

Osmo Tiililän ja Arne Siiralan käsitykset uskosta

Mika Malinen
Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2014

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattinen teologia	
Tekijä – Författare Mika Malinen			
Työn nimi – Arbetets titel Osmo Tiirilän ja Aarne Siiralan käsitykset uskosta			
Oppiaine – Läroämne Uskonnonfilosofia			
Työn laji – Arbetets art Pro Gradu	Aika – Datum 4.4.2014	Sivumäärä – Sidoantal 76	
Tiivistelmä – Referat <p>Tutkielmassa käsiteltiin Osmo Tiirilän ja Aarne Siiralan käsityksiä uskosta. Näkökulmina uskoon olivat kohteiden teologian näkemykset uskon olemuksesta, ilmoituksen luonteesta ja teologisten kantojen sopiminen nykyisen uskonnonfilosofian epistemologiseen keskusteluun. Näitä tutkittiin esittelemällä kummankin teologin ajattelua aiheen kannalta tarpeellisilta osin. Tämän jälkeen tarkasteltiin heidän näkemyksiään uskon olemuksesta. Tutkielman lopuksi heidän ajatteluansa verrattiin epistemologian vaihtoehtoihin siitä, kuinka Jumalasta voidaan saada tietoa.</p> <p>Teologioiden esittelyssä todettiin, että Tiirilä ja Siirala poikkeavat ajattelussaan toisistaan. Tiirilä esittelee uskon sisältöä, johon uskotaan. Hänen ajattelussaan uskon kohteena on Jumala. Niinpä tutkielmassa keskityttiin Tiirilän käsitykseen Jumalasta ja tämän ominaisuuksista. Lisäksi tutkittiin Tiirilän käsitystä filosofian roolista teologisessa tutkimuksessa.</p> <p>Siiralan teologian keskeisenä tarkastelun kohteena on uskova ihminen. Siirala nostaa uskonnollisen uskon määrittäjäksi uskonnollisen kokemuksen. Tämän kokemuksen mukaan jumalallinen näyttäytyy kaiken inhimillisen elämän rakenteissa.</p> <p>Tutkielman tuloksena todettiin, että Tiirilän ja Siiralan näkemykset uskosta eroavat lähes jokaisella tarkastellulla alueella. Heidän käsityksensä ilmoituksesta ovat täysin erilaiset. Siiralan mukaan Jumalasta ei voida saada tietoja ja Tiirilän mielestä uskova saa Jumalasta Raamatusta tarkkoja tietoja. Epistemologisesti sekä Tiirilä että Siirala ovat fideistejä. Molempien mielestä puhe uskosta ei liity filosofiseen keskusteluun. Uskoa ei tarvitse perustella luonnontieteellisen tutkimuksen keräämän evidenssin avulla. Toisaalta Siirala ei ole fideisti sellaisessa dogmatiikan tuntemassa merkityksessä, jossa fideismi ymmärretään jumalapuheen mahdollisuutena. Siiralan näkemyksen mukaan teologia ei voi puhua Jumalasta.</p>			
Avainsanat – Nyckelord Tiirilä, Siirala, usko, epistemologia, metafysiikka, teismi			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

Sisällysluettelo

Johdanto	1
1 Osmo Tiililän käsitys Jumalan olemuksesta ja ominaisuuksista	8
1.1 Jumalan tahdon teologia	8
1.1.1 Teologian tehtävät	8
1.1.2 Ilmoitus	11
1.1.3 Teoteleettisen teologian sisältö	16
1.2 Jumalan ominaisuudet ilmoituksen valossa	20
1.2.1 Elämä	21
1.2.2 Valkeus	23
1.2.3 Rakkaus	24
1.3 Klassisen metafyyssisen teismän merkitys Tiililän mukaan	24
1.3.1 Jumalan ominaisuudet klassisessa teismässä	24
1.3.2 Käsitys jumalatodistuksista	25
2 Aarne Siiralan käsitys uskosta ihmisen elämässä	29
2.1 Teologian merkitys	29
2.2 Tillich metodologisena esikuvana	30
2.3 Usko näkyy uskovassa ihmisessä	35
2.3.1 Tulkinta sidotusta ratkaisuvallasta	35
2.3.2 Uskovan ihmisen jumalallistaminen	42
2.3.3 Filosofian paikka teologiassa	44
2.3.4 Usko ihmisen elämässä	46
3 Tiililän ja Siiralan teologia uskonnonfilosofian näkökulmasta	49
3.1 Tiililän näkemys uskon ja järjen suhteesta	49
3.2 Siiralan näkemys uskon luonteesta	50
3.3 Tiililän ja Siiralan käsitykset epistemologian kannalta	54
3.3.1 Evidentialismi	54
3.3.2 Reformoitu epistemologia	57
3.3.3 Fideismi	59
4 Yhteenveto	64
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	66
Lyhenteet	66
Lähteet ja apuneuvot	66
Kirjallisuus	67

Johdanto

Tämä tutkielma käsittelee Osmo Tiililän ja Aarne Siiralan käsityksiä uskosta.

Tutkimustehtävänäni on tutkia erityisesti näiden teologiien ajattelua uskosta ja sen painopisteistä. Tutkimuksessani vastaan kysymyksiin siitä, kuinka he ymmärtävät uskon olemuksen, mikä on tärkeintä uskossa ja kuinka he suhtautuvat uskon perustelemiseen filosofian välinein.

Sekä Osmo Tiililä, että Aarne Siirala vaikuttivat Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa ja Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa toisen maailmansodan jälkeen. Kumpikin osallistui kirkkopoliittikkaan ja oli merkittävä vaikuttaja, jonka vaikutus näkyy yhä kirkossa.

Osmo Tiililä (1904–1972) opiskeli teologiaa Helsingin yliopistossa vuosina 1922–1926. Hän sai päättökokeeseensa hyvät arvosanat, vaikka Tiililän itsensä mukaan hän käytti aikaansa mieluummin kristillisessä ylioppilastyössä kuin opiskellessa. Tiedekunnasta valmistuttuaan Tiililä sai papin paikan Janakkalan seurakunnasta kesän ajaksi. Asepalveluksen jälkeen Tiililä aloitti Suomen Kristillisen ylioppilasliiton yleissihteerinä 1927. Hän piti virkavapaita edistääkseen jatko-opintojaan Teologisessa tiedekunnassa. Opiskelussaan Tiililä kiinnostui Karl Heimien tavasta käsitellä teologiassa myös muiden tieteiden tuloksia ja ongelmia tieteiden ulkopuolelta. Tiililä valmistui teologian kandidaatiksi vuoden 1931 lopulla.¹

1930-luvulla toimi Helsingin alueella kolmessa koulussa uskonnonopettajana. Lisäksi hän toimi Käpylän seurakunnan pappina 1933–1934. Papintöiden ohella Tiililä valmisteli väitöskirjaansa *Anteeksiantamukseen perustuva uskonnollinen turvallisuustila. Vertaileva tutkimus*. Se valmistui vuonna 1934. Aiheen valinta johtui Tiililän lähetystyön arvostuksesta. Tämän aiheen tiimoilta hän pystyi esittelemään kristinuskon ainutlaatuisuutta, sillä muista uskonnoista ei hänen mukaansa löydy vastaavaa anteeksiantamusta. Tiililä sai yliopistosta teologisten esikäsitteiden opettajan viran 1935.²

Tiililä toimi Helsingin yliopiston dogmatiikan ja siveysopin professorina vuosina 1939–1967, joista ensimmäiset kaksi vuotta hän toimi kyseisen professorin viransijaisena. Professorikautensa alussa Tiililä tutki erityisesti herätysliikkeitä.³ Hän kirjoitti elämänsä aikana yli 80 teosta, jotka edustavat sekä tutkimus-

¹ Junkkaala 2004, 70, 108–109, 151–153, 160.

² Junkkaala 2004, 202, 208, 215–218,

³ Junkkaala 2004, 271–293.

kirjallisuutta että hengellistä kirjallisuutta.⁴ Tämä näkyy myös Tiililän kirkkokriitikissä, jota hän harrasti paljon. Ilmeisimpänä esimerkkinä tästä on Tiililän eroaminen Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta vuonna 1962. Eroaminen johtui siitä, että Tiililä koki kirkon maallistuneen ja hylänneen tärkeimmän työnsä. Tiililä ajatteli auttavansa kirkkoa eroamalla siitä.⁵

Tiililän ajattelua tutkiessani käytän pääasiallisena lähteenäni kirjoja *Systemaattinen teologia I ja II* vuosilta 1951 ja 1954. Kirjojen tarkoituksena on muodostaa systemaattisen teologian yleisesitys, joka painottuu kirjoittamishetkellä ajankohtaiseen teologiseen keskusteluun. Tähän tavoitteeseen liittyen Tiililä asettuu myös voimakkaasti vastustamaan liberaaliteologiana pitämiään ajatustapoja. Liberaaleihin suuntauksiin kuuluvaksi hän lukee muun muassa Friedrich Schleiermacherin (1768–1834) aloittaman suuntauksen, jossa kristinuskoa tulkitaan uskonnollisesta ajattelusta saadusta teemasta käsin.⁶ Tiililä korostaa kaikkialla kaksoisteoksessaan raamatullisuutta ja arvioi ajattelijoiden liberaaliutta raamatullisuuden kautta. Myös teologisten kysymyksenasettelujen tulisi Tiililän mukaan nousta juuri ilmoituksesta. Erityisesti lundilaisuutena tunnettu suuntaus on Tiililän mukaan liberaalia ja hän käy sitä vastaan usein. Muun muassa Aarne Siirala kuului tähän Lundissa koulutuksensa saaneeseen asevelipappien nuoreen teologisukupolveen. Tiililä ei tosin mainitse Siiralaa nimeltä teoksessaan. Myös esimerkiksi Adolf von Harnack (1851–1930) edustaa Tiililän mukaan liberaaliteologiaa.

Raamatullisuudessaan Tiililä on lähellä beckiläistä teologiaa. Tiililä myös viittaa kirjoissaan toistuvasti Beckiin hakiessaan tukea omille näkemyksilleen. Beckiläisyys vaikutti Suomessa 1800-luvun puolivälistä 1900-luvun alkuun erityisesti papiston ja teologien keskuudessa. Raamatun seuraaminen johti beckiläisessä teologiassa kirkon ja tunnustuksen historian sivuuttamiseen. Toinen beckiläisyydelle tyypillinen korostus on oppi jumalanvaltakunnasta. Valtakuntaan päästään uudestisyntymisen kautta ja se vaikuttaa ihmisessä sekä hengen uudistumisen että eettisen uudistuksen. Kirkkohistorian professori Eino Murtorinne nostaa teologisen suuntauksen vaikutusvaltaisimmaksi henkilöksi arkkipiispa Gustaf Johanssonin (1844–1930), joka edellisten korostusten lisäksi vältti filosofian käyttöä teologiassa. Filosofian käytöstä pois pyrkiminen on nähtävissä myös Tiililän teologiassa. Näin ollen on todennäköistä, että hän on ottanut vaikutteita beckiläisyy-

⁴ Tiililä 1973, 8.

⁵ Tiililä 1973, 11.

⁶ Tiililä 1951, 258.

destä.⁷ Toisaalta Tiililä on vastustanut beckiläistä kasteikäsitystä, jonka mukaan kasteella ei ole suurta merkitystä. Esimerkiksi Johanssonin mukaan uudestisyntyminen tapahtuu kasteessa, muttei täydellisessä mielessä.⁸

Ajankohtaiseen keskusteluun keskittyminen tuo Tiililän *Systemaattiseen teologiaan* erikoisen painotuksen. Hän ei käsittele pelastushistoriallisesti tärkeämpiä asioita välttämättä enemmän, kuin vähemmän tärkeitä asioita, vaan käyttää paljon aikaa erilaisten näkemysten referointiin. Näihin näkemyksiin Tiililä tarjoaa lyhyet kommentit, joissa hänen oma kantansa tulee esille. Tiililä selittää tätä lähestymistapaa sillä, että hänen edeltäjänsä Antti Jaakko Pietilä (1878–1932) kirjoitti sellaisen dogmatiikan,⁹ jota hänen ei tarvitse kuin täydentää. Hän linkittyykin useissa kohdin teostaan juuri Pietilän käsityksiin. Toisaalta joissain kohdin hän on myös eri mieltä ”kunnioitetun opettajansa” kanssa. Hän toteaa *Systemaattisen teologian* ensimmäisen osan johdannossa: ”luulen kaikissa olennaisissa kohdissa edustavani samanlaista teologista peruskatsomusta”.¹⁰

Systemaattinen teologia I sai ilmestyessään paljon kritiikkiä ajan teologisilta vaikuttajilta. Erityisesti eksegetiikan professori Aarre Lauhan kirja-arvio *Uudessa Suomessa* esitti Tiililän kirjan edustavan epätieteellistä teologiaa. Lauhan mielestä teologian tulee tutkia asioita, jotka ovat inhimillisen tieteen mahdollisuuksien rajoissa. Tiililän mielestä Lauhan arvostelu osoitti hänen olevan kääntynyt lundilaisuuteen. Myöhemmin Tiililä itse piti kirjaansa liiaksi sen hetkiseen keskusteluun keskittyvänä ja kaipasi ilmoituksen käsittelyä enemmän kristologiasta käsin.¹¹ Toisen osan arvioissa korostui Tiililän henkilön ja vaikutushistorian erittely itse teoksen arviointia enemmän. Kriittistä palautetta esitti Olavi Castrén, jonka mukaan Tiililän pelastusopissa oli ihmisen ja Jumalan yhteistyötä eli synergismiä. Teologian tohtori Timo Junkkaalan kirjan mukaan Tiililän teos ei herättänyt tutkijoissa kiinnostusta, vaan päättyi saarnamiesten apuvälineeksi pappiloihin.¹² Helsingin teologisessa tiedekunnassa *Systemaattinen teologia* oli systemaattisen teologian pääaineopiskelijoiden pakollisena tenttikirjana kaksi vuosikymmentä.

Aarne Siirala (1919–1991) palveli sotilaana talvisodassa. Hänen keuhkonsa vaurioituivat sodan alussa. Tämä mahdollisti muuttamisen Lundiin opiskelemaan paikallisen yliopiston teologiseen tiedekuntaan. Siirala näki lundilaisen teologian

⁷ Murtorinne 1992, 329–331.

⁸ Junkkaala 2004, 274.

⁹ Pietilän kolmeosaisen dogmatiikan tiedot löytyvät tämän tutkielman kirjallisuusluettelosta.

¹⁰ Tiililä 1951, 4–5.

¹¹ Junkkaala 2004, 421–424.

¹² Junkkaala 2004, 516–520.

olevan korkeatasoista sen metodisen selvyuden johdosta. Siirala itsekin tutki laudaturtyössään systemaattisen teologian metodikysymyksiä. Siirala ei antanut julkaista tätä työtä Suomessa, sillä hän oli omasta mielestään arvostellut kovin sanoin tulenarkoja kysymyksiä. Hän esitti kritiikkiä erityisesti suomalaista Luther-tutkimusta ja metodikysymyksiä kohtaan. Suomalaisessa tavassa tehdä teologiaa Siirala näki ongelmana ruotsalaisen tutkimuksen aliarvioinnin ja suomalaisten kyvyttömyyden keskustella teologiasta.¹³

Suomeen palattuaan Siirala päätyi Tampereelle nuorisopapiksi. Oltuaan työssä vuoden ajan hän päätyi Ruskealaan apupapiksi. Vuonna 1945 Suomen kirkko pyysi Ruotsin kirkolta rahallista tukea sodanjälkeiseen jälleenrakennukseen. Ruotsin kirkon eräs vaatimus avustuksia varten oli yhdysmies, joka edustaisi tukiasioissa Suomen kirkkoa Tukholmassa. Siirala oli aiemmin samana vuonna ollut mukana aihetta koskevalla vierailulla Tukholmassa osana muutaman papin delegaatiota. Niinpä Siirala aloitti 1.9.1945 työn suomalaisten kirkollisten yhteyksien hoitajana Tukholmassa. Tämän työkomennuksen aikana Siirala tarkkaili Ruotsin kirkollista keskustelua ja päätyi sen perusteella hahmottelemaan Suomen kirkolle sakramentaalisen kirkkonäkemyksen. Sen mukaan kirkon tuli selvittää opillinen perustansa hyvin, tehdä pitkäjänteistä työtä ja korostaa sakramenteja.¹⁴

Siirala palasi Ruotsista Suomeen kesällä 1946. Tällöin hän päätyi kirjoittamaan teologiseen tutkimukseen keskittyvään *Vartija*-lehteen¹⁵ toimitussihteerin roolissa. Samalla Siirala pääsi Seurakuntaopiston yhteydessä toimivan Lutheropiston¹⁶ opettajaksi. Hän vaikutti Seurakuntaopiston linjausten muotoutumiseen ja lopulta hän päätyi opiston johtajaksi vuonna 1952. Siirala vaikutti seurakuntaopiston linjaan kohdentamalla toimintaa kohti diakoniaa. Jotkut tahot kirkon sisällä katsoivat, että uudistukset toivat kirkkoon liikaa maallisia elementtejä. Muun muassa Seurakuntaopiston heikot yhteydet herätysliikkeisiin nostivat epäilyjä Sii-

¹³ Ahola 1996, 30–31.

¹⁴ Ahola 1996, 31–34.

¹⁵ *Vartija*-lehti perustettiin vuonna 1888 ottamaan kantaa yhteiskunnan kysymyksiin kirkon näkökulmasta. Lehti sai vuonna 1945 päätoimittajakseen Martti Simojoen, joka muutti lehden linjaa kohti sosiaalisia kysymyksiä ja yleisiä kulttuurikysymyksiä. Simojoen myötä myös muu lehden toimitus oli vaihtunut asevelipapiston edustajiin. Siirala pääsi tämän kytköksen ansiosta lehteen töihin heti Ruotsista palattuaan. Siiralan ensimmäinen kirjoitus määritteli lehden linjaa enemmän kohti yhteisvastuullisuutta. Ahola 1996, 34–35. Lehden historiasta lisää, ks. *Vartijan* julkaisema historiikki Mäkisalo 2012.

¹⁶ Seurakuntaopisto perustettiin 1945 korvaamaan pyhäkouluopisto, joka perustettiin piispa Eino Sormusen (1893–1972) aloitteesta vuonna 1936 Järvenpäähän. Lisää seurakuntaopiston perustamiseen johtavista keskusteluista, katso Ahola 1996, 15–29.

ralaa kohtaan. Vuonna 1958 huhu tanssimisesta Seurakuntaopistolla tuli julki. Tästä seuranneen kohun päätteeksi Siirala erosi 1960.¹⁷

Siirala muutti Kanadaan, jossa hän sai systemaattisen teologian professuurin Waterloo Lutheran Universityssa vuonna 1963. Siirala sai dogmatiikan professuurin Helsingin yliopistossa 1969 ja jätti virkansa neljä kuukautta myöhemmin. Syynä tähän oli kirkon kolmen piispan osoittama epäluottamus. Siiralan ei katsottu olevan soveltuva pappien kouluttamiseen, sillä hän oli tuonut kirkkoon kristinuskolle vieraita elementtejä. Erottuaan hän toimi Kanadassa Wilfrid Laurier Universityn uskontotieteen professorina vuoteen 1984.¹⁸

Perehdyn tässä tutkielmassa Siiralan ajatteluun erityisesti kirjan *Jumalallinen inhimillisuus* kautta, joka on julkaistu vuonna 1968. Teoksen pääosassa Siirala tulkitsee Martti Lutherin (1483–1546) teosta *Sidottu ratkaisuvälillä*, jonka suomenos on ensimmäistä kertaa ilmestynyt 1954. Siirala ei omien sanojensa mukaan pyri teoksellaan luomaan uutta dogmatiikkaa. Hän poikkeaa tulkinnoissaan perinteisen Luther-tutkimuksen kannoista. Toisin kuin Tiililä, hän ei vastusta suoraan ketään nimettyjä henkilöitä. Siirala esittelee lyhyesti useimmiten kaksi perinteistä näkökulmaa käsiteltävään asiaan ja toteaa näiden olevan vääriä. Sitten hän esittää oman näkemyksensä, joka on joko esiteltyjen näkemysten välimuoto tai näistä täysin erillinen kanta. Siiralan mukaan hänen esittämänsä näkemykset tulisi lukea perinteisen oppikeskustelun yhteydessä yhtenä puheenvuorona. Siirala näyttäisi ajattelevan olevansa melko erillään muusta keskustelusta, sillä Jumalallinen inhimillisuus sisältää hyvin vähän viittauksia muuhun tutkimukseen. Teoksessa esitetyt ajatukset ovat kuitenkin samankaltaisia muun muassa Paul Tillichin eksistentiaalisen ajattelun kanssa. *Jumalallinen inhimillisuus* oli pitkään tenttikirjana Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa.

Siiralan ja Tiililän näkemykset poikkeavat toisistaan jo lähtökohdiltaan. Kun Tiililä toteaa *Systemaattisen teologian* alussa ilmoituksen kaiken teologian lähtökohdaksi, Siirala aloittaa *Jumalallisen inhimillisyyden* kritisoimalla ilmoituslähtöistä teologiaa. Teologioiden esittelyissä korostuvat erilaiset tavoitteet. Tiililä pysyy luterilaisten tunnustuskirjojen rajaamassa luterilaisuudessa. Hän pyrkii sanoittamaan näkemyksiä tuoreilla tavoilla rajautuen tiukasti tunnustuskirjojen mahdollistamiin muotoiluihin. Siiralan tavoitteena on esittää uusi näkökulma teologiseen keskusteluun rajautumatta sen perinteisiin.

¹⁷ Ahola 1996, 87; Ahola 2000.

¹⁸ Ahola 2000.

Teologian tohtori Timo Junkkaala käsittelee kirjassaan *Osmo Tiililä – protestantti* Tiililän kirjeenvaihtoa, kirjoja ja julkisia esiintymisiä. Tästä käsittelystä löytyy useita viitteitä myös Aarne Siiralaan. Tiililä ja Siirala hyökkäsivät toistensa näkemyksiä vastaan useita kertoja kirkollisessa keskustelussa. Siiralan opiskellessa Helsingin yliopistossa hän auttoi professorina toiminutta Tiililää tämän arkkipiispa Gustaf Johanssonin teologiaa käsitelleen kirjan valmistelussa. Vuonna 1943 Siirala kritisoi *Kotimaa*-lehdessä Tiililän kirja-arvostelua. Tiililän vastaus Siiralalle on jyrkkä ja hän kritisoi kirkon suuntausta, jonka mukaan sai opettaa mitä tahansa. Vuosina 1946 ja 1947 Siirala kirjoitti *Kotimaahan* useita kirjoituksia, joissa hän kritisoi pietististä teologiaa. Tiililä ei nähin vastannut, eikä kirjoituksissa mainittu Tiililää nimeltä. Junkkaalan mukaan kirjoittelu oli suunnattu myös Tiililää vastaan. Tiililä arvosteli lundilaisuutta ja Siirala taas puolusti sitä.¹⁹

Siiralan väitöskirja hyväksyttiin Helsingin teologisessa tiedekunnassa 1956. Tiililä oli mukana arvioimassa työtä ja ehdotti arvosanaksi non sine laude approbaturia. Tiililä kritisoi työtä siitä, että se on enemmän Åbo Akademin professori Ragnar Bringin kuin Lutherin tulkintaa. Siirala oli kuitenkin Tiililän mukaan lupaava tutkija, joka on vain saanut huonoa opetusta. Myöhemmin Tiililän suhtautuminen Siiralaan muuttui. Vuonna 1962 Tiililä vastusti Siiralan dosentuuria dogmatiikan alalla. Hänen mukaansa Siirala olisi sopinut dosentiksi paremmin käytännöllisessä teologiassa. Syyksi tähän hän esittää edelleen Siiralan vääriä Luther-tulkintoja. Myöhemmin samana vuonna Tiililä selitti kirkosta eroamisensa syytä tuomiokapitulille lähettämällä kirjeen. Tärkeimmiksi syiksi Tiililä mainitsi kirkossa vaikuttaneen Raamatun vastaisen ohjelman. Tähän liittyen hän toteaa nimeltä muutamia teologeja, joista yksi on ”kulttuurikristillisyyttä edustava” Aarne Siirala.²⁰

Tiililän seuraajaa dogmatiikan professorina päätettäessä Siirala nousi pätevimmäksi ehdokkaaksi. Tiililä itse vastusti valintaa kannattaen Seppo A. Teinosta (1924–1995), joka ei hakenut koko virkaa. Siirala valittiin virkaan, mutta jätti sen neljän kuukauden jälkeen. Lopulta professoriksi kutsuttiin Teinonen.²¹ Näiden esimerkkien perusteella voidaan sanoa, että Tiililä ja Siirala edustivat kirkollisessa keskustelussa eri näkemyksiä. Varsinkin Tiililä nostaa Siiralan nimeltä esille monissa kirjeissään. Siiralan kirjeenvaihdosta ei ole tehty vastaavaa tutkimusta, eikä

¹⁹ Junkkaala 2004, 273–274, 316–317, 347–348.

²⁰ Junkkaala 2004, 496–497, 594–595, 646.

²¹ Junkkaala 2004, 765–766.

hänen kannoistaan Tiililää kohtaan tiedetä tarkemmin. Teologisesti he edustavat joka tapauksessa eriäviä näkökantoja.

Dogmatiikassa on perinteisesti erotettu uskosta kaksi erilaista puolta. Niistä käytetään termejä *fides qua creditur* ja *fides quae creditur*. *Fides qua creditur* tarkoittaa uskoa, jolla uskotaan. Se on henkilökohtaista uskoa, joka itsessään on ihmisessä vaikuttava voima. *Fides quae creditur* on suomeksi usko, joka uskotaan. Se korostaa uskon kohdetta uskomisen keskuksena. Perinteisesti nämä korostukset ovat olemassa yhtä aikaa. Tällöin uskon kohde vaikuttaa ihmisessä vastauksen ja ymmärryksen uskon sisällyksestä.²² Tutkiessani uskoa otan kantaa näiden uskon eri puolien ilmenemiseen kummankin teologin ajattelussa.

Tutkielmassani perehdyn ensin Osmo Tiililän ajatteluun. Tutkin aluksi hänen teologiansa peruslinjoja ja erityisesti hänen määrittelemäänsä Jumalan tahdon teologiaa. Tämän jälkeen siirryn varsinaisesti käsittelemään Tiililän käsitystä Jumalan ominaisuuksista ja olemuksesta Jumalan tahdon teologian pohjalta. Luvun lopuksi tutkin Tiililän näkemyksiä klassisesta metafysisestä teismistä ja filosofian paikasta teologiassa.

Toisessa pääluvussa keskityn Aarne Siiralan käsityksiin uskosta. Aloitan käsittelyn teologian tehtävien määrittelyllä. Tämän jälkeen käsittelen Siiralan tulkintaa Paul Tillichin teologiasta. Näiden esitietojen pohjalta käsittelen Siiralan käsitystä uskosta sellaisena kuin se ilmenee *Jumalallisessa inhimillisyydessä*.

Kolmannessa pääluvussa sijoitan Tiililän ja Siiralan heidän ajattelunsa mukaan yleisempään teologiseen viitekehykseen. Ensin tarkastelen heidän näkemyksiään uskon luonteesta. Seuraavaksi määrittelen erilaisia teologisen epistemologian katsomuksia. Määrittelyjen jälkeen sijoitan Tiililän ja Siiralan heidän ajatteluun vastaavien suuntauksien yhteyteen.

Tutkielman loppuun olen kirjoittanut yhteenvedon, josta tutkielman tulokset käyvät ilmi lyhyesti.

²² Ks. määritelmä esim. *Modernin teologian ensyklopedia*, 823.

1 Osmo Tiililän käsitys Jumalan olemuksesta ja ominaisuuksista

Tiililän näkemys uskosta keskittyy Jumalaan uskon kohteena. Uskovan elämän käsittely on sivuseikka. Tiililän käsittelyn perusteella tärkeintä uskossa on uskon kohde, eli se johon uskotaan.

1.1 Jumalan tahdon teologia

Tiililä määrittelee *Systemaattisessa teologiassaan* Jumalan tahdon teologian eli teoteleettisen teologian. Ensin määritellään teologian tehtävät, tämän jälkeen ilmoitus, joka on teologian lähtökohta, ja lopuksi teologian sisältö. Teologian tehtäviä määrittäessään Tiililä vaikuttaisi pyrkivän yleiseen määrittelyyn, mutta ilmoitukseen keskittyminen paljastaa tämänkin osion viittaavan teoteleettiseen teologiaan. Itse Tiililän teologisen mallin sisältö noudattelee pitkälti luterilaisen opin ja perinteen linjoja.

1.1.1 Teologian tehtävät

Osmo Tiililä selvittää *Systemaattisen teologian* ensimmäisen osan aluksi teologian merkitystä. Teologian pääasiallinen tehtävä on Raamatun tutkiminen. Kristillisen kokemuksen tutkiminen kuuluu myös teologiaan, mutta sitä tulee tehdä Raamasta käsin. Perinteisesti teologiaa on tehty uskosta käsin seurakunnallisena teologiana. Yliopistojen syntymisen myötä teologia siirtyi pitkälti niiden alaisuuteen. Teologiaa harjoitetaan yhä seurakunnissa ja tullaan harjoittamaan vastaisuudessaakin, sillä seurakuntien tulee tietää ilmoituksen sisältö ja muodostaa siitä tiivistetty uskonsääntö. Toisaalta yliopistollinen kiinnostus Jeesukseen seuraa Jeesuksen vaikuttavuudesta. Kun Tiililän mukaan Jeesusta vähemmän maailmaan vaikuttaneet ihmiset kiinnostavat tieteen piirissä, niin Jeesus tulee luultavasti kiinnostamaan tiedemiehiä vielä kauan. Tiililän mukaan teologia on uskosta lähtevää tutkimusta. Teologian on puhuttava Jumalasta ja puheen tulee rajoittua ilmoituksen asettamien rajojen mukaisesti.²³ Näin Tiililä antaa teologialle merkityksen, joka tekee siitä uskonnollista toimintaa.

Ilmoitusta tutkivan teologin tulisi olla uskossa, sillä uskon mukana tulee teologista arvostelukykyä. Esimerkiksi historiallisia asioita tutkittaessa usko ei ole välttämätöntä, mutta näin saatujen tulosten yhdistäminen teologiseen kokonaisuuteen vaatii uskoa. Tiililän mukaan ilmoitusta voidaan ymmärtää vain uskolla.

²³ Tiililä 1951, 7–23.

Kun tämä näkemys yhdistetään Tiililän määritelmään teologian tehtävästä ilmoituksen tutkimisena, voidaan todeta oikean teologian olevan välttämättä uskon teologiaa. Käytännössä kaikki teologit eivät kuitenkaan ole uskossa ja Tiililä näkee tämän teologiaa haittaavana. Liberaaliteologit tuottavat hyviä huomioita, mutta nämä eivät välttämättä vie teologiaa eteenpäin. Usko antaa lähtökohdan ilmoituksen tutkimiseen. Se antaa teologialle paljon, mutta ilmoituksen yksityiskohtien selvittäminen tapahtuu tutkimuksen kautta. Uskon antaman tiedon Tiililä määrittelee jossain määrin totena pitämiseksi. Uskon avulla on mahdollista pitää totena muuten verifioimattomaksi jääviä asioita ilmoituksesta. Lisäksi uskontieto paljastaa ilmoituksen olevan kokonaisuus. Teologisen tutkimuksen tarvetta uskontieto ei poista. Totuuden olemassaolon vuoksi uskontieto ajaa joskus jäämään pelkkään uskoon tutkimuksessa, mutta tutkimus hakee silti ilmoituksen yhtenäisyyttä.²⁴

Uskon vaatiminen teologeilta näkyy Tiililällä vielä hänen jäähyväisluennossaan professorin tehtävistä 8.5.1967. Tiililän mukaan dogmatiikan tutkimuskohteenä on Jumala itse. Luennossaan hän ottaa esille kolme vaatimusta ”dogmatologille”, joita hän kutsuu talenteiksi. Näitä ovat kontemplaatio, systemaattinen ajattelu ja esteettinen talentti. Nämä ovat teologin ajatteluun liittyviä hyveitä. Teologin tulee mietiskellä Jumalan ilmoitusta ja uskonnollisia kokemuksia. Hänen tulee osata yhdistää eri ongelmia ja jäsentää tuloksia harmonisesti. Lisäksi teologin tulee nähdä, milloin ratkaisu näyttää vakuuttavammalta tai kauniimmalta kuin aiempi tulos. Tärkeimpänä talenttina Tiililä pitää dogmatologin uskon kautta saamaa illuminaatiota. Tämä avulla hänen mukaansa saavutetaan varmuus ”tutkimuskohteen reaalisuudesta” sekä tietoa itse kohteesta.²⁵

Tiililän kirjoittaessa teologiasta yleisesti hän vaikuttaa usein samaistavan sanan teologia systemaattiseen teologiaan. Tämä vaikuttaa perustellulta Tiililän systemaattisen teologian roolin esittelyn johdosta. Teologian osia käsitellessään hän pitää muita teologian osa-alueita tärkeinä ja systemaattista teologiaa näiden tulosten kokoajana. Raamatuntutkimus ja kirkkohistoria tutkivat menneisyyttä ja antavat näin suuntaviivoja systemaattiselle teologialle. Käytännöllinen teologia suuntautuu tulevaan ja käyttää apunaan systemaattisen teologian tuloksia. Näin teologiasta tulee kokonaisuus systemaattisen teologian vaikutuksesta.²⁶

²⁴ Tiililä 1951, 86–95.

²⁵ Tiililä 1967, 265–278.

²⁶ Tiililä 1951, 21–22. Lisää systemaattisen teologian merkityksestä ks. 103–111.

Uskon korostaminen teologian tekemisessä nostaa esille kysymyksen tämän uskon luonteesta ja siitä miten se parantaa ymmärrystä. Usko näyttäytyy Tiililällä opin tuntemista syvempänä asiana, sillä se on ainoa väline, jolla ilmoitus otetaan vastaan. Verratessaan katolista ja luterilaista uskoa toisiinsa hän päätyy pitämään luterilaista uskoa perustellumpana. Tässä vertailussa katolinen usko on kirkon opin totena pitämistä ja luterilainen usko henkilökohtaista yhteyttä Jeesukseen ja Jumalaan. Uskoon kuuluu myös tiedollinen osuus, ”vaikka usko onkin varsinaiselta olemukseltaan elämänyhteyttä Kristuksen kautta Jumalaan.” Tiililä ei määrittele uskoa tämän tarkemmin. Syynä tähän on luultavasti uskon persoonallinen luonne. Tiililä kieltäytyy ottamasta suoraan kantaa erilaisten tunnustuskuntien välisten uskonmuotojen välillä.²⁷ Mielestäni tämä voi kertoa näkemyksestä, jonka mukaan tunnustuskuntien oppijärjestelmät ovat jossain määrin oikeassa kaikki. Näin myös eri ihmisten yhteydessä Jumalaan voi olla eroja. Täten liian tarkka uskon luonteen määrittely ei olisi mielekästä. Toisaalta uskon vähäinen selittäminen on kummallista, sillä se esiintyy monien käsiteltävien asioiden yhteydessä. Usko antaa ihmiselle muun muassa uskontiedon ja omantunnon uudistumisen. Lisäksi Jumalan ominaisuutena elämä vaikuttaisi samaistuvan uskoon Tiililän ajattelussa.

Tiililän näkemys uskon antamasta tiedosta teologisissa kysymyksissä ei ole ennennäkemätön teologiassa. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen kannatti lumen theologicum -oppia ja kalvinismissa esiintyy sensus divinitatis -oppi. Lumen theologicumin mukaan usko valaisee ihmiselle asioita Jumalasta, jolloin ne voidaan nähdä. Tiililä viittaa itse Augustinuksen illuminaatio-oppiin, joka on pitkälti yhtenevä lumen theologicumin kanssa.

Uskon ja uskontiedon käsittely Tiililällä muistuttaa fideismiä. Tämän näkemyksen mukaan uskosta ei voida saada evidenssiä ainakaan luonnontieteiden ymmärtämässä mielessä. Uskoa itseään ei voi perustella tieteellisesti, mutta sillä voidaan uskontiedon avulla perustella joitain asioita. Kysymys siitä, edustaako Tiililä fideismiä, on monitahoinen. Uskon tarkemman määritelmän puute antaa viitteitä siihen, sillä fideismin mukaan usko vain on. Sitä ei tarvitse selittää. Toisaalta uskontieto kuuluu myös reformoituun epistemologiaan, jonka määrittelemisen fideismiksi on kyseenalaista. Reformoitu epistemologia perustuu osin foundationalismille. Sen mukaan osa uskomuksista on perususkomuksia, joita ei voida perustella evidenssillä. Perususkomusten lisäksi on uskomuksia, joita perustellaan

²⁷ Tiililä 1951, 87–90. Omatunto: Ks. Tiililä 1954, 22–30. Jumalan ominaisuudet käsitellään luvussa 1.2 ja elämä sen ensimmäisessä alaluvussa.

evidenssillä ja perususkomuksilla.²⁸ Vaikka perususkomukset voidaan nähdä fideistisinä, ei reformoitua epistemologiaa voida pitää täysin fideistisenä foundationalistisen filosofian käytön takia. Näin ollen uskontiedon korostaminen ei välttämättä kerro Tiililän fideismistä. Fideismejä ja muita teologisen epistemologian kysymyksiä käsitellään tarkemmin luvussa 3.

1.1.2 Ilmoitus

Teologian olemuksen ja tehtävien määrittelyn jälkeen Tiililä siirtyy kuvaamaan tarkemmin teotelettisen teologian lähtökohtaa, joka on ilmoitus. Ilmoituksen tutkiminen mainittiin teologian tehtäväksi määrittelemättä ilmoitusta. Kuten ilmoitusta tutkiva teologia, myös ilmoitus saa Tiililän mukaan varsinaisen merkityksensä uskon kautta. Uskolla vastataan ilmoitukseen. Hän näkee suurina ongelmina ilmoituskeskustelussa kysymykset yleisen ilmoituksen merkityksestä ja ilmoituksesta Jumalan toimintana. Nämä kysymykset ovat Tiililän mukaan tunnistettu hyvin suomalaisessa keskustelussa.²⁹

Tiililän mukaan ilmoitus on sekä Jumalan tekoja, että Jumalan sanoja. Vanhassa testamentissa Jumala ilmoittaa ensin tahtonsa, sen jälkeen valvoo sen noudattamista ja rankaisee rikkeistä. Uudessa testamentissa Kristuksen toiminta on tekoa, mutta samalla Kristus on Jumalan puhetta. Näin ollen Tiililä summaa ilmoituksen olevan dynaaminen. Jumala toimii sen kautta. Muusta Jumalan toiminnasta ilmoitus eroaa tarkoituksen osalta. Ilmoitus kertoo Jumalan tahdon ja johdattaa ihmiset elämään sen mukaisesti. Esimerkiksi luominen ei ole ilmoitusta, sillä Jumala ei ilmoittanut siinä tahtoaan. Vaikka Raamatussa kerrotaan joidenkin asioiden olevan luomisen perusteella kaikkien tiedossa, Jumalan tahdosta ei puhuta näissä yhteyksissä. Tiililä päätyy määrittämään ilmoituksen niin, että se on ”Jumalan toimintaa, missä hän luomassaan ja ylläpitämässään maailmassa tekee ihmisille tiettäväksi oman asemansa ja pyhän tahtonsa.”³⁰

Luomisen erottaminen ilmoituksesta viittaa siihen, että Tiililä ei pidä yleistä ilmoitusta tosiasiallisesti ilmoituksena. Ilmoitus antaa tietoa Jumalan maailmasta, josta ei voi saada muuten tietoa. Näin ilmoitus on uskontietoa, sillä se antaa ihmiselle uutta tietoa. Ristiriidattomasti ajatellen maailmasta ei voi saada uskontietoa, sillä maailma tunnetaan melko hyvin. Tästä seuraa yleisen ilmoituksen poistaminen ilmoituksesta. Tiililä itse selittää Raamatun kannattavan yleisen ilmoituksen

²⁸ Koistinen 2001, 49.

²⁹ Tiililä 1951, 129, 131.

³⁰ Tiililä 1951, 149–153.

olemassaoloa niin vahvasti, ettei sitä voida ohittaa. Hän ei kuitenkaan onnistu määrittelemään yleiselle ilmoitukselle selkeää tehtävää. Vasta erityinen ilmoitus eli Raamattu tekee uskon mahdolliseksi. Tiililän mukaan myös yleinen ilmoitus voidaan ymmärtää vasta erityisen ilmoituksen synnyttämän uskon kautta. Tästä selvittää myös Tiililän huomio siitä, että yleisen ilmoituksen merkityksestä puhuttaessa erityinen ilmoitus on jo koskettanut puhujaa. Tiililä kieltää saamansa tuloksen yleisestä ilmoituksesta olevan lopullinen. Jumala voi toimia muutenkin kuin hän tässä yhteydessä esittää. Tulos on kuitenkin Tiililän mukaan paras mahdollinen hänen arkikokemuksensa ja Raamatun antaman tiedon valossa.³¹ Tämä johtopäätös antaa viitteen Tiililän filosofiavastaisuudesta. Vain Jumalan toiminta tekee ihmisestä uskovan. Näin oikea käsitys uskosta ei voi olla filosofisen ajattelun johtopäätös.

Tiililän määritelmän mukaan ilmoitukseen sisältyy aina sen vastaanottaminen. Jos Jumala määritelmän mukaan tekee ilmoituksessa tietäväksi oman tahdonsa, ilmoituksen jälkeen ihminen välttämättä tietää sen. Muutoin ilmoitusta ei ole tapahtunut. Tiililä ei itse huomioi tällaista päättelyketjua. Määritelmän sanamuotojen perusteella päättelyn oikeellisuus on todennäköinen. Tämä näkökulma ilmoituksen toteutumiseen selvittää Tiililän suhtautumista yleiseen ilmoitukseen. Jos koko luomakunta ilmoittaa selkeästi Jumalan tahdon, on mahdotonta selittää joidenkin ihmisten tietämättömyyttä. Maailmassa vaikuttaisi olevan ihmisiä, jotka eivät tunne Jumalan tahtoa. Siksi yleistä ilmoitusta ei voida pitää Tiililän määritelmän perusteella ilmoituksena.

Tiililä selvittää teologian tehtäviä ja ilmoituksen luonnetta koko *Systemaattisen teologian* ensimmäisen osan ajan. Näihin kohdistettu suuri mielenkiinto johtuu Karl Barthin (1886–1968) ja Emil Brunnerin (1889–1966) keskusteluun nostamista ilmoituskäsityksistä. Tiililä esittelee nämä käsitykset ennen varsinaista omaa käsittelyään. Barthin mukaan Jumalan ilmoitus on Raamatussa. Toisaalta Jumalan sana on subjekti, jonka objekteja ihmiset ovat. Tiililä pitää parhaana Barthin teologian kutsumanimenä Jumalan sanan teologiaa. Barth korostaa Jumalan sanan merkitystä ja siitä syystä hän päätyy kieltämään yleisen ilmoituksen. Teologia on vain ilmoituksen tutkimista ja sen tarkoitus on varmistaa julistuksen oikeellisuus. Muihin tieteisiin nähden teologian tehtävänä on julistaa myös niille. Teologian ei pidä Barthin mielestä etsiä yhteisiä näkemyksiä muiden tieteiden kanssa. Teologian tulee pysyä ilmoituksen julistamisessa ja kaiken teologian on

³¹ Tiililä 1951, 156–170.

lähdeittävä ilmoituksesta.³² Tiililän ajattelu on monessa kohdin samanlaista kuin Barthin ajattelu hänen esityksessään. Tiililä mainitsee sen, että Barth on reformoitu ajattelija. Tämä antaa ymmärtää, että Tiililä ei ole kaikessa samaa mieltä Barthin kanssa. Tässä Barthiin keskittyvässä esittelyssä Tiililän määrittelemä teologian tehtävä ja yleisen ilmoituksen väheksyminen saavat kontekstinsa. Barthin vaikutus Tiililän ajatteluun on näissä asioissa huomattava.

Emil Brunnerin teologiaa kuvaa Tiililän mukaan kristinuskon ymmärtäminen elämänä. Dogmatiikassa teologin tulee olla uskossa ja hänellä tulee olla uskontietoa. Dogmatiikka on uskovaa ajattelua ja on siten tieteenä sui generis. Yhteistyö teologian ja muiden tieteiden välillä on Brunnerin ajattelun perusteella hyödyllisempää kuin Barthin ajattelussa. Brunner kritisoi myös filosofian käyttämistä teologiassa. Muun muassa substanssi ja absoluutti -käsitteiden käyttäminen Jumalasta puhuttaessa on johtanut väärään jumalakäsitykseen. Oikea Jumala on niin Brunnerin kuin Tiililän mielestä elävä ja maailmassa toimiva.³³ Tiililän korostus uskontiedon roolista teologian tekemisessä tulee luultavasti Brunnerin vastaavasta ajattelusta.

Tiililä on käyttänyt Raamattua väittämiensä perusteluna koko ilmoituksen määrittelyn ajan. Toisaalta erityinen ilmoitus samaistetaan Raamattuun sen ja yleisen ilmoituksen eroja käsiteltäessä. Tiililä käsittelee myös eksplisiittisesti Raamatun asemaa ilmoituksessa. Jatkuvan ja yksin Raamatusta löytyvän ilmoituksen välillä hän päätyy Raamatun ilmoitukseen. Kaikki Raamatun ilmoituksen jälkeen tapahtuva Jumalan toiminta vahvistaa jo tullutta ilmoitusta. Näin Raamattu on lopullinen ilmoitus siinä mielessä, että Jumala ei lisää siihen enää mitään uutta.³⁴

Tiililän ilmoitusnäkemys viittaa siihen, että uskossa ihminen saa jonkin erityisen tiedon Jumalasta. Filosofi Ingolf Dalferth (s. 1948) käsittelee ilmoitusteologiaa kirjassaan *Theology and Philosophy*. Dalferth toteaa heti käsittelyn aluksi, että Jumalan itseilmoituksen tulee tapahtua ihmiselle henkilökohtaisesti. Kuten Tiililä, myös Dalferth kritisoi metafysisistä lähtökohtaa Jumalan tuntemiseen. Pelkällä päättelyllä ei voida tavoittaa kristinuskon Jumalaa. Jumalan itseilmoitus ei tarkoita vain toisten ihmisten kertomuksia siitä. Se tulee kokea itse, jotta siitä on hyötyä. Itseilmoitus on ennen kaikkea toiminto, jossa Jumala muodostaa ihmisen kanssa tietoa välittävän kanavan. Kanava koostuu Kristuksesta ja Hengestä. Kris-

³² Tiililä 1951, 31–38.

³³ Tiililä 1951, 48–56.

³⁴ Tiililä 1951, 187–193.

tuksella Dalferth viittaa luontoon ja kulttuuriin kommunikaation välineinä, sillä Jeesus oli luonnollinen ihminen tietyssä historian kontekstissa. Raamattu taas on muiden kertomaa Jeesuksesta ja liittyy siten samoihin termeihin. Hengen hän samaistaa vuorovaikutukseen Jumalaan. Hengen avulla ihminen vakuuttuu siitä, että evankeliumin todistus on totta.³⁵

Dalferth erottaa Jumalan itseilmoituksesta³⁶ kolme eri tasoa. Historiallisella tasolla Jeesuksen opetukset, elämä ja kuolema kertoivat Jumalan rakkaudesta. Ontologisella tasolla Jumala ilmoittaa itsensä Jeesuksen elämässä, kuolemassa ja ylösnousemuksessa. Hengen vakuutus Jeesuksen ilmoituksen jumalallisuudesta kuuluu episteemiseen tasoon. Kaikkia tasoja tarvitaan, jotta ihminen voi todeta kristillisen jumalapuheen oikeellisuuden. Jumalan täytyy itse saada ihminen vakuutettua Jeesuksen ilmoituksen totuudellisuudesta. Jumalan ilmoitus jatkuu täten koko ajan, kun evankeliumia julistetaan ja se otetaan vastaan uskolla.³⁷

Dalferthin korostus ilmoitukseen liittyen on Jumalan tuntemisessa. Toisaalta ilmoitus kertoo myös siitä, mikä on ihmisen tilanne Jumalaan nähden. Nämä korostukset vastaavat pitkälti Tiililän korostuksia. Usko nähdään kummankin teologiassa kanavana Jumalasta kertovan tiedon omaksumiseen. Dalferth ei näe uskolla olevan varsinaista tietoa tuottavaa roolia, kuten Tiililä antaa ymmärtää. Usko vain vahvistaa Raamatusta saatavan tiedon Jumalasta totuudeksi. Ajattelijoiden käyttämät metodit ovat erilaisia. Tiililä perustelee näkemyksensä käyttäen Raamattua ja Dalferth viittaa Raamattuun ainoastaan muutaman kerran. Dalferth on selvästi Tiililän paheksuma filosofinen ajattelija, mutta Dalferthin päätelmät osoittavat Tiililän teologian myös filosofisesti perusteltavissa olevaksi.³⁸

Raamatun ilmoitusluonteen selittämiseen on perinteisesti käytetty erilaisia inspiraatio-oppeja. Sanainspiraatiolla tarkoitetaan sitä, että Raamatun jokainen sana on Jumalan suoraan vaikuttama. Opin mukaan Jumala on antanut Raamatun kirjoittajille oikeat käsitykset ja oikeat sanat. Näin Jumala on käytännössä kirjoittanut Raamatun. Tälle opille vastakkainen näkemys inspiraatiosta on ilmoitustapahtuman ja siitä kertovan Raamatun tekstin erottaminen toisistaan. Tällöin Jumalan ilmoituksen katsotaan tapahtuneen Kristuksen inkarnaatiossa tai ihmisen

³⁵ Dalferth 2001 188–190.

³⁶ Dalferth käyttää englanniksi termiä self-identification. Olen kääntänyt myös muut identify-verbien muodot ilmoittaa-verbillä, sillä ilmoitusteologiasta puhuttaessa verbillä ei ole parempaa suomennosta. Tiililän määritelmän mukaan ilmoitus on sitä toimintaa, jossa Jumala tekee itsensä tunnetuksi.

³⁷ Dalferth 2001, 192–194.

³⁸ Koko Dalferthin ilmoitusteologian käsittely löytyy Dalferth 2001, 188–203. Tässä tutkielmassa esittelemättömiä näkemyksiä ovat muun muassa Jeesukseen tarkemmin liittyvät kohdat.

uskonnollisissa kokemuksissa ja Raamatun kirjoittajat ovat kertoneet teksteissä näistä kokemuksistaan. Tähän oppiin ei sisälly ajatusta Raamatun itsensä ilmoitusluonteesta, vaan sen arvo on ilmoituksen kokeneiden kokemusten kertomisessa. Tiililä hylkää kummatkin mallit niiden sisältämien ongelmien takia. Hän pyrkii kehittämään Raamatun ilmoitusluonteelle ongelmat kiertävän kompromissin.³⁹

Ilmoitus on uskottava Tiililän mukaan Jumalan Hengen vaikutukseksi Raamatun oman todistuksen perusteella. Raamatun kirjoittajat kuvaavat muutamissa kohdin kokemiaan ylikuonnollisia kokemuksia. Toisaalta Raamatusta on paljon inhimillistä aineistoa, sillä siinä esiintyy virheitä muun muassa ristiriitojen, muistivirheiden ja luonnontieteellisten epätarkkuuksien muodossa. Nämä ovat Tiililän mukaan osa Raamatun inhimillistä puolta. Inhimillinen palvelee ilmoituksessa erityisellä tavalla Jumalan tahtoa. Näin Jumalan henkivaikutus on määrävässä osassa Raamatun sisällössä ja käytetyissä sanoissa. Tiililän inspiraatiopohdinnan päättää inspiraation määritelmä, joka kuuluu: ”Inspiraatio on sitä Jumalan henkivaikutusta, minkä johtamina Raamatun kirjoittajat ovat kirjoitustyössään toimineet ilmoituksen omien tarkoituksien mukaisesti.”⁴⁰

Inspiraatio-oppi tukee näin Tiililän teoteleettistä teologiaa. Raamattu on kirjoitettu Jumalan tahdon mukaisesti samalla ilmoittaen Jumalan tahdon sisällön sen lukijoille. Tiililä itse näkee, ettei ole tehnyt päätelmäänsä minkään ennakkonäkemyksen mukaan, vaan inspiraation olemus nousee tutkimusmateriaalista itsestään.⁴¹ Tiililän tutkimusmateriaalina vaikuttaa olevan lähinnä Raamattu ja ajatus inspiraatiosta nousee todella siitä. Toisaalta Tiililä pitää Raamattua Jumalan sanana, joten jonkinlainen inspiraatio-oppi on välttämätön tämän oletuksen oikeuttamiseksi. Tiililä perustelee Raamatun olevan Jumalan inspiroima sillä, että Raamattu sanoo näin olevan. Tämä vaikuttaa kehäpäätelmältä. Hänen näkemyksensä mukaan Jumalasta ei voida saada tietoa muualta kuin Raamatusta ja usko avaa ihmisen ymmärtämään Raamatun sisällön Jumalan puheeksi. Jos Jumala on siis inspiroinut ihmisiä kirjoittamaan Raamatun, tiedon siitä voi löytää ainoastaan Raamatusta. Kehäpäätelmä on nähtävissä, mutta Tiililän tapauksessa se on lähinnä näennäinen. Tiililän kokemus osoittaa hänelle, että Raamattu on Jumalan sanaa. Tämän kokemuksen jälkeen hän voi etsiä perusteet Raamatusta, sillä sen ulkopuolelta ei voi löytää tietoa asiasta.

³⁹ Tiililä 1951, 205–207.

⁴⁰ Tiililä 1951, 210.

⁴¹ Tiililä 1951, 206–211.

Tiililä näkee, että Raamatun asema auktoriteettina on ollut itsestäänselvyys luterilaisessa perinteessä. Vuonna 1963 julkaistussa kirjassaan *Kristilliset kirkot ja muut yhteisöt* hän kuvaa luterilaista raamattunäkemyksiä: ”Tunnustuskirjat eivät kuitenkaan sisällä mitään varsinaista oppia Jumalan sanasta, sillä se edellytettiin ilman muuta ehdottomaksi auktoriteetiksi.” Tiililä piti itseään luterilaisena teologina ja *Systemaattisessa teologiassa* hän pyrkii kannattamaan luterilaisuuden yleisesti hyväksymiä näkemyksiä. Kertoessaan toisen osan johdannossa syitä teokseen valitulle asioiden käsittelyjärjestykselle, Tiililä toteaa: ”Seuraavassa käyttämäni jäsentely sopeutuu nähdäkseni hyvin luterilaiseen perusnäkemykseen kristinuskosta pelastususkontona.”⁴² Tiililä määrittää oman teologiansa rajoiksi luterilaisuuden määrittämät rajat. Näin hänen oma ymmärryksensä Raamatun auktoriteetista on ottaa se itsestäänselvytenä. Toisaalta hän näkee ongelman siinä, että Raamatun kaanon sisältää itsessään traditiota. Tämä näkyy siinä, että uskovat ovat päättäneet, mitä kirjoja Raamattuun hyväksytään. Tiililän mielestä luterilaisen tunnustuksen mukaan yksittäiset raamatunkohdat ovat Pyhän Hengen lausumia, mutta tunnustus ei kerro asiasta tarkemmin.⁴³ Tiililä itse pitää Raamatun auktoriteetin määrittelemistä siinä määrin tarpeellisena, että keskittyy *Systemaattisen teologian* ensimmäisessä osassa siihen. Tässä määrittelyssä hän menee luterilaista tunnustusta pidemmälle.

1.1.3 Teoteleettisen teologian sisältö

Systemaattisen teologian ensimmäisen osan käsitellessä lähinnä teoteleettisen teologian määrittelyn lähtökohtia toinen osa määrittää tämän teologisen näkökulman sisältöä. Lähtökohtina ovat ilmoitus- ja pelastushistoria-keskeisyys. Ilmoituksen huippu on Kristuksessa ja hänen pelastustyössään, joten Tiililän lähtökohdat ovat toisiaan lähellä. Pelastusopin korostus näkyy myös esityksen muodossa, sillä asiat käsitellään pelastushistoriallisessa järjestyksessä. Tiililän kannat ovat useassa kysymyksessä samat kuin puhtasoppisuuden ajan luterilaisuudessa. Myös hänen pelastushistoriakäsityksensä ja täten teologiansa lähtökohta on puhtasoppisuuden näkemystä vastaava. Tiililä tekee eroa joihinkin puhtasoppisuuden ajan käsityksiin nimittäen niitä pölkkyopiksi. Tällaisia oppeja ovat ne, joissa määritellään Jumalan toimintaa liian tarkasti vain jonkin tietyn näkökulman kautta. Tiililä haluaa huomioida laajasti kaikki Raamatusta nousevat näkemykset, jolloin hän ei voi täy-

⁴² Tiililä 1954, 21.

⁴³ Tiililä 1963, 227–230.

sin tukeutua aina puhdasoppisuuteen, vaikka päätyykin sen puhdasoppisuuden ajan teologiaa lähellä oleviin näkemyksiin.

Luterilaisen ortodoksian ensimmäinen teos on *Yksimielisyyden ohje* (FC). Ortodoksian ajan teologit pitivät sitä luterilaisuuden rajat määrittävänä normina. Näitä rajoja he eivät halunneet ylittää. FC selittää *Augsburgin tunnustusta* (CA), jota pidettiin luterilaisuuden varsinaisena tunnustuksena.⁴⁴ FC:n mukaan pelastus tulee ainoastaan uskon kautta ilman ihmisen tekoja. Ihmisen pyhitys on seurausta Jumalan hänelle lukemasta vanhurskautuksesta. Pelastus on tarpeen kaikkia ihmisiä koskevan perisyntin takia. CA liittyy pelastukseen olennaisesti kasteen. Sen kautta Jumala antaa armonsa ihmisille. FC:n mukaan Jumalan armo otetaan vastaan ainoastaan uskomalla. Esimerkiksi katumus nähdään ihmisen tekona, joten edes sillä ei voida ottaa vastaan armoa. Armoa on Jeesuksen Kristuksen kuoleman tuoma syntien sovitus. FC:ssa mainitaan kaste perisyntiä käsittelevässä luvussa. Tässä kohdassa kastettu samaistetaan uskovaan.⁴⁵ Täten ortodoksian ajan luterilaisuuden pelastuskäsityksen mukaan ihminen pelastuu, kun hänet on kastettu ja hän uskoo Jeesuksen kuoleman pelastaneen hänet. Erityiskorostuksia ortodoksian ajan luterilaisuudessa olivat muun muassa Raamatun arvovallan sekä Jeesuksen inhimillisen ja jumalallisen luonnon välisen suhteen tarkka määrittely.⁴⁶

Tiililä korostaa ihmisen uskoa pelastumisen ehtona. Tiililän mukaan pelastukseen tullessa ihmisen ensimmäinen vaihe on parannus. Sillä hän tarkoittaa sitä, että ihminen huomaa olevansa syntinen. Tämä ihminen on rikkonut Jumalan tahdon ja hän on kelpaamaton. Jumala saattaa ihmisen tähän tilaan, mutta odottaa Tiililän mukaan ihmiseltä toimintaa (”aktusta”). Ihmisen täytyy katsoa Kristusta. Toisaalta jo avuttomuuden tilansa huomatessaan ihminen odottaa Herraa. Hän myöntyy tuomittavaksi ja armahdettavaksi. Parannus on toisaalta yksin Jumalan teko, sillä ihminen ei itse voi saada syntejään anteeksi. Toisaalta Jumala odottaa ihmiseltä aktiivista ratkaisua tuomionsa hyväksymisessä ja armon varaan jättäytymisessä.⁴⁷

Toinen pelastukseen johtava tekijä on usko. Se nivoutuu toisaalta yhteen parannuksen kanssa, sillä jo Jumalan odottaminen avuttomuudessa on uskon kipinä. Jo tällainen pieni määrä uskoa vanhurskauttaa ihmisen, sillä uskossa ihminen ottaa vastaan syntien anteeksiannon Kristuksessa. Usko on Tiililälle olemukseltaan

⁴⁴ Pelikan 1985, 332–340.

⁴⁵ Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat: Yksimielisyyden ohje, solida declaratio 1, 3; Augsburgin tunnustus IX.

⁴⁶ Pelikan 1985, 332–362.

⁴⁷ Tiililä 1954, 62–67.

persoonallinen. Uskolla on merkitys ihmiselle koko ihmisen olemassaolon kannalta, eikä se ole siten pelkkää järkeilyyn perustuvaa ”aivouskoa”. Esimerkkinä tästä uskon luonteesta Tiililä esittää, että Vanhan testamentin henkilöiden usko on tältä osin samaa kuin Uudessa testamentissa esitelty usko Jeesukseen.⁴⁸ Uskon kohde on eri, mutta usko Jumalan toimintana ja persoonallisena ilmiönä on itsessään sama näissä tapauksissa. Toinen näkökulma uskoon on Tiililän mukaan sen ymmärtäminen yleiskäsitteenä kaikelle ihmisen ja Jumalan väliselle yhteydelle. Yhteys on jossain määrin sisäinen, mutta siihen liittyy aina jollain tavalla Raamattu. Uskon tärkein ominaisuus on Tiililän mukaan sen pelastava vaikutus. Sen erittelyssä hän turvautuu 1600-luvun teologiaa toistaviin Franz Pieperiin (1852–1931) ja John Mülleriin (1885–1967).⁴⁹ Tiililän mukaan heidän kahdeksan kohdan erittelystään nousee esille uskon keskeisin osuus pelastusjärjestyksessä.⁵⁰

Vanhurskauttamisessa Tiililä seuraa forensista vanhurskauttamisoppia, jonka mukaan Jumala julistaa ihmisen pelastetuksi. Ihmisen synnit annetaan anteeksi ja Jeesuksen synnittömyys lahjoitetaan ihmiselle. Lopulta ihmisen pelastus tulee tästä lahjoitetusta vieraasta vanhurskaudesta. Tiililä nostaa dynaamisen korostuksensa mukaisesti efektiivista vanhurskauttamista forensisen rinnalle. Suomalaisessa tutkimuksessa professori Tuomo Mannermaa (s. 1937) on korostanut Lutherin opetusta uskossa läsnä olevasta Kristuksesta. Tiililä siteeraa Lutherilta samaa kohtaa kuin Mannermaa myöhemmin. ”In ipsa fide Christus adest.”⁵¹ Tiililä ei katso pelastuksen tapahtuvan ainoastaan kristityssä asuvan Kristuksen vaikutuksesta, vaan toteaa anteeksiantamuksen olevan olennainen osa siinä. Toisaalta Tiililä toteaa, että uskossa läsnä oleva Kristus ei ole uskon objekti. Näin ollen vanhurskaus tulee ihmiseen Jumalan antaman lahjan kautta. Tätä lahjaa voidaan kutsua uskoksi. Ihmisessä usko vaikuttaa vanhurskauttavasti, joten ihminen kehittyy kohti Jumalan tahdon parempaa noudattamista. Tämä on Tiililän mukaan ihmisen uusi elämä.⁵²

Tiililän muotoilema pelastusoppi noudattaa pitkälti perinteistä luterilaista ymmärrystä pelastuksesta. Toisaalta hän ei korosta uskon välikappaleita eli kas-

⁴⁸ Vanhan testamentin henkilöiden uskon korostaminen perustuu Hepr. 11 kohtaan, jossa esitellään useita henkilöitä Vanhasta testamentista. Jokaisesta henkilöstä kerrotaan, kuinka he uskoivat. Tiililä mainitsee kohdan tekstissään.

⁴⁹ Tiililä viittaa teokseen *Christliche Dogmatik* vuodelta 1946 monta kertaa käsitellessään pelastusta. Hän pitää tätä aikansa uusimman tutkimuksen parhaiten puhdasoppisuutta toistavana teoksena. Tiililä on Pieper & Müller 1946:n kanssa erimielinen lähinnä siitä, että siinä ei erotella pelastuksen eri osa-alueita.

⁵⁰ Tiililä 1954, 67–71.

⁵¹ Luther, W A 40, 229. Mannermaa 1981 on tämän niminen.

⁵² Tiililä 1954, 74–82.

tetta ja ehtoollista kovin paljon. Häntä tutkinut teologian tohtori Rauno Heikola ilmaisee asian niin, että Tiililällä objektiiviset uskon välineet ovat mukana koko ajan pelastuksessa. Niiden vaikutus tapahtuu Tiililän teologiassa uskon kautta, ei itsestään.⁵³ Tiililä itse pitää luterilaista lapsikasteoppia ongelmallisena, sillä ”sakramenttien siunaus riippuu uskosta, eikä imeväisillä voi olla vielä mitään tietoista uskoa.”⁵⁴ Näin Tiililä näkee pelastuksen ja uskon välikappaleiden toiminnan riippuvaisiksi ihmisen omasta uskosta.

Tiililä käsittelee koko *Systemaattisen teologian* toista osaa pelastusoppinsa mukaisesti. Ensin pelastuksen käsittely on eräänlaisena johdantona, sen jälkeen on käsittelyssä Jeesus pelastajana, Jeesus sovittajana ja lopulta erilaisia teologisia kysymyksiä pelastetun ihmisen näkökulmasta. Tiililän teologinen esitys vaikuttaa näin ollen herätyspuheelta tai saarnalta. Ensin ihmiselle saarnataan pelastusta synneistä ja saarnan lopuksi seuraavat kehotukset uskovana elämisen muotoihin. Tärkeimpänä teemana nostan luvussa 1.2 esille uskon kohteen eli Jumalan ominaisuuksien käsittelyn. Muista Tiililän korostuksista kiinnostavimpia ovat ne, joissa on poikkeamaa luterilaisuuden yleisiin käsityksiin. Ensimmäinen esimerkki tällaisesta on oppi tuhatvuotisesta valtakunnasta.

Luterilaisissa tunnustuskirjoissa viitataan tuhatvuotiseen valtakuntaan CA:n 17. uskonkohdassa:

[Luterilaiset seurakunnat] tuomitsevat myös sellaiset, jotka nyt levittävät juutalaisia oppeja, joiden mukaan hurskaat tulevat saamaan herruuden maailmassa ennen kuolleiden ylösnousemusta, sen jälkeen kun jumalattomat on kaikkialla kukistettu.⁵⁵

Luterilaisuudessa tätä kohtaa on pidetty ohjeena sille, ettei Raamatun tekstejä tuhatvuotisesta valtakunnasta voida pitää konkreettisesti lopunajan tapahtumia kuvaavina.⁵⁶

Tiililän mukaan tuhatvuotinen valtakunta tulee olemaan konkreettinen tapahtuma historiassa. Perusteeksi CA:n yleisen tulkinnan kanssa eriävään mielipiteeseensä hän korostaa termin ”juutalaiset opit”. Tiililä päättelee, ettei Uuden testamentin Ilm. 20. luku voi olla juutalaista oppia, sillä se on Uudessa testamentissa. Hän ymmärtää CA:n kiliasmikohdan ajalliseksi taustaksi keskiajalla tapahtuneet kiliastisen opin väärinkäytökset. Tuolloin tuhatvuotinen valtakunta oli lähinnä lahkojen opetukseen kuuluva oppi. Näin ollen reformaation irtiotto on ymmärret-

⁵³ Heikola 2004, 21.

⁵⁴ Tiililä 1963, 259–260.

⁵⁵ Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat, Augsburgin tunnustus XII, 3.

⁵⁶ Esim. Kretzmann 1922, 650 tuomitsee kiliasmin.

tävä, muttei hyväksyttävä reaktio. Jonkin opin väärinkäyttö ei tee itse oppia vääräksi. Tämä Tiililän kiliastinen näkemys on sama, kuin hän esitti kymmenen vuotta aiemmin julkaistussa kirjassaan *Tuhatvuotinen valtakunta*. Suurin ero Tiililän ajattelussa näiden esitysten välillä tulee suhtautumisesta ilmoituksen selkeyteen. 40-luvun kirjassa Tiililä toteaa, että kiliismi on spekulatiota. 50-luvulla hän ilmoittaa opin tuhatvuotisesta valtakunnasta välttämättömäksi Raamatun sanan perusteella.⁵⁷

Tiililän kiliastinen näkemys korostaa Jeesuksen roolia. Kristityt eivät voi itse ryhtyä maailman johtajiksi, vaan tuhatvuotinen valtakunta on Jumalan perustama. Jumala sitoo Saatanan tuhanneksi vuodeksi. Tänä aikana ihmisten ei tarvitse taistella pahoja henkivaltoja vastaan. Usko on edelleen välttämätön, jotta ihminen voi pelastua ikuisen elämään maailman loputtua. Saatanan sitomisesta huolimatta synty on olemassa edelleen potentiaalisena viettelijänä. Ihminen voi langeta, sillä syntisen kehityksen tuloksia on vielä olemassa. Lopulta synty ja Saatana hävitetään tuhatvuotisen valtakunnan jälkeen. Näin tuhatvuotinen valtakunta on välivaihe nykyisen maailmanajan ja Jumalan lopullisen maailmanuudistuksen välissä. Tiililän mukaan Jeesus tulee takaisin maan päälle molemmissa tapauksissa. Valtakunta alkaa Jeesuksen käynnistä ja maailma päättyy, kun Jeesus tulee lopullisesti takaisin.⁵⁸

Tiililän teoteleettinen teologia käsittelee Jumalan tahtoa, joka tulee ilmi Raamatun ilmoituksesta. Hänestä ilmoituksen mukaan Jumalan tahto on ihmisten pelastaminen. Tästä näkökulmasta hän käsittelee kristinuskon tärkeitä oppeja päätyen luterilaista ortodoksiaa lähellä oleviin kantoihin. Tiililän teologia on näin ollen lähinnä fides quaen tutkimista. Fides quan hän ottaa esille vain korostaessaan kokemuksen asemaa uskossa ja ihmisen omaa aktusta uskoon tulemisessa.

1.2 Jumalan ominaisuudet ilmoituksen valossa

Tiililän teoteleettinen teologia perustuu ilmoitukseen ja tutkii sen sisältöä. Näin ollen myös Jumalan ominaisuudet tulee löytää Raamatusta. Jumalan ominaisuudet ovat Tiililän esityksessä yksi kolmesta näkökohdasta Jumalaan. Ensinnä Jumala on persoonallinen, toiseksi henki⁵⁹ ja kolmanneksi hänellä on erilaisia ominaisuuksia. Kolme tärkeintä Raamatusta löytyvää Jumalan ominaisuutta ovat Tiililän mukaan elämä, valkeus ja rakkaus. Valkeuden ja rakkauden pohjana ovat suorat

⁵⁷ Tiililä 1954, 505–507. Tiililä 1944, 50.

⁵⁸ Tiililä 1954, 501–505.

⁵⁹ Tiililä 1954, 268–270.

Raamatusta löytyvät lainaukset.⁶⁰ Elämää Tiililä perustelee raamatunkohdilla ”Jumallalla on elämä itsessään” ja ”jolla ainoalla on kuolemattomuus”.⁶¹ Jumalan ominaisuudet ovat Tiililän mukaan Jumalan ”perusmuotoja”, joissa Jumala ilmaisee itsensä. Ne eivät ole inhimillisiin luonteenpiirteisiin verrattavia, vaan persoonapredikaatteja.⁶² Ilmoituksen mukainen Jumalan Kristuksessa tapahtuva itseilmoitus lähtee Jumalan teoista. Tällöin Jumalasta tämän ”itsessään olossa”⁶³ ei voida tietää mitään. Kaikki tieto liittyy Jumalan meihin kohdistuvaan pelastustekoon ja siitä kumpuavat myös Jumalan ominaisuudet.⁶⁴ Näin Jumalan ominaisuuksille on yhteistä Jumalan meihin kohdistuvan pelastusteon näkyminen jokaisessa ominaisuudessa ja sen kautta. Tätä voidaan myös pitää kriteerinä Jumalan ominaisuuksille Tiililän teologiassa.

1.2.1 Elämä

Jumala on elämä ja elämän antaja, eikä ole olemassa elämää, joka ei liittyisi Jumalaan. Jumalan tahtoon kuuluu elämän ylläpitäminen sekä kunnioittaminen. Jeesuksen antama esimerkki kertoo tästä. Hän paransi sairaita ja herätti kuolleita.⁶⁵

Kuva Jumalasta elämän lähteenä asettaa kristinuskon vastakkain evoluution kanssa. Evoluutio esittää, että materiasta on muodostunut sielullista elämää. Näin korkeampi perustuu alempaan. Kristinuskon mukaan Jumalan elämästä seuraa inhimillinen sielullinen elämä, joten alempi perustuu korkeammalle.⁶⁶ Tiililän oletus on siis sielullisen elämän korkeampi asema kuolleeseen materiaan verrattuna. Tätä asiaa ei käsitellä enempää, mutta vaikuttaa siltä, että Tiililä vähintään kyseenalaistaa evoluution olemassaolon Raamatun perusteella.

Esitelty Tiililän kanta viittaa 1900-luvun alkupuolen emergenssikeskusteluun. Erityinen huomio tässä keskustelussa kiinnittyi tietoisuuden ongelmaan. Esimerkiksi itävaltalainen filosofi Wilhelm Jerusalem (1854–1923) ottaa kantaa

⁶⁰ ”Jumala on valo” löytyy 1. Joh. 1:5, ja ”Jumala on rakkaus” 1. Joh. 4:8. Tiililä itse käyttää termin ”valo” tilalla termiä ”valkeus”. Tämä johtuu kirkolliskokouksen 1938 hyväksymän Uuden testamentin käännöksen muotoilusta, jossa käytetään sanaa valkeus tässä Johanneksen kirjeen kohdassa.

⁶¹ Kohdat ovat Joh. 5:26 ja 1. Tim. 6:16. Tiililä lainaa myös nämä kohdat vuoden 1938 raamatunkäännöksestä. Ne ovat esitetty suorana lainauksena Tiililän käyttämästä käännöksestä, sillä vuoden 1992 käännös käyttää muotoiluja, joista Tiililän ajatusta on hankalampi seurata.

⁶² Tiililä rinnastaa tässä persoonapredikaatit näkökohtiin Jumalasta. Perinteisesti persoonapredikaatilla tarkoitetaan logiikassa ominaisuutta. Tämä ominaisuus predikoidaan jollekin oliolle, jolloin väitetään, että tällä oliolla on kyseinen ominaisuus.

⁶³ ”Itsessään olossa” tarkoittaa Tiililällä sitä, että Jumalasta ei voida tietää muita ominaisuuksia kuin pelastustekoon liittyvät. Jumalalla on muitakin ominaisuuksia, mutta niitä ei ihminen voi tietää, koska Jumala näyttäytyy ihmisille vain tekojensa kautta. Tiililä 1951, 170–171.

⁶⁴ Tiililä 1954, 265, 270–272.

⁶⁵ Tiililä 1954, 272.

⁶⁶ Tiililä 1954, 272.

tietoisuuden selittämiseen pelkän materialismin avulla. Hänen mukaansa on selvää, ettei materialismi pysty selittämään henkisiä tapahtumia. Niiden alkua, loppua tai tapahtumisen ehtoja eivät määrää samat lait kuin elottomassa luonnossa. Sielusubstanssin käsitteen olettaminen on ongelmallista tietoisuudelle, sillä se joutaa joka tapauksessa materialismiin. Toisaalta materialismille vastakkainen spiritualismi (Jerusalem tarkoittaa tällä idealismina tunnettua käsitystä) jättää Jerusalemin mukaan fyysisen todellisuuden olemassaolon selittämättä. Hengen pitäisi jotenkin tihentyä aineeksi, jotta spiritualistinen selitys olisi uskottava.⁶⁷

Jerusalem pitää usko Jumalaan välttämättömänä järkevän maailmankuvan kehittämisessä. Hän pitää juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin monoteismia puhtaimpana ja kehittyneimpänä uskonnon muotona. Tämä on vastaava korostus kuin varhaisilla uskontotieteilijöillä, muun muassa James G. Frazerilla (1854–1941).⁶⁸ Toisaalta varhaiset uskontotieteilijät olivat Frazerin tavoin uskontokriittisiä. Monoteismi on uskonnon puhtain muoto, mutta se on silti vanhentuneisiin käsitteisiin perustuvaa tiedettä. Uskonto on haitallista, sillä se estää kehitystä.⁶⁹ Jerusalem esittelee kehitysoppikeskusteluun liittyvät näkemykset immanentista ja transsententista teleologiasta. Edellinen korostaa luonnon organismeissa olevaa sisäistä tarkoituksenmukaisuutta. Jälkimmäinen korostaa koko luomakunnan olevan tarkoituksen mukaisesti luotu. Immanentti teleologia on kehitysoppia kannattavien suosima ja transcendentti on muun muassa perinteisen kristinuskon kannattama käsitys.⁷⁰ Tiililä kannattaa tällä jaottelulla transcendenttia teleologiaa.

Tiililän mukaan elämän ymmärtäminen Jumalalta saatuna asiana antaa sille arvon. Ilmoituksen mukaan elämä voittaa kuoleman ja Jumalan tahdon päämäärä on tila, jossa Jumala on kaikki kaikessa. Tällöin elämää ei voi ymmärtää vain biologisena elämänä, vaan ζωή-elämänä. Raamatussa käytetään eniten juuri tätä elämää merkitsevää sanaa. Se on lahja, joka annetaan ihmisille, jotka ovat jo biologisesti elossa. Raamatun kuvaama elämä on ennen kaikkea Jumalan tarkoittama puhdasta elämää eli yhteyttä Poikaan.⁷¹ Tällä käsittelyllä Tiililä vaikuttaisi samaistavan elämän Jumalan ominaisuutena uskoon. Perinteisesti uskolle on annettu vastaavia merkityksiä kuin Tiililä antaa tässä elämälle. Tämä johtuu dynaamisuuden korostuksesta. Uskon kautta ihmisestä tulee uusi luomus, joka elää us-

⁶⁷ Jerusalem 1926, 163–215. Tässä esitellään myös substanssin monismi, tapahtumisen monismi ja dualismi ontologisina teorioina.

⁶⁸ Esimerkiksi Frazer 1923.

⁶⁹ Pals 1996, 30–53.

⁷⁰ Jerusalem 1926, 215–224.

⁷¹ Tiililä 1954, 272–273.

kosta ja jota Jumala muokkaa toteuttamaan tahtoaan paremmin. Toisaalta Tiililän mukaan usko pelastaa. Näin ollen Jumalan pelastusteko tulee näkyväksi tämän ominaisuuden kautta ja täyttää Tiililän Jumalan ominaisuuksille asettamaa kriteeriä.

1.2.2 Valkeus

Raamatussa valkeus liitetään eettisyyteen. Kaikki jumalallinen on puhdasta ja valkeus paljastaa totuuden. Tiililä erottaa synnin valkeuden vastakohtaksi. Se on Jumalalta pakenemista ja yhteyden puuttumista. Raamatun perusteella Tiililä näkee, että valkeus on hyvin lähellä elämää. Tiililän mukaan valkeus johtaa tajuaamaan paremmin Jumalan elämää. Tämä käsitteiden läheisyys kertoo myös Jumalan harmoniasta. Tiililän mukaan valkeus on perinteisesti teologiassa korvattu käsitteillä pyhyys ja vanhurskaus. Nämä kertovat Jumalan suhtautumisesta syntiin. ”Vanhurskaus on oikeamielisyyttä, totuutta, puhtautta ja näiden määräämää samankaltaisena pysymistä, pyhyys taas sitä pelottavaa ylevyyttä, jonka Jumalan vanhurskaustahto hänen valtasuuruuteensa ja koskemattomuuteensa liittyvänä sisältää.”⁷² Tämän käsitteiden samaistamisen tehtyään Tiililä ei enää palaa käsittelemään valkeutta. Todennäköisesti syy on halussa käyttää yleisesti tunnettuja käsitteitä.

Jumalan pyhyys sisältää sekä Jumalan pelottavat piirteet että ”ihanan ylevyyden”. Näistä ensimmäinen piirre pelottaa ihmistä pois Jumalan luota ja on nähtävillä muun muassa Israelin kansan vaiheissa ja kuolemanpelon edessä. Ihana ylevyys on Jumalan luokse kutsuvaa, sillä esimerkiksi mainittu kuolemanpelko voi saada ihmisen kääntymään pyhän Jumalan puoleen. Tämä on kuitenkin pyhyiden vähäisempi tehtävä. Ihmisen on mahdollista tajuta myös Jumalan pyhyys ainoastaan Jumalan meihin suuntautuvan toiminnan kautta. Jumala osoittaa pyhyytensä ja vanhurskautensa kautta ihmisten synnit. Käsitteet näyttävät ihmisen näkökulmasta yhdeltä, mutta niillä on Tiililän siteeraaman Pietilän mielestä eroja. Tiililän mukaan ero ei ole kuitenkaan jyrkkä. Näin nämä ominaisuudet kietoutuvat yhteen.⁷³

Tiililän mukaan Jumalan pyhyys on ennen täydellistä hyvyyttä. Jumala toimii sen kautta syntiä vastaan. Kristuksen kautta maailma pelastetaan vanhurskauten avulla ja lopulta Jumala tuomitsee pahan. Tiililä jopa ilmoittaa, että ”Jumalan

⁷² Tiililä 1954, 274–275.

⁷³ Tiililä 1954, 275–276.

vanhurskaus ei ole aate tai uskonnollinen motiivi, vaan itsensä toteuttava tahto”.⁷⁴ Tiililän mielestä ilmoitus kertoo nimenomaan Jumalan tahdosta, joka on tämän lauseen mukaan vanhurskaus. Jumalan tahtoa Tiililä kuvaa kuitenkin myös muilla tavoilla, joten tässä voisi nähdä yhteyksiä klassisen metafyyssisen teismien kannattamaan simplicitas-oppiin.⁷⁵ Käsittelen asiaa tarkemmin luvussa 1.3.1.

1.2.3 Rakkaus

Raamatussa todetaan useaan kertaan, että Jumala on rakkaus. Tiililä asettaa Jumalan rakkauden Martti Lutherin ja Lundin yliopiston dogmatiikan professori Anders Nygrenin (1890–1978) kantoja mukailleen erilleen ihmisrakkaudesta. Ihminen rakastaa itsekkäästi pyrkien nautintoon. Jumalan rakkaus tuhlaillee, se on itsensä antavaa ja sen kohteena ovat itsessään arvottomat. Kristus on ainut, jossa tällainen rakkaus tulee näkyviin, joten tämä rakkaus on siten Jumalan ominaisuus. Tiililän mukaan rakkaus kuuluu Jumalan olemukseen ja on Jumalan olemus. Jumala rakastaa jopa pyhyytensä aiheuttamissa tuomioissa ja kärsii sen tähden.⁷⁶

Tiililä ei ota tarkasti kantaa kysymykseen rakkauden suhteutumisesta iankaikkiseen kadotukseen, vaikka huomaa kysymyksen olemassaolon. Vanha testamentti korostaa enemmän Jumalan pyhyyttä ja Uusi testamentti enemmän Jumalan rakkautta. Tämän kehityksen perusteella Tiililä katsoo rakkauden olevan vanhurskautta oleellisempi ominaisuus. Maailman lopussa Jumalan rakkaus paljastuu vielä suuremmaksi ja vanhurskaus sulautuu siihen.⁷⁷

1.3 Klassisen metafyyssisen teismien merkitys Tiililän mukaan

1.3.1 Jumalan ominaisuudet klassisessa teismissä

Aloittaessaan Jumalan ominaisuuksien määrittelyn Tiililä luettelee muutamia klassisen metafyyssisen teismien Jumalalle antamista ominaisuuksista kutsuen niitä ortodoksian antamiksi ominaisuuksiksi. Näiden joukossa on muun muassa simplicitas-oppi.⁷⁸ Tiililä hylkää nämä ominaisuudet, sillä ne ovat puhetta Jumalasta hänen itsessään olossaan. Vaikka ne ovat johdettu ilmoituksesta, niillä on suuri vaa-

⁷⁴ Tiililä 1954, 276–277.

⁷⁵ Simplicitas-opin mukaan Jumalan olemus on identtinen tai ekvivalentti Jumalan ominaisuuksien kanssa. Opin tunnetuin kannattaja on Tuomas Akvinolainen. Katso lisää opista esimerkiksi Wainwright 2009.

⁷⁶ Tiililä 1954, 278.

⁷⁷ Tiililä 1954, 279.

⁷⁸ Tiililä mainitsee Tiililä 1954, 270, että ”ortodoksian esittämiin luetteloihin kuuluivat mm. unitas, simplicitas, immutabilitas, infinitas, immensitas, aeternitas (jotka olivat negatiiva) sekä vita, scientia, sapientia, sanctiatus iustitia, veracitas, potentia, bonitas ja perfectio (positiiva).” Suluissa olevat sanat viittaavat jakotapaan, jossa ominaisuudet jaettiin positiivisiin ja negatiivisiin.

ra johtaa filosofiaan. Filosofia ei Tiililän mukaan johda Kristuksen luo ja sitä tulee siksi välttää. Jumalakuvaa käsitellessään hän täsmentää, ettei tähän teoteleettisen teologian jumalaoppiin kuulu mitään filosofis-metaafyysistä.⁷⁹ Tiililä ei selitä tarkemmin, mihin filosofian vältettävyyden perustuu. Luultavasti hän katsoo sen johtavan pois dynaamisen Jumalan luota tai johtavan Raamatun hylkäämiseen ainoana ilmoituksen auktoriteettina.

Luvun 1.2 yhteydessä nostin esiin kohtia, joissa Tiililä puhuu Jumalan ominaisuuksien harmoniasta ja yhteydestä Jumalan olemukseen. Tämä vaikuttaa olevan lähellä Tiililän eksplisiittisesti hylkäämää simplicitas-oppia. Jumalan ominaisuuksien harmonian olettaminen on koherenttia siinä mielessä, että siten vältetään se, että Jumala olisi ristiriitainen. Tiililän näkemyksen mukaan kaikki ominaisuudet korostavat pelastustekoa, eikä tässä asiassa voi olla ristiriitoja, sillä pelastusteko ilmoitetaan selkeästi Raamatussa. Jumalan olemuksen samaistaminen rakkauteen on harmonian korostamista suurempi viittaus simplicitas-oppiin. Jos Jumalan ominaisuus kuuluu Jumalan olemukseen, kuinka näiden välillä voi olla eroa? Toisaalta rakkauden ja vanhurskauden tuleva sulautuminen viittaa nykyisen ominaisuuksien välisen eron kaventumiseen maailman loppuessa. Tällöin Jumalan olemuksen kokonaisuus paljastuu ihmisille. Tiililän mukaan Jumalasta ei voida tietää muuten kuin hänen meihin kohdistamiensa toimien välityksellä. Lisäksi kaikki Jumalan ominaisuudet näkyvät näissä toimissa. Tällöin on luonnollista, että ihminen ei näe ominaisuuksien välillä eroa. Joka tapauksessa Tiililä vaikuttaisi määrittävän Jumalan ominaisuuksia tavalla, joka lähestyy simplicitas-oppia.

1.3.2 Käsitys jumalatodistuksista

Tiililä vastustaa selvästi filosofian ja metafysiikan sekoittamista teologiaan, mutta näkee tarpeellisenä käsitellä lyhyesti perinteisiä jumalatodistuksia. Ne todistavat Tiililän mukaan ihmisen levottomuudesta viimeisten kysymysten kohdalla ja jumalaoletuksettoman maailmankuvan rakentamisen vaikeudesta. Ennen todistuksien kuvailua Tiililä huomauttaa jumalatodistuksien esittelemän jumalan olevan eri kuin ilmoituksen Jumala. Ilmoituksen Jumala nimittäin voidaan tuntea vain oltaessa uskon kautta yhteydessä häneen.⁸⁰

Skolastiikan merkittävimmät todistukset ovat Tiililän mukaan Anselm Canterburylaisen ontologinen todistus ja Tuomas Akvinolaisen viisi tietä. Anselm perustaa todistuksensa täydellisen olennon käsitteeseen. Olemassaolo on ei-olemista

⁷⁹ Tiililä 1954, 265, 270–271.

⁸⁰ Kaikki jumalatodistuskäsittely: Tiililä 1954, 280–283.

täydellisempi, joten Jumalan tulee olla olemassa. Täydellisen olennon tulee olla olemassa mielen ulkopuolella, koska vain mielen sisällä olemassa oleva ei ole yhtä täydellinen kuin myös sen ulkopuolella oleva. Koska voidaan ajatella tällainen olento, sen tulee olla olemassa.⁸¹

Tuomaan todistukset pohjaavat Aristoteleen filosofiaan. Kinetologinen todistus lähtee potentiaalisen ja aktuaalisen käsitteistä. Kaikella liikkeellä tulee olla liikuttaja ja nämä muodostavat jonon. Mikään jono ei voi olla ääretön, joten täytyy olla ensimmäinen liikuttaja, jota mikään ei liikuta. Etiologinen todistus päätelee vastaavasti kausaalisuudesta. Kaikella on syynsä ja näiden ketju ei voi olla ääretön, joten täytyy olla olemassa ensimmäinen syy. Kosmologinen todistus selittää välttämättä olemassa olevan olennon. Mikäli kaikki olisi satunnaista, jossain vaiheessa voisi tulla tilanne, jossa mitään ei olisi. Tällöin ei voisi syntyäkään mitään. Henologinen todistus vetoaa sanontatapaan, jossa arvioidaan olentojen ominaisuuksia. Jotta arviointia voidaan tehdä, tulee olla jokin, jolta arvioidettavat ominaisuudet löytyvät täydellisinä. Teleologisessa todistuksessa Tuomas vetoaa maailman kappaleiden tarkoituksellisuuteen. Jotta kaikki voisivat pyrkiä päämäärään, tulee jonkin tiedollisen ja järkevän olennon olla asettanut tämän päämäärän. Tätä olentoa Tuomas nimittää Jumalaksi.⁸²

Myöhemmistä todistuksista Tiilikari nostaa esille historiallisen todistuksen. Sen mukaan Jumalan täytyy olla olemassa, koska kaikilla kansoilla vaikuttaa olevan jonkinlainen jumalakäsitys. Moraalinen jumalatodistus vetoaa täydelliseen hyvään. Jotta tällainen voi olla, tulee maailmassa jossain vaiheessa hyveiden ja onnellisuuden korreloida keskenään. Tässä maailmassa näin ei tapahdu, joten tämän tulee olla totta tulevassa elämässä. Jumalan olemassaolo on siis välttämättömyyden, jotta inhimillinen moraalintaju toteutuu.

Katolisen kirkon piirissä vaikuttava uustomismi perustelee Jumalan olemassaoloa analogia entis –opilla. Sen mukaisesti näkyvästä todellisuudesta voi tehdä päätelmiä Jumalasta. Tyhjistä ei voi tulla mitään ja maailma on olemassa, joten maailma on tullut jostakin. Jumala on luonut maailman, joten maailman järjestelmällisyydestä voi päätellä, että Jumala on järjestelmällinen. Elävien olentojen olemassaolosta voi päätellä, että Jumala on elävä ja niin edelleen. Jumalan täytyy olla täydellinen kaikissa hyvissä ominaisuuksissa, koska niitä on olemassa epä-täydellisessä muodossa maailmassa. Vähäisempi perustuu aina suurempaan, joten

⁸¹ Anselmin ontologinen jumalatodistus. Ks. Anselm Canterburylainen, *Proslogion* II–III.

⁸² Tuomaan viisi tietä. Ks. Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I.2.3

täydellisyyttä tarvitaan. Tiililä kritisoi uustomismia negatiivisten asioiden huomi-
oimattomuudesta. Jos Jumala on totuus, mistä valhe tulee maailmaan? Tiililä to-
teaa, ettei tunne juuri alan tutkimusta, joten hän esittää mahdolliseksi selitykseksi
vain kreikkalaisen ajatuksen: Paha on ei-olevaa. Esimerkiksi valhe on siten totuu-
den puutosta. Filosofi Leibnizin mukaan paha on epätäydellisyyttä, jota tarvitaan
täydellisyyden ymmärtämiseksi.

Tiililän mukaan fysiikan tutkimus on luopunut materialistisesta maailman-
kuvasta ja päätenyt kosmologista todistusta lähellä olevaan malliin. J. Jeansin
mukaan maailmankaikkeus on matemaattisen ajattelijan mielessä oleva ajatus. Fi-
losofi C. E. M. Joad on kehitellyt ajatusta pidemmälle. Hänen mukaansa mate-
matiikkaa ei ole kehitetty luonnon perusteella. Ihminen on ensin muotoillut ma-
tematiikan lait ja sitten huomannut luonnon noudattavan niitä. Ihminen on vähä-
pätöinen olento maailmassa, joten inhimillisen järjen muokkaamien lakien toimi-
vuus luonnossa on yllättävää. Olisi todennäköisempää, että maailmankaikkeutta ei
voisi ymmärtää lainkaan. Mikäli sekä ihmisen että maailmankaikkeuden on luonut
sama henki, ihmisen matemaattisen järjen tuotannon vastaavuus luonnon kanssa
tulee ymmärrettäväksi. Tästä järjen ja luonnon vastaavuudesta voidaan päätellä,
että ne luonut henki kykenee matemaattiseen ajatteluun.

Tiililän omat kommentit esitelyihin jumalatodistuksiin rajoittuvat uusto-
mismien lyhyen kritiikkiin ja esittelyjä seuraavaan yhteen kappaleeseen. Hän to-
teaa esitelyjen kaltaisten todistusten johtavan parhaimmillaan eräänlaiseen deis-
min jumalakäsitykseen.⁸³ Tiililä toteaa, ettei luonnontieteiden jättämä tila Jumalan
olemassaololle ole saman tien teologian käytettävissä. Keskeistä on usko Kristuk-
seen, ei se, kuinka suhtaudutaan mahdollisuuteen, että Jumala on yleensä ole-
massa. Deismissä ei ole Kristusta eikä siten Jumalaa, ainoastaan luonto ja maa-
ilma, kuten Tiililän siteeraama J.I. Bergh toteaa.⁸⁴ Ilmoitusta korostava Tiililä nä-
kee järjellä tehdyt päätelmät ilmoituksen vastaisina. Tämä johtuu luonnollisen teo-
logian ja ilmoitusteologian erottelusta. Luonnollisella teologialla tarkoitetaan täl-
laisessa keskustelussa sitä, että Jumala päätellään ihmisjärjen avulla. Toisaalta
yleinen ilmoitus usein sisältää oletuksen siitä, että Luojan kädenjäljen voi nähdä ja
pätellä luomakunnasta. Tiililä korostaa erityistä ilmoitusta niin paljon, ettei hän

⁸³ Deismi on erityisesti 1700-luvulla vaikuttanut aate, jonka mukaan maailmasta voidaan päätellä jonkinlaisen jumalan olemassaolo. Muuta tietoa tästä jumaluudesta ei voida saada, jumaluus ei vaikuta aktiivisesti maailmassa. Aatetta kannattivat muun muassa valistusfilosofi Voltaire (1694–1778) ja Yhdysvaltojen itsenäistymiseen osallistuneet Benjamin Franklin (1706–1790) ja Thomas Paine (1737–1809). Lisää deismistä, katso esimerkiksi Jerusalem 1926, 221.

⁸⁴ Tiililä 1954, 283.

juuri kiinnittää huomiota luonnollisen teologian ja yleisen ilmoituksen väliseen rajankäyntiin.

Tiililän katsauksessa huomion kiinnittää sen lyhyys. Eri todistusten näkemykset on tiivistetty hyvin ja keskeiset asiat ovat oikein. Tiililän omat kommentit ovat hyvin lyhyet ja toteavat. Perusteluita deismisyytökselle ei anneta. Vaikuttaa siltä, että Tiililä pitää todistuksia niin itsestäänselvästi väärinä, etteivät ne tarvitse perusteellisempaa kumoamista. Ne ovat pitkälti filosofian pohjalta laadittuja, joten Tiililän yleinen filosofian välttely teologiaa tehdessä on todennäköisesti syy jumalatodistusten lyhyeen käsittelyyn.

2 Aarne Siiralan käsitys uskosta ihmisen elämässä

2.1 Teologian merkitys

Aarne Siirala määrittelee kirjansa *Jumalallinen inhimillisuus* alussa kolme perinteistä teologian tekemisen tapaa, jotka ymmärtävät teologian tehtävän ilmoituksen välittäjänä keskenään eri tavoin. Ne ovat kirkkokeskeinen, luontokeskeinen ja teologiakeskeinen katsomustapa.

Kirkkokeskeisen näkemyksen mukaan teologia on kirkon sisäistä keskustelua kirkon olemuksesta. Sen mukaan vain kristinuskon ilmoitus tuo tiedon todellisuudesta. Tämä johtaa Siiralan mukaan tieteen alistamiseen kirkon palvelijaksi. Toinen kirkkokeskeisen ilmoitusteologian piiriin kuuluva näkemys asettaa teologian tutkimaan tieteen ulkopuolella olevia kysymyksiä. Tämän mukaan teologian tehtävä koskee vain ihmisen pelastumista maailmasta, jota tiede tutkii.⁸⁵

Luontokeskeinen ilmoitusteologian päätyyppi korostaa Jumalan näkymistä kaikessa ihmisen kokemuksessa. Teologian tehtävänä on tällöin erityisen ja yleisen ilmoituksen yhdistäminen niin, että kristinuskossa erityisesti ja luonnossa yleisesti näyttäytyvä Jumala ovat sama asia. Luontokeskeinen teologia korostaa näin tiedettä yli kirkollisen elämän. Tällöin kirkko yritetään puhdistaa tieteelle vieraista asioista, jotka estävät kristillistä henkeä ja ilmoitusta kumpuamasta esiin tieteiden etsinnästä.⁸⁶

Teologiakeskeinen ajatustapa on Siiralan määrittelyssä teologian korostamista ilmoituksen jatkoksi tai sen keskeiseksi välittäjäksi. Tällaisen teologian keskeisin tutkimuskohde on teologia itse. Sen historia ja teologinen keskustelu nähdään jumalallisen ilmoituksen kannalta tärkeimmäksi tekijäksi. Siirala määrittää teologiakeskeisen teologian tutkimuskohteen:

Jumalallisen ilmoituksen kirkastuminen tai sameneminen nähdään täten siinä määrin ratkaisevasti teologisesta tutkimuksesta riippuvaiseksi, että sen luonteen ja sisällön selvittelyssä voidaan rajoittua vain teologien väliseen keskusteluun.⁸⁷

Teologiakeskeinen ajatustapa ohjaa tulkitsemaan teologian täysin tieteestä erossa olevaksi keskustelukentäksi. Teologialla on oikeus määrätä tieteen tehtävät, sillä se tulkitsee Jumalan ilmoitusta.⁸⁸

⁸⁵ Siirala 1968, 12–14.

⁸⁶ Siirala 1968, 13–14.

⁸⁷ Siirala 1968, 13.

⁸⁸ Siirala 1968, 13–15.

Siirala toteaa kaikkien määrittelemiensä teologian pääsuuntausten lähtevän oletuksesta, ”että kristinuskoon sisältyy joko kaiken muun inhimillisen kokemuksen ylittävää tai ainakin sen todellisen luonteen paljastavaa jumalallista ilmoitusta.”⁸⁹ Teologia on näiden näkemysten mukaan aina ilmoituksen tulkintaa. Siirala toteaa, että *Jumalallinen inhimillisuus* ei perustu tällaiselle olettamukselle. Näin ollen siinä ei käsitellä kristinuskon olemusta, ilmoitusta tai siinä esitettyjen väitteiden suhtautumista ilmoitukseen. Siirala pyrkii pysymään tieteen piirissä ”löytöretkeilijänä”, joka haluaa löytää uutta ja suhteuttaa sitä koko ajan vanhaan.⁹⁰

Siirala toteaa monien teologian perusteiden uudistajien pyrkineen luomaan uutta teologiaa, joka on rakenteellisesti samankaltainen vanhan kanssa. Esimerkiksi ihmiskeskeisessä teologiassa uskonnollinen kokemus selitetään ihmisen vertauskuvalliseksi puheeksi itsestään. Siirala ei halua korvata vanhaa, vaan pyrkii tekemään teologisen järjestelmän ilmoitusteologian rinnalle. Perusteluiksi hän antaa väitteen, että ilmoitusteologia ei edusta uskoa, jota se väittää edustavansa. Ilmoitusta on käytetty aseena uskolle vieraiden pyrkimysten ajamisessa. Näin ilmoitusteologia ei voi olla lähteenä, kun Siirala tarkastelee inhimillistä kokemusta jumalallisesta.⁹¹

2.2 Tillich metodologisena esikuvana

Aarne Siirala kiinnitti huomiota teologisen tutkimuksen metodeihin jo työskennellessään Ruotsissa 1940-luvun puolivälissä. Teologi ja filosofi Paul Tillichin (1886–1965) tuotantoon Siirala on luultavasti tutustunut jo opiskeluaikanaan. Hän kirjoitti Tillichin metodista ensimmäisen kerran vuonna 1963 Teologisen aikakauskirjan 68. numerossa.⁹² Kaksi vuotta myöhemmin ilmestyneessä Lennart Pinomaan toimittamassa kirjassa *Teologia etsii suuntaa* Siirala esittelee Tillichin teologiaa. Tämä artikkeli on hieman muokattu ja laajennettu versio *Teologisessa aikakauskirjassa* ilmestyneestä artikkelista. *Jumalallinen inhimillisuus* -teoksessaan kolme vuotta myöhemmin Siirala käsittelee paljon vastaavia kysymyksiä, kuin mitä hän esittelee Tillichin teologiaa käsittelevässä artikkelissaan. Tämän takia on tärkeää tarkastella Siiralan tulkintaa Tillichin teologiasta ja metodista ennen Siiralan oman ajattelun tutkimista. Siiralan aikalainen teologi John Macquarrie (1919–2007) esittää alun perin kaksi vuotta ennen Siiralan *Jumalallista inhimillisyyttä* ilmestyneessä *Principles of Christian Theology* -teoksessaan vastaavia

⁸⁹ Siirala 1968, 15.

⁹⁰ Siirala 1968, 9, 15–16.

⁹¹ Siirala 1968, 16–19.

⁹² Siirala 1963, 17–34.

Tillichin pohjaavia käsityksiä. Siirala ei viittaa Macquarrien kirjaan suoraan, mutta Tillich-vaikutteiden johdosta hänenkin teologiaansa on tarpeellista esitellä tässä yhteydessä.

Tillichin teologian peruslähtökohtana on totuuden etsiminen. Hänen mukaansa uskosta vanhurskauttaminen pätee myös epäuskoiseen ihmiseen. Jumalan olemassaoloa epäilevä ihminen uskoo totuuteen sinänsä. Hän ymmärtää totuudesta vain sen, ettei hän ole sitä saavuttanut. Jos tämä merkitsee ihmisen olemassolossa jotain ratkaisevan tärkeää, jumalallinen on läsnä ja epäilijä on Tillichin mukaan vanhurskautettu. Jumalaa ei voida saavuttaa ajattelemalla oikein tai alistumalla johonkin auktoriteettiin, joista esimerkkeinä Tillich mainitsee kirkon opin ja Raamatun. Ajattelu itsessään osallistaa ihmisen jumalalliseen ja demoniseen eli olemassaolon perustaan ja ihmisen olemassaoloa tuhoavaan. Tähän ideaan perustuva korrelaation metodi pyrkii sovittamaan yhteen ilmoituksen sisällön ja kulloisen yhteiskunnallisen tilanteen. New Yorkissa Columbia Universityn filosofisen teologian professorina toimiessaan Tillich analysoi erityisesti psykologian näkemyksiä yhteiskunnallisena tilanteena. Niinpä Tillichin teologinen näkemys on pitkälti vastaus psykoanalyttikko ja ateisti Sigmund Freudin käsityksiin.⁹³

Siiralan mukaan metodi määräytyy aina käsiteltävän ongelman mukaan. Ongelma käynnistää tutkimuksen ja se määrää myös sen, kuinka sitä tulee tutkia. Tillichin tutkimuksen ongelma on teologian ja filosofian välisen suhteen perinteiset määrittelyt. Teologit olivat jakaantuneet kahteen leiriin, joista toisessa kysymys tulkittiin kokemuksen ja toisessa ilmoituksen kautta. Tillichin metodologinen tavoite oli saada nämä näkemykset korreloimaan keskenään. Liberaalinen teologia tutkii pyhiä kirjoituksia kriittisillä metodeilla ja fundamentalistinen teologia pitää Raamattua pyhinä kirjoituksina. Molempia puolia tarvitaan, jotta teologia voidaan ymmärtää oikein. Siirala huomauttaa, ettei Tillich halua luoda näistä näkemyksistä synteesiä. Hän kumoaa kummatkin ja pyrkii kehittämään oman näkemyksensä, jossa ei ole aiempien näkemysten huonoja puolia. Teologian tulee ilmaista kristillisen sanoman ja ilmoituksen sisältö sekä tulkita tämä uusille sukupolville. Sanoma pysyy samana läpi vuosien, mutta se on tulkittava vastauksena kussakin tilanteessa ilmeneviin kysymyksiin. Näitä kysymyksiä esittävät muun muassa tieteet, taiteet ja talouselämä. Teologin on osallistuttava kulttuurielämään, jonka kautta ihmiset tulkitsevat

⁹³ Siirala 1965, 92–95.

olemassaoloaan. Tällöin vältetään kerygmaattisen teologian⁹⁴ luonteenomainen horjunta ”sanomaan sisältyvän vapauden ja sanoman ortodoksisen jähmettymisen välillä.”⁹⁵ Tillich ajattelee tässä, että kristinuskon sanoman ydin on vapaus. Toisaalta hän on huomannut, että sanoman tiettyä muotoa pidetään ainoana oikeana. Tällaista ”ortodoksista jähmettymistä” Tillich ei pidä vapautena. Näiden näkemysten yhteensovittaminen on hänen mielestään kerygmaattisen teologian ongelma.

Filosofian esittämät metafysiset kysymykset ovat Tillichin teologian lähtökohta. Kun inhimillisen eksistenssin ongelmat on ensin määritelty, niihin etsitään vastaus teologiaa käyttäen. Esimerkiksi järjen funktioiden erittelemisen kysymykseen vastataan ilmoituksen käsitteen avaamisella. Epistemologian perusongelma on subjektiivisen ja objektiivisen järjen suhde. Teologia ei vastaa tähän kysymykseen, mutta annetun vastauksen on ilmaistava ilmoitus epistemologisen tutkimuksen selvittämien ratkaisuyritysten kautta. Vastaavat ratkaisut seuraavat myös elämää, eksistenssin rakennetta ja essentiaa eriteltäessä. Teologia vastaa kysymykseen, joihin filosofia ei pysty vastaamaan.⁹⁶ Teologia ja filosofia kuuluvat Tillichin mukaan kiinteästi yhteen. Filosofia ilman teologiaa olisi vain filosofian historiaa tai tietoteoriaa. Se ei vastaa ihmisten kysymyksiin eikä kosketa heitä, sillä se on syrjässä ihmisten elämästä. Teologia ilman filosofiaa olisi Tillichistä puhetta sellaisesta Jumalasta, joka on jollain tavalla samanlainen kuin muukin oleva. Jumala on hänen mielestään olemisen itse. Teologia ei tämän kieltäessään voi puhua luonnosta ja ihmisestä, sillä se ei tunne niitä yhdistävää olemista.⁹⁷

Tillichin teologia tulee Siiralan mukaan lähelle Anders Nygrenin teologiaa. Kumpikin pyrkii osoittamaan uskonnollisen kokemuksen erityislaadun muihin kokemuksiin nähden. Uskonnollisen kokemuksen aiheuttaja on aina Jumalan toiminta, jota Siirala kuvaa ilmoitukseksi. Ilmoitus konkretisoituu tässä maailmassa uskonnollisina kokemuksina. Kokemuksista Siirala kirjoittaa:

Uskonnollinen kokemus ei aktualisoi mitään sellaista kategoriaalista kysymystä, joka ei jo sisältyisi muuhun kokemukseen. Kaikkeen inhimilliseen kokemukseen sisältyy uskonnollinen ulottuvuus, kategoriaalinen kysymys ihmisenä olemisen syvimmästä merkityksestä.⁹⁸

⁹⁴ Tillich tarkoittaa kerygmaattisella teologialla ajattelutapaa, joka esittää kristinuskon sanoman ilman filosofiaa. Vastakohtana tälle näkemykselle Tillich esittää filosofisen teologian, jonka tarkoitus on perustua kerygmaan ja selittää sen sisältö filosofian välinein. Tillich 1973, 176–177.

⁹⁵ Siirala 1965, 96–100.

⁹⁶ Siirala 1965, 100–102.

⁹⁷ Tillich 1973, 184–185.

⁹⁸ Siirala 1965, 104.

Näin ihmisen uskonnolliset kokemukset ovat Siiralan ajattelussa jollain tavalla muihin kokemuksiin verrannollisia. Muuten ei olisi mahdollista, että uskonnolliset kokemukset sisältyvät muihin kokemuksiin. Käsitteenä uskonnollinen kokemus viittaa uskantilaiseen ajatteluun, jonka eräs edustaja on Wilhelm Herrmann (1846–1922). Hän käyttää hyväkseen Immanuel Kantin ajatusta siitä, että olio sinänsä ei voi olla tiedon kohde. Tämän takia uskon perusteeksi tarvitaan itseidentunne-käsite uskonnollisen uskon oikeutukseksi. Herrmannilla itseidentunne on kaiken ajattelun perusta, jota ilman ei voida saada tietoa mistään. Herrmannin mukaan olio sinänsä on mahdollista tavoittaa kokemuksen kautta. Tavoittaminen ei tarkoita tietämistä, sillä olio sinänsä on jokaisen havaittavan kohteen abstraktio.⁹⁹ Kun Herrmannin olio sinänsä ymmärretään jumalalliseksi, hänen ajattelunsa on hyvin lähellä Siiralan teologiaa. Siirala ei puhu Jumalasta, sillä Olemisesta ei voida saada tietoa. Sen sijaan jumalallinen sisältyy kaikkeen inhimilliseen kokemukseen.

Ilman kokemusta usko on vain ihmisen oma ajatusrakennelma eikä se perustu todellisuuteen. Jumala ilmaisee itsensä maailman rakenteissa eikä ole näin ollen ylikuonnollinen. Siirala kuvaa ylikuonnollisia jumalia ihmisen toiveiden ja pelkojen esittäjiksi. Ihmisen jumalakuvan tulisi Siiralan esityksen mukaan aina pohjautua inhimillisen todellisuuden selvittelyyn. Jumalasta puhuminen jää symboliseksi, sillä Jumala on olevainen itse. Ominaisuuksien antaminen olisi Jumalan tekemistä olioksi, vaikka Jumala on kaiken olevan perusta. Jumala toisaalta sisältyy kaikkeen inhimilliseen toimintaan ja kokemuksiin, toisaalta ylittää inhimillisen käsityskyvyn rajat.¹⁰⁰

Jumalan ylikuonnollisuuden kieltäminen muistuttaa reduktionistista käsitystä uskonnosta. Sen mukaan uskonnot perustuvat johonkin yksilön tai yhteisön tarpeeseen, joka tyydytetään uskonnon rituaalein. Reduktionistit eivät tunnusta ylikuonnollisen olemassaoloa. Siiralan ajattelun tarkempi vertailu reduktionistisiin ajattelijoihin on luvussa 3.2.

Tillichin ilmoituskäsitys rakentuu kahden käsitteen ympärille. Alkuperäinen ja riippuvainen ilmoitus ovat saman asian eri puolia. Alkuperäinen ilmoitus tulee ryhmälle yksittäisen välittäjän kautta. Ilmoitus liittyy aina persoonalliseen elämään ja sen vaiheisiin. Ilmoitus ei tapahdu yksilöä, vaan ryhmää varten¹⁰¹. Til-

⁹⁹ Martikainen 1995, 40, 55–57, 69

¹⁰⁰ Siirala 1965, 104–107.

¹⁰¹ Tillich perustelee alkuperäisen ilmoituksen vastaanottamista ryhmänä sillä, että näin tapahtuu ”useimmissa uskonnoissa ja jopa mystikkoryhmissäkin.” Muiden uskontojen nostaminen

lichin mukaan Jeesus on Kristus, koska hän oli sitä potentiaalisesti ja ryhmä otti hänet vastaan Kristuksena. Alkuperäinen ilmoitus on tämä Pietarin ja muiden apostolien vastaanottama Kristus-ilmoitus. Tämän jälkeen kaikki tapahtunut ilmoitus korreloi tämän kanssa. Se on siten riippuvaista ilmoitusta. Ilmoituksen merkeiksi Tillich määrittää salaisuuden, ihmeen ja ekstaasin. Näin kaikki asiat, jotka ylentävät ihmisen persoonallisuuden keskuksen, eli sielun, Jumalan luo. Ilmoitus kertoo Jumalasta ihmiselle vain silloin, kun jokin kohottaa ihmisen Jumalan luo. Kun tuo jokin liittyy suoraan ihmisen elämään eikä sisällä ihmisen omaa päättelyä, se on ilmoitusta. Riippuvan ilmoituksen luonne muuttuu jatkuvasti. Jokainen vastaanottaja ottaa ilmoituksen vastaan eri tavalla ja niinpä ilmoitus on erilainen jokaiselle vastaanottajalle. Tillich ei ilmaise eksplisiittisesti, että riippuvainen ilmoitus tapahtuu yksilöille. Hän ei puhu ryhmästä kuin alkuperäisen ilmoituksen yhteydessä, joten on pääteltävä, että riippuvainen ilmoitus tapahtuu ainoastaan yksilöille.¹⁰²

Symbolin käsite Tillichin teologiassa näyttäytyy Siiralalle erityisen mielenkiintoisena. Hän käsittelee sen erilaisia ulottuvuuksia monta sivua. Symboli tarkoittaa jotakin, joka avaa Jumalaa ihmiselle ja ihmistä Jumalalle. Annetuista käytännön esimerkeistä päätellen symboli voi tarkoittaa käytännössä muun muassa Jumalan ominaisuuksien uudelleenmuotoilua. Esimerkiksi puhuminen Jumalasta parantajana on symboli, joka kertoo myös kaiken parantamisen olevan jumalallista elämää. Teologian tehtävänä on näiden symboleiden tulkitseminen. Symbolit ovat tällöin Siiralan ajattelussa osa ilmoitusta. Toisaalta symboleilla tarkoitetaan Tillichin yhteydessä myös itse ilmoitusta, jossa Jumala ilmoittaa omat ominaisuutensa ihmiselle.¹⁰³ Siiralan mukaan ilmoituksen tarkoitus on luoda uutta ihmisessä. Hän ei selitä mitenkään, mitä uusi luominen tarkoittaa tässä yhteydessä. Ilmoituksen keskeinen sisältö on jumalallisen elämän inkarnoitumisessa. Jeesuksen Kristuksen merkitys on ihmisen avaamisessa jumalalliselle. Jumalallinen voi Jeesuksen avulla näkyä ihmisessä ilman, että inhimillinen tuhoutuu.¹⁰⁴

Ilmoitus näkyy ihmisen elämässä pyrkimyksenä erottautua auktoriteeteista, jotka ovat ristiriidassa järjen kanssa. Tällaisia auktoriteetteja ovat kaikki tiettyyn tilanteeseen liittyvät auktoriteetit ja ajatusrakenteet. Ilmoitus on Siiralan mukaan

perusteluksi tässä kysymyksessä viittaa siihen, että myös muissa uskonnoissa tapahtuu alkuperäistä ilmoitusta. Tillich ei ota kantaa suoraan siihen, onko yhteys Jumalaan mahdollinen myös muiden alkuperäisten ilmoitusten kautta, kuin vain Kristus-ilmoituksen. Tillich 1973, 82–84.

¹⁰² Tillich 1973, 82–84.

¹⁰³ Macquarrie 2003, 40.

¹⁰⁴ Siirala 1965, 106–109.

inhimillisen kulttuurin perusta. Tällöin teologian tehtävä ilmoituksen symbolien tulkitsijana toteutuu symbolien tulkitsemisessa kulttuurin ilmaisujen mukaisesti. Toisaalta teologian on pyrittävä osoittamaan kulttuurin taustalla vaikuttava uskonnollisuus.¹⁰⁵

Kokonaisuutena Tillichin näkemykset ovat Siiralan teologialle merkittäviä. Hän ei esitä juuri kritiikkiä Tillichin ajattelua kohtaan. Hän myös viittaa *Jumalallisessa inhimillisyydessä* Tillichin päätyöhön *Systematic Theologyyn*. Tillichiltä Siirala on omaksunut käsittelytyylin ja monia ajatuksia. Erityisesti auktoriteettinäkömyksien ja uskonnollisen kokemuksen korostuksen samankaltaisuus tulee esille tämän tutkielman seuraavissa luvuissa.

2.3 Usko näkyy uskovassa ihmisessä

Jumalallinen inhimillisuus -teoksessaan Siirala käsittelee uskovaa ihmistä. Hän ei mainitse uskoa juurikaan, mutta on pääteltävä, että hän puhuu uskovasta. Tällöin hänen puheensa uskosta keskittyy uskovan ihmisen subjektiiviseen näkökulmaan. Verrattuna Tiililän Jumalan korostamiseen, Siirala jättää Jumalan mainitsematta. Tiililä pyrkii ottamaan myös uskovan ihmisen näkökulmaa huomioon, mutta Siiralan teoksessa sana Jumala näyttäytyy lähinnä suorissa Luther-sitaateissa. Siirala käyttää adjektiivia jumalallinen. Tämä adjektiivi on nähtävissä jo *Jumalallinen inhimillisuus* -nimessä. Tämä ei tarkoita sitä, että Siirala samaistaisi Jumalan yleiseen henkeen tai vastaavaan määrittelemättömään olemukseen. Jumalallinen-adjektiivilla Siirala pyrkii kuvaamaan sitä, kuinka Jumala vaikuttaa inhimillisen todellisuuden keskellä. Hän arkipäiväistä Jumalan toiminnan liittämällä inhimilliseen toimintaan jumalallinen-adjektiivin.

2.3.1 Tulkinta sidotusta ratkaisuvallasta

Teoksensa *Jumalallinen inhimillisuus* pääosassa Siirala käyttää Martti Lutherin ja Erasmus Rotterdamilaisen (n.1466–1536) keskustelua esimerkkinä, jonka pohjalta hän rakentaa omaa ajatteluaan. Lutherin ja Erasmuksen keskustelu koski erityisesti ihmisen vapaata tahtoa. Lutherin teos *Sidottu ratkaisuvallasta* on osa tätä keskustelua ja kirjoittaja itse pitää sitä *Ison katekismuksen* ohella pääteoksenaan. Siirala käsittelee aluksi amerikkalaisen psykologi H. Mowrerin tulkinnan keskusteluun. Sen mukaan Lutherin kannanottojen vaikutus myöhempään protestanttiseen ajatteluun nähdään kristinuskon perusteita tuhoavana. Luther korosti determinismia uskon asioissa. Mowrerin mielestä tämä determinismi irrottaa ihmisen oma-

¹⁰⁵ Siirala 1965, 109–112.

kohtaisesta synnintunnosta, koska synnille ei voi itse tehdä mitään. Synnintunto on hänestä kristillisen perinteen tärkeä osa. Tätä Mowrerin näkemystä Siirala käyttää esimerkkinä idealismin¹⁰⁶ vaikutuksesta Lutherin ja Erasmusuksen kantoihin. Kumpikin on kasvanut ympäristössä, jossa ihmisen jumalallisuutta on pyritty yhdistämään teologiaan. Keskustelijat suhtautuvat tähän perinteeseen eri tavoin: Erasmus puolustaa perinnettä ollen huolissaan siitä, miten sitä hänen aikanaan vaalitaan ja Luther taas pyrkii irrottautumaan siitä. Siiralan mukaan Lutheria motivoi katkeruus perinteen aiheuttamista vaurioista hänen henkiselle kasvulleen. Näin keskustelu koski Siiralasta varsinaisesti lähinnä perinteen roolia ja vapaa tahto ei edes kiinnosta Lutheria. Hän kannattaa Siiralan mukaan subjektiivisen kokemuksen korostamista teologiassa.¹⁰⁷

Erasmusuksen lähtökohta keskusteluun on Lutherin vuoden 1520 näkemykset siitä, että ihmisen vapaa tahto on harhaa. Erasmus kritisoi Lutherin varmuutta näiden näkemysten esittämisessä. Hän itse ei osaa sanoa asiasta mitään varmaa, vaan toteaa, ettei Luther ole häntä vakuuttanut perusteluillaan. Hänen tarkoituksensa on omien sanojensa mukaan vain tutkia perusteita. Raamatussa Jumala esittää monia näkemyksiä, joita hän ei ole tarkoittanut tutkittavaksi.¹⁰⁸

Siirala tulkitsee Lutherin teosta *Sidottu ratkaisulta* eri tavalla kuin sitä on perinteisesti tulkittu. Hän kiinnittää huomiota siihen, että Luther toistuvasti vetoaa järkeen esittäessään perusteluita tahdonvapautta vastaan. Luther nostaa inhimillisen kokemuksen auktoriteetiksi Raamatun rinnalle ja toteaa perinteisten teologisten näkemysten olevan ristiriidassa sen kanssa. Siirala toteaa, että näitä Lutherin sanomisia on yleensä tulkittu ilmoitusteologiasta käsin, jolloin Luther osoittaa kokemusmaailman sisältävän jumalallisen ilmoituksen vahvistavia aineksia. Toinen tulkintatapa on luontokeskeisen teologian mukainen, jonka mukaan Luther korostaa inhimillistä kokemusta sakramentaalisuuden yli. Sakramentaalisuus nähdään tällöin maagisena ja luonnonvastaisena välittömän Jumala-kokemuksen ollessa luonnollista. Nämä Luther-tulkinnan mallit ovat seurausta siitä, että Lutherin katsotaan vastanneen perinteiseen kysymykseen ilmoituksen ja järjen suhteesta.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Siirala tarkoittaa idealismilla tässä yhteydessä näkemystä, jonka mukaan ihmisen ihanne on jumalallisuudessa. Jumalallinen kasvattaa ihmiset tämän ihanteen mukaiseksi. Tällöin idealismin mukaan jumalallinen on inhimillistä korkeampaa olemista. Idealismi samaistuu Siiralalla ennen kaikkea perinteiseen tapaan tehdä teologiaa, sillä perinteisessä teologiassa idealismia ja kristinuskoa on pyritty hänen mielestään yhdistämään.

¹⁰⁷ Siirala 1968, 29–39.

¹⁰⁸ Siirala 1968, 40–46.

¹⁰⁹ Siirala 1968, 50–51.

Siirala aloittaa *Sidotun ratkaisuvallan* tulkitsemisen Lutherin tilanteen psykologisoinnilla. Hän näkee Lutherin julkisuuteen nopeasti kohonneena henkilönä, joka on pohjimmiltaan yksinkertainen munkki. *Sidottu ratkaisuvallalta* on siten pait-si vastaus Erasmusuksen kritiikkiin, myös ennen kaikkea Lutherin omaa pohdintaa hänen suhteestaan kirkon opetuksiin. Tämä pohdinta alkoi jo luostarissa ja Erasmusuksen esittämät syytökset saivat Lutherin punnitsemaan tarkemmin pohdintansa tuloksia. Yleensä Lutherin nähdään kasvaneen luostarissa Raamatun auktoriteetin kunnioitukseen. Tämän kasvun seurauksena hän ajautuu väistämättä ristiriitaan kirkon kanssa. Toisen tulkinnan mukaan Luther palasi kirkon alkuperäisen ja parhaan teologian pariin. Siirala kritisoi näitä näkemyksiä pelkän teologian huomiomisesta. Luther kehittyi luostariaikana myös muuten kuin kirkollisten ongelmien ratkaisussa.¹¹⁰

Lutherin luostarivuodet kaikkine hengellisine pohdintoineen ja harjoituksineen olivat Lutherille Siiralan mukaan ennen kaikkea perusinhimillistä etsintää. Ihmisen kasvaessa hänen tulee vastata kysymykseen auktoriteetista. Kirkon perinne antoi Lutherille mallin vastauksesta ja hän joutui toteamaan, että hänen kokemuksensa nostamat kysymykset ovat todellisia. Hänen kokemuksensa eivät ole ainoat maailmaan vaikuttavat, vaan ihmiskunnassa vastaaviin kokemuksiin on vastattu eri tavoin. *Sidotussa ratkaisuvallassa* Luther vaikuttaa sitoutuvan Raamattuun ylimpänä auktoriteettina. Hän löysi Raamatusta merkityksen elämälleen ja kehittymiselleen ihmisenä. Hänen kokemuksensa ovat arvokkaita ja puolustamisen arvoisia. Siiralan mukaan Luther jumalallistaa oman kokemusmaailmansa.

[Raamatun] äärellä hän oppii, että jonkin muun jumalallisena arvovaltana kunnioittaminen kuin sen, minkä omassa kokemuksessaan on sellaiseksi kokenut, on ensimmäisen käskyn rikkomista.¹¹¹

Kokemuksiin sisältyy jumalallisen kohtaamista ja vuoropuhelu elämän kanssa sisältää jumalallisen sanan kuuntelemista. Näin elämän kuunteleminen on välttämätöntä ja irtautuminen siitä merkitsee irtautumista jumalallisesta. Lutherin luostari vuosien kehitys on täten Siiralan mukaan kasvua oman elämänkutsumuksen kuuliaiseen noudattamiseen. Se johti ristiriitaan kirkkoon kohdistuneen auktoriteettiuskon kanssa.¹¹²

Reformaation tunnetuimpiin sanontoihin kuuluu ”yksin Raamattu”. Siiralan mukaan tämän keksiminen liittyy Lutherin tarpeeseen saada jonkinlainen linnake

¹¹⁰ Siirala 1968, 52–54.

¹¹¹ Siirala 1968, 55.

¹¹² Siirala 1968, 54–56.

tai levähdyspaikka julkisuuden keskellä. Voimakas Raamattuun vetoaminen on näin ollen oman oikeassa olemisen todistelua kirkon vääriä käytäntöjä ja oppeja vastaan. Raamattu oli myös yleisesti jumalallisen arvovalan käyttäjäksi hyväksytty väline. Luther tarvitsi tällaisen auktoriteetin taakseen, sillä hänen aikanaan omilla nimissään julkisuudessa esiintymistä ei katsottu hyvällä. Myös valtiovaltaa pidettiin jumalallisena ja myös sille perusteluja esittäessä tuli vedota jumalalliseen auktoriteettiin. Ainut auktoriteetti, johon Luther pystyi luostaripohdintansa jälkeänsä rehellisesti vetoamaan, oli Raamattu. Sen arvovalta kävi perusteluksi sekä valtiolle että kirkolle.¹¹³

Siiralan mukaan Raamattuun vetoaminen oli Lutherille luonnollinen vaihtoehto, sillä sen tutkimisen kautta Luther oli alkanut tuntea itseään paremmin. Hänen oman elämänsä ja Raamatun tutkiminen olivat yhdistyneet niin, että toisen tutkiminen selvitti myös toisen olemusta. Siirala kritisoi perinteisiä Luther-tulkintoja, joissa on pyritty etsimään Lutherilta jokin kokemus, joka on tuonut hänet ymmärtämään Raamatun jumalallisena auktoriteettina. Nämä tulkinnat erottavat Siiralan mukaan Raamatun ja ihmisen kokemusmaailman, jolloin niiden yhdistämiseen tarvitaan jokin uskonnollinen kokemus tai ilmoitus. Tällainen tulkinta johtaa siihen, että uskonpuhdistusta ei voida katsoa tapahtuneen. Lutherin ansiosta ainoastaan uskon kohde vaihtui. Hän irrottautui vähitellen kaikista kirkon auktoriteeteista ja päätyi lopulta uskomaan vain yhteen jumalalliseen auktoriteettiin. Siirala kritisoi näitä Luther-tulkintoja Lutherin kehityksen huomiotta jättämisestä. Kun Luther pyrki eroon kaikesta auktoriteetista, hän tuskin olisi todellisuudessa halunnut uskoa Raamatun auktoriteettiin. Hän olisi tällöin vain korvannut kirkon auktoriteetin Raamatun auktoriteetilla. Siiralan mukaan Raamatun puolustaminen oli Lutherille ennen kaikkea oman olemassaolonsa ja kokemuksensa puolustamista. Esimerkiksi kirkon käytännöt naimattomuuden ihannoimisessa olivat Lutherin kokemuksesta vastaan. Kokemuksen mukaan avioliitto on yhteiselämän tärkeimpiä osia.¹¹⁴

Helsingin yliopiston kirkkohistorian professori Kaarlo Arffman esittää Lutherin käsityksen auktoriteetista eri tavalla kuin Siirala. Hänen mukaansa Luther pyrki perustelemaan kaiken Raamatulla siksi, että Raamattu oli Jumalan puhetta ihmisille. Vaikka Raamattu on ihmisten kirjoittama ja siihen voi sillä perusteella suhtautua kriittisesti, Lutherin mukaan siihen on suhtauduttava Jumalan puheena.

¹¹³ Siirala 1968, 56–58.

¹¹⁴ Siirala 1968, 58–61.

Raamatun kautta Jumalan pyhyys ja armo koskettavat ihmisiä. Sanan voima tulee sen ydinsanomien selkeydestä. Kaikkea Raamatussa tuli Lutherin mukaan tutkia Kristuksen pelastustyöstä käsin. Sen avulla Raamattu on selkeä ja luotettava auktoriteetti. Raamatun selvyuden takia sen sanomaan tukeutuvan ihmisen ei tarvitse noudattaa paavin päätöksiä. Arffmanin tulkinnan mukaan Luther pitää Raamatun auktoriteettia ennen kaikkea lähtökohtana. Hän perusteli sitä vain silloin, kun uudet haasteet pakottivat sanoittamaan asioita uudella tavalla. Tällöinkään Arffmanin mukaan hän ei perääntynyt aiemmista sanomisistaan.¹¹⁵

Siiralan väite siitä, että Luther halusi hylätä Raamatun auktoriteettiaseman, ei ole tavaton Luther-tutkimuksen historiassa. Siiralan tapauksessa asian korostaminen yhdistyy tulkintaan Tillichistä. Kulloiseenkin historialliseen tilanteeseen sidotuista auktoriteeteista on päästävää eroon. Kun Luther pyrki eroon Raamatun auktoriteetista, Siirala ilmaisee asiaa korostaessaan implisiittisesti, että Raamattu on tällainen aikaan ja paikkaan sidottu auktoriteetti. Lutherin kohdalla tämä näkyy siinä, että Siirala selvittää Lutherin löytäneen Raamatusta lohdutusta ja Jumalan kohtaamista tietyssä elämäntilanteessa. Näin Raamatun auktoriteetti on sidottu Lutherin elämässä aikaan ja paikkaan. Käsitellyssä Tillich-artikkelin kohdassa Siirala määrittää hylättäviksi auktoriteeteiksi nimenomaan sellaiset, jotka eivät ole yhtä mieltä ihmisen järjen kanssa. Hän myös määritteli ilmoituksen sellaisiksi asioiksi tai toiminnaksi, jossa ihminen kokee jumalallisen ja Jumala luo uutta. Siiralan tulkinta Lutherin suhteesta Raamatun auktoriteettiin paljastaa hänen oman suhtautumisensa Raamattuun. Se ei ole järjen mukainen auktoriteetti, Jumala ei luo uutta sen kautta ja siten sitä ei voi pitää ilmoituksena. Raamattu voi olla ilmoitusta tietylle ihmiselle tietyssä ajassa ja paikassa, mutta sitä ei voi ajatella universaaliksi Jumalan puheeksi kaikille. Jumala toimii ilmoituksena kaikessa luomakunnassaan, myös Raamatussa. Jumala ei toimi erityisesti Raamatussa.¹¹⁶

Kun Siiralan mukaan Raamattu ei ole välttämättä ilmoitusta, eikä täten auktoriteetti, hän tarvitsee jonkin muun lähteen uskon perusteeksi. Siiralan teoksessa useassa kohdassa esiintyvä käsite ”kokemus” nousee tähän asemaan. Ihmisen omat kokemukset elämässään puhuttelevat häntä ja jumalallinen ilmoittaa siten itsensä. Näin Siiralan ilmoituskäsitys poikkeaa Tiililän käsityksestä. Tiililä korostaa Raamatun olevan ainoa luotettava tietolähde Jumalasta ja hänestä yleinen ilmoitus on alisteista erityiselle ilmoitukselle. Siiralan teologiassa ilmoitus on lä-

¹¹⁵ Arffman 1996, 88–93.

¹¹⁶ Erilaisia raamattukäsityksiä on esitelty useasta näkökulmasta käsin teoksessa Larjo 2003.

hinnä yleistä ilmoitusta. Erityinen ilmoitus luultavasti kuuluu siihen, sillä Siirala mainitsee Pelastajan ja Luojan kirjassaan. Hän ei kuitenkaan kerro erityisestä ilmoituksesta eikä näin näytä pitävän sitä tärkeänä. *Fides quae creditur* ei näy Siiralan teologiassa. *Fides qua creditur* näyttäytyy ainoana uskon puolena.

Siiralan mukaan Lutherin olemuksen erottamattomana osana oli Raamattu. Näin Lutherin sanat Wormsin valtiopäivillä on käsitettävä tästä näkökulmasta. Luther sanoi: ”tässä seison, enkä muuta voi.” Tämä kertoo Lutherin kokemuksesta, jossa hänen tulee puolustaa Raamattua ja kokemustaan, jotta hän voi olla oma itsensä oikeutetusti. Raamatun auktoriteetti ja kirkon arvovalta ovat toissijaisia kysymyksiä Lutherille, joka pohtii ennen kaikkea omaa elämäänsä. Siiralan mukaan erityisiä kysymyksiä olivat jumalallisen inhimillisyyden ja inhimillisen jumaluuden näkyminen elämässä. Jumalallinen inhimillisuus on Siiralan esityksessä ”kestävää ja aitoa”, kun inhimillinen jumaluus on ”harhaa ja epäaitoa”. Lutherin kokemuksessa Jumalan sana ja aito elämä ovat yhtä tai vähintään hyvin lähellä toisiaan. Siirala ei selitä tarkemmin, mitä hän tarkoittaa käsitteellä aito elämä. Käsitteen yhteydessä hän kuitenkin puhuu omantunnon mukaisesta toiminnasta, joten todennäköisesti aito elämä on ennen kaikkea ihmisen omantunnon mukaista elämää. Ihminen on kutsuttu kasvamaan omasta olemuksestaan käsin ja hänen tehtävänsä on selvittää itselleen ”mihin hänen kokemuksessaan ovat kätkeytyneet jumalalliset lupaukset ja käskyt ja mikä siinä niitä särkee.”¹¹⁷

Siiralan mukaan Luther liitti elämän ja Jumalan sanan kunnioittamisen toisiinsa. Ne eivät tarkoita samaa asiaa, kuten Raamattu ei samaistu Jumalan sanaksi tai kokemukset eivät ole Jumalan sanaa. Näitä väitteitä ei avata suoraan, mutta sekä Raamatun että kokemusten vertaaminen Jumalan sanaan osoittaa kummankin kuuluvan siihen. Siirala esittää aiempien tulkintojen yksinkertaistavan Lutheria liiaksi, kun hänet kuvataan raamatullisuuden tai yksilön vapauden esitaistelijana. Jumalallinen ei kohtaa inhimillistä objekti–subjekti -asetelman mukaisesti, kuten näissä tulkinnoissa kuvataan. Lutherin raamatunkäyttöä arvioidessaan Siirala keskittyy sen epäjohdonmukaisuuteen. Hänen mielestään Luther käyttää Raamatun tekstejä mielivaltaisesti oman tulkintansa tukena ja on näin samalla tasolla Erasmusuksen kanssa. Siiralan mielestä tämä on osoitus Lutherin pyrkimyksestä luoda uusi keskustelutapa ja uudenlaisia kysymyksiä.¹¹⁸

¹¹⁷ Siirala 1968, 61–64.

¹¹⁸ Siirala 1968, 64–67.

Siirala käyttää *Jumalallisessa inhimillisyydessä* usein termiä elämän peruskudos. Tällä tarkoitetaan kaiken elämän liittymistä yhteen jollain tavalla ja aidon elämän tai jumalallisen inhimillisyyden toteutumista. Tämä näkökulma esiintyy erityisesti teoksen alaluvussa *Inhimillisen arvovallan jumalallinen luonne*, jossa käsitellään Lutherin näkemyksiä yhteiskunnasta. Siirala on esittänyt Lutherin pyrkineen eroon auktoriteeteista, joten hän vastaa tässä luvussa ilmeisimpään mahdolliseen kritiikkiin. Talonpoikaikapina syntyi juuri reformaation kirjoitusten perusteella ja Luther vastusti sitä kehottaen hallitsijoita hajottamaan kapinan. Siiralan mukaan hän oli myötätuntoinen kapinoitsijoita kohtaan, sillä he olivat yhtä lailla auktoriteettiuskon haavoittamia kuin hän itse. Tässä tilanteessa ja esivallan jumalallisesta arvovallasta kirjoittaessaan Luther ei pyri ylläpitämään auktoriteettia, vaan säilyttämään elämän peruskudosta. Raamattukaan ei saa olla tuomioistuimien, jossa päätetään asiat ihmisten puolesta, joten edes esivallasta ei voi sellaista tehdä.¹¹⁹

Raamatun pyhyys perustuu Siiralan ajattelussa sen elämän peruskudoksen vaalimisen kannustavuuteen. Luther puhuu esivallan arvovallasta usein neljännen käskyn¹²⁰ yhteydessä. Neljättä käskyä taas käytetään ensimmäisen¹²¹ kanssa ja sille alisteisena. Vanhempia ei tule korottaa Jumalan yläpuolelle, vaan lapsella on oikeus kasvaa omatunnon ihmiseksi. Jumalan kohtaamisessa on kyse erityisesti elämän peruskudoksessa tapahtuvista asioista. Ihmiset voivat kasvattaa toisia kohti jumalallista inhimillisyyttä. Tällöin he käyttävät elämän sanan auktoriteettia ja ovat vastuullisessa asemassa. Väärinkäytöksistä voi seurata jumalatonta epäinhimillisyyttä. Lutherin julistaessa oppia esivallan jumalallisesta arvovallasta hän tarkoittaa niitä tilanteita, joissa esivalta toteuttaa elämän sanaa. Elämä rakentuu luottamukselle ja se on vaarassa, kun ihmisellä on auktoriteetti toisen ihmisen yli. Kun toimitaan niin, että kielletään toisten ihmisten inhimillisyyden, asetetaan elämän antajaa vastaan. Näin elämästä voi kasvaa jumalallista tai epäjumalallista ja erilaiset esivallat ovat asemassa, jossa ne vaikuttavat kasvun suuntaan.¹²²

Siiralan mukaan Luther tarkoittaa sidotulla ratkaisuvallalla ihmisen riippuvuutta elämän perusasenteesta. Ihminen tekee ratkaisun elämälle aukenemisen ja sulkeutumisen välillä, ennen kuin hän voi asennoitua tietoisesti todellisuuteen. Ihmisen tietoiset ratkaisut riippuvat näin ihmisen perusratkaisuista. Elämälle

¹¹⁹ Siirala 1968, 67–74.

¹²⁰ ”Kunnioita isääsi ja äitiäsi.” (Katekismus)

¹²¹ ”Minä olen Herra, sinun Jumalasi. Sinulla ei saa olla muita Jumalia.” (Katekismus)

¹²² Siirala 1968, 67–74.

auennut ihminen pyrkii kiinnittymään elämän perusyhteyksiin ja elämälle sulkeutunut pyrkii rikkomaan näitä yhteyksiä. Ihmisen sidottu ratkaisuväliltä tarkoittaa valintojen vähyyttä. Ihminen on joko elämän puolella tai sitä vastaan. Tämä on kuitenkin aina ihmisen osalta vapaa valinta. Ihminen toimii aina vähintään ajatuksen tasolla perusasenteensa mukaan. Joissain tilanteissa voi esiintyä pakottamista johonkin toisenlaiseen käytökseen, mutta tällöin ihmisen tahto vastustaa tekoa. Pakonalainen tekeminen ei ole todellista tahtomista. Ihmisolemuksen parantuminen ei ole ihmisen omassa vallassa, sillä olemuksen sisin ei ole ihmisen hallittavissa. Jumalan läsnäolon kokeminen tapahtuu juuri siellä. Vapaan tahdon käsitteilyn yhteydessä Siirala yhdistää uskon ihmisen perusvalintaan. Lutherin sanojen mukaan ”usko on todellisuus, jossa ihminen on ennen mitään tekemistään.”¹²³

2.3.2 Uskovan ihmisen jumalallistaminen

Siiralan käyttämä termi jumalallinen inhimillisyys näyttäytyy inhimillistä ajattelua jumalallistavana. *Jumalallinen inhimillisyys* -teoksen toisessa osassa hän erottaa sen inhimillisestä jumaluudesta. Kun jumalallinen inhimillisyys on elämän valitsemana elämistä, inhimillinen jumaluus on Siiralan mukaan ihmisen itse valitsemaa elämää. Hänestä ihminen ei voi itse valita elämänsä, sillä se kohottaa ihmisen elämän taistelun ulkopuolelle. Tämä on nähtävissä syntiinlankeemuksessa, kun ihmiset tavoittelivat hyvää ja paha tietoa. He yrittivät kohottautua elämän yläpuolelle. Siiralan käyttämä termi elämän taistelu merkitsee ihmisen perusvalintojen välistä taistelua. Jokainen on joko elämän peruskudoksen yhteydessä eläminen tai siitä irrottautuminen ja oman maailmansa luominen. Syntiinlankeemus näkyy siinä, että jokaisessa ihmisessä vaikuttaa myös elämästä irrottautuminen.¹²⁴

Jumalallinen voidaan Siiralan mielestä kohdata ristinomaisesti¹²⁵. Jumalallinen on kätkeytyneenä vastakohtansa alle niin, että inhimillinen jumaluus johtaa lopulta jumalallisen inhimillisyyden parhaaksi. Hyvät teot paljastavat ihmisolemuksen huonoja ominaisuuksia ja päinvastoin. Siirala esittää, että Lutherin mukaan kristinusko on todellisen ihmisyyden tulemista ennakoiva ihmiskuntakudos. Ihmissyys on tullut Jeesuksessa Kristuksessa maan päälle, mutta laajemmassa mittakaavassa ihmisyyden on vasta tulossa. Siihen asti inhimillisyys on löydettävissä vastakohtastaan. Esimerkiksi epäoikeudenmukaisuudessa paljastuu inhimillisyys, kun ihminen huomaa jonkin olevan epäoikeudenmukaista. Ihminen tajuaa, että hänellä

¹²³ Siirala 1968, 74–82.

¹²⁴ Siirala 1968, 123–125

¹²⁵ Ristinomainen on Siiralan viittaus Lutherin ristin teologia -ajatuksen, jonka mukaan Jumalan voima näkyy heikkoudessa. Lisää Lutherin ristinteologiasta ks. esim. Juntunen 2001, 181–195.

on tieto oikeudenmukaisesta eli inhimillisestä toiminnasta ja epäoikeudenmukaisuus on väärin ihmisyyttä kohtaan.¹²⁶

Lutherin ja Erasmusen keskustelussa Siirala näkee tärkeimpänä keskustelun kohteena jumalapuheen. Siiralan mukaan Luther pyrkii erottautumaan perinteisestä tavasta puhua Jumalasta ja ihmisestä. Mainittu subjekti-objekti-puheesta¹²⁷ erottautuminen on osa tätä kehitystä. Jumala ei ole pelkästään uskon objekti, tai ihminen Jumalan objekti. Jumalakuva ja ihmiskuva eivät saa määrätä elämää. Siiralan ajattelussa elämä valitsee ihmisen. Kukaan ei saa ottaa esimerkiksi Raamatusta ihmiskuvaa, jota imitoimalla yritetään toteuttaa jumalallinen tahto. Jumalallisen sanan tulee olla vapaa kaikista sidoksista tiettyihin ajatusrakennelmiin ja elämänmuotoihin. Siiralan mukaan Lutherin teologian tehtäväksi ilmoittama lain ja evankeliumin erottaminen on elämän sanan levittämistä. Elämän pitää pystyä puhuttelemaan ihmistä ilman esteitä. Siirala ei tarkenna sitä, kuinka lain ja evankeliumin erottaminen purkaa esteitä elämän sanan puhuttelevuuden tieltä.¹²⁸

Siirala käyttää *Jumalallinen inhimillisuus* -kirjassaan paljon termiä ”elämän sana”. Tällä termillä hän kuvaa elämän puhuttelua. Hänen mukaansa elämä puhuu ihmiselle ja ihminen on elämän puhuttelema. Puhe tarvitsee sanoja, joten Siirala kutsuu elämän puhuttelua elämän sanaksi. Hän viittaa kerran viva vox -keskusteluun, puhuessaan Raamatun alkuperästä: ”Pyhien kirjoitusten synnyttäjänä on kaiken inhimillisen elämän maaperänä ja kasvuilmapiirinä oleva elävä sana (viva vox).”¹²⁹ Lainauksen perusteella on mahdollista, että ”elävä sana” tarkoittaa Siiralan ajattelussa samaa kuin ”elämän sana”. Toinen mahdollisuus on elävän sanan ymmärtäminen lainauksen lauseyhteyden perusteella inkarnoituneeksi Kristukseksi. Esimerkiksi Macquarrie käyttää inkarnoituneesta Jeesuksesta termiä sana tai logos. Hänen mukaansa Oleminen¹³⁰ on läsnä olioissa. Oliot muodostavat hierarkian sen mukaan, kuinka paljon Oleminen niissä näkyy. Elävät olennot ovat korkeammalla tässä hierarkiassa kuin elottomat oliot. Kaikkein korkeimmalla on Jee-

¹²⁶ Siirala 1968, 127–130.

¹²⁷ Subjekti-objekti-ajattelua on esimerkiksi Karl Barthin teologiassa oleva korostus ihmisestä Jumalan toiminnan objektina. Tiililä 1951, 34.

¹²⁸ Siirala 1968, 107.

¹²⁹ Siirala 1968, 84. Sulkuihin laitettu ”viva vox” tarkoittaa Siiralan kirjan ladonnassa, että ko. termillä löytyy kirjan lopun lähdeviittauksista viite Østergaard-Nielsenin kirjaan *Scriptura Sacra et Viva Vox*. Viite käsittelee Rudolf Bultmannin ajatusta siitä, että puhuttu ja Raamatun sana eriävät. Viitteen mukaan Jeesuksesta kertova puhe voi sisältää sellaista asiaa, joka ei tule ilmi Raamattuun kirjatuissa Jeesuksen puheissa. Tästä huolimatta kyseinen puhe sisältää Jeesuksen omia sanoja.

¹³⁰ Tillich ja Macquarrie käyttävät Jumalasta ennen kaikkea nimitystä Oleminen (Being). Jumala ei heidän mukaansa ole maailmassa nähtäviin olioihin verrattavissa, vaan kaiken takana oleva Oleminen itse. Lisää aiheesta, katso esimerkiksi Tillich 1973.

sus Kristus.¹³¹ Näin elävä sana voi viitata myös Siiralan ajattelussa Jeesukseen ja elämän sana johonkin vähäisempään elämän puhuttelun muotoon.

2.3.3 Filosofian paikka teologiassa

Siirala nostaa esiin filosofian aseman teologiassa. Kuten monet muutkin inhimillisen elämän osa-alueet, myös filosofia voi avustaa ihmistä keskustelussa elämän kanssa. Luther syyttää teoksessaan Erasmusta aristotelismista, joten Siirala esittää tulkintansa siitä, mikä aristotelismissä on huonoa. Luonnontieteissä Aristoteles toimii Lutherin auktoriteettina, mutta teologina hänen ajattelunsa on Siiralan mukaan Lutherille liian jumalakeskeistä.¹³²

Siiralan kuvauksen mukaan antiikin idealistinen ja humanistinen perinne liittyy antiikin filosofien käsityksiin maailmasta mytologisena paikkana. Jotta kaiken myyttisyyden seasta voidaan päätellä pysyviä totuuksia, filosofit päätyivät erottelemaan näkyvästä maailmasta sitä ylläpitävät jumalalliset periaatteet. Teologia tutkimuskohteena on saanut alkunsa tästä. Uskonnon Jumala yritetään löytää etsimällä järjenumukaisia osia todellisuudesta. Siiralan mukaan sekä Platon että Aristoteles kutsuvat filosofiaansa teologiaksi, sillä he pyrkivät selvittämään filosofian kautta fyysisen maailman takana olevaa syvempää todellisuutta. Tämän näkemyksen ongelmana on Siiralan mukaan se, että he soveltavat rationaalista asennetta yliluonnolliseen. Hänestä kumpikin filosofi edustaa ”sellaista teologista humanismia, jossa pyritään osoittamaan inhimillisen elämän jumalallisuus ja näyttämään kuolevalle ihmiselle tie osallisuuteen iankaikkisesta elämästä.”¹³³ Jumalakeskeisyys näkyy tässä ajattelutavassa siinä, että jumalallisen ajattelun olevan koko todellisuuden täydellisenä muotona.¹³⁴ Tämä Siiralan esittely muistuttaa paljon hänen omaa ajatteluaan. Hän pyrkii teoksessaan löytämään inhimillisestä toiminnasta jumalallisen ulottuvuuden. Tästä huolimatta esitelty ”idealismi” on kriittikin kohteena. Siirala korostaa yleisesti ihmisen roolia uskossa, joten filosofien näkemyksen kritisointi johtuu näiden harjoittamasta ihmisen roolin väheksymisestä. Jos täydellinen jumalallinen on hyvyyden normi, ihmisyksilöiden hyvyys on vähäisempää kuin Siiralan tulkinnassa todellisuudesta.

Inhimillisen elämän jumalallisuuden etsintä on Siiralan mukaan väärää, sillä se ei ole jumalallista inhimillisyyttä. Näiden käsitteiden välisenä erona on toiminnan suunta. Jumalallinen inhimillisyyys tarkoittaa, että jumalallinen toimii inhimil-

¹³¹ Macquarrie 2003, 290–294.

¹³² Siirala 1968, 107–108.

¹³³ Siirala 1968, 109.

¹³⁴ Siirala 1968, 108–109.

listen rakenteiden kautta. Filosofien hakema inhimillinen jumaluus on ihmisen korottamista jumaluuden asemaan, jolloin ihminen päätyy määrittelemään jumalallisen sisällön. Tämä jumalallisen määrittelemisen vastustaminen kertoo osaltaan fides qua:n korostumisesta Siiralan teologiassa. Jos uskon kohdetta ei voida määrittää, jäljelle jää vain kokemukseen perustuva usko.

Jumalallisen kohtaaminen on Siiralan ajattelussa aina luonnollista ja välitöntä. Kuten Tillich myös Siirala ajattelee, että Jumala toimii ennen kaikkea luomakunnan keskellä ihmisten elämässä. Perinteisen subjekti-objekti -asetelman vastustaminen nousee Siiralan ajattelussa toistuvasti esille. Lutherin käyttämä sanapari usko-rakkaus kuvaa todellisuutta paremmin. Perinteisesti usko nähdään subjektin valtaavana objektiivisena voimana ja rakkaus objektiivisen todellisuuden tarkoitusperiä ajavana periaatteena. Siiralan mukaan nominalismin¹³⁵ vastaus tähän olisi subjektin roolin korostaminen objektiivisen todellisuuden kustannuksella. Sekin kuitenkin tukeutuu perinteiseen subjekti-objekti -asetelmaan, joten Siirala hylkää sen. Jumalallinen kohdataan inhimillisen järjen asettamisrajoissa. Kohtaamisen välttely tai pakeneminen johtuu siitä, että ihminen pakenee elämää itseään. Jumalallisen kohtaaminen on täten järkevää toimintaa. Tästä voidaan päätellä, että Siiralan mielestä jumalallinen kohdataan ennen kaikkea inhimillisessä järjessä. Hän nostaa erääksi uskon määritelmäksi tässä yhteydessä elämän ajattelamisen. Jos ihminen ei ajattele elämää, hän välttyy uskolta.¹³⁶

Siiralan neuvon mukaan ihmisen tulee kaikessa ajattelussaan muistaa, että hän ei voi irrottautua elämästään sen objektiiviseksi katselijaksi. Ihminen on mukana elämässä, joten kaikki päätelmät objektiivisesta todellisuudesta kertovat ihmisen subjektiivisista ajatuksista elämästä. Idealistisesta ajattelusta voi muodostua ihmiselle elämää vastustava asia. Jos ajattelusta muodostuu absoluuttinen totuuden määritelmä, se toimii Siiralan mukaan välttämättä elämän sanaa vastaan. Tällöin ihmisen kokemus jakautuu ruumiilliseen ja henkiseen. Siiralan mukaan ihminen on aina kokonaisuus.¹³⁷

Tiililä ja Siirala vastustavat kumpikin perinteistä filosofista tapaa tehdä teologiaa. Tiililä tyytyy lähinnä ilmoittamaan, ettei filosofisella päätelmällä tavoiteta Jumalaa, joka toimii maailman päällä. Siirala pyrkii uudistamaan teologiaa enemmän. Suurin ero heidän välillään tässä asiassa tulee ilmi tutkittujen teosten

¹³⁵ Nominalismilla tarkoitetaan yleensä ajatussuuntaa, jonka mukaan käsitteet sijaitsevat vain ihmismielessä. Idealismin mukaisia ihmisestä riippumattomia yleiskäsitteitä ei ole olemassa. Katso lisää nominalismista esimerkiksi Rodriguez-Pereyra 2011.

¹³⁶ Siirala 1968, 110–112.

¹³⁷ Siirala 1968, 112.

lähtökohtien kautta. Siirala pyrkii uudistamaan teologista keskustelua, kuten subjekti-objekti -aseman kritisointi osoittaa. Tiililä taas pyrkii puolustamaan perinteisiä teologisia näkemyksiä uudistajia vastaan. Siirala olettaa, etteivät hänen ajatuksensa ole vielä tunnettuja ja Tiililä olettaa omien ajatustensa olevan tuttuakin tumpia.

2.3.4 Usko ihmisen elämässä

Siiralan mukaan Luther pyrki korvaamaan perinteisen teologian käyttämän subjekti-objekti -asetelman uskon ja rakkauden kudoksena. Se on tärkeimpiä elämän perusyhteyttä kuvaavia käsitteitä. Usko yhdistää ihmisen elämään, elämän antajaan ja toisiin ihmisiin. Rakkaus syntyy tästä yhteydestä. Se näkyy antamisena ja saamisena sekä toisille ihmisille elämisenä. Usko on elämän perusasetelma. Siitä käsin eläminen tarkoittaa ihmisenä elämistä. Ihminen ei voi itse päättää omalla asenteellaan ihmisyytensä määrää, vaan se kasvaa hänessä. Siiralan mukaan jumalallisen luomistyön sanonta ”tehkäämme ihminen”¹³⁸ tarkoittaa, että ihmiseen on kylvetty inhimillisyyden siemen. Ihmisestä kasvaa vähitellen persoona, joka osallistuu Luojan työhön työtoverina. Tämä Luojan työ on elämän luomista. Ihminen voi Siiralan ajattelun perusteella osallistua siihen elämän peruskudoksen hyväksi toimimalla. Siirala korostaa, että usko on ennen kaikkea Jumalan teko. Ihmisyys on lahjaa, eikä sitä voi saada suoritusten avulla. Lutheria siteeratessa Siirala toteaa, että hyvin toimiminen johtuu ihmisen hyvyydestä ja vanhurskas toiminta ihmisen vanhurskaudesta. Ihminen ei voi niitä saavuttaa omin avuin.¹³⁹

Siirala mainitsee ”Luojan”, mutta ei kerro mitä hän tarkoittaa sillä. Nimityksestä on pääteltävä, että hän uskoo Jumalan luoneen maailman. Hän ei selitä, mitä hän luomisella ymmärtää tai mitä tämän Luojan ominaisuudet ovat. Näin fides quae ei ole näkyvässä. Uskossa Siiralan mielestä on tärkeintä lopulta itse usko. Fides qua creditur on uskon ainut ominaisuus.

Ihminen ei voi määrittellä itseään, vaan ihmisen tulee antautua elämän sanan määriteltäväksi. Näin Jumala luo ihmisen uskon kautta. Ihmisenä oleminen ei kuitenkaan ole jumalallista, sillä tällöin valitaan jokin inhimillisen kokemuksen alue, johon jumalallisen kohtaaminen rajataan. Ihmiseksi kasvaminen on luomistyötä, joka vaikuttaa ihmisessä. Tämä ei ole passiivista toimintaa, joten ihmisenä oleminen ei voi olla passiivista. Kuuliaisuus elämän sanalle tarkoittaa aktiivista osallistumista luomiseen. Elämän sana puhuu ihmiselle tämän sielussa ja järjessä

¹³⁸ 1. Moos. 1:26.

¹³⁹ Siirala 1968, 101–102.

tuottaen ruumiillista toimintaa elämän puolesta. Siirala korostaa ihmiskuvassaan ihmisen sielun ja ruumiin yhteyttä. Ihminen on kokonaisuus, joka muodostaa kaikilla olemassaolonsa muodoilla yhteyksiä. Siirala erottaa tämän kovasanaisesti siitä, että ihminen olisi ulkoisen todellisuuden sätkynukke. Tällaista näkemystä hän pitää Erasmuksen vääränä humanismina. Siiralan oma näkemys siitä, etteivät ihmisen ajatukset ole hänen omiaan vaan elämän sanan puhuttelun välineitä heijastaa kuitenkin sätkynukkena olemista. Ihmisen elämä liittyy muiden ihmisten elämiin muodostaen elämän peruskudoksen. Tällöin ihmiset ovat riippuvaisia toisistaan. Tämän perusteella inhimillinen yhteisö nousee ihmisyyden määrääväksi tekijäksi. Siiralan tekstistä on täten pääteltävä, ettei ihmistä ohjaa ulkonainen todellisuus vaan yhteisö, jossa tämä elää. Tosin tässä yhteisössä elämän sana vaikuttaa elämää rakentavasti. Tämän perusteella Siirala nostaa yhteiskunnan jumalallisen järjestyksen toteuttajaksi.¹⁴⁰

Siirala myöntää, että inhimillisissä yhteisöissä erilaisilla mekanistisilla systeemeillä on merkittävä osa. Näissä systeemeissä ihmisen ei itse tarvitse tehdä muuta kuin kulkea mukana ajattelematta mitään. Usko kutsuu ihmistä ennen kaikkea ajattelemaan elämää itse. Vaikka yhteisöt ovat tietyssä määrin mekanistisia, järki ei saa olla tärkein väline jumalallisen kohtaamisessa. Siirala ei kerro, mikä voisi olla tärkeämpi, joten hän liittyy järjen yhdeksi monista eri kohtaamisen tavoista. Kuten aiemmin käsitelty Raamattu, myös järki voi olla jumalallisen kohtaamisen välikappaleena, mutta se ei ole sitä aina jokaiselle ihmiselle.¹⁴¹ Tässä Siirala erottautuu kirjoittamastaan Tillichia käsittelevästä artikkelista. Sen mukaan hyvät auktoriteetit ovat järjen kanssa yksimielisiä. Siiralan näkemys vaikuttaa tässä vievän Tillichin ajattelua eteenpäin subjektivoimalla myös järjen.

Ilmoituskäsitys tulee Siiralan ajattelussa esille kohdissa, joissa hän käsittelee jumalallisen kohtaamista. Jumalallinen kohdataan ihmisen elämän eri vaiheissa perustavia kysymyksiä pohdittaessa. Tämä kohtaaminen vastaa Siiralan ajattelussa näihin ihmisen elämän herättämiin kysymyksiin. Jumala ilmoittaa itsensä elämässä ja erityisesti sen ongelmakohdissa. Tämä näkemys on nähtävissä jo Tillichilla. Macquarrie toistaa Tillichin alkuperäinen ja riippuvainen ilmoitus -opin sellaisenaan.¹⁴² Alkuperäinen ilmoitus tapahtui Jeesuksen inkarnaation historialli-

¹⁴⁰ Siirala 1968, 102–104.

¹⁴¹ Siirala 1968, 105–106.

¹⁴² Macquarrie ei tässä kohdassa viittaa Tillichin, mutta käsitteistö on samankaltaista. Tillich käyttää englanniksi käsitteparia original and dependent revelation. Macquarrie ei mainitse suoraan riippuvaista ilmoitusta, mutta käyttää Jeesuksessa tapahtuvasta ilmoituksesta termiä ”the classic, or primordial, revelation”. Tämä on suomeksi käännettynä ”klassinen tai alkuperäinen ilmoitus.”

nessä ilmoituksessa. Jeesus on Olemisen symboli, jossa Oleminen on itse läsnä. Macquarrien mukaan Oleminen on läsnä kaikissa olioissa, jotka symboloivat sitä. Niinpä Oleminen voi ilmoittaa itsestään myös muita välineitä kuin Jeesusta käyttäen. Kuten Siiralan ajattelussa, myös Macquarriella erilaiset tapahtumat elämässä voivat olla ilmoitustapahtumia. Ilmoitustapahtuman kriteerinä on tällöin ”ihmisen puhuttelemisen syvimmällä tasolla”. Tästä puhuttelusta seuraa ihmisen päätyminen uskoon.¹⁴³ Siiralan ilmoituskäsitys vastaa pitkälti Macquarrien käsitystä. Ero on Macquarrien täsmällisempi ilmaisutapa. Siirala ei teoksessaan määrittele asioita selkeästi, mutta Macquarrie pyrkii käyttämään filosofista kieltä kertoessaan uskosta ja ilmoituksesta.

Siiralan tulkinnan mukaan Luther kritisoi Erasmuksen ihmiskäsitystä monessa suhteessa. Kuitenkin esimerkiksi järjen käytön jumalallistamisessa on näiden ajattelijoiden välillä Siiralan tulkinnan mukaan vain aste-ero. Perinteisessä luterilaisessa teologiassa Lutherin ihmisenäkemyttä on pidetty Erasmuksen idealismin vastaisena. Siiralan mukaan Luther ei edusta uutta ihmiskäsitystä ja hän osoittaa sanavalinnoillaan, ettei pidä perinteistä luthertulkintaa millään tavalla järkevänä. Ihmisen tahto ei ole täydellisen turmeltunut, joten jumalallisen kohtaaminen on mahdollista ihmisen teoissa. Ihmisessä ja inhimillisessä toiminnassa on vähintään jotain hyvää.¹⁴⁴ Tällaisesta ajattelusta on hankalaa erottaa sitä, mikä on Jumalan ja mikä ihmisen toimintaa. Siirala pyrkii tätä erottelua tekemään, mutta ei onnistu selvittämään eroa yksiselitteisesti. Uskon käsitteessä Jumalan ja ihmisen toiminta ovat hyvin lähellä toisiaan, eikä inhimillistä toimintaa oikeastaan voida erottaa jumalallisesta käsitteellisesti.

Usko on Siiralan ajattelussa tarkemmin määrittelemätön taustaoletus. Hän ei kerro, mihin tulee uskoa tai miksi uskominen olisi ihmiselle tarpeellista. Usko näkyy hänen teologiansa mukaan ulospäin tekoina, joissa toimitaan elämän hyväksi. Siirala korostaa *fides qua credituria* niin paljon, ettei *fides quae crediturille* jää mitään sijaa. Tähän korostukseen verrattuna Tiililän korostus on tasapainoisempi. Hänestä uskon kohde on tärkein asia uskossa. Silti myös uskonnollisella kokemuksella on auktoriteettiasema uskovan elämässä.

Tämän jälkeinen ilmoitus on ”subsequent”, joka on suomeksi ”seuraava” tai ”peräkkäinen”. Macquarrie 2003, 90.

¹⁴³ Macquarrie 2003, 270–272.

¹⁴⁴ Siirala 1968, 106.

3 Tiililän ja Siiralan teologia uskonfilosofian näkökulmasta

3.1 Tiililän näkemys uskon ja järjen suhteesta

Tiililä ajattelee oikean uskon olevan yliluonnollista. Jumala synnyttää sen ihmisessä ilmoituksensa kautta. Ihminen ei voi tavoittaa Jumalaa järjellään tai ajattelullaan. Tästä kertovat lukuisat filosofiaa vähättelevät kommentit *Systemaattisessa teologiassa*. Järkeä tarvitaan teologisissa päättelyissä, mutta siihen perustuva jumalausko on Tiililän mukaan väärää uskonnollisuutta.

Tiililä toteaa perinteisiä jumalatodistuksia käsitellessään, että luonnontieteiden uusimmat tulokset antavat tilaa Jumalalle. Esimerkiksi matemaattinen jumalatodistus näyttää antavan mahdollisuuden uskoa tieteellisesti perustellusti luojaan ja maailmankuvan viimeisen perustan olemassaoloon. Kuten todettua, Tiililän mielestä tämä todistus ei kuitenkaan perustele uskoa kristinuskon Jumalaan. Tähän liittyen hän ilmoittaa, että ihmisen enemmän tai vähemmän kielteinen suhtautuminen johonkin ajatusrakennelmaan ei ole tärkeää. Tiililä ilmaisee useita vastapareja¹⁴⁵ luettelemalla, että teologian tulee mieluummin julistaa Jumalan sanaa kuin osoittaa tieteestä Jumalan mahdollistavia aukkoja.¹⁴⁶ Kaksi virkettä, joissa Tiililä käsittelee tätä asiaa, osoittavat hänen suhtautumisensa niin kutsuttuihin uskon esteisiin. Nykyisessä keskustelussa kristillistä apologiaa perustellaan joskus sillä, että järjen perusteluilla poistetaan uskomisen esteitä. Tällöin ajatellaan, että uskomisen on mahdollista vain sen jälkeen kun ihminen järjellään päättelee uskon olevan ristiriidatonta muun ajattelun kanssa.¹⁴⁷ Tiililän teologiassa järjellä ei ole tällaista käyttötarkoitusta.

Ajatusrakennelmiin suhtautumisen tärkeyttä kritisoidessaan Tiililä ei tarkoita termillä ”ajatusrakennelmat” esimerkiksi oppeja. Opit kuuluvat Tiililän teologiaan. Osa opeista on terveitä ja osa harhaoppeja. Kun teologian tehtävänä on Tiililän mukaan muodostaa ilmoituksesta uskonsääntöjä, terveiden oppien sitovuus on koherentti johtopäätös tästä. Opit kertovat ilmoituksen sanomasta, eli Jeesuksen avulla saatavasta pelastuksesta.¹⁴⁸ Kontekstin perusteella Tiililä tarkoittaa

¹⁴⁵ Tiililän luettelemat vastaparit ovat: Usko ja epäusko, Jumalan valtakunta ja maailma, Jumalan tahto ja saatanallinen vastatahto, elämä ja kuolema.

¹⁴⁶ Tiililä 1954, 283.

¹⁴⁷ Tästä ks. esim. Gustavsson 2007, 223. Gustavssonin mukaan tämä on defensiivisen apologian tehtävä. Kristinuskoa vastaan suunnattu kritiikki pitää kohdata ja sen esittämät virheelliset väittämät tulee korjata. Tällöin uskon esteet poistuvat ja ihminen voi uskoa.

¹⁴⁸ Tiililä 1954, 469.

ajatusrakennelmilla tässä kohdassa edellä lueteltuja jumalatodistuksia, jotka perustuvat vain ihmisjärjen päätelmiin.

Harhaopeista Tiililä toteaa, että Raamatun mukaan niitä tulee olemaan aina. Ihmisillä on hänen mukaansa aina uskonnollisia tarpeita, joiden tyydyttämiseksi ihmiset keksivät itse uskonnollisia rakennelmia. Oikea tapa tyydyttää uskonnolliset tarpeet olisi evankeliumin opissa pysyminen. Tiililän mukaan lopun aikoina tapahtuu suuri luopuminen evankeliumista. Tämän ajanjakson erikoisuutena on harhaoppien vallitseminen. Tällöin oikeaa oppia ei julisteta juuri ollenkaan. Tiililän aikana harhaoppeja levittävät hänen mielestään erityisesti liberaaliteologia ja muut uskonnot. Uskon ja järjen suhteen mielenkiintoinen Tiililän antama esimerkki harhaopista on teosofismi.¹⁴⁹ Teosofialla tarkoitetaan filosofista suuntausta, jonka mukaan kaikki uskonnot sisältävät piirteitä korkeammasta totuudesta, joka on esoteerinen. Teosofian jumaluus on persoonaton, ääretön ja sisältyy pantheismin mukaisesti kaikkeen maailmankaikkeudessa. Seppo A. Teinosen mukaan teosofian oppi on ”sekoitus okkultismia, hindulaisuutta, buddhalaisuutta, uusplatonismia ja osaksi myös kristinuskoa.”¹⁵⁰ Tämä suuntaus on Tiililälle liian filosofinen ja se perustuu ainoastaan ihmisten tekemälle päättelylle. Lisäksi esoteerisuus on täysin päin vastainen näkemys Tiililän pelastushistoriaa ja pelastusta uskossa korostavalle teologialle.

3.2 Siiralan näkemys uskon luonteesta

Siiralan näkemyksissä korostuu psykologian näkökulma uskovan ihmisen elämään. Siirala ei ota suoraan kantaa uskon luonteeseen. Hän joka tapauksessa puhuu uskovista ihmisistä ja korostaa eettisesti hyvää elämää heidän tuntomerkkinään. Jos uskovan elämä on lähinnä eettisesti ja inhimillisesti hyvin elämistä, onko usko Siiralan mielestä redusoitavissa esimerkiksi psykologiaan? Perinteisiä reduktionistisia uskontokäsityksiä ovat muotoilleet muun muassa Sigmund Freud ja Émile Durkheim.

Psykologi Sigmund Freud (1856–1939) tunnetaan erityisesti psykoanalyttisen metodin kehittäjänä. Hänen näkemyksensä uskonnosta pohjautuu juuri tämän metodin tuottamiin tuloksiin. Freudin mukaan tiedostamattomat tai estetyt tunteet tuottavat ihmisille erilaisia pakonomaisia toimintoja, joita hän kutsuu neurooseiksi. Tiedostamattoman alitajunnan olettaminen johtuu Freudin unitutkimuksista. Hänen mukaansa unet osoittavat alitajunnan olemassaolon, sillä unissa ih-

¹⁴⁹ Tiililä 1954, 269–271.

¹⁵⁰ Teinonen 1965, 194–201.

misten ajattelu on usein laajempaa kuin arkielämässä. Uskonnot redusoituvat Freudin ajattelussa neurooseiksi. Hänen mielestään uskontojen tutkiminen on kiinnostavaa niiden suuren kannattajamäärän vuoksi. Hän pitää mielenkiintoisena sitä, että miksi niin moni ihminen uskoo selkeään taikauskoon. Freudin teorian mukaan uskonnot ovat saaneet alkunsa heimoyhteisössä tapahtuneesta isänmurhasta. Veljekset ovat murhanneet isänsä päästäkseen käsiksi isän hallinnoimiin naisiin. Tämä murha on aiheuttanut veljeksiin suuren tiedostamattoman häpeän tunteen ja sen purkamiseksi kehitettiin uskonnolliset riitit. Täten uskonnot ovat ymmärrettäviä, mutta niiden uskomukset eivät ole tieteellisiä. Tämän takia Freudin mielestä uskonnot tulisi poistaa hoitamalla psykoanalyysin menetelmin ihmisten tiedostamattomat häpeän tunteet. Freudin ajattelu on skientististä. Hän ajattelee uskonnon kuuluvan menneeseen maailmaan. Uskonto on korvattu tieteellisellä maailmankuvalla ja se on tieteellisen maailmankuvan mukaan vanhentunutta tietoa.¹⁵¹

Sosiologi Durkheim (1858–1917) pyrki redusoimaan uskonnot yhteisön ilmiöiksi. Ne palvelevat lähinnä lähellä elävän yhteisön rakentamista. Ihminen kuuluu aina johonkin yhteisöön, sillä hän syntyy jonkun suvun, heimon tai valtion jäseneksi. Uskonto tarjoaa näille yhteisöille moraalin. Durkheimin mukaan ilman uskontoa ihmisillä ei olisi velvollisuuksia toisiaan kohtaan. Hänen tutkimustensa mukaan esimerkiksi katolisissa maissa tehtiin enemmän itsemurhia kuin protestantisissa maissa. Tämä johtuu hänen mukaansa katolisuuden yhteisöllisemmästä luonteesta. Protestantit ovat yksin Jumalan edessä. Katoliset ovat vastaavasti yhteisönä ja papin välityksellä. Vähäisempi yhteisöllisyys mahdollistaa yksilön itsemurhan paremmin. Yhteiset rituaalit ja palvontamenot yhdistävät yhteisön jäseniä toisiinsa ja toisaalta erottavat heidät muiden yhteisöjen erilaisia rituaaleja tekevistä ihmisistä. Uskonossa ei ole pääasiassa usko yliluonnolliseen, vaan pyhään¹⁵² käsite. Erilaiset riitit ja uskomukset liittyvät tällaisiin erotettuihin ja kiellettyihin asioihin ja muodostavat moraalisen yhteisön. Näin yhteisölle kuuluvat asiat ovat pyhiä ja profaanit ovat yksilön omia asioita. Aikansa maailmankuvassa Durkheim haluaisi nostaa uskonnon tilalle valtion, jonka päättehtävänä on moraalin mahdollistaminen ja ylläpito. Uskonto on vanhentunut instituutio, mutta sen

¹⁵¹ Pals 1996, 54–87.

¹⁵² Durkheimin määrittelemän perusteella hänen käyttämänsä sana pyhä vastaa perinteesessä teologisessa kielenkäytössä pyhitetty-sanaa. Jonkin asian pyhittämisellä tarkoitetaan sen erottamista Jumalan käyttöön.

yhteisölle antama panos tarvitsee korvaajan. Tähän rooliin Durkheim ehdottaa Palsin tulkinnan mukaan valtiota.¹⁵³

Näihin esimerkkeihin verrattuna Siiralan käsitys uskon luonteesta ei vaikuta reduktionistiselta. Freudin näkemyksessä korostuu uskonnon haitallisuus psykologisesta näkökulmasta. Siiralan ajattelussa usko näyttäytyy positiivisena asiana. Durkheimiin verrattuna Siirala korostaa yksilöä enemmän kuin yhteisöä. Usko on Siiralalle enemmän sui generis. Siirala vetoaa Jumalaan ja ajattelee, että usko on ihmisen ja yhteisöjen ulkopuolelle menevä asia. Lisäksi hän korostaa uskonnollista kokemusta uskon tärkeimpänä auktoriteettina. Tällöin hänen näkemyksensä muistuttavat uskontotieteen historiasta Rudolf Otton (1869–1937) ja Mircea Eliaden (1907–1986) ajattelua. Heistä molemmat pitivät uskonnollista kokemusta uskontojen määrittävänä tekijänä. Tämä kokemus eroaa kaikesta muusta, eikä sitä voida kuvata ymmärrettävästi. Otto kutsuu tätä kokemusta numeeniseksi¹⁵⁴. Termin pyhä käyttäminen antaisi kokemukselle moraalisen merkityksen. Pyhyys sisältää hänestä käsityksen absoluuttisesta hyvydestä. Otto ei halua rinnastaa uskonnollista kokemusta moraaliin, joten sen kuvaaminen vaatii muun termin kuin pyhyys.¹⁵⁵

Eliade edustaa reduktionismin vastakohtaa nonreduktionismia fenomenologian näkökulmasta. Hänen mielestään uskonto ei ole jonkin muun asian vaikutusta ihmisessä vaan se itse on ihmisten elämiin vaikuttava tekijä. Tätä uskonnollista ilmiötä voidaan tutkia vain fenomenologian avulla. Uskontotieteen tehtävänä on Eliaden mukaan uskontojen vertailu keskenään. Hän käyttää Durkheimin lailla käsitteitä pyhä ja profaani. Profaania ovat kaikki pienet, arkipäiväiset ja unohdettavat asiat. Pyhää taas ovat yliluonnolliset ja muistettavat asiat. Erona Durkheimiin on käsitteiden määrittely. Pyhän palvonnan tarkoitus ei ole rakentaa yhteisöä, vaan palvoa yliluonnollista. Tämä näkyy Eliadesta kaikissa uskonnoissa, sillä niissä pyhän ja jumalien auktoriteetti hallitsee kaikessa. Uskovat selittävät pyhän käsitettä erilaisilla symboleilla, jotka sijoittavat yliluonnollisen fyysiseen maailmaan. Eliade korostaa juutalaisuuden tuoneen uskonnolliseen kenttään täysin uuden näkökulman. Juutalaisuudessa ja myöhemmin kristinuskossa pyhä vaikuttaa historiassa, ei vain sykleissä. Kristillisyydessä tämä näkyy yhden historiallisen tapahtuman, Jeesuksen elämän juhlistamisena. Tämä historiallisuuden korostami-

¹⁵³ Pals 1996, 88–123.

¹⁵⁴ Lat. numen tarkoittaa suomeksi jumalisuutta.

¹⁵⁵ Haaparanta 2003, 282.

nen on johtanut Eliaden mukaan nykyaikaiseen historisismiin, jossa keskitytään vain profaaniin ja unohdetaan pyhä.¹⁵⁶

Siiralan näkemykset ovat nonreduktionistisia ja Eliaden selitys pyhästä on lähellä Siiralan käsityksiä. Kuten Tillich esittää Jumalasta, Eliade esittää pyhästä: siitä ei voida puhua muuten kuin symboleiden kautta. Siirala ei *Jumalallisessa inhimillisyydessä* puhu suoraan Jumalasta. Tähän on jokin syy ja jumalapuheen jonkinasteinen mahdottomuus on todennäköinen vaihtoehto. Jos Jumalasta ei voida puhua tarkasti, kannattaa puhua jostain muusta. Siirala päätyy siis puhumaan ihmisten teoista ja elämän peruskudoksen hyväksi toimimisesta. Tässä mielessä Otton ja Eliaden ajattelu on samankaltaista Siiralan kanssa. Nämä keskittyvät kuitenkin siihen, että uskon perusmerkitys on usko johonkin yliluonnolliseen. Tällaista korostusta ei näy Siiralalla. Lopulta nämä teoriat ovat liian jumalakeskeisiä Siiralan ihmisyyttä korostavaan ajatteluun. Otton korostama uskonnollinen kokemus taas ei Siiralan mukaan ole eriyttävissä muusta kokemuksesta. ”Kaikkeen inhimilliseen kokemukseen sisältyy uskonnollinen ulottuvuus, kategoriaalinen kysymys ihmisenä olemisen syvimmästä merkityksestä.”¹⁵⁷

Lähinnä Siiralan käsitystä uskon luonteesta vaikuttaa olevan aiemmin käsitelty Herrmannin näkemys kokemuksesta yhteytenä itse olemiseen. Kuten Eeva Martikainen toteaa Herrmannin näkemyksestä:

Uskonnollinen ”tieto” poikkeaa Herrmannin mukaan metafyyysisestä siten, että se on yksilöllistä itseidentiteetin spontaania elämystä (Erlebnis), energiaa, joka synnyttää välittömästi omat arvonsa. Uskonnollinen itseidentiteetti ei Herrmannin praktisessa määritelmässä suuntaudu luontoon, vaan persoonien todellisuuteen (Wirklichkeit), historiaan (Gesichte), josta se löytää omaa persoonaa vastaavan mahdin (Macht). - - Koska uskonto on Herrmannin mukaan individualistista, ei uskonnollisessa itseidentiteetin elämyksessä – vaikka se muodostaakin todellisuuden ainoan ”reaalisen” kiinnkohdan – voi ajatella arvojaan eikä perustella niitä kaikille pätevällä tavalla. Uskonto tarvitsee siis refleksiionsa myös etiikkaa, jonka käsitteet ovat kaikille yleispäteviä.¹⁵⁸

Näin Herrmannin näkemykset vastaavat Siiralan ymmärrystä uskosta yksilön toimintana ja etiikkana. Ero Herrmannin ja Siiralan välillä on käsitteistössä. Siirala ei vetoa itseidentiteettiin tai historiaan. Hänellä etiikka ja kokemus korostuvat uskon olemuksen näkyvinä muotoina. Näin Siiralaa voidaan kuvata tässä mielessä herrmannilaiseksi teologiksi.

¹⁵⁶ Pals 2006, 193–228.

¹⁵⁷ Siirala 1965, 104.

¹⁵⁸ Martikainen 1995, 175.

3.3 Tiililän ja Siiralan käsitykset epistemologian kannalta

Epistemologia käännetään suomeksi usein sanalla tietoteoria. Sen piirissä pohditaan, ihmisen tietämystä. Epistemologian kysymyksiä ovat muun muassa ”mitä voidaan tietää?” ja ”kuinka tietoa voidaan saada?”

Teologisessa epistemologiassa tutkitaan kysymyksiä siitä, kuinka voidaan saada tietoa Jumalasta ja uskontotuuksista. Saatujen tietojen oikeellisuus on myös tutkimuksen kohteena. Toisaalta teologinen epistemologia on pitkälti keskustelua siitä, missä määrin evidentialismia voi soveltaa uskoon.¹⁵⁹ Dosentti Olli-Pekka Vainio jakaa uskon ja evidenssin suhteen teistisillä ajattelijoilla viiteen kategoriin. Lueteltuna vähiten evidenssiä arvostavasta alkaen ne ovat: Puhdas fideismi, konformistinen fideismi, kommunikatiivinen fideismi, pehmeä rationalismi ja kova rationalismi. Näistä kolme ensimmäistä ovat erilaisia fideismin muotoja. Näistä puhdas fideismi on eniten fideismin pilkkamerkitystä vastaava. Sen mukaan uskomus on perusteltu vaikka kaikki evidenssi todistaisi sitä vastaan. Tätä näkemystä kannattavia teologeja ei Vainion mukaan ole. Konformistinen fideismi tarkoittaa mukautumista enemmistön mielipiteisiin. Syyt tällaiseen uskomiseen ovat joko tarkemmin perustelematon virran mukana meneminen tai yhteisön uskomuksien hyvät käytännön vaikutukset. Kommunikatiivinen fideismi on teologien keskuudessa suosituin näkemys. Sen mukaan uskoa ja uskomuksia voidaan perustella jonkin verran, mutta ei lopullisesti. Vainio nostaa tämän ajatussuunnan tärkeäksi kriteeriksi elämäntavan. Oikea uskomus tuottaa oikeaa elämäntapaa.¹⁶⁰

Pehmeä rationalismi painottaa evidenssiä fideistisiä näkemyksiä enemmän. Sen mukaan uskomuksen vastainen evidenssi voi kumota uskomuksen oikeutuksen. Kovan rationalismin edustajat kokevat tarpeelliseksi paitsi kumota väärät uskomukset evidenssillä, myös oikeuttaa uskomukset evidenssillä. Usko tarvitsee hyvät perusteet jo ennen siihen sitoutumista.¹⁶¹ Seuraavaksi esittelen tarkemmin erilaisia teologisen epistemologian käsityksiä.

3.3.1 Evidentialismi

Evidentialismi on Vainion jaottelussa nimetty kovaksi rationalismiksi. Sen mukaan uskomus on oikeutettu, mikäli se on sopuinnussa evidenssin, eli todisteiden kanssa. Evidentialismissa on tiukat määritelmät siitä, mitä voidaan hyväksyä

¹⁵⁹ Forrest 2011.

¹⁶⁰ Vainio 2011, 148–149.

¹⁶¹ Vainio 2011, 150.

evidenssiksi.¹⁶² Nykyisessä uskonnonfilosofisessa keskustelussa eräs tunnetuimpia evidentialisteja on Richard Swinburne (s. 1934). Dosentti Timo Koistinen esittelee väitöskirjassaan hänen perusteluaan uskonnollisen uskon oikeuttamiseksi. Swinburnen lähtökohtana on perinteisten jumalatodistuksien hyödyntäminen. Hän pitää niitä induktiivisina ja probabilistisinä¹⁶³ argumentteina, jotka osoittavat teismien olevan paras selitys empiirisille ilmiöille. Näin hän pyrkii tieteellistä argumentointitapaa käyttäen pitämään teismien uskottavana vaihtoehtona tieteellisessä keskustelussa.¹⁶⁴

Swinburnen mukaan erilaiset argumentit uskonnollisen uskon puolesta antavat sille kumulatiivista todistusvoimaa. Yksinään argumentit eivät ole vakuuttavia, mutta yhdessä ne nostavat teismien todennäköisyyden lähelle 0,5:ttä. Parhaan selityksen kriteereinä Swinburne käyttää selityksen yksinkertaisuutta ja sen selitysvoimaa. Todennäköisyys saadaan yli 0,5:n otettaessa huomioon uskonnolliset kokemukset. Näin Swinburnen mielestä monien ihmisten saamat kokemukset Jumalasta tekevät teismistä lopulta todennäköisimmän selityksen maailmalle. Uskovan ihmisen ei hänen mukaansa tarvitse uskoa kuin siihen, että kristillinen oppi on todennäköisemmin totta kuin muut opit. Tästä huolimatta uskonnollinen usko ei ole vain argumenttien totena pitämistä. Swinburnen mukaan uskon syntyymiseen tarvitaan jotain muuta. Hänen filosofisen teismiperustelunsa tarkoitus on apologetinen. Hän haluaa osoittaa kristinuskon olevan tieteellisessä mielessä rationaalinen uskomusjärjestelmä.¹⁶⁵

Logiikan ja tieteellisen argumentoinnin korostus Swinburnen ajattelussa koskee myös hänen tapaansa käsittää Jumala. Hän ajattelee Jumalalle olevan mahdotonta tehdä mitään itsensä kanssa ristiriitaista tekoa. Hänen mukaansa samalla perusteella voidaan kieltää myös Jumalan kaikkietävyys. Swinburnen mukaan ei ole loogisesti mahdollista, että Jumala voi tietää ilman mahdollisuutta erehtyä, kuinka joku toimii vapaasta tahdostaan. Hän siis olettaa, että ihmisillä on vapaa tahto. Perusteeksi hän tarjoaa elottoman luonnon todettua indeterminismia. Swinburnen päättely kulkee näin: Jos eloton luonto ei ole täysin deterministinen ja

¹⁶² Forrest 2011.

¹⁶³ Induktiivinen todennäköisyys tarkoittaa pääteltyä todennäköisyyttä. Saadusta evidenssistä päätellään, kuinka todennäköinen jokin sitä selittävä propositio on. Jotta tämä todennäköisyys on objektiivinen, sen tulee perustua yleisesti hyväksytyihin induktiivisen päättelyn kriteereihin. Tällaisia kriteereitä ovat muun muassa loogisen päättelyn säännöt. Lisää induktiivisesta todennäköisyydestä ks. esim. Swinburne 2001, 62–71.

¹⁶⁴ Koistinen 2000, 43. Swinburnen ajattelun kansantajuiseksi tarkoitettu esitys Jumalasta suomeksi, katso Swinburne 1997.

¹⁶⁵ Koistinen 2000, 44–48.

ihmisen käyttäytyminen on vielä vähemmän ennustettavaa kuin luonnon, täytyy ihmisen käyttäytymisen olla tämän syllogismin perusteella indeterminististä. Jumalan kaikkivaltiuden ja kaikkietävyuden rajoittamisessa Swinburne vetoaa Tuomas Akvinolaiseen, jonka perinnettä hän ilmoittaa jatkavansa tällä päättelyllä. Teologian perinteeseen tukeutuessaan Swinburne käyttää perinteisiä käsitteitä niiden merkityksiä muokaten. Jumalan yksinkertaisuudesta puhuessaan hän ei ota juuri kantaa Jumalan ominaisuuksien ykseyteen. Hänen pääsyynsä ottaa yksinkertaisuus esille on teismien todistusvoiman lisääminen tieteen parissa. Hän vetoaa tieteen tapaan pitää yksinkertaisempia teorioita parempina kuin monimutkaisia. Teismien oletus yhdestä alkusyystä, joka on Jumala, on siten hänestä paras maailmanselitys.¹⁶⁶

Kristillisissä yhteyksissä evidentialismista käytetään usein termiä luonnollinen teologia. Termillä korostetaan suuntauksen pyrkimystä perustella Jumalan olemassaolo luonnosta saaduilla havainnoilla. Luonnollisen teologian kannattajat pyrkivät usein perustelemaan Jumalan olemassaoloa varmojen argumenttien avulla. Jumala on olemassa, mikäli olemassaolo on päätelty deduktiivisesti oikeutetuista premisseistä. Lisäksi kaikki mahdolliset vastalauseet tulee olla huomioitu ja kumottu joko niiden premisseihin, johtopäätöksiin tai välivaiheisiin asti. Jotkin luonnollisten teologioiden esittämistä premisseistä on perusteltu itsestäänselvyyksinä, mikä ei ole pitävä peruste. Kaikki eivät välttämättä pidä näitä premissejä itsestäänselvyytenä, joten perusteen ei pitäisi riittää täyteen luottamiseen.¹⁶⁷

Useat luonnolliseen teologiaan yhdistettävät teologit eivät etsi ehdottomia argumentteja. Heille todennäköinen argumentti on riittävä syy uskoa. Todennäköinen argumentti on tässä tapauksessa hyvä, mutta ei täysin varma tai matemaattisen todennäköisyyden sisältävä väite.¹⁶⁸ Swinburnen edustama evidentialismi on täten hyvin lähellä perinteistä luonnollista teologiaa. Koistisen mukaan hän pitää itseään saman apologettisen jatkumon edustajana kuin esimerkiksi Tuomas Akvinolainen. Argumentit teismien puolesta ovat kummassakin tapauksessa jossain määrin epävarmoja. Edes Swinburne ei laske tarkkoja todennäköisyyksiä erilaisille argumenteille, vaan ainoastaan toteaa niiden olevan yhteenlaskettuna yli 0,5.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Swinburne 1997, 20–22, 68–73.

¹⁶⁷ Forrest 2011.

¹⁶⁸ Forrest 2011.

¹⁶⁹ Koistinen 2000, 47.

Evidentialismin mukaiset käsitykset eivät kuvaa Tiililän ja Siiralan teologisia esityksiä millään tavalla. Kumpikaan ei esitä sellaisia väitteitä uskosta, jotka vetoaisivat keneen tahansa. Erilaisten väitteidensä perusteluissa Tiililä ja Siirala pyrkivät vetoamaan Raamattuun, Lutheriin tai muihin lähinnä uskonnollisiin auktoriteetteihin. Muiden tieteiden tuloksia tai muita kaikkiin ihmisiin vetoavia perusteita käytetään vain harvoin. Syynä tähän yleisesti vetoavien perusteiden käyttämättömyyteen voi olla kirjojen kohdistaminen uskovalle lukijakunnalle.

3.3.2 Reformoitu epistemologia

Reformoidun epistemologian kannattajat toistavat usein Alvin Plantingan (s. 1932) käsitystä näkemystä episteemisestä takeesta. Uskomuksella on riittävä taesilloin, kun se on perusteltu ja puolustettu tunnetuilta vastalauseilta. Perusteltu tarkoittaa Plantingan mukaan, että mikäli jokin tapahtuma aiheuttaa uskomuksen muodostumisen, tuo tapahtuma on takeellinen¹⁷⁰ perustelu. Uskomuksen muodostumisen pitää olla oikein toimivien kognitiivisten kykyjen toiminnan tulosta.¹⁷¹ Tällaista näkemystä kutsutaan reliabilismiksi, sillä siinä luotetaan kognitiivisten kykyjen mahdollisuuteen muodostaa tosia uskomuksia.

Reformoitujen epistemologioiden mukaan uskonnolliset kokemukset ovat perusteita. Kun näin saatuja uskomuksia puolustetaan tunnettuja vastalauseita vastaan, saadaan episteemisesti taattuja uskomuksia. Näistä perususkomuksista voidaan johtaa muita uskomuksia.¹⁷² Koistinen määrittää Plantingan 1980-luvun teorian partikularistiseksi foundationalismiksi. Plantingan mukaan perususkomuksia ovat muun muassa muistiin ja toisien ihmisten sanomisiin perustuvat uskomukset. Uskonnollisista uskomuksista osa on tällaisia perususkomuksia. Partikularistisen käsityksen mukaisesti arkipäiväisessä elämässä tiedetyt uskomukset ovat tosia myös epistemologisesti. Lähtökohtana tiedolle ovat aktuaaliset käsitykset tiedon luonteesta. Tämä periaate johtaa relativismiin, sillä ihmisillä on luontaisesti erilaisia käsityksiä tiedosta. Plantingan mukaan ei voida löytää universaaleja perususkomusten kriteereitä. Tästä ei hänen mielestään seuraa subjektivismia. Kaikki eivät ole oikeassa vaikka kriteereistä on erimielisyyttä. Täten oikea kriteeri on olemassa, mutta ihmiset eivät pääse varmuuteen sen sisällöstä. Tämä näkemys voi

¹⁷⁰ Plantinga käyttää engl. termiä warrant. Näin hän erottaa määrittelemänsä perustelun evidentialismin tarkoittamasta oikeutetusta uskomuksesta.

¹⁷¹ Forrest 2011.

¹⁷² Forrest 2011.

viitata kalvinismin *sensus divinitatis* –oppiin, jonka mukaan Jumala antaa usko-ville ihmisille tietoa itsestään uskon välityksellä.¹⁷³

Plantingan mukaan kristillisten uskomusten muodostuminen on ennen kaikkea Pyhän Hengen työtä ja lahja ihmiselle. Reliabilistisen ajattelun tarkoitus on osoittaa kristillisen uskon mahdollisuus. Lopulta ihmisen usko on kuitenkin vain Jumalan työtä ihmisessä. Plantinga lainaa tässä Jean Calvinin vertausta uskosta silmälaseina, jotka auttavat näkemään Jumalan. Calvinin vertaus liittyy *sensus divinitatis* -oppiin, jonka mukaan Jumala on antanut jokaiselle ihmiselle kyvyn tuntea hänet. Tämä kyky on vääristynyt synnin seurauksena ja niinpä Jumalan täytyy antaa ihmiselle uskon silmälasit eli parantaa *sensus divinitatis* -kyky. Plantingan mielestä *sensus divinitatis* -oppi poistaa suurimman reliabilismin kumoojan. Tämä kumooja on kysymys siitä, voidaanko ihmisen kognitiivisia kykyjä pitää luotettavina tietolähteinä Jumalasta. Jos ihminen saa Jumalalta kyvyn nähdä Jumala selkeästi, silloin näin saatu tieto on luotettavaa. Ainut kumooja, joka toimii tätä päättelää vastaan, on kaiken kognitiivisen päättelyn luotettavuuden kyseenalaistaminen. Tällöin ihminen joutuu irrationaaliseen tilaan, jossa mikään hänen uskomuksensa ei ole perusteltu.¹⁷⁴

Tiililä ja Siirala ovat kumpikin kaukana reformoidun epistemologian tavasta ymmärtää uskon ja järjen suhde. Tiililä näkee uskon Jumalan lahjana, kuten Plantingakin. Kummankin ajattelussa se on ennen kaikkea yliluonnollista toimintaa. Erona Tiililän ja Plantingan ajattelussa on filosofian osuus. Filosofiaa edustaa erityisesti teorian foundationalistinen perusta. Plantinga on ennen kaikkea filosofi ja reformoitu epistemologia filosofinen teoria. Tiililän mukaan filosofiaa ei pitäisi sisällyttää teologiaan, sillä teologian tulee perustua vain ilmoitukseen. Filosofiaa lukuun ottamatta reformoitu epistemologia voisi kuvata Tiililän ajattelua tietyiltä osin. Reformoidulle teologialle tyypillinen kaksinkertainen predestinaatio näytetään myös Tiililän teologian vastaisena. Tiililän mukaan ihmisellä on jonkinlainen osuus uskomisessa. Reformoidut teologit korostavat Jumalan täydellistä valtaa ihmisen valitsemisessa. Siiralan teologiassa usko tarkoittaa ennen kaikkea ihmisen omia valintoja toimia inhimillisesti elämässään. Tätä elämän peruskudoksen hyväksi toimimista hän ei konkretisoi. Ilmeisesti hänestä kukin ihminen pystyy itse päättämään inhimillisen elämisen käytännön sovellukset.

¹⁷³ Koistinen 2001, 46–50.

¹⁷⁴ Plantinga 2000, 281–282.

3.3.3 Fideismi

Fideismiä on käytetty usein pilkkasanana kuvaamaan vastustavaa näkemystä kannattavaa järjettömäksi. Uskonnonfilosofiassa termiä käytetään yleensä neutraalina sijoituksena epistemologian kenttään. Zürichin yliopiston teologisen etiikan professori Richard Amesbury määrittää fideismin mukaisen näkemyksen eräällä tavalla evidentialismin vastakohtaksi. Hänen mukaansa fideismi tarkoittaa, että uskonkysymyksiin ei voi saada evidenssiä tai se ei ole tarpeellista.¹⁷⁵

Ingolf Dalferth korostaa kristillisen uskon olevan realistinen ajattelumalli. Kristityt uskovat, että Jumala on olemassa heidän uskostaan riippumatta. Kristityn ja Jumalan välinen suhde ei ole kristittyjen mielestä selitettävissä psykologian tai sosiologian metodein. Niiden käyttäminen vaatisi oletuksen siitä, että Jumalan kohtaaminen on vain kristityn pään sisäinen tapahtuma. Tällainen ajattelu ei ole Dalferthin mielestä ominaista kristityille, vaan usko Jumalan olemassaoloon on heille itsestäänselvyys. Jumalan oleminen on ennako-oletus, johon uskotaan, vaikka valitettaisiin Jumalan läsnäolon puutetta. Dalferthin mukaan Jumalan olemassaolon kieltäminen tarkoittaa uskomisen loppumista. Tämän uskon absoluuttisuus ei johdu hänen mielestään sen sisällöstä vaan uskojien sille antamasta merkityksestä. Usko Jumalaan on perususkomus, jonka mukaan muu elämä suunnataan. Se on perususkomus myös siinä mielessä, että sitä ei perustella muiden perususkomusten avulla. Tämä näkemys on toisaalta realistinen ja toisaalta omanlaisensa muihin realistisiin ajatustapoihin verrattuna. Siksi Dalferth nimittää sitä kristilliseksi realismiksi.¹⁷⁶

Dalferthin käyttämä määritelmä kristillisestä realismista perususkomuksena muistuttaa reformoidun epistemologian foundationalismia. Näitä näkemyksiä erottaa niiden tarkoitus. Plantingan mukaan uskonnollinen usko näyttäytyy järkevänä hänen omien perustelujensa johdosta. Uskolle ei hänestä ole sellaisia kumoojia, joita ei voisi kumota jollain toisella kumoojalla. Dalferth esittelee kristillisen realismin perususkomuksena, johon erilaisilla heikentävillä tai kumoavilla argumenteilla ei ole vaikutusta. Amesburyn määritelmän perusteella kristillinen realismi on täten fideistinen näkemys. Kristityt eivät pyri tekemään uskostaan filosofisesti pätevää ajatussuuntausta, vaan uskovat Jumalan olemassaoloon filosofiasta välittämättä. Tällä uskolla voidaan perustella muita argumentteja, mutta sille itselleen ei perusteita kaivata. Dalferth ei itse pidä fideismiä mielenkiintoisena. Si-

¹⁷⁵ Amesbury 2012.

¹⁷⁶ Dalferth 2006, 137–138. Dalferthin näkemyksiä kristillisestä realismista käsittelee tiiviisti suomeksi esim. Siitonen 2014, 35–42.

hen sitoutuminen vaatisi jonkin kokemuksen, jonka varaan voisi rakentaa teististä metafysiikkaa. Teistisen metafysiikan rakentamiselle ei ole hänestä tarvetta, joten fideismiin sitoutumista ei tarvitse valita. Tämä perustelu osoittaa Dalferthin ajattelevan, että fideismi on filosofinen suuntaus.¹⁷⁷ Hänen kristillisen realisminsa lähtökohtana ovat uskovien omat näkemykset uskonsa luonteesta. Hänestä uskoa ei tarvitse määritellä filosofian käsittein ja välinein.

Dalferthin näkemys muistuttaa wittgensteinilaisen fideismin näkemystä uskonnollisen kielen autonomisuudesta. Kuten totesin luvussa 1.1.2, Dalferthin mukaan uskonnollista uskoa ei voida saavuttaa järjen päättelyllä. Hän näkee filosofisen kielen uskonnollisesta kielestä erillisenä. Teistisen metafysiikan rakentamiselle ei ole tarvetta, sillä tällaisessa metafysiikassa näitä kieliä pitäisi sekoittaa. Uskonnollinen usko ei ole filosofinen ajatussuuntaus vaan sui generis. Tällä perusteella väitän Dalferthin määrittelemän kristillisen realismin olevan fideistinen ajattelutapa.

Dewi Zephaniah Phillipsia (1934–2006) pidetään wittgensteinilaisen fideismin edustajana nykykeskustelussa. Hän itse kieltää olevansa sen edustaja, sillä nimitys on hänen mielestään hänen vastustajiensa kehittämä olkiukko. Hänen mukaansa uskonnon on aina otettava maailma vakavasti. Tämän takia uskonnollisessa kielessä on yhtymäkohtia muihin kielipeleihin. Esimerkiksi kuolemasta ei voida hänestä puhua vakavasti, jos ei ymmärretä, mitä kuolemasta tiedetään muuten kuin uskonnollisesti.¹⁷⁸ Phillipsin mukaan hän edustaa kyllä Wittgensteinin näkemyksiä, mutta ei siinä merkityksessä kuin wittgensteinilainen fideismi ymmärretään. Muun muassa University of Calgaryn filosofian emeritusprofessori Kai Nielsen (s. 1926) ymmärtää Phillipsin mielestä Wittgensteinin kielipelifilosofian siten, että kaikki kielipelit ovat autonomisia. Nielsen yrittää mahduttaa Wittgensteinia tulkitsevan Phillipsin tähän omaan tulkintaansa.¹⁷⁹

Phillipsin lähtökohta teologian filosofiselle tutkimiselle on uskon kieliopin tutkimus. Hänen mukaansa uskovalle Jumalan olemassaolo on totta. Jos joku kyseenalaistaa tämän uskon todisteiden puutteen perusteella, uskova Phillipsin mukaan vetoaa siihen, että kyseinen tutkija ei ymmärrä uskon kielioppia. Phillipsin pääteesi on, että Jumalasta ja fyysisestä maailmasta ei voida puhua samalla tavalla. Jumalan todellisuus on Phillipsin mukaan erilaista fyysiseen verrattuna. Tämän johdosta uskonnollisten traditioiden mielekkyyden tutkimuksen pitäisi pe-

¹⁷⁷ Dalferth 2006, 119.

¹⁷⁸ Szabados 2005, 11–12.

¹⁷⁹ Phillips 2005, 73–75.

rustua uskonnollisten traditioiden omiin näkemyksiin. Uskonnollinen diskurssi määrittää rajat mielekkäälle uskonnolliselle puheelle. Tällöin teologisella ja filosofisella tutkimuksella täytyy olla oma suhde uskonnolliseen diskurssiin ollakseen mielekästä.¹⁸⁰

Phillipsin vaikutteet tulevat filosofi Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) myöhäiskauden kielipelifilosofiasta. Sen perusajatus on kielen merkityksien löytäminen kielen käyttötavoista. Sanat siis tarkoittavat sitä, missä tarkoituksessa niitä käytetään. Phillips laajentaa tämän perusnäkemyksen koskemaan uskontoa. Uskontoa ei ole olemassa ilman uskonnollista diskurssia. Se opetetaan lapsille satujen avulla ja jo satujen kertomisen toiminta muodostaa kuvan Jumalasta. Teologian tehtävänä on tämän uskonnollisen kielen kieliopin muodostus. Analogiana tälle tehtävälle Phillips esittää kielen ja logiikan suhteen. Analogian mukaan kieli tarvitsee logiikkaa, vaikka sitä logiikkaa ei olisi eksplisiittisesti määriteltä. Samoin uskonnollisen diskurssin olemassaolo edellyttää sääntöjä, jotka määrittävät mielekkään uskonnollisen diskurssin rajat. Näitä sääntöjä Phillips kutsuu teologiaksi.¹⁸¹

Uskonnon tarkoitus ei Phillipsista ole tieteellisten faktojen kertominen Jumalasta tai muista uskonnollisen diskurssin väitelauseista. Uskovat eivät pidä uskoa hypoteesina tai vahvistusta odottavana uskomuksena. Uskoville uskominen ei kuulu tieteeseen, joten sitä ei voida tutkia sellaisena. Uskovien ihmisten uskomukset ovat oikeita tai väärinä uskonnollisen diskurssin sisällä ja sen asettamien kriteerien mukaan. Tätä ajattelua johdonmukaisesti seuraten Phillips toteaa, ettei uskontoa voida todeta kokonaisuutena vääräksi tai oikeaksi. Ajatusjärjestelmälle totuusarvon antaminen olisi mahdotonta, mikäli ajatellaan Phillipsin tavoin diskurssi itse sen sisällä tapahtuvan keskustelun kriteeriksi.¹⁸²

Phillipsin ajattelu vaikuttaa juuri siltä wittgensteinilaiselta fideismiltä, mitä hän itse kieltää sen olevan. Uskonnollinen kieli näyttäytyy hänen ajattelussaan autonomisena siinä mielessä, että sen väitelauseet eivät tarkoita samaa kuin tieteellisen kielen väitelauseet. Fideismi näkyy erityisesti filosofisten ja tieteellisten argumenttien teologisesta keskustelusta poistamisena.

Phillipsin wittgensteinilainen fideismi ja Dalferthin kristillinen realismi ovat monilta osin hyvin samankaltaiset. Molemmat korostavat uskonnollisen uskon eroa tieteestä. Perustelut ovat samankaltaiset, sillä molemmat vetoavat uskovien

¹⁸⁰ Phillips 1970, 1–4. Phillipsin näkemyksiä käsittelee hyvin esimerkiksi Siitonen 2014, 7–20.

¹⁸¹ Phillips 1970, 5–6.

¹⁸² Phillips 1970, 70–72.

omiin näkemyksiin asiasta. Koska uskovat eivät itse pidä uskon tarkoituksena maailmanselityksen kehittämistä, ei uskoa tule pitää tieteen kilpailijana. Molemmat edustavat fideismiä Amesburyn määritelmän perusteella. Erot heidän välillään näkyvät lähinnä yksittäisten asioiden korostuksissa. Phillips vetoaa auktoriteettiin Wittgensteiniin ja Dalferth ei mainitse kielipelejä kertaakaan. Perustelut ja lähtökohdat ovat erilaiset, mutta lopputulos on pitkälti samanlaista fideismiä.

Osmo Tiililän ajattelua fideismi kuvaa parhaiten esiteltyistä epistemologisista vaihtoehdoista. Usko ja teologia ovat riippumattomia muista tieteistä. Uskonnollinen kieli on autonominen, eikä sen määrittelyyn käytetä filosofiaa. Tiililän mielestä järki ei tavoita Jumalaa, joten sitä on turha yrittää filosofian metodein. Tiililän ajattelussa uskosta voidaan saada tietoa vain Raamattua tutkimalla. Hänestä tärkeintä uskossa on sen kohde eli Jumala. Jumalan tutkimisessa ainut tietolähde on Raamattu. Tiililän ajattelu on Raamatun tutkimiseen kauttaaltaan pohjautuvaa teologiaa. Raamatusta hän pyrkii keskittymään Jumalan tahdon, ei Jumalan olemassaolon, miettimiseen. Uskosta korostuu näin *fides quae* -puoli.

Aarne Siiralan ajattelussa usko ei ole ensisijaisesti järjen tuote, eikä sitä tarvitse perustella järjen avulla. Tässä mielessä Siirala on fideisti. Erotuksena Phillipsin ajatteluun Siirala ei pidä uskon kieltä autonomisena. Uskon kieli on välttämättä samaa kieltä kuin muidenkin ihmisten käyttämä kieli. Muuten usko ei hänestä voi vastata elämän herättämiin syviin kysymyksiin. Uskovan tulee toimia maailmassa, joten hänen tulee puhua samaa kieltä kuin muu maailma. Tieteestä Siirala ei suoraan kirjoita, mutta uskonon kieli ei voi olla autonominen ainakaan psykologian kielestä. Tämän osoittaa muun muassa Siiralan yhdessä psykiatriveljensä Martti Siiralan kanssa kirjoittama kirja *Elämän ykseys*.¹⁸³ Luonnontieteiden kielen suhteen uskonon kieli voi olla autonominen. Siirala ei viittaa luonnontieteisiin, joten jumalallinen inhimillisuus ei tarvitse Siiralan mielestä perusteluita niiden tuloksista. Käytännössä Siiralan käyttämä kieli on täten autonominen luonnontieteistä. Uskonon tehtävä ei ole Siiralan ajattelussa sama kuin tieteen tehtävä, sillä uskonto ei näyttäydy siinä oikean maailmanselityksen etsintänä. Siirala ei kerro, miksi ihmiselle olisi parempi olla uskossa kuin olla olematta. Kuten olen aiemmin esittänyt, tämä johtuu kirjan kohdeyleisöstä. Siirala tahtoo kirjoittaa uskoville ihmisille teologisen keskustelun keskelle. Tämän takia hän ei perustele uskon mielekkyyttä tai kaiken takana olevaa ”Luoja”, johon ihminen on yhteydessä toimiessaan elämän peruskudosta rakentavasti.

¹⁸³ Siirala & Siirala 1960.

Siiralan ja Tiililän fideististen näkemysten ero on uskonnollisten uskomusten syntytavassa. Tiililän mukaan uskomusten täytyy nousta Raamatusta. Siiralan mukaan Jumala puhuttelee ihmistä kaiken elämän kautta. Tällöin uskonnolliset uskomukset eivät voi perustua vain Raamattuun. Kumpikin puhuu uskosta fideistisesti, mutta tämän puheen objekti on erilainen. Tiililän mielestä Raamatun sanan ei tarvitse olla riippuvainen luonnontieteistä. Siiralasta uskonnollinen kokemus on riippumaton luonnontieteiden tuloksista.

4 Yhteenveto

Tässä tutkielmassa olen tarkastellut Osmo Tiililän ja Aarne Siiralan käsityksiä uskosta. Aloitin tarkastelun Tiililän teoteleettisen teologian tarkastelulla. Tiililän koko teologia pohjautuu Raamatun arvovallan korostamiseen. Hänen ilmoituskäsitteensä mukaan Jumala ilmoittaa itsensä ja tahtonsa ihmisille Raamatun tekstien kautta. Uskovan kokemus ei anna kattavaa eikä luotettavaa kuvaa Jumalasta, joten uskosta puhuttaessa järkevää on puhua lähinnä Jumalasta. Jumalasta puhuttaessa Tiililän mukaan ainut luotettava lähde on Raamattu. Teologian tehtävänä on Jumalan tahdon tutkiminen Raamatun avulla. Teologian on tämän takia oltava uskovien ihmisten tekemää teologiaa. Tiililän mielestä vain uskova voi löytää Raamatusta Jumalan tahdon.

Teoteleettisen teologian sisältö on Tiililällä pitkälti luterilaisen ortodoksian näkemysten toistelua. Erot luterilaisen ortodoksian näkemysten ja Tiililän teologian välillä eivät ole suuria tai pelastuksen kannalta tärkeissä aiheissa. Tiililä osoittaa teologiaansa esitellessään useissa kohdin pitävänsä filosofiaa tarpeettomana teologisessa tutkimuksessa. Tämä asenne johtuu siitä, että Tiililän mukaan filosofia johtaa kunnian teologiaan. Siinä Jumalaa tutkitaan muuten kuin Raamatun kautta. Tiililä itse määrittelee Jumalan ominaisuudet suoraan Raamatusta löytyviksi elämäksi, valkeudeksi ja rakkaudeksi. Hänestä kaikki Jumalasta tiedettävissä oleva tiedetään vain Jumalan ihmisiin kohdistuvan toiminnan kautta. Tällä toiminnalla Tiililä tarkoittaa ihmisen pelastamista uskon kautta.

Seuraavassa pääluvussa tutkin Siiralan teologiaa. Hänen teologinen esityksensä keskittyy uskoon eri näkökulmasta, kuin Tiililän. Siirala pyrkii tuomaan teologiseen keskusteluun uusia ajatuksia. Nämä ajatukset ovat Paul Tillichin eksistentiaalisen teologian vaikuttamia. Siirala lainaa Tillichin käsitteistöä ja teologian tutkimusnäkökulmia. Teologia ei voi tutkia muuta kuin sitä, mitä on mahdollista tutkia muiden tieteiden käyttämällä tutkimusvälineistöllä. Siirala käyttää näkemystensä esittelyssä esimerkkinä Lutherin ja Erasmusuksen 1500-luvulla käymää keskustelua ihmisen vapaasta tai sidotusta tahdosta.

Siirala ei käsittele Jumalaa tai Jumalan ominaisuuksia. Hän keskittyy määrittelemään uskovan ihmisen suhtautumista elämään. Tämä johtuu siitä lähtökohdasta, että Jumala on Siiralan ajattelussa ennen kaikkea Luoja. Tämän johdosta kaikessa elämässä on nähtävissä jumalallista. Siiralan esityksessä adjektiivia jumalallinen käytetään kuvaamaan inhimillisestä elämästä ja sen rakenteista kum-

puavaa ihmisen puhuttelua. Kaikki sellainen inhimillisestä elämästä nouseva, joka ajaa ihmisen miettimään syvimpiä kysymyksiä, on jumalallista ilmoitusta. Tämä ei selitä täysin, miksi uskon kohdetta eli sen fides quae -puolta ei käsitellä.

Tutkielmani uskonfilosofisessa pääluvussa olen käsitellyt Tiililän ja Siiralan uskon olemukseen liittyviä käsityksiä. Tiililä korostaa uskon riippumattomuutta luonnontieteiden tuloksista ja filosofiasta. Hän erottaa filosofian ajatusrakennelmat teologisista opeista, sillä oppeja tarvitaan uskon kohteen määrittelyssä. Siiralan käsitys uskon luonteesta uskonnollisen kokemuksen korostuksineen on ei-reduktionistinen. Toisaalta se ei vertaudu uskontotieteilijöiden esittämiin nonreduktionistisiin teorioihin uskon luonteesta kokemukseksi. Siiralan ajattelu ei ole jumalakeskeistä ja uskonnollinen kokemus ei olennaisesti eroa muista kokemuksista.

Tutkielmani lopussa olen vertailut Tiililän ja Siiralan käsityksiä uskosta uskonfilosofian nykykeskustelussa vaikuttaviin epistemologisiin jaotteluihin. Vertailun tuloksena sekä Tiililän että Siiralan näkemykset ovat määriteltävissä fideistisiksi. Kumpikin pitää uskon perustelemista järjen avulla tarpeettomana. Molemmat pitävät uskonnollista kieltä pitkälti autonomisena luonnontieteiden kielestä. Erottavana tekijänä on se, mitä teologit ymmärtävät uskolla. Tiililän mukaan usko on ennen kaikkea uskoa Jumalaan. Kaikki lähtee Jumalasta ja Jeesuksen pelastustyöstä. Tiililän ajattelussa usko on vastaus tähän Jumalan tekoon. Siiralan teologiassa uskossa korostuu sen inhimillisuus. Uskoa ei perustella sen kohteella, vaan usko on itseisarvo. Se näkyy ihmisen inhimillisestä toiminnasta, joka tapahtuu elämän hyväksi.

Tämän pro gradu -tutkielman lopputuloksena totean, että Osmo Tiililä ja Aarne Siirala edustivat Suomen kirkollisessa keskustelussa vastakkaisten ääriolainten kantoja. Puhuessaan uskosta he puhuivat eri asioista. Tiililä kertoi uskon kohteesta eli Jumalasta ja Siirala kertoi uskon subjektista eli uskovasta ihmisestä. Heillä on eroavat näkemykset teologian tutkimuksen menetelmistä ja kohteesta. Uskonfilosofian näkökulmasta kumpikin edustaa samaa epistemistä näkemystä. Vaikka heidän näkemyksensä uskosta eroavat, asenne uskon ja järjen suhteesta on molemmilla fideistinen. Usko on Tiililän mielestä uskoa Jumalaan ja Siiralan mielestä inhimillisesti elämistä.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lyhenteet

- CA Augsburgin tunnustus (confessio augustana).
FC Yksimielisyyden ohje (formula concordiae).

Lähteet ja apuneuvot

Tiililä, Osmo

- 1944 Tuhatvuotinen valtakunta. Uskonnonhistorian ja kristillisen opinkehityksen valossa. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 5. Helsinki: Otava.
- 1951 Systemaattinen teologia I. Porvoo: WSOY.
- 1954 Systemaattinen teologia II. Porvoo: WSOY.
- 1963 Kristilliset kirkot ja muut yhteisöt. Porvoo: WSOY.
- 1967 Mitä dogmatologilta on vaadittava? Jäähyväisluento 8.5.1967. – Teologinen aikakauskirja 72. Helsinki.
- 1973 Elämäni ja kirjani. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Siirala, Aarne

- 1963 Korrelaation metodi Paul Tillichin teologiassa. – Teologinen aikakauskirja 68. Helsinki.
- 1965 Paul J. Tillich. – Teologia etsii suuntaa. Toim. Lennart Pinomaa. Porvoo: WSOY.
- 1968 Jumalallinen inhimillisuus. Porvoo: WSOY.

Luther, Martin

- W A D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883–.

Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki: SLEY-kirjat 1990.

Katekismus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen 1999 hyväksymä.

Modernin teologian ensyklopedia. Toim. Alister E. McGrath. Suom. Satu Norja, Kia Sammalkorpi-Soini. Asiantuntijatarkastus Pauli Annala, Petri Järveläinen, Antti Saarelma. Kielenhuolto Aarre Huhtala. Helsinki: Kirjapaja 2000.

Pyhä Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuosina 1933 ja 1938 käyttöön ottama suomennos.

Pyhä Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.

Kirjallisuus

Ahola, Minna

- 1996 Ihanteena yhteys – Aarne Siirala, Seurakuntaopiston kiistelty johtaja, Helsinki: Kirjaneliö.
2000 Kansallisbiografia-verkkajulkaisu.
<http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/3027/>. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Viitattu 3.12.2012.

Amesbury, Richard

- 2012 Fideism – The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/fideism/>. Viitattu 12.2.2013.

Anselm Canterburylainen

- 1986 *Proslogion*. Ymmärrystä etsivä usko. Johdanto, suom., selitykset Paavo Rissanen. Helsinki: Kirjaneliö.

Arffman, Kaarlo

- 1996 Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan. Helsinki: Yliopistopaino.

Dalferth, Ingolf U.

- 2001 *Theology and Philosophy*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
2006 *Becoming Present: An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*. Studies in Philosophical Theology 30. Leuven: Peeters.

Frazer, James George, Sir

- 1923 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan.

Forrest, Peter

- 2011 Epistemology of Religion. – The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/religion-epistemology/>. Viitattu 10.12.2012.

Gustavsson, Stefan

- 2007 *Mihin uskomme perustuu?* Helsinki: Uusi Tie.

Haaparanta, Leila

- 2003 *Uskonnollinen kokemus. – Uskonnonfilosofia*. Toim. Timo Helenius, Timo Koistinen, Sami Pihlström. Helsinki: WSOY.

Heikola, Rauno

- 2004 *Osmo Tiililän persoona ja teologia. – 100-vuotisjuhlasymposiumin alustukset ja puheenvuorot*. Toim. Timo Eskola. Iustitia 18. Helsinki: Suomen teologinen instituutti.

- Jerusalem, Wilhelm
1926 Filosofian alkeet; suom. J. Hollo. Porvoo: WSOY.
- Junkkaala, Timo
2004 Osmo Tiililä – protestantti. Kauniainen: PerusSanoma.
- Juntunen, Sammeli
2001 Ristinteologia ja annihilaatio. – Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja.
- Kretzmann, Paul E.
1922 Popular Commentary of the Bible. The New Testament. Volume II. St. Louis, Mo: Concordia Publishing House.
- Koistinen, Timo
2000 Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 49. Helsinki: Luther-Agricola-Society.
2001 Usko ja tiedollinen oikeutus. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 229. Helsinki.
- Larjo, Lassi (toim.)
2003 Raamattu ja länsimainen kulttuuri: STKS:n symposiumissa marraskuussa 2002 pidetyt esitelmät; toim. L. Larjo. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 237. Helsinki.
- Macquarrie, John
2003 Principles of Christian Theology. London: SCM.
- Mannermaa, Tuomo
1981 In ipsa fide Christus adest: Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. 2. p. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 30. Helsinki.
- Martikainen, Eeva
1995 Uskonto arvoelämyksenä. Dogmatiikan praktinen perustelu Wilhelm Herrmannin ajattelussa. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 193. Helsinki.
- Murtorinne, Eino
1992 Suomen kirkon historia 3. Autonomian kausi 1809–1899. Porvoo: WSOY.
- Mäkisalo, Martti
2012 120 vuotta suomalaista kirkko- ja kulttuurihistoriaa.
<http://www.vartija-lehti.fi/wp-content/uploads/2012/04/aikakauslehti-vartijan-historia.pdf>. Viitattu 4.12.2013.
- Pals, Daniel L.
1996 Seven Theories of Religion. New York: Oxford University Press.
2006 Eight Theories of Religion. 2nd ed. New York: Oxford University Press.

- Pelikan, Jaroslav
 1985 The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 4, Reformation of Church and Dogma (1300–1700). Chicago: University of Chicago Press.
- Phillips, Dewi Zephaniah
 1970 Faith and Philosophical Enquiry. London: Routledge & Kegan Paul.
 2005 Nielsen's Skeptical Strategies. – Wittgensteinian Fideism? London: SCM Press.
- Pieper, Franz
 1946 Christliche Dogmatik; umgearbeitet von J. T. Müller. St. Louis: Evangelisch-Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten.
- Pietilä, Antti
 1930 Kristillinen dogmatiikka. 1. Helsinki: Valistus.
 1932 Kristillinen dogmatiikka. 2. Helsinki: Valistus.
 1932 Kristillinen dogmatiikka. 3. Helsinki: Valistus.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo
 2011 Nominalism in Metaphysics. – The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.).
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/nominalism-metaphysics/>. Viitattu 10.4.2013
- Siirala, Aarne & Siirala, Martti
 1960 Elämän ykseys. Porvoo: WSOY.
- Siitonen, Aleksi
 2014 Metafyysisen teismin kritiikki angloamerikkalaisessa uskonnonfilosofiassa. Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma. HYTTK.
- Swinburne, Richard
 1997 Tuntematon tekijä. Jumalan olemassaolo ja tieteellinen maailmankuva. Suom. T. Träff; asiataarkistus R. Työrinoja. Helsinki: Kirjapaja.
 2001 Epistemic Justification. Oxford: Clarendon.
- Szabados, Béla
 2005 Wittgensteinian Fideism 1967–89. An appreciation. – Wittgensteinian Fideism? London: SCM Press.
- Teinonen, Seppo A.
 1965 Nykyajan lahkot. Uusia uskonnollisia liikkeitä ja yhteisöjä. Avainsarja 8. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Tillich, Paul
 1973 Rajalla. Suom. T. Nieminen. Helsinki: WSOY.

Tuomas Akvinolainen

1986 Summa Theologiae. Cum textu ex reception Leonina. Pars. 2 a 2ae.
Cura et studio Petri Caramello. Rooma: Marietti.

Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku

2011 Johdatus uskonnonfilosofiaan. Helsinki: Kirjapaja.

Wainwright, William

2009 Monotheism – The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/monotheism/>.
Viitattu 12.2.2013.