisestä ”sellaisenaan” (tathagata). Tässä yhdistyy asioiden ymmärtäminen saman aikaisesti siten, että kaikki on osa samaa kokonaisuutta ilman erillisyyttä toisiinsa nähden, vaikka samalla jokaisen asian ainutlaatuinen yksilöllisyys on samanarvoisesti läsnä.⁶⁶ Tämän ymmärryksen omaksumalla voi oivaltaa, kuinka jokainen erillinen asia, käsite ja objekti ovat todella olemassa ”sellaisenaan”, ilman kenenkään kokemuksen tai havainnon tuomaa lisää.

⁶⁴ Abe 1996, 27.

⁶⁵ Abe 1996, 27.

⁶⁶ Abe 1996, 29. Tieteellinen ajatus, jossa jokainen asia koostuu ihmismielelle näkymättömistä atomeista voi auttaa saman ajatuksen hahmottamisessa. Todellisuus on siinä atomikasautumassa kokemuksestamme huolimatta. Silti kokemuksemme on osa tätä todellisuutta, mutta on kuitenkin oma atomikasautumansa. Kaikki on olemassa sellaisenaan.

Toisaalta havainnostammekaan emme pääse eroon. Tathagata on tapa kuvata Sunyataa, joka kattaa jokaisen asian erityislaatuisuuden sekä kaiken universaalisuuden ja toteuttaa positiivista tyhjyyttä tämän kaiken tyhjentävän oivalluksen kautta.

Erytyisesti verrattuna kristilliseen jumalakäsitykseen on Sunyatan kohdalla tärkeä ymmärtää sen keskuksettomuus. Todellisuutemme keskiössä ei ole minä, ihminen, maailma, eikä Jumala. Pohjimmiltaan ihminen ei hallitse luontoa, koska Sunyatan rajattoman avoimuuden mukaisesti kaikki sekä hallitsee että on kaiken muun hallitsemaa samaan aikaan.⁶⁷ Kiinnostavasti Abe siteeraa Martin Lutheria (1483–1546):

Kristitty on täydellisen vapaa kaiken herra
Alamainen ei kenellekään
Kristitty on täydellisen velvollinen kaiken palvelija
Alamainen kaikille.⁶⁸

Edellisen suhteen Abe tuo esille, kuinka vaikka Lutherin ajattelu loogisesti vastaakin Sunyatan paradoksaalisuutta, buddhalaisuudessa sama tilanne ei rajoitu ihmiskeskeisyyteen vaan vastaavalla tavalla kattaa eläimet, kasvillisuuden ja kaiken ympärillämme. Aben mukaan jumalakeskeisyys on ylitettävä Jumalan kenosiksen avulla, jotta jaottelut transsendenssin ja immanenssin sekä ihmisen ja häntä ympäröivän luonnon välillä voidaan ylittää.⁶⁹

2.3 Jinen

Jinen on Sunyataan liittyvä japanilainen käsite (sanskritiksi Svayambhu). *Jinen* on hieman vastaava kuin jo käsittelemämme tathagata-käsite, jossa asiat ovat ”sellaisenaan” olemassa. *Jinen* tosin ei painota partikulaarin ja universaalien samanaikaista ehdottomuutta vaan kaiken takana olevaa hallitsemattoman spontaania pohjavirtaa.⁷⁰ Tuon tämän esille, koska Jürgen Moltmann viittaa kyseiseen ajatukseen myöhemmin. *Jinen* tarkoittaa asioiden perimmäistä olotilaa korostaen spontaania luonnollisuutta, joka ei ole vastoin ihmisen toimintaa, vaan: ”...alkuperäinen tai perimmäinen luonnollisuus kattaen sekä ihmiset, että luonnon (...) *Jinen* ei ole liikkumaton, staattinen, rakennettu tila, sen sijaan kaikkein dynaamisimman spontaanisuuden puhdas aktiivisuus, koska se merkitsee pakottamatonta spontaanisuutta toteutettuna Sunyatassa ilman minkäänlaista tahtoa...”⁷¹

⁶⁷ Abe 1996, 30.

⁶⁸ Abe 1996, 30.

⁶⁹ Abe 1996, 30–31.

⁷⁰ Abe 1996, 31.

⁷¹ Abe 1996, 31.

Jinen on kaikkein perustavin alkuperäinen luonnollisuus ennen jaotteluita esimerkiksi ihmisen ja luonnon välillä. Jinen on ihmisen ja Jumalan tahdon takana oleva itsetyhjentävä spontaanisuus, joka Aben mukaan määrittelee myös Jumalan kaikelle avautuvaa itsetyhjennystä eli Jumalan Kenosista.⁷² Luku 3.0 keskittyy Jumalan kenosikseen.

2.4 Viisaus ja myötätunto

Sunyatan aiheuttama oivallus ja vapautus ilmenee valana, jossa pyritään antamaan vapautus kaikille tunteville olennoille.⁷³ Kysymys vapaasta tahdosta on tässä suhteessa olennainen, ja vertailu kristilliseen ajatteluun on lisäksi hyödyllistä. Aben mukaan kristillisessä ajattelussa ihmisen toimintaa sitoo taipuvaisuus syntisyyteen. Kristuksen uhrauksen myötä ja Jumalan armosta ihmisen tahto on vapaa. Jumalan tahdon mukainen toiminta on näin ollen kristinuskossa vapaan tahdon mukaista.⁷⁴ Buddhimissa vapaata tahtoa sitoo karma, jonka suhteen sitovimmat voimat ovat perimmäinen ymmärtämättömyys (avidya) ja sokea elämänjano (bhava tanha). Näin ollen buddhismien opin mukaan ihmisen perimmäinen kärsimys tapahtuu takertumalla itseän ja omaan tahtoon, joka on puolestaan sidoksissa ymmärtämättömyyteen ja hallitsemattomiin tarpeisiin. Meditaation (dhyana) avulla tapahtuu itsen kuolema, jossa irrottaudutaan hallitsemattomista tarpeista kokonaisvaltaisemman ymmärryksen myötä. Buddhalainen ymmärrys vapaasta tahdosta perustuu edellä jo selitetyn Jinenin kaltaiseen perimmäiseen luonnollisuuteen siten, että toimijan tarttuminen omaan toimijuuteen ei ole enää korostettua. Karmaan sidoksissa oleva toiminta ei ole vapaata. Vapautuminen karman sisältämästä ymmärtämättömyydestä sekä hallitsemattomien tarpeiden ja itsekeskeisyyden perässä juoksemisesta aiheuttavat toimijassa Sunyatan mukaista itsetyhjentävyyttä. Kuitenkin aiheuttaen avautumista joka suuntaan. Kyse ei ole sekulaarista meditaatiosta keskittyen psykologisiin prosesseihin, vaan Aben mukaan tämä meditoinnin muoto on luonteeltaan uskonnollista.⁷⁵

Sunyatan mukaista ”joka suuntaan avautuvaa itsetyhjentävyyttä” kutsutaan Sunyatan terminologiassa valaksi (pranidhana), jossa vannotaan kaikkien tuntevien olentojen pelastamista (myös itsensä). Sunyatan itsetyhjentyä periaatteen mukaisesti tämä vala ei voi jäädä valaksi vaan toteutuu myötätunnon ja viisauden muodossa erityisesti toiminnalla ja teoissa. Erottelu arvokkaiden ja ei-arvokkaiden tekojen välillä ei voi kuitenkaan tulla selväksi immanentissa ymmärryksessä. Tämä on selkeä ero mahayana-buddhalaisessa ajattelussa

⁷² Abe 1996, 31.

⁷³ Abe 1996, 58.

⁷⁴ Abe 1996, 56.

verrattuna länsimaiseen, jossa tekojen arvottamisella on tärkeä rooli. Olennaista on kuitenkin, että transsendenssin perimmäisen olemuksen oivaltamalla, viisauden avulla vahingollisetkin teot voivat muuttua arvokkaiksi teoiksi tai olla arvokkaita tekoja jo itsessään.⁷⁶

2.5 Zenbuddhalainen aikakäsitys

Sunyata on ajaton prosessi, jolla ei ole alkua eikä loppua. Zenbuddhalainen aikakäsitys on hyvä ymmärtää ainakin osittain ennen kenosiksen ajatusta, koska buddhalainen aikakäsitys ei ole lineaarinen kuten länsimaisessa ajattelussa. Ei myöskään syklinen kuten hindulaisuudessa. Ilman kristinuskon luojajumalan kaltaista kaiken aloittajaa, alkua ja loppua ei ole. Tämän seurauksena ikuisuus on paradoksaalisesti jokaisessa hetkessä. Abe kirjoittaa, että menneisyyden tapahtumia voi myös kumota. Tätä ei pidä ymmärtää kulkuna aikakoneella menneisyyteen vaan aikakäsitykset ylittävänä ymmärryksenä: "...selkeässä ymmärryksessä aluttomuuden ja loputtomuuden suhteen elämis-kuolemisen prosessissa juuri tässä hetkessä, ajan prosessi on kohdistunut tähän hetkeen ja, tässä hetkessä käännekohtana, menneisyys ja tulevaisuus voidaan kumota (Muuten vapautus karmasta olisi tavoittamattomissa)"⁷⁷

Ymmärtäessään tulevaisuuden ja menneisyyden olevan vain toisiinsa vuorovaikutuksessa olevia käsitteitä pystyy oivaltamaan näiden käsitteiden tyhjyyden, totaalisuuden ja lopulta ylittämään/kumoamaan ne ja näin muuttamaan asioiden tilaa. Tämä oivallus mahdollistaa vaikuttamisen sekä menneisyyteen että tulevaisuuteen. Kun ikuisuus on pohjimmiltaan jokaisessa hetkessä, aika on äärimmäisen suhteellinen käsite. Kun alkua ja loppua ei ole, ihmisenkään elämä ei lopu kuolemaan, vaan ihmisen oleminen on jatkuvaa elämistä ja kuolemista samaan aikaan.⁷⁸

Zenbuddhalainen filosofia vaikuttaa helposti mielen sisäisen ymmärryksen rajojen koettelemisena, mutta niin ei kannata asiaa ymmärtää. Sunyatan absoluuttinen itsetyhjentyvyys ei anna tilaa sille, että kaikki olisi vain mielen toimintaan redusoitavissa, kuten psykologisessa ajattelussa. Mielikin on vain käsite, joka erottaa mielen muusta todellisuudesta. Sunyata ei ole sen enempää mielen ulkopuolella kuin sen sisäpuolellakaan. Mielestäni mielen toiminnan erityisyyden hahmottaminen on silti tärkeää, koska ilman sitä emme voisi tavoittaa tätäkään oivallusta. Kristinuskon tietoisuuslähtöiseen ajatteluun verrattuna hyvin erilaista, koska perimmäinen todellisuus on yksilön vaikutuksen ulkopuolella. Tosin yksilön sisäinen usko on keino Kristuksen todeksi elämisessä.

⁷⁵ Abe 1996, 55–57.

⁷⁶ Abe 1996, 58–59.

⁷⁷ Abe 1996, 59.

Buddhalaisuuden valaistuminen perustuu oivallukseen, kun taas kristinuskon pelastus perustuu uskoon. Silta näiden välillä tapahtuu Aben esittämässä tulkinnassa Kristuksen kenosiksesta.

3.0 Kristuksen ja Jumalan kenosis Sunyataan avulla tulkittuna

Tunnettu kohta Kristuksen kenosiksesta löytyy Uuden testamentin Paavalin kirjeestä filippiiläisille. (2:5–8)

Olkoon teilläkin sellainen mieli, joka Kristuksella Jeesuksella oli. Hänellä oli Jumalan muoto, mutta hän ei pitänyt kiinni oikeudestaan olla Jumalan vertainen vaan luopui omastaan, hän otti orjan muodon ja tuli ihmisen kaltaiseksi. Hän eli ihmisenä ihmisten joukossa, hän alensi itsensä ja oli kuuliainen kuolemaan asti, ristinkuolemaan asti.⁷⁹

Kristuksen tapa luopua jumaluudestaan tullakseen lopulta entistä vahvemmin osaksi jumaluutta muistuttaa Sunyataan yhdistettävissä olevaa ajattelua. Kuvailisin Aben ajattelua siten, että täydellinen luopuminen jostakin asiasta käsitteellisessä ja objektivoidussa mielessä vahvistaa sen saman asian totaalisesti olemassa olevaksi konkreettisesti ja vaikuttavassa mielessä. Masao Abe kokeekin, että kenosis on Jumalan käsittämättömän rakkauden ilmentymä.

Abe mainitsee teologian historiassa tunnetun keskustelun, jossa pohdittiin Jeesuksen jumalallisuuden ja ihmisyyden välistä painotusta. Luopuiko Kristus jumalallisuudestaan kokonaan vaiko pidättäytyi jumalallisten ominaisuuksien toteuttamisesta ollessaan ihminen ihmisten joukossa? Abe esittää nykyteologiassa vallitsevan paradigman, jonka mukaan Kristuksen kenosiksessa muutos ei tapahdu vain ulkoisessa olemuksessa vaan hänen syvimmissä olemuksessaan. Teologisin termein ja Abea lainaten: ”Kristuksen kenosis merkitsee muutosta, joka ei liity ulkoiseen olemukseen pelkästään, vaan substanssiin, johtuen Kristuksen radikaalista itsekiellosta sen suhteen, että hän olisi Jumalan poika.”⁸⁰

Vain täydellisen nöyränä palvelijana, ihmisenä ihmisten joukossa, Kristuksen kuolema ristillä on todellista. Jo pitkään kirkon virallinen kanta asiaan on ollut, että Kristus oli ja on ihminen ja Jumala saman aikaisesti. Aben ajattelutapa tukee samaa oppia, mutta tekee sen buddhalaisen aikakäsityksen pohjalta. Hän kieltää ajatuksen siitä, että Jeesus olisi alun perin ollut Jumalan poika ja tämän jälkeen tullut ihmiseksi. Tilanteen ja ajatuksen muotoileminen

⁷⁸ Abe 1996, 59.

⁷⁹ Abe 1996, 9.

⁸⁰ Abe 1996, 10.

ajalliseen järjestykseen on Aben näkemyksen mukaan epäolennaista. Käsitteellinen ja asioita objektiivoina ajattelutapa ei tue kokemuksellista ja uskonnollista ymmärrystä.⁸¹

Sen sijaan meidän on ymmärrettävä Kristuksen kenosikseen liittyvä oppi siten, että Kristus Jumalan poikana on perusluonteeltaan ja fundamentaalisesti itsensä tyhjentävä tai itsensä kieltävä – johtuen tästä fundamentaalisesta luonteesta, Jumalan poika on Kristus – Messias. Ei ole niin, että Jumalan poika *muuttui* ihmiseksi tämän itsensä tyhjentämisen kautta, vaan fundamentaalisesti hän on todellinen ihmispersoonana ja todellinen Jumala samanaikaisesti hänen dynaamisen itsetyhjentävän toiminnan kautta.⁸²

Abe muotoilee uudelleen Kristuksen kenosiksen opin vielä seuraavalla tavalla: ”Jumalan poika ei ole Jumalan poika (ollessaan perusluonteeltaan ja fundamentaalisesti itsetyhjentävä): Juuri siitä syystä, että hän ei ole Jumalan poika, hän todella on Jumalan poika (toimiessaan alun perin ja aina Kristuksena, Messiaana, hänen pelastuksellisessa itsetyhjentämisen tarkoituksessaan).”⁸³

Sunyatasta tuttu ajattelutapa toistuu tässä siten, että Jumalan pojan totaalinen itsekielto juuri Jumalan poikana vahvistaa sen, että hän todella on Jumalan poika. Kyseessä ei ole ainakaan pelkästään Kristuksen itsensä luoma itsekielto Jumalan poikana, mitä tarkastelisimme historiallisena oletuksena. Olennaisempaa ajatuksen ymmärtämiseksi on ottaa huomioon, kuinka me tarkastelemme tätä tilannetta; ymmärtää, että Jumalan poika esitetään tässä aluksi objektiivisessa mielessä joka on meille lopulta vain tyhjä käsite. Messiaan tapa tyhjentää meille itsensä objektiivisesta käsitteestä tekee Jumalan pojasta lopulta todellisen. Jumalan poika tulee lihaksi siten, että luovumme objektiivisesta ajattelusta hänen suhteensa kokonaan ja siirrymme subjektiiviseen kokemukseen. Teologisessa ja tunteellisemmassa mielessä tätä voisi havainnollistaa korostamalla Jumalan uhrauksen merkityksellisyyttä Hänen antaessaan oman poikansa ja näin ainakin osittain itsensä kuolla ihmisenä ihmisten puolesta. Jos Kristus olisi itse kokenut olevansa Jumalan poika ja ollut varma tekonsa merkityksellisyydestä, hänen kärsimyksensä ei välttämättä olisi ollut niin vaikeaa. Jumala salli, että hänen poikansa todella kärsi ja kuoli ihmisenä eikä antanut tälle supervoimia tai suojaavaa ymmärrystä asian suhteen.⁸⁴ Kristus ei siis ollut Jumalan poika kuollessaan. Juuri tämä täydellinen luopuminen Kristuksen jumalallisuudesta luo tilanteen, jossa Jumalan uhraus oman poikansa suhteen ihmiskunnan syntien puolesta on suurin mahdollinen. Rajaton Jumala teki itsestään rajallisen (ei Jumalan poika, vaan ihmisen poika) ja näin Jumalan rajattomuus ja

⁸¹ Abe 1996, 10.

⁸² Abe 1996, 10.

⁸³ Abe 1996, 11.

⁸⁴ Abe ei tue Johanneksen evankeliumin esilogos-ajattelua ja Kristuksen valmista ymmärrystä kuolemansa suhteen.

hänen ihmiskunnalle annetun uhrauksen merkityksellisyys tulee uskoville entistä todellisemmaksi (todella Jumalan poika).⁸⁵

Edellinen ajatus pitää sisällään merkittävän teologisen uudelleenmuokkauksen, jonka mukaan Kristuksen kenosis ei voi olla pelkästään Kristuksen vaan myös Jumalan kenosis. Käsittelen seuraavaksi, kuinka Aben kenosiksen tulkinnassa oikea oppi mahdollistuu vain siten, että subjektiivinen kokemus on objektiiviseen nähden merkittävämmässä roolissa.

Aben mukaan kaikki keskustelut Kristuksesta Jumalan poikana ovat uskonnollisesti merkityksettä, jos ne eivät liity meidän eksistentiaaliseen ongelmaan itsemme kanssa. Meidän on ymmärrettävä syntisyytemme ja taipuvaisuutemme kieltää todellinen itsemme.⁸⁶

Mielestäni edellisessä kaiku selvästi alkuperäiseen buddhismiin liittyvä oppi siitä, että minuus on vain ajatusrakennelma muiden joukossa eikä se ole pysyvä. (no self/anattā) Näin ollen valheelliseen minuuteen tarttuminen aiheuttaa vain tarpeetonta kärsimystä. Egon kyseenalaistaminen yhdistyy Aben ajattelussa sopivasti kristillisyyteen, jossa Kristukseen uskomisen aiheuttaa uskovassa radikaalin uudistumisen. Abe jatkaa tässä absoluuttista linjaansa todeten, kuinka vanhan eli ei-uskovan persoonan ja uuden eli uskovan persoonan välillä ei voi olla edes jatkuvuutta, vaan vanhan syntisen minän on kuoltava samalla tavoin, kuin Jeesus kuoli ristillä tullakseen uudelleenherätetyksi.⁸⁷ Ajattelunsa tueksi Abe esittää sitaatteja Jeesukselta ja Paavalilta:

Joka varjelee elämäänsä, kadottaa sen, mutta joka elämänsä minun tähteni kadottaa, on sen löytävä.

Matt. 10:39

Ajatelkaa tekin samoin itsestänne: te olette kuolleet pois synnistä ja elätte Jumalalle Kristuksessa Jeesuksessa.

Room. 6:11

Me tosin elämme, mutta meidät annetaan Jeesuksen tähden alituisesti alttiiksi kuolemalle, jotta myös Jeesuksen elämä tulisi näkyviin kuolevaisessa ruumiissamme.

2 kor. 4:11

Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa. Sen elämän, jota tässä ruumiissa vielä elän, elän uskoen Jumalan poikaan, joka rakasti minua ja antoi henkensä puolestani

Gal. 2:20

Näiden kristillisten ajatusten siivittämänä Abe muotoilee uskossa heräämisen uuteen itseyyteen Sunyatan ajattelutavan avulla: ”Itse ei ole itse (itsen vanhana persoonana täytyy kuolla

⁸⁵ Abe 1996, 11–12.

⁸⁶ Abe 1996, 11–12.

⁸⁷ Abe 1996, 12.

syntiensä johdosta) ja juuri siitä syystä, että se ei ole, itse todella on itse (itse on nyt elossa uutena persoonana Kristuksen kanssa).”⁸⁸

Todellinen usko Kristukseen vaatii totaalisen uudelleensyntymisen, jossa minuus/itse sellaisena kuin sen on siihen asti kokenut, on kuoltava. Vain tämän totaalisen minuuden/itsen kieltämisen kautta ihmisen minuus vahvistuu tavalla, joka ei ole enää pintapuolista, objektiivista ja/tai syntistä minuutta, vaan ollaan sen perimmäisen minuuden äärellä, jota joissain teksteissä kutsutaan myös ”todelliseksi itseudeksi”⁸⁹. Tämä uudistuminen syntisyyden/minuuden harhan kahleista on jatkuva prosessi, kuten Sunyatankin ajattelutavassa. Raamattu tukee ajatusta omalla tavallaan, minkä Abe tekee selväksi siteerauksillaan:

Tämä sana on varma: - Jos olemme hänen kanssaan kuolleet, saamme hänen kanssaan myös elää.

1 Tim. 2:11

Sillä niin kuin kaikki ihmiset Aatamista osallisina kuolevat, niin myös kaikki Kristuksesta osallisina tehdään eläviksi

1 Kor. 15:22

Sen tähden me emme lannistu. Vaikka ulkonainen ihmisemme murtuikin, niin sisäinen ihmisemme uudistuu päivä päivältä

2 Kor. 4:16

Edellisessä uskonnollisen kokemuksen subjektiivisuuden painotuksessa vallitsee yhä merkittävä jännite buddhalaisen ja kristillisen ajattelun välillä. Masao Aben tapa esittää keskeiset asiat ilmentävät enemmän oivallukseen perustuvaa ymmärryksen laajenemista objektiivisen ajattelun kahleista. Kristillinen ajattelu puolestaan perustuu uskoon, joka luo jumalayhteyden Jeesuksen kautta. Silti molemmat ajattelutavat kulkevat osittain päällekkäin. Kristinuskon syntisyyden käsite ymmärretään usein juuri ihmisen perimmäiseksi rajallisuudeksi suhteessa Jumalaan. Uskon avulla tämä rajallisuus samanaikaisesti ylitetään uskon tasolla, mutta maallisessa mielessä ihminen pysyy yhä rajallisena. Vastaavaa paradoksaalisuutta on siis molemmissa lähestymistavoissa, mutta kristillinen toteuttaa tämän rajallisuuden ylittämisen silti uskolla kohti ihmisen ulkopuolella olevaa objektia, kuten Jeesusta ja/tai Jumalaa. Masao Aben ehdotuksessa ja buddhalaisessa ajattelussa yleensä kaikki erottelut asioiden välillä ovat pintapuolista mielen luomaa rakennetta, joka ei vastaa perimmäistä uskonnollista todellisuutta. Immanenssin ja transsendenssin suhde on Aben ajattelussa keskeisimpiä elementtejä, joita valaisien tämän tutkielman edetessä vähitellen.

⁸⁸ Abe 1996, 11.

⁸⁹ Raimo Kuismasen väitöskirja ”Kutsu todelliseen itseuteen – William Johnstonin mystiikan teologia” (2018) pitää kattavasti sisällään asiaan liittyvää tutkimusta.

3.1 Jumalan kenosis Kristuksen kaksiluonto-oppia mukailten

Kristuksen kaksiluonto-opin mukaan Jeesus on⁹⁰ sekä Jumala että ihminen samaan aikaan. Masao Abe tukee kristinopillista tulkintaa siinä, että Jeesuksen merkitystä ei pitäisi rajoittaa historialliseen tulkintaan. Näin Kristuksen kenosis liukuukin herkemmin Jumalan kenosikseen. Jumala vastaavalla tavalla tyhjentää itsensä omasta objektiivisesta jumaluudestaan ollakseen sanan varsinaisessa merkityksessä rakastava Jumala.⁹¹ Muistutan, että tämä itsensä tyhjentäminen ei ole negatiivisessa merkityksessä tarkoitettu. Itsensä tyhjentäminen kannattaa Aben antamassa yhteydessä ymmärtää mielikuvana huolehtijasta, joka avaa sylinsä antaen itse kullekin tilaa asettua Hänen huolenpitonsa sisälle. Samalla Jumala poistaa itsensä objektina viemästä tilaa todellisuudelta, joka on Häntä tärkeämpi. Tämä on rakkauden teko. Luopuen omasta objektivoidusta merkityksellisyydestään Jumalasta tulee absoluuttisen merkityksellinen. Näin Jumala poistaa oman objektisuutensa kattaakseen ihmisen pelastuksen. Tätä Masao Abe tarkoittaa sillä, että Jumala ”tyhjentää” itsensä ja on itsensä tyhjentämisellä rakastavin mahdollinen Jumala. Näin Sunyatan logiikalla itsekielto objektina vahvistaa kunkin asian olemassaolon absoluuttisen perustavaksi.

Abe esittää monien arvostettujen kristillisten teologioiden tekstejä ajatuksensa tueksi. Esitän otteita Hans Kühniltä ja Karl Rahnerilta. Hans Kühn: ”Meidän ei tietystikään pitäisi puhua ’ristiinnaulitusta Jumalasta’. Se tarkoittaisi, että Jumala eli Isä, eikä Poika, olisi ristiinnaulittu...Mutta me voimme ja meidän todella pitäisikin puhua ’piilotetusta Jumalasta’ ristiinnaulitussa.”⁹²

Kristillisen dogmatiikan tuntijoille on tuttua keskustelu siitä, missä määrin Jumala kärsi Jeesuksen kärsiessä ristillä. Jumalan kärsiminen poikansa ristiinnaulitsemisen yhteydessä ei sovi ajatukseen siitä, että Jumala olisi täysin itsenäinen ja muista riippumaton. Abe korostaakin, että Jeesuksen kuolema ristillä oli Jumalan tahdon alainen asia.⁹³ Karl Rahneria seuraten tämän seikan ei kuitenkaan tarvitse sulkea pois Jumalan kärsimystä, jos Jeesus on perustavasti osa Jumalaa. Seuraava Aben nostama Karl Rahnerin sitaatti on otettu ”Sacramentum Mundi – An Encyclopedia of Theology” (1970) teoksesta, luvusta, ”Jeesuksen kuolema Jumalan kuolemana”:

⁹⁰ Jos Jeesuksen mieltää vain historiallisena toimijana, niin tässä kohdin pitäisi ”on” - sanan tilalla olla ”oli”.

⁹¹ Abe 1996, 14.

⁹² Abe 1996, 14.

⁹³ Abe 1996, 14.

Kristologian on nykypäivänä reflektoitava lähemmin Jeesuksen kuolemaa, ei pelkästään sen lunastavaa vaikutusta, mutta sitä itseään...Jos on sanottua, että inkarnoitunut Logos kuoli vain ihmisen todellisuudessa, ja jos tämä on tulkittavissa niin, että tämä kuolema ei vaikuttanut Jumalaan, vain puoli totuutta on kerrottu. Todellinen kristillinen totuus on jätetty sivuun...Meidän ”hallitsevan” Jumalan täytyy toistuvasti läpäistä Jumalan kuolettava hylkääminen Jumalan toimesta (Matt. 27:46; Mark 15:4)⁹⁴, jossa yksin Jumala lopullisesti tulee meille, koska Jumala on antanut itsensä rakkaudessa ja rakkautena, ja näin on toteutettu, ja manifestoitunut hänen kuolemassa. Jeesuksen kuolema kuuluu Jumalan julistukseen itsestään.⁹⁵

Edellinen sitaatti ei mielestäni vielä tue Aben ajattelua Jumalan kenosiksesta, mutta tekee selväksi, kuinka Jeesuksen kuolema ristillä on osa Jumalan itseilmoitusta eli Jumalaa itseään. Jumalan kuolema on tässä kohtaa vielä vertauskuvallisella tasolla. Toki tulkintavaraa on. Seuraavaksi lisää Rahneria teoksesta ”Foundations of Christian Faith - An Introduction to the Idea of Christianity” (1982):

Uskon antama keskeisin ilmiö on erityisesti Jumalan itsetyhjennys, hänen tuleminen, Jumalan itsensä kenosis ja genesis...hänen pysyvyytensä ja ikuisen täyteytensä mukaisesti hän tyhjentää itsensä, toisesta tulee Jumalan oma todellisuus. Lause löytyy jo Augustinukselta, jossa Jumala ”olettaa luomalla” ja myös ”luo olettamalla,” tarkoittaen, että hän luo tyhjentämällä itsensä, ja näin tietysti, hän itse on itse tyhjentämisessä.⁹⁶

Tein parhaani kääntääkseni edellisen englannista mahdollisimman suoraan. Pääosin kyseinen kappale vaikuttaa tukevan Aben ajattelua. Silti hämmennystä aiheuttaa tämä ”toisesta” tuleva Jumalan todellisuus. Tässä vaiheessa epäselväksi jää, mikä tuo ”toinen” on. Seuraavan kohdan perusteella edellinen sitaatti paljastaa kristillistä dualismia Jumalan ja maallisen maailman välillä. Lisäksi minua hämmensi edellisen otteen lopetus: ”he himself is in the emptying”. Aben ajattelua olisi tukenut enemmän muotoilu ”he is the emptying”. Myös kristillisessä mielessä Jumalan oleminen tyhjentymisessä sisällä edustaa käsitykseni mukaan nykyteologiassa harvinaista tulkintaa. Seuraavassa otteessa Aben ja Rahnerin ajattelun erot ja yhdenmukaisuudet kirkastuvat jo selvemmin.

Jumala voi tulla joksikin. Hän kuka ei ole muuttuvainen itsessään, voi *itse* olla muuttuvainen *jossakin muussa* (...) Absoluuttinen Yksi [Jumala] hänen loputtoman suhteettomuutensa puhtaassa vapaudessa, jonka hän aina säilyttää, hallitsee mahdollisuuden Hänen tulemisesta toiseksi, rajalliseksi. Hän hallitsee mahdollisuuden *perustaa* toisen hänen omaksi todellisuudekseen luopumalla *itsestä*, antamalla *itsensä* pois. (...) Jumala menee pois itsestä, hän itse, hän itsensä antavana täyteytenä. Koska hän voi tämän

⁹⁴ Matt. 27:46: Yhdeksän tunnin vaiheilla Jeesus huusi kovalla äänellä: ”Eeli, Eeli, lama sabaktani. Se merkitsee: Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut. Mark 15:4: Ja Pilatus kysyi: ”Etkö lainkaan vastaa? Kuulethan, mistä kaikesta he sinua syyttävät.”

⁹⁵ Abe 1996, 15.

⁹⁶ ”The primary phenomenon given by faith is precisely the self-emptying of God, his becoming, the kenosis and genesis of God himself...Insofar as in his abiding and infinite fullness he empties himself, the other comes to be as God’s very own reality. The phrase is already found in Augustine that God ”assumes by creating” and also ”creates by assuming,” that is, he creates by emptying himself, and therefore, of course he himself is in the emptying.” Abe 1996, 14.

tehdä, koska tämä on hänen vapaa ja ensisijainen mahdollisuus, tästä syystä hänet on määritelty kirjoituksessa rakkaudeksi.⁹⁷

Rahnerin tapa puhua itsensä tyhjentävästä Jumalasta sopii hyvin Masao Aben teoriaan Jumalan kenosiksesta, jos mukaan ei tuoda tätä suhdetta ”toiseen”. Tämä sitaatti paljastaa samalla, mihin sitä edellinen sitaatti viittasi ”toisella”. Kohta, jossa sanotaan, että ”Hänen tulemisesta toiseksi, rajalliseksi”, selvästi täsmentää ”toinen”-sanon tarkoittavan rajallisuutta. Rajattomuuteen nähden rajallinen eli transsendentin ja immanentin vastakkainasettelu korostaa dualismia, joka ei sovi Masao Aben ajatukseen täydellisen itsensä tyhjentävästä Jumalasta. Aben mielestä dualistinen näkemys tekee Jumalasta rajallisen, joka ei sovi absoluuttisen rakastavalle itsensä tyhjentävälle Jumalalle. Rahnerin kirjoitustapaa mukaillen Abe kuvailee, kuinka jos suhteettomuudella on etusija suhteellisuuteen nähden, etusijastaan huolimatta se tekee suhteettomuudesta suhteellisen. Aben mukaan niin kauan kuin Jumalan kenosis ei ole absoluuttisen totaalinen ilman sitä rajoittavaa dualismia ja erityisesti objektivointia tehden Jumalan itsestä luopumista rajallista, Jumala ei voi olla täydellisen pyyteetön rakkaus. Jumalan on oltava täydellisesti objektivoinnin ja käsitteellistämisen tavoittamattomissa kattaakseen rakkauden rajoittamattomasti koko luomakuntaa kohtaan. Tässä kohdin Abe mainitsee, että ”Jumala on joka ikinen asia”, mutta samaan hengen vetoon korostaa, että kyse ei ole panteismista.⁹⁸ Muistutan, että Sunyata on enemmän verbi kuin substantiivi, saati monta substantiivina. Palaan panteismi-asiaan seuraavan kappaleen jälkeen. Sitaatti Masao Abelta:

...vain läpi totaalisen kenosiksen ja Jumalan itse-uhraavan kaikkeen maailmassa kohdistuvan itse-identifikaation kautta Jumala on todella Jumala. (...) Tämä kenoottinen Jumala on kenoottisen Kristuksen perusta. Jumala, joka ei lakkaa olemasta Jumala edes Jumalan pojan itsetyhjentämisen eli Kristuksen kenosiksen kohdalla, ei ole todella Jumala.⁹⁹

Sitaatin lopussa on mielenkiintoinen haaste, jonka kohdalla on muistettava, kuinka totaalisen itsetyhjentämisen kautta Jumala todella on Jumala. Nimittäin kuten näkyy, Abe sanoo, että Jumala ei lopulta olekaan todella Jumala, vaikka pysyy Jumalana Kristuksen kenosiksen läpi. Seuraavaa lukiessa täytyy todella kieltää Jumala objektivoituna käsitteenä, jotta Jumala

⁹⁷ ”God can become something. He who is not subject to change in himself, can *himself* be subject to change *in something else*. (...) The absolute One [God] in the pure freedom of his infinite unrelatedness, which he always preserves, possesses the possibility of himself becoming the other, the finite. He possesses the possibility of *establishing* the other as his own reality by dispossessing *himself*, by giving *himself* away. (...) God goes out of himself, he himself, he as the self-giving fullness. Because he can do this, because this is his free and primary possibility, for this reason he is defined in scripture as love.” Abe 1996, 15.

⁹⁸ Abe 1996, 15–16.

⁹⁹ ”...only through this total kenosis and God’s self-sacrificial identification of everything is God truly God. (...) This kenotic God is the ground of the kenotic Christ. The God who does not cease to be God even in the self-emptying of the son of God, that is, the kenosis of Christ, is not the true God.” Abe 1996, 16.

todella on Jumala. Seuraava sitaatti antaa Masao Abe -tyylisen kielellisen muodon Sunyatan logiikalla kulkevalle Jumalan kenosikselle.

Jumala ei ole Jumala (Jumalan ollessa rakkaus ja täysin itsensä tyhjentävä);¹⁰⁰ erityisesti koska Jumala ei ole omaa objektiivista olemassaoloaan toteuttava¹⁰¹ Jumala, Jumala todella on rakkauden Jumala (läpi totaalisen itsestä luopumisen Jumala on totaalisesti identtinen kaiken kanssa mukaan lukien syntiset ihmiset).¹⁰²

Aben mukaan objektivoitavissa oleva, omaa jumaluuttaan korostava Jumala ei voisi olla rakkauden Jumala. Näin ollen Jumala tyhjentyy pois kaikenlaisesta itsevahvistuksesta ja identifioituu kaikkeen luomakuntaan. Panteismi tuntuisi vastaavan Aben ajattelua, jos tulkittaisiin Aben ehdottavan, että persoonallista Jumalaa ei olisi olemassa, mutta sitä Abe ei ehdota. Hän esitteleekin tekstissään Spinozan panteismin, jonka mukaan Jumala ei ole persoonallinen ja ilmenee kaikessa maallisissa asioissa ja yksilöissä. Silti Spinozalla Jumala edustaa transsendenttia olemalla ihmisen tavoittamattomissa. Aben ajatus Jumalasta on hänen sanojensa mukaan vastakohtaisesti syvästi persoonallinen, mutta tavalla, joka on samanaikaisesti sekä persoonallinen että persoonaton.¹⁰³

Vastakohtaisesti väitän, että Jumalan kenosiksen kautta ”Jumala on todella Jumala.” Tämä viittaa täydellisen persoonalliseen Jumalaan kuka on identtinen kaiken kanssa – mukaan lukien syntiset ihmiset – erityisesti koska Jumala ei ole omaa objektiivista Jumaluuttaan toteuttava¹⁰⁴ Jumala (ei yksi substanssi) mutta täysin itsetyhjentävä Jumala. Täysin kenoottinen Jumala näkemykseni mukaan ei ole enempää immanentti kuin transsendenttakaan, mutta kokonaan immanentti ja transsendentti samaan aikaan. Kokonaan kenoottinen Jumala ei ole pelkästään persoonaton, mutta syvästi persoonallinen siinä mielessä, että tämä Jumala on itsetyhjentävä ja toteuttaa Jumalan pyyteetöntä rakkautta pelastaakseen kaiken ilman poikkeuksia, mukaan lukien väärintekijät ja syntiset. Kokonaan kenoottisesti Jumalassa persoonallisuus ja persoonattomuus ovat paradoksaalisesti identtisiä.¹⁰⁵

Aben ajatus on haastava, koska länsimainen ajattelu vaikuttaa pakottavan Jumalan tulkintaa jatkuvasti *joko* kokonaan persoonattomaan (panteismi) *tai* persoonalliseen (teismi) tulkintaan. Kaiken pitäisi olla omissa lokeroissaan irrallaan muista lokeroista. Buddhalaisen tathagata (kaikki on olemassa ”sellaisenaan”) -ajattelun mukaisesti sekä partikulaari (persoonallinen Jumala/teismi) että universaali (persoonaton Jumala/panteismi) todellisuus ovat molemmat samanaikaisesti läsnä. Kumpaan tahansa ajattelutapaan kallistuessa voi huomata, ettei se ole kokonaan totta. Kieltämällä näkökulman, joka sulkee aina vastakkaisen näkökulman pois,

¹⁰⁰ Itsensä tyhjentävä positiivisesti avautuvassa mielessä

¹⁰¹ self-affirmative olisi suoraan käännettynä itse-myöntävä. Se ei mielestäni kuvaa asiaa tarpeeksi hyvin.

¹⁰² ”God is not God (for God is love and completely self-emptying); precisely because God is not a self-affirmative God, God is truly a God of love (for through complete self-abnegation God is totally identical with everything including sinful humans).” Abe 1996, 16.

¹⁰³ Abe 1996, 17–18.

¹⁰⁴ self affirmative

¹⁰⁵ Abe 1996, 18.

avaa ajattelun laajempaan perspektiiviin. Lopulta voikin ymmärtää, että perimmäinen todellisuus kattaa sekä partikulaarin (teismi) että universaalien (panteismi) näkökulman. Lisäesimerkkinä vielä: Kun näemme kaiken suurena kokonaisuutena, jossa jokainen asia on vain pieni osa, päädyimme huomaamaan, kuinka jokainen niistä osista on olemassa ihan erillisinä asioinaankin. Vastaavasti kiinnittäessämme huomiomme yhteen tiettyyn asiaan huomaamme, kuinka sekin koostuu monista osasista ja on yhteydessä kaikkeen muuhun. Partikulaari ja universaali todellisuus - teismi ja panteismi, vaikuttaisivat molemmat olevan Aben esittämässä zenbuddhalaisessa ajattelussa absoluuttisesti totta siten, että ne eivät sulje toisiaan pois. Jumalan kenosiksessa Jumala luopuu itsestään partikulaarina absoluuttisen rakastavana ja itseään toteuttavana objektina kattaakseen kaiken universaalissa mielessä, myös ne syntiset. Tämä itseluopuminen tekee Jumalan rakkaudesta juuri niin absoluuttista, että voimme olla vakuuttuneita Jumalan persoonallisessa mielessä olevan niin absoluuttisen rakastava ja kaikkivoipa ja kaiken kattava, kuin Jumala voi ikinä olla.

3.2 Jumalan kenosis kolminaisuusopin ehdoilla

Kolminaisuusoppi Jumalasta Isänä, Poikana ja Pyhänä henkenä saa Masao Aben näkemyksessä tukea. Sunyatan ajattelua mukaillen hän kuitenkin kritisoi näihin transsendenttista todellisuutta erotteleviin käsitteisiin tarttumista. Jürgen Moltmannin näkemys kolminaisuuden ymmärtämisestä vaikuttaa olevan erityisen esimerkillinen Masao Aben ajattelussa. Esseessään Abe esittelee tulkintansa Moltmannin ajattelusta, minkä jälkeen Abe esittää oman näkemyksensä. Zenbuddhalaisen ja kristillisen opin eroavaisuuksien suhteen näkisin, että tämä osuus on yksi kriittisimmistä polttopisteistä aiheuttamaan väärinymmärrystä ja vieroksuntaa kristillisten osapuolten osalta.

Tiivistelmä Moltmannin kolminaisuusopin painotuksesta Masao Aben mukaan

Esseessään Masao Abe lähestyy kristinuskon kolminaisuusoppia akateemisesti Jürgen Moltmannin ajattelutapaa mukaillen ja lopulta kritisoiden. Jürgen Moltmann on tunnetusti vaikuttanut kristinuskon kolminaisuusopin ”perikoresis”¹⁰⁶ -oppiin, jonka mukaan Jumalan kolme persoonaa ovat vastavuoroisessa vuorovaikutuksessa toisiinsa siten, että niiden erillisyys ja yhteys on samanaikaista.

¹⁰⁶ Perikoresis-sanan alkuperäinen kreikkalainen merkitys on viitannut siihen, kuinka esimerkiksi kolikolla on kaksi puolta. Vaikka ne ovatkin erillisiä puolia, ne ovat silti samaa kolikkoa. Kappadokialaiset kirkkoisät korostivat Jumalan sisäistä sosiaalisuutta perikoresis-termillä selittäen, kuinka kolmiyhteisessä Jumalassa on kolme yksilöllisyyttä jakamattomasta Jumalasta.

Abe nostaa, kuinka Moltmann kritisoi Karl Barthin (1886–1968) teologiaa liiallisen yksinkertaistavasta jumalakeskeisyydestä.¹⁰⁷ Tämä liittyy jo edellä läpikäymäämme keskusteluun Kristuksen kaksiluonto-opista. Moltmannin mukaan Jumalan ja ihmisen erilaisuus ristillä on Jumala-keskeisesti selitettynä liian pelkistettyä ristin tapahtuman ymmärtämiseksi. Keskeisin ero ihmisen ja Jumalan välillä on jumalallisen luonnon oletettu kykenemättömyys vastaamaan kärsimykseen, jota ihminen kokee. Vain Pyhä Henki ratkaisee tämän ongelman, jolloin kyseessä ei ole enää Jumalan ja ihmisen välinen suhde, vaan Isän, Pojan ja Pyhän Hengen. Seuraava sitaatti esittää, miten Moltmann näkee kaksiluonto-opin.¹⁰⁸

Siinä tapauksessa muotoilu pitäisi esittää ristiriitaisella tavalla: Jumala kuoli kuolemattoman kuoleman ristillä ja ei kuollut. Jumala on kuollut, mutta ei ole kuollut. Jos kahden luonnon opin avulla voitaisiin käyttää yksinkertaista konseptia Jumalasta, se on rajoitettava Isän persoonaan, joka hylkää ja hyväksyy Jeesuksen, luo hänet ja kasvattaa hänet, ja näin tekemällä ”hylkää” jumaluuden ristin.¹⁰⁹

Toisin kuin Barth Moltmann painottaa Jeesuksen ja Jumalan välillä syvää tahdon yhteisyyttä, joka on läsnä heidän syvässä erossaan. Tämä tapahtuu Moltmannin mukaan juuri Pyhän Hengen kautta.¹¹⁰

Ristillä Isä ja Poika ovat perin pohjin erotettu toisistaan hylkäämisessä ja samaan aikaan ovat sisäisesti yhtä heidän antautumisessaan. Tästä tapahtumasta Isän ja Pojan välillä eteenpäin jatkaa Henki, joka oikeuttaa jumalattoman, täyttää hylätyn rakkaudella ja jopa tuo elävän kuolleista, koska jopa tosiasia, että he ovat kuolleet, ei poista heitä tästä ristin tapahtumasta; kuolema Jumalassa pitää heidät sisällään.¹¹¹

On hämmentävää, että Jumala esitetään samanaikaisesti sijainnin kaltaisena asiana ja poikansa kanssa kuolevana subjektina ja objektina. Käsitesymbolien samanaikainen monimerkityksellisyys on osa kristillistä teologiaa. Pyhän Hengen vaikutuksen korostus on Moltmannin ratkaisu oikeaoppisesti omaksua ristillä kuoleamisen paradoksi, jossa Jumala poikansa kanssa kuolee, mutta ei kuitenkaan kuole. Pyhä Henki esiintyy Moltmannin sitaatissa Isän ja Pojan kuoleman seurauksesta liikkeelle lähtevänä vaikuttavana voimana sitoen kaikki annetut elementit, Isän, Pojan ja Pyhän hengen, yhteen.

Isän ja Pojan kuolema pitää Moltmannilla sisällään pienen merkityseron, joka auttaa ymmärtämään edellistä kohtaa. Tämä käy ilmi seuraavassa Moltmannin sitaatissa:

¹⁰⁷ Abe 1996, 19–20. Esimerkkinä toimii Moltmannin kriittisesti kommentoiva sitaatti Barthin teoksesta ”Church Dogmatics”(1932–1968): ”Jumalan ikuisessa tarkoituksessa se on Jumala itse, joka on hylätty Hänen Pojassaan(...), jonka Jumala tahdostaan menettää, jotta ihminen voi voittaa.

¹⁰⁸ Abe 1996, 20–21.

¹⁰⁹ Abe 1996, 21.

¹¹⁰ Abe 1996, 21–22.

¹¹¹ ”In the cross, Father and Son are most deeply separated in forsakenness and at the same time are most inwardly one in their surrender. What proceeds from this event between Father and Son is the Spirit which justifies the Godless, fills the forsaken with love and even brings the dead to life, since even the fact that they are dead cannot exclude them from this event of the cross; the death in God also includes them.” Abe 1996, 22.

Poikansa hylkäämisessä Isä myös hylkää itsensä. Poikansa antautumisessa Jumala myös antautuu itsestään, tosin ei samalla tavalla...Poika kärsii kuolemalla, Isä kärsii Poikansa kuoleman. Isän suru on tässä yhtä tärkeä, kuin poikansa kuolema. Pojan isättömyys vastaa Isän Pojattomuutta, ja jos Jumala on asettanut itsensä Jeesuksen Kristuksen isäksi, silloin hän myös kärsii Isyytensä kuoleman Poikansa kuolemassa. Jos asia ei olisi näin, niin kolminaisuusopilla olisi yhä monoteistinen tausta.¹¹²

Moltmann korostaa, kuinka Jumala Isän persoonassa kuolee yhä Jumalana, mutta Pojan persoonassa myös. Lisäksi nämä Jumalan eri persoonat kuolevat eri tavoin. Kuolema ei kuitenkaan ole lopullinen, vaan juuri tämän yhteisen kuoleman avulla Jumalan kolmatta persoonaa edustava Pyhä Henki aiheuttaa kuoleman voittamisen. Moltmannin tapa kuvata kolminaisuutta on tunteellinen ja persoonallistava.

Keskeisimpänä puutteena Kristuksen kaksiluonto-opissa Moltmann näkee, että se ei selitä Jeesuksen ja Jumalan kuolemaa ymmärrettävällä ja kristillisesti oikeaoppisella tavalla. Moltmannin teoriassa Pyhä Henki tekee Jumalan ja Jeesuksen uhrauksesta vastavuoroisen ja vaikuttavan. Moltmannin Jumalan eri persoonien välistä toimintaa tunteellisesti kuvaava ilmaisutapa saattaa vaikuttaa kolminaisuusopin tulkintaan. Moltmannin ilmaisutapa kuitenkin helpottaa ymmärtämään, kuinka Jumalan kolme hypostaasia/persoonaa ovat samaan aikaan erillisiä, mutta silti vastavuoroisen toimintansa avulla yhtä ja samaa. Jos tekstin tunteelliset vaikutuskeinot jätetään pois, niin Moltmannin perikoresis-keskeinen ajatus Jumalan kolminaisuusopista toimii hieman vastaavalla tavalla, kuin buddhalainen oppi keskinäisriippuvuudesta. Aben näkökulmasta Moltmannin teoria jää kuitenkin liikaa Jumalan sisäiseksi toiminnaksi ja/tai toimintatavan kuvaukseksi.¹¹³ Tämä voisi selittää Masao Aben taipumusta hakea peilauspintaansa juuri Jürgen Moltmannin ajatuksista ja samalla, kuinka hän kokee Moltmannin ajattelutavan Jumalan suhteen riittämättömäksi ja harhaanjohtavaksi.

Masao Aben kolminaisuusopin kritiikki

Aben mukaan Moltmannin ratkaisu paradoksiin Jumalasta, joka on samaan aikaan kuollut poikansa kuoleman myötä mutta ei silti ole kuollut, ei ole tarpeeksi todellinen. Aben mukaan Moltmann siirtyy ulkoapäin tarkastellusta Jumalan mysteeristä Jumalan sisäiseen maailmaan, mutta jää siihen eikä näin ollen tavoita Jumalan perimmäistä todellisuutta. Abe ehdottaa, että Jumalan ymmärtämiseksi on mentävä vielä suurempaan sisäisyyteen: ”Eikö pitäisi mennä suurempaan ”sisäisyyteen” kuin Moltmannin rajaama kolminainen asettelu”? Tutuksi tulleen Sunyatan ajattelun mukaisesti Abe tarkoittaa sitä, että tämä dualismi Jumalan ulkoisen ja

¹¹² Abe 1996, 21.

¹¹³ Sunyataan liittyvä tathagata-oppi auttaa myös ymmärtämään, kuinka asiat, kuten Jumalan kolme persoonaa voivat samanaikaisesti olla erillisiä, mutta silti samaa.

sisäisen prosessin välillä pitää myös ylittää.¹¹⁴ Jaottelut ovat mielen luomia hahmotuksia, transsendenttinen Jumala on absoluuttinen.

David Tracyn (luku 5.0) ja Jürgen Moltmannin (luku 4.0) vastaukset osoittavat, että juuri seuraavat ajattelukulut ovat omiaan aiheuttamaan erityistä vastustusta ja omasta mielestäni väärinymmärrystä. Abe tuo esille, kuinka keskustellessamme kolmesta Jumalan hypostaasista ymmärrykseemme jää kummittelemaan Jumala yhtenä kolmen hypostaasin lisäksi eli neljäs olemisen muoto. Teologinen termi ”essentia” edustaa Jumalaa, joka koostuu näistä kolmesta hypostaasista. Tämä erottelu essentian ja hypostaasien välillä aiheuttaa siis neljännen käsitystavan Jumalasta: Kolme hypostaasia (Isä, Poika ja Pyhä henki) + essentia (Jumala) = Neljä käsitystä samasta Jumalasta. Seuraava lause Masao Aben esseessä on hyvä muistaa tähän liittyvää kritiikkiä lukiessa: ”Voiko oppi kolminaisuudesta, ’ollessaan kolmen persoonan yhteys yhdessä Jumalassa tai jumaluudessa’, todella ratkaista paradoksin kahden luonnon opista? *On selvää, että yksi Jumala ei ole neljäs persoona eikä neljäs olemus.*” Abe lisää, kuinka Jumalan kolme persoonaa pitää kolminaisuusopissa ymmärtää niin sanottuina hypostaaseina eli ei Jumalan kolmeen osaan jakavina persoonina eikä luonteenpiirteinä vaan toisensa läpäisevinä olemuksina, jotka ovat pohjimmiltaan samaa Jumalaa.¹¹⁵

Seuraava on monille kristillisille kommentoijille se kaikkein kovin kipupiste Aben ehdotuksessa. Hän ehdottaa, että tuon kummittelemaan jääneen neljännen poistamiseksi Jumala on ymmärrettävä nollana: ”Yksi Jumala kolminaisuudessa on oltava suuri nolla, joka on vapaa jopa ykseydestä, joka erottaa sen kolminaisuudesta.”¹¹⁶

Mielestäni Aben ehdotus kuulostaa paljon pahemmalta kuin se todellisuudessa on. Väittäisin jopa, että Aben ehdotus ei ole kaukana siitä, miten monet ihmiset ja teologitkin kolminaisuusopin mieltävät. Aben ehdotuksen ymmärtämiseksi tärkeää on poistaa tuo nolla ikään kuin Jumalan tilalle sijoitettuna tyhjiytenä tai 0-numerona. Sen sijaan tulee ymmärtää se taaskin positiivisena sylinsä avaavan ja tilaa antavan tyhjentyksen kautta, johon 0-numero tässä tapauksessa viittaa.

Positiivisen tyhjyyden kautta kolminaisuusoppia harvat, eivätkä varsinkaan teologit tietysti ajattele, mutta seuraava esimerkkini auttaa ymmärtämään, kuinka sama tilanne toteutuu, kun kolminaisuutta selitetään rippikouluissa ja jopa korkeasti arvostetuissa dogmatiikan kokonaisuusesityksissä: Kolminaisuuden havainnollistamiseksi yleensä piirretään

¹¹⁴ Abe 1996, 23.

¹¹⁵ Abe 1996, 24.

¹¹⁶ Abe 1996, 24.

jonkinlainen ympyrä tai kolmio, johon hypostaasit Isä, Poika ja Pyhä Henki sijoitellaan.¹¹⁷ Se ympyrä tai kolmio on ko. ”nolla”, joka on siinä kyllä ikään kuin taustalla, mutta jota yleensä käytetään vain kolminaisuuden hahmottamiseksi. Eli Jumala koostuu kolmesta hypostaasista ja on yksi Jumala samaan aikaan. Jumala on tyhjä käsite silloin, kun me tarkastelemme kolmea hypostaasia, josta Jumala koostuu. Ymmärtämällä Jumalan koostuvan näistä kolmesta hypostaasista, Jumalasta tulee kolmiyhteinen Jumala.

Aben ehdotus ei kannata kolminaisuuden neljännen kategorian olemassaoloa vaan käyttää sen käsitteellistä olemassaoloa hyväksi havainnollistaakseen, kuinka *käsitteellisesti* ajateltuna kolminaisuuden ”systeemissä” on tuo kummitteleva tyhjä käsite Jumalasta. Neljännen kategorian Jumala on jätettävä absoluuttisen tyhjäksi tilaksi kolmelle hypostaasille siten, että neljäs kategoria häipyä kokonaan. Abe toi selvästi esille, että hän ei kannata kyseistä neljännen kategorian olemassaoloa mutta käyttää sitä esimerkkinä siitä, kuinka käsitteellisen ja ontologisen kategorian välinen ero on häilyvä. Osittain vastaavasti, kuten tämä tyhjä neljäs kategoria, kolminaisuuden pohjalla oleva Jumala on samaan aikaan kolminaisuuden tyhjä pohja, mutta silti yksi Jumala. Ajatus Jumalasta tyhjyytenä ei ole käsitteellinen. Hän nojaa ehdotuksessaan tunnettuihin kristittyihin mystikoihin, kuten Mestari Eckhart (1260–1327) ja Jakob Böhme (1575–1624). Abe käyttää heiltä valjastamia käsitteitä, kuten *Nichts* tai *Ungrund* havainnollistaakseen, kuinka *jumaluus* kokonaisvaltaisena kategoriana on määritelmien tavoittamattomissa. Määritelmät eli immanentti ihmisten todellisuus vain tavoittelee määrittelemättömyyttä eli transsendenttia Jumalan todellisuutta.¹¹⁸

Jotta kolminaisuuden rakenne voisi todella olla mahdollinen, silloin yhden Jumalan ei pitäisi olla *essentia* erotettuna hypostaaseista, vielä vähemmän *substantia*, mutta sen sijaan *Nichts* tai *Ungrund*. Vain tällä tavalla ymmärrettynä Jumalan ykseys ja kolminaisuus ovat toteutettuja täysin harmoniassa ilman konfliktia. Ja vain silloin on ristin tapahtuma Jumalan olemisessa, kuten Moltmann vaatii, ymmärretty sekä kolminaisuuden, että persoonallisoin termein, tai vastaavasti sekä kristosentrisin ja kolminaisin termein.¹¹⁹

Tarkastellessamme absoluuttia kirjaimellisesti vain absoluutin ehdoin ilman määrittelyjä, absoluutti saadaan sisältämään annetut määritelmät. Jumaluus *Nichts*-ajattelun kautta ymmärrettynä antaa tilaa määritelmille, kun taas Jumala objektivoituna käsitteenä luo puolestaan tilaa vievän objektin aiheuttaen sekavia ontologisten kategorioiden yhdistelmiä.

¹¹⁷ Dogmatiikan kokonaisuusitykset hahmottelevat eri vaihtoehtoja kolminaisuuden ymmärtämiseksi, mutta ei tuo esille neljättä olemisen muotoa. Se olisi ehdottoman virheellistä jo lähtökohtaisesti. Jumalan ymmärtäminen neljäntenä muotona ei ole Abenkaan ehdotuksessa ontologinen kategoria, vaan kokemuksellinen ja käsitteellinen.

¹¹⁸ Abe 1996, 24.

¹¹⁹ Abe 1996, 24.

Vaikuttaisi siltä, että Abe kokee kolminaisuusopin numeraalisuuden tekevän ontologisista kategorioista liiankin käsitteellisiä ja hän haluaa muistuttaa, kuinka Jumala on käsitteiden takana ja jakamaton.

Masao Abe soveltaa kristillisen mystiikan perinteestä tuttua negatiivisen teologian ajattelutapaa jumaluuden ymmärtämiseksi. ”Negatiivinen teologia”¹²⁰ on nimensä mukaisesti teologinen termi, joka painottaa Jumalan olemassaolon mysteeriä sen kautta, mitä Jumala ei ole eli määrittelyistä luopumista Jumalan suhteen. ”Positiivinen teologia”¹²¹ edustaa puolestaan kristinuskoa, jossa opillisiin lauselmiin annetaan enemmän luottamusta. Tämä jälkimmäinen linja selvästi edustaa tutkimukseni vastaajien valtavirtaa. Positiivinen teologia uskoo tai ainakin pyrkii näkemään Jumalan persoonallisena voimana, joka edustaa perimmäistä todellisuutta ihmisen todellisuuden tavoittamattomissa. Positiivisen teologian Jumala sallii ja jopa kannustaa objektivointiin ja persoonallistamiseen korostaen vähintään osittaista dualismia immanenttisen ja transsendenttisen todellisuuden välillä. Negatiivisen teologian mystisempi perinne vastakohtaisesti painottaa, kuinka objektivoidussa mielessä Jumalaan kohdennettuun ajatukseen liittyvä takertuminen vie Jumalasta pois. Näin ollen katson, että negatiivinen teologia painottaa enemmän kokemusta Jumalasta subjektiivisessa mielessä, kun positiivinen teologia näkee Jumalan objektiivisen todellisuuden Herrana.

Masao Aben näkemys Jumalasta painottuu selvästi enemmän negatiivisen teologian puolelle, minkä huomaa jo ”Nichts”, ”Ungrund”, ”itsestä tyhjentyminen” ja ”itsestä luopumisen” käsitteiden jatkuvasta käytöstä. Näkisin kuitenkin, että juuri tässä Aben ehdotuksessa on se painotusero kristilliseen negatiiviseen teologiaan nähden, että Aben mukaan jokainen asia on sekä subjektiivinen että objektiivinen samaan aikaan. Tämä ajattelu on ristiriidassa positiivisen teologian dualistisen taipumuksen kanssa. Abe tuo asian esille itsekin omalla tavallaan vastustaessaan Hans Kühnin määritelmää ihmisen suhteesta Jumalaan:

Kirjassaan ”Onko Jumala olemassa?” Hans Kühn sanoo: ”Jumala Raamatussa on subjekti, ei predikaatti: Ei ole niin, että rakkaus on Jumala, sen sijaan Jumala on rakkaus – Jumala on yksi joka kohtaa minut, johon minä voin vedota” Enkö voi vedota Jumalaan ilman, että olen Jumalan ulkopuolella, mutta sen sijaan Jumalan sisällä? Eikö Jumala kohtaa minut, vaikka kääntäisin Jumalalle selkäni? Jumala joka kohtaa minut ja johon vetoan, on Jumala subjektina. Tästä huolimatta Jumala, jonka sisällä vetoan Jumalaan ja jossa Jumala minut kohtaa, ei ole Jumala subjektina vaan predikaattina. Tai vielä tarkemmin sanottuna Jumala ei ole sen enempää Jumala subjektina eikä Jumala predikaattina, mutta Jumala on *Nichts*.¹²²

¹²⁰ Negatiivinen teologia on vastaava, johon johdannossa viittasin apofaattisella perinteellä kristinuskossa.

¹²¹ Positiivinen teologia viittaa vastaavaan johon johdannossa viittasin katafaattisella perinteellä kristinuskossa.

¹²² Abe 1996, 25–26.

Itsen (Minä) ja Jumalan (Sinä) välinen suhde on aina Minän suhde määrittelemättömäksi jäävään Toiseen. Abe väittää, että juuri *Nichts*-ajattelun avulla tämä toteutuu. Väite perustuu siihen, että Jumala on läsnä, vaikka Hänelle kääntää selkänsä. Jumala on siis läsnä, on ihmisen suunta mikä hyvänsä. Vain näin Jumala voi olla pyyteettömän ja ehdottoman rakastava Jumala. Abe myötäilee Sunyatan kuvausta Jumalasta *Nichts*-käsitteen avulla: ”Jumala on rakkaus, koska Jumala on *Nichts*: *Nichts* on Jumala, koska *Nichts* on rakkaus.”¹²³

Taas kerran on toistettava, että *Nichts*-sanan suhteen ei pidä ymmärtää, että Jumala olisi ”ei-mitään” vaan absoluuttisen rakastava ja hyväksyvä. Syli, jonka kädet eivät jää Hänen eteensä, vaan kun Jumala paikkaan, käsitteeseen tai suuntaan sidottuna objektina kieltää itsensä ja avautuu täysin, Jumala tulee vastaan Sinän ominaisuudessa kaikkialta.

4.0 Jürgen Moltmann: Jumalan kolmiyhteys sisältää transsendenssin ja immanenssin

Jürgen Moltmann syntyi Saksassa 1926. Hänen jumalasuhtettaan värittää toisen maailmansodan jälkeinen sotavankeus. Jumala toivon antajana ja Jumalan läsnäolo kärsimyksessä olivat kantavia teemoja hänen kirjoituksissaan 1960- ja 1970-luvulla. Saksan henkinen jälleenrakennus toisen maailmansodan traumojen jälkeen ohjasi Jürgenin teologiaa kohti julkisia ja poliittisia aiheita. Opiskelijana Göttingenissä Jürgen omaksui Karl Barthin viitoittaman kristillisen protestantismin. Sama linja jatkui pitkään sodan jälkeen. Tübingenin systemaattisen teologian professorina Jürgen toimi 1967–1994.¹²⁴

Moltmann oli yksi ensimmäisiä teologeja, joka vakavasti opiskeli Dietrich Bonhoefferin¹²⁵(1906–1945) työtä. Bonhoefferin ajatukset kasvattivat hänen intoaan keskittyä teologiseen sosiaali-etiikkaan ja kirkon rooliin maallistuvassa yhteiskunnassa. Juutalais-marxilaisen filosofi Ernst Blochin (1885–1977) kirja filosofian antamasta toivosta vaikutti Moltmannin ajatteluun, minkä myötä syntyi Moltmannin kirja ”Theology of hope” (1964). Moltmannin vaikutteet kristinuskon ulkopuolelta ovat pitkälti juutalais-marxilaisia, mikä tulee esille hänen dialogissaan kristinuskon ja marxismin välillä 1960-luvulla. Vastaavat

¹²³ Abe 1996, 26.

¹²⁴ Bauckham 2012, 146.

¹²⁵ Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) oli teologian tohtori, evankelis-luterilainen pappi ja natseja vastustaneen Tunnustuskirkon perustajajäsen ja vastarintataistelija. Flossenbürgin keskistysleirillä hänet tuomittiin kuolemaan osallistumisesta hankkeeseen, jossa Adolf Hitler yritettiin salamurhata.

vaikutteet tulevat esille hänen tavassaan käyttää Frankfurtin koulukunnan käsitteitä ajattelussaan 1970-luvulta lähtien.¹²⁶

Jürgenin teologiselle ajattelulle on ominaista korostaa ristinkuoleman ja Jeesuksen ylösnousemuksen välistä dialektiikkaa, johon kuuluu vahvasti kolminaisuusopillinen ajattelu. Ristinkuolema edustaa Jumalan poissaoloa, Jeesuksen ylösnousemus puolestaan Jumalan läsnäoloa. Elämä ja kuolema yhdistyvät Jeesuksen ristinkuolemassa ja ylösnousemuksessa tavalla, joka luo jatkuvuuden elämälle. Juuri Jumalan ja Pyhän hengen vaikutus takaa elämän jatkuvuuden.¹²⁷

Jürgen Moltmannin ajattelussa Jumala on jatkuvasti vuorovaikutuksellisessa suhteessa maailmaan. Jumala siis kokee ihmisen historian sekä vaikuttamalla että tullessaan vaikutetuksi maailman tapahtumien myötä. Myöhemmässä tuotannossaan Jürgen vaikuttaa korostavan avoimuutta dialogille eri näkemysten välille. Hän vastustaa lopullisen teologisen systeemin luomista ja korostaa keskustelua ainakin kristinuskon sisällä ekumeenisessa mielessä, mutta myös tieteellisen ajattelun kanssa. Viimeisimmissä kirjoituksissaan Jürgen Moltmann on korostanut kaiken suhteellisuutta, joka kielteisen relativismin sijaan parhaimmillaan johtaa rakentaviin suhteisiin.¹²⁸

Jürgen Moltmannin vastaus

Suurimman osan vastauksestaan Moltmann tukee Aben ajattelua ja löytää sille lisäperusteluita Raamatusta. Tämä pätee sekä Kristuksen että Jumalan kenosiksen suhteen:

Kuten Professori Abe sanoo, ”Jumalan Poika tuli lihaksi yksinkertaisesti, koska Jumalan Poika on alun perin itsetyhjentävä” Ei ole kuviteltavissa olevaa ehtoa, jossa Jumalan Poika ei voisi olla olemassa itsetyhjentävässä antautumisessaan(...)Jos tämä on oikein, niin jumaluus itse ei voi ikuisuudesta asti voinut olla muuta kuin itsetyhjentymisen ja näin, epäitsekäs rakkaus. Vilkaistu Johanneksen evankeliumiin vahvistaa tämän: ”Jumala on rakastanut maailmaa niin paljon, että antoi ainoan poikansa...” (Joh 3:16) ja ”Jumala on rakkaus” (1 Joh 4:16). Jumalan rakkaus koostuu antautumisesta. Jumala ei rakasta mielivaltaisesti, mutta Jumalan koko oleminen ”on” rakkaus, ja tämä tarkoittaa antautumista. Jumalan vapaus on Jumalan rakkaus ja Jumalan rakkaus on Jumalan vapaus.¹²⁹

Moltmannin tulkinta itsetyhjentämisestä on kuitenkin lopulta erilainen. Hänen mielestään Aben tulkinta kristinuskon kolminaisuusopista on vanhanaikainen perustuen Tertullianuksen (n. 155–230) oppiin kolmesta persoonasta ja yhdestä substanssista. Moltmann painottaa itse

¹²⁶ Bauckham 2012, 146–147. Jürgen Moltmannin kirjoittama teologia on dogmaattisessa mielessä hyvin kattavaa, kuten voi päätellä jo seuraavista kirjojen nimistä. ”The Crucified God” (1972), ”The Church in the Power of Spirit” (1975), ”The Trinity and the Kingdom of God” (1980), ”God in Creation” (1985), ”The Way of Jesus Christ (1989), ”The Spirit of Life” (1991), ”The Coming of God” (1996) ja ”Experiences in Theology” (2000).

¹²⁷ Bauckham 2012, 147–148.

¹²⁸ Bauckham 2012, 148–149.

kehittelemäänsä oppia kolmiyhteydestä. Perikoresis-käsitteenä tunnettua ajatusta mukailleen Moltmann korostaa Jumalan kenosiksen tapahtuvan Jumalan kolmen persoonan yhteisöllisyydessä: ”Se on Isän, Pojan ja Pyhän Hengen jumalallinen olemassaolo, joka aiheuttaa antautumisen täysin toiselle persoonalle ja tällä tavoin toteutua itsenään vain toisissa persoonissa.”¹³⁰

Jokainen persoonista kulkee limittäin toistensa läpi siten, että mikään niistä ei ole olemassa ilman toisten vaikutusta. Näin jokainen persoona samanaikaisesti luopuu itsestään, mutta seuraussellisesti myös pysyy omana persoonanaan. Vastaavan linjan mukaisesti Moltmann antaa kritiikkiä Aben tapaan käyttää tyhjyyden käsitettä kolminaisuuden yhteydessä.

Masao Abe on kutsunut kolminaisen Jumalan substantiaalista yksikköä ”Suureksi Nollaksi”, ja vedoten Meister Eckhartiin ja Jakob Böhmeen hän on tulkinnut sen jumalallisuuden tyhjydeksi tai pohjattomuudeksi. Kolminaisuusopin persoonien välisten kategorioiden sijaan hän on käyttänyt substanssimetafysiikan kategorioita, koska ne tulevat lähemmäksi buddhalaista ymmärrystä perimmäisestä todellisuudesta. Minä en myönnä tätä, koska tällä tavoin menetetään mahdollisuus tasapainottaa persoona ja luonto. Kristillisen kolminaisuusopin mukaan ”persoona” on *hypostaattinen luonto*, tai toisin sanottuna ”luonto on tavoitettu persoonassa”.¹³¹

Moltmannin vastaväitteen voisi mielestäni tiivistää siten, että jos näiden kolmen persoonan keskinäinen suhde pitää sisällään tyhjyyden tai on tämän tyhjyyden varassa, se vie pois perustavan osan jokaisen persoonan omasta luonnosta. Jokainen näistä persoonista on luonnostaan ”hypostaattisia” eli suhteessa toisiinsa.

Lisäksi Moltmann kritisoi Meister Eckhartin selitystä jumalallisuuden ”kuilusta”(Moltmann käytti sanaa ”abyss”) kolmen jumalallisen persoonan takana riittämättömäksi. Moltmannin mielestä kolminaisuuden jokaisen persoonan tunnistaminen hypostaattisen yhteisön jäsenenä kattaa paremmin sen, mitä Meister Eckhart ja Jakob Böhme yrittävät selittää.¹³²

Mielestäni on helppo nähdä, että Moltmann ei tavoita Aben teoretisoitua mystiikkaa, koska hän tulkitsee tyhjyyden liian kapeassa ja kielteisessä mielessä. Tämän todistaa esimerkiksi seuraavat virkkeet hänen tekstissään: ”Hypostaattista luontoa ei voi redusoida ei-hypostaattiseen luontoon”¹³³ tai ”Jos jumalalliset persoonat otetaan pois, niin jumallista substanssia ei jää jäljelle”¹³⁴. Tyhjiys, jota Sunyata käsitykseni mukaan edustaa, ei ole, että edellä mainittuja poistoja pitäisi tehdä. Hypostaattinen Jumalan persoona saa olla olemassa

¹²⁹ Moltmann 1996, 119.

¹³⁰ Moltmann 1996, 119.

¹³¹ Moltmann 1996, 120.

¹³² Moltmann 1996, 120.

¹³³ Moltmann 1996, 120.

sellaisenaan ja onkin. Oikeastaan Sunyatan voisi olettaa toimivan juuri kuten Moltmann näiden kolmen persoonan vastavuoroisen vaikuttamisen suhteen kuvaa, mukaan lukien itsestä luopuminen ja sen kautta tapahtuva itsensä toteutuminen. Merkittävä ajattelutapa ero kuitenkin Moltmannin ja Aben ajattelun välillä liittyy siihen, että Moltmannilla tämä itsetyhjentyminen tapahtuu kolminaisuusopin ja jumaluuden sisällä, kun Aben käsityksen mukaan koko kolminaisuusopin on myös tyhjennettävä itsestään tullakseen olemassa olevaksi. Kolminaisuusoppi on Abelle myös kulttuurisidonnainen oppilausekka, mutta tyhjentämällä itsensä pinnallisesta opillisuudestaan, se muuttuu kaiken kattavaksi dynaamiseksi totuudeksi.

Moltmann toimii samoin zenbuddhalaisen ajattelun kuin Abe kristinuskon suhteen. Eli Aben tulkitessa kristinuskkoa zenbuddhalaisin käsittein, Moltmann tulkitsee zenbuddhalaisuutta kristillisin käsittein. Moltmannin taipuvaisuus oppirakennelmien ja käsiteajatteluiden ontologiseen ylläpitoon pysyy järkkymättömänä. Moltmann kirjoittaa vastauksessaan myös pelastusopillisista eroavaisuuksista, jotka paljastavat hyvin Moltmannin ymmärryksen tämän dialogin perimmäisistä eroavaisuuksista: ”Mutta kristillinen teologia ei redusoi persoonallista ulottuvuutta transpersoonalliseen kosmiseen puoleen lunastuksesta, sen sijaan ylläpitää ymmärryksen erotettuihin yksiköihin persoonasta ja luonnosta.”¹³⁵

Persoonaa ja luonto, sielu ja keho, ihmisyyden ja kosmos ovat erotteluja, jotka Moltmannin mukaan kuuluvat perustavalla tavalla kristilliseen ajatteluun. Ainakaan hänen ajattelunsa puitteissa nämä erottelut eivät ylitä. Vuorovaikutuksellinen kommunikaatio Jumalan eri persoonien välillä on keskeinen tekijä Moltmannin jumalakuvassa. Jopa niin keskeinen, että hän ei pidä kristinuskkoa monoteistisena uskontona.¹³⁶ Koin Moltmannin monoteismikiellon hämmentävänä, koska miellän Jumalan hypostaasit koostuvan yhdestä Jumalasta ja käsitykseni mukaan kristinoppi kuitenkin pitää kiinni yksijumaluudestaan. Vaikuttaa siltä, että monoteismi on käsite, joka pitää sisällään erilaisia merkityssisältöjä riippuen siitä, mitä näkemystä sillä vastustetaan tai myötäillään. Lisäksi Aben näkemys Jumalasta transsendenttina luoja ja johtajana maailman ulkopuolella on Moltmannin näkemyksen mukaan virheellinen.¹³⁷ Edellä mainitut ennako-oletukset Moltmannin puolelta herättävät kysymyksen siitä, missä määrin Aben näkemykset kristinuskosta todella ovat vanhentuneita vaikuttaen heikentävästi keskustelun laatuun vai sulkeeko Moltmann pois yhä olemassa olevia ja pätevinäkin pidettyjä kristinopin tulkintoja.

¹³⁴ Moltmann 1996, 120.

¹³⁵ Moltmann 1996, 122.

¹³⁶ Moltmann 1996, 122.

Moltmann kiinnostavasti vastauksensa lopussa yhdistää Sunyata-ajatteluun kuuluvan *Jinen*-käsitteen kristilliseen Jumalan armon ajatukseen. Hän alustaa ajatuksensa omalla tulkinnallaan Kierkegaardin kolmesta tasosta: (1) Lapsenkaltainen luonnollisen spontaanisuuden tila. (2) Aikuisuuden myötä pohdiskeleva ja moraalinen tila, jossa lapsuuden spontaanisuus on rikkoutunut itsetietoisuuden kasvamisen myötä. (3) Armon tilassa jumalallinen spontaanisuus läpäisee yleiset moraaliarvostelmat nousten rakentavasti niiden yläpuolelle. Tämä uskon tila ottaa spontaanin lapsuuden tilan paikan siten, että uusi ymmärrys on pakottamaton tila ilman mitään pyrkimystä mihinkään:¹³⁸

He avaavat itsensä rakkaudelle kaikkia Jumalan luomia kohtaan. He eivät pahoinpitele olentoja heidän omiin tarkoituseriinsä, mutta mahdollistaa niiden olevan Jumalan luomia. Sua sponta ("omillaan"), sanoo Luther, se tapahtuu. Se on uusi spontaanisuus Jumalan Hengessä joka mahdollistaa ihmisen olla enää elämättä itsessään, mutta sen sijaan Jumalassa. Moraalisuuden laki on näin ylitetty koska siunattu tekee oikeudenmukaisesti ja hyvää "automaattisesti". Ama et fac quod vis ("Rakasta ja tee mitä tahdot"), sanoi Augustinus, koska tässä rakkaudessa sinun tahtosi ei ole sinun tahtosi, vaan Jumalan tahto.¹³⁹

Moltmann lisää vielä oman lopetuksensa keskustelulle viitaten edelliseen ja Masao Aben *Jinen*-selitykseen (s.19–20):

Tällainen eläminen Jumalan armossa ei ole paluuta lapsuudenkaltaiseen luonnollisuuteen. Sen sijaan se olettaa pohdintaa ja moraalisuutta. Tämä uusi spontaanisuus ei ole eläimen kaltaisen vaiston varaista spontaanisuutta, eikä "spontaanisuutta perustuen alkuperäiseen luonnollisuuteen," kuten Masao Abe sanoo *Jinenistä*. Armon spontaanisuutena, se on lunastuksen alku. Vain uuden luomisen kunniaa tulee kaikki elämään tässä spontaanisuudessa.¹⁴⁰

Edellä näkyy miten Moltmann tulkitsee Aben selitystä *Jinenistä* ja moraalisuuden ylittämistä omilla ehdoillaan. Abe *Jinen*-selityksessään seikkaperäisesti mainitsee, että hän ei tarkoita "eläimen kaltaista vaiston varaisuutta".¹⁴¹ Tuo on Moltmannin omaa kuvailua, joka vääristää Aben ajatusta. *Jinen* ei ole mielentila eikä olemisen tapa vaan ontologinen tapa lähestyä perimmäistä todellisuutta, joka ei ole suunniteltu ja pysyvä vaan jatkuvan spontaanissa tilassa. Vaikka Moltmannilla on tapa persoonallistaa persoonaton todellisuus itse kunkin henkilökohtaiselle tasolle, hänen tapansa yhdistää *Jinen*-ajattelua *Armon* ajatteluun on kauniisti ajateltu. Uskaltaisin väittää, että oivallus kaiken takana olevasta spontaanista armosta voi itsetoteuttavasti aiheuttaa juuri vastaavalla tavalla rakentavia seurauksia, joita Moltmann yllä selittää. Aben ajatuksia hieman mukailien voisi sanoa, että kristinuskossa tämä

¹³⁷ Moltmann 1996, 122.

¹³⁸ Moltmann 1996, 123.

¹³⁹ Moltmann 1996, 123–124.

¹⁴⁰ Moltmann 1996, 123–124.

¹⁴¹ Abe 1996, 42.

armo tapahtuu uskon kautta, kun zenbuddhalaisuudessa vastaavat kokemusmaailman seuraukset tapahtuvat oivalluksen myötä.

Ero transsendenssikäsityksissä näiden kahden välillä on mielestäni selvä. Masao Abelle Jumala, monoteistinen tai triteistinen, on olemassa oleva **osa** spontaania virtaa. Tämä Sunyata/Jinen kattaa sekä immanenssin että transsendenssin, ylittäen myös näiden välisen jaottelun. Moltmannin kolminaisuusopillisuutta painottava Jumala kattaa myös sekä immanenssin että transsendenssin, mutta ylläpitää näiden välisen jaottelun. Moltmannin ajattelussa Aben esittämä spontaani pohjavirta Jinen on Jumalan vaikuttamista.

5.0 David Tracy: Transsendenssin ja immanenssin välisen eron on pysyttävä, jotta Jumalan vaikutus voi olla dialektista

David Tracy taustoittaa vastauksessaan omaa ajatteluaan perusteellisesti. Tämän tutkielman suhteen on hyödyllistä tuoda hänen historiaansa teologina esille, koska se antaa hänen ajattelunsa lisäksi tietoa teistisen jumalakäsityksen murroksista lähimenneisyydessä.

Tracy on taustoiltaan roomalaiskatolinen. Hänen 1950-luvun lopun koulutuksensa painottui uustomismiin, jota nykyään kutsutaan klassiseksi teismiksi. Tracyn mukaan Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) opetuksiin perustuva uustomismi poikkeaa Akvinolaisen omista alkuperäisistä painotuksista, jotka kallistuvat enemmän uusplatonismiin ja jopa apofaattiseen perinteeseen. Tracyn koulutus perustui klassiseen teismiin perinteisessä mielessä. Jumalan transsendenssi oli selväpiirteistä ja immanenttinen vaikutus myös, ”vaikkakin vaiennetussa muodossa”. Jumalan suhdetta maailmaan tutkittiin sanoin, jotka sisälsivät Jumalan vaikutuksen ulkoisen havainnoinnin lisäksi uskonnollisen kielen kautta sisäistettävissä olevat huomiot. Aikakautensa muutoksista kertoo, kuinka modernismin myötä levinneet Augustinuksen itseän ja subjektiin keskittyvät ajatukset haluttiin kieltää houkuttelevana harhapolkuna. ”Jumala vaikutti todellisuuteen, mutta ei ollut sen vaikuttama itse.” David Tracy teki loppututkielmansa Kierkegaardista ottaakseen etäisyyttä uustomismiin mutta kertoo, että ei kyennyt perinteisempää oppia sen enempiä kieltämään eikä myöntämään.¹⁴²

1960-luvulla Tracy opiskeli Rooman Gregoriaanisessa yliopistossa, jonka aikana hän kertoo kaiken muuttuneen radikaalisti. Augustinuksen moderni vaikutus Jumalan ymmärtämisen suhteen tuli vallitsevaksi. Jumalan ulkoisten vaikutusten tutkimisen sijaan

¹⁴² Tracy 1996, 137.

siirryttiin Jumalan vaikutukseen ihmisen sisälle. Jumalan ymmärtämiseksi rakkaus korostui tietoa tärkeämmäksi. Tunteille annettiin arvoa, jota ei aikaisemmin ollut tunnustettu, joka puolestaan antoi mystiselle teologialle kasvualustaa.¹⁴³

Karl Rahnerin kirjoituksilla vaikuttaa olleen merkittävä vaikutus David Tracyyn. Rahner on samaan aikaan yrittänyt pitäytyä klassisessa teismissä, mutta kuitenkin päätenyt vastustamaan sitä. ”Mitä käsitettävämpi Jumala oli, sitä käsittämättömämmäksi Jumala tuli.” 1970-luvun aikana Tracy päätyi kollegoidensa kanssa Chicagon yliopistoon, jossa hän alkoi toimimaan prosessiteologian nimissä. Tracy piti olennaisena muokata klassista teismää prosessiteologian suuntaan, jotta Jumalan vastavuoroinen vaikutus vastaisi rakastavaa Jumalaa. Jumalan vaikutuksen oli oltava dynaamista ja suhteellista siten, että Jumala sekä vaikuttaa kaikkeen että on kaiken vaikuttamana. Prosessiteologin nimityksen hän osittain allekirjoittaa tämänkin vastauksessaan kirjoitusajankohtana.¹⁴⁴

David Tracyn vastaus

Uskonnollinen praxis on Tracyn mukaan keskeisin yhteinen nimittäjä ja sillanrakentaja kristinuskon ja buddhismien välisen dialogin suhteen. Jaottelu hengellisen harjoituksen ja teorian välillä on Tracyn mielestä tärkeä kyseenalaistaa, jotta yhteiset linjaukset sekularismia vastaan voitaisiin saavuttaa. Tracy ei tarkoita uskonnollisella praxiksella rukoilua ja meditointia vaan uskonnollista ajattelua, joka ulottuu ihmisenä olemiseen perustavalla tavalla. Protestantismin suhteen hän antaa esimerkkinä pietismin perinteen Friedrich Schleiermachersin (1768–1834) ja Karl Barthin. Aben aloitetta mukaillen uusplatonilainen kristillinen perinne sopii perustavaan uskonnolliseen ajatteluun hänen mielestään parhaiten. Luonnollisena jatkumona Tracy kallistuu esseessään kristilliseen mystiikkaan. Raamatusta uusplatonistiseen perinteeseen luetut teologit ovat Tracyn mukaan soveltaneet erityisesti Paavalin kirjoituksia, Johanneksen evankeliumia ja viisaukirjallisuutta. Itselleen tutuista katolilaiseen mystiikkaan kallistuvista esimerkeistä hän valitsee tarkasteltavakseen Meister Eckhartin ja John of Ruysbroecin (1293–1381).¹⁴⁵

Erityisesti Eckhartin ajattelu on ollut suosittua myös idän perinteissä. Tunnettu uskontotieteilijä Rudolph Otto (1869–1937) vertasi Meister Eckhartin ajatuksia advaita vedanta hindulaisuuden perustajan Shankaran (n. 700) oppeihin. Yksi Masao Aben opettajista, D.T Suzuki, vertasi Meister Eckhartin ajatuksia Nagarjunaan, jota pidetään

¹⁴³ Tracy 1996, 138.

¹⁴⁴ Tracy 1996, 138–139.

¹⁴⁵ Tracy 1996, 142–143, 145.

mahayana-buddhalaisuuden yhtenä keskeisimmistä perustajahahmoista.¹⁴⁶ Lisäisin, että Masao Abe on ottanut myös Nagarjunalta suoria vaikutteita.

Tracyn mukaan Aben ja Eckhartin ajattelua yhdistää intellektualismi ja radikaali irrottautuminen. Kurinalainen älyllisyys on molemmilla keskeinen osa hengellisyyttä. Eckhart antaa korkeamman hengellisen roolin irrottautumiselle, kuin kristillinen rakkausmystiikka sallii. Eckhartin pyrkimys väistellä uskonnollisen kokemuksen ekstaattisuutta on lähellä zenbuddhalaista ajattelutapaa. Tämä näkyy tavassa, jolla hän kehottaa keskittymään jokapäiväisen todellisuuden kokonaisvaltaiseen tiedostamiseen: ”Jumalan takana olevan jumaluuden paljastaminen samanaikaisesti paljastaa jokapäiväisen elämämme aktiivisuuden maailmassa”.¹⁴⁷

Ajatus absoluuttisesta jumaluudesta käsitteellisen Jumalan takana ja Eckhartin intensiivinen tyhjyys-käsitteen käyttäminen ovat Tracyn mukaan omiaan löytämään ymmärrystä zenbuddhalaisesta ajattelusta. Tracy painottaa kuitenkin, että Eckhartin tapa käyttää tyhjyyden käsitettä ei viittaa vastaavalla tavalla absoluuttiseen tyhjiyteen, jota Abe käyttää. ”Jumala, jumaluus Jumalan takana”, ”Oleminen (Esse)”, ”Yksi”, ”Tietoisuus” ja ”Tyhjyys” ovat käsitteitä, joiden avulla Eckhart jatkuvasti muotoutuvalla kielenkäytöllään hakee kristillistä Jumalaa.¹⁴⁸

Tracy esseessään kuitenkin hämmästelee Aben kielenkäytön osittaista vastaavuutta Eckhartin dialektiseen kielenkäyttöön nähden. Hän kuvaa tarkemmin Eckhartin ajattelua seuraavasti:

...jumaluus Yhtenä on erottamaton ja juuri sellaisenaan erottamaton koko todellisuuteen (ja toisinpäin). Helpommin dialektisesti sanottuna erityisesti todellisuuden jumalallinen transsendenssi toteuttaa jumalallisen todellisuuden immanentiksi koko todellisuuteen (ja toisinpäin). Tämä radikaali dialektinen ymmärrys erottuvuudesta ja yhtenäisyydestä immanenssin ja transsendenssin suhteen mahdollistaa Eckhartin tulkita sekä kolminaisuuden jumalallisten suhteiden ilmentymisen *bullition* (emanaatio, virtaa ulos), ja luomisessa *ebullition* (ilmestys) Sanan ilmestymisessä sieluun. Hengellis-älyllisen matkan seurauksena sielu palaa kolminaisuuteen ja lopullisessa radikaalin apofaattisessa irrottautumisessa ja radikaalin apofaattisessa dialektisessa ajattelussa läpäisee Jumalan matkalla kohti jumaluutta. Näin Eckhart lopullisessa paradoksissaan rukoilee Jumalaa vapauttaakseen hänet Jumalalta.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Tracy 1996, 147.

¹⁴⁷ Tracy 1996, 147.

¹⁴⁸ Tracy 1996, 148.

¹⁴⁹ ”for the Godhead as One is indistinct and precisely as such is distinct from all reality (and vice versa). In more familiar dialectical terms, precisely the divine transcendence of a reality renders the divine reality immanent to all reality (and vice versa). This radically dialectical understanding of indistinction and distinction, of immanence and transcendence, allows Eckhart to interpret both the *bullitio* of the emergence of the divine relations of the Trinity and, in creation, the *ebullitio* of the birth of the World in the soul. In the return spiritual-intellectual journey, the soul returns to the Trinity and, in a final negation of radical apophatic detachment and radically apophatic dialectical thought, even breaks through to the Godhead beyond God. Thus can Eckhart, in a final paradox, *pray* to God to free him *from* God.” Tracy 1996, 148–149.

Tracy korostaa, kuinka Eckhart eroaa Aben ajattelusta keskeisesti jumaluuden manifestaatioissa erottuvan emanaation eli kolminaisuuden suhteen. Lisäksi luomisessa tapahtuvassa luodun Sanan ilmestyksessä. Hän esittää, että vastaavaa löytyy Aben Sunyatan ollessa dynaamisimmillaan, kun Sunyata manifestoituu valaistuneelle viisauden ja kaiken kattavan myötätunnon muodossa. Tästä huolimatta hän painottaa uusplatonistista kristillisyyttä, jossa ihminen on tietoinen Jumalan Sanan syntymisestä sielussa aiheuttaen läpimurron jumaluuteen. Tracyn mukaan Aben pitäisi osoittaa, kuinka dialektisessa mielessä dynaamisen Sunyatan immanenssi-transsendenssisuhde paljastaa itsensä viisautena ja myötätuntona. Tracy kertoo kokevansa, että Abe pystyy kenoottisen Jumalan suhteen osoittamaan viisauden ja myötätunnon syntymisen, mutta ei dynaamisen Sunyatan suhteen.¹⁵⁰

Kristillisen mystiikan piiristä David Tracy oli vakuuttuneempi John of Ruysbroecin kirjoituksista enemmän, kuin Eckhartin, koska Ruysbroecin ajattelu vahvistaa ajatusta Jumalan itsemanifestaatiosta kristillisen kolminaisuus-ajattelun muodossa.¹⁵¹ Olennainen korostus kristillisen apofaattisen perinteen suhteen oli se, että tyhjyyden ja radikaalin negaation kontemplotointi perustuu kristillisessä ajattelussa yhden tärkeän tietoisuuden hetken saavuttamiseen, mikä edustaa osaa täydempää kristillisen elämän tietoisuutta.¹⁵² Mielestäni tämä osoittaa kiinnostavasti, kuinka länsimainen ajatus valaistumisesta kertaluonteisena ja pysyvänä ymmärryksen tilana on länsimaisen lineaarisen aikakäsityksen muodostamaa. Zenbuddhalaisessa valaistumisessa ei yhtä erottuvaa kokemuksellista murrosta tarvitse olettaa. Kristilliseen jumalakäsitykseen verrattuna ei ole olemassa pelastavaa objektivoitavissa olevaa asiaa, persoonallista Jumalaa, jota tavoitella. Mahayana-buddhalaisuudessa perimmäinen todellisuus on jo osa itseämme, sen oivallus on vain ajattelutottumustemme peitossa.¹⁵³

Ruysbroecin mukaan Eckhartin puoltama radikaali erottamattomuus sekä Jumalan takana piilevän jumaluuden tapa olla käsitteellisen objektivoinnin tavoittamattomissa lopulta kuitenkin manifestoituu kristillisessä elämässä kolmiyhteisen Jumalan muodossa. ”Vaikka Jumalan käsitteellinen nimeäminen ja jokainen kielellinen muotoilu jää riittämättömäksi, silti Jumalan viisaus Logoksessa ja Jumalan rakkaus Hengessä pysyy keskeisinä vihjeinä

¹⁵⁰ Tracy 1996, 149.

¹⁵¹ Tracy mainitsi, että Thomas Merton kallistui myös Ruysbroecin ajatteluun keskustelussaan D.T Suzukin kanssa.

¹⁵² Tracy 1996, 150.

¹⁵³ Zenbuddhismissa on eri haaroja, joissa valaistumisen/perustavan oivalluksen yhtäkkisyydellä on erilainen merkitys. Esimerkiksi Rinzai zenissä meditoinnilla altistetaan mieltä yhtäkkiseen valaistumiseen, jota ylläpidetään arjen ohessa. Sen sijaan Sōtō-koulukunnassa erityisesti kehoitetaan olemaan hakematta valaistumista. Herääminen tapahtuu jossain määrin jo ensimmäisillä meditoitinkerroilla tullen vähitellen osaksi elämää. Väittäisin, että Aben edustama ajattelutapa kallistuu enemmän Sōtō-koulukunnan mentaliteettiin.

Jumalaksi nimetyn todellisuuden ymmärtämisessä.” Ruysbroecin ajattelu ainakin Tracyn mukaan painottaa Jumalan toiminnan dialektista luonnetta, joka vaatii Isän, Pojan ja Pyhän Hengen manifestoitumista.¹⁵⁴

Tracy ehdottaa Abea kehittämään buddhalaista Sunyatan ymmärtämistä erityisesti viisauden ja myötätunnon nimissä, mikä voisi tapahtua transsendenssin ja immanenssin välisen dialektiikan kautta. Sunyata nähtäisiin ultimaattisen lähteen, viisauden ja myötätunnon välisenä dialektiikkana. Tämä vahvistaisi yhteistä keskustelupohjaa perimmäisen todellisuuden itsemanifestaation suhteen. Yleisesti Tracy näkee, että buddhalaiset kritisoivat kristinuskkoa Jumalan ja luotujen väliin jäävästä dualismista. Kristinuskon toimesta buddhalaisuutta kritisoidaan radikaalin suhteellisuuden ja kaiken ”sellaisenaan” olemisen johdonmukaisuuden puutteesta tai ainakin peräänkuulutetaan kyseisen kaltaisen ajattelun saattamista helpommin yhteistä keskustelua tukevaan muotoon.¹⁵⁵

David Tracy kieltää Jumalan ja Jeesuksen kenosiksen transsendenssin ja immanenssin ylittävän totaalisuuden, mutta kiittää Masao Aben ajattelutapaa sen antamasta transsendenttisesta korostuksesta ristin merkitykseen. Tracyn mukaan on tärkeää, että kristologia ei tipu ”Jeesusologian” tasolle, vaan ristillä tapahtuu keskeinen kohtaaminen alhaalta ja ylhäältä tapahtuvan kristologian välille. Ristin korostus Tracyn esittämässä mielessä ei kuitenkaan Tracynkaan tulkinnassa ollut Aben perimmäinen tarkoitus. Tracyn mukaan Aben ymmärrys kristinuskon kolminaisuudesta on heikkoa. Tracy korostaa, kuinka ”Jumalan olemus on itsessään itsemanifestoiva ja näin ollen dynaaminen, suhteellinen ja dialektinen; ja välttämättä Isä, Poika ja Henki.”¹⁵⁶ Tracy kritisoi Aben tulkinnan olevan kriittisen kaukana Jumalan toiminnan dialektisesta luonteesta korostaessaan Jumalan edustavan pohjimmiltaan ei-dialektista todellisuutta. Lisäksi hän kokee Aben ymmärtämättömyyden paljastuvan tuodessaan esille Jumalan persoonan neljännen olemuksen ja erityisesti esittäessään jumalallisen todellisuuden olevan Nolla. Vaikka Eckhart jakaakin paljon vastaavan kaltaista dialektista ymmärrystä erottamattomuuden ja erottuvan sekä transsendenssin ja immanenssin suhteen, Eckhart olisi Tracyn kanssa samaa mieltä seuraavasti: ”Abe ei ymmärrä dialektisesti ollenkaan, että miksi Yksi ei ole numeerinen vaan transsendenttinen kategoria”. jumaluus Jumalan takana voisi Tracyn mukaan olla kyllä kuvattavissa Nichts-käsitteen kautta, mutta ei koskaan Nollana.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Tracy 1996, 150.

¹⁵⁵ Tracy 1996, 151 .

¹⁵⁶ Tracy 1996, 152 .

¹⁵⁷ Tracy 1996, 152 .

Kiinnostavasti Tracy huomioi, kuinka uusplatonistisesti väritynyt kristillinen ajatteluperinne ei alun perin ole suosinut ajatusta Jumalan kärsimisestä ristillä. Sen sijaan modernissa Hegelin ja Alfred North Whiteheadin (1861–1947) värittämässä uusplatonistisessa ajattelussa Jumalan kärsimyksen kieltämiselle ei ole syytä. Tracyn prosessiteologin tausta vaikuttaa tässä kohdin heräävän hänen korostaessaan, kuinka Jumalan täytyy olla myös vaikutettu ollakseen rakkaus. Tracy kertoo jopa toivovansa, että kolminaisuuden rakenne Jumalan toiminnassa kirjoitettaisiin nykytulkinnessa juuri uusplatonistisen Whiteheadin ja Hegelin painottaman ajattelutavan mukaan.¹⁵⁸

Tracy korostaa, kuinka ”Ei ole Nollaa, näin ollen ei ole totaalista kenosista.” Kristityn dualismi rakastavan ja rakastetun Jumalan ja rakastavan ja rakastetun luodun välillä pysyy. Tracy silti korostaa, että kyseinen dualismi ei olisi klassisen teismän dualismia vaan uusplatonistisen suunnan kehityksen mukaista. Lopuksi David Tracy ehdottaa, että jatkossa keskityttäisiin analyttisesti vertaamaan buddhalaista ei-dualismin dialektiikkaa kristilliseen dialektiikkaan, jossa identiteetti löytyy eron kautta (identity-in-difference). Tracy ei hyväksy Aben kenoottisen Jumalan tulkintaa, koska nämä dialektiikat eroavat niin perusteellisesti toisistaan. Tästä huolimatta tutkittuaan Ruysbroecin ja Eckhartin ajattelumaailmaa hän ei pidä niitä täysin toisensa poissulkevinakaan.¹⁵⁹

David Tracyn transsendenssikäsityksessä immanentin ja transsendentin todellisuuden välillä on oltava selvä dialektisuus, joka perustelee transsendenssin olemassaolon. Tämä on hänen mielestään välttämätöntä, vaikka näkökulma transsendenssiin menisi kuinka apofaattiseksi hyvänsä.

6.0 Schubert M. Ogden: Transsendenssin ja immanenssin välinen suhde ei ole dualismia, vaan dualisuutta.

Schubert M. Ogden syntyi 1928 Yhdysvaltojen Cincinnatiassa, Ohiossa. Papillisen uran hän aloitti 1952 tullessaan vihityksi diakoniksi Ohion metodistikirkkoon. Valmistellessaan teologian tohtorin tutkintoaan hän aloitti opetustoimet Perkins School of Theology:ssa. Hän toimi siellä teologian professorina vuosina 1964–1969. Chicagon yliopistossa teologian professorina Schubert toimi 1969–1972, mutta jatkoi Southern Methodist Universityssä ja eläköityi 1993 samasta Perkinsin koulusta, josta opetusuransa aloitti.¹⁶⁰ Uskontodialogia hän

¹⁵⁸ Tracy 1996, 153 .

¹⁵⁹ Tracy 1996, 153–154 .

¹⁶⁰ <https://legacy.lib.utexas.edu/taro/smu/00163/smu-00163.html> (viitattu 28.1.2021)

harjoitti olemalla aktiivinen jäsen International Buddhist-Christian Theological Encounter Groupissa 1984 lähtien.¹⁶¹

Schubert M. Ogden tuli teologian kentällä tunnetuksi kirjastaan *Christ Without Myth: A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann* (1961). Hän on myös kääntänyt ja toimittanut Bultmannin tutkimuksia englanniksi.¹⁶² Historiallisen Jeesuksen tutkimus on saanut merkittävää sisältöä Rudolf Bultmannin (1884–1976) tutkimusten avulla.¹⁶³ Schubert M. Ogdenin teologiassa on ominaista kritisoida historiallisen Jeesuksen tutkimusta vetoamalla siihen, että suoria todisteita Jeesuksen toiminnasta ei ole. Sen sijaan hän korostaa Jeesuksen toiminnan merkityksellisyyden välittämistä systemaattisen teologian avulla.¹⁶⁴ Ogden tukee prosessiteologiastaan tunnettujen Alfred North Whiteheadin ja Charles Hartshornen (1897–2000) edustamaa ajattelua. Whiteheadin suhteen Schubert M. Ogdenin lähtökohdissa on aistikokemuksia edeltävä käsitys itsestä ja muista, mikä lopulta johtaa uskonnollisen kokemuksen merkityksellisyyteen. Hartshornen ajatteluun vedoten Ogden viittaa uusklassiseen metafysiikkaan, jossa Jumalan valta on vuorovaikutuksellista. Jumala siis vaikuttaa enempi johdattelemalla ja suostuttelemalla kuin suoraan.¹⁶⁵ Schubert M. Ogden kuoli vuonna 2019.

Schubert M. Ogdenin vastaus

Ogden taustoittaa vastaustaan esittämällä, kuinka buddhalainen ja kristillinen ymmärrys ihmisen olemassaolon merkityksellisyydestä on vastaavan kaltaista, vaikka asiat ilmaistaan eri tavoilla. Aben aloite pyrkii Ogdenin mukaan kuitenkin muokkaamaan perinteistä käsitystä kristillisestä Jumalasta, jotta se taistelisi paremmin uskontovastaisia näkemyksiä vastaan. Buddhalainen oppi kaiken keskinäisriippuvuudesta ei pysty hyväksymään ajatusta täysin itsenäisestä Jumalasta vaan näkee sen tapana supistaa perimmäisen todellisuuden luonnetta aiheuttaen ihmisissä takertumista uskonnollisen tason ulottuvuuteen.¹⁶⁶ Tämä puolestaan aiheuttaa ihmisissä vieraantumista itsestään ja maailmasta.¹⁶⁷

¹⁶¹ Mcgaughy 2014, 6.

¹⁶² Mcgaughy 2014, 6.

¹⁶³ Mcgaughy 2014, 5.

¹⁶⁴ Ogden 2014, 12–13.

¹⁶⁵ http://people.bu.edu/wwildman/bce/mwt_themes_848_ogden.htm (viitattu 28.1.2021)

¹⁶⁶ Uskonnollisen tason ulottuvuudella tarkoitetaan tässä tapauksessa asiaa käsitteellistetyssä/institutionaalisessa muodossa. Edellisen sijaan Aben mukaan uskonnollinen taso on se perimmäinen todellisuuden taso, mutta jos se objektivoidaan esimerkiksi persoonalliseen Jumalaan tai kirkkoon, niin silloin uskonnollisen tason transsendentaalinen luonne menettää merkityksensä.

¹⁶⁷ Ogden 1996, 125–126.

Ogdenin mukaan Aben tulkinta kristillisestä Jumalasta ei ole ainoa ja kaikkein sopivin tapa tulkita Jumalaa. Aben ehdotus itsensä tyhjentävästä Kristuksesta ja Jumalasta olisi vaihtoehtoinen tapa ymmärtää Jumala, minkä Abe esittäisi olevan syvällisemmin ja todemmin kristillinen kuin perinteinen teistinen käsitystapa Jumalasta. Ogden korostaa, kuinka Aben tapa kirjoituksessaan kuvata Sunyataa on myös tapa uudistaa buddhalaista oppia, joka on pitkään epäonnistunut tavoittamaan positiivisessa mielessä ihmisen järkeä, vapaata tahtoa ja historiaa. Aben korostus Sunyatan dynaamisuudesta Ogdenin mukaan paljastaa, kuinka aiemmin Sunyata on ymmärretty staattisemmin. Kaiken perustana olevaan tyhjyyteen tarttuminen on aiheuttanut vieraantumista sekä itsestä että ympäristöstä. Tästä todisteena olisi buddhalaisen pitkän historian heikko tapa käsitellä ihmisen järkeä ja tahtoa.¹⁶⁸

Ogden tulkitsee Aben tapaa korjata aiempaa virhettä Sunyatan dynaamisuudella seuraavasti:

Tyhjyyden ymmärtäminen nähtäisiin sisältävän myötätunnon ja viisauden, kääntymisen kohti itseä ja maailmaa, kuten myös kääntymisen niistä pois. Tältä pohjalta buddhismi voi perustavasti vahvistaa sekä järkeä, että tahtoa ja kehittää sen oman näkemyksen historiasta, joka puolestaan mahdollistaa vastuullisen ajattelun ja toiminnan maailmassa.¹⁶⁹

Ogden paljastaa, että hän ei koe Aben perustelujen riittävän hänen agendaansa taistella uskonnonvastaisia ideologioita vastaan:

Oikeastaan, kun hän yhdessä kohdassa väittää, että ”kenoottisen Jumalan ymmärrys voi ylittää Nietzschen nihilismin” koska ”kenoottinen Jumala uhraa jumaluuden...absoluuttiselle tyhjyydelle, joka on samanaikaisesti absoluuttinen Oleminen,” on vaikeaa ottaa häntä tosissaan. Erityisesti miettiessä, että Nietzschen nihilismin koko ajatus on kieltää juuri ne positiiviset soteriologiset merkitykset, joiden Abe vakuuttaa johtuvan absoluuttisesta tyhjyydestä ollessaan asianmukaisesti ymmärretty dynaamisena Sunyatana.¹⁷⁰

Ogden kiinnittää huomiota Aben tapaan ilmaista abstrakteja asioita tavalla, jonka tavoitteet voi tulkita niin suureellisina, että Aben ilmaisu näyttäytyy lopulta huvittavana. Näin voi olla, mutta hän vaikuttaa ohittavan Aben sanojen merkityssisällön syvällisemmällä tasolla. Lisäksi Ogden vaikuttaa lisäävän Aben tekstiin kyseenalaisia tulkintoja, jotka saavat Aben ajatukset vaikuttamaan erityisen järjettömiltä. Käsitykseni mukaan ”Nietzschen nihilismi” perustuu kritiikkiin kristinuskon Jumala- ja pelastuskäsitystä vastaan. Ogden vaikuttaa olettavan Aben ehdottavan jonkinlaista syy-seuraus -suhdetta Sunyatan absoluuttisen tyhjyyden ja kristillisen pelastusopin välillä. Aben ehdottaman ajatuksen ymmärtämiseksi olisi ensiarvoisen tärkeää jättää lineaarinen aikakäsitys syy-seuraus -suhteineen pois jo lähtökohtaisesti. On hyvä

¹⁶⁸ Ogden 1996, 127.

¹⁶⁹ Ogden 1996, 128.

¹⁷⁰ Ogden 1996, 128.

tiedostaa Aben huomio siitäkkin, että ylittäessään nietzscheläisen nihilismin buddhalainen ajattelu on lähempänä Nietzschen ajattelua kuin kristillinen kannustaessaan irtiotoon alamaisuudesta objektivoituun ja persoonallistettuun transsendenttiin.¹⁷¹

Ogdenin tapa käsitellä Aben ehdotusta on kauttaaltaan hyvin kriittinen jopa siinä määrin, että se rajoittaa Aben ajatusten tulkintaa. Ogdenin ajattelutapa taipumattomuudessaan aiheuttaa voimakasta vastakkainasettelua, jonka ansiosta on nähtävissä miltä perinteisempi teismi vaikuttaa kaikkein jäykimmillään. Ogden sanoo tekstissään suoraan, että hänellä on vaikeuksia kenoottisen Jumalan ymmärtämisen suhteen. Aben tapa vedota Paavalin filippiiläiskirjeeseen on Ogdenin mukaan perustavasti buddhalaisen tulkintatavan värittämää, mikä on ristiriidassa historiallis-kriittisen eksegeettisen tutkimuksen kanssa.¹⁷² Ehkä keskeisin ristiriita ja jopa väärinkäsitys Ogdenin ja Aben ajattelun välillä tulee esille, kun Ogden pohjustaa Aben ajattelua seuraavalla tavalla: ”Abe esittää, kuinka uskonnollinen taso hänelle buddhalaisena ei ole Jumala, joka on rakastava ja oikeudenmukainen vaan rajaton avoimuus tai tyhjyys joka ei ole Jumala, ihminen, eikä luonto, ja jossa kaikki on suhteessa toisiinsa ja vaikutuksellaan läpäisee toisensa.” Ogdenin mukaan itsetyhjentyvä Jumala on edellä mainitussa ajattelussa ymmärrettävää, mutta sen perusteella Ogden kokee, että ”Jumala olisi vain yksi yksilö muiden joukossa”. Ogden kysyy myös, millä perusteella Abe olettaa tällaisen tulkinnan sisältyvän kyseiseen Raamatun kohtaan.¹⁷³

Edellä mainittujen johtopäätösten pohjalta Ogden korostaa, kuinka Jumala ei voi olla jokin tietty yksilö muiden joukossa vaan ”universaali yksilö, jossa sekä itse ja maailma ja kaikki joka on niin paljon kuin mahdollista omaa niiden perimmäisen lähteen ja lopullisen lopun.” Lisäksi ”Jumala on niin kaiken kattava, että se ei ole enempää erillinen muista kuin jumaluudestakaan ja näin ollen sen ei tarvitse olla itsekieltävä eikä omaa edes mahdollisuutta siihen”.¹⁷⁴ Perinteisen teismin painotus ja Aben ehdotuksen vääristävä vähättely korostuu Ogdenin tekstissä loppua kohden kasvavassa määrin. Ogden muistuttaa, kuinka Karl Rahnerin jumalatlukinnassa vastakkain olivat ”ikuinen suhteettomuus” ja ”suhteellisuus toiseen”, minkä Abe ratkaisi painottamalla molempien tasojen samanaikaista läsnäoloa. Jumala kattaisi kaiken Sunyatan kaltaisesti, immanenssin ja transsendenssin läpäisevällä tavalla. Ogdenin mukaan Jumalan rakkauden ehdottomuus on mahdollista vain siten, että Jumalan ero muihin

¹⁷¹ Abe 1996, 16–17. Ogden tulkitsee Aben ajatuksia ohi hyvin perusteellisesti. Tuon osuuden eri tavalla tapahtuvan ymmärtämisen analysointi vaatisi niin paljon tekstiä, että se saisi tämän tutkimuksen kokonaisuuden suhteen liian paljon painoarvoa.

¹⁷² Ogden 1996, 128–129.

¹⁷³ Ogden 1996, 128. Abe ei esitä tulkintaansa historiallisessa/raamatullisessa mielessä olevankaan, vaan fundamentaalisessa/transsendenttisessä mielessä, joka ylittää historiallisen tason. Ogden ei vaikuta pitävän uskonnollisesti uskottavana väitteenä, mitä ei ole sanoin kirjoitettu ja tutkimuksellisesti vahvistettu.

on selvää. Ogden vaikuttaa tässä tulkitsevan Aben ehdotusta panteismiksi, koska Ogden painottaa, kuinka Jumala ei ole identtinen kaiken kanssa. Ogdenin esittämä Jumala on lopulta ”loppumaton suhteellisuus”. Hän pitää omin suurin sanoin kiinni käsitteellistetyistä ja objektivoidusta Jumalasta, joka aiheuttaa dualismin Jumalan ja muun luomakunnan välille. Hän silti tekee keskusteluun uuden jaottelun, jossa dualismin rinnalle tulee ”duaalisuus”. Ogden on lainannut ajatusta Hartshornen tekstistä ”Duality versus Dualism and Monism,” kirjasta ”Japanese Religions” (1969). Ogden korostaa, kuinka kristillinen usko Jumalaan vaatii selkeää vuorovaikutuksellisuutta: ”Jumala todellakin on erillinen itsestä ja maailmasta, mutta vain koska Jumala on sisäisesti suhteessa niihin ja näin ollen sisältäen heidät.”¹⁷⁵ Näin Ogdenin prosessiteologinen painotus transsendenssin tulkinnassa tulee selväksi.

Ogden kritisoi vielä buddhalaista keskinäisriippuvuuden oppia ajattelunsa mukaisesti.

Jos perimmäinen metafyyminen totuus on, että kaikki ilman poikkeusta on keskinäisriippuvaista keskenään, silloin jokainen asia yksinkertaisesti on jokainen muukin asia, ja näin kaikki todelliset erot eri osien välillä katoaa. Tämä tarkoittaa, että kaikki vastuuta rakentava ajattelu ja toiminta, joka perustuu eroihin asioiden välillä voi olla vain harhaa.¹⁷⁶

Vaikka Ogden kirjoituksensa alussa teki eron staattisen eli nihilismiin taipuvaisen Sunyata-tulkinnan ja dynaamisen Sunyata-tulkinnan välillä, hän ei ymmärrä, miten dynaamisen Sunyatan ajatus toimii. Lisäksi tathagata-ajatus jokaisen asian samanaikaisesta erillisyydestä kaiken saumattomasta kokonaisuudesta huolimatta on hänellä jäänyt huomiotta. Ogden vaikuttaa ymmärtävän Sunyatan lopulta staattisena tyhjyytenä, jossa kaikki olisi loppujen lopuksi merkityksetöntä. Hän kyllä kirjoituksensa aikana tekee selväksi, että ymmärtää Aben ajatuksia heikosti ja mahdollisesti myös väärin.¹⁷⁷ Ogden epäonnistuu pyrkiessään sisäistämään ajatuksen siitä, että sama asia voi ilmentyä samanaikaisesti eri ymmärryksen tasoilla eri tavoilla. Kulttuurihistoriallisesti lukkoon lyöty oikea kristillinen oppi vaikuttaa olevan Ogdenille erityisen pyhää. Abe käsittelee Jumalan ymmärtämistä ontologisella tasolla siten, että Jumalan erillisuus ja samanaikainen kaiken kattavuus voisi olla absoluuttisen totta. Ogdenin vastaus pitää lujasti kiinni immanenttiseen todellisuuteen sidoksissa olevasta rakenteellisesta ajattelutavasta, joka ei yritä kyseenalaistaa omaa ajatteluaan. Kuten aiemmin on jo esille tullut, Aben tapa käsitellä uskonnollista tasoa vetoaa kristillisessä diskurssissa paremmin mystiikkaan taipuvaiseen osaan, jossa rakenteiden korostaminen on harhaanjohtavaa. Ogdenin tapa korostaa historiallisen eksegetiikan merkitystä saa Aben

¹⁷⁴ Ogden 1996, 129.

¹⁷⁵ Ogden 1996, 129–130.

¹⁷⁶ Ogden 1996, 132.

¹⁷⁷ Ogden 1996, 131.

ehdotuksen vaikuttamaan vähempiarvoiselta spekulatiolta. Aben mukaan uskonnollinen taso puolestaan läpäisee luonnontieteellisen ajattelun siten, että jälkimmäinen on käsitteellisyydessään rajallisempaa. Ogdenin ajattelun jäykkyyden eri ilmenemismuodot on hyödyllistä tiedostaa, sillä ne saattavat vastata suurtakin osaa länsimaisen kristillisen diskurssin ajattelusta, jolle zenbuddhalainen tapa ylittää käsitteet käsitteellisen ajattelun avulla välittyä käsitteellisenä kikkailuna, mikä on omiaan aiheuttamaan väärinkäsityksiä.

7.0 Thomas J.J Altizer: Transsendenssi on todella transsendenssi ollessaan immanentti

1965 Time Magazine ja monet muut julkaisut kertoivat uudesta teologisesta liikehännästä, joka korosti Jumalan kuolemaa. Thomas J.J Altizerin lisäksi ajatuksen takana olivat mm. Richard L. Rubenstein (1924–), William Hamilton (1924–2012) ja Gabriel Vahanian (1927–2012). Altizerin tärkeimpiä agendoja on antaa kristilliselle uskolle uskottavampaa pohjaa sekularisaation kasvaessa. Jumalan kuolemalla hän tarkoittaa Jumalan kuolemaa transsendenssiin objektivoitavana Jumalana: jonnekin taivaisiin objektivoitavissa oleva Jumala kuolikin ristillä Jeesuksen ristinkuoleman myötä. Ajatus muuttumattomasta ja transsendenssin takana piilevästä Jumalasta on muuttunut maalliseksi ja näin asian pitääkin olla, jotta Jumala vaikuttaisi maailmassamme. Jumalan pyhyiden on muututtava kyseenalaiseksi, jotta Jumala voisi maallistua. Samaan aikaan juuri tämä Jumalan maallistuminen vahvistaa Jumalan pyhyiden. Hyvin Aben ajattelua muistuttavalla tavalla Altizer käytti samaa kohtaa (Fil. 2:7) raamatullisena lähteenään perustellakseen ajatuksensa. Altizer käytti ajattelussaan pohjana hegeliläistä idealismia, johon Abekin kirjoituksissaan osittain viittaa. Altizerin mukaan Hegelin ajatus kenosiksesta ja olemisen itsekieltämisen prosessista mahdollistaa inkarnaation tulkinnan Jumalan itsetyhjentämisen hengessä.¹⁷⁸

Thomas J.J Altizer syntyi 1927 Cambridgessa, Massachusettsissa ja oli episkopaalisen kirkon kasvatti. Chicagon yliopistossa hän suoritti kaikki tutkinnot tohtoriksi asti. Hänen väitöskirjansa tutki Carl Jungin tapaa lähestyä uskonnollista ymmärrystä. Buddhalainen ajattelu vaikutti Altizeriin vahvasti opiskeluaikoina. Opetustyönsä uskonnon parissa hän aloitti Wabashin yliopistossa 1954, mutta siirtyi pian Raamatun ja uskonnon professoriksi 1968-vuoteen asti Emoryn yliopistoon. Jumalan kuolema -teologian kasvattaessa kohuaan hän siirtyi englannin professoriksi New Yorkiin. Thomasin opetustyöt sekä uskonnon että englannin kielen parissa jatkui vielä pitkään. Hän siirtyi eläkkeelle 1995, mutta jatkoi

kirjoittamistaan sen jälkeenkin. Thomas J.J Altizer kuoli vuonna 2018. Kotiosoitteessaan hänellä luki, että paikalla sijaitsee kristillisen nihilismin instituutti.¹⁷⁹

Thomas J.J Altizerin vastaus

Altizerin vastaus eroaa muista Aben vastaajista merkittävästi siten, että hän ei puolusta perinteisemmän kristinuskon opillista eheyttä. Hän on hyvin vastaanottavainen ja ymmärtäväinen Masao Aben ehdotuksen suhteen. Tämä selittyy osittain sillä, että hän ymmärtää kenootin Jumalan ajatuksen Kioton koulukunnan ajatusten kautta, joiden valossa kristillinen transsendenssia objektivoiva ajattelu esiintyy kestävämmänä suhteessa sekä tieteellisen että uskonnollisen ajattelun kehittymiseen.

Altizer luonnehtii kristinuskon ja buddhismen keskeisen eron olevan niiden transsendenssikäsityksissä. Kristillisessä ajattelussa transsendenssi on korostetummin transsendenttisempi. Maallisen ymmärryksen tuolla puolen oleva todellisuuden taso, joka kuitenkin vaikuttaa maalliseen todellisuuteen omilla ehdoillaan. Buddhismissa transsendenssikäsitys on immanenttisempi, joka mahdollistuu juuri sillä, että transsendenssin ja immanenssin välinen ero jääkin lopulta vain käsitteelliseksi ja/tai subjektiiviseksi. Korostettakoon, että transsendentti transsendenssi tarkoittaa tässä yhteydessä objektivoitua transsendenssia.¹⁸⁰

Thomas J.J Altizerin tulkinta Jumalan kuoleman merkityksellisyydestä omaa saman kaltaista ratkaisua kristinuskon ja modernin ajattelutavan ristiriidalle, kuin Aben ja Kioton koulukunnan ajattelutapa edustaa.¹⁸¹ Altizer nostaa vastauksessaan esille, kuinka kristinuskon theodikeaksi kutsuttu pahan ongelma¹⁸² syntyi keskeiseksi ongelmaksi modernismin myötä. Kristillinen käsitys objektivoidusta, mutta maallisin silmin katsottuna poissaolevasta Jumalasta pitää sisällään theodikean ainekset, johon buddhalainen ajattelutapa ei johda. Objektivoitu käsitys Jumalasta ei siis toimi. Mutta ajatus siitä, että Jumala objektivoituna

¹⁷⁸ <http://people.bu.edu/wwildman/bce/altizer.htm> (viitattu 28.1.2021)

¹⁷⁹ <http://people.bu.edu/wwildman/bce/altizer.htm> (viitattu 28.1.2021) Altizerin ajattelua ja elämäntyötä kuvaa hyvin hänen bibliografiansa: *Christianity, Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961), *Truth, Myth and Symbol* (1962), *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963), *Radical Theology and the Death of God* (1966), *The Gospel of Christian Atheism* (1966), *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake* (1967), *The Descent into Hell* (1970), *The Self-Embodiment of God* (1977), *Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today* (1980), *History as Apocalypse* (1985), *Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity* (1990), *The Genesis of God: A Theological Genealogy* (1993), *Godhead and the Nothing* (2003), *Living the Death of God: A Theological Memoir* (2006).

¹⁸⁰ Altizer 1996, 70. Ei siis määreellisesti transsendentimpää transsendenssia, koska toisaalta immanenttia transsendenssia voisi myös pitää ”enemmän” transsendenttina transsendenssina, kun sitä ei voi objektivoida.

¹⁸¹ Modernismilla tarkoitetaan tässä yhteydessä tieteellisrationaalisen ajattelutavan nousua uskonnollista ajattelutapaa hallitsevammaksi, joka tapahtui vähitellen valistuksen ajan myötä.

¹⁸² Kysymys siitä, että kuinka kaikkivaltias ja täydellinen hyvä Jumala voi sallia pahan tapahtuvan.

käsitteenä kuoli ristillä, toimii. Altizerin mukaan kristillisen ajattelun valtavirta on vieraantunut kristinuskon historiallisesta kehityksestä.¹⁸³

Kioton koulukunnan ajattelutavan kautta Jumalan näkyvä poissaolo välittyi tarkoituksenmukaisena ja Jumalan olemassaoloa todistavana ilmenemismuotona. Jumala on Altizerin näkemyksessä vastaavan kaltainen asia kuin Kioton koulukunnan Nishidan esittämä teoria absoluutista, jonka ulkopuolella ei voi olla mitään.¹⁸⁴ Seuraavaksi Altizerin siteeraama Nishidan absoluutti -kuvaus:

Missä mielessä sitten absoluutti on todella absoluutti? Se on todella absoluutti ollessaan ilman minkäänlaista eroa muuhun. Se on absoluuttinen olevainen vain, jos ei ole absoluuttisesti minkäänlaista eroa muuhun. Kun ei voi olla mitään, joka objektiivisesti eroaisi absoluutista, absoluutin täytyy suhtautua itseensä ristiriitaisuuden muodossa. Sen täytyy ilmaista itsensä kieltämällä itsensä. Pelkkä epäitsenäinen kokonaisuus ei voi olla suhteessa itseensä. Itseensä suhteessa olevan täytyy kieltää itsensä. Mutta kieltämällä itsensä se on paradoksisesti yhtä itsessään. Täysin ilman suhdetta itseensä olevan ei voida edes sanoa kieltävän itsensä.¹⁸⁵

Absoluutin olemassaolo tulee todistetuksi vain sen kautta, että absoluutti ei todista olemassaoloaan. Lisäisin, että jos absoluutti todistaisi olemassaolonsa, siitä tulisi heti jonkinlainen objektiivitavissa oleva asia tai hahmo suhteessa muuhun maailmaan. Näin absoluutista tulisi irrallinen eli ei olisi enää absoluutti. Jotta absoluutti voi todella olla absoluutti, niin sen on kiellettävä olemassaolonsa. Asian voi ilmaista niinkin, että niin kauan kuin tämä absoluutti ei ilmene maailmassa selkeästi erottuvana toimijana, syy tähän ilmenemättömyyteen on oltava absoluutissa itsessään. Eli absoluutti sisäisesti kieltää itsensä ollakseen todella absoluutti.

Seuraava sitaatti Altizerilta itseltään paljastaa keskeisiä asioita hänen ajattelustaan. Samalla selviää myös Jumalan poissaolon ja Altizerin painottaman Jumalan kuoleman yhteys, joka lopulta vahvistaa Jumalan olemassaoloa.

Transsendenssin katoaminen buddhalaisessa ajattelussa on juuri sellaista ajattelua, joka pystyy tavoittamaan jumaluuden itsensä kenosiksen, ja kenosiksen, joka on lähde ja pohja jumaluuden läsnäololle jumaluuden absoluuttisessa poissaolossa tai Jumalan kuolemassa. Abe, Nishitani ja Nishida pystyvät tietämään Jumalan kuoleman Inkarnaatiosta itsestään, ja näin tietää Jumalan kuoleman Jumalan myötätuntona. Myötätuntona, joka on jumaluuden absoluuttisen tyhjentyksen ruumiillistuma. Tuo perimmäinen tyhjentyminen on jumaluuden itsensä täyteys, täyteys joka on tyhjiys, ja täyteys, joka on tyhjiys tai Jumalan itsensä kieltäminen. Voiko tällainen tyhjiys tai itsensä kieltäminen olla läsnä tai manifestoitua historiallisessa horisontissa, joka on transsendenttisen transsendenssin määrittelemää? Ehkä vain, jos transsendentti transsendenssi on kadonnut tuohon horisonttiin, ja kadonnut todellisuudessa ja Jumalan aktuaalisessa poissaolossa. Silloin kristillinen ja buddhalainen ajattelu voisi olla yhtenäistä yhteisessä maastossaan, jossa objektiivitu tai manifestoitu transsendenssi on poissa, ja molemmat voisivat olla avoimia kokonaan immanentille transsendenssille, immanentille transsendenssille, jonka buddhismi pystyy tietämään absoluutin omana subjektiivisuutena.¹⁸⁶

¹⁸³ Altizer 1996, 71.

¹⁸⁴ Altizer 1996, 71.

¹⁸⁵ Altizer 1996, 70.

¹⁸⁶ Altizer 1996, 72.

Lyhyesti edellisen voisi tiivistää siten, että Jumalan voi ymmärtää ehdottoman kokonaisvaltaisena vain Jumalan objektivoinnista luopumalla. Altizerin mukaan objektivoitavissa oleva ja historiallisen ajattelutavan määrittelemä Jumala (transsendentti transsendenssi) on riittämätön käsittelemään itsestä luopuvaa immanentin ja transsendenssin rajat rikkovaa Jumalaa. Kristillisessä ajattelussa on dominoivaa historiallisuus, jossa Jeesuksen ristinkuolema on tapahtunut tietyssä ajassa ja paikassa, minkä jälkeen Jumalan lunastustoiminta on Kristuksen kautta alkanut. Altizer pitää buddhalaisille ominaisempaa kristillisen lineaarisen aikakäsityksen ohittavaa ajattelua hedelmällisempänä edustaessaan objektivoimattomampaa transsendenssia. Jumalan itsensä tyhjentyminen on ikuisesti ollut ja on jatkuvaa, eikä ole muuttanut luonnettaan sen enempää ennen tai jälkeen Kristuksen.¹⁸⁷ Jumalan kuoleman suhteen on tässä kohdin tärkeää poistaa mahdollinen väärinkäsitys liittyen Nietzschen ajatteluun Jumalan kuolemasta, jossa viitataan ainakin Aben mukaan lähinnä Jumalan merkityksen poistumiseen kulttuurisella tasolla.¹⁸⁸ Tässä tapauksessa Jumalan kuolema tapahtuu *uskonnollisella tasolla*. Jumalan kuolemalla viitataan Abelta tuttuun kenooottiseen Jumalaan, joka puolestaan liittyy Kristuksen kuolemaan ihmiskunnan puolesta. Muistutukseksi vielä: Kristus kuolemassaan tyhjensi itsensä jumalallisuudestaan, mikä samalla toteuttaa Hänen jumaluuttaan. Tämä oli Jumalan itsensä itsetyhjentämisen teko, jossa Jumala itsensä kieltämisen/tyhjentämisen kautta ilmentää absoluuttisen rakastavaa jumaluuttaan.

Altizer muistuttaa Kioton koulukunnan huomiosta, jonka mukaan immanenttia kristillisessä transsendenssikäsityksessä edustaa Kristus. Altizerin mukaan modernismi aiheutti Jumalan maallistumisen muodossa, joka näkyy historiallisen Jeesuksen tutkimuksessa:

Vain historiallinen ja kulttuurillinen maailma, joka oli Jumalan poissaolon tai kuoleman seurausta mahdollisesti modernin historialliskriittisen raamatuntutkimuksen, jota uusortodoksilainen teologia syvällisesti toteuttaa. Uuden testamentin modernista kriittisestä tutkimuksesta puuttuu se transsendentti transsendenssi, joka dominoi historiallista kristinuskkoa. Näin vain Jumalan poissaolo avasi kristinuskon itsensä kriittiselle ymmärrykselle omasta perustastaan, ja näin myös tapahtui vain tässä historiallisessa tilanteessa, kun kristinuskko avautui buddhismiin haasteelle.¹⁸⁹

Altizerin mukaan modernismin vaikutus sitoo kristinuskon historialliseen kontekstiin, josta kristinuskko on vasta buddhismiin ja modernismin haasteen myötä kaivautumassa ulos.

¹⁸⁷ Altizer 1996, 72.

¹⁸⁸ Altizerin ajattelussa käsitellään Jumalan kuolemaa myös historiallisena tapahtumana modernismin mukanaan tuomana transsendenttisen Jumalan epäuskottavuuden korostumisena, mutta ontologinen ja uskonnollinen on merkityksellisempi.

¹⁸⁹ Altizer 1996, 72.

Raamatun historialliskriittinen tutkimusperinne on noussut valistuksen ajalta Jumalan poissaolon kokemuksesta, joka on samalla sidoksissa Kristuksen ristinkuolemaan.¹⁹⁰

Altizer antaa esseessään Ranskan vallankumouksen myötä syntyneelle valistuksen ajan tieteellisen todellisuuskäsityksen kasvulle merkittävän roolin. Hän jakaa Masao Aben kanssa yhtenevän näkemyksen, jonka mukaan kristillinen objektivoivaan transsendenssikäsitykseen nojaava ymmärrys Jumalasta ei kestä nykyajan ihmiselle päivänvaloa. Buddhismi on opillisesti länsimaisen modernismin rinnalla edelläkävijä, joka haastaa kristinuskoa kasvamaan ulos lapsenkengistään. Kioton koulukunnan edustama mahayana-buddhalainen näkemys kannustaa kristinuskoa jalostamaan uskonnollista ajattelua vähemmän objektivoivaan suuntaan.¹⁹¹

Altizerilla on kiinnostava, antoisa ja haastavakin tapa selventää buddhalaisen ja kristillisen aikakäsityksen eron vaikutusta niiden transsendenssikäsitykseen. Tämän näkökulman mukaan buddhalainen ja tieteellinen ajattelu ajautuvat lähemmäksi toisiaan jättäen valtavirta-kristinuskon vanhanaikaisena sivuun. Kristinuskossa Kristuksen kuolema ristillä on erityisen ainutkertainen tapahtuma, joka tapahtui tietyssä aikana tietyssä paikassa. Samalla buddhalaisuudessa menneisyys, tulevaisuus ja nykyisyys kulkevat jokaisessa hetkessä mukana samanaikaisesti siten, että jokainen hetki on sekä ainutlaatuinen, että osa universaalia kokonaisuutta. Ensinäkemältä voisi sanoa, että moderni tieteellinen ajattelu myötäilee tässä suhteessa kristillistä lineaarista aikakäsitystä, mutta Altizer korostaa, kuinka kyseessä on mytologioiden poispurkaminen (demythologize), jonka buddhismi vie pitemmälle epälineaarisella aikakäsityksellään. Altizerin mukaan kristillinen ja tieteellinen ajattelu vaikuttavat pyrkivän tapahtumien historiallista peruuttamattomuutta korostaessaan irtautumaan alkukantaisesta myyttisestä ajattelumaailmasta, joka ”sulkee ulos peruuttamattomuuden ja historiallisten tai väliaikaisten tapahtumien lopullisuuden”. Näin tieteellishistoriallisella tavalla länsimainen ajattelu tekee pesäeroa primitiivisyyteen, jossa todellisuuskäsitys on epämääräistä. Altizer korostaa, että buddhalainen aikakäsitys purkaa myös mytologisointia pois eli ei edusta sitä mytologisoinnin mielikuvaa, mitä kristinuskon ja modernismi vastustavat. Sen sijaan *buddhalaisessa aikakäsityksessä puretaan sekin myytti, että mikään käsityksemme tulevaisuudesta tai menneisyydestä voisi olla absoluuttisen totta*.¹⁹² Lisäisin ja täsmentäisin, että näin buddhalainen ajattelutapa on entistä kriittisempi totuudeksi sanotun asiantilan suhteen, vaikka ei luovukaan lopullisen totuuden olemassaolosta. Tämä

¹⁹⁰ Altizer 1996, 72.

¹⁹¹ Altizer 1996, 75.

¹⁹² Altizer 1996, 76. Esimerkiksi Jeesuksen toiminta historiallisessa mielessä.

tukee nykytieteen hermeneuttisen ajattelun myötä tiedostettua mahdottomuutta tavoittaa asioita sellaisenaan, koska jokainen tutkittu asia on tulkinnan tulkintaa. Kioton koulukunnan buddhalaislähtöiselle ajattelulle onkin tärkeää viedä ajatus transsendenssista sellaiselle tasolle, että turhaan objektivointiin ei sorruttaisi. Tämä on tutkielmani suhteen tärkeä huomio siinä mielessä, että näin Aben ehdotus zenbuddhalaislähtöisestä objektivoimattomasta transsendenssikäsityksestä kulkee mahdollisesti paremmin käsi kädessä tieteellisen ajattelun kanssa verrattuna kristilliseen objektivoivaan transsendenssikäsitykseen.

Lopuksi vielä Thomas J.J. Altizerin näkemystä Kioton koulukunnan mahdollistamasta buddhismiin ja kristinuskon yhteisestä maastosta.

...Moderni kristitty tulee täysin tuntemaan sen ytimen vain avautumalla buddhismille, kristillinen teologia itsessään tulee olemaan väistämättä osittainen ja epätäydellinen jos se epäonnistuu toteuttamaan itseään buddhalaisessa perustassa, ja buddhalaisessa perustassa, joka ei ole vain erottamaton kristillisestä perustasta, vaan buddhalaisena perustana, joka annettussa näkökulmassa tulee väistämättä olemaan tunnettu kristillisenä perustana. Kioton koulukunta löysi kristinuskon, jonka se tunnistaa buddhalaisena perustana ja tunnisti sen kristillisen kenosiksen tai Jumalan kuoleman symbolin kautta, symbolin, jonka se kykeni ymmärtämään absoluutin ja totaalisen itsetyhjentyksen symbolina.¹⁹³

Mahayana-buddhalainen ajatus itsetyhjentyä totalisena myötätuntona yhdistyy Kristuksen uhraukseen ristillä Jumalan rakkautena. Altizerin kaunista ajatusta uhkaa uskontodialogissa usein esiintyvä uhka tulkita toista uskontoa itselle tutumman uskonnon avulla ja näin ollen sisällyttää toinen uskonto omaan.¹⁹⁴ Buddhalainen ja kristillinen perusta ovat hänen tekstissään erotetusti läsnä, vaikka hän retoriikan keinoin pyrkiikin tekemään erottelun tarpeettomaksi. Altizer vaikuttaa tiedostavan, kuinka pitkälle hän on tekstissään tukenut Kioton koulukunnan ja Aben teorian edustamaa buddhalaisittain tulkittua kristillisyyttä. Vaatien ja vaalien hän vetoaa maallisista erotteluista vapaaseen uskonnolliseen perustaan.

¹⁹³ Altizer 1996, 77.

¹⁹⁴ Kristinuskon on historiallisesti syyllistetty tämän kaltaisesta toiminnasta länsimaisten valtioiden muihin maihin suorittaman kolonialismin ohessa. Vastakohtaisesti tutkimukseni keskustelun sisällä Masao Abea on useaan otteeseen syytetty tulkitsevan kristinuskon buddhalaisittain. Altizer mielestäni yrittää perustella itseään ulos siitä, että hänkin tulkitsisi kristinuskon buddhalaisittain. Hän haluaa mahdollisimman neutraalissa mielessä korostaa buddhalaisen opin yliveritaisuutta tulkitsemaan perimmäistä uskonnollista todellisuutta.

8.0 Masao Abe: Transsendenssi on todella transsendenssi ylittäessään immanentin ja transsendenssin välisen erottelun

Uskontodialogin kaltaisessa keskustelussa vastakkaisten osapuolten on käytettävä sanoja, joiden taustalla olevat merkitykset ovat molemmille erilaisia. Tämän merkityseron tasoittaminen on ratkaisukeskeisen uskontodialogin suhteen keskeinen haaste. Esitän aluksi esimerkit tutkimusaineistoni uskontodialogin keskeisimmistä tulkintaeroista. Lopuksi tiivistän Masao Aben ajattelutavan immanenssin ja transsendenssin suhteesta edeltävän keskustelun valossa. Tämän luvun materiaalit on koostettu lähdekirjan ”Rejoinder”-osuudesta, jossa Masao Abe antaa vastineensa hänen ehdotukseensa annettuihin vastauksiin ja kysymyksiin.

Yksi radikaalimpia väärinymmärryksiä liittyi Aben tapaan käyttää käsitettä ”Suuri Nolla” kolminaisuuden takana olevana pohjana. David Tracy ja Jürgen Moltmann syyttivät Aben ymmärtäneen kolminaisuusopin täysin väärin. Eckhartin ja Ruysbroecin ”Nichts” ja ”Ungrund” vielä menetteli kokemuksellisen korostuksensa kanssa, mutta Suuri Nolla olikin jo liikaa. Tracy väitti, että ”Abe ei ymmärrä dialektisesti ollenkaan, miksi Yksi ei ole numeerinen, vaan transsendenttinen kategoria”.¹⁹⁵ Moltmann syytti Abea siitä, että hänen kolminaisuuskäsityksensä rajautuu vanhanaikaiseen Tertullianuksen oppiin kolmesta persoonasta ja yhdestä substanssista, kun Moltmannin oma Jumalan kolmen persoonan vastavuoroista vaikutusta (ns. perikoresis) korostava oppi vastaa nykyteologista ymmärrystä paremmin. Lisäksi Moltmannin mukaan Aben tulkinta kristinuskosta painottaa persoonallista, maailman luonutta ja hallitsevaa Jumalaa perimmäisenä todellisuutena, johon nähden hänen Uudesta testamentista kehrittelemänsä kenoottisen Jumalan tulkintansa on epäsopiva.¹⁹⁶

Tertullianuksen lähtökohdan käyttämisen Abe myönsi mutta korosti, että kyseessä ei ole hänen oma näkemys. Moltmannin sosiaalisen kolminaisuusopin tulkinnan sijaan hän piti Tertullianuksen tulkintaa rakentavampana lähtökohtana alustaakseen Kristuksen kaksiluontooppiin liittyvää ajattelua siitä, kuinka Kristus voi olla samaan aikaan kuollut mutta ei kuitenkaan. Asia liittyi hänen filosofiskokemukselliseen tapaansa kyseenalaistaa sitä, että perinteinen kolminaisuusopillinen ajattelu ei riitä tekemään Jumalan poissaolon ja läsnäolon paradoksia tarpeeksi todelliseksi kokemuksellisessa mielessä.¹⁹⁷ Moltmannin

¹⁹⁵ Tracy 1996, 152–153.

¹⁹⁶ Moltmann 1996, 119, 122.

¹⁹⁷ Abe 1996, 162–163.

kolminaisuusopin käyttäminen olisi siis Aben esittämiin merkityssisältöihin omannut heikomman tarttumapinnan.

Suuren Nollan käyttämisen suhteen Masao Abe myöntää olleensa harhaanjohtava. Abe tekee selväksi, että hän ei ymmärrä Jumalan persoonaa tai olemusta numeerisena kategoriana. Kyseinen lisäpuolustus on siinä mielessä tarpeeton, että hän omassa tekstissään sen kyllä selvästi sanoo, ja jos todella ymmärtää zenbuddhalaisen tyhjyyden käsitteen olevan jo lähtökohtaisesti numeerisen tyhjyyden kieltävä, pitäisi ymmärtää hänen tarkoittavan nollallakin transsendenttista kategoriaa.¹⁹⁸ Mielestäni Aben näkökulman hahmottamista auttaa, kun palauttaa mieleen Kioton koulukunnan meontologisen ajattelutavan: Sen sijaan, että olemassaolo tapahtuisi transsendenssin ja immanenssin välillä, niin tämäkin jaottelu tapahtuu jossain, joka on se tyhjä kaiken uudistava pohja. Kolminaisen Jumalan eri persoonien vastavuoroinen toiminta on siis meontologisesti ymmärrettävissä vain, jos tämä tapahtuu Jumalassa, joka ei ole mikään erillinen substanssi. Eli kyseessä ei ole neljäs persoona eikä numeerinen kategoria. Juuri näitä väärinkäsityksiä vastaan hän yritti taistella, mutta pelkästään mainitsemalla kyseiset väärinkäsityksen vaarat Tracy ja Moltmann tarttuivat niihin, ja näin Abe tuli itse väärinkäsityksi. Tracy ja Moltmann tulkitsivat Aben nollan länsimaisittain juuri numerona, josta olisi poistettu jotain. Abe viittasi Suurella nollalla absoluuttiseen kaikelle avautuvaan tyhjiyteen, jonka hän tässä kontekstissa esittää olevan nolla-käsitteen takana.

Schubert M. Ogdenin ja Masao Aben ajattelutavat poikkeavat perustavalla tavalla toisistaan. Olennaisena esimerkkinä toimii Schubert M. Ogdenin tulkinta siitä, että jos kaikki on keskinäisriippuvaista, niin erottelut asioiden välillä menettäisivät merkityksensä. Tämä antaisi tilaa nihilismille, jossa millään ei olisi mitään väliä. Aben ja keskinäisriippuvuuden opin ajatus on kaukana Ogdenin käsityksestä. Abe korostaakin, kuinka kaiken kattava keskinäisriippuvuus ei voisi olla olemassa, jos kaikki asiat eivät olisi samanaikaisesti itsenäisiä. Tämä kaiken kattava keskinäisriippuvuus on siis saman todellisuuden immanenttinen ja transsendenttinen ulottuvuus. Näin jokaisen yksittäisen asian erillinen olemassaolo on oltava immanenttisisä havaintokokemuksessamme ehdottomasti totta ja merityksellistä.¹⁹⁹

Aben vastauksista löytyy kohta, joka mielestäni paljastaa, kuinka Masao Abe korostaa Jumalan ymmärtämistä kokemuksellisuudella, joka kyseenalaistaa objektivoinnin. Kyseisen otteen mukaan transsendenssia objektivoiva uskonnollisuus ei ole todellista uskonnollisuutta.

¹⁹⁸ Abe 1996, 163–164.

¹⁹⁹ Abe 1996, 175–176.

Katson tämän objektivoinnin kyseenalaistamisen olevan niin perustavanlaatuista, että helposti kristinuskon oppilauselmiin nojaava kokee sen uhaksi omalle uskonnolliselle identiteetilleen.

Kun Ruysbroec tai Tracy puhuu itse-manifestoivasta Jumalasta Isä-Poika-Henkenä, missä hän itse on? Onko hän Jumalan itse-manifestaation ulkopuolella vai sisällä? Jos hän sijaitsee Isä-Poika-Henkenä manifestoivan Jumalan ulkopuolella, hänen on objektivoitava tai käsitteellistettävä Jumalan itse-manifestaatio. Tämän kaltaista katsomiskulmaa ei voi hyväksyä, koska se ei vastaa todellisuutta. Jotta voimme todella olla vapaita objektivoinnista ja käsitteellistämisestä ja todella ymmärtää Jumalan itsemanifestaatio Isänä-Poikana-Pyhänä henkenä, täytyy olla eksistentiaalisesti identtinen Jumalan itsemanifestaation kanssa. Eikö ole niin, että tämän kaltaisen eksistentiaalisen itse-identifikaation kautta ihminen voi ymmärtää, että itse-manifestaation juuressa, ennen itse-manifestaatiota – Jumala ei ole Isä eikä Poika eikä Henki? Eikö ole niin, että juuri siitä syystä, että Jumala ei ole (erillisesti)²⁰⁰ Isä eikä Poika eikä Pyhä Henki, että juuri näin Jumala manifestoituu Isä-Poika-Pyhä Henkenä. Itse-manifestoivan Jumalan on oltava itse-tyhjentävä Jumala. Dynaamisen kolminaisuuden on perustuttava kenosikselle.²⁰¹

Isä, Poika ja Pyhä Henki voivat siis toimia vastavuoroisesti vain kokonaisuutena, joka ei korosta niiden erillisyyttä. Itsetyhjentävyys tarkoittaa tässä sitä, että mikään Jumalan persoonista ei korosta itseään erillisenä. Samalla näin ei tee Jumalakaan, joka koostuu tästä vuorovaikutuksellisuudesta. Tathagata-opin mukaisesti Jumala koostuu hypostaaseistaan, jotka erillisyydestään huolimatta ovat keskinäisriippuvaisia osia Jumalan kokonaisuudesta.

Mielestäni kristinuskon edustajien kokema uhka on helposti ymmärrettävissä: Kun objektivoinnin kieltämisen vie eksistentiaalisesti uskonnollisella tasolla niin äärimmilleen, kuin Abe pitää pakollisena, kaikki käsitykset oppilauselmista muuttuvat ikään kuin samanarvoisiksi. Kun vääräoppisuutta ei ole, ei ole oikeaoppisuuttakaan, eli kun ajatus totuudesta muuttuu suhteelliseksi, totuutta ei enää ole. Abe vastaisi tähän, että vääräoppisuuden ja oikeaoppisuuden välinen jaottelu on vain immanentin tason jaottelua, ja näin tämän väittelyn kehä jatkuu. Perinteisen kristillisen opin puolustajat kokevat, että transsendenssin ja immanenssin välisen jaottelun on pysyttävä uskonnollisellakin tasolla, jotta transsendenssi todella eroaa immanenssista ja voi siihen myös vaikuttaa. Abe taas kokee, että transsendenssi on todella transsendenssi, kun ero immanenssin ja transsendenssin välillä poistuu. Molempien välillä vallitsee keskinäisriippuvuus, joka sijaitsee määrittelyjen takana olevassa positiivisessa tyhjyydessä, Sunyatan kaltaisesti.

Vastaavasti kuin Kioton koulukunta ottaa zenbuddhalaisen ajattelun tosissaan suoraan ilman, että lokeroi sen zenbuddhalaiseksi ajatteluksi, olisi uskontojen erot ylittävän absoluutin ymmärtämiseksi tärkeää sisäistää Aben ajattelutapa mahdollisimman suoraan. Siis ilman ajatusta siitä, että kyseessä olisi yhden uskonnollisen suuntauksen edustama ajattelutapa. Kyseessä on absoluutti, joka samanaikaisesti kunnioittaa kaiken olemassa olevan yksittäisen

²⁰⁰ Suluissa oma lisäykseni.

²⁰¹ Abe 1996, 165.

asian merkityksellisyyttä, mutta kuitenkin ratkaisee näiden erottelujen aiheuttamat ongelmat esittämällä, kuinka kaikki on saumattomassa keskinäisriippuvuudessa keskenään. Tämä pitäisi ymmärtää ja kokea uskonnollisella tasolla. Valitettavasti edellisen voi länsimaiskristillisesti nähdä myös uhkana idän ajattelun dominoinnista.

Abe jakaa todellisuuden horisontaaliseen ja vertikaaliseen tasoon. Korostan, että kyseessä ei ole dualistinen todellisuuskäsitys²⁰² vaan tässä tapauksessa tapa hahmottaa perimmäistä todellisuutta kielellisesti. Ajatuksen vastaanottamisen helpottamiseksi mukana on alla myös kuvallinen havainnollistus.

Horisontaalinen tarkoittaa immanentilla tasolla jakamaamme sosiaalista ja historiallista todellisuutta. Tämä kattaa yhteiselomme mahdollistavat tavat luoda erotteluja, tapoja ja tottumuksia. Myös eettiset normit lakisääntöineen kuuluvat horisontaaliseen kenttään. Vertikaalinen taso edustaa uskonnollista tasoa sanan mahdollisimman yleisessä merkityksessä. Eli sen sijaan, että tämä kattaisi institutionaaliset uskonnot, kuten islam, kristinusko ja buddhalaisuus, kyseessä on pikemmin näitä kaikkia yhdistävä transsendentti ulottuvuus. Transsendenssin näkökulma ylittää erottelut korostaen kaikkien erillisten asioiden keskinäisriippuvuutta toisiinsa. Transsendenttisen tason näkökulmasta myös eettiset käsitteet, kuten hyvä ja paha sekä oikein ja väärin, ovat suhteellisia kulttuuriin sidonnaisia arvostelmia, jotka kuuluvat immanentin eli horisontaalisen tason piiriin. Transsendenssi ylittää tapauskohtaiset mielipidearvostelmat ja näin ollen ei rajoitu jaotteluihin. Vertikaalinen taso eli uskonnollinen ulottuvuus edustaa perimmäistä olemassaolon tasoa, jota voisi kutsua immanentin todellisuuden pohjaksi tai lähteeksi. Samalla sosiaalishistoriallinen horisontaalinen taso edustaa niitä maallisia olosuhteita, joissa kaikki kokemuksemme ilmenevät. Kumpaakaan ei voi olla ilman toista, joten elämme jatkuvasti molempien tasojen liittymässä. Masao Aben sanoin: ”Ilman uskonnollista ulottuvuutta pohjana, sosiaalishistoriallinen ulottuvuus olisi pohjaton ja juureton, samalla ilman sosiaalishistoriallista ulottuvuutta tapahtumakohtaisena olosuhteena uskonnollinen ulottuvuus ei ilmentäisi itseään.”²⁰³

Olemassaolon ollessa jatkuvasti dialektista, jokainen meistä on identtinen elossaan ikuisuuden ja väliaikaisuuden liittymäkohdassa, sisältäen erityisyyden ja universaaliuden, immanenssin ja transsendenssin. Tämän takia kristinuskossa Jeesus sanoi: ”Jumalten valtakunta on sisäisesti teissä” (Luuk 17:21) ja Hän (Jumala) antaa aurinkonsa nousta niin hyville kuin pahoille ja lähettää sateen niin hurskaille kuin jumalattomille. (Matt. 5:45) Vastaavasti buddhismi painottaa, että ”samsara sellaisenaan

²⁰² kuten Sandra B. Lubarsky ehdotti tämän tutkimuksen keskustelua jatkaneessa kirjassa ”Divine Emptiness and Historical Fullness”(1995) sivulla 118.

²⁰³ Abe 1996, 174.

on nirvana, nirvana sellaisenaan on samsara”²⁰⁴ ja ”muoto itsessään on tyhjiys, tyhjiys itsessään on muoto” Voisi sanoa, että näiden kahden ulottuvuuden risteytymäkohta ilmenee kristinuskossa Jeesus Kristuksessa, joka on tosi ihminen ja tosi Jumala, ja Buddhimissa Sunyatan myötä, jossa tyhjiys ja täyteys ovat dynaamisesti identtisiä.²⁰⁵

Edellisen otteen mukaan Aben ajattelu on valjastettavissa sekä kristilliseen että buddhalaiseen ajatteluun. Immanenssi ja transsendenssi yhdistyy molempien uskontojen näkemyksissä perimmäisessä todellisuudessa ja sisimmässämme. Jumala on kuitenkin kristinuskossa enemmän objektivoitu toimija, joka mahdollistaa tämän yhdistymisen. Buddhimissa puolestaan kyseessä on objektivoimaton todellisuus, joka lopulta vastaa immanenssin ja transsendenssin jatkuvasta yhdistymisestä.

Horisontaaliselle todellisuudelle on tarpeellista jaottelu. Olemmehan me kaikki eri nimisiä ja erilaisia. Lisäksi elomme vaatii, että mielessämme nimeämät asiat samalla eroavat toisistaan yhteisten sääntöjen mukaan. Tämän Abe mieltää positiiviseksi asiaksi erottelun suhteen. Sen sijaan negatiivista on esimerkiksi takertuminen identiteetteihin ja ryhmiin, jotka erottavat ”minut” muista. Arvottaminen ja vertailu ovat omiaan aiheuttamaan vahingollista konfliktia. Jotta nämä vahingolliset konfliktit voitaisiin välttää lähtökohtaisesti, meidän olisi luotettava uskonnolliseen näkökulmaan, jossa nämä erottelut on ylitetty ja kaikki on tasavertaisesti keskinäisriippuvaista. Kristinuskossa tämä ilmenee Jumalan rakkautena, joka ”antaa aurinkonsa nousta sekä hyvälle että pahoille.” Buddhimissa vastaava ilmenee pyrkimyksessä olemaan tarttumatta perustavasti mihinkään, jotta mahdollistuisi herääminen todellisuuteen, jossa mikään ei ole riippumatonta.²⁰⁶



²⁰⁴ Ajatus nirvanasta perustuu peribuddhalaiseen oppiin siitä, että ihminen on sidoksissa kärsimykseen, joka johtuu perustavasta kaipuusta johonkin mitä ei itsellä/itsessä ole. Nirvanassa tämä kaipuu/tarve on vapauttavasti poispuhallettu. Samsaralla puolestaan viitataan kärsimykseen sidottuun jälleensyntymisen kehään, josta nirvana vapauttaa. ”Samsara sellaisenaan on nirvana, nirvana sellaisenaan on samsara” – ajatus viittaa siihen, että näiden käsitteiden erottelu toisistaan on osa samsaraa aiheuttavaa kärsimystä. Nirvana on siis mahdollista vain ylittämällä jaottelun nirvanan ja samsaran välillä. Molemmat ovat olemassa, mutta vain käsitteinä. Todellinen nirvana ylittää nämä käsitteet.

²⁰⁵ Abe 1996, 174.

²⁰⁶ Abe 1996, 175.

Yllä oleva kuva auttaa hahmottamaan, kuinka Masao Aben ajattelun mukaan uskonnollinen eli vertikaalinen taso on aina yhteydessä maalliseen eli horisontaaliseen tasoon. Se, että kumpi meitä kannattelee ja kumpi meidät läpäisee, on näkökulmasta kiinni. Molemmat ulottuvuudet ovat toisiinsa nähden keskinäisriippuvaisia. Kun oheista kuvaa katsoo, Sunyata voisi olla tuo valkoinen pohja, jossa tämä jatkuva yhdistyminen tapahtuu.

9.0 Yhteenveto

Masao Aben tapa haastaa kristinuskon opillisuutta saa vastaajilta enemmän vastustusta kuin puolta. Osittaisesta ymmärryksestä huolimatta vastaajat ymmärtävät häntä eri tavalla, kuin Masao Abe tarkoittaa. Kiinnostava kysymys mielestäni on, johtuuko tämä

”väärinymmärtäminen” siitä, että suurin osa vastaajista pitää kiinni kristinopillisista asemistaan vai siitä, että he todella olisivat ymmärtäneet väärin. Uskonnonfilosofisessa uskontodialogissa voi olla kyseenalaista ajatella, että mikään voisi olla ymmärretty väärin. Kyseessä on pikemmin sivistynyt taistelu siitä, mikä ajattelutapa on enemmän totta ja miksi.

Masao Aben tulkinta kenoottisesta Kristuksesta ja Jumalasta on uskontodialogillisesta näkökulmasta zenbuddhalainen tapa tulkita kristinuskkoa. Tarkastellessa kristinuskkoa mahdollisimman puhtasopillisessa mielessä jo tämä asetelma on väärin. Samalla kristilliset vastaajat tulkitsevat Masao Aben buddhalaisperäisiä ajatuksia kristillisellä tavalla, jonka voisi myös nähdä väärän kaltaisena toimintana, jos zenbuddhalaisuudelle opilliset rakennelmat olisivat tärkeitä. Keskeinen ero onkin se, että zenbuddhalaisuus kyseenalaistaa oppirakennelmien korostamista, kun taas kristillinen ajattelu ei. Osittaisena poikkeuksena David Tracy hienosti osasi tuoda esille, että apofaattinen perinne kristinuskossa on lähellä Masao Aben ajattelua kyseenalaistaessaan rationaalisen ajattelun riittävyden suhteessa Jumalaan. Keskeinen ero kuitenkin on, että jäljelle jäävä subjektiivinen/mystinen kokemus tulkitaan kristinuskossa eri tavalla kuin zenbuddhismissa. Kristinuskossa kyseessä on tiettyyn aikaan ja paikkaan sidoksissa oleva ymmärrys/myötäeläminen, joka perustuu tiettyssä ajassa ja paikassa tapahtuvaan Kristuksen toimintaan. Zenbuddhismissa tämä ”subjektiivinen” kokemus on jo itsessään liian rajoittuneesti sanottua, koska zenbuddhalainen valaistuminen ei ole rajoittunut mihinkään aikaan ja paikkaan, vielä vähemmän oppilauseelmiin.

Kaikkien vastaajien käsitys transsendenssin ja immanenssin välisestä suhteesta poikkesivat toisistaan, mutta keskinäisiä yhtäläisyyksiä löytyi enemmän. Jürgen Moltmannin, Schubert M. Ogdenin ja David Tracyn käsitykset olivat lähellä toisiaan, mutta pysyivät

kaukana Masao Aben ehdotuksesta. Thomas J.J. Altizerin käsitys oli jo hyvin lähellä Masao Aben ajattelua.

Jürgen Moltmannin painotus oli erityisen kolminaisuusopillinen. Transsendenssin ja immanenssin välinen suhde on selitettävissä Jumalan kolmen hypostaasin, Isän, Pojan ja Pyhän Hengen vastavuoroisen toiminnan kautta. Sunyatan kaltaiselle näiden käsitteiden takana olevalle kaiken olemassaolon pohjalle ei ole Moltmannin ajattelussa tilaa, koska Moltmann tulkitsee Sunyatan ajatuksen vaativan poistamaan jumalalliset persoonat, joka puolestaan kyseenalaistaisi Jumalan substanssin.

Seuraava David Tracy John of Ruysbroecilta lainaama ajatus kuvaa hänen tapaansa suhtautua Aben ehdotukseen: ”Vaikka Jumalan käsitteellinen nimeäminen ja jokainen kielellinen muotoilu jää riittämättömäksi, silti Jumalan viisus Logoksessa ja Jumalan rakkaus Hengessä pysyy keskeisinä vihjeinä Jumalaksi nimetyn todellisuuden ymmärtämisessä.” (s.44–45), Tracy myöntää Jumalan jäävän käsittämättömäksi, mutta Jumalan kolminaisuus on silti merkittävä vihje, jonka ymmärtäminen itsetyhjentävän Sunyatan kautta ei hänen mielestään vastaa Jumalan toimintaa. Jumalan on oltava dialektinen ja juuri tämä dialektisuus tekee Jumalan olemassa olevaksi. Immanenssin ja transsendenssin välillä on oltava ero, jotta transsendenssi on ymmärrettävissä. David Tracyn vastauksesta huokuu kristillistä ajattelua ylläpitävä sosiaalinen pragmaattisuus korostaessaan zenbuddhalaisuuden ja Eckhartin ajattelun olevan liian vaikeita ymmärrettäväksi.

Schubert M. Ogdenin vastaus oli kaikkein kauimpana Masao Aben ehdotuksesta. Tämä ilmeni Ogdenin näkemysten lisäksi hänen perusteluissaan. Hän tulkitsee Aben ajatuksia monissa kohdin tavalla, joka oli kaukana Masao Aben tarkoitusperistä. Ogden teki vastauksessaan selväksi, että Jumala voi olla rakastava vain selkeästi erillisenä maallisesta todellisuudesta. Prosessiteologisella painotuksellaan hän kuitenkin korosti, että kyseessä ei ole jäykästä dualismista vaan vuorovaikutuksellisesta ”duaalisuudesta”. Ogden kyseenalaisti Aben ajatuksia kristuksen ja Jumalan kenoottisuudesta sillä, että Raamatusta ja eksegeettisestä tutkimuksesta ei löydy Aben ehdotukselle perusteita. Tämä lähtökohta on erittäin kaukana Aben ajattelusta, jossa neutraali tieteellinen taso, vaikkakin hyödyllinen ja tärkeä, on kuitenkin alisteinen uskonnolliselle tasolle, jonka siivittämä subjektiivinen oivallus vie perimmäiseen totuuteen.

Thomas J.J. Altizerin ajattelu vastaa hämmästyttävän paljon Masao Aben ajattelua. Merkittävä ero on, että Altizerin ajatus Jumalan kuolemasta objektivoituna käsitteenä on ehkä länsimaisesti helpompi ymmärtää kuin käsitteelliskokemuksellinen painotus itsensä itsestään tyhjentävästä Jumalasta. Altizerin mukaan Jeesuksen kuolema ristillä edustaa historiallisesti,

mutta historiallisen tason silti ylittävällä tavalla Jumalan kuolemaa. Altizerin mukaan perinteinen käsitys Jumalasta immanentista erillään olevasta transsendenssina koki merkittävän muutoksen Kristuksen ristinkuoleman myötä. Näin Kristuksen luopuessa jumaluudestaan hän todella on ja on aina ollut Jumala. Transsendenssin on siis tiputtava immanentille tasolle, jotta transsendenssi voisi olla todellinen eikä vain käsitteellisesti kauas taivaaseen tai tuonpuoleiseen mielessämme objektivoitu käsite.

Masao Aben keskeisin pyrkimys oli antaa uskonnolliselle tasolle merkityssisältöä, jolla olisi kompetenssia vastustaa uskonnollista ajattelua kyseenalaistavaa maallistumisen trendiä. Altizer toi esille tärkeän havainnon siitä, että kristillinen transsendentti transsendenssi eli objektivoitu Jumala edustaa yliluonnollisuutta, joka ei kestä tieteellisrationaalisen ajattelun luomaa ristiriitaa. Sen sijaan Jumalan ymmärtäminen omasta objektivoidusta erillisyydestään luopuneena/tyhjentyneenä ja tämän toiminnan kautta jumaluutensa ja ehdottoman rakkautensa todistavana Jumalana olisi tieteellisesti ehkä siedettävämpää, koska näin Jumalan ymmärtäminen jää uskonnollisteoreettiselle tasolle. Altizerin mallissa tämä rationaalisen objektivoinnin kieltävä tapa lähestyä Jumalan todellisuutta on kuitenkin toinen tapa olla rationaalinen. Masao Aben ajattelu kallistuu totaalisemmin subjektiivisen kokemuksen suuntaan, vaikka pitääkin huolta siitä, että rationaalinen ajattelu kulkee välineenä mukana. Tärkeä David Tracyn huomioima ongelma on, että Aben kannattama ajatus on niin vaikea ymmärtää, että se jää vain harvojen herkuksi. Ottaen huomioon Aben tarkoituksen taistella yleisen todellisuuskäsityksen maallistumista vastaan Tracyn kritiikki on aiheellinen. Masao Aben ehdotus ei ole muotoilultaan kaikkein pragmaattisimmasta päästä, vaikka se teoriassa toimivan ratkaisumallin antaisikin.

Keskeisin uskontodialogillinen ristiriita Masao Aben ja Thomas J.J. Altizerin kannattaman immanentin transsendenssin ja David Tracyn, Jürgen Moltmannin ja Schubert M. Ogdenin kannattaman transsendentin transsendenssin välillä on mielestäni niiden suhde uskonnon opin merkityksellisyyteen. Kun ajatus vääraoppisuudesta ja oikeaoppisuudesta on vain maallisen tason jaottelua, joka ei vastaa uskonnollista totuutta kaikessa perimmäisyydessään, vähänkin opillinen lähestyminen uskonnollisuuteen tulee kyseenalaiseksi. Oikean opin totuudellisuuden tullessa kyseenalaiseksi tullaan lähemmäksi tilannetta, jossa totuutta ei enää ole. Näkisin, että konservatiivisen kristillinen lähestyminen transsendenssiin on sosiaalisen uskonnollisuuden suhteen käytännöllisempi ollessaan helpommin hahmoteltavissa. Aben ja Altizerin malli on vaikeammin ymmärrettävissä suuremmalle yleisölle, mutta olisi teoriassa hyödyllisempi tasoittamaan eroa tieteellisen ja uskonnollisen ajattelun välillä. Perinteisemmän mallin kristittyjen on ylläpidettävä selkeää

eroa transsendenssin ja immanenssin välillä, jotta totuus olisi selkeä vastaten heidän käsitystään oikeasta opista. Palatakseni transsendenssi-sanana sanakirjamääritelmään ”havaintokokemuksen ulkopuolelle jäävä todellisuus,” on todistettavasti selvää, että Aben ehdottama jaottelut ylittävä transsendenssi vastaa tätä määritelmää parhaiten, koska immanenssin ja transsendenssin välisen jaottelun ylittävä transsendenssi on enemmän havaintokokemuksemme ulkopuolella ainakin ajatuksen tasolla. Objektivoitu transsendenssi vaikuttaa olevan niin helposti käsitteellistettävissä jonnekin kauas tuonpuoleiseen, että saa ainakin minut miettimään, josko se voisi selittää kristillisen transsendenssikäsityksen taipuvaisuuden yliluonnollisuuteen - ainakin verrattuna zenbuddhalaiseen transsendenssikäsitykseen, jossa kaikki on tässä.

Kysymys siitä, vastaako transsendenssin käsitteeseen parhaiten osuva kuvaus Jumalaa, saattaa jäädä ainaiseksi haasteeksi, koska käsitys Jumalasta on jatkuvassa muutoksessa. Tähänastisesta muutoksesta kertoo jotain jo se, että kaikki päälähteenä käyttämäni 1996 julkaistun kirjan perinteisemmän linjan kristilliset teologit suhtautuvat prosessiteologiaan myötämielisesti. Ajatus Jumalasta, joka olisi ehdottoman kaikkivoipa, täydellisen rakastava ja muuttumaton, on ollut jo pitkään muuttumassa taipuvaisemmaksi. Masao Aben ehdotus kenoottisesta Jumalasta voisi edesauttaa tätä muutosta entisestään, jos sille annettaisiin rakentavaa huomiota. Se, onko tämä muutos zenbuddhalaisen mallin suuntaan esimerkiksi kristillisen kirkon mielestä hyvä vai huono asia, on taas toinen kysymys. Masao Abe voisi tähän ehkä vastata, että hyvän ja pahan kaltaiset arvostelmat ja institutionaalista uskonnollisuutta edustavat linjaukset ovat tärkeitä, mutta eivät vastaa uskonnollista todellisuutta sellaisenaan.

Kirjallisuus

- Abe, Masao (1996) Kenotic God and Dynamic Sunyata. Cobb, John B Jr. & Ives, Cristopher (toim.) *The Emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Sri Satguru publications. Indian Books Centre.
- Abe, Masao (1996) Rejoinder. Cobb, John B Jr. & Ives, Cristopher (toim.) *The Emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Sri Satguru publications. Indian Books Centre.
- Abe, Masao (1989) *Zen and Western Thought*. LaFleur, William R. (toim.) University of Hawaii Press Honolulu.
- Altizer, Thomas J.J (1996) Buddhist Emptiness and the Crucifixion of God. Cobb, John B Jr. & Ives, Cristopher (toim.) *The Emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Sri Satguru publications. Indian Books Centre.
- Annala, Pauli (1993) *Antiikin teologinen perintö*. Yliopistopaino.
- Bauckham, Richard (2012) Jürgen Moltmann. Ford, David F. (toim.) *The modern theologians: an introduction to Christian theology in the twentieth century*. Wiley-Blackwell.
- Cobb, John B Jr. (1996) Preface. *The Emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Sri Satguru publications. Indian Books Centre.
- Davis, Bret W. & Edward N. Zalta (toim.) (2019) *The Kyoto School*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/kyoto-school/> (luettu 28.1.2021)
- Harvey, Peter (2013) *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices. Second Edition*. Cambridge University Press.
- Ives, Cristopher (1996) Introduction. Cobb, John B Jr. & Ives, Cristopher (toim.) *The Emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Sri Satguru publications. Indian Books Centre.
- Kelly, J.N.D (1978) *Early Christian Doctrines*. HarperOne.

- Kuismanen, Raimo (2018) *Kutsu todelliseen itseyyteen: William Johnstonin mystiikan teologia*. Helsingin yliopisto.
- Kylätasku, Taneli (2020) *Puhuiko Jeesus hyvän elämän aineksista, poliittisesta vastarinnasta vai valaistumisesta? Näin zenpappi ja kaksi luterilaista pappia lukevat vuorisaarnaa. Kirkko ja kaupunki*. <https://www.kirkkojakaupunki.fi/-/puhuiko-jeesus-hyvan-elaman-aineksista-poliittisesta-vastarinnasta-vai-valaistumisesta-nain-zenpappi-ja-kaksi-luterilaista-pappia-lukevat-vuorisaarnaa#8814cb56> (luettu 20.1.2021)
- Lubarsky, B. Sandra (1995) *The Fullness of History: A Response to Masao Abe*. Ives, Cristopher (toim.) *Divine Emptiness and Historical Fullness – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe*. Trinity Press International.
- Mann, Mark (1997) Schubert Ogden: Mann's Quick Notes. *The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*. http://people.bu.edu/wwildman/bce/mwt_themes_848_ogden.htm (luettu 28.1.2021)
- Mcgaughy, Lane C. (2014) Preface. Livesey, Nina E. & Jefford Clayton N. (toim.) *Assessing the work of Rudolf Bultmann*. *Forum*. Third series 3,2 fall 2014. Polebridge Press.
- Michaud, Derek (Toim.) (1994) Thomas J.J Altizer (1927-). *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*. <http://people.bu.edu/wwildman/bce/altizer.htm> (luettu 28.1.2021)
- Moltmann, Jürgen (1996) *God is Unselfish Love*. Cobb, John B Jr. & Ives, Cristopher (toim.) *The Emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Sri Satguru publications. Indian Books Centre.
- Ogden, M. Schubert (2014) *The Legacy of Rudolf Bultmann and the Ideal of a Fully Critical Theology*. Livesey, Nina E. & Jefford Clayton N. (toim.). *Assessing the work of Rudolf Bultmann*. *Forum*. Third series 3,2 fall 2014. Polebridge Press.
- Ogden, M. Schubert (1996) *Faith in God and Realization of Emptiness*. Cobb, John B Jr. & Ives, Cristopher (toim.) *The Emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Sri Satguru publications. Indian Books Centre.
- Pihkala, Juha (2004) *Yksi kahdessa*. Yliopistopaino.

Prebish, Charles S. & Keown, Damien (2006) *Buddhism - The Ebook, Third Edition*. Journal of Buddhist Ethics Online Books, Ltd

Texas Archival Resources Online. Bridwell Library, Perkins School of Theology, Southern Methodist University. *Collection on Schubert M. Ogden. A Guide to the Collection*.
<https://legacy.lib.utexas.edu/taro/smu/00163/smu-00163.html> (luettu 28.1.2021)

Tracy, David (1996) *Kenosis, Sunyata, and Trinity: A Dialogue with Masao Abe*. Cobb, John B Jr. & Ives, Cristopher (toim.) *The Emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Sri Satguru publications. Indian Books Centre.

Työrinoja, Reijo (2003) *Uskonto ja metafysiikka klassisessa uskonnonfilosofiassa*. Helenius, Timo, Koistinen, Timo & Pihlström, Sami (toim.) *Uskonnonfilosofia*. WSOY.