

Jumalan tottelemisesta



Matti Myllykoski

■ Heinäkuussa Kansanlähetyspäivillä Kankaanpäässä sisäministeri Päivi Räsänen puhui kristillisen uskon rapautuvasta asemasta maallistuvassa yhteiskunnassa. Hän sanoi omiensa joukossa muun muassa näin: ”Kaikilla meillä on varmasti tullut eteen tilanteita, joissa joudumme miettimään, rohkenemmeko toimia vastoin yleistä mielipidettä tai normia, porukan painetta tai joskus jopa lakia, jos nämä ovat Jumalan sanan vastaisia. Apostolien teoissa kerrotaan tilanne, jossa viranomaiset kielsivät apostoleja saarnaamasta Jeesuksesta. Silloin apostoli Pietari ja muut apostolit sanoivat: ’Enemmän tulee totella Jumalaa kuin ihmisiä.’ (Apt. 5:29). He jatkoivat työtään kielloista huolimatta.” Jumalan tahdon vastaisiksi Räsänen näkee etenkin homoseksuaalien kansalaisoikeuksien laajentamisen sekä nykyisen aborttilainsäädäntömme.

Tällainen katkelma nostettiin mediassa esiin. Pohdittiin sitä, kehottiko Räsänen rikkomaan lakia, jos se on Jumalan sanan vastainen. Tälläkin kertaa hänen kannanottonsa saivat koko joukon kirkon jäseniä äänestämään jaloillaan, vaikka homoilta seuranneelta kolossaaliselta joukkopaolta vältyttiinkin. Joka tapauksessa yllättävän monet näyttävät uskovan, että kirkon kanta homoliittoi-

hin, aborttiin ja muihin kiisteltyihin moraalisyhteiskunnallisiin kysymyksiin on sama kuin se, jota Räsänen edustaa.

On jalo kristillinen periaate totella Jumalaa enemmän kuin ihmisiä. Silloin on vain monenkirjavissa tilanteissa tiedettävä tai pikemminkin oletettava tietävänsä, mitä Jumala tahtoo ja milloin hänen tahtonsa on toinen kuin ihmisten, olipa kysymys enemmistön mielipiteestä, erilaisista auktoriteeteista, mistä tahansa. Koska suomalaisessa herätyskristillisyydessä Jumalan tahtoa useimmiten jäljitetään Raamatusta eikä esimerkiksi hurmoksessa saadusta ilmoituksesta, on edelleen mietittävä, millaisilla periaatteilla Raamattua tulkitaan ja mitä Raamatun kohtia sovelletaan mihinkin oman aikamme tilanteeseen.

Jos ajatellaan esimerkiksi Raamatun tekstien suhdetta ilmiöön, jota me kutsumme homoseksuaalisuudeksi, on selvittävä, puhutaanko siellä samasta asiasta. Paavali tuomitsee jyrkästi miehet, jotka ovat ”luopuneet luonnollisesta yhteydestä naisiin ja heissä on syttynyt himo toisiaan kohtaan” (Room. 1:27). Paavali puhuu tietoisesta seksuaalisen suuntautumisen vaihtamisesta eikä sellaisesta seksuaalisuuden kehityksestä, jonka oman aikamme ihmiset tuntevat. Sen sijaan Vanhan testamentin puolella jae 3.

Moos. 20:13 on hyvin yksiselitteinen: ”Jos mies makaa miehen kanssa niin kuin naisen kanssa maataan, he ovat molemmat tehneet kauhistuttavan teon ja heidät on surmattava.” Olisiko siis toteltava Jumalaa enemmän kuin ihmisiä vai selitettävä, että Kristus on kumonnut kaikki tällaiset Jumalan itsensä säätämät selväsanaiset lait? Jos kristitty ei ota vanhan liiton lakipykälää vastaan Jumalan sanana, hänen on itse luotava periaatteet, joiden valossa tämä tai tuo Mooseksen lain kohta ei ole enää voimassa. Räsäsen peräänkuuluttamassa Jumalan tottelemisessa on hyvin usein kysymys kauan sitten ja aivan toisille ihmisille kirjoitettujen tekstien tulkinnasta, josta tulee väistämättä kovasti tulkitsijan itsensä ja hänen kulttuurinsa näköinen.

Lisäksi jokainen, joka haluaa totella Jumalaa ja tulkita Raamattua, joutuu siellä täällä valitsemaan kahden toisensa poissulkevan vaihtoehdon väliltä. Hän ei tiedä, pitäisikö hänen takoa miekat auroiksi vai aurat miekoiksi, elää sovussa yhteiskunnan kanssa vai kirotta se Jumalan vihollisena. Kerta toisensa jälkeen rehellinen Raamatun tulkitsija saa huo-

mata, että vastuu tulkinnasta siirtyy illusorisesta Jumalan auktoriteetista tulkitsijalle itselleen. Halki kristikunnan historian hyvin erilaiset kristityt ovat samastaneet oman kulttuurinsa käsitykset ja omat uskonnolliset perinteensä Jumalan sanaan, jonka he sopivasti valikoiden ja selittäen löytävät Raamatusta. Kristityt itse vaikuttavat väistämättä Jumalan tahtoon, jota he haluavat totella.

Tässä numerossa **Jukka Pakkanen** kysyy, mitä Jeesus olisi sanonut. Olisiko Jeesus suhtautunut halki vuosisatojen vainottuihin seksuaalisiin vähemmistöihin myönteisesti vai kielteisesti? Kumpi asenne olisi tehnyt hänestä todellisen profeetan ja vähäväkisten toivon? **Gerd Lüdemann**, ateisminsa vuoksi kohuttu saksalainen varhaiskristillisyyden tutkija tekee kriittisellä analyysillään selvää jälkeä **Rudolf Bultmannin** teologisesta eksegeesistä, joka hallitsi sikäläistä yliopistoteologiaa ja osin jopa kirkollista elämää. Kolmannen vuosituhannen alussa eurooppalainen raamatuntulkinta hakee uutta suuntaa. Nähtäväksi jää, onko suurten tulkintamallien aika jo ohi.

Mitä Jeesus sanoisi?

Jukka Pakkanen

■ Aiheen tähän kirjoitukseen antoi ke-säkuussa tapahtunut kirkollinen toimi-tus. Se sysäsi minut ajattelemaan Jeesus-ta ja Jumalaa.

Helsingin piispa **Irja Askola** siunasi miesparin kirkon lähetystehtävään. Piis-pa sai joiltakin uskovilta passituksen ikuiseen kadotukseen.

Muistan Irja Askolan vuosien takaa Vartijan toimitusneuvoston avaramieli-senä ja herkkätuntoisena jäsenenä.

Pappien osa nykykirkossa on var-maan hankala. Miten suhtautua ajan ky-symyksiin naispappeudesta homoliittoi-hin? Miten vastata maallistuvaan elä-mäntunteeseen? Miten pitää kirkko sinä mitä se ytimeltään on, ja samalla kutsua etsiviä ja uskottomia? Jotain hämmen-nyksestä kertoo puhe ”kaksituhatuoti-sesta tuotteesta” ja Nasaretilaisen esittä-minen ”Jessenä”.

Mitä historian traagisimman tarinan päähenkilö itse sanoisi? En ole kuullut tai lukenut yhdenkään papin ja uskovan esittävän peruskysymystä. Mitä Jeesus sanoisi? Homoliitoista esimerkiksi.

Joitakin vuosia sitten kävelin Mila-non Duomossa. Tungoksessa asteli nuori kaunispiirteinen mies. Pitkähköt mustat hiukset ja vähän mustaa partaa, polviin ulottuva musta nahkatakki. Hän esitteli laajoin sulavin kädenliikkein kirkon yk-

sityiskohtia kaverilleen, arkisen oloiselle tanakalle miehelle. Kuin mielikuva, joka länsimaalaisella ihmisellä on Nasaretilai-sesta. En minä tällaista tarkoittanut. En siedä loistoa ja valtaa, itseriittoisuutta, uskottomien alistamista. Te olette teh-neet minusta jonkun, jota en ollut.

Kuulun kristinuskon perinteeseen. Olen saanut siltä paljon, sellaistaakin mitä en tiedä. Kerran kävin pyhäkoulussa. Iä-käs nainen puhui Jumalasta jotenkin pe-lottavasti. Kävin rippikoulun. Ehtoollisella en voinut ymmärtää leipäpalaa ja viinitilkkaa Jeesuksen ruumiiksi ja ve-reksi.

Kotona opin arkista kristillisyyttä. Piti olla siivo ja kohtelias, ei saanut kiroil-la, lähimmäisiin tuli suhtautua kunnioit-tavasti. Äiti opetti minulle iltarukouksen. En suostunut nukahtamaan ennen kuin ymmärsin, mitä *Isä meidän* joka sanal-taan tarkoitti. Pelkäsinkö Jumalan ran-gaistusta, pieni kiltti poika?

Onko lapsi jumalaton ennen kuin hän kuulee Jumalasta? Syntyykö uskon-nottoman kodin lapselle ajatus Jumalas-ta? Ajan mittaan lapsi alkaa ajatella it-seään ja olemassaoloaan. Jonakin hetke-nä hän tajuaa, että joskus kuolee. Pieni lapsi oppii ison sanan. God, Gott, Gud, Dieux, Dio, Allah, Krishna, Jumala... Hän alkaa ajatella sitä, antaa sille hahmon.

”Jumala” on ihmisen evoluution jossain vaiheessa kehittynyt ajatus. Miksi maailma on tällainen? Miten minun kuoltuani käy? Täytyy olla jokin, josta en tiedä. Se on minusta selvillä, tarkkailee ja valvoo tekemisiäni. Sillä on valta ja voima minuun, minä olen avuton sen hallinnassa. Se on luonut maan ja taivaan, tähdet ja elämän. Ajan mittaan alkuihmisiin syntyi taju oikeasta ja väärästä, omatunto, syyllisyys, häpeä. Ja osallisuuden tunne, epätietoisuus, toisen huomioonottaminen. Sillä oli evolutiivista valintaetua, yhteisölle oli hyödyllistä toimia yhdessä. Ihminen oli luonut ”Jumalan”.

Simpanssi on geneeiltaan häkellyttävän lähellä ihmistä, jossain määrin myös olemukseltaan ja käyttäytymiseltään. Kuitenkin eroavuus on huikea. Simpanssista ei ole jalkapalloiluun eikä viulunsoittoon.

Vain Homo sapiens on kyennyt luomaan jotain sellaista kuin taiteen ja tieteen, kirjapainon ja tietokoneen, goottilaiset katedraalit ja keskitysleirit, jumalat ja saatanan. Ihmisen dilemma on animaalisuus ja inhimillisuus samassa olenossa. Siitä kasvaa ihmisen ainutlaatuisuus.

Esitän biologisen hypoteesin. Homo sapiensin olemassaolo on suuren sattuman seurausta. Jos Yucatanin niemimaalle ei 65 miljoonaa vuotta sitten olisi pudonnut jättimäistä asteroidia, maapalloa hallinneet dinosaurukset eivät olisi dramaattisen ilmastonmuutoksen seurauksena hävinneet. Pienikokoisille nisäkkäille ei olisi avautunut uusia ekologisia lokeroita eivätkä ne olisi saaneet evo-

lutiivista vauhtia. Ei olisi kädellisten nisäkkäiden kehitystä, ei olisi syntynyt Homo sapiensin johtavaa kehityslinjaa. Ei olisi ”Jumalaa”.

Evoluutio kohti ihmistä oli vääjäämätön mutta tarkoitukseton. Evoluutiolla ei ole tarkoitusta, ellei sitten geenien jatkuminen. Eikä sekään ole tarkoitus, se on geenien ominaisuus, elämän ydin.

Erosin kirkosta 1970 maailmankatsomuksellisista syistä. ”Jumala” oli kadonnut biologian opiskelun myötä.

Siihen aikaan lapsi seurasi kirkkosuhteessa isäänsä. Merkitsin eroamisloppureeseen ruksin, jolla puolitoistavuotias tyttäreni pysyi seurakunnassa. On helpompaa erota kuin liittyä, ajattelin virastosta kävellessäni. Ja ajattelin, että voin palata kirkkoon, jos niin tuntuu oikealta. En ole palannut, en ole tuntenut uskon kosketusta.

Olen jumalaton kristitty. Tunnen ylpeyttä kuulumisesta kristinuskon perinteeseen, etenkin näinä kiihkeiden islamin aikoina.

Kenties joskus tulevana vuosikymmeninä kristinuskon piirissä herää radikaali vastavoima islamin terroristiselle suunnalle. Se ei yliymmärrä tuhoavia voimia, on vapaa kristinuskolle ominaisesta masokismista. Nasaretilaisen se näyttää sinä mitä hän luultavasti oli, kapinallisenä joka pyrki vapauttamaan Juudean Rooman ikeestä ja puhdistamaan yhteisönsä likaisesta rahasta. Jeesus olisi jopa saattanut ymmärtää **Osama bin Ladenia**. Minä halusin puhdistaa temppelin, en voinut muuta kuin käyttää ääntäni ja käsiäni. Sinulla oli käytössäsi lentokoneet, joilla iskeä pahuuden torneihin.

Meidän jälkeemme tulee toisia.

Nasaretilaisen mysteeri pakottaa meidät tulkitsemaan, olettamaan, kuvittelemaan. Kuka hän oli? Mihin hän pyrki?

Hollantilainen elokuvaohjaaja **Paul Verhoeven** vertailee teoksessa *Nasaretin Jeesus* argentiinalaista vallankumoustaistelijaa Che Guevaraa ja Jeesusta. Che oli lääkäri, niin kuin Jeesuskin oli tavallaan. Jeesus julisti Jumalan valtakuntaa, Che ajoi sosialistista oikeudenmukaisuutta. Kumpikin pidätettiin ja sai tuomion yhden vuorokauden aikana, Jeesus roomalaisilta juutalaisten hyväksynnällä, Che bolivialaisilta amerikkalaisten tukemana.

Syyskuun yhdenkymmentoista aikaan olin kirjoittamassa allegorista romaania *Muuan Jeesus*. Luin Nasaretilaisesta paljon, myös italialaisia teoksia. Mitä enemmän hänestä sain tietää, sitä paljaampana ja raadollisempana hän minulle ilmeni.

Jeesus tuskin syntyi neitseestä. Mistä hän olisi saanut miehen sukupuolikromosomin? Ehkä joku roomalainen sotilas oli saattanut Marian raskaaksi. On jopa arveltu kuka, muuan Pantera.

Jeesus tuskin nousi kuolleista. Teologi **Matti Myllykoski** esittää teoksessaan *Nasaretilaisen historia* kaksi selitystä tyhjälle haudalle. Naiset olivat erehtyneet haudasta. Tai ruumis oli viety rikollisten joukkohautaan. Jeesushan oli vain yksi monista kapinallisena ristiinnaulituista. ”Jumalan poika” hänestä tuli vasta myöhemmin.

Valistusajan saksalainen tiedemies **Hermann Samuel Reimarus** oletti,

että Jeesuksen epäonnistumiseen pettyneet oppilaat olivat varastaneet ruumiin ja keksineet tarinan ylösnousemuksesta voidakseen jatkaa toimintaansa. Oppilaiden näky kuolleista heränneestä Jeesuksesta saattoi olla surun ja kaipauksen synnyttämä hallusinaatio.

Rohkenen esittää oman käsitykseni viimeisen vuorokauden tapahtumista.

Jeesus oli tajunnut, ettei mitään Jumalan valtakuntaa ollut tulossa. Hän oli pettynyt ja turhautunut. Paniikin vallassa hän pohti ryhtymistä radikaaliin toimintaan, ehkä aseinkin. Siihen hänestä ei ollut, ja hänhän vaati rakastamaan vihollista. Hän halusi yritykselleen sen arvoisen lopun. Oikeudenkäynnin, ehkä tuomion. Hän vauhditti tapahtumien kulkua. Provokaatiollaan Jerusalemin temppelin pihalla pääsiäisen alla hän pakotti roomalaiset pidättämään hänet. Muussa tapauksessa hän olisi menettänyt sen mitä oli enää jäljellä, itsekkyytensä. Hän olisi saattanut vetäytyä omiin oloihinsa, ja unohtunut.

Olisiko kristinuskoa ilman temppeli-provokaatiota? Emme voi tietää.

”Kristus on historian sarana”, sanoi filosofi **Georg Wilhelm Hegel**.

Kaksituhatta vuotta sitten Rooman valtakunnan itäisessä osassa tapahtui jotakin, mikä liikautti maailmaa toiseksi. Mistä maailma olisi vajaa ilman kristinuskoa? Käsittämättömän paljosta.

Toukokuussa 2010 vietin muutaman vuorokauden Torinossa. Samaan aikaan Duomossa oli esillä Jeesus Nasaretilaisen oletettu käärinliina. Ostin teoksen käärinliinan historiasta ja koostumuksesta.

Pellavainen liina oli kulkeutunut to-

dennäköisesti Jerusalemissa Edessan ja Konstantinopolin kautta 1353 Ranskaan Lireyhin ja sieltä varmasti 1453 Chamberyyn, ja lopulta 1578 Torinoon. Hahmon otsassa on verijalkia, selässä ruoskaniskuista, ranteissa ja nilkoissa nauloista, kyljessä miekanviillosta. Kankaassa on ollut ristiinnaulittu pitkähäkkinen mies. Jälkiä ei ole voitu väärentää, ne ovat syntyneet ruumiin hiestä tai aromaattisista öljyistä tai molemmista. Radiohiilianalyysi on osoittanut liinan myöhäiskeskiaikaiseksi. Oliko ristiinnaulitseminen käytössä vielä silloin? Jos liinassa sittenkin on ollut Nasaretin Jeesus? Ajatus huikaisee.

Kuvitellaan, että löytyy dokumentti Jeesus Nasaretilaisen hautauksesta ja ruumiista. Ylösnousemuksesta ei ollut tapahtunut. Miten kävisi kristinuskon?

Kristinuskon seisoo tai kaatuu ylösnousemuksen mukana. Voiko elää kristittynä uskomatta teologiseen selitykseen tyhjästä haudasta? Voiko Nasaretilaisen ajatella jumaluudesta riisuttuna ihmisen poikana, tyytyä noudattamaan hänen vaatimustaan lähimmäiseen suhtautumisessa? Mitä hän itse sanoisi?

”Mikään muu humanismi kuin kristillinen humanismi ei ole mahdollista”, kirjoitti edesmennyt merkittävä teologi **Juhani Rekola**. Hänelle Jumalan kieltäminen johtaa humanismin irvikuvaan, pelkästään biologiselle ihmiselle kaikki on mahdollista.

Pelkästään biologinen ihminen? Paremmalta tuntuu **Sigmund Freudin** luonnehdinta ”kellarissa ulvovasta susilaumasta ja kupolissa laulavasta enkelikuorosta”. Toisinaan enkelien ja susien osat vaihtuvat, kuten hyvin tiedämme.

Ihminen on biologinen olento siinä kuin rotta tai torakka. Hän on myös ratkaisevasti muuta, on luonut moraalkoodistoja ja jopa ”Jumalan”.

Edellyttääkö ”moraalisesti eläminen” uskoa Jumalaan? Kuinka voisi. Tahtomattani olemassaoloon joutuneena pyrin oikeisiin valintoihin ja hyviin teoihin, elämään ihmisiksi. En tarvitse ”Jumalan armoa”. En ymmärrä, mitä se tarkoittaa. Olen heikko ja vajavainen, mutten ole ”perisyntinen”. Ajatus perisyntisestä on luotaantyöntävä, ihmisen eksistentiaalista kilvoittelua väheksyvä.

Jeesus ei kuollut ristillä minun vuokseni eikä minun puolestani vaan omaa syytään. Ajatus Nasaretilaisesta ”syntien sovittajana” on mahdoton. Olen yksin vastuussa teoistani, itselleni ja kanssaihmisille. Hoidan ”parannukseni” omin voimin. Se on ankaraa ja vaativaa, toisinaan palkitsevaakin.

Elämälläni ei ole tarkoitusta. Mikä tarkoitus siinä piili, että luvuttomien satumien seurauksena muuan siittiösolu hedelmöitti erään munasolun. Yritän elää elämääni merkityksen, kuolemani merkityksettömäksi.

”Te joudutte helvettiin”, iäkäs nainen sanoi minulle Helsingin kirjamesuilla joitakin vuosia sitten. Olin puhunut arvostavasti Jeesuksesta ja kristinuskon ytimeistä ja epäilevästi Jumalasta. ”Mistä te sen tiedätte?” kysyin. ”Minä uskon, siitä”, hän vastasi.

Tuollaisia sanoja uskon kai uskolta ansaitsee.

Piispan toivottaminen ikuisen kadotukseen on epäkristillistä.

Mitä Jeesus sanoisi?

Kerygma ja historia Rudolf Bultmannin ajattelussa

Gerd Lüdemann

■ Aluksi huomautus terminologiasta: *Kerygma* on substantiivi, joka on johdettu kreikan julistamista tarkoittavasta verbistä. Kristinuskossa se viittaa julistukseen, jonka mukaan luvattu täyttymyksen aika on tullut ja että se on huipentunut Kristuksen elämään, kuolemaan ja ylösnousemukseen. Substantiivi *kerygma* sai pian kaksinaisen merkityksen, koska se voi viitata sekä julistuksen sisältöön että julistustapahtumaan. Lopulta kerygmassa ei ole niinkään kysymys opista vaan kutsusta uuteen elämään; siksi sitä myös tulkitaan jatkuvasti uudelleen.

Kuten englannin sana *history* myös saksan sanat *Historie* ja *Geschichte* voivat viitata julkiseen ja tieteellisiin menetelmin todennettavaan tosiasiakertomukseen. Kuitenkin sekä *Geschichte* että *history* voivat viitata myös historiallisten tapahtumien merkityksiin, jotka puolestaan eivät ole verifioitavissa. *Historie* puolestaan voi viitata vain verifioitaviin asioihin.

Tässä artikkelissa käyttämäni termi *sana* ilmaisee näkemystä, jonka mukaan Jumala voi kohdata ihmisiä yliluonnollisella tavalla, jolla ei ole yhteyttä filosofiseen totuuteen.¹

Henkilökohtaisia kokemuksia

Aluksi jotakin ideoista, jotka ovat kiinnostaneet minua siitä alkaen, kun opiskelin teologiaa Göttingenissä. Ykköskurssilaisena jouduin kohtaamaan historiallisen raamattukritiikin. Opin, että Raamatun kertomukset Israelin historiasta eivät juurikaan liity todellisiin tapahtumiin. Raamatullinen ja historiallinen Israel on erotettava toisistaan samoin kuin historiallinen Jeesus ja uskon Kristus. Jälkimmäisen tapauksessa galilealaisen opettajan lauselmista ja teoista jää jäljelle hyvin vähän. Ovelakatseiset opettajamme sanoivat, että kaiken sen voisi kirjoittaa yhdelle postikortille. Ensimmäiset kristityt, joista suurin osa tunnetaan peitenimillä, ovat sepittäneet suurelta osin niin evankeliumit kuin Apostolien teot. Koska he näkivät itsensä ylösnousseen Kristuksen puhetorviksi, he tekivät näin vastatakseen yhteisöissä esille nousseisiin polttaviin ongelmiin

1 Artikkelin perustuu Society of Biblical Literature vuosikokouksessa Chicagossa marraskuussa 2012 pidettyyn esitelmään. Kaikki tekstin sitaattit on suomennotettu alkukielisistä teksteistä.

sekä puolustaakseen kirkkoa ei-uskovia juutalaisia ja Rooman valtakunnan viranomaisia vastaan.

Tällainen historiallinen kritiikki oli omiaan vapauttamaan minut tradition taakasta. Empiirisen ja kriittisen tutkimuksen innoittamana seurasin Israelin historiaa ja kristillisen kirkon syntyä turvautumatta autoritääriseen uskoon, joka nojasi luonnollisten selitysten sijasta ihmeisiin. Olen hyvin kiitollinen opettajilleni siitä, että saatoin nähdä myös kristinuskon keskeisen opin Jeesuksen ylösnousemuksesta *tulkinnaksi* Jeesuksen kuolemasta. Siten pääsin eroon ikuisen rangaistukseen liittyvästä pelostani: mytologinen maailmankuva, johon ylösnousemus, Jeesuksen toinen tuleminen ja viimeinen tuomio kuuluivat, romahti kertaheitolla. Raamattukritiikin etuna on sen kommunikoitavuus lähes jokaiselle ajattelevalle ihmiselle, kun taas ilmoitukseen nojaava tulkintamalli on välitettävissä vain niille, jotka ovat omaksuneet yliluonnollisen käsityksen todellisuudesta.

Suureksi yllätyksekseni samat opettajat, jotka olivat avanneet silmäni kristinuskon todelliselle syntyhistorialle, pitivät teologiaa ennen kaikkea kirjoitusten tulkintana ja näkivät oman työnsä olevan kirkon palveluksessa. Esimerkiksi **Georg Strecker** toteaa kommentaarissaan Johanneksen kirjeisiin, että tutkimuksen ”varsinaisena päämääränä ei ole tieteellinen keskustelu vaan teorian ja käytännön välinen ykseys kirkon julistuksen palveluksessa”.

Siten **Rudolf Bultmannin** oppilaat pitivät tarpeellisena rajoittaa historialli-

sen tutkimuksen alaa. Heidän mielestään on asiaankuulumatonta käsitellä Uuden testamentin takana olevaa historiaa riippumattomana aiheena, ”sillä mikä tahansa tekstien takaisten tilanteiden ja tapahtumien rekonstruktio on asianmukainen vain siinä määrin kuin se on alisteinen Uuden testamentin julistukselle ja tukee sitä” (**Günther Klein**). Uuden testamentin teologian tutkijan täytyy pitää kiinni erilaisten tekstien teologisesta vaatimuksesta ja karttaa teologian syrjäyttämistä historian vähempiarvoisten vaatimusten edessä.

Rudolf Bultmann – liberaalteologi

Rudolf Bultmann (1884–1976), joka käsittelee laajasti näitä aiheita ja jonka historiallinen ja teologinen lähestymistapa kirjoituksiin on edelleenkin korkeassa kurssissa, oli omien opettajieni suuri esikuva. Bultmann edustaa valistuksen arvoja seuraavan liberaalin Uuden testamentin tutkimuksen parasta traditiota. Hänen kirjansa *Geschichte der synoptischen tradition* (1921; ”Synoptisen tradition historia”) käy vielä nykyisinkin erinomaisesta lähde- ja muotokriittisestä Jeesus-traditioiden analyysistä. Bultmann kirjoitti teoksensa uskonnonhistoriallisen koulun suurten tutkijoiden oppilaana, isinään ja isoisinään sellaisia miehiä kuin **Julius Wellhausen** (1844–1918) ja **David Friedrich Strauss** (1808–74). Bultmann jakoi heidän kanssaan myös liberaalin teologian eetoksen. Hän kirjoittaa (”Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung” (1924) [”Liberaalteologia ja viimeaikainen teologinen liike”], *Glauben und*

Verstehen I, s. 2–3):

”Me, jotka olemme lähtöisin liberaaliteologiasta, emme olisi voineet tulla teologeiksi emmekä pysyä sellaisina, elleimme olisi kohdanneet liberaalissa teologiassa radikaalin totuudellisuuden vakavuutta; me koimme kaikenlaisen oikeoppisen yliopistoteologian kompromissitouhuksi, johon olisimme voineet osallistua vain sisäisesti murtuneina. Joka tapauksessa on kiitettävä **Gustav Krügeriä**, joka usein mainitussa artikkelissaan ”epäkirkollisesta teologiasta” näkee teologin kutsumuksessa sielun vaaraan joutumisen, epäilyksen heräämisen ja naiivin herkkäuskoisuuden horjuttamisen. Tässä yksin oli – niin me koimme – totuudellisuuden ilmapiiri, jossa me saatoimme hengittää.”

Gustav Krüger kirjoittaa Uuden testamentin tutkimuksesta myös näin: ”Pelkkä Uuden testamentin tutkimuksen olemassaolo tai sellainen erityisenä teologisena disiplina on suurena esteenä sekä sellaiselle varhaiskristillisyyden ja Uuden testamentin itsensä hedelmälliselle tutkimukselle, joka johtaa varmoihin ja yleisesti hyväksyttyihin tuloksiin sekä terveelle teologiselle ja akateemiselle koulutukselle.” Kuitenkin omaksuttuaan **Karl Barthin** dialektisen teologian, Bultmann etäännytti jyrkästi liberaalien opettajiensa – myös Gustav Krügerin – teologiasta.

Jumala teologian keskuksena

Artikkelissaan ”Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung” Rudolf Bultmann kuvaa edelleen vieraantumistaan liberaaliteologiasta

(*Glauben und Verstehen I*, s. 2–5). Hän toteaa että vaikka teologian keskuksena on Jumala, liberaaliteologiassa ei ole kysymys Jumalasta vaan ihmisestä. Hän viittaa liberaaliteologian kahteen keskeiseen puutteeseen:

1) Toivoessaan vapauttavansa Jeesus-kuvan dogmatiikan painolastista ja saavuttaakseen tarkan historiallisen kuvan Jeesuksesta uskon perustaksi liberaaliteologit ovat sivuuttaneet sen tosiasian, että kaikilla historiallisen tutkimuksen tuloksilla on vain suhteellinen arvo. Bultmannin mukaan nämä tutkijat ovat aliarvioineet totuuden, jonka mukaan ”uskon tavoittelema maailma ei ole saavutettavissa tieteellisen tutkimuksen keinoin” vaan sen juuret ovat ilmoituksessa.

2) Liberaaliteologian historialliset tutkimustulokset ”ovat vain suhteellisia suureita, vain *suureita, jotka kuuluvat suureen suhteiden verkostoon*. Millekään tässä yhteydessä esiintyvälle ei voi vaatia absoluuttista arvoa.” Sitä paitsi liberaaliteologiassa ”*kristinusko ymmärretään tämän maailman ilmiöksi, joka on sosiaalipsykologian lakien alainen*. On selvää, että sellainen käsitys on täsmälleen kristillisen näkemyksen vastainen.” Sen mukaan Jumalan sana kohtaa ihmiset odottamatta.

Puolueeton vastaan kuuliainen eksegeesi

Bultmannin artikkeli ”Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments” (1925; ”Uuden testamentin teologisen eksegeesin ongelma”), valaisee toista ulottuvuutta hänen liberaaliteolo-

gian kritiikissään. Bultmannin mukaan eksegeesin ratkaisevana kysymyksenä on, onko tekstiä lähestyttävä ”neutraalisti” sen historiallisen sisällön oivaltamiseksi vai annammeko me totuutta etsivinä tekstin sisältämän asian puhutella meitä (*Neues Testament und christliche Existenz*, s. 24):

”Yksin historian todellisuus takaa objektiivisen eksegeesin mahdollisuuden. Tämä puolestaan saa äänensä kuuluviin vain siellä, missä eksegeetti antaa tekstin puhua arvovaltaisesti.” Ensimmäinen vaihtoehto, puolueettoman eksegeesin vaatimus, on Bultmannin mielestä naiivi; toisessa hän taas näkee asiaankuuluvan kristillisen asenteen. Tämä jälkimmäinen näkökulma heijastelee hänen mielestään ”oman olemisemme epävarmuuden tunnustamista ... sellaista suhtautumista historiaan, joka myöntää sen auktoriteetin eikä siten irrota sitä tarkastelijasta vaan näkee sen käsillä olevan [eksistentiaalisen] ratkaisun tekemisen valossa”. Lyhyesti sanottuna: Bultmann väittää, että kristillinen eksegeesi tekee neutraalin perspektiivin pätemättömäksi.

Tulkinta vastaan rekonstruktio

Bultmannin Uuden testamentin tutkimuksen johtotähtenä on hänen kiinnostuksensa tulkintaan – päämäärä, jonka hän erottaa selvästi menneen historian rekonstruomisesta (*Theologie des Neuen Testaments*, s. 599):

”Koska Uusi testamentti on historiallinen, erityisesti uskonnonhistoriallinen dokumentti, sen selittäminen vaatii historiallista tutkimusta, jonka metodi on muodostunut valistuksen ajoista al-

kaen ja joka on osoittanut hedelmällisyytensä varhaiskristillisyyden tutkimuksessa ja Uuden testamentin selittämisessä. Sellaista työtä voi ohjata vain kahdenlainen intressi: joko rekonstruktion tai tulkinnan intressi – siis menneen historian rekonstruointi tai Uuden testamentin kirjoitusten tulkinta. Kumpakaan ei voi olla ilman toista, ja ne ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään. Mutta on kysyttävä, kumpi palvelee kumpaa. Joko Uuden testamentin kirjoituksia voidaan tarkastella ’lähteenä’, joita historioitsija tutkii voidakseen rekonstruoida kuvan varhaisesta kristinuskosta menneisyyden ilmiönä; tai sitten rekonstruktio on Uuden testamentin kirjoitusten tulkinnan palveluksessa – sillä edellytyksellä, että, näillä on jotakin sanottavaa nykyajalle.”

Bultmann itse valjastaa historiallisen tutkimuksen Uuden testamentin tulkinnan palvelukseen. Hänen pääaiheensa ovat Paavali, juutalaisuus ja gnostilaisuus.

Paavali

Yhdessä useiden muiden kollegojen kanssa Rudolf Bultmann väitti dialektisen teologian näkökulmasta käsin, että kristillisen uskon varsinaisena kohteena on julistettu Kristus eikä teksteistä esiin seulottu ja tutkijoiden rekonstruoima Jeesus. Nojautuen argumentaatiossaan pitkälti Paavaliin, jolle usko syntyy kuulemisesta (Room. 10:17), Bultmann käsittelee Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen ”pelastustapahtumaksi”. Hän käyttää kuitenkin Paavalia varsin yksipuolisesti, sillä vastoin Paavalia Bult-

mann edellyttää, että Jeesuksen ylösnousemus ei ollut historiallinen tapahtuma; kritisoidessaan Paavalin argumentaatioita jakeissa 1.Kor 15:3–8 Bultmann korostaa, ettei kukaan voi tulla uskoon ylösnousemuksen ”tosiasian” perusteella. Hän kirjoittaa (*Theologie des Neuen Testaments*, s. 305–306):

”Ylösnousemusta ei voi ... osoittaa objektiiviseksi tosiasiaksi, jonka varaan usko voitaisiin rakentaa. Mutta siinä mielessä, että ylösnoussut Kristus on läsnä julistetussa sanassa, siihen voi uskoa – ja siihen voi uskoa vain siten ... Sana, joka näin julistaa, kuuluu itsessään tapahtumaan; ja osuu, toisin kuin mikään historiallinen traditio, kuulijaan persoonallisena puhutteluna. Jos tämä kuulee sen juuri hänelle lausuttuna sanana kuolemasta sekä sen kautta myös elämästä, hän uskoo ylösnousseeseen Kristukseen. Kaikki vastakysymykset julistuksen oikeutuksesta merkitsevät julistuksen hylkäämistä. Kysymys tulee kin kohdistaa kysyjälle itselleen – onko hän halukas tunnustamaan Kristuksen herruuden, joka kohdistuu ratkaisua vaativana kysymyksenä hänen itseymmärrykselleen.”

Bultmannin pohdiskelut ansaitsevat monessa mielessä tulla tuetuiksi. 1) Historiallisesti ajatellen on oltava yhtä mieltä siitä, että Jeesus ei noussut kuolleista. 2) Bultmann painottaa aivan oikein, että lauselman ”Kristus nousi” ei kuulu samaan kategoriaan kuin lausemat muiden historiallisten henkilöiden toiminnasta ja vaikutuksesta, vaikkapa ”George Washington nousi.” Jälkimmäisessä on kyse historiallisesta lauseesta, kun taas Jeesuksen tapauksessa puhutaan eskato-

logisesta tapahtumasta, joka ylittää historian rajat. 3) Tästä seuraa, että ”tapahtuman” kyseenalaistaminen merkitsee myös sen kieltämistä. Kahta jälkimmäistä kohtaa on syytä tarkastella kriittisesti, koska ne liittyvät Bultmannin näemyksen dogmaattiseen perustaan. Yhtäältä voimme aiheellisesti kysyä, miksi hän näkee vaivaa riisuakseen myyteistä Uuden testamentin sanoman, jos hän joka tapauksessa pyrkii tekemään sen immuuniksi kritiikille. Toiseksi on syytä kysyä, miksi Bultmann altistaa lukijan väärinkäsitykselle – tai jopa edistää sellaista – käyttämällä paralleelista konstruktia ”Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus” ikään kuin olisi kysymys kahdesta toisiinsa rinnastettavasta tapahtumasta. Nämä kaksi ilmausta vihaavat samankaltaisuuteen jota yksinkertaisesti ei ole, ja niinpä Bultmannin mukaan ylösnousemusta ei tapahtunut, ja kyse on vain uskon inspiroimasta ristin merkityksen tulkinnasta. Voiko Bultmann uskon perinteisen perustan hylätyään väittää olevansa kristitty teologi? Bultmannin mukaan nykyaikaisten kristittyjen tulee ottaa osaa uskoon, joka motivoi ensimmäisiä kristittyjä – siis saarnaan, joka puki sanoiksi heidän tulkintansa – huolimatta siitä, että nuo ensimmäiset uskovat julistivat sellaista uskoa, joka piti sisällään Kristuksen ylösnousemuksen sekä tosiasiana että tulkintana.

Artikkelissaan ”Ethische und mystische Religion im Urchristentum” Bultmann saattoi vielä vuonna 1920 kirjoittaa – nyökäten uskonnonhistoriallisesta koulusta tuttujen opettajien (Wilhelm

Heitmüller, Johannes Weiss, Wilhelm Bousset) suuntaan – että ”Paavalin kääntymys oli hellenistisen juutalaisen ekstaattinen kokemus, joka veti hänet mukaan hellenistisen seurakunnan Kristus-kulttiin”. Mutta myöhemmin, siirryttyään dialektiseen teologiaan Bultmann siirsi taka-alalle kaikki neutraalit tai objektiiviset arviot Paavalin kääntymyksestä. Sen sijaan hän keskittyi Paavalin kääntymyksen hengelliseen sisältöön ja implikoi samalla tulkitsijalle suunnatun viestin. Hän kirjoittaa (*Theologie des Neuen Testaments*, s. 189): ”Sillä juuri tätä hänen kääntymyksensä merkitsi: luopumista hänen aiemmasta itseymmärryksestään, siis luopumista siitä, mikä siihen saakka oli ollut hänen elämänsä normina ja merkityksenä ... Se oli kuuliainen alistuminen Jumalan tuomioon, joka oli tullut tietäväksi Kristuksen ristissä, yli kaiken inhimillisen suorittamisen ja kerskaamisen. Juuri sellaisena hänen kääntymyksensä näkyy hänen teologiassaan.”

Meidän on kuitenkin kysyttävä, muodostaako Paavalin kääntymyksen teologinen tulkinta esteen historialliselle rekonstruktiolle ja sen mukaiselle apostolin ymmärtämiselle. Tiukat historialliset kysymykset Paavalin taustasta, kääntymyskokemuksesta (oliko se visio vai ei, ja mitä myöhempiä paralleleleja sille on) sekä Paavalin kääntymyksen aikaisten ja myöhempien, kirjeissä ilmaistujen näkemysten välisestä suhteesta eivät ole yhdenmukaisia asioita, kun tulkitaan hänen kääntymyksensä merkitystä. Bultmannin toteamuksia, jotka antavat ymmärtää, että koko Paavalin myöhempi teolo-

gia sisältyi jo hänen kääntymykseensä, on syytä tutkia tarkemmin.

Juutalaisuus

Samantapaista kritiikkiä voidaan esittää myös Bultmannin juutalaisuutta koskevia käsityksiä vastaan. Kysymys on ennen kaikkea siitä, vääristääkö Bultmann teologisessa eksegeesissään tutkimuksensa kohteen. On syytä huomata, että huolimatta käännöksestään teologiseen tulkintaan historiallisella rekonstruktioilla oli edelleen hyvin tärkeä rooli hänen teologisessa eksegeesissään ja että rekonstruktio perustuu hänen mielestään kriittisen tutkimuksen konsensusukseen.

Bultmannin kirja *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* käynnyn esimerkistä. Aluksi Bultmann varoittaa lukijalle (s. 7–8), että hän ei pyri osoittamaan kristinuskon totuutta tai edes osoittamaan, että se olisi antiikin uskonnon historian huipentuma. Hän ei myöskään pyri selittämään, miksi kristinuskon lopulta voitti kilpailijansa ja osoitti ylemmyytensä niihin nähden. Tähän hän ei pyri, ja sellainen motiivi olisi hänelle vieras. Syyt tähän ovat yksinkertaiset:

”Kristinuskon totuudessa, kuten minkä tahansa uskonnon tai filosofian totuudessa on kyse henkilökohtaisesta ratkaisusta, eikä historioitsijalla ole oikeutta ottaa sitä vastuuta pois keneltäkään. Hänen asiansa ei ole myöskään – kuten mielellään sanotaan – jälkikäteksi ’arvioida’ kuvaamansa ilmiön arvoa. Hän voi hyvinkin selvittää päätökseen liittyviä asianhaaroja. Hänen tehtäväänsä on tulkita menneen historian il-

miöitä inhimillisen olemisymmärryksen mahdollisuuksista käsin ja tuoda niitä esiin myös modernin ihmisen olemisymmärrykselle avautuvana mahdollisuutena. Antaessaan menneen historian tulla eläväksi hänen tulee tehdä tiettäväksi: *tua res agitur*; tämä koskee sinua.”

Siten Bultmannin kirjan tavoite on tämä (s. 8): ”Se ei ole historiallinen *tutkimus* siinä mielessä, että se toisi esiin uutta uskonnonhistoriallista aineistoa tai uuden yhdistelmän uskonnonhistoriallisista asiayhteyksistä. Se ottaa jo tehdyn tutkimuksen lähtökohdakseen. Sen tarkoituksena on pikemminkin *tulkinta*. Siinä kysytään, millainen olemiskäsitys varhaisen kristillisyyden mukana ilmaantui ja mitä uusia mahdollisuuksia se avaa inhimillisen olemisen ymmärtämiselle – tai varovaisemmin: onko sellaista ymmärrystä tai missä määrin sellaista on.”

Huolimatta Bultmannin pyrkimyksestä pidäytyä arvoarvostelmista hänen kuvauksensa juutalaisuudesta vääntyy karikatyyriksi, joka on kirjoitettu kristillisestä eikä historiallisesta perspektiivistä käsin. Maksimin *tua res agitur* hermeneutiikka näyttää johtavan Bultmannin vääriin historiallisiin arvostelmiin.

Käsillä olevassa kirjassaan Bultmann painottaa toisen temppelin ajan juutalaisten vahvaa käsitystä historiastaan ja valittuna kansana olemisestaan (s. 64–65). Hän kuitenkin sanoo, että valinnan idea sisältää ”omalaatuisen sisäisen ristiin”, jossa on johtolanka Israelin ilmiön selittämiseksi. ”Uskollisuudesta historiaa kohtaan tuli uskollisuutta menneisyydestä kertovaa kirjaa kohtaan. Jumala ei ollut enää historian Jumala ...

eikä enää koettavissa nykyhetkessä.” Bultmann jatkaa: ”Historia oli tehty hiljaiseksi. ... Tulevan pelastuksen odotus ei enää ole aitoa historiallista tulevaisuutta, vaan mielikuvituksellinen päätös kaikelle historialle.”

Siten ”elämä vieraannutettiin historiasta, jonne se luonnostaan kuuluu. Antamansa eettisen kasvatuksen ohella laki välitti ritualismin, josta tuli etiikkaa tärkeämpi, ja niin sosiaaliset ja kulttuuriset vastuut kadotettiin näköpiiristä. ’Valittua kansaa’ ei ollutkaan kutsuttu täyttämään historiallista tehtävää, vaan olemaan pyhä kansa’, kohotettuna maailman intressien ja ideaalien yläpuolelle” (s. 66). Bultmann rientää lisäämään, että pyhyys oli luonteeltaan täysin negatiivista ja kieltöihin keskittyvää: ”Sille, joka otti [käskyjen paljouden] vakavasti, niistä tuli elämää painostava taakka” (s. 71).

Vastaavasti Bultmann kuvaa juutalaisen hurskauden muodollisille käskyille perustuvaksi. Hän sanoo Jeesuksen aikaisten olleen epävarmoja pelastuksestaan sekä väittää juutalaisuuden mieltäneen Jumalan suhteen kansaansa vain legalistisin ehdoin. Niinpä Bultmann katsoo (s. 73), että ”Jeesuksella täytyy olla ollut hyvä syy puhua hyttysen siivilöimisestä ja kamelin nielemisestä (Matt. 23:24). Kun rituaaliset käskyt olivat menettäneet alkuperäisen merkityksensä, ihmisen suhde Jumalaan hahmotettiin väistämättä legalistisin ehdoin.” Kuitenkin nämä ja muut päätelmät juontuvat kristillisestä perspektiivistä, joka määrätietoisesti mutta sokeana omalle läsnäololleen osana analyysia pyrkii – kuten **E. P. Sanders** on huomannut – yksin-

omaan korottamaan kristillisen opin kunniaa juutalaisuuden negatiivista taustaa vasten.

Muissa esityksissään juutalaisuudesta Bultmann korostaa, että Paavalin negatiivisilla huomautuksilla on teologinen funktio. Kun Paavali esimerkiksi syyttää juutalaisia siitä, että he ”eivät tiedä, mitä Jumalan vanhurskaus on, ja yrittäessään pystyttää omaa vanhurskauttaan he eivät ole alistuneet siihen vanhurskauteen, joka tulee Jumalalta. Kristus on näet lain loppu” (Room. 10:3–4) – tai kun hän julistaa, että ”laki tuo mukanaan Jumalan vihan” (Room. 4:15) – hän ei esitä tosiasioihin perustuvaa tai empiiristä arviota vaan teologisia lauseita, jotka perustuvat uskoon. Bultmannin mukaan (*Theologie des Neuen Testaments*, s. 271) ”Paavali näkee ihmisen olemisen ennen uskoa siten kuin se on tullut uskon katseelle läpinäkyväksi”. Paavali siis tarkastelee ihmisenä olemista ennen uskoa uusin silmin, jotka hän on saanut ottaessaan evankeliumin vastaan.

Kuten edellä esitetyt esimerkit osoittavat, Bultmann mitä ilmeisimmin piti Paavalin teologista lähestymistapaa teologisesti normatiivisena. Tämä ei mielestäni vakuuta hyväksymään sitä, että aiheen historiallinen tutkimus olisi kertaheitolla kumottu.

Pysyn siten skeptisenä sellaisten lähestymistapojen suhteen, jotka nojaavat hermeneutiikkaan pelastaakseen Paavalin lakikriittisten lausumien historiallisen arvon. Zürichissä vaikuttava Uuden testamentin professori **Hans Weder** – Bultmannin teologinen oppilas – on esimerkkinä tällaisesta ratkaisusta. Hän

kirjoittaa artikkelissa ”Gesetz und Sünde: Gedanken zu einem qualitativen Sprung im Denken des Paulus,” (*New Testament Studies* 31 [1985]: 357–76; ”Laki ja synty: Ajatuksia laadullisesta hyppäyksestä Paavalin ajattelussa”): ”Kysymys siitä, onko Paavali hahmottanut tarkasti historiallista juutalaisuutta ja sen lakikäsitystä on toissijainen asia. ... Laille – juutalaiselle tai kristilliselle – perustuvat argumentit johtavat meidät päättämään, että Paavali on ymmärtänyt lain väärin.” Syynä tähän on se, että (s. 359) ”Paavalin kritiikki lakia kohtaan paljastaa tilanteen, joka ei lain valossa – juutalaisen tai kristillisen – hahmotu uskottavaksi”. Kyseessä oleva tilanne on uskon hyppy, johon huolettomasti viitataan ilmoituksena ja josta käsin Paavali – ja Weder ja Bultmann itse – päätyvät näkemään Jeesuksen kuoleman sovittavan armon lähteeksi, joka vapauttaa ihmiset aikansa eläneen lakikirjan pikkumaisista rajoituksista. Ongelmana on tietysti se, että *a priori* -väitteet kuten armo ja jumalallisesti järjestetty pelastus kuuluvat aivan eri sfääriin kuin lain säädökset ja loogiset todistelut. Kuinka hienoa tahansa onkaan kumota rationaalinen uskottavuus ilmoituksen avulla, sellainen ei toimi tieteellisen tutkimuksen forumilla.

Gnostilaisuus

Uuden testamentin tutkijan kannalta termi ”gnostilaisuus” on paljolti peräisin Rudolf Bultmannin ja hänen oppilaidensa teoksista. Rakentaen työnsä uskonnonhistoriallisen koulun tutkimustulosten varaan Bultmann tulkitsti varhais-

kristillistä julistusta gnostilaisuuden taustaa vasten ja piti gnostilaisuutta alkuperältään esikristillisenä uskonnollisena liitteenä, ”joka tunkeutui kristinuskon kilpailijana idästä länteen. Koska se omaksui itseilmaukseensa monenlaisia mytologisia ja filosofisia traditioita, sitä voi luonnehtia synkretistiseksi ilmiöksi. ... Yleisesti ottaen sitä voi luonnehtia dualistiseksi lunastususkonnoksi. Se saattoi näyttäytyä kristilliselle uskolle läheisenä sekä tuntea myös itsensä sille läheiseksi. Gnostilaisuus ja kristinuskon ovat siten vaikuttaneet toisiinsa monin tavoin aina kristinuskon alusta alkaen” (*Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, s. 181).

Tähän liittyvää gnostilaista myyttiä Bultmann kuvaa seuraavasti (s. 182, 183): ”[Se] kuvaa – monin erilaisin varaintein – sielun kohtaloa; se kertoo sen alkuperästä taivaallisessa valon maailmassa, sen traagisesta lankeemuksesta ja muukalaisuudesta maan päällä, sen vankeudesta ruumiissa, sen vapauttamisesta sekä sen lopullisesta noususta valon maailmaan. Sielu ... on osa, pirstale, kipinä taivaallista valo-olentoa (alkuihmistä); se joutuu ennen aikojen alkua demonisten pimeyden voimien valtaan... Korkein jumaluus armahtaa vankeuteen joutuneita valonkipinöitä ja lähettää niille lunastukseksi taivaallisen valo-olennon, oman poikansa, pukeutuneena maallisen ruumiin vaatteeseen, jotta demonit eivät tuntisi häntä. Hän kutsuu omansa luokseen, herättää nukkuvat, muistuttaa heitä heidän taivaallisesta kodistaan ja opastaa heitä palaamaan sinne.”

Bultmann siis käyttää termiä ”gnos-

tilaisuus” kahdessa mielessä: 1) Se viittaa erityiseen myyttiin, ja 2) sen ajatellaan nimeävän liikkeen, joka kilpaili varhaiskristillisten ryhmien kanssa. On syytä testata näiden lähtökohtien asianmukaisuutta.

Oliko gnostilaisuus kristinuskon kanssa kilpaillut liike?

Uuden testamentin teologiansa ”gnostilaisia motiiveja” käsittelevässä luvussa (§ 15) Rudolf Bultmann selvittää, missä määrin kristillisen sanoman tulkinta hellenistisessä kristinuskossa kehittyi gnostilaisen terminologian avulla. Syy tämän selvittämiseen on ilmeinen (s. 168): ”Kristilliselle lähetystyölle gnostilainen liike oli sen vakavin ja vaarallisin kilpailija, koska näiden kahden välillä oli laajoja yhtäläisyyksiä.” Mistä gnostilaisuus sitten oli peräisin? Bultmann on varma siitä, että ”gnostilainen liike sai konkreettisen muotonsa monenlaisten Jordan-virran seuduilla vaikuttaneiden kastajaliikkeiden parissa ja että nämä vetivät puoleensa myös joitakin juutalaisia liikkeitä” (s. 170–171). Gnostilaisten ideoiden välittymisestä Bultmann huomauttaa (s. 174): ”Luonnollisesti gnostilaisuus aivan kuin kristinuskokin levisi vaeltavien opettajien välityksellä.”

Bultmannin oppilas **Walter Schmithals** näki paljon vaivaa analysoidakseen gnostilaisten opettajien tunkeutumista Paavalin perustamiin yhteisöihin ja saadaakseen siten sisältöä opettajansa luomaan yleishypoteesiin, jonka mukaan gnostilaisuus oli varhaiskristillisyyden kanssa kilpaileva liike. **Ferdinand Christian Baurin** perinteisen teesin

mukaan ongelmat palautuivat juutalais-kristilliseen Paavalin vastaiseen lähetystyöhön. Tätä teesiä vastaan Schmithals kiistää tyystin juutalaiskristillisyyden merkittävän vaikutuksen Paavalin seurakunnissa, ja siten korvaa juutalaiskristillisyyden gnostilaisuudella. Hänen mukaansa Paavali hyökkäsi toistuvasti kilpailevia gnostilaisia lähettejä vastaan vaikka hän – ironista kylläkin – samalla jakoi monia käsityksiä heidän kanssaan. Schmithalsin mielestä korinttilainen Kristus-puolue (1. Kor. 1:12), joka Baurin mielestä edusti Paavalia vastaan suunnattua juutalaiskristillistä oppositiota, oli itse asiassa gnostilaisuuden keskus Korintissa. Sille oli luonteenomaista askeettinen eristäytyminen maailmasta (1. Kor. 7:1), hengellistetty eskatologia (1. Kor. 15:12) sekä dokeettinen kristologia (1. Kor. 2:8; 12:3).

Schmithalsin rohkeat rekonstruktiot ovat saaneet vain vähän kannatusta tutkijoiden parissa. Muutamia esitetyistä vastaväitteistä: 1) Puolustaakseen teoriaa gnostilaisesta oppositiosta Paavalia vastaan Schmithalsin täytyy argumentoida sitä näkemystä vastaan, että 1. kirje tessalonikalaisille (tai osia siitä) on vanhin meille säilynyt Paavalin kirje. Sen sijaan hän sijoittaa sen 1. Korinttilaiskirjeen jälkeiselle niin kutsutulle kolmannelle lähetysmatkalle (= Ap. t. 18:23–21:15). Perinteisellä näkemyksellä 1. Tessalonikalaiskirjeen varhaisuudesta on kuitenkin on kuitenkin hyvin vahva tuki, joka perustuu apostolin omiin merkintöihin tässä kirjeessä. Jakeissa 1:5 ja 2:1 (vrt. 3:1) Paavali viittaa ensimmäiseen lähetyskäyntiinsä Tessalonikassa,

eikä viittaus kohdistu kauas menneeseen aikaan. Yhdessä luvun Ap. t. 17 kanssa tämä johtaa yleisesti hyväksyttyyn näkemykseen, jonka mukaan 1. tessalonikalaiskirje syntyi niin kutsutun toisen lähetysmatkan aikana (Ap. t. 15:36–18, 22). Jos kuitenkin 1. kirje Korinttilaisille on kirjoitettu vasta 1. Tessalonikalaiskirjeen jälkeen, kirjeessä oletetusti mainituilla gnostilaisilla ryhmillä ei ole tarpeeksi aikaa tunkeutua Tessalonikan yhteisöön. Siten Schmithalsin täytyy vääntää historiallisia todisteita sopimaan ennalta valittuun teoriaansa.

1. Tessalonikalaiskirjeessä itsessään ei ole pienintäkään viitettä siihen suuntaan, että kaupungissa olisi ollut gnostikkoja. Missään Paavali ei viittaa siihen, että olisi ollut pettynyt seurakuntaan. Miten hän olisi voinut sanoa, että hänen ei tarvitse kirjoittaa näille veljellisestä rakkaudesta (1. Tess. 4:9), jos kerran yhteisössä olisi syntynyt Korintissa ilmenneiden kaltaisia konflikteja?

Johtopäätös: Paavalin varhaisin kirje ei anna tukea teesille, jonka mukaan gnostilainen liike olisi tunkeutunut Paavalin perustamiin yhteisöihin. Muiden paavalilaisten yhteisöjen tutkimus (Korintti, Filippi, Galatia) ei muuta tulosta toiseksi. Tutkimuksen on siten syytä hylätä Bultmannin teesi gnostilaisesta liikkeestä varhaisimman kristinuskon kilpailijana. Se on suuresta vaikutuksesta huolimatta yksi Uuden testamentin tutkimuksen pahimpia virhearvioita; se on hermeneuttisten päämäärien ohjaama kristillinen teesi. Bultmann käsittelee gnostilaisuutta ainoastaan osoittaakseen sen alemmuuden kristinuskoon nähden.

Bultmannin mukaan kristinuskolla ja gnostilaisuudella on sama näkemys ihmisen tilasta maailmassa; niiden mukaan vain ulkopuolinen puuttuja voi pelastaa maailman. Ne erosivat kuitenkin ongelman syyn paikantamisessa: gnostilaisuudelle se oli kohtalo, kristinuskolle se oli synti. Niiden pelastuskäsitykset poikkesivat myös toisistaan, ja juuri tässä suhteessa Bultmann piti gnostilaisuutta kosmologisen dualisminsa ja naturalisminsa vuoksi erityisen virheellisenä: se riisti ihmisten elämästä yksilöllisen tason. Bultmannille kristillisen julistuksen rististä täytyy johtaa tai ainakin avata ovi uuteen ja jalompaan rakkaudelliseen elämään, joka kumpuaa uskosta. Gnostilaisuus sen sijaan menettää arvonsa eikä johda elämään. Se on alempiarvoinen paitsi kosmologisen dualisminsa myös maailmakielteisen moraalikoodinsa vuoksi.

Bultmann piti päätelmiään ”kanonisina” teologialle ja kirkolle. Teologisten normien käyttäminen on kuitenkin kyseenalaista, etenkin kun se tapahtuu historiallisten tosiasioiden kustannuksella.

Kerygman suvaitsemattomuus ja historiaa kaksilla korteilla

Bultmannin arvio rekonstruktion ja tulokinnan välisestä suhteesta perustuu hänen vakaumukseensa, jonka mukaan Raamatun teksti on samalla sekä kutsu ratkaisuun että historiallisesti pätevää tietoa. Tästä syystä hän ei kiinnitä tarpeeksi huomiota sellaiseen historiaan, jota todellisessa kriittisessä teologiassa tulisi pyrkiä rekonstruoimaan. Kun tulokinta ja rekonstruktio joutuvat ristiriit-

taan, Bultmann usein valitsee sellaisen rekonstruktion, joka sopii teologisesti määräytyneeseen tulkintaan. Hän käyttää itse asiassa kahdenlaista historiaa: tosiasiallista historiaa ja omaa asiaa palvelevaa historiaa. Hän itse kirjoittaa (”Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments”, s. 17): ”Mutta juuri tämä on ratkaiseva kysymys: kohtaammeko me historian siten, että me tunnustamme sen meihin kohdistaman vaatimuksen niin, että se sanoo meille jotakin uutta? Kun luovumme neutraalista asenteesta tekstiin, kysymys totuudesta voi hallita eksegeesiä.”

Siten Bultmann pitää toivottomana tehdä oikeutta teologialle tieteenä epäuskoisen kulttuurin keskellä. Kaikki sellaiset yritykset ovat hänestä teologian luopumista omasta substanssistaan, sillä ”teologian kohde näyttäytyy vain uskolle, ja usko itse kuuluu kohteeseensa; itse asiassa usko on uskon kohde siinä mielessä, että uskossa itsessään Jumalan teko, eskatologinen tapahtuma, toteutuu (”Theologie als Wissenschaft”, s. 468). Toisin sanoin teologiasta tulee keino uskonvarmuuden älyllistämiseksi: se voi pysyä akateemisena oppiaineena vain, jos ratkaiseva armon tapahtuma perustuu aivan tiettyyn julistettuun ilmoitukseen. Sellainen väite on kuitenkin selvästi epätieteellinen. Yhtäältä sen perustana on irrationaalinen kutsu uskoon; toisaalta se alistaa tosiasiallisen historian eksistentiaaliselle tai merkitykselliseksi nähdylle historialle. Bultmannin mukaan teologia oikein ymmärrettynä ei siten ”voi luopua puhtaasta opin ja harhaopin kategorioista”; vanha dogmatismi pysyy

teologian perustana.

Ei ole siten yllättävää, että Bultmann eksegeettinä ei ainoastaan pidä evankeliumia suvaitsemattomana vaan pitää ilmoituksen suvaitsemattomuuden vahvistamista teologisena tehtävänä. Analysoidessaan Johanneksen evankeliumin tekstiä hyvästä paimenesta hän kirjoittaa (*Das Evangelium des Johannes*, s. 288–289): ”Pelastuksen kysymyksessä ei ole useita mahdollisuuksia vaan ainoastaan yksi. Se vaatii ratkaisua. Tähän perustuu ilmoituksen suvaitsemattomuus. Suvaitsevuutta, siis saman oikeuden tunnustaminen kaikelle kunnialliselle pyrkimykselle, vaaditaan siinä sfäärissä, jossa päämäärä on jätetty ihmisen pyrkimyksen ja kykyjen varaan... Siten ilmoituksen ulkopuolella kaikki ihmiset ovat aina etsijöitä; kaikki inhimillinen toisten tuomitseminen on mieletöntä ja vaaditaan suvaitsevuutta... Kuitenkin ihmisen etsiminen loppuu, kun hän kohtaa ilmoituksen, joka avaa jokaiselle tämän itseymmärryksen; ilmoitus vaatii arvovaltansa tunnustamista eikä kyse ole enää suvaitsevuudesta. *Ilmoitus* on suvaitsematon; ihmiset taas voivat olla ainoastaan suvaitsevia toisiaan kohtaan. Uskova ihminen ei antaudu ilmoitukselle ikään kuin tehdäkseen sen päteväksi vaan ainoastaan kuullakseen sitä ja siten tunnustaa sen voiton. Uskovan suvaitsemattomuus uskomatonta kohtaan ei merkitse tämän vilpittömyyden ja vakavuuden kiistämistä ... vaan sitä, että [uskova] tinkimättä tuo ilmoituksen kuuluviin sen vallan nimissä, joka tekee kaiken inhimillisen toiminnan aikansa eläneeksi ja illusoriseksi. Ilmoitus tuo

ilmi, että kaikki ihmisen toiminta ja pyrkimys oman todellisen olemisensa saavuttamiseksi raukeaa tyhjiin; ilmoitus vaatii ihmistä luopumaan pyrkimyksensä itsensä löytämiseksi, koska ilmoituksessaan Jumala on jo itse toiminut ihmisen puolesta ja koska Jeesus on tullut antamaan tälle elämän ja yltäkylläisyyden.”

Tässä Bultmann kohtelee historiaa kaltoin. Hän suodattaa Uuden testamentin teksteistä esiin absoluuttisen totuuden vaatimuksen – evankeliumin suvaitsemattomuuden kerygman kaavussa – ja pitää kiinni suvaitsemattomuuden vaatimuksesta. Mutta tässä on ristiriita, sillä totuusvaatimus oli osana samaa maailmankuvaa, johon myös välittömän aikojen lopun odotus kuului – odotus, joka turhentui siihen, että kristittyjä kuoli eikä Jeesus palannut takaisin. Eikä tämä kerro vielä mitään evankeliumin julistajien ehdottomasta luottamuksesta kolmi-kerroksista maailmankuvaa kohtaan – myytti, joka on luhistunut jo aikoja sitten.

Vaikka Bultmann oli luonnollisesti tietoinen lähiodotuksen sortumisesta, hän pyrki säilyttämään Raamatun keskeisten tekstien totuusvaatimusten pätevyyden. On kuitenkin täysin epäoikeutettua lukea noille teksteille ehdoton auktoriteetti toisten uskontojen ehdottomuusvaatimusta vastaan. Absoluuttisuusvaatimukset kuuluvat useisiin uskontoihin. Olipa sitten kyseessä Jeesus tai hänen oppilaansa, Paavali, Muhammed, Joseph Smith tai uudemmat profeetat, he kaikki ovat väittäneet samaansa ilmoitusta absoluuttiseksi totuudeksi ja siltä pohjalta

vaatineet täydellistä kuuliaisuutta. Lyhyesti sanottuna, historia itse tekee kaikki absoluuttiset totuusvaatimukset kyseenalaisiksi. Ei päästä mihinkään väittämällä, että kristinuskon totuusvaatimusta voi ymmärtää vain kuuliaisuuden kautta. Juuri sellaista peliä muutkin uskonnot pelaavat, ja useiden uskontojen keskenään ristiriitaiset totuusvaatimukset tekevät tyhjäksi minkä tahansa yksittäisen uskonnon vaatimuksen omasta totuudestaan. Sen lisäksi minun täytyy vapaana ihmisenä hylätä mielivaltainen ja ylimielinen ajatus, jonka mukaan minun tulisi suostua uskonnon totuusvaatimuksiin ennen kuin voin ymmärtää niitä.

On vähintäänkin ristiriitaista, että Bultmann suurena myyteistä riisujana liittyi dogmatistien joukkoon. On joka tapauksessa selvää, että hänen systemissään vanha inspiraatio-oppi pysyy implisiittisesti voimassa; hänen mukaansa on pidettävä totena jotakin sellaista, mikä ei ole totta, ainoastaan siksi, että se kuuluu kerygmaan, saarnaan Jeesuksen Kristuksen rististä ja ylösnousemukselta, joka vaatii kuulijoiltaan kuuliaisuutta.

Vielä pahempaa on, että – ja hyvin outoa, kun kyseessä on niin oppinut ja

syvälinen ajattelija kuin Bultmann – yhden mytologisen järjestelmän tultua romutetuksi luodaan toinen myytti, josta tehdään vähintään yhtä läpinäkymätön tai jopa vieläkin läpinäkymättömämpi. Oman aikamme maailma näyttää tarvitsevan yhä vähemmän metafyyysisiä oppeja ja yhä enemmän Jeesuksen opetuksen mukaista, tässä maailmassa kannettavaa huolta lähimmäisen hyvinvoinnista.

Artikkelissa lainatut Bultmannin kirjoitukset

”Ethische und mystische Religion im Urchristentum”, *Christliche Welt* 34, 1920, 725–731; 738–743.

”Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung”, *Theologische Blätter* 3, 1924, 73–86. (*Glauben und Verstehen I*, Tübingen, 1933, 1–25).

Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, *Zwischen den Zeiten* 3, 1925, 334–357. (*Neues Testament und christliche Existenz: Theologische Aufsätze*, ausgew., eingel. u. hrsg. v. Andreas Lindemann, Tübingen 2002, 13–38).

Das Evangelium des Johannes, Kritisch-exegetischer Kommentar 2, Göttingen 1941.

Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1948–53.

Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich, 1949.

”Theologie als Wissenschaft” [esitelmä vuodelta 1941], *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82, 1984, 447–469.

Millaista on olla lepakko?

Dialogi uskosta, tunteesta ja identiteetistä

Kari Enqvist & Matti Myllykoski

MM

Aiemmin käymässämme keskustelussa tartuin näkemykseesi, jonka mukaan usko on tunnetta. Liittymättä kristinuskon totuutta puolustavaan apologetiikkaan esitin, että uskossa on pohjimmiltaan kysymys merkityksistä, jotka liittyvät elämän suuriin kysymyksiin. Sanoin, että ateisti tai uskonnoton voi suhtautua Jumalaan kuten mihin tahansa näkymättömään ja epämääräiseen, mutta sosiaalisessa todellisuudessa yhtä kaikki esiintyvään käsitteeseen. Minulle Jumala on tässä käytävän keskustelun kohteena samantyyppinen abstraktio kuin vaikkapa ”rakkaus” tai ”persoonallisuus”. Jumala on tässä mielessä olemassa varsin triviaalilla tavalla. Väitän, että mitään muunlaista Jumalan olemassaoloa ei ole mielekästä todistella, koska silloin pohjimmiltaan on kysymys uskosta. Jos usko väittää olevansa tietoa, se yksinkertaisesti lakkaa olemasta uskoa.

Vastasit tähän, että ”merkitys” on myös ”tunnetta”, koska siinäkin on kyse keuhollisuudesta. Myös järki on keuhollinen asia, mutta tunteet ja merkitykset

ovat keuhollisempia kuin järki. Tunnetilat eivät ole pohjimmiltaan selvästi artikuloitavissa. Tähän liittyen sanot, että ”filosofisluontoiset sofismit” ovat epärelevantteja ihmisten uskonelämän kannalta, ja relevantimpaa olisi kohdistaa katse uskonelämän arkipäivään. Keskustelun edetessä annoin ymmärtää olevani tästä aika lailla samaa mieltä.

Olemme yhtä mieltä järjen ja ajattelun keuhollisuudesta, erehtyvyydestä ja siidoksista tunteisiin. Korostat sitä, että luonnontieteellä on kuitenkin mahdollisuus tuottaa ”tietoa”, koska se on ihmisten yhteisen järkeilyn tulos, kriittinen prosessi, jossa keuhollisuus saadaan suhteellisen hyvin eliminoiduksi. Tähän tarvitaan lisäksi kriittiset ja empiiriset metodit sekä niitä soveltava tiedeyhteisö. Mikäli ymmärrän sinua oikein, ainoastaan tällä tavalla voidaan tuottaa luotettavaa tietoa maailmasta. Sen sijaan keuhollisuudesta ja etenkin tunteista merkityksiin kulkevassa ajattelussa – filosofia, teologia, ynnä muussa sellaisessa – tuotetaan ainoastaan karkeita abstraktioita konkreettisen maailman

asioista, eikä tällä tavalla voi saavuttaa tietoa.

Vastaavasti näet uskonnollisen kokemuksen ainoaksi vaaraksi sen, että sen aletaan väittää olevan tietoa maailmasta. Kuten arvelet, olen tästä hyvin pitkälle samaa mieltä. Uskonnolliset kokemukset kertovat mielestäni kuitenkin yksittäisten ihmisten ja ihmisryhmien tunteiden lisäksi jotakin olennaista myös ihmisestä, ihmisten välisistä suhteista ja lopulta myös ihmisen evoluutiosta. Minusta uskonnolliset kokemukset ovat syntyneet ja syntyvät jostakin todellisesta, joka ihmisessä on: usko on maailma ihmisten sisällä, ihmisten välissä ja ihmisen evoluutiossa. Tällainen väite, ajatus tai näkökulma ei luonnollisesti todista yhtäkään uskontoa tai jumalaa todeksi vaan pyrkii hahmottamaan uskosta käytävää keskustelua.

Minusta oli kiinnostavaa lukea, kuinka uusateisti **Daniel C. Dennett** kirjassaan *Lumous murtuu* selittää uskonnon syntyä. Hän näkee siinä ennen kaikkea muinaisten vallankäyttäjien välineen, jolla he tottuivat alistamaan pelokasta ja oppimatonta kansaa. Yrityksen kiinnostavuudesta huolimatta en ole hänen kanssaan samaa mieltä. Minusta usko tuonpuoleiseen tai ylikuonnolliseen ei ole ulkoa päin tuotettu vallan väline, vaan ihmisen sisäisessä maailmassa kehittynyt, kielellistynyt ja yhteisöllistynyt asia. Se ei voikaan olla ”tietoa maailmasta”, koska kaikki uskon ulkoistukset yrittävät legitimoida, sanoittaa, järkeistää sitä, mitä ihmisissä ja ihmisten kesken tapahtuu. Uskosta syntyneet abstraktiot palvelevat uskoille ihmisille sitä elämää, jota

he elävät päivästä toiseen. Minusta uskonnon ymmärtäminen suurin piirtein tähän tapaan tekee mahdolliseksi selittää sen, miksi uskonto on ylipäänsä syntynyt, miksi se on universaali ilmiö ja miksi se ei katoa.

Sinä pidät uskoa mahdollisimman pitkälle yksilöllisenä tunneprosessina, koska ihmisen kokemukseen ja puheeseen liittyvät abstraktiot ovat parhaimmillaankin karkeistuksia jostakin kehollisesta. Minusta tämä prosessi on laajempi, koska ihmisen tietoisuus, kielellisyys/kommunikoivuus ja yhteisöllisyys tekevät hänen uskostaan – ja kaikesta muustakin ajattelustaan – enemmän kuin kehollisen. Minusta **Linnea Leivo** kysyy sinulta aiheellisesti (Vartija 1/13), ”miksi uskonnotoman ’tunneatomeja’ on liikuttettu eri lailla kuin uskovaisten ’tunneatomeja’”. Kysymykseeni abstraktioiden, esimerkiksi rakkauden olemisesta vastaavat, että sellainen abstraktio ainakin arkisessa mielessä on olemassa. Vertaat abstraktioita tuuleen, joka piiskaa ilmamolekyylejä, vaikka ”tuuli” ja ”molekyylit” eivät olekaan kaksi erillistä kategoriaa, koska ”tuuli on molekyyliden liikettä” (kursivointi sinun). Analogiaasi tarttuen kuvittelen sinun ajattelevan, että ihmisen molekyyleissä piilevät kaikki ihmisen abstraktiot: rakkaus, nationalismi – ja Jumala. Siellä ne liikkuvat molekyyliden mukana (sisällä?, vieressä?) ja tekevät toisista luterilaisia ja toisista ateisteja. Näinkö sinä suurin piirtein vastaisit Leivon kysymykseen?

Kysyt minulta, olenko samaa mieltä, kun sanot, että ”uskonto on kaikki, mitä sen nimissä tehdään”. Olen samaa miel-

tä. Mutta myös tiede on kaikki, mitä sen nimissä tehdään.

KE

Olen samaa mieltä, että uskonnolliset kokemukset paljastavat jotakin olennaista myös ihmisestä ja tämän evoluutiosta. Ne ovat (olleet) olennainen osa ihmisyyttä. Arvaisin, ettei Dennett halua tätä kiistää. Kenties hänellä on ollut mielessä jotakin muuta, jota varten on hyvä keskustelussa erottaa (ainakin) neljä käsitettä: uskonnolliset uskomukset, uskonto, uskonelämä ja uskonnolliset institootit.

Uskonnolliset uskomukset sijaitsevat ihmisen pääkopassa. Uskonto taas on eräänlaista formalismia: oppirakennelmia ja rituaaleja – niistä tietenkin kiistellään jatkuvasti, ja tässä mielessä mikä tahansa uskonto on aina epätäydellisesti määriteltä. Uskonelämä on käytäntöä: se on tapa, jolla uskonnolliset uskomukset manifestoituvat yksilön arkipäivässä. Yksilön uskonelämä ei ole suoraa heijastusta tämän uskonnollisista uskomuksista tai formalisoidusta uskonnosta vaan voi osin olla myös ristiriidassa niiden kanssa. Kuten usein onkin. Uskonnollinen institutio – kutsukaamme sitä lyhykäisyyden vuoksi kirkoksi – tarjoaa uskonelämälle puitteet ja on myös yhteiskunnallinen toimija, joka tahollaan pyrkii aktiivisesti määrittelemään, mitä ”oikea” uskonto on. Kirkko on luonnollisesti vallankäyttäjä ja sen oikeaksi julistama uskonto tämän vallan eräs väline. Tässä kohdin voi ajatella vaikkapa Katolisen kirkon historiaa ja roolia yhteiskunnassa. Ehkä Dennett tarkoitti vain tätä.

On tietysti totta, että uskonelämään liittyy tavattomasti yhteisöllisyyttä (jos unohdamme luoliin mietiskelemään vetäytyneet askeetit) ja sosiaalista vuorovaikutusta. Kirjoitat, että tämä tosiseikka tekee uskonnollisuudesta ”enemmän kuin kehollisen”. Mutta tosiseikka on myös, että viime kädessä kaikki tämä vuorovaikutus, olipa sen muoto mikä tahansa, koskee yksittäistä tietoisista subjektia. Lehtien lukeminen, keskustelu, osallistuminen hartaustilaisuuteen – kaikki nämä ovat vain esimerkkejä vuorovaikutuksista, joissa ”minä” on osallisenä. Se, että vuorovaikutus voi olla kahden- tai monensuuntaista – että ”minä” voi vaikuttaa vaikkapa keskustelun kulkuun – on tyystin epäoleellista vaikka niin usein se jollakin tavoin koetaankin inhimillisen toiminnan erityispiirteeksi. Hengettömässä luonnossa, kuten alkeishiukkasten maailmassa, tällainen fyysikoiden epälineaariseksi kutsuma vuorovaikutus on sääntö eikä poikkeus. Se on luonnon perustavanlaatuinen ominaisuus.

Kaikki kommunikointi ja yhteisöllisyys aiheuttavat kehon ja aivojen tiloissa muutoksia, jotka pohjimmiltaan ovat atomaarisia. Karkeistettuina ne ovat tunteitamme, tapojamme reagoida tiettyihin tilanteisiin tietyillä tavoin. Toki hyvällä syyllä voi kysyä, missä mielessä ihmistä voi pitää ympäristöstään kokonaan erillisenä oliona. Käytökseemme (ja siis tunteisiimme) vaikuttavat monet ulkoisina pidetyt seikat: säätila, huonot uutiset Lähi-idästä, papin sunnuntaisaarna. Onko tuulen kieppuminen osa minuuttamme? Runollinen mieli vastaisi ”kyl-

lä”; insinööri toteaisi, että minuuden voi eristää tuulesta sulkemalla subjektin teräspönttöön.

On harhaanjohtavaa sanoa, että esimerkiksi rakkauden kaltaiset abstraktiot jotenkin piileskelisivät aivojen ja kehon atomeissa. Tuuli ei piileskele ilmamolekyyleissä vaan on niiden karkeistettua liikettä. Emme näe molekyylejä, mutta kykenemme havaitsemaan niiden kollektiivisen efektin. Analogisesti ajattelen, että rakkaus on nanometrin kokoisten molekyylien liikettä, kun niitä katsotaan ihmistajunnan metrin kokoskaalaa havaitsemaan viritettyjen sumeiden silmälasien lävitse. On ilmiselvää, ettei tämä millään tavoin vähennä rakkauden tai minkään muunkaan tunnekokemuksen arvoa meille ihmisille.

Uskonnottomuus ei tässä katsannossa ole perustavalla tavalla erilaista kuin uskonnollisuus. Atomit liikkuvat, mieli muuntuu, ja atomien liikkeeseen vaikuttavat niin koululaitos kuin Vartija-lehti mutta myös fysiologian valtakuntaan kuuluvat sattumanvaraiset biologiset seikat. Uskonnottomuus ei ole tietoa, vaikka tietysti tieteellinen tieto käytännössä vaikuttaa uskonnottomuuden lisääntymiseen. Kaikki tämä on oikeastaan täysin triviaalia.

Jos uskova toteaisi, että atomi sattui naksahdamaan aivoissa Jeesuksen kohdalla ja että siinä kaikki, kenelläkään ei olisi nokan koputtamista. Jos uskova sanoisi, että Jumalaan uskomisen tekee elämän merkitykselliseksi, mitäpä siihenkään lisäisi. Jos uskovat perustaisivat kirkkoja ja yhdistyksiä sen vuoksi, että se heistä hyvältä tuntuu, tehköön niin.

Mutta jos kaikki uskonnollisuuteen liittyvä on pelkästään inhimillistä – kuten tulkitsen sinunkin uskovan – missä kohdin tapahtuu se epäjatkuva loikka, jonka jälkeen uskova on lupa alkaa vaatia, että kaikkien muiden pitäisi uskoa juuri samalla tavoin kuin minä itse? Että kaikilla tulisi olla uskonelämä ja että sen pitäisi olla mieluiten täysin identtinen *minun* uskonelämäni kanssa. Miksi julistetaan evankeliumia, miksi yritetään vaikuttaa yhteiskuntaan vetoamalla uskontoon? Jos uskonnollisuus on inhimillistä toimintaa, miksi paaluttaa uskonelämä vanhaan ja sekavaan kirjoituskokoelmaan, Raamattuun?

Jos olisin saarnamies, voisin muuten julistaa: ”Vain ne, joilla ei ole Jumalaa sydämessään, joutuvat palvomaan Raamattua”. Ehkä joku jopa uskoisi minua, ja ehkä itsekin alkaisin uskoa omiin puheisiin. Mutta uskonnottomana tiedostan, että näppäilen tässä vain tunteen kieliä, liikuttelen sanoilla sinunkin atomejasi.

Mutta ehkä tulkintani on väärä. Sanot, että ”Jumala” on olemassa sosiaalisessa todellisuudessa – koska se on käsite, jota rutiininomaisesti käytetään. Mutta ajatteletko sittenkin, että Jumalaan ja uskonnollisiin uskomuksiin liittyy jotakin transsendenttia, jotakin joka ylittää ei vain atomit ja alkeishiukkaset vaan myös yhteisöllisyyden ja kaiken, mikä ylipäätään tähän materiaaliseen maailmaan kuuluu? Ajatteletko lisäksi, että Raamattu on jossakin mielessä tämän transsendenssin heijastuma? Panin mielenkiinnolla merkille, että lainatessasi Raamattua Vartijan 1/13 pääkirjoituk-

sessä ilmoitit lainauksen tarkan paikan. Miksi se oli sinulle tärkeää?

Jos transsendenttia ulottuvuutta ei ole, mihin oikein tarvitsemme Raamatua? Kyllä kai jokainen meistä kykenee ilman sitäkin oivaltamaan, että sen tekeminen toisille, mitä haluaisi itselleen tehtävän, on hyvä eettinen idea.

Kuten ehkä huomaat, minulla on suuria vaikeuksia avata mielessä asustavien uskonnollisten uskomusten, käytännön uskonelämän, formalisoidun uskonnon ja uskonnollisten instituutioiden muodostamaa toisiinsa kietoutunutta vyyhteä. Tässä neuvottomuudessani en tietenkään ole ainoa enkä ensimmäinen.

MM

Koen asiat hyvin pitkälle samoin kuin sinä, kun fokusoit uskonnon arkielämään ja käytännöllisyyteen. Uskonnon tulee olla näkyvää ja kriittisesti arvioitavissa. Tämä oli itse asiassa jo 1600-luvun deistien vaatimus. Tätä vastoin uskonnollisen uskon ylikuonnolliset artikulaatiot jäävät usein hämäräksi ja pakenevat liukkaasti kritiikkiä. Tähän liittyy kuitenkin ongelma: usko on uskoa, koska se ei ole tietoa. Jos jotakin tiedetään, siihen ei voi uskoa. Kuten etenkin luonnontieteellisessä tutkimuksessa usein tapahtuu, siellä missä usko muuttuu tiedoksi, usko lakkaa olemasta.

Olen toisinaan kiusannut itseäni konservatiivisempia teologikollegoja väittämällä, että sen, joka uskoo Jeesuksen ruumiilliseen ylösnousemukseen, tulisi voida sanoa, missä hän on nyt. Ajatus on saanut osakseen ynseää torjuntaa. Monille uskoville on ensisijaisen tärkeää,

että kristinuskon opilliset ydinkohdat ovat totta, mutta täysin yhdenmukaista, mitä niiden totuus *konkreettisesti* tarkoittaisi tai mitä erilaisista välttämättömistä uskomuksista seuraa. Pisimmälle tällaisessa konkreettisuudessa päästään, kun tarjotaan ”älykästä suunnittelua” vaihtoehdoksi evoluutioteorialle; mutta silloinkaan omaa teoriaa ei selitetä yhdistämällä oikeiksi koetut tieteelliset tulokset ja Raamatun alkulukujen konkreettinen informaatio toisiinsa (mitähän siitäkin tulisi?), vaan keskitytään kehitysoopin falsifioimisen yrittämiseen.

Yksi näitä ongelmia paremmin tiedostavan uskovan ihmisen strategioista on sanoa, että todellisuus on pohjimmiltaan selittämätön ja että tapa, jolla olemiseltaan määrittelemättömäksi ja tuntemattomaksi jäävä Jumala siellä toimii, on pohjimmiltaan mysteeri. Dennetin tapaan voisi puhua ”lumouksesta”. Lumoukseen viittaava uskova käyttää hyväksi **Matti Heiliön** artikkelissaan (Vartija 1/13) kuvaamaa ydinongelmaa, että tieteellä ei ole eräänlaista Arkhimedeen pistettä kaiken selittämiseksi. Toinen – mielestäni parempi – strategia nousee niin kutsutusta prosessiteologiasta: ihminen kohtaa Jumalan kaikessa siinä, mikä tapahtuu ihmistä pohjimmiltaan koskettavissa elämän tapahtumasarjoissa. Yksi tällaisen ajattelun taustoista on liberaaliteologi **Wilhelm Hermannin** yli sata vuotta sitten muotoilemassa ajatuksessa, jonka mukaan voimme tietää Jumalasta ainoastaan sen, minkä hän meille tekee. Tämä lienee teologinen versio uskonnottomasta näkemyksestäsi, jonka mukaan usko on tunne.

Sitten tähän karkeistamisen ja abstraktioiden ongelmaan. Ymmärrän sen, että kaikki pohjautuu atomeihin ja niiden liikkeeseen ja että luonnonilmiöt kuten tuuli voidaan nähdä atomien liikkeen kokonaisvaikutuksesta syntyväksi ilmiöksi. Näiden osalta ihminen voi ilmaantua paikalle ulkopuolisena tarkkailijana, mutta atomit liikkuvat ja tuuli puhaltaa mainiosti ilman häntäkin. Kun sen sijaan puhutaan ihmismielen tuottamista abstraktioista, ihminen on sisäpuolinen toimija, joka joutuu analysoimaan omat tunteensa ja ajatuksensa. Analogisessa mielessä näet tämän hyvin vahvaksi karkeistukseksi atomien liikkeen tuottamasta kokonaisvaikutuksesta. Onkohan tässä kuitenkin koko kuva ilmiöstä? Mielestäni tässä yhteydessä ihmisen tietoisuudella, johon Heiliö myös viittaa artikkelissaan, on merkittävä rooli. Siihen liittyvinä ihmisen itserefleksio ja kielellinen kompetenssi tuottavat puhetta, jossa luodaan merkityksiä koetulle ja havaitulle todellisuudelle. Kaikille ihmisille yhteinen tietoisuus ja kieli puolestaan luovat lukuisille erilaisille merkityksille kollektiivisen ja kommunikoitavan perustan. Minusta taas tämä on täysin triviaalia ja vastaisi kohtuullisen hyvin Leivon esittämään kysymykseen. Koska minusta on vaikuttanut siltä, että vierastat tällaista lähestymistapaa, olen ollut suorastaan lapsellisen kyvytön arvioimaan, miten sinä selität ihmismielessä majailevia abstraktioita.

Erotat toisistaan neljä käsitettä: uskonnolliset uskomukset, uskonto, uskonelämä ja uskonnolliset instituutiot. Tämä jako on kohtuullisen toimiva, mutta siitä

puuttuu uskonnollinen traditio, joka toimii luonnollisena välittäjänä (yksilöllisen) uskonelämän ja instituutioiden välillä. Ilman traditiota yksilöiden usko kuolisi eikä kirkkoilla vastaavasti olisi heihin minkäänlaista vaikutusta eikä valtaa, ei positiivisessa eikä negatiivisessa mielessä. Minusta uskonnonfilosofien suosima kielipelin käsite on tällaisessa yhteydessä aivan toimiva tapa kuvata uskontoa: traditiossa käytetään yhteisöllisesti ohjautunutta kieltä puhuttaessa Jumalasta ja uskonnon muista sisällöistä. Sisäpuolisuus omaa erityistä kieltään käyttävässä uskonnollisessa yhteisössä vahvistaa traditiota ja siihen liittyviä puhetapoja. Uskonnolliset traditiot vaikuttavat uskoviin ja jopa uskonnottomisiin ihmisiin ilman että tätä problematisoidaan tai tiedostetaan kovinkaan syvällisesti. Minusta ei ole kuitenkaan oikein ajatella, että uskonnolliset kielipelit, olivatpa ne sitten luterilaisia tai buddhalaisia, olisivat jotenkin suojassa historialliselta tai filosofiselta kritiikiltä.

Kirjoitat yhteisöllisyydestä, että ”viime kädessä kaikki tämä vuorovaikutus, olipa sen muoto mikä tahansa, koskee yksittäistä tietoista subjektia”. Tässä meillä on ehkä aito erimielisyyden aihe. En tiedä, kuinka pitkälle näissä ajatuksissasi menet, mutta minusta on varsin selvää, että keskimäärin ihmiset eivät koko ajan tee punnittuja itsenäisiä valintoja vaan omaksuvat kaikenlaista sellaista, mitä ympärillä tehdään ja sanotaan. Heidän aikansa ja mielenkiintonsa eivät yksinkertaisesti riitä tietoisien yksilöllisyyden toteuttamiseen. Omaan ammatteensa ja harrastuksiinsa paneutuneet ih-

miset omaksuvat vieraalle alueelle siirtyessään vastarintaa tekemättä sellaista tietoa, joka tuntuu päällisin puolin sopivan heidän aiemmin omaksumaansa informaatioon. Minusta uskonnolliset traditiot vaikuttavat tässä mielessä kohtuullisen vahvasti sekä yhteisöjen sisällä että niiden ulkopuolella.

Traditioihin liittyy usein myös niitä käyttävän puhujan (piispan, liikkeen johtajan yms.) auktoriteetti, mutta uskonnolliset prosessit eivät minusta toimi tavallisesti niin, että yhteisöt pakottavat tai painostavat jäseniään uskomaan tai toimimaan tietyllä tavalla tai että yhteisöjen jäsenet olisivat uskonnollisuudessaan täysin tietoisia itsenäisiä subjekteja. Totuus on jossakin näiden ääripäiden välillä. Minusta vaikuttaa siltä, että nämä ihmiset ovat useimmiten ryhmänsä uskomuksille ja tapakulttuurille spontaanisti lojaaleja ihmisiä, joita pitävät yhdessä monenlaiset sosiaaliset siteet (uskonystävyys, hyväntahtoisuus, vastavuoroisuus). Uskonelämä on kokonaispaketti, jossa otetaan vastaan monenlaisia asioita, joiden välinen yhteys vaikuttaa ulkopuolisesta toisinaan hyvinkin keinotekoiselta – vaikkapa lähimmäisrakkauden ajatus ja homoseksuaalisen rakkauden tuomitseminen. *A propos*: Vartijan uusin e-kirja antaa mainion esimerkin lojaalisen uskovaisuuden hyväksikäytöstä ja sitä vastaan suunnatusta kritiikistä.

Tradition taustalla on useimmiten Raamattu, jonka lauseiden merkitykset ovat sinusta – näin sanot kirjassasi – ”hämäriä kuin Nuorgam kaamosaikaa”. (Ehkä historiallisen raamatuntutkimuksen seuraaminen saisi sinut siirtä-

mään kaamosmielikuvan jonnekin Kuusamon korkeudelle.) Raamattua käytetään, koska sille on kristinuskossa annettu Jumalan sanan auktoriteetti. Tästä huolimatta Raamattu on lopulta sitä, miten sitä erilaisten traditioiden ja kriittisen tulkinnan valossa luetaan. Minulle Raamattu ei ole ”transsendenssin heijastuma” vaan kaukana menneisyydessä ja meille vieraissa kulttuureissa syntyneiden kirjoitusten kokoelma, joka on kuitenkin päälähtemme juutalaisuuden ja kristinuskon varhaisvaiheiden ymmärtämiseen. Jos tuntee kirkon historiaa, voi kohtuullisen hyvin ymmärtää, miten ja miksi ajatus kristittyjen pyhästä kirjasta on syntynyt sekä millaiseen kulttuuriin kehitykseen se on johtanut. Ilman Raamattua on esimerkiksi vaikea tuntea taiteen ja kirjallisuuden historiaa. Minulle suhde Raamattuun on siten valtavan monisäikeinen asia. Lyhyesti sanottuna: en näe Raamatulla olevan minkäänlaista automaattista arvovaltaa – jo siksi, että tulkinnasta riippumatonta Raamattua tai Jumalan sanaa ei edes ole olemassa. Vartijan pääkirjoituksessa lainaamani raamatunkohta (2. Kor. 6:14–7:1) selittää mielestäni sitä, miksi kristittyjen dialogi uskonnottomien kanssa on usein koettu jo periaatteessa mahdottomaksi. Se selittää vaikkapa sitä, miksi monet uskovat rientävät tuomitsemaan sinun ajatuksesi vääriksi haluamatta edes ymmärtää, mitä sinä oikeastaan sanot ja ajattelet.

Tähänkin liittyen ja lopuksi: olen samaa mieltä kanssasi yksilön uskonnollisesta vapaudesta ja koskemattomuudesta. Yksi autoritäärisen uskonnollisuuden ydinongelmista on siinä, että se ei arvosta

ihmisen aikuisuutta vaan toivoo kuuli-
joiltaan kuuliaista ja lapsenmielistä suh-
detta uskon.

KE

Olet varmasti oikeassa korostaessasi tra-
dition merkitystä uskonelämälle. Minus-
takin kielipelin käsite on varsin toimiva
tässä yhteydessä – itse asiassa kuvittelen
myös (luonnon)tiedettä eräänlaiseksi kie-
lipeliksi, johon kuuluu koko ihmisen ja
maapallon luonnonhistoria. Että maapal-
lo on ollut olemassa jo kauan ennen syn-
tymääni ja että Australia on manner on
osa *samaa* kielipeliä kuin esimerkiksi se,
että protonien sisällä on kvarkkeja. Ja
kuten aiemmin – ehkä lakonisesti – tote-
sit, tiede on todella sitä, mitä tiedemiehet
tekevät. Omaa sosiaalistumistani tähän
tekemiseen (ja siis kielipeliin) yritin ku-
vailla ”Uskomattoman matkan” alku-
puolella.

Vaikka mieluusti puhun atomeista
tai alkeishiukkasista, en monista syytök-
sistä huolimatta pidä itseäni lainkaan
positivistina. Ajattelen kuitenkin, että al-
keishiukkasten (tai mikä maailman pe-
russubstanssi sitten onkaan) ja niiden
keskinäisten vuorovaikutusten lisäksi ei
ole olemassa mitään muuta omalakista
todellisuutta. Tämä pätee myös ihmisen
tietoisuuteen. En tietenkään osaa selit-
tää, mitä tietoisuus on tai mikä on sen
suhde atomeihin ja molekyyleihän, mut-
tei osaa kukaan muukaan. Karkeistus,
johon olen viitannut, on kuitenkin mate-
maattinen tosiseikka, ei filosofinen käsi-
te: luonnon kuvailu (ja aivojemme muo-
dostama kuva luonnosta) riippuu ajalli-
sesta ja paikallisesta resoluutiosta, jolla

luontoa tarkkaillaan. Kun sanot, että ”ih-
minen on sisäpuolinen toimija, joka jou-
tuu analysoimaan omat tunteensa ja aja-
tuksensa”, en näe tässä mitään omalaki-
suutta vaan ainoastaan systeemin, jolla
on voimakas takaisinkytkentä. Viittasin
tällaiseen epälineaariseen vuorovaiku-
tukseen jo aiemmin ja totesin, että ylei-
sessä mielessä se on luonnossa sääntö
eikä poikkeus. Ihminen itse ja hänen
ajatuksensa ovat myös osa luontoa.

Yritän vääntää tähän analogian, joka
on jo lähtökohtaisesti tuomittu epäonnis-
tumaan mutta hämmäntävien abstrak-
tioiden sijasta voi kuitenkin valottaa ti-
lannetta himmeästi. Elektronit vuorovai-
kuttavat vaihtelemalla valon kvantteja,
fotoneja. Ne ikään kuin heittelevät foto-
neja toisilleen, pallottelevat niillä. Analo-
gisesti inhimillinen vuorovaikutuskin on
eräänlaista pallottelua: puhetta, eleitä,
kosketusta, jne. Mutta jokainen pallo si-
sältää valtavan määrän vivahteita ja in-
formaatiota – esimerkiksi sanat välittä-
vät paitsi merkityssisällön myös emotio-
naalisia latauksia ja herättävät vastaan-
ottajassa sekä rationaalisia ajatuksia että
tunteita. Näillä palloilla on katedraalin
suuruinen sisäinen rakenne. Niissä on
ikään kuin myriadi erillistä ulottuvuutta,
joista jokainen voi vaikuttaa meihin lu-
vuttomilla tavoilla. Ihmisen voi ajatella
heittelevän näitä palloja myös itselleen
kuin uutta räpyläänsä pihalle kokeile-
maan rynnännyt poikanen (sivumennen:
myös elektronit tekevät samaa). Jokai-
nen heitto, jokainen koppi, saa aikaan
tahattomia muutoksia heittäjän tajun-
nassa – tätä tarkoitetaan takaisinkytken-
nällä.

Kun toteat, että ”kaikille ihmisille yhteinen tietoisuus ja kieli puolestaan luovat lukuisille erilaisille merkityksille kollektiivisen ja kommunikoitavan perustan”, en lainkaan protestoi. Päinvastoin, se on minustakin triviaalia. Mutta epätriviaali kysymys on: onko tämä prosessi jossakin mielessä omalakinen? Ylitääkö se jollakin tavoin atomien hallintovallan? Itse vastaisin: se on omalakinen käytännön mielessä, muttei periaatteessa.

Kun kirjoitin, että kaikki inhimilliset tai yhteiskunnalliset vuorovaikutukset koskevat yksittäistä tietoista subjektia en halunnut väittää, että kyseiset vuorovaikutukset aiheuttaisivat aina tietoisia vaikutuksia. Ehkä muotoiluni oli harhaanjohtava. Halusin ainoastaan sanoa, että on olemassa ”minä”, joka viime kädessä on itsetietoinen kokija ja tekijä, ja että tähän ”minään” voi ulkomaaailma päästä käsiksi vain atomaarista tietä, hermoimpulssein. Mutta olen vakuuttunut siitä, että kenties valtaosa vuorovaikutuksesta tapahtuu tiedostamattoman alueella. Olen kanssasi täysin samaa mieltä, että yleisesti ihmiset eivät tee punnittuja valintoja; epäilen, tekevätkö aitoja valintoja juuri lainkaan vaan ovatko vain sattuman ja ympäristön riepotehtavina. Järki on selvästikin harvoin läsnä silloin, kun elämän tärkeitä ratkaisuja tehdään.

Näin kierryn jälleen takaisin uskoon tunteena. Ymmärrän hyvin lauseesi ”Monille uskoville on ensisijaisen tärkeää, *että* kristinuskon opilliset ydinkohdat ovat totta, mutta täysin yhdentekevää, mitä niiden totuus *konkreettisesti* tarkoittaisi”. Minusta tämä on sama asia,

jota itse olen yrittänyt tähdentää: että uskonnossa tärkeää on tunne, että jotakin oleellista on sanottu; ei se, mitä sanat merkitsevät. Kuten esimerkiksi lause ”Jumala on olemassa”; uskovalle on tärkeää, että lause on totta muttei se, mitä se konkreettisesti tarkoittaa – mitä on ”Jumala”, mitä on ”olla olemassa”. Ja juuri siksi koen uskonnolliset lauseet tunneilmaisuuksi.

En usko, että olen löytänyt argumentaatiostasi mitään, josta olisin jyrkästi eri mieltä. Kuvittelen myös, että olen ymmärtänyt perustelujasi ja ajatuksenjuoksuasi. Kaikki, mitä olet sanonut, on kuulostanut minusta järkevältä (mutta kenties vain siksi, että itse ajattelen samalla tavoin, kuten mieleni kyyninen osa jaksaa muistuttaa). Kuvittelen vielä, että mahdolliset painotuseromme johtuvat pääosin erilaisista taustoistamme: sinun ajattelusi lähtöruutu, sen iteraation alkupiste, sijaitsee humanistis-yhteiskunnallisessa osiossa, minun luonnontieteellisessä. En odottanutkaan suuria mielipide-eroja, mutta ehkä eromme ovat näyttäytyneet kuitenkin vähäisempinä kuin oletin.

Samanmielisyyks on tietysti mukavaa, mutta kiinnostavin seikka minusta on tässä: kaiken tämän vuoropuhelun, kaiken yhteisymmärryksen, selvitettyjen käsitteiden ja yhteismittaisiksi sovitettujen näkökulmien jälkeenkään en ole yhtään lähempänä ymmärrystä siitä, *miksi* Jumala liittyy elämänmuotoosi. Olet selvittellyt minulle, *millä tavoin* koet uskonnolliset käsitteet tai uskonelämän mutten sen perusteella pysty sanomaan, *mitä se tuntuu*. Mieleeni tulee väistämättä

mielenfilosofinen klassikko, **Thomas Nagelin** kuuluisa kysymys: ”Millaista on olla lepakko?” Mahtaisiko tässä olla uskonnollisuuden ja uskonnottoman välinen murtokohta? Voisiko olla kaksi henkilöä, jotka mielipiteiltään ja elämän-asenteiltaan olisivat lähes identtisiä, mutta toinen olisi uskova, toinen uskonnoton?

Mainitset erääksi strategiaksi sen, että ”todellisuus on pohjimmiltaan selittämätön ja että tapa, jolla olemiseltaan määrittelemättömäksi ja tuntemattomaksi jäävä Jumala siellä toimii, on pohjimmiltaan mysteeri”. Minäkin voisin kuvitella, että todellisuus on pohjimmiltaan selittämätön mutta että mysteeri – tai kosminen vitsi – on pikemmin se, ettei sen pohjamudissa toimi ketään. Että kaiken uskonnollisen kehollisuuden, yhteisöllisyyden ja merkitystenannon taustalla ei ole mitään syvällistä. Luulen, että uskova voisi tuolloin ajatella elämästäni puuttuvan jotakin. Hän ei kuitenkaan pystyisi kuvittelemaan, miltä minusta tuntuu. Vastaavasti minä voisin ajatella, että uskovan mielenmaisemassa on turhakkeita mutten pystyisi kuvittelemaan, miltä hänestä tuntuu. Mutta entäpä jos meistä tuntuukin samalta? Ehkä oma logiikkani pakottaisi minua pohtimaan myös tätä vaihtoehtoa. Jos usko on pelkkää tunneilmaisua, tunne voi olla sama kuin uskonnottomalla – vain artikulaatiossa on eroa. Silloin tunteellamme ei ole merkitystä; vain teot ratkaisevat.

MM

Alkuun otan vauhtia aiemmin sanotusta. Sinusta uskonto on kaikki, mitä sen ni-

missä tehdään, ja minä olen samaa mieltä ja ajattelen edelleen, että myös tie on kaikki, mitä sen nimissä tehdään. Sekä uskonnon että tieteen alaan kuuluu kaikki hyvä ja paha, jonka tuottamiseen ne osallistuvat. Yhdelläkään inhimillisen kulttuurin alueella, liikkeellä tai instituutiolla ei ole minusta oikeutta puhua itselleen suoja-alueita, joka on hyvä tai neutraali mutta jonka ulkopuolella pahan voimat jylläävät. Uskon sinun olevan samaa mieltä, koska en perusta näkemystäni pelkkään etiikkaan vaan myös siihen, mitä sinä kirjoitat: ”Ihminen itse ja hänen ajatuksensa ovat myös osa luontoa.” Tämä tarkoittaa mielestäni ihmisestä puhuttaessa myös, että kaikessa on kaikkea ja kaikki sekoittuu kaikkeen.

Minustakin todellisuus on yksi, ja pidän tätä Jumalaan uskomisen kannalta väistämättömänä lähtökohtana, niin kummalliselta kuin se saattaa tuntuakin. Kun uskova ihminen puhuu Jumalasta, kaikkea hänen puhettaan on väistämättöntä punnita sen yhden ja saman todellisuuden ehdoilla, jossa kaikki ihmiset elävät päivästä toiseen. Jos uskoa ei kommunikoida kaikille ihmisille yhteisen todellisuuden ehdoilla, sen ainoaksi viimekätiseksi perustaksi jää irrallinen, numinööri auktoriteetti, jolle tulee olla kuuliainen. Mitä Jumala todellisuuden ulkopuolella on, jää tutkimattomaksi salaisuudeksi myös uskovalle itselleen. Ja jos illusorinen tahto valtaan ja oikeassa olemiseen jätetään pois laskuista, sellaisen olemisen tietäminen on lopulta yhdenkään tavoite. Yksityinen uskonvarmuuskin perustuu lopulta siihen, mitä usko ihmiselle tässä yhdessä ja samassa todel-

lisuudessa merkitsee. Tulen samantyyppiseen positioon kuin sinä mutta eri reittiä ja eri syistä – mikä johtuu siitä, että olen jonkin sortin humanisti ja sen lisäksi uskon osalta sisäpuolinen.

Sinulle humanistien pohtima tietoisuus on atomien liikkeisiin perustuva ”systeemi, jolla on voimakas takaisinkytkentä”; sillä ei ole ”omalakista todellisuutta”. Minulla ei ole mitään tätä vastaan, koska minua ei kiinnosta ihmisen tietoisuuden irrottaminen ihmisen aistiensa varassa kohtaamasta kehon sisäisestä ja sen ulkopuolisesta todellisuudesta. Jos ”tunne” ymmärretään mahdollisimman inklusiivisesti ja sillä kuvataan ihmisen kehollista potentiaalia, hänen tuottamiaan ja viestittämiään arvoja ja merkityksiä sekä näiden kohtaamisissa siinä, mitä kutsutaan tietoisuudeksi, uskoa voi minunkin puolestani luonnehtia tunteeksi.

Annoit minulle viimeisen sanan, jotta vastaisin kahteen kysymykseesi – miksi

Jumala liittyy elämänmuotoon ja miltä se tuntuu. Nuoruuden uskoontulon takana on lapsuudessa koettu turvautuminen Jumalaan, joka liittyynee ennen kaikkea uskovaisen tätini vaikutukseen; sitten teologian opinnot ja siitä seuranneet työt. Uskovana ihmisenä elän näille tekijöille syntyneellä jatkumolla. Usko ja siihen liittyviin kysymyksiin syventyminen ovat aika suuri osa identiteettiäni, mutta en kamppaile niiden kanssa enkä kuvittele niiden tekevän minusta sen kummempaa ihmistä kuin kukaan muukaan on. Usko tuntuu minusta siltä, että on suurempi hyvyys – rakkaus, vapaus, ilo ja muu sellainen – kuin mistä ihmisten puuhast ja pyrkimykset viestittävät.

Olen itse asiassa jo vuosia leikkinyt mielessäni esittämälläsi kysymyksellä: ”Voisiko olla kaksi henkilöä, jotka mieliteiltään ja elämänsenteiltään olisivat lähes identtisiä, mutta toinen olisi uskova, toinen uskonnoton?” Kyllä voisi, ainakin minun kokemusteni perusteella.

Läsnäolon ja tiedostamisen voima

Elina Grönlund

■ Kiivastahtisessa maailmassa ihmiset rientävät päätä pahkaa eteenpäin. Kii-reeltään ei ennätä pysähtyä pohtimaan, mitä todella elämältään haluaa ja nyky-hetkessä eläminen on vaikeaa. Ajattele-va mieli ei suostu pysähtymään ja miet-timään käsillä olevaa hetkeä, vaan palaa menneeseen ja etsii tulevaisuudesta koko ajan uusia ja yhä voimakkaampia elä-myksiä.

Läsnäolon käsillä olevassa hetkessä ymmärretään merkitsevän stressihallin-taa ja tuovan lievitystä koettuihin kärsi-myksiin. Ihmisiä kehoitetaan kiinnit-tämään huomionsa edes lyhyeksi ajaksi nyt-hetkeen, sillä se on ainoa todellisuus, mikä ihmisellä on. Pysähtyminen, hiljen-tyminen, meditatiivinen läsnäolo ja ha-vahtuminen auttavat ihmistä voimaan paremmin ja elämään täydemmin, todel-lisemmin.

Kristillinen opetus ja kirjallisuus Raamatusta lähtien on kertonut hiljenty-misen ja hiljaisuuteen vetäytymisen mer-kityksestä elämässä. Jeesus vetäytyi hil-jaisuuteen rukoilemaan ja olemaan Isän-sä kanssa. Monet kristinuskon mystikot ja nykyajan hengelliset opettajat tuovat esille hiljaisuuden merkityksen elämälle,

hyvinvoinnille ja henkis-hengelliselle kasvulle.

Opastusta tietoista elämää varten ei-kristilliseltä perustalta

Eckhart Tollen kirjat *Läsnäolon voima* (Basam Books 2006) ja *Uusi maa* (Basam Books 2007) paneutuvat tietoiseen läsnä-oloon ja siihen, miten ihminen eheytyy ja paranee alkaessaan vähitellen opettelun ja harjaantumisen kautta tiedostaa sy-vemmin tekemäänsä, kokemaansa ja nä-kemäänsä: olemaan läsnä. Tolle ohjaa Olemiseen, oman syvimmän itsensä tun-temiseen, mutta siihen ei pidä pyrkiä mielensä avulla. Siitä voi tulla tietoiseksi silloin, kun on hiljaa ja kun huomio on kokonaan keskittynyt nykyhetkeen. Kun ei kuuntele tai ole tietoinen vain ajatuk-sesta, vaan myös itsestään ajatuksen tarkkailijana, silloin voi tuntea oman sy-vemmän itsensä ja ajatus menettää val-tansa ihmiseen, sille ei enää anna ener-giaa kun ei samastu siihen. Tahaton ja pakonomainen ajattelu päättyy, ihminen kokee sisäistä hiljaisuutta ja rauhaa ja luonnollisen yhteyden Olemiseen. Sisäi-sen yhteyden tilassa on valppaampi ja virkeämpi kuin mieleen samastuessaan, on täydellisesti läsnä ja voi kokea itses-

sään puhtaan tietoisuuden. Kun oppii irtautumaan mielestään, luo katkoksen ajatusten virtaan ja tietoisuuden valo voimistuu.

Kirjan *Uusi maa* päätarkoituksena on Tollen mukaan saada ihminen havahdumaan, ja kun yksi havahtuu, niin hän aktivoi kollektiivista tietoisuutta, jolloin muidenkin on helpompi havahtua. Käsitteen merkityssisällön osittainkin avautuminen riittää havahtumisprosessin käynnistymiseen. Siihen kuuluu se, että ihminen tunnistaa ajattelevan ”minänsä”, ajattelevan, puhuvan ja toimivan egon, kollektiivisesti ehdollistuneet ja havahtumattomuuden tilaa pahentavat mielen prosessit. Ego on huijari, joka ottaa ihmisen valtaansa; ihminen on egonsa, mielensä riivaama. Ihminen olettaa olevansa se, mitä ego yrittää saada hänet uskomaan ja onnistuukin siinä useimmiten: hänen on kärsittävä, se on hänen osansa elämässä. Egon tunnistaminen on tapa havahtua ja vain läsnäolo tässä hetkessä voi vapauttaa egon vallasta. On pysähdyttävä, hiljennyttävä, oivallettava käsillä olevassa tuokiossa.

Yhdysvaltalaisen lääkärin, professori **Jon Kabat-Zinnin** teokset *Kehon ja mielen viisaus* (Basam Books 2012) ja *Kutsu tietoisien läsnäolon harjoittamiseen* (Basam Books 2013) käsittelevät tietoista läsnäoloa. Teokset auttavat ihmistä syventymään omaan itseensä ja näkemään sen, mikä johtaa ahdistukseen, pelkoon ja mielentyyneyden menettämiseen.

Kabat-Zinnin esittelemä harjoitus, jota hän kutsuu hyväksyvän läsnäolon meditaatioksi, on levinnyt länsimaiseen kulttuuriin 30 viime vuoden aikana osit-

tain myös lääketieteellisen tutkimuksen ansiosta, joka on tuonut esiin menetelmän monet hyvää tekevät vaikutukset. Menetelmä on osoittautunut sangen tehokkaaksi stressin ja stressiperäisten sairauksien lievittäjäksi, se tuo helpotusta ahdistukseen, paniikkihäiriöihin ja masennukseen ja auttaa kroonisista kivuista kärsiviä viettämään täysipainoista elämää. Sen on todettu parantavan syöpää ja MS-tautia sairastavien elämälaatua. Menetelmän vaikutukset ihmisen immuunijärjestelmään ovat tärkeitä, sillä stressi aiheuttaa ongelmia myös sille, jonka seurauksena ihminen voi sairastua. Massachusettsin yliopiston lääketieteellisen tiedekuntaan on perustettu stressin hallintaklinikka, jossa tietoiseen läsnäoloon perustuvaa menetelmää alettiin opettaa potilaille 1979.

Sana meditaatio saattaa herättää epäilyksiä ja tuoda mieleen jotakin Idän uskontojen menetelmistä, mutta Kabat-Zinn korostaa, että kysymys on huomion kiinnittämisestä omaan elämään hyväksyvällä tavalla. Elinikäinen seikkailu alkaa siitä, että ihminen motivoituu oivaltamaan, kuka hän on ja elämään elämänsä kuin sillä olisi merkitystä itsen lisäksi koko maailmalle.

Vidyamala Burch tarjoaa kirjassaan *Mielekkäästi irti kivusta ja sairaudesta* (Basam Books 2012) tietoisien läsnäolon menetelmän kärsimyksestä vapautumiseen. Kirjoittaja, joka itse on vaikeasti selkävammainen, tarjoaa ideoita ja menetelmiä ja soveltaa niitä kivun kanssa elämisen aiheuttamiin ongelmiin tavalla, joka on syvästi inspiroiva ja käytännöllinen. Burchin Breathworks -menetel-

mässä tietoinen läsnäolo muuttaa kivun kokemusta ja vaikuttaa kivun kanssa elävään ihmiseen, jolloin hän asuttaa kehonsa uudelleen eikä taistele kipua vastaan. Meditaatiossa hän avautuu kivulle hyväntahtoisesti ja hyväksyvästi eikä yrittä voittaa ja päihittää sitä. Menetelmää käytetään rinnan lääketieteellisen hoidon kanssa.

Perustalla voidaan todeta buddhalaisia vaikutteita, mutta Burch korostaa, että viisas ja myötätuntoinen nykyhetkestä tietoisena olo on tärkeä käsite monissa filosofioissa ja sitä voi harjoittaa uskonnollisesta vakaumuksesta tai tausesta riippumatta.

Kristillinen perinne ja läsnäolo

William Johnston, SJ, Tokiossa sijaitsevan Sophia-yliopiston professori, tarkastelee mystiikan teologiaa kirjassaan *Rakkauden salattu viisaus* (Kirjapaja 1997) ja toteaa, että kaikkialla kaikkiin kulttuureihin kuuluvat kaikenikäiset kristityt istuvat hiljaa meditaatiossa katsellen ristiinnaulitun kuvaa, kiinnittäen huomion hengitykseensä ja katsellen tabernaakkelia. Jotkut harjoittelevat olemaan tietoisia Jumalan läsnäolosta ympäristössään, jotkut toistavat mantraa hengityksen tahdissa, jotkut zen-meditaatiosta tai joogasta vaikutteita saaneet avaavat mielensä ja sydämensä Jumalan läsnäololle maailmankaikkeudessa ja kokevat Jumalan eheyttävän voiman.

Gerard W. Hughes, SJ, kirjoittaa teoksessa *Pyhän yllättämä* (Kirjapaja 2005), miten tarpeellista ihmisen on katsoa sisäiseen elämäänsä tunteakseen itsensä, nähdäkseen itseään ohjaavat voi-

mat, pahan mutta myös hyvän, saadakseen selville oman yksilöllisyytensä, vapautensa ja persoonallisuutensa, jotka hän menettää kieltäytyessään katsomasta omaan sisimpäänsä. Sisimmästään ja omista motiiveistaan voi päästä selville evankeliumiin pohjautuvan kontemplation, sisäisen katselun avulla. Jokaisella ihmisellä on sisimmässään kaipaus, jonka johdattamana hän vaeltaa elämässään.

Yksi kaikkein suurimpia hiljentymisen ja rukouksen esteitä on ihmisen aktiivinen mieli, joka lähettää niin valtavan ajatusten, muistojen ja mielikuvien rumputulen, ettei ihminen pysty hiljentymään, ellei hän ryhdy opettelemaan sitä tietoisesti, Hughes kirjoittaa. Usein pelätään katsoa omaan sisimpään ja vakuutellaan itselle ja muille olemassaolon tar koitusta. Silloin aletaan pelata elämän peliä, jolloin helposti tehdään väkivaltaa omalle syvälle kaipaukselle. Oletetaan, että on oltava kiinnostunut asioista, jotka eivät kiinnosta vähääkään, pidettävä ihmisistä, joita inhoaa. Ihminen turhautuu, hän on levoton eikä ymmärrä tyytymättömyytensä ja huonon olonsa syytä. Rauhoittavat lääkkeet eivät auta ja kaaos on väistämätön, ellei pysähdy ja hiljennyt otamaan selkoa itsestään ja sisimmästään, elämänsä suunnasta ja tarkoituksesta. Kärsimys ja kivut eivät sano ihmiselle, että on surmattava itsensä, vaan ne kehottavat häntä muuttamaan elämäntapaansa. Toisin sanoen: paraneminen on mahdollista itsetuntemuksen kautta, niin että on selvillä itseä ohjaavista voimista: ohjaako ihmistä Jumala vai jokin muu.

Perustana Hughesin opetuksessa on **Ignatius de Loyolan** 1500-luvulla oman kokemuksensa pojalta kehittämät *Hengelliset harjoitukset*, jotka on muokattu nykyaikaan soveltuviksi ja jotka muutaman viime vuosikymmenen aikana ovat levinneet ympäri maailmaa. Ekuumeenisuus on perusperiaate eli harjoitukset soveltuvat kaikille uskonnollisesta vakaumuksesta ja suuntauksesta huolimatta ja sellaisille, joilla ei ole mitään uskoa.

Hughes on vierailut Suomessa useita kertoja, ohjannut retiriittejä ja kouluttanut ensimmäiset ignatiaaniset hengelliset ohjaajat maassamme 2003. Ignatiaaninen hengellinen ohjaus on sitä, että ohjattava kulkee hengellistä matkaa evankeliumin tekstin pohjalta, on mukana tekstin tapahtumissa omana itsenään nykyajassa ja pyrkii puhumaan tilanteessa läsnä olevien muiden henkilöiden kanssa, erityisesti Jeesuksen kanssa. Tällä tavoin hän vaeltaa mielikuvaharjoituksen ja kontemplaation keinoin omassa sisimmässään hengellisen ohjaajan toimissa matkaoppaana tuolla matkalla ja Pyhä henki varsinaisena ohjaajana. Mitä Jumala häneltä tahtoo ja hänelle merkitsee, alkavat selvitä henkilökohtaisessa hengellisessä ohjauksessa ja ihminen pääsee vähitellen selville oman elämänsä suunnasta ja oman sisimpänsä kaipauksesta, jolloin eheytyminen ja paraneminen ovat mahdollisia.

Intialaissyntyinen **Anthony de Mello**, SJ, tuo esiin kirjassaan *Katseleminen* (Johnny Kniga 2010) hiljentymisen ja rukouksen merkityksen: ”Hiljaisuus on kallein aarteemme. Hiljaisuus

voi olla tuskallista, mutta se puhdistaa ja tekee mahdolliseksi itsensä ja Jumalan kohtaamisen.” Hän kehottaa ihmistä järjestämään aikaa hiljentymiselle ja rukoukselle, josta on pidettävä kiinni. ”Juuri silloin, kun ei tunnu hyvältä rukoilla, voi rukouksemme kehittyä suuresti.” De Mello korostaa, että voidakseen rakastaa muita on rakastettava itseään. Jotkut onnekkaat saavat kokea tämän rakkauden suoraan Jumalalta. Sitten, kun ihminen hyväksyy itsensä, hän voi nähdä oman kauneutensa ja voimansa Jumalan rakkauden taustaa vasten. Tätä kautta on mahdollista kokea elpymistä, mielenrauhaa ja tyyneyttä, jolloin hengellinen tasapainoisuus antaa mahdollisuuden myös psykosomaattiselle hyvinvoinnille.

Kirjassaan *Havahtuminen* (Like 2002) de Mello selvittää, että ihmiset ovat unessa koko elämänsä ajan eikä heille koskaan valkene ihmiselämän kauneus ja suloisuus. He eivät koskaan näe kaiken olevan hyvin, koska he nukkuvat. Ihmisen mieleen ei ikinä juolahda, että saataisi olla olemassa parempi tie. Uskomukset ja uskomusjärjestelmät tekevät ihmisistä onnettomia ja ne vakuuttavat, että heidän elämänsä kuuluukin olla juuri sellaista, heidän on kärsittävä. Ihmisen ”minä” on ehkä vain menneitten kokemusten ja ehdollistumisten kasautuma. On vaikeaa ymmärtää, että ihmisen sisin, todellinen itse, aito minä, ei ole koskaan uhattuna. Valveille havahtuminen on epämiellyttävää, mutta menestyä voi vasta, kun herää. Joskus parasta, mitä ihmiselle voi tapahtua, on vaikean onnettomuuden kohtaaminen, sillä se voi herättää todellisuuteen. ”Hidastakaa vauhtia,

maistakaa, haistakaa, kuulkaa, antakaa aistienne herätä eloon”, kehottaa de Mello. ”... istukaa hiljaa ja kuunnelkaa kaikkia ympärillänne kaikuvia ääniä”. ”Luo-pukaa riippuvuuksistanne. Repikää irti yhteiskunnan lonkerot, jotka kietoutuvat ympärillenne ja tukehduttavat teidät.” Hän jatkaa, että rakkauden maailmaan voi päästä olemalla lakkaamatta tietoinen, loputtoman kärsivällinen ja myötätuntainen.

Teoksessaan *The Practice of Zen Meditation* (The Aquarian Press 1990) **Hugo M. Enomiya-Lassalle**, SJ, tuo esiin kristillisen zen-meditaation myönteiset vaikutukset stressistä kärsivän ihmisen elämälle. Nykyihminen elää melkein poikkeuksetta menneessä tai tulevassa, jolloin kyse on kellonajan ilmiöstä eikä aikaa ole koskaan riittävästi. Tällöin mukaan tulevat sellaiset stressin aiheuttamat nykyajan ongelmat, kuten sydänvaivat, hermostuneisuus ja syöpä. Me emme ehkä pysty välttämään stressiä, mutta voimme löytää keinoja katkaista se luonnollisesti ilman rauhoittavia lääkkeitä. Meditaatio luonnollisena osana elämää on keino tuohon katkaisuun eli poistamaan stressin ongelman. Se on mahdollista vähitellen. Monet sanovat, ettei heillä ole aikaa meditoida, mutta E. Lassalle toivoo, että he löytäisivät ajan ennen kuin on liian myöhäistä.

Kristillistä zen-meditaatiota harjoittava kokee edelleen vihaa, pelkoa, pettymystä ja muita kielteisiä tunteita, mutta ero on siinä, että noiden tunteiden ei anneta tunkeutua syvälle sisimpään todelliseen itseen. Tässä mielessä zen-meditaatio voi edistää terveyttä, joka on

tärkeää jokapäiväisessä elämässä. Ihmissessä kehittyy syvä ykseyden ja rauhan tunne, jolloin voi kokea suurta iloa. Elämän ongelmaa, suurta elämän ja kuoleman kysymystä, ei voida ratkaista pelkästään keskittymällä. Se voidaan ratkaista vain valaistumisella (enlightenment) ja tätä kokemusta seuraavalla eheytymisellä. Jos tahtoo vapautua kärsimyksen pelosta tässä elämässä, silloin keskeinen tavoite meditaatiossa on valaistuminen. Se muuttaa ihmisen todelliseksi ja ehjäksi kokonaisvaltaiseksi ihmiseksi.

Kirjassaan *Paranemisen avain* **Alexander Loyd** ja **Ben Johnson** (Basam Books 2012) selvittävät menetelmänsä filosofista perustaa, jonka mukaan kaikki muistot ovat tallentuneet ihmiseen ja vaikuttavat elämässä. Osa näistä muistoista on valheita, jotka käsittelemättä jätettynä aiheuttavat sekä emotionaalisia että fyysisiä ongelmia ja sairauksia. Jokaisella on kehossaan ihmeitä tekevä paranemisjärjestelmä, joka voi parantaa minkä tahansa fyysisen tai ei-fyysisen ongelman. Kysymyksessä on ihmisen immuunijärjestelmä, joka on suunniteltu parantamaan meidät ja jokaisen ongelman nopeasti ja tehokkaasti. Stressi on syy ainakin 95 prosenttiin sairauksia. Liian pitkään jatkunut stressi luo ”kroonisen stressitilan”, joka on yhdistetty sydänsairauksiin ja voi vaikuttaa syövän ja kroonisten hengityselinten sairauksiin. Se on syvään juurtunutta stressiä, joka elää ihmisen sisällä, on riippumaton ulkoisista olosuhteista ja vaikuttaa immuunijärjestelmän toimintaan. Kehon stressireaktion syynä ovat väärät uskomuk-

set, jotka ovat juurtuneet solumuistoihin ja muodostavat aivojen kanssa tiedostamattoman ja tietoisien mielen. Aikuisten krooninen kipu ja krooniset terveydelliset ongelmat johtuvat tuhoisien solumuistojen tukahduttamisesta.

Paranemisen avain on rukous, joka auttaa ihmistä niin, että hän lakkaa kokemasta muistoihin liittyviä kielteisiä uskomuksia, vihaa, turhautumista, kaudaa, syyllisyyttä, toivottomuutta ja muita tuhoisia tunteita. Aina silloin, kun jokin traumamuisto aktivoituu, tietoinen mieli jää syrjään, tiedostamaton alkaa toimia ja stressireaktio aktivoituu. Aina kun vallitsevissa olosuhteissa tapahtuu jotain, jonka mieli yhdistää traumaan, alkuperäinen trauma aktivoituu uudelleen. Tiedostamaton mieli toimii assosioimalla. Muistoista puhuminen ei useinkaan paranna niitä, sillä kaikkea ei voi muistaa, mutta solutason muistot vaikuttavat edelleen. Puhuminen saattaa jopa avata vanhat haavat ja tilanne vaikeutuu.

Jeesuksen pikkusisarten sääntökunnan perustaja **Magdeleine Hutin (Angelika Daiker, Yli rajojen, Amanda-kustannus, ilmestyy syksyllä 2013)** perusti spiritualiteettinsa jatkuvalle kontemplaatiolle. Se tarkoittaa käytännössä sitä, että sääntökunnan jäsenet tekevät työtä päivittäin köyhien ihmisten keskuudessa kukin omalla paikallaan esimerkiksi tehtaissa, alkuperäisheimojen kanssa maata viljellen, sirkuksissa ja huumeiden vastaisessa työssä eri puolilla maailmaa, mutta heidän työssään, juhlahetkissään ja adoraatiossaan on aina läsnä Kristus. He elävät Jeesuksessa, tekevät työtään ja ansaitsevat elantonsa hä-

nessä, hänen kauttaan ja hänen kanssaan. Vain sillä tavoin sääntökuntaan kuuluvat voivat palvella lähimmäisiään ja tehdä sen, mitä Jumala heiltä pienen Jeesus-lapsen hahmossa tahtoo. Tällainen spiritualiteetti avaa sydämen ja antaa myötätuntoa ja voimaa jakaa elämä kärsivien, syrjittyjen ja vähäosaisten kanssa. Se ei katso ihmisen rotua, uskontoa, ammattia, sosiaalista statusta tai muuta länsimaisessa yhteiskunnassa tärkeänä pidettyjä tekijöitä, vaan näkee ihmisen, joka tarvitsee lähimmäisen rakautta, tukea ja myötätuntoa elämäänsä.

Käsitteiden käytön ongelma

Edellä mainituissa englanninkielestä tehdyissä käännöksissä ja meditaatiota ja hiljentymistä käsittelevissä teksteissä ongelmana näyttää olevan suomenkielisten termejä vastaavien sanojen epäjohdonmukainen käyttö, mikä todennäköisesti johtuu vakiintuneiden vastineiden puuttumisesta.

Tietoisuus (*consciousness*) on jotakin sellaista, joka on jokaisessa ihmisessä hänen aivoissaan mutta näyttää toimivan myös niiden ulkopuolella, josta esimerkiksi ovat kuoleman rajalla käymisen kokemukset. Niiden aikana sydän, keuhkot ja aivot eivät toimi, mutta kun ihminen vaikean sydänpysähdyksen jälkeen toipuu, hän saattaa kertoa käyneensä jossakin ja kokeneensa jotakin ainutlaatuaista, jonka muistaa. Tietoisuus on pinnallista silloin, kun ihminen on sairas. Toisinaan, kun on levännyt ja kokee uutta ja kiinnostavaa, se voi olla laajentunut ja selkeä, jolloin aistit toimivat kirkkaina ja luovuus on maksimaalista. Syvässä tietoi-

suudentilassa ihmisen muisti toimii ja kauan piilossa olleet kuvat voivat pulpah-
taa pinnalle. Näin voi tapahtua myös
ignatiaanisessa hengellisessä ohjaukses-
sa, jolloin mielikuvaharjoituksena tehtä-
vän rukouksen aikana mieleen saattavat
nousta syvällä piilossa olleet tunteet. Ne
ovat ihmisen itsensä tietämättä voineet
vaikuttaa elämään ja sen aikana tehtyi-
hin päätöksiin.

Tiedostaminen (*awareness*) ja tietoi-
sena oleminen (*to be aware*) tarkoittavat
sitä, että ihminen ”havahtuu” näkemään
jonkin oleellisen asian, tunnistaa sen ja
kykenee käyttämään sitä hyväkseen. Se,
että ihmisen on pidettävä pysyvästi mie-
lessään jokin asia (*mindfulness*) tarkoit-
taa esimerkiksi sitä, että autoa ajettaessa
on aina oltava valpas ja tarkkaavainen ja
otettava huomioon muu liikenne.

Kaikkia edellä mainittuja termejä
näyttää suomenkielessä useimmiten vas-
taavan sana ”tietoisuus”. Kabat-Zinnin
mindfulness -termiä vastaamaan suo-
mentaja **Soili Takkala** käyttää ilmaisua
”hyväksyvä tietoinen läsnäolo”. Mitä
”tietoisuus” -sanan ajatellaan tarkoitta-
van, ei näytä olevan helppoa ymmärtää
eikä johdonmukainen suomenkielisten
vastineiden käyttö ole vakiintunut.

Kristittyjen ongelma

Hyvinvointikirjallisuus kiinnostaa ihmi-
siä, teoksista otetaan uusia painoksia ja
niistä puhutaan. Tämän perusteella voi-
daan olettaa, että niistä on apua ihmisil-
le. Kristillisissä piireissä meditaatio-sa-
naa kavahdetaan, vaikka kristityt papit
ovat tehneet työtä sen parissa vuosikym-
meniä eri puolilla maailmaa ja voivat
auttaa avuntarpeessa olevia. Kabat-Zin-
nin toteamus, että hereillä olon ja läsnä-
olon merkitys maailmassa ja hyväksyvä
läsnäolo on rakkauden teko, soveltuu hy-
vin kristinuskoon. Meditaatiossa huomio
kiinnitetään omaan kehoon, Jumalan
luomistyön tulokseen, ja emotionaalis-
henkisen tason ilmiöihin, jotka hyväksy-
tään ja joita rakastetaan Jumalalta saa-
tuna lahjana.

Se, että hyvinvointi- ja läsnäolokirjal-
lisuutta kohtaan tunnetaan kristittyjen
uskovien keskuudessa pelkoa ja mielle-
tään se ”new age” -kirjallisuudeksi, mitä
sen sitten ymmärretäänkin tarkoittavan,
on vahinko, sillä kirjoilla olisi todennä-
köisesti paljon annettavaa jokaiselle päi-
vittäisen elämän psykologian ja emotioi-
den ymmärtämisen kannalta.



NÄKÖALOJA

Paavin suurimmat hitit

Stimulus

■ Paavi Franciscus osaa pitää hulluja jännityksessä. Maailma on saanut seurata jo puoli vuotta Franciscuksen paaviutusta, eikä vielä kukaan ole toimittajille selvinnyt, onko hän lintu vai kala. Hämmennystä on riittänyt niin liberaalien kuin konservatiivien taholla. Joidenkin katolilaisten mielestä hän ei ole edes kunnan paavi, koska hän ei ole tarpeeksi innostunut liturgisista pitseistä ja muista röyheliöistä.

Stimulus tekee nyt tulevaisuusselonteon myöhempien aikojen pyhästä Franciscuksesta. Se hänestä nimittäin tätä menoa tulee, esikuvansa pyhän Franciscus Assisilaisen tavoin.

Pitkään odotettu Pyhän istuimen hallinnon eli kuurian ja Vatikaanin pankin reformi pannaan toimeen ennen joulua 2013. Paavi lopettaa viime vuosina jatkuvasti kohuja aiheuttaneen Vatikaanin pankin, perustaa uuden ja kutsuu sen johtajaksi EU:n talouskomissaari Olli Rehnin. Kuuriasta saavat kenkää kaikki sukurakkaat italialaiset kardinaalit, piispat ja monsignoret, ja tilalle otetaan saman verran energisiä ja huulta heittäviä amerikkalaisia. Paavi nimittää itselleen 11 Rooman apulaispiispaa.

Tammikuussa 2014 Franciscus tekee yhdessä Konstantinopolin ekumeenisen patriarkan kanssa pyhiinvaelluksen Jerusalemiin sen kunniaksi, että vuonna 1964 Paavali VI ja patriarkka Athenagoras tekivät historiallisen sovinnoneleen kirkkojen välillä vastaavanlaisella matkalla. Matkalla on odottamattomia seureaukauksia. Patriarkan ja paavin yhteinen vetoamus saa Israelin ja palestiinalaisten johtajat kyyneliin ja antaa ratkaisevan sysäyksen näiden väliselle pysyväälle rauhalle, mikä taas johtaa Syyrian ja Egyptin kaaoksen rauhoittumiseen. Hamas lopettaa vetoamisen Siionin viisaiden pöytäkirjoihin, ja Iran vetää takaisin holokaustin kieltävät lausunnot.

Kun vuosi on kulunut konklaavin päättymisestä, paavi kutsuu vapautuksen teologian tunnetuimpiin edustajiin kuuluvan Leonardo Boffin vieraakseen Vatikaaniin. Välikirkoon kirkon kanssa 1990-luvulla joutunut Boff keskustele paavin kanssa viisi tuntia ja lehdistön tavatessaan kertoo vapautuksen teologian saavan täydellisen rehabilitaation. Óscar Romero julistetaan pyhimykseksi muutaman päivän kuluessa, ja Boffista tulee kardinaali.

Seuraava paavin vieras on katolisen kirkon tunnetuin oppositiohahmo, sveitsiläinen teologian professori Hans Küng. Ilmenee, että paavi on lukenut kaikki Küngin kirjat ja haluaa ryhtyä toteuttamaan tämän ohjelmaa. Ensimmäiseksi hän palauttaa Küngille oikeuden opettaa teologiaa katolisissa yliopistoissa. Samalla hän julistaa avoimeksi keskustelun naispappeudesta, pappisselibaatista ja muista kiistanalaisista aiheista. Myöhemmin Küng nimitetään Paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston johtajaksi.

Suomalaisten kirkonjohtajien vieraillessa Vatikaanissa tammikuussa 2015 Franciscus kertoo heille, että kaikki höyrypäiset suunnitelmat luterilaisesta ordinariaatista on kuopattu. Samoin hän kertoo purkavansa anglikaanisen ordinariaatin, sillä katolinen kirkko tarvitsee anglikaanit anglikaaneina ja luterilaiset luterilaisina. Kardinaali Hans Küng puolestaan ilmoittaa delegaatiolle, että vastedes kirkko toivottaa kaikkien kristillis-

ten kirkkojen edustajat tervetulleeksi ehtoollispöytään eikä enää pidä näitä kirkkoja puutteellisina kirkkoudessaan.

Samalla suomalaisvierailulla Franciscus ihastuu Helsingin piispa Irja Askolaan ja kokee löytäneensä tästä täydellisen hengenheimolaiseen. Tämä johtaa intensiiviseen kirjeenvaihtoon ja lopulta kosintaan, johon piispa Askola vastaa myönteisesti. Kihlapari päättää kuitenkin pitää asian salassa vuoden 2017 reformaatiojuhliin saakka.

Reformaatiojuhlat huipentuvat ällistytävällä tavalla. Paavi kertoo aikovansa avioitua suomalaisen luterilaisen piispan kanssa ja kertoo avaavansa samanlaisen mahdollisuuden kaikille katolisille papeille, piispoille ja kardinaaleille (sikäli kuin luterilaisia naispiispoja riittää). Lisäksi hän julistaa katolisen pappisviran avoimeksi myös naisille. Uudistusten vastustajia luonnollisesti riittää, mutta heille tarjotaan mahdollisuus muuttaa oikeaoppisiin katolisiin reservaatteihin Puolaan ja Maltan saarelle.



Bartijan matkassa 1893

Seidi Saastela

A. Auvinen toimitti touko- ja kesäkuun numeroon 1893 erinäisiä kiintoisia uutisia ulkomailta, muun muassa nämä.

Palestiinassa on viime aikoina tosin ollut valtiollinen rauha, mutta ei yhteiskunnallinen, sillä lukuisat varkaat ja ryövärit tekevät turvallisuuden maassa horjuvaksi. Kavaloihin ja väkivaltaisiin töihin syylliset ovat suureksi osaksi juutalaiset, joita yhä enemmän on ruvennut maahan muuttamaan. Rautatie, jonka ranskalaiset insinöörit rakensivat Jaffasta Jerusalemiin, on huono. Matka mainittujen kaupunkien välillä kestää kolme tuntia ja maksaa paljon. Kylmä vuoden aika tuli viime vuonna myöhään. Talvisateet alkoivat viime joulukuussa. Maaliskuussa käytettiin vielä tulta uunissa. Kämmenten leveyden paksuudelta oli luntakin yhtenä yönä ja kahtena päivänä. Kosteaa ilman vuoksi ilmestyi ihmisiin kurkkumätää, yskää ja keuhkotulehdusta. Pyhällä paikoilla ei näe enää kukkaistaroja, vaan ne ovat autioina, soroläjinä ja hävitettyinä raunioina; ainoastaan taikausko on ne koristanut rakennuksilla ja kuvilla, jotka eivät ketään tee hurskaaksi ja hengen puolesta eläväksi. Maan asukkaat eivät kulje Kristuksen viittomaa tietä. Pyhiä kyllä löytyy maassa kaikkein uskonnollisten liikkeiden piirissä, ja heillä on enemmän rukouksijoita ja suutelijointia kuin taivaan Jumalalla. Pääjumalana nykyisillä asukkailla on epäilemättä rahakukkaro, ja tunnuslause kahvin ja tupakan ääressä on: ”rauha on yhtä hyvin paras mikä olla voi.” Pääsiäiseksi tuli Jerusalemiin 900 venäläistä, jotka aikovat viipyä pari kuukautta pyhässä maassa.

Jerusalemin syrialaisessa orpokodissa oli viime vuonna noin 150 lasta. Näistä oli muutamat heikkomielisiä ja seitsemän sokeata. Täysijärkisistä kävi 118 alkeiskoulua ja 25 joko päivätyössä tai käsityöopissa. Laitoksen koulussa on yhdeksän luokkaa, joilla luetaan kuusi tuntia päivässä. Arabian, saksan ja ranskan kielet ovat eri oppiaineina. Laulu, voimistelu, soitto, maanviljelys ja puutarhanhoito kuuluvat samoin opetuksen ohjelmaan.

Roomassa julistettiin 16 p. viime huhtikuuta eräs jesuitti Baldinucci, joka eli 1665–1755, autuaaksi. Eräänä päivänä, kertoo ”Germania” niminen katolilainen lehti, saarnasi hän kedolla, jonne summattoman paljon kansaa oli kokounut. Innostuneena lausui hän keskellä saarnaa: ”tiedätekö, minun veljeni, kuinka sielut helvettiin putoavat? Aivan samoin kuin tämän vieressä olevan puun lehdet.” Ja samassa silmän räpäyksessä alkoivat sen puun lehdet, jonka alla hän saarnasi, aivan satamalla maahan pudota, vaikka oli kevät eikä muista puista yhtään lehteä pudonnut. Kun hänen kuolemansa perästä hänen jälkeen jääneitä tavaroitansa on viety parantumattomien sairasten luo, ovat ne parantuneet. Näistä syistä on paavi hänet autuaaksi julistanut. Dominikaani munkisto on muutoin 350 vuoden kuluessa samallaisten urotöitten kautta saanut 63 pyhäksi ja 82 autuaaksi nimitetyksi. Tammöistä uskotaan ja hyväksytään katolilaisessa kirkossa.