

Näkevätkö kaikki taivaaseen

- eli miten uskosta keskustellaan

Voiko uskontoa tai varsinkaan uskoa ymmärtää, jos ei itse usko? Miten keskustella uskosta tieteen hallitsemassa nykymaailmassa, jossa uskonto ei ole kiinteä osa kaikkien elämää? Tieteiden alan laajeneminen ja Jumalan perääntyminen sille perinteisiltä alueilta on ajallemme ominainen asetelma. Yli 200 vuotta valistuksen jälkeen kysymys uskon ja tiedon välisestä suhteesta vaatii kuitenkin yhä ajattelua.

Uskonnon ymmärtäminen on vaikeaa. Kun esitetään kysymys uskosta, uskonnosta tai Jumalasta, ei voida olettaa, että jokaisella ihmisellä olisi omakohtainen uskomissuhde Jumalaan tai että uskonto ja Jumala kuuluisivat kaikkien elämään. Ne eivät kuulu. Kysymys esitetään helposti aivan toisenlaisesta näkökulmasta: *Miksi vielä tänäkin päivänä monille aivan täysjärkisiltä näyttävälle ja samalla modernin maailmankuvan jakaville ihmisille uskonto on syvää ja merkittävää elämän todellisuutta?* Tämä ihmettelystä kumpuava kysymys pyrkii avaamaan keskustelun uskon asemasta tieteen hallitsemassa nykymaailmassa. Se myös ohjaa keskustelun tietyille urille.¹

Kysymys alkaa sanalla *miksi*. Vastauksen tulee siis alkaa sanalla *siksi*. Halutaan kenties saada selville syy s (tai syyjoukko S), joka aiheuttaa esitetyn asiantilan a. Lisäksi oletetaan, että juuri nykyajassa, *tänä päivänä*, tarvitaan erityinen syy selittämään kyseinen asiantila, joka ei jotenkin sovi yhteen *modernin maailmankuvan* kanssa vaan vaivaa *aivan täysjärkisiltä näyttäviä* ihmisiä. Asiantila ei siis sovi järkevyyden kanssa yhteen. Ja asiantila on, että *uskonto on syvää ja merkittävää elämän todellisuutta*. Usko ja uskonto eivät ole tietenkään sama asia, mutta jos uskonto on jollekin syvää ja merkittävää elämän todellisuutta, niin eikö se juuri ole uskoa?

Tietyllä tavalla asetelmaa ei ole kovin vaikea ymmärtää. Filosofissa ja tieteessä on perinteisesti etsitty syitä, jotka selittävät, miksi asiat ovat niin kuin ne ovat.² Juuri tätä on tieto ja se on saanut alkunsa ihmetyksestä. Sen sijaan usko tai luulo perustuu asenteeseen, joka ei kysy perimmäisiä syitä samalla tavalla. Näin oli jo antiikissa. Viitattaessa moderniin maailmankuvaan halutaan kuitenkin kiinnittää huomio nykyaikaiseen tieteeseen. *Maailmankuvan* ajatellaan muodostuvan luonnontieteellisten faktojen pohjalta ja muodostavan

”selvän kuvan” maailmasta, objektiivisen ja empiirisesti havaittavan todellisuuden. Maailmankuvan käsitteellisenä parina pidetään yleensä *maailmankatsomusta*, joka puolestaan on asenne maailmankuvaa kohtaan ja antaa tieteellisille faktoille merkityksen. Maailmankuvamme on siis tieteellinen ja täysin järkevä siinä mielessä, että se pysyttelee järjen rajoissa. Siihen sisältyy vain se, mitä voidaan havaita aistein ja tietää järjellä. Näin se vastaa valistusfilosofi Immanuel Kantin *Puhtaan järjen kritiikissä* vuonna 1781 esittämään kysymyksen tiedosta ja sen rajoista.³

Kun kysytään tiedollista syytä uskonnolle syvän ja merkittävänä elämän todellisuutena, joka ei ole järjen rajoissa, ollaan paradoksaalisessa tilanteessa: kysytään jotain, johon ei voida vastata. Tätä Kant nimitti järjen antinomiaksi. Tyrehtyykö keskustelu uskosta tähän? Vai voimmeko unohtaa Kantin ajatukset järjen rajoista liian dogmaattisina aikansa tuotteina tai ylittää ne jollain pätevämmällä ajatuskululla? Tai pitäisikö uskoa koskeva kysymys ehkä kysyä toisella tavalla? Kenties kysymyksen mielekkyyttä tulisi miettiä. Ei kuitenkaan vielä hylätä alustavaa miksi-kysymystä vaan yritetään ymmärtää sitä kahden johtolangan avulla: kysymyksen nykyisen kontekstin ja Kantin filosofian.

Nurkkaan ajettu Jumala?

Uskonnon merkitystä nykyaikaisessa maailmassa koskevan kysymyksen olisi voinut esittää joku Kantin aikalainen vieraillessaan Immanuelin salongissa.⁴ Edellä esitetyssä muodossa se löytyy Turun yliopiston tähtitieteen professorin Esko Valtaojan ja Tampereen hiippakunnan piispan Juha Pihkalan kirjoittamasta kirjasta *Nurkkaan ajettu Jumala? Keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta*.⁵ Kysymyksen muotoilee piispa Pihkala, mutta kysymyksenasettelu tulee Valtaojan

]] Keskustelu subjektiivisesta uskosta on lähempänä keskustelua taiteesta kuin keskustelua tieteestä.”

suunnalta ja heijastaa hänen ihmetystään ja näkökulmaansa asiaan. Mistä kirjassa on kyse?

Teoksessa käydään keskustelua uskosta ja tiedosta niistä lähtökohdista, joita pohjustettiin Esko Valtaojan Tieto-Finlandialla palkitussa teoksessa *Kotona maailmankaikkeudessa*. Siinä Valtaoja esitti kysymyksen Jumalasta pohtiessaan erikoisalansa astrobiologian saavutuksia ja kysymystä elämästä maailmankaikkeudessa. Kirjassaan hän myös pyöritteli ikuisuuskysestä maailmankaikkeuden alkusystä. Valtaojalle kysymykset Jumalasta ja elämästä maailmankaikkeudessa ovat erottamattomasti yhteydessä toisiinsa, sillä maailmankaikkeus on merkityksellinen kotimme eikä Jumalaa tarvita tämän merkityksellisyyden luomiseen.⁶ Jumalaa koskeva ensisijainen kysymys tässä yhteydessä on nimenomaan kysymys Jumalan *tarpeellisuudesta* selitettäessä maailmankaikkeutta. Mihin Jumalaa tarvitaan, kun elämän synty on selitettävissä tieteen keinoin – perinteisestä Jumala on nähty siinä, mitä tiede ei pysty selittämään – ja kun tieteen tarjoama tieto tekee Jumalan tarpeettomaksi etsittäessä vastausta moniin muihinkin kysymyksiin?⁷

Nurkkaan ajettu Jumala on hyvä esimerkki Suomessa käytävästä julkisesta keskustelusta, jossa pyritään avaamaan uskon ja tiedon välistä suhdetta. Osallistujat edustavat sopivassa määrin eri näkökulmia, joiden on tiettyynajaan saakka helppo kuvitella edustavan jonkinlaisia yleisnäemyksiä. Myös keskustelun alkusysäys, tiedemiehen uskontokriittinen asenne, johon on lisätty sopiva annos avointa ihmettelyä, on intuitiivisesti ymmärrettävä ja siihen on helppo yhtyä – uskonto on kummallinen juttu. Uskontokriittisyys lähtee ”terveen järjen” ajatuskuluista eikä tässä yhteydessä konkretisoidu liiallisena nyrkinheristelyä tai provokatiivisina ylilyönteinä. Kirjan muodostavat kirjeet on kirjoitettu ymmärtävään dialogiin pyrkivässä hengessä. Lisäksi kirjan alkumetreillä ilmenee, että selvyuden vuoksi käsittelyyn otetaan kristinuskon ja kristillisen Jumalan. Matkan varrella tehdään tarkentavia huomioita esimerkiksi henkilökohtaisen uskon ja kirkon oppien suhteesta.

Päätös keskustella kristillisestä Jumalasta ei ole pelkkä keskustelua selventävä ratkaisu vaan merkittävä suunnanvalinta. Erottelu a) *jumala yleensä* kaiken metafysisenä perustana (tai postulaattina) ja b) *Jumala kristillisenä* kolmiyhenteisenä ja persoonallisena maailmassa vaikuttavana Isänä jätetään tekemättä. Jos erottelu tehtäisiin, voitaisiin keskustella selkeämmin tiedosta ja selkeämmin uskosta. Tällöin päättäisiin kysymään filosofinen kysymys jumalan välttämättömyydestä ja mahdollisuudesta nykyaikaisen tieteen esittämän maailmankuvan yhteydessä. Kyse ei olisi uskonnollisesta uskosta vaan metafysiikasta, klassisten jumaltodistusten ongelmallisuudesta, Descartesin tai Kantin jumalasta. Omana keskustelunaan voitaisiin puhua kristillisestä Jumalasta ja uskosta, jolloin pysyteltäisiin nimenomaan uskonkysymyksissä ja oltaisiin lähempänä kysymystä ihmiselämän merkityksellisyydestä ja uskonnollisuudesta.

Kysymykset jumalan olemassaolosta ja kristillisestä uskosta ovat kaksi eri kysymystä ja jännitteisessä suhteessa toisiinsa. Ne liittyvät toisiinsa ja menevät helposti sekaisin. Jos kysytään kristillisen Jumalan tarpeellisuutta maailmankaikkeuden olemassaololle, menetetään uskontoneutraalimpi ja periaatteellisempi keskustelu jumalolennon mahdollisuudesta tai välttämättömyydestä vallitsevan maailman perustana. Jos taas puhutaan Jumalasta uskonnollisen uskon kohteena, ei tarvita fysikaalisen todellisuuden kanssa yhteensopivia ja rationaalisia perusteluja vaan kyse on jostain muusta.⁸ Kun erottelua ei tehdä, liikkeelle lähdetään nimenomaan kristillisen kolmiyhenteisen, persoonallisen, kirkon oppien mukaisen ja sunnuntajumalanpalveluksessa palvotun Jumalan uskottavuudesta maailman alkusyynä ja ylläpitäjänä.

Mitä voimme tietää?

Millaista keskustelua näistä asetelmista syntyy? Heti alussa Valtaoja nimeää kolme teemaa, joiden alle yksittäiskysymykset asettuvat: kysymys Jumalan olemassaolosta, kristinuskon moraalikaikkeudessa ja usko paremman maailman rakentajana. Näiden teemojen yhteydessä käsitellyt aiheet ovat perinteisiä uskovaisen ja ei-uskovaisen aiheita: helvetin olemassaolo, uskonnollinen kokemus, jumalan hyvyys ja pahan ongelma, ilmoituksen oleellisuus, yksilön ja yhteisön välinen auktoriteettisuhde, materialistisen reduktionismin riittämättömyys jne. Asioita katsellaan puolelta jos toiseltakin ja esille saadaan monia mielenkiintoisia asioita sekä selvittäviä huomioita uskon ja tiedon välisestä asetelmasta.

Pihkala kommentoi rakentavasti ääriäsentien näin: Keskustelua ei synny, jos Raamattua pidetään kirjaimellisesti totena tai ollaan aivan vakuuttuneita siitä, että elävän uskon kohde Jeesus on täsmälleen sellainen kuin Uudessa Testamentissa kerrotaan. Myös uskon asettaminen kaikkien järjellisten selitysten viholliseksi tyrehdyttää kommunikaation. Piispa lähtee siitä, että uskonnollisten kokemusten olemassaolo on faktaa, mutta kysymykset uskosta ja tiedosta ovat luonteeltaan erilaisia kysymyksiä.

Valtaoja puolestaan myöntää, ettei hänellä ole muuta kosketusta uskoon ja uskontoihin kuin kirjojen ja tiedotusvälineiden avulla saatu käsitys, eikä hän oikein osaa sanoa millainen Jumalan tulisi olla, jotta sen voisi ottaa vakavasti. Hän toteaa, että tiede tutkii materiaa, jota se yrittää ymmärtää ja hallita, ja että on vain yksi hyväksyttävä tiedon hankinnan menetelmä, luonnontieteellinen metodi. Vain sen avulla saatu tieto on todennettavissa. Valtaoja kuitenkin tekee selvittävän huomautuksen ja toteaa, ettei hän ole Kari Enqvistin kaltainen materialisti, joka uskoo kaiken olemassaolon olevan selitettävissä viime kädessä kvarkkien ominaisuuksilla.⁹

Molempipuolisten myönnytysten ja selvittävien tarkennusten jälkeen eroiksi keskustelijoiden välillä jäävät näkemykset luonnontieteellisen metodin ainutlaatuisuudesta ja uuden ajan mullistavuudesta, moraalikäsitteet sekä henkilökohtainen usko. Näistä myös ensin mainittu on uskonkysymys: Valtaoja uskoo luonnontieteellisen metodiin järkähtämättä vaikka myöntää, ettei tätä periaatetta itseään voikaan tietää sen omien kriteerien mukaisesti. Pihkala lähtee mukaan Valtaojan metodipohdiskeluun ja rohkenee ajatella, että hyväksyttävää tietoa voisi saada myös muunlaisin keinoin. Ero moraalikysymyksissä nousee kirjassa kes-

kusteluksi, johon palataan kerta toisensa jälkeen. Syy tähän on siinä, että loppujen lopuksi kummankin keskustelijan mielestä olennaisinta on se, miten kohtelemme lähimmäisiä.

Jos kyseessä olisi väittely kristinuskon moraalista, Valtaoja voittaisi. Joistakin epäselvyyksistä huolimatta hänen kirjoituksistaan puhkuu tiukempi uskomus omaan asiaan, hänellä on tiukempi dogmaattinen usko tieteen oikeudellisuuteen. Pihkalan kirjeistä taas huokuu lauhkeampi sävy hänen puolustaessaan kirkon sinänsä järjestömiä oppeja perisyntistä ja Kristuksen ylösnousemuksesta, vaikka yleisesti ottaen hän korostaakin luonnollista taipumusta uskoon, joka täälläpäin maailmaa on uskoa Jeesukseen Kristukseen. Valtaoja saa pisteitä homojen suvaitsemisesta ja ehkäisyn puolustamisesta, mutta Pihkala ymmärtää paremmin yhteisöllisyyttä ja historiallisuutta. Ne ovat kuitenkin vaikeampia asioita, joiden käsittäminen ja ”tietäminen” ei onnistu luonnontieteellisen suoraviivaisella ongelmanratkaisutyylillä.

Valtaojan suora kysely ajaa Pihkalan selittelyyn, joka toisaalta on puolustelevaa mutta toisaalta kuvastaa keskustelutoveria ymmärtävää asennetta. Joitain kysymyksiä moraalista ja Raamatusta Pihkala sysää syrjään hieman häiritsevästi ”vain yksinä juonteina moniulotteisesta kokonaisuudesta”. Hän toteaa, ettei Raamattu tietenkään anna vastauksia anakronistisiin kysymyksiin, eikä hän suostu esimerkiksi sanomaan, tuomitseeko se hänen mielestään homoseksuaalisuuden. Tämä on piispalta selvää politiikkaa. Tähän kulminoituvat naiivin ja suoraviivaisen kyselyn ja traditiota ymmärtävän maltillisuuden väliset ongelmat: välillä on kysyttävä suoraan ja yksinkertaisin kysymys, toisaalta monimutkainen todellisuus ei aina taivu tällaiseen kontekstittomaan heristelyyn.

Maltillinen keskustelu Jumalasta on mielenkiintoinen jo yksittäisten asiasisältöjensä puolesta, mutta erityisesti sen takia, miten keskustelua käydään. Keskustelun kolme keskeistä teemaa – kysymys Jumalan olemassaolosta, kristinuskon moraalit kaikessa konkreettisuudessaan ja usko rakentamassa parempaa maailmaa – tuovat mieleen *Puhtaan järjen kritiikin* kolme kysymystä, jotka kuvaavat ihmisenä olemisen eri ulottuvuuksia: Mitä voin tietää? Mitä minun tulee tehdä? Mitä saatan toivoa?¹⁰ Ollaan siis takaisin Kantissa.

Mihin uskoa?

Nurkkaan ajatus Jumalassa keskustelua luonnehtii kaksi keskeistä piirrettä. Ensinnäkin kysymykset uskosta, uskonnosta ja Jumalasta esitetään ensisijaisesti tietoa koskevinä kysymyksinä. Vaikka moraalikäsitteiden selvittelyyn käytetään lukuisia sivuja, pysyy perusasetelma jyrkkänä uskon ja tiedon kilpailuasetelmana: ”Jeesus joko nousi kuolleista tai ei noussut; maailma on joko luotu tai itsestään syntynyt; ihmisellä joko on kuolematon sielu tai sitten ei ole”¹¹. Toiseksi, tietokysymystä toistettaessa keskustelua käydään mielenkiintoisella tavalla kantilaisen ajattelun hengessä.

Ellei kysymystä uskosta ja Jumalasta onnistuta lähestymään myös jollain toisella tavalla, jäädään keskustelemaan uskosta tieteellisen tiedon ehdoilla tai moraalikysymyksenä – uskon mysteeristä ei voida puhua, sillä se karttaa sanoja ja se voidaan vain kokea tai näyttää.¹² Tällöin kysymykset uskon ja Jumalan merkityksestä ja ymmärtämisestä jäävät kysymättä. Näin kysymys on aina suljettu tietokysymys: loiko Jumala ihmisen vai ihminen Jumalan? Ilman kysymyksen uudelleen muotoilua järjen antinomiasta ei päästä eteenpäin vaan

jäädään Kantin tavoin puhumaan uskonnosta vain järjen rajojen sisäpuolella: Jumala ei kuulu vääjäämättömästi kokemusmaailmaamme, mutta voimme ajatella välttämättömän jumalolennon ilmiömaailman tuolle puolen moraalin motivaatioksi. Sen olemassaolosta taas ei voida todistaa mitään puoleen eikä toiseen.¹³

Uskon ja tiedon välinen suhde on ajateltava eri tavalla, jotta kysymys uskosta voitaisiin muotoilla toisella tavalla. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Valtaojan ja Pihkalan keskustelu epäonnistuu kokonaan ja se pitää hylätä. Keskusteluna se onnistuu, sen aloittava ihmettely on edelleen oikeutettua, mutta kysymyksenasettelunsa puolesta se sulkeutuu tietylle järjen alueelle. Tällä alueella onnistutaan kysymään vain tietynlaisia metafyyssisen prinssiipin kaltaista jumalaa ja järkevää moraalilakia koskevia kysymyksiä mutta ei esimerkiksi saada millään tavoin kiinni Jumalan persoonallisuudesta, kristillisestä Jumalasta eikä kyetä ratkaisemaan, onko Jumala Jeesus vai Kojootti. Myöskään kysymys uskosta ei näyttäydy mielekkäänä tästä näkökulmasta vaan uskonnollisen uskomisen ja modernin maailmankuvan väliin jää kuilu. Ja juuri tämän kuilun ymmärtäminen on mielenkiintoista ja keskustelun alustava motivaatio.

Miten sitten muotoilla kysymys toisella tavalla? Lähtökohta on sama kuin alun kysymyksessä: on ihmisiä, joille uskonto on elävää todellisuutta. Tämä on fakta, jolle halutaan selvitystä. Tietokysymys (Jumalasta ei voida tietää mitään) tai kantilainen ajatus moraalilaista (Jumalaa ei tunnuta tarvittavan välttämättä tähänkään) ei ole auttanut selvittämään, mistä uskonnossa on kyse. Yritetään siis ymmärtää tilannetta muilla tavoin.

Kantin jälkeisessä filosofiassa yksi keskeinen juonne koskee sitä, lähdetäänkö tiedon rajoja käsittelevästä *Puhtaan järjen kritiikistä* vai esteettisiin arvostelmia ymmärtämään pyrkivästä *Arvostelukyvyyn kritiikistä*.¹⁴ Keskittyminen ensin mainittuun kysymyksenasetteluun tuottaa kuilun objektiivisen tiedon ja subjektiivisen uskon välille, ja kysymys uskosta voidaan kysyä vain tietona.¹⁵ Jälkimmäinen puolestaan tarjoaa ponnahduslaudan, ei välttämättä suoraa tietä, kuroa tätä kuilua yhteen – tiedon rajoja ei ole määritelty sen takia, että ne sulkevat sisäänsä kaiken, vaan jotta näkisimme, mitä ne sulkevat sisäänsä ja mitä jää ulos. On siis muutakin kuin tieteellisen tiedon kohteet, sillä todellisuus ei tyhjenny Kantin teoreettiseen järkeen. Tämän jälkeen voimme ajatella muita asioita toisella tavalla ja yrittää ymmärtää uskoa, uskontoa ja Jumalaa sen sijaan, että yrittäisimme pelkästään tietää niistä.

Mitä toivoa?

Edellä mainittu yritys toisenlaiseen kysymiseen tarkoittaa tarttumista siihen, missä *Nurkkaan ajettu Jumala* onnistuu parhaiten eli *keskusteluun*. Tietokysymys heijastelee kuilua minän ja toisen, tiedon ja uskon, ilmenevän ja olion sinänsä, ihmisen ja Jumalan välillä. Sen ylittämiseksi tarvitaan dialogia. Kysymyksen ”Miksi vielä tänäkin päivänä monille aivan täysjärkisiltä näyttävillä ja samalla modernin maailmankuvan jakaville ihmisille uskonto on syvää ja merkittävää elämän todellisuutta?” oleellisin osa on: *uskonto on elämän todellisuutta*. Jos tämä nähdään lähtökohtana, ei seurauksena jostain erityisestä syystä, voidaan kenties ymmärtää uskoa ja uskontoa siinä missä se ei ole tullut tiedetyksi.¹⁶

Keskustelu alkaa ihmettelynä ja on asettautumista avoimeen suhteeseen toisen kanssa. Se on yritys ymmärtää

Uskon kohdalla keskustelu uskovan ja ei-uskovan välillä voi auttaa ei-uskovaa ymmärtämään millaisiin kysymyksiin usko todella vastaa ja mitä siitä voi ajatella.”

toista. Kun keskustelussa esitetään kysymys Jeesuksen ylösnousemuksesta, ei kysytä, nousiko historiallinen Jeesus ”oikeasti” kuolleista vai ei, vaan mitä toinen tarkoittaa sanoessaan, että Jeesus nousi kuolleista, miten tämä on osa toisen merkityksellistä elämän todellisuutta. Tällä tavoin esitettynä keskustelu subjektiivisesta uskosta on lähempänä keskustelua taiteesta kuin keskustelua tieteestä – se ei kuitenkaan ole keskustelua taiteesta. Näkökulma on vaihtunut ulkopuolisesta tarkkailusta johonkin lähemmäs uskon elävää merkitystä. *Arvostelukyvyyn kritiikkiin* kysymystä, miten voidaan ymmärtää subjektiivisia arvostelmia ja niissä piilevää subjektiivisuuden ylittävää yleistä merkityksellisyyttä, koetetaan nyt tarkastella uskonnollisesta uskosta käytävän keskustelun yhteydessä.¹⁷ Millaisia vaatimuksia usko ja siitä keskusteleminen esittävät keskustelijalle?

Asetuttaessa keskusteluun ei olla enää neutraalin maailmankaikkeuden paikalla vaan esitetään omia käsityksiä ja kuunnellaan toisen näkemyksiä. Juuri keskustelussa meille avautuu mahdollisuus vieraan ymmärtämiseen, ja voimme huomata omat lähtökohtamme ja ennakkoluulomme sekä suhteemme traditioon. Mitä tämä oikein tarkoittaa? Aihe ei ole helppo eikä siihen ole odotettavissa nopeaa ja selkeää ratkaisua. Keskustelu ”ottaa aikansa” ja voi jäädä hämäräksi. Ja viime kädessä uskonselityksestä jää aina jotain puuttumaan ilman kokemusta jostain uskonnollisesta. Keskusteluun aidosti asettuva saa kuitenkin jonkinlaisen kosketuksen kansakeskustelijaan ja keskusteltavaan aiheeseen. Miten sitten ymmärtää tätä keskustelussa piilevää ulottuvuutta? Se on jotain, johon on vaikea pureutua. Dialogi on otettava vakavasti ja asetettava monisyisen tarkastelun alaiseksi. Tilanteen hahmottamisessa auttaa dialogin hedelmällisyyttä pohtinut Hans-Georg Gadamer.

Gadamer pyrkii muotoilemaan tavan ymmärtää kokemuksellinen todellisuus siinä missä luonnontieteellinen metodi ei siihen kykene, ja juuri dialogi sekä *Arvostelukyvyyn kritiikki* tarjoavat hänelle lähestymistien. Gadamer ymmärtää dialogin tapahtumana, jossa ollaan aidosti vastaanottavaisia keskustelutoverille. Ei-uskovalla ei ole omaa kokemusta Jumalasta, mutta hän voi saada aavistuksen tästä dialogissa uskovan kanssa. Dialogi ei ole yksiselitteistä ja vailla vaikeuksia vaan vaatii koko ajan itsensä alttiiksi asettamista ja valmiutta asettaa omat näkemykset kyseenalaisiksi. Dialogi tuo esille ”uskon logiikan”, joka ei ole tieteellisen ajattelun logiikan mukainen ja näyttää ulkopuoliselle epäloogisena – eikö aito usko todella tunnu välttävän totuttua ajattelun logiikkaa? Kysymykset ja vastaukset ”totuudesta”, ”todistamisesta” ja ”tiedosta” eivät ole sitä mitä ne ovat tieteellisen järjen kyllästävässä ajattelussa.¹⁸

Uskon totuudet?

Kant ajattelee esteettistä nautintoa herättävän kohteen vaativan muodollista tarkoituksenmukaisuutta, joka ei kuitenkaan tuo esille mitään selvää tarkoitusta. Tarkoitusta ei

siis voi tietää ja käsitteellistää, mutta silti kokemuksessa on kiistaton tunne siitä. Kantille tämä on kauneutta. Se on erotettu omaksi alueekseen erilleen tiedosta ja totuudesta. Se ei ole niiden objekti. Ja silti kauneus on jotain kiistatonta. On siis asioita, jotka eivät näy näyttöä mielekkäinä eivätkä oikeasti selity objektiivoin metodin avulla, tiedon kohteina tai rationaalisina valintoina. Samalla lailla emme voi kiistää, etteikö esimerkiksi uskonto olisi todella joillekin syvää ja merkittävää elämän todellisuutta.

Jos ajatellaan uskoa esteettisen kokemuksen tavoin, päästään tarkastelemaan myös uskon totuudellisuutta. Gadamer pyrkii ajattelemaan totuutta tapahtumana taiteessa, joka on perinteisen kantilaisen tiedon alueen ulkopuolella, joka ei suoraan vastaa tiettyä metodia.¹⁹ Mikä tämä totuus sitten on? Millä tavalla se voi olla meille pätevä? *Mikä* – näin asetettuna kysymys ei ole paras mahdollinen. Totuus taiteesta ei ole ominaisuus tai objekti, joka kuuluisi jollekin kappaleelle tai subjektille, vaan pikemminkin tilanne, jossa ollaan ja jota ei välttämättä hallita. Totuus on, että taide vaikuttaa, tuo esille jotain meistä ja maailmasta. Totuus keskustelussa on, että olemme siinä läsnä, keskustelu todella tapahtuu, ja keskustelussa tapahtuu. Siihen liittyy kuitenkin aina epävarmuus ja siinä ollaan eri mieltä. Uskon kohdalla keskustelu uskovan ja ei-uskovan välillä voi auttaa ei-uskovaa ymmärtämään millaisiin kysymyksiin usko todella vastaa ja mitä siitä voi ajatella. Näin ei jäädä täysin ulkokohtaisten kuvausten ja opinkappaleiden vangiksi vaan uskova puhuttelee ei-uskovaa.

Uskon totuuksia voitaisiin kysyä taiteen totuuksien lailla. Toki keskustelun voi edelleen sulkea vaatimalla asettumista jyrkästi uskon tai tiedon puolelle tyyliin ”Jeesus joko nousi kuolleista tai ei noussut; maailma on joko luotu tai itsestään syntynyt; ihmisellä joko on kuolematon sielu tai sitten ei ole”. Kyse ei ole pelkästään siitä, pitäisikö kenties omaksua ymmärrystä etsivä hermeneuttinen vai tietoa kysyvää positivistinen metodi uskon tai Jumalan kysymistä kohtaan. Sen sijaan kyse on omien lähtökohtien tunnistamisesta: miten keskusteluun asettuu ja millaisia kysymyksiä tästä lähtökohdasta voi kysyä. On tärkeää tiedostaa, miten on lähtenyt liikkeelle, mistä kohdasta ja mihin suuntaan. Lisäksi on tarkkailtava, milloin oma kysyminen johtaa umpikujaan ja mitä johtopäätöksiä tällöin on tehtävä. *Nurkkaan ajettu Jumala* on tästä mainio esimerkki, sillä sen keskustelussa voi seurata kysymisen ja vastaamisen mahdollisuuksien avautumista ja sulkeutumista.

Viitteet

1. Kysymyksen muotoilu on melko äärimmäinen, mutta se on kuitenkin esimerkki todellisesta keskustelusta ja valittu siksi lähtökohdaksi. Tällaisena kysymys omaa selkeän historiallisen taustan ja se esitetään nykyään yleensä luonnontieteiden näkökulmasta. Kysymys jumalasta luonnontieteiden hallitsemassa maailmassa voitaisiin esittää myös neutraalimmin esimerkiksi ihmettelynä uskonnollisen vakaumuksen säilymisestä nykymaailmassa, sen saamien muotojen ja oppien muutoksesta, sen sisältämien ajatusrakenteiden suhteesta tieteiden oppirakennelmiin tms.
2. Tämä perinne alkaa viimeistään Aristoteleesta. Ks. Aristoteles 1990, 982a.
3. Kriittikissään Kant pyrki luomaan kompromissin mannermaisten rationalistien ja brittiläisten empiristien näkemysten välille. Uskonto-keskustelun yhteydessä voi pistää merkille, että ensin mainittujen pohdinnat on helppo mieltää metafysiisiksi ja ne koskevat myös Jumalaa. Jälkimmäiset taas vaikuttavat positivistisen tieteen taustalla. Historiasta löytyy toki Jumalaa koskevia rationaalisia pohdintoja ennen Kantiakin, mutta vasta uudella ajalla filosofiset pohdinnat todella kyseenalaistivat Jumalan paikan maailmassa ja vaikuttivat myös käsityksiin uskonnosta mahdollistaen esimerkiksi ateismin. Ks. McGrath 2004.
4. Ja Kant olisi voinut vastata: ”Uskonto kuuluu käytännöllisen järjen alaan ja koskee siten moraalia. Kirjoitin uskonnosta oman kirjankin, *Uskonto pelkästään järjen rajojen sisällä (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)*”. Ks. Kant 1997.
5. Pihkala ja Valtaoja 2004, 13 ja 24. Kirja valittiin vuoden kristilliseksi kirjaksi 2004.
6. Valtaoja 2001, 159–166. Kysymysten välinen yhteys ei ole vain Valtaojan kysymyksenasettelussa vaan taustalla on laajempi kysymys merkityksellisyydestä ”Jumalan kuoleman” jälkeisellä ajalla.
7. Muita kotimaista kannanottoja ja näkemyksiä uskon ja luonnontieteiden suhteesta löytyy esim. teoksista Laurikainen 1978, Veijola 1998, Nurmi 1999, Enqvist 2003, Eskola 2003, Heikkilä 2004.
8. Uskonnonfilosofiassa toki keskustellaan myös Jumalan rationaalisen todistamisen tarpeesta. Evidentialismi on näkemys, jonka mukaan uskonnolliset uskomukset voidaan selittää järkipärisin perusteluin. Esimerkiksi Richard Swinburne edustaa tätä näkemystä. Ks. Swinburne 1997. On kuitenkin helppo ajatella, että Kant vei tiedollisen kysymyksen Jumalan olemassaolon todistamisesta sen äärimmälle rajalle, josta ei voi jatkaa samalla tavalla. Tällöin uskonnon ajattelu vaatii toisenlaisia reittejä ollakseen mielekästä. Tällaista kantaa edustaa esimerkiksi Ingolf U. Dalferth, jonka mukaan uskonnon filosofisessa ajattelemisessa on kyse enemminkin uskonnollisen asennoitumisen ja uskonnollisen elämän käytännöllisen todellisuuden kriittisestä tarkastelusta. Ks. Dalferth 2003.
9. Pihkala ja Valtaoja 2004, 204–205.
10. Kant 1998, A 850/B 833. Kant muotoili järjen intressit näiden kysymysten avulla. Näistä tieto-kysymys ei ole toisia tärkeämpi vaan muodostaa kokonaisuudesta yhden kolmasosan.
11. Pihkala ja Valtaoja 2004, 245.
12. Wittgenstein kenties toteaisi näin Tractatuksen hengessä. Hänen myöhemmin esittämistään ajatuksista koskien erilaisia kielipelejä on kuitenkin löydetty hedelmällisempi tapa käsitellä uskonnollisia väitteitä. Wittgensteinin kielipeleistä ja uskonnonfilosofiasta ks. Työriñoja 1984.
13. Kantiilla kysymys uskosta kuuluuakin käytännöllisen järjen eikä teoreettisen järjen alaan. *Käytännöllisen järjen kriitikkissä* Jumala oletetaan postulaattina, joka takaa moraalien mielekkyyden (A 223–237). *Arvostelukyyn kriitikkissä* Jumala tulee esille käytännöllisen uskomisasetteen teleologisena kohteena (§§ 87–88), ja usko on käytännöllisen järjen moraalinen ajattelutapa (§ 91). Siinä missä Jumalasta ei voida tietää mitään, olisi myös mielenkiintoista tarkastella, miten 1900-luvun kosmologiset teoriat selviäsivät Kantin esittämästä ensimmäisestä antinomiasta: Onko väite ”maailmankaikkeudella on alku ajassa ja se on avaruudellisesti rajallinen” järjellisen tiedon rajojen sisällä?
14. Valistuksen filosofisesta perinnöstä keskusteltaessa kysymys Kantin ensimmäisen ja kolmannen kritiikin välisestä suhteesta on edelleen mielenkiintoinen ja merkittävä. Esimerkiksi Crichtley (2001) ehdottaa, että erilaiset tavat lukea Kantia voidaan nähdä analytyttiseksi ja mannermaiseksi kutsuttujen filosofisten suuntien taustalla. Myös uskonnonfilosofia voidaan hahmottaa samanlaisen luonnehdinnan avulla. Anglo-amerikkalaisesta uskonnonfilosofian keskustelusta ks. Koistinen 2000 ja Pihlström 2001, mannermaisesta Dalferth 2000.
15. Tai semanttisena tai kielifilosofisena kysymyksenä, jotka nekin nousevat Kantin ensimmäisen kritiikin asetelmasta ja ovat siten yksipuolisia. Ks. Dalferth 2003, 95.
16. Tietysti voi olla niin, että loppujen lopuksi joudumme selittämään

uskonnon pelkästään inhimillisen elämän tuotteena, ihmisen luomuksena. Tällöin usko selittyy traditiolla, ja on käytävä dialogia tradition kanssa. Voisi myös ajatella, että Jumala jää aina lähtökohtaisesti hämäräksi ja sitä tulisi tarkastella tällaisena ”hämäränä” – tämä olisi toinen ääripää Jumalasta järjellä tietämisen ollessa toinen. Ääripäät heijastavat Kantin aikalaisen F.H. Jacobin *Puhtaan järjen kriitikkää* vastaan esittämää kritiikkää. Jacobin mukaan Kantin ajattelun vaihtoehtoiksi jää rationaalinen ateismi tai järjetön uskon hyppy.

17. Kantilta ei siis oteta koko mielenapparaattia ja rakennetta vaan kysymisen tapa tai suunta, yritys ymmärtää muutakin kuin empiiristä tietoa tai a priori lauseita. Esteettisen arvostelman vaatimusluonteesta Kantilla ks. esim. KU § 8.
18. Gadamerin keskeisen julkaisun *Totuus ja metodi* (Gadamer 1960/1990) jaottelua seuraten uskonnollista uskoa voisi ymmärtää a) enemminkin taiteen kaltaisena ilmiönä kuin tieteen faktuaalisuutta ja objektiivista säännönmukaisuutta vaativana, b) historiallisesta ja kulttuurisesta kontekstista ilmenemismuotonsa saavana, ja c) omanlaisensa kielipelin omaavana elämänalueena.
19. Tässä kohdin Gadamer selvästi irtautuu Kantin ajattelusta, jossa taiteesta tuli elämyksen kohde, ja etsii traditiosta ilmenevää taiteen, filosofian ja historian totuutta. Gadamer 1960/1990, 87–107. Ks. myös Gadamer 2004. Uskonnonfilosofiasta hermeneutiikkana ks. Dalferth 2000 ja 2003.

Kirjallisuus:

- Aristoteles, *Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari, Petri Pohjalehto. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Crichtley, Simon, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, New York 2001.
- Dalferth, Ingolf U., ”Erkundungen des Möglichen. Perspektiven hermeneutischer Religionsphilosophie”. Teoksessa *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*, edited by Tommi Lehtonen and Timo Koistinen. Luther-Agricola-Society, Helsinki 2000.
- Dalferth, Ingolf U., *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*. Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- Enqvist, Kari, *Kosmoksen habmo*. WSOY, Helsinki 2003.
- Eskola, Antti, *Tiedän ja uskon*. Otava, Helsinki 2003.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr, Tübingen 1960/1990.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutiikka, Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2004.
- Heikkilä, Risto, *Kun minä katselen taivasta*. WSOY, Helsinki 2004.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Meiner, Hamburg 1998.
- Kant, Immanuel, *Siveysopilliset pääteokset. (Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.)* Suomentanut sekä selityksillä varustanut J.E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1931
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Teoksessa *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilkraft*. Werkausgabe Band X. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- Koistinen, Timo, *Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*. Luther-Agricola-Society, Helsinki 2000.
- Laurikainen, K.V., *Fysiikka ja usko*. WSOY, Porvoo 1978.
- McGrath, Alistair, *Ateismin lyhyt historia*. Vastapaino, Tampere 2004.
- Nurmi, Suvi-Elise (toim.), *Hurja luonto. Aabrahamista Einsteiniin*. Yliopistopaino, Helsinki 1999.
- Pihkala, Juha ja Valtaoja Esko, *Nurkkaan ajettu Jumala? Keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta*. Kirjapaja, Hämeenlinna 2004.
- Pihlström, Sami, *Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä*. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 2001.
- Swinburne, Richard, *Tuntematon tekijä: Jumalan olemassaolo ja tieteellinen maailmankuva*. Suomentanut Tytti Träff. Asiatarkastus Reijo Työriñoja. Kirjapaja, Helsinki 1997.
- Työriñoja, Reijo, *Uskon kielioppi. Uskonnonlisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 141, Helsinki 1984.
- Valtaoja, Esko, *Kotona maailmankaikkeudessa*. Urso, Helsinki 2001.
- Veijola, Timo, *Teksti, tiede ja usko*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 69, Helsinki 1998.