



# **Teologia, uskonnontutkimus ja (uskonnon)filosofia humanistisina tutkimusaloina**

SAMI PIHLSTRÖM

Tämä artikkeli ei pyri harjoittamaan uskonnonfilosofiaa vaan pikemminkin teologian ja uskonnontutkimuksen filosofiaa, jota voidaan luonnehtia humanististen tieteiden filosofiaan kuuluvaksi (tieteen)filosofian erityisalaksi. Pohdin, missä mielessä teologia ja uskonnontutkimus – sekä uskonnonfilosofia niihin läheisesti kietoutuneena filosofian osa-alueena – täsmälleen edustavat humanistista tutkimusta. Tästä asetelmasta päädyn myös metafilosofiseen tarkasteluun siitä, millaisia filosofisia keskusteluja erityisesti uskonnonfilosofian alueella on käytävä, jotta on mahdollista ratkaista kysymys teologian ja uskonnontutkimuksen asemasta humanistisena tutkimuksena.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Näiden oppialojen rajanvedoista voidaan tietenkin keskustella. Voitaisiin hyvin perustella esimerkiksi uskonnontutkimuksen filosofian sijoittamista laajassa mielessä ymmärretyyn uskonnonfilosofian puitteisiin. Yksinkertaistaen voitaneen kuitenkin ajatella, että uskonnonfilosofiassa harjoitettavan filosofisen tutkimuksen kohteena on uskonto, kun taas uskonnontutkimuksen filosofia kohdistuu nimensä mukaisesti uskonnontutkimukseen – eli tieteeseen. Nämä kietoutuvat toi-

Aloitan muutamilla nyky-yliopistossa ja -yhteiskunnassa melko kiistattomilla huomioilla teologian ja uskonnotutkimuksen katsomuksellisesta sitoutumattomuudesta ja tunnustuksettomuudesta. Artikkelini loppupuolen filosofisemmat erittelyt etenkin realismin problematiikasta ja transsendentaalifilosofiasta näiden tieteenalojen humanistisen perusluonteen kannalta keskeisinä kysymyksenasetteluina lienevät kuitenkin huomattavasti kiistanalaisempia. En tietenkään kuvittele olevani yhdessä artikkelissa ratkaista tätä monimutkaista filosofisten ja metafilosofisten kysymysten kokonaisuutta, mutta esitän ehdotuksen, jonka relevanssia voidaan pohtia niin uskonnotfilosofian kuin uskonnotutkimuksen tieteenfilosofiankin kannalta.<sup>2</sup>

### **Teologian tunnustuksettomuus**

Teologiaa on vanhastaan kutsuttu ”jumaluusopiksi”, mutta ainakin useimmille teologeille itselleen lienee jo varsin pitkään ollut itsestään selvää, ettei teologian tutkimuskohteisiin lukeudu Jumalaa, jumaluuksia tai muita varsinaisesti uskonnollisia entiteettejä. (Tarkoitettakoon tässä erittäin laajassa mielessä ”uskonnollisilla entiteeteillä” sellaisia – ainakin realistisesti ymmärretty<sup>3</sup> – uskonnollisen kielenkäytön puitteissa postuloituja olioita, relaatioita ja prosesseja kuin esimerkiksi Jumala, jumalolennot yleisemmin, enkelit, kuolematon sielu tai

---

siinsa, kuten tämäkin artikkeli muistuttaa, mutta ovat kuitenkin käsitteellisesti erotettavissa.

<sup>2</sup> On paikallaan tähdentää – niin selvää kuin se varmasti onkin – etteivät huomioni edusta minkään tahon tai instituution (kuten Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan tai teologian ja uskonnotutkimuksen tohtorionhjelman sen enempää kuin Suomen Akatemian Kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimuksen toimikunnankaan) virallista kantaa vaan ovat yksinomaan omia filosofisia pohdintojani.

<sup>3</sup> Kuten jatkossa havaitaan, nimenomaan realismin ongelma on keskeisessä asemassa koko tämän artikkelin kysymyksenasettelun suhteen.

henki, ylösousemusruumis, armo tai sovitus sekä erilaisia vastaavia spirituaalisia entiteettejä länsimaisen juutalais-kristillis-islamilaisten kulttuuripiirin ulkopuolisista uskonnollisista traditioista.) Siinä missä uskonnon harjoittaminen inhimillisenä käytäntönä oletettavasti pyrkii ainakin jossain mielessä kytkeytymään tällaisiin entiteetteihin, teologia sekulaariksi akateemiseksi oppialaksi ymmärrettynä tarkastelee tuota ”kytkeytymispyrkimystä” itseään, siis inhimillistä uskonnollista toimintaa ja ajattelua pikemmin kuin sen yli-inhimilliseksi ja yliluonnolliseksi ajateltuja kohteita.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Ilmaisu ”uskonnollinen entiteetti” on monin tavoin ongelmallinen, mutta arvelen jonkin sen kaltaisen käsitteen tarvittavan yleiskäsitteeksi niille monenmoisille olioille, ominaisuuksille, suhteille, ilmiöille, asiaintiloille, tapahtumille ja prosesseille, joihin uskonnollisessa kielenkäytössä ja ajattelussa tyypillisesti sitoudutaan. Tämän tässä heuristiseksi jäävän puhutavan tarkoituksena ei ole väittää, että olisi jokin yksiselitteisesti rajattava uskonnollisten entiteettien joukko. Oma kysymyksensä on, edellyttääkö uskonnollisista entiteeteistä puhuminen *yliluonnollisen* käsitteen täsmällistä määrittelyä, jonka tilanpuutteen vuoksi joudun tässä artikkelissa jättämään vaille laajempaa analyysiä. Yliluonnollinen on joka tapauksessa suhteutettava siihen, mitä pidetään luonnollisena – eli tieteen historialliseen kehitysvaiheeseen, jonka kautta luonnollisen ja yliluonnollisen välistä rajaa jatkuvasti asetetaan ja tulkitaan uudelleen. Keskeistä on, ettei teologiassa vedota yliluonnollisiin (uskonnollisiin) selityksiin tutkittuilla ilmiöillä eikä siten postuloida ”uskonnollisia entiteettejä”. On myös erittäin tärkeää ymmärtää, että teologian pitkässä historiassa on esiintynyt tästä aihepiiristä hyvin erilaisia käsityksiä. Teologian on tietenkin historian kuluessa perinteisesti katsottu voivan varsin ongelmattomasti puhua Jumalasta – nykyfilosofin ei liene perusteltua mennä väittämään, ettei esimerkiksi Tuomas Akvinolainen olisi harjoittanut ”teologiaa”. Toisaalta myös luonnontieteiden on katsottu menneinä vuosisatoina voivan puhua Jumalasta ja muustakin meidän nyt yliluonnollisena pitämästämmestä. Tarkasteluni tässä artikkelissa koskee vain sitä, mitä *meidän* tieteellisen rationaalisuuden läpikotaisin muovaamassa maailmassa elävien 2000-luvun ihmisten tulisi ajatella teologiasta ja uskonnotutkimuksesta humanistisina tieteinä (jonkinlaisen väljän naturalismin puitteissa).

Tällä tavoin ymmärrettynä teologia on humanistinen tai laajemmin humanistis-yhteiskuntatieteellinen tutkimusala. Esimerkiksi Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa tutkitaan ja opetetaan monenlaisia asioita, joita voitaisiin periaatteessa tutkia ja opettaa muissakin humanistis-yhteiskuntatieteellisissä tiedekunnissa (joita Helsingin yliopistossa ovat humanistinen, valtiotieteellinen, oikeustieteellinen ja kasvatustieteellinen tiedekunta). Kirkkohistorioitsijat tutkivat samaa historiaa kuin muutkin historioitsijat, fokuksenaan uskontoihin ja kirkkoihin liittyvät menneisyyden tapahtumat, samoin kuin esimerkiksi taloushistoria tutkii menneisyyttä erityisesti talouden kehityksen näkökulmasta. Eksegetiikan tutkimuskohteina ovat muinaiset (erityisesti heprealaisen Raamatun eli Vanhan testamentin ja kristittyjen kreikankielisen Uuden testamentin) tekstit ja niiden historialliset syntykontekstit, eikä alan tutkimus missään periaatteellisessa mielessä eroa esimerkiksi muusta antiikin kulttuuripiiriin kuuluvien tekstien kriittisestä tutkimuksesta.

Kirkko- ja uskontososiologit puolestaan harjoittavat empiristä yhteiskuntatiedettä tarkastellessaan uskonnollisiksi tulkittavien ilmiöiden sosiaalista luonnetta. Uskonnonpedagogiikassa pyritään ymmärtämään uskonnollis-elämäkatsomukselliseen kasvatukseen ja opetukseen liittyviä kysymyksiä. Tällaiset uskonnollisen elämän ja käytäntöjen tutkimuksen alat luokitellaan käytännölliseen teologiaan. Systemaattiseen teologiaan lukeutuvat alat taas ovat usein lähellä aatehistoriaa ja osin filosofiaa. Esimerkiksi sosiaalietiikka paneutuu samoihin – usein ehkä hieman soveltavampiin – eettisiin kysymyksiin kuin se etiikka, jota on ollut tapana harjoittaa käytännöllisen filosofian piirissä. Ekumeniikka tutkii kirkkojen välisiin yhteyksiin ja ykseyspyrkimykseen (eli ekumeniaan) liittyviä teologisia kysymyksiä ja dogmatiikka nimensä mukaisesti oppeja ja niiden kehitystä, mutta systemaattis-analyttisestä tai aatehistoriallisesta näkökulmasta itse mihinkään oppiin tai tunnustukseen sitoutumatta. Tässä vain esimerkinomaisesti lueteltujen perinteisten teologisten oppialojen lisäksi ja osin niiden puitteisiin asettuen voidaan mainita myös sellaisia nousevia tutkimusaloja kuin

vaikkapa globaali teologia (kristillisten ja muiden uskonnollisten oppien ja käytäntöjen kehitys myös eurooppalaisten traditioiden ulkopuolella globaalissa maailmassa), käytännölliseen teologiaan kuuluva kaupunkiteologia (kirkolliset ja uskonnolliseen elämään liittyvät kysymykset urbaaneissa ympäristöissä) sekä uskonnon ja median tutkimus erityisesti digitalisoituvassa yhteiskunnassa.<sup>5</sup>

Näitä teologiaan luettuja tutkimusaloja voidaan harjoittaa – ja ainakin Suomen oloissa harjoitetaan – uskonnollisista sitoumuksista ja tunnustuksista riippumatta. Vaikka osa teologeista on myös pappeja, heidän edustamansa tutkimuksen ja opetuksen periaatteellinen luonne ei millään tavoin sido heitä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon eikä minkään muunkaan uskontokunnan tunnustuksiin. Heidän mahdollinen pappeutensa on siis heidän tutkimuksensa ja opetuksensa kannalta kontingenttia. Mitä tahansa teologian alaa voi tutkia ja opettaa uskontokuntiin kuulumaton ateisti aivan samoin kuin johonkin sellaiseen kuuluva uskovakin. Maailmankatsomukselliset taustat saattavat tietenkin vaikuttaa siihen, miten tutkijat ymmärtävät oman toimintansa syvemmän merkityksen ja sen mahdolliset elämäkatsomukselliset tai yhteiskunnalliset vaikutta-

---

<sup>5</sup> Kuvauksia näistä ja muista teologian erityisaloista sekä viime aikojen uusista tutkimussuunnista löytyy esimerkiksi Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan verkkosivuilta: <https://www2.helsinki.fi/fi/teologinen-tiedekunta/tutkimus>. On myös hyvä havaita, että esimerkiksi Suomen Akatemian tutkimusrahoituspäätösten perustana olevassa kansainvälisessä vertaisarviointiprosessissa teologian ja uskonntutkimuksen alaan kuuluvia rahoitushakemuksia saatetaan arvioida erilaisissa arviointipaneeleissa sen mukaan, mikä milloinkin on koko hakemusjoukon yleisen profiilin ja paneelien luontevan rakentamisen kannalta tarkoituksenmukaisinta. Joinakin vuosina on esimerkiksi perustettu oma teologian ja uskonntutkimuksen arviointipaneeli, kun taas toisina vuosina näiden alojen hakemuksia on voitu sijoittaa arvioitaviksi (myös) esimerkiksi (aate)historian ja arkeologian, kulttuurintutkimuksen ja antropologian sekä filosofian paneelisiin.

vuusulottuvuudet, mutta tällaista taustaa voidaan arvella olevan periaatteessa kaikilla muillakin aloilla. On luontevaa ajatella, että tutkijoiden omista vakaumuksista täysin riippumatta heidän yhteisenä pyrkimyksenään on edistää uskontoihin ja uskonnollisuuteen kohdistuvaa tieteellistä ymmärrystä ja kriittisen uskontokeskustelun edellytyksiä. Vastaavasti esimerkiksi taloustieteen tutkimus asettuu väistämättä tutkijoiden itsensä edustamien kontingenttien talouspoliittisten aatteiden ("ideologioiden") kontekstiin, mutta tutkimus itse ei ole periaatteellisella tasolla tai välttämättä sidoksissa mihinkään poliittiseen suuntaukseen.

Ei ylipäänsä ole hedelmällistä luokitella eri tieteitä sen mukaan, miten lähellä tai kaukana ne ovat "ideologisista" asetelmista, koska sellaisia voi esiintyä millä tahansa alalla. Teologia ei ole tässä poikkeus vaan samalla tavalla periaatteessa ideologioista riippumatonta mutta myös ideologioille altista kuin mikä tahansa muukin akateeminen tutkimus. Taloustieteilijän ajatteluun voi vaikuttaa se, onko hän taipuvainen kannattamaan esimerkiksi oikeistolaista vai vasemmistolaista talouspolitiikkaa; tutkijana hänen tehtävänsä on etsiä totuutta tästä riippumatta. Jopa "kovissa" tieteissä eli esimerkiksi insinööritieteissä tai lääketieteessä voidaan keskustella siitä, missä määrin tutkimuksen harjoittaminen on altista vaikkapa teollisuuden kilpailukyvyyn tai terveydenhoitoalan taloudellisten toimijoiden vaikuttamispyrkimyksille. Se, että tieteellistä tutkimusta harjoitetaan yhteiskunnan monenlaisten arvositoumusten ja paineiden keskellä, on tietenkin täysin tuttua kaikille tieteentutkimusta vähänkin tunteville, eikä teologia ole tässä suhteessa mitenkään erityislaatuisessa asemassa tieteiden kentällä. Kaikilla aloilla tutkijoiden tieteen ulkopuoliset käsitykset ja arvotukset saattavat vaikuttaa tutkimusaiheiden valintaan. Tieteellisen objektiivisuuden vaaliminen tutkimusprosessien ja tiedeyhteisön käytäntöjen kriittisen kehittämisen mielessä – niin ihmis- kuin luonnontieteissäkin – on yhteensopivaa kaiken tieteellisen tutkimuksen arvorelevanssin ja -sidonnaisuuden

kanssa eikä suinkaan edellytä kuvitelmaa tieteen täydellisestä ”arvovapaudesta” (vrt. esim. Raatikainen 2004, 2006; Koskinen 2016, 2021).<sup>6</sup>

On vielä hyvä huomata, että uskontotiede poikkeaa institutionaalisen luonteensa puolesta edellä luonnehdituista teologisista tieteenaloista siinä mielessä, että sitä on Helsingin yliopistossa perinteisesti harjoitettu sekä humanistisessa että teologisessa tiedekunnassa. Tämä asema tiedekunnille yhteisenä alana on ehkä hämärtänyt sitä, etteivät uskontotieteellisen tutkimuksen pyrkimykset ja menetelmät millään olennaisella tavalla poikkea toisistaan sen mukaan, kumpaan tiedekuntaan kuuluutaan. Eri oppituolien puitteissa ja liepeillä on ehkä harjoitettu työjaollisesti hieman erilaista tutkimusta ja opetusta ja edistetty erilaisia traditioita, mutta kummassakin on, tiedekunnasta riippumatta, kyse samalla tavoin uskonnollisesti sitoutumattomasta ja tunnustuksettomasta akateemisesta tutkimuksesta ja siihen perustuvasta opetuksesta. Jumalia ei oleteta olemassa oleviksi teologiassa sen enempää kuin uskontotieteessäkään.

Yhden osuvan joskin rajallisen analogian teologian harjoittamiselle nyky-yliopistossa ja -yhteiskunnassa tarjoaa lääketiede (ja tietenkin jo keskiajan yliopistoissa oli sekä lääketieteellisiä että teologisia tiedekuntia). On selvää, että lääketieteessä tutkitaan samoja biologisia, fysiologisia ja kemiallisia ilmiöitä ja prosesseja kuin perusluonnontieteissäkin. Näihin ilmiöihin kohdistuva tutkimus asetetaan kuitenkin lääketieteessä kontekstiin, jossa päähuomio kohdistuu ihmisten terveyteen ja sairauteen –

---

<sup>6</sup> Arvosidonnaisuudet ilmenevät myös perustutkimuksen ”sisällä”, luonnontieteissäkin: esimerkiksi Thomas Kuhnin (1970 [1962]) klassisen tieteellisten vallankumousten rakennetta koskevan teorian mukaan suurin osa tieteenharjoituksesta on itse asiassa melko dogmaattista ”normaalitiedettä”, joka perustuu jokseenkin kyseenalaistamattomien lähtökohtien ja tutkimusalaan määrittävien perusprinsiippien (paradigman) omaksumiseen; kuhnilainen paradigmanvaihdos on jopa uskonnollista kääntymystä muistuttava tapahtuma. Paradigmojen ja normaalitieteen dogmaattisuuden poliittisesta merkityksestä Kuhnin ajattelun kehityksessä ja kylmän sodan kontekstissa ks. Reisch 2018.

terveyden edistämiseen ja sairauksien parantamiseen. Samoin teologiassa ja laajemmin uskonnontutkimuksessa tarkastellaan samoja kulttuurisia ja yhteiskunnallisia ilmiöitä, rakenteita ja merkityksiä kuin muussakin humanistis-yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa, mutta ne asetetaan viitekehykseen, jonka ytimessä on ihminen erityisesti uskonnollisena – uskontoa harjoittavana sekä uskonnollista kieltä käyttävänä ja uskonnollista elämää elävänä – olentona (sekä laajemmin ymmärrettynä myös uskonnonharjoituksen ja uskonnollisen kielenkäytön kenties hylkäävänä olentona).

Toki disanalogiakin löytyy: siinä missä lääketiede (monine erityisaloineen) voidaan ymmärtää olennaisesti soveltavaksi tieteenksi, jonka pyrkimyksenä on edistää sairauksien parantamista ja siten ihmisten terveyttä, teologiaa ei tule tulkita samalla tavoin ainakaan ensisijaisesti soveltavaksi tutkimukseksi, ehkä eräitä poikkeuksia lukuun ottamatta. Suuri osa teologis-uskonnon tutkimuksellisesta työstä on humanistista perustutkimusta, jonka tarkoituksena on uskontoon ja uskonnollisuuteen liittyvien kulttuuristen, historiallisten ja yhteiskunnallisten ilmiöiden selittäminen ja ymmärtäminen. Vastaavasti vaikkapa urheilua koskevassa tutkimuksessa voidaan yrittää selittää ja ymmärtää urheiluun liittyviä ilmiöitä sinänsä niitä edistämättä. Toki urheilun tutkija lienee yleensä jollakin lailla kiinnostunut urheilusta inhimillisenä käytäntönä ja kulttuurin muotona, ja harva sellainen hakeutuu teologian tutkijaksi ja opettajaksi, jota ei lähtökohtaisesti kiinnosta ihmisen taipumus uskonnollisuuteen. Tutkija tutkija mitä tahansa missä tiedekuntakontekstissa tahansa, hänen keskeinen velvollisuutensa akateemisen yhteisön jäsenenä on säilyttää tutkimuskohteeseensa viileä kriittinen etäisyys.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Tutkijan kriittinen etäisyys on nähdäkseni relevantti vaatimus silloinkin, kun tutkija kansalaisena ja poliittisena toimijana ryhtyy aktivistiksi ja hyödyntää siinä tutkimuksensa tuloksia. Aktivismi voi olla esimerkiksi politiikan tutkijan toiminnan kokonaisuudessa keskeistä, mutta se ei voi joutua ristiriitaan kriittisen totuuspyrkimyksen kanssa.



Teologi voi kyllä – esimerkiksi yliopiston ulkopuoliseen kirkolliseen rooliin asettuessaan – myös pyrkiä hyödyntämään perustutkimuksen(sa) tuloksia sellaisessa soveltavassa projektissa, joka kohdistuu uskonnollisen elämän tai vaikkapa kirkollisten toimien edistämiseen. Tämä on kuitenkin periaatteessa itse tieteenalan kannalta yhtä kontingenttia kuin esimerkiksi tilanne, jossa historioitsija hyödyntäisi oman tutkimuksensa tuloksia järjestäessään sotahistoriallisille tapahtumapaikoille suuntautuvia turistimatkoja. Se, mikä sotahistoriallisia tapahtumia koskeva väite on historiallisesti tosi tai hyvin perusteltu, ei ole riippuvaista siitä, miten historioitsijan mahdollinen sotaturismitoiminta parhaiten menestyy. Tutkimuksen ulkopuoliset intressit voivat vaikuttaa siihen, mitä tutkijat pitävät tärkeänä, eivät touteen.<sup>8</sup>

Tässä lyhyesti kuvattu teologian riippumattomuus uskonnollisista ja tunnustuksellisista konteksteista on melko vahvasti suomalainen ja pohjoismainen ilmiö. Monissa maissa toimii yhä tunnustuksellisia yliopistollisia teologisen tutkimuksen ja opetuksen yksiköitä. Niinkin lähellä meitä kuin Saksassa useimpien yliopistojen teologiset tiedekunnat ovat edelleen periaatteessa kirkkojen ja piispojen alaisuudessa, vaikkei käytännössä ohjausta juuri esiintyisi. Niinpä esimerkiksi saksalaiset teologiset tiedekunnat ovat yleensä joko evankelisia (protestanttisia) tai katolisia. Eräissä tapauksissa, kuten perinteikkäässä Tübingenin yliopistossa, voi tästä syystä olla kaksi teologista tiedekuntaa.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Vainio (2020) tarkastelee kiinnostavasti – mutta tässä artikkelissa puolustetusta näkemyksestä selvästi poikkeavalla tavalla – objektiivisuuden roolia teologiassa (sekulaarissa yliopistossa) sekä erityisesti analyyttisen teologian tulosten tulkittavuutta eräänlaisiksi teknisiksi normeiksi, joita voidaan käyttää normatiivisesti esimerkiksi uskonnollisten uskomusten puolustamisessa, vaikkei tuo puolustus olisi itse akateemiseen objektiivisuuteen tähtäävän tutkimuksen tehtävä. Teknisistä normeista soveltavassa tutkimuksessa ja ihmistieteissä vrt. Raatikainen 2004.

<sup>9</sup> Sidonnaisuus kirkkokuntiin tietenkään jossain määrin kaventaa akateemista vapautta, ainakin periaatteellisella, joskaan ei yleensä kovin

Edellä esitetyn pohjalta ei ole tarpeen tehdä tieteenfilosofisesti merkityksellistä jakoa teologian ja uskontotieteen välillä. Molemmat ovat uskonnotutkimukseen laajassa mielessä kuuluvia, olennaisesti samalla tavalla humanistisia aloja. Perinteisesti työnjako on asettunut osapuilleen niin, että teologit ovat tutkineet ”omaa” uskonnollista traditiotaan ikään kuin sisältäpäin, Suomessa etenkin luterilaista kristinuskoa, kun taas varsinkin humanistisiin tiedekuntiin asettuneet uskontotieteilijät – erityisesti niin kutsutun vertailevan uskontotieteen (*”comparative religion”*) tutkijat – ovat tutkineet muita uskontoja ja uskonnollisuuden ilmenemismuotoja yleensä. Jälleen tämäkin jako on kuitenkin vain historiallinen ja työnjaollinen, ei filosofisesti olennainen. Koska teologin ei tarvitse itse olla sitoutunut mihinkään uskonnolliseen tai kirkolliseen traditioon, minkään sellaisen ei tarvitse olla hänen ”omaansa” sen enempää kuin kulttuurintutkijan tai antropologin olisi ”sisältäpäin” voitava jakaa tutkimansa elämänmuodon ajatuksia ja käytäntöjä. Samantapaiset sisältäpäin tapahtuvan ymmärtämisen ja ulkoisen (esimerkiksi kausaalisen tai funktionaalisen) selittämisen välisiin suhteisiin liittyvät tieteenfilosofiset kysymykset koskevat yhtä lailla uskontotiedettä ja teologiaa.<sup>10</sup>

## Uskonnonfilosofia ja humanistinen tutkimus

Filosofisesti teologian ja uskonnotutkimuksen tunnustuksettomuutta kiinnostavampi kysymys koskee kuitenkin niiden

---

käytännöllisellä tasolla, mutta toisaalta kirkkojen ”suojissa” saksalaiset teologiset tiedekunnat saattavat olla ”vapaita” tiedekuntia paremmin turvattuja esimerkiksi rahoitusleikkauksilta.

<sup>10</sup> Erinomaisen yleiskatsauksen näihin ihmistieteiden tieteenfilosofisiin kysymyksiin tarjoaa Raatikainen 2004. Humanistisen tutkimuksen tieteenfilosofiasta ja erityisesti objektiivisuuden mahdollisuudesta humanistisissa tieteissä ks. esim. Koskinen 2016, 2021. Kuten Koskinen muistuttaa, arvo- ja intressisidonnaisuus esimerkiksi tutkimuskysymysten valinnassa koskee kaikkia tieteitä, ja toisaalta humanistissa tieteissä kuten muillakin aloilla on mahdollista välttää objektiivisuutta uhkaavia vinoumia.

asemaa nimenomaan humanistisina tutkimusaloina. (Tarkoitin tämän ilmaisun jatkossa laajassa mielessä ”humanistis-yhteiskuntatieteellisen” tai SSH-alan – ”*social sciences and humanities*” – merkityksessä.)

Kuvasin edellä lyhyesti ja yleisluontoisesti, kuinka teologian ja uskonntutkimuksen osa-alueet tarkastelevat inhimillistä kulttuuria ja yhteiskuntaa sekä niiden historiaa periaatteessa aivan samoin kuin muutkin humanistiset tutkimusalat. Jumalaa tai muita uskonnollisia (”yliluonnollisia”) entiteettejä ”suoraan” koskevat kysymykset eivät kuulu näiden tieteiden tutkimuskysymyksiin.<sup>11</sup> Tässä mielessä ne ovat väljästi naturalistisia, yleiseen tieteelliseen maailmankuvaan sitoutuvia tai ainakin sen kanssa yhteensopivia tutkimusaloja, jotka eivät postuloi mitään ”yliluontoa” sen enempää kuin muutkaan tieteet. Ne eivät siis pyri ratkaisemaan esimerkiksi kysymystä Jumalan olemassaolosta suuntaan tai toiseen vaan pyrkivät selittämään ja ymmärtämään, miten moninaisin tavoin esimerkiksi Jumalan olemassaoloa tai olemattomuutta koskevat uskomukset ovat syntyneet ja vaikuttaneet inhimillisessä kulttuurissa, jolla on tieteellisen maailmankuvan näkökulmasta täysin luonnollinen perustansa ja historiansa.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Kuten Ilkka Niiniluoto on jo kauan sitten korostanut, tiede ei yksinkertaisesti tutki Jumalan olemassaoloa (ks. Niiniluoto 1984), ja tämä pätee niin teologiaan kuin muihinkin tieteisiin. Niiniluodon mukaan tästä syystä tieteellinen ja uskonnollinen *maailmankuva* ovat keskenään yhteensopivia, mutta tieteen ja uskonnon välillä vallitsee kuitenkin *maailmankatsomuksellinen* ristiriita, koska tieteellinen ajattelija ei hyväksy uskonnolliseen ajatteluun liittyvää tietoteoriaa (esimerkiksi pyhiä kirjoituksia tai subjektiivisia uskonnollisia kokemuksia maailmaa koskevan tiedon lähteinä) vaan korostaa tieteellisen metodin ensisijaisuutta maailmankuvan muodostamisessa ja perustelemissa. Niiniluodon erottelussa maailmankuva ymmärretään yksinkertaisesti todellisuutta koskevien uskomusten järjestelmäksi, kun taas maailmankatsomus sisältää maailmankuvan lisäksi normatiivisia elementtejä, erityisesti jonkinlaisen tietoteorian ja arvoteorian.

<sup>12</sup> Tämän erittäin väljän naturalistisen perusasenteen puitteissa on tietenkin mahdollista puolustaa hyvinkin erivahvuisia naturalismin

Kuten todettu, tätä teologisen tutkimuksen humanistista perusluonnetta on nykyään aihetta pitää lähinnä itsestänselvyytenä. On kuitenkin yksi mielenkiintoinen poikkeus: uskonnonfilosofia. Tarkemmin sanottuna on tutkittava, *onko* uskonnonfilosofia tästä poikkeus. Kysymys koskee siis uskonnonfilosofian ja siten yleisemmin filosofian asemaa humanistisena tutkimusalana.<sup>13</sup>

Kyse on tässä myös teologian ja filosofian keskinäisistä suhteista. Harva nykyteologi näkee filosofian klassiseen tapaan teologian palvelijana (*philosophia ancilla theologiae*) – ja joku voi jopa nähdä sen quinelaisittain ”(luonnon)tieteen palvelijana”

---

muotoja. Ei myöskään voida olettaa, etteivät tutkijoiden omat maailmankatsomukselliset asenteet vaikuttaisi siihen, millaista naturalismia he ovat valmiita puolustamaan (tai omaksumaan tutkimuksensa implisiittiseksi lähtökohdaksi). Kuten jo edellä on todettu, tiede ei ole maailmankatsomuksellisesti neutraalia vaan ihmisten historiallisissa ja yhteiskunnallisissa tilanteissa harjoittamaa toimintaa, johon luonnollisesti vaikuttavat katsomukselliset ajatukset ja sitoumukset. Jälleen tämä ei kuitenkaan luonnehdi teologiaa sen enempää kuin muitakaan tieteitä. On myös muistettava jo edellä mainittu huomio naturalismin sidonnaisuudesta tieteen historialliseen kehitysvaiheeseen eli siihen, miten nykyisen tieteellisen maailmankuvamme puitteissa ymmärrämme luonnon ja luonnollisuuden (eli rajaamme ylliluonnon pois maailmankuvastamme). Muistakaamme arkinaturalisti W.V. Quinen (1992, 20–21) huomio: jos tiede itse vääjäämättä osoittaisi, että esimerkiksi (nykytieteellisestä maailmankuvastamme katsottuna yli-luonnollinen) telepatia olisikin todellista, sitten meidän olisi vain seurattava tiedettä ja hyväksyttävä telepatia osaksi käsitystämme siitä, mikä on luonnollista.

<sup>13</sup> Vrt. myös esim. Vainio & Visala 2011. Bernard Williams (2006) ja Hilary Putnam (2016, luku 2) kävivät 2000-luvun alussa kiinnostavaa debattia ”filosofiasta humanistisena tieteenalana” (*“philosophy as a humanistic discipline”*). Ei ole sattumaa, että tämä keskustelu kiertyi kysymykseen metafyyysisestä realismista, jonka paradigmaattisena ilmaisuna Putnam jo 1980-luvulla piti Williamsin käsitettä ”absoluuttinen käsitys maailmasta” (*“absolute conception of the world”*); vrt. esim. Putnam 1990.

(*philosophia ancilla scientiae*) – mutta uskonnonfilosofia eräässä mielessä sijaitsee filosofian ja teologian hieman hämärillä raja-alueilla. Helsingin yliopistossa asia on ratkaistu institutionaalisesti niin, että uskonnonfilosofia sijoittuu teologiseen tiedekuntaan ja siellä systemaattisen teologian osastoon perinteisinä naapurioppialoinaan sosiaalietiikka, dogmatiikka ja ekumeeniikka. Samantapaisesti uskonnonfilosofia sijaitsee teologisten oppiaineiden yhteydessä esimerkiksi Uppsalan yliopistossa, joten kyse on eräänlaisesta pohjoismaisesta käytännöstä. Myös saksalaisten yliopistojen teologisissa tiedekunnissa työskentelee tyypillisesti uskonnonfilosofeja. Toisaalta angloamerikkalaisessa maailmassa on tavallista, että uskonnonfilosofiaa tutkitaan ja opetetaan myös filosofian laitoksilla, eikä mikään estä suomalaisten yliopistojen filosofian oppiaineissa työskenteleviä niin ikään erikoistumasta myös uskonnonfilosofiaan.

Uskonnonfilosofian ”humanistisen” luonteen tarkastelemiseksi on paikallaan esittää muutamia huomioita uskonnonfilosofian suhteesta muuhun filosofiaan. Ensinnäkin ajattelen, että melko triviaalissa mielessä uskonnonfilosofia on – institutionaalista sijoituspaikastaan riippumatta – yksinkertaisesti filosofiaa. Samoin kuin kirkkohistoria on historiaa, jonka kiinnostuksen kohde on erityisesti kirkkojen ja uskontojen menneisyys (eikä muusta historiasta jollakin ratkaisevalla tavalla poikkeavaa ”teologista” historiankirjoitusta), uskonnonfilosofia on filosofiaa, joka painottaa erityisesti uskontoon ja uskonnollisuuteen liittyviä kysymyksiä.<sup>14</sup> Tällaisiksi uskonnonfilosofiksi teemoiksi on perinteisesti nähty esimerkiksi uskonnollista kieltä ja käsitteitä koskeva tutkimus sekä uskon ja järjen tai uskonnon ja tieteen suhteita selvittelevä epistemologinen tutki-

---

<sup>14</sup> Sillä, sijoittuuko uskonnonfilosofia esimerkiksi teologiseen tai johonkin muuhun (kuten humanistiseen) tiedekuntaan, ei tässä periaatteellisessa mielessä ole merkitystä; eihän esimerkiksi etiikan tutkimukseen – kuten todettu – vaihtelee sen mukaan, harjoitetaanko sitä systemaattisen teologian osastolla teologisessa tiedekunnassa (sosiaalietiikka) vai käytännöllisen filosofian puitteissa valtiotieteellisessä tiedekunnassa.

mus. Näiden uskonnonfilosofian erityisalojen ytimessä ovat kysymykset siitä, miten uskonnollisen kielen merkitys pitäisi ymmärtää ja missä mielessä (jos missään) uskonnolliset uskomukset voivat olla rationaalisesti hyväksyttäviä tai esimerkiksi tieteellisen maailmankuvan kanssa yhteensopivia. Samalla uskonnonfilosofiassa tutkitaan muun muassa Jumalan käsitettä – tai erilaisia jumalakäsitteitä – sekä Jumalan olemassaoloon uskominen puolesta ja sitä vastaan esitettäviä argumentteja.

On nähdäkseni jälleen itsestäänselvyys, että uskonnonfilosofista tutkimusta tässä mielessä voidaan harjoittaa uskonnollisista sitoumuksista riippumatta, kuten muutakin filosofista ja teologista tutkimusta. Uskonnonfilosofian voidaan katsoa ensisijaisesti tarkastelevan uskonnollisen kielen ymmärrettävyyden ja uskonnollisten uskomusten episteemisen arvioinnin ennakoehjoja ja olevan siten samalla tavalla kriittistä filosofista tutkimusta kuin mikä tahansa muukin filosofinen tutkimus. Se, että monet uskonnonfilosofit ovat *de facto* olleet ideologisesti asemoituneita – monet heistä perin konservatiivisiakin kristittyjä ja toisaalta eräät jyrkkiä ateisteja, jotka ovat hyökänneet teismiä vastaan – on jälleen kontingenttia tutkimusalan itsensä, sen pääpyrkimysten ja myös sen menetelmien kannalta.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Pidän kyllä uskonnonfilosofian kriittisen harjoittamisen kannalta hieman ongelmallisena sitä, että alalla toimii paljon uskonnollisesti aktiivisia tutkijoita, jotka saattavat esimerkiksi kannattaa (Yhdysvalloissa suosittua) ”kristillistä filosofiaa”, jonka mukaan kristitty voi käydä filosofiseen keskusteluun eksplisiittisesti kristillisistä premissistä, joita ei tarvitse oikeuttaa kriittisessä keskustelussa nämä premissit hylkäävien kanssa. Tämän muun muassa reformoituun epistemologiaan liittyvän uskonnonfilosofian metodologiakeskustelun kriittisestä arvioinnista ks. esim. Koistinen 2000, 2001. Vaikka Alvin Plantingan ja Peter van Inwagenin kaltaiset kristityt filosofit ovat johtavia epistemologeja ja metafysikkoja uskonnollisista sitoumuksistaan riippumatta, en voi katsoa heidän työnsä edistävän erityisesti uskonnonfilosofian kriittisiä pyrkimyksiä. Mielestäni uskonnonfilosofiaa ei ainoastaan voida vaan sitä myös pitäisi harjoittaa uskonnollisista sitoumuksista riippumattomana akateemisena keskusteluna – tietenkin tunnistaen, että kaikki filosofinen keskustelu mistä tahansa

On kuitenkin mahdollista ajatella, ettei filosofia – eikä siten *a fortiori* myöskään uskonnonfilosofia filosofian osa-alueena – ole yksiselitteisesti humanistinen tiede. Tämä ajatus perustuu siihen, että filosofian tutkimuskohteeksi asettuu periaatteessa koko todellisuus, mikä tahansa maailmaan kuuluva. Filosofia ei siis rajaudu muista tieteenaloista erilleen tutkimuskohteensa mukaan, kuten oikeastaan kaikki muut alat rajautuvat. (Ehkä sen voidaan ajatella rajautuvan metodinsa mukaan, mutta toisaalta filosofisen metodin luonne, kuten hyvin tiedetään, on itse filosofinen kysymys; tämän kirjoituksen tehtävänä ei ole ratkaista, millaisia metodeja filosofiassa tulee soveltaa.) Filosofia on teologian ja uskonnotutkimuksen tavoin tietenkin humanistinen tiede (pikemmin kuin esimerkiksi ”laboratorio-tiede”) ”käytännöllisessä” merkityksessä eli sen suhteen, miten alan institutionaaliset pyrinnöt, esimerkiksi konferenssit, julkaisut ja tutkimuksen puitteet, on järjestetty. Mutta se ei ole humanistinen tiede siinä mielessä, että sen tutkimuskohteeksi soveltuisi vain inhimillinen kulttuuri.<sup>16</sup>

---

edellyttää aina jo arvopitoisia ja ”katsomuksellisia” lähtökohtia. Tässä ei kuitenkaan ole mahdollisuutta tarkastella tätä teemaa lähemmin. Yleisemmin ajattelen, että kiinnostava kriittinen uskonnonfilosofia pysyttelee mahdollisimman kaukana kaikenlaisesta apologetiikasta.

<sup>16</sup> Triviaalissa mielessä kaikissa humanistisissa tieteissä joudutaan oletettavasti viittaamaan myös ei-kulttuurisiin (”luonnollisiin”) olioihin (tai ”kvantifioimaan niiden yli”). Esimerkiksi sotahistorian tutkija joutunee olettamaan monenlaisia biologis-maantieteellisiä tosiseikkoja tarkastellessaan taistelumaastojen olosuhteita, jotka saattavat selittää sodan käännteitä. Samoin hänen on oletettava ihmisen biologiaan liittyviä tosiseikkoja, koska muuten sodankäynnin aiheuttamat kuolemat eivät selittyisi. Vastaavasti luonnontieteilijän on oletettava ”ihmistieteellisiä” tosiseikkoja, esimerkiksi hypoteesien testaamiseen liittyvien koejärjestelyjen sosiaalisia tilanteita koskevia faktoja, jotta hänen luonnontieteellisillä hypoteeseillaan edes olisi mieltä kriittisesti koeteltavina hypoteeseina. Tällaiset esimerkit eivät kuitenkaan muuta sitä seikkaa, että humanististen tieteiden ja luonnontieteiden varsinaiset tutkimuskohteet poikkeavat toisistaan merkittävästi. Mihinkään metafyyseen luonnon ja kulttuurin väliseen dualismiin ei ole aihetta,

Filosofiassa ja uskonnonfilosofiassa voidaan siis – humanistiseksi aloiksi ymmärretyistä teologiasta ja uskonnontutkimuksesta poiketen – tarkastella myös metafysisiä kysymyksiä siitä, mitä maailmassa perimmältään on olemassa ja millainen inhimillisestä kulttuurista riippumaton fundamentaalinen todellisuus on. Uskonnonfilosofian alueella nämä kysymykset koskevat erityisesti Jumalan (ja mahdollisesti muiden ”uskonnollisten entiteettien”) olemassaoloa ja ominaisuuksia sekä osin myös metatasolla sitä, mitä tällaisten olentojen olemassaololla oikeastaan tarkoitetaan, joskin jälkimmäiset metatason kysymyksenasettelut asettuvat luontevammin (jälleen) inhimillisten käsitteiden ja siten kulttuurin tutkimuksen piiriin (vrt. jäljempänä). Uskonnonfilosofis-metafyysinen kysymys Jumalan ominaisuuksista voi myös kietoutua systemaattisen teologian alalla (vaikkapa dogmatiikassa tai ekumeniikassa) esitettäviin kysymyksiin esimerkiksi kolminaisuus- tai sovituspöytäerilaisista tulkinnoista ja niiden historiasta, mutta periaatteessa uskonnonfilosofiassa näitä aiheita voidaan tutkia – ja monien uskonnonfilosofien mielestä tulee tutkia – ”suoraan” ikään kuin maailmaa itseään (eikä vain meidän maailmasta puhumisen ja maailman jäsentämisen käytäntöjämme) koskevinä kysymyksinä. Siinä missä teologi selvittelee, millaisia tulkintoja mainituista opeista on erilaisissa teologisissa konteksteissa historiallisesti esiintynyt ja/tai mitä tulkintamahdollisuuksia niissä piilee esimerkiksi nykyisissä pyrkimyksissä edistää kirkkojen välistä yhteisymmärrystä tai miten näitä tulkintoja on eri näkökulmista perusteltu, filosofi voi (ainakin periaatteessa koettaa) kysyä, ovatko nämä opit tosia ja/tai hyvin perusteltuja suhteessa siihen, millainen todellisuus itse meistä riippumatta on. Lisäksi hän voi varovaisemmin kysyä, mitä seurauksia jonkin opin todeksi olettamisella olisi.

Kysymys, onko Jumala olemassa, on siksi filosofinen, ei teologinen kysymys. Teologia ei tutki Jumalan olemassaoloa, mutta filosofia voi tutkia tätäkin olemassaolokysymystä, niin

---

mutta tutkimuskäytäntöihin liittyvät erot tutkimuskohteiden jäsentämisessä on silti otettava vakavasti.



kuin oikeastaan mitä tahansa muutakin. Vastaavasti ateismia on luontevaa pitää nimenomaan filosofisena (joskin tieteen tuloksiin ja niiden tulkintaan perustuvana) kannanottona, kuten esimerkiksi Ilkka Niiniluoto (esim. 1984, 2003) on johdonmukaisesti korostanut, vaikka eräät radikaalit ateistit, kuten vuonna 2020 edesmennyt Raimo Tuomela, ovat ”tieteellisen ateismin” hengessä esittäneet, että periaatteessa Jumalan ei-olemassaolo voisi olla tieteellisen tutkimuksen tulos, koska viime kädessä ”parhaiten selittävät” tieteelliset teoriat ratkaisevat, mitä on olemassa.<sup>17</sup>

Samoin filosofia voi tutkia kysymyksiä esimerkiksi kristillisen Jumalan ominaisuuksiksi perinteisesti ymmärrettyjen attribuuttien keskinäisistä suhteista. Onko kaikkivaltiuuden käsite ylipäänsä mielekäs? Voiko mikään maailmassa oleva olio kuulua sen alaan? Sopivatko kaikkivaltius, kaikkitietävyys ja täydellinen hyvyys Jumalan ominaisuuksina yhteen sen kanssa, että maailmassa näyttää olevan järjetöntä pahuutta ja kärsimystä (niin kutsuttu pahan ongelma eli teodikeaongelma)?<sup>18</sup> Onko oppi ”Jumalan yksinkertaisuudesta” (*”divine simplicity”*) – eli ajatus, että Jumala, jolla ei ole osia, on identtinen attribuuttiansa kanssa ja siten yksinkertaisin (mahdollinen) olio – tosi (tai edes käsitettävä)? Entä miten pitäisi suhtautua klassisiin Jumalan olemassaolon todistuksiin, kuten ontologiseen todistukseen, kosmologiseen todistukseen ja ”suunnitteluargumenttiin”?<sup>19</sup> Miten näitä kysymyksiä pitäisi arvioida suhteessa us-

---

<sup>17</sup> Tuomelan ns. *scientia mensura* -teesiin nojaava ”Jumalan ei-eksistenssin todistus” sisältyy mm. teokseen Tuomela 1983.

<sup>18</sup> Voidaan myös korostaa teodikeakeskustelun erottamattomuutta eettisestä viitekehuksesta, jonka kautta pyrimme lähestymään inhimillistä kärsimystä; tästä näkökulmasta teodikeat, niin uskonnolliset kuin sekulaaritkin, ovat eettisesti erittäin problemaattisia yrityksiä antaa kärsimykselle jokin sellainen merkitys, jota sen uhri ei itse tunnista (ks. esim. Kivistö & Pihlström 2016; Pihlström 2020).

<sup>19</sup> Niin keskeisessä roolissa kuin nämä todistukset ovatkin sekä uskonfilosofian historiassa että osin nykykeskustelussakin, niillä ei omasta mielestäni ole vakavasti otettavaa roolia uskonnollisen uskon

konnollisen ja tieteellisen ajattelun ja vastaavien maailmankuvien ja -katsomusten rajankäyntiin eli joskus hyvinkin polari-soituneeseen *science vs. religion* -vastakkainasetteluun?

Uskonnonfilosofiassa – kuten filosofiassa yleensäkin – voidaan näin ollen joutua ottamaan kantaa sellaisiin koko todellisuutta ja sen perustavinta ontologista luonnetta koskeviin, laajassa mielessä metafysiikan alaan kuuluviin (mutta myös epistemologiaan läheisesti liittyviin) kysymyksiin, joihin mikään teologinen sen enempää kuin muukaan humanistinen tutkimusala ei ainakaan eksplisiittisesti ota kantaa. Nämä kysymykset eivät rajaudu inhimilliseen kulttuuriin tai uskonnolliseen elämään sen osana, vaan koskevat maailmaa kokonaisuudessaan, myös inhimillisen maailman (käsitteiden, kielen, ajattelun, käytäntöjen) ja siitä riippumattoman kosmoksen (tai ”kulttuurin” ja ”luonnon”) välistä suhdetta. Periaatteessa samaan tapaan yleisessä metafysiikassa (*metaphysica generalis*) tarkastellaan esimerkiksi universaalien ja modaliteettien olemassaolon kaltaisia kysymyksiä ja ylipäänsä perustavien ontologisten kategorioiden välisiä suhteita. Uskonnonfilosofia (metafyysisiltä osiltaan) onkin joskus ”rationaalisen teologian” otsikon alla luettu osaksi erityistä metafysiikkaa (*metaphysica specialis*), joka voi pyrkiä lausumaan jotakin myös ”uskonnollisten entiteettien” olemassaolosta ja jonka kannalta on relevanttia selvittää yleisen metafysiikan alaan kuuluvia kysymyksiä ontologisista kategorioista.

Uskonnonfilosofian ja yleisempien metafyyssisten kysymyksenasettelujen risteymäkohdassa sijaitsee myös monia perustavia filosofisia probleemeja, kuten tahdon vapaus sekä mielen

---

rationaalisuuden (vs. irrationaalisuuden) puolustamisessa; ne tulisi jättää historian lehdille nykyisen uskonnonfilosofian kannalta irrelevantteina. Ks. esim. Pihlström 2021, luku 8. Tästä monet uskonnonfilosofit, niin teistit kuin ateistitkin, ovat kuitenkin eri mieltä, ja Jumalatojistusten tarkasteluilla voi varmasti olla vaikutusta siihen, miten filosofiseen pohdintaan taipuvaiset uskovat mieltävät uskonnollisen uskomusjärjestelmänsä luonteen (tai vastaavasti sellaisesta järjestelmästä luopumisen).

(”sielun”) ja aineen suhde (mind-body-ongelma), joiden ratkaisuyrityksillä on huomattavaa merkitystä uskonnollisten uskomusten ymmärtämisen ja arvioinnin kannalta. Sikäli kuin tällaistenkin kysymysten katsotaan koskevan todellisuutta sellaisena kuin se on itsessään, meistä ja (uskonnollisesta tai uskonnottomasta) kielenkäytöstämme ja ajattelustamme riippumatta, niiden tutkiminen ei ole puhtaasti humanistista tutkimusta vaan todellisuuden yleisen ontologisen rakenteen tutkimusta. Nekin kuuluvat ”erityiseen metafysiikkaan”, tarkemmin sanottuna ”rationaaliseen kosmologiaan” ja ”rationaaliseen psykologiaan” (kuten esimerkiksi Immanuel Kant näitä aloja nimitti).

Jokseenkin tähän tapaan näiden filosofisten kysymysten luonne ja niiden suhde eksplisiittisemmin teologisiin kysymyksiin jäsennetään myös esimerkiksi nykyisin melko suosittussa ”analyttisessä teologiassa”, joka voidaan ymmärtää analyttisen (uskonnon)filosofian käsitteiden ja metodien soveltamiseksi (esimerkiksi kristillisiin) teologisiin käsitteisiin, oppeihin ja ongelmiin. (Vrt. esim. Vainio 2020.) Analyttinen teologia voi olla myös ”soveltavaa” siinä mielessä, että sen käsitteellisiä ja argumentatiivisia tuloksia – vaikka ne olisivat itsessään maailmankatsomuksellisesti neutraaleja – voidaan käyttää myös apologeettisiin pyrkimyksiin. Samaan tapaan kuin lääketieteessä voidaan tutkia esimerkiksi jonkin hoitomenetelmän hyödyllisyyttä päämäärän eli terveyden kannalta nojautuen muun muassa tieteellisesti todennettaviin mikrobiologisiin tosiseikkoihin, jotka vallitsevat (jos vallitsevat) tuosta päämäärästä riippumatta, analyttisessä teologiassa voidaan nojautua puhtaasti käsitteellisen ja sitoutumattoman tutkimuksen tuloksiin (argumentteihin, käsiteanalyysiin), joiden täsmentämisellä voi olla (uskovalle) apologeettista tai yleisemmin kenelle tahansa maailmankatsomuksellista relevanssia ei-tutkimuksellisessa uskonnollisessa kontekstissa.

## Uskonnontutkimus ja realismin ongelma

Sikäli kuin uskonnonfilosofia (osana yleisempää filosofiaa) ja erityisesti metafysiikka voivat tarkastella edellä mainitun kaltaisia kysymyksiä, erityisesti Jumalan olemassaolon ongelmaa, niissä ei siis ole kyse tiukasti ottaen humanistisesta tutkimuksesta vaan ”todellisuuteen yleensä” kohdistuvasta järkiperaisesta tutkimuksesta, joka ei rajaudu tutkimuskohteensa perusteella. Siinä missä teologia muiden humanististen tieteiden tavoin tutkii inhimillisesti asetettua ”käsitteellistä järjestystä”, filosofia tai ainakin metafysiikka pyrkii (myös) tarttumaan käsitteellistämistä riippumattomaan ”olemisen järjestykseen”. On kuitenkin huomattava, että ajatus, jonka mukaan tällainen meistä ja kielenkäytöstämme riippumattomaan todellisuuteen kohdistuva tutkimus on ylipäänsä mahdollista, edellyttää jo filosofista näkemystä kielen, ajattelun ja käsitteellistämisen suhteesta niistä riippumattomaksi oletettuun todellisuuteen. Sen voidaan katsoa edellyttävän (metafyysistä) *realismia*.

Aivan kuten tieteellisen realismin eritasoiset kysymykset (vrt. Niiniluoto 1999), realismin ongelma asettuu myös teologiassa, uskonnontutkimuksessa ja uskonnonfilosofiassa monella tasolla. Ensinnäkin voidaan tarkastella uskonnollisen kielenkäytön itsensä suhdetta todellisuuteen. Tällöin kysymys realismista koskee sitä, pyritäänkö uskonnollisen kielen ilmaisujen käytöllä viittaamaan tuon kielenkäytön ulkopuoliseen maailmaan, joka on ”sellainen kuin se on” episteemisistä ja semanttisista näkökulmistamme riippumatta. Uskonnollisen realistin mukaan on olemassa riippumaton ”uskonnollisten entiteettien” todellisuus – tai jollei tällaisia entiteettejä ole, niiden ei-eksistenssi on riippumatonta kielellisistä käytännöistämme. Joko Jumala on olemassa tai ei ole olemassa, eikä tapamme käyttää Jumalan käsitettä ratkaise tätä ontologista kysymystä kumpaankaan suuntaan.<sup>20</sup> Uskonnollinen antirealisti kiistää tällaisen uskonnollisen todellisuuden riippumattomuuden ihmismielestä

---

<sup>20</sup> Tämä on yksi esimerkki siitä, miksi on nähdäkseni harhaanjohtavaa muotoilla realismi esimerkiksi Devittin (1991) tapaan eksplisiittisesti olemassaoloväitteenä. Uskonnollinen realisti ei suinkaan välttämättä

ja -kielestä eli kannattaa esimerkiksi jonkinlaista konstruktivismia tai relativismia, jonka mukaan uskonnollisten entiteettien olemassaolo ja ei-olemassaolo ovat riippuvaisia uskonnollisista kielenkäyttötavoista, käytännöistä, näkökulmista, traditioista tai elämänmuodoista. Tällaiset realismin hylkäävät tulkinnat uskonnollisesta kielestä ovat tavallisia esimerkiksi ”mannermaisessa” postmodernissa uskonnonfilosofiassa, jossa pyritään etäännyttämään ”onto-teologisista” tavoista ymmärtää teismi ja ateismi (vrt. esim. Kearney 2010), ja eräässä mielessä myös wittgensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa, jonka monet edustajat ovat kiistäneet, että uskonnollinen kieli ylipäänsä pyrki viittaamaan mihinkään ontologisessa merkityksessä reaaliseen todellisuuteen (ks. Knuuttila 2003).

Teologinen realismikeskustelu astuu uskonnollista kieltä koskevasta realismikeskustelusta yhden askelen tieteellis-kriittiselle metatasolle eikä enää suoraan pohdi uskonnollisen kielenkäytön suhdetta todellisuuteen sen enempää kuin Jumalan olemassaolon (tai ei-olemassaolon) riippumattomuutta mielestä ja kielestä. Kuten edellä on todettu, teologia nimenomaan ei tutki Jumalan olemassaoloa tai olemattomuutta. Kysymys

---

ajattele, että Jumala on olemassa (kielestä ja käsitteistä riippumatta), vaan pikemminkin katsoo, että tämän kysymyksen ratkaisu määräytyy sen mukaan, miten maailma itsessään (”uskonnollisten entiteettien” tasolla) on järjestynyt. Muutenhan realismi jo edellyttäisi teismin, ja tietenkin ateisti voi olla – ja yleensä on – realististi uskonnollisen kielen suhteen. Vastaavasti tieteellisen realistin ei tarvitse väittää minikään tiettyjen tieteellisten teorioiden postuloimien teoreettisten entiteettien olevan olemassa; riittää, että hän katsoo maailman itsensä ”ratkaisevan”, mitkä tuollaiset entiteetit ovat olemassa. Tosin realistia olisi vaikea pitää *tieteellisenä* realistina, ellei hän katsoisi ainakin joidenkin (parhaiten selittävien, ”kypsien”) tieteellisten teorioiden postuloimien teoreettisten entiteettien olevan olemassa, mutta olennaista realismissa on se, että maailma – ei tiede – ratkaisee, mitkä tieteelliset postulaatit osuvat oikeaan eli mitä todella on olemassa. Ks. Niiniluoto 1999; parhaiten selittävistä teorioista olevan mittana vrt. kuitenkin Tuomela 1983. Uskonnollisesta ja teologisesta realismista vrt. esim. Pihlström 2020, luku 1.

teologisesta realismista asettuu siksi periaatteessa samanlaisena realismikysymyksenä kuin vastaavat kysymykset muiden sekulaarien humanististen tieteenalojen tutkimuskohteiden olemassaolosta sekä niihin viittaamisesta (teoreettisessa kielenkäytössä) ja niitä koskevan tieteellisen tiedon mahdollisuudesta. Esimerkiksi kirkkohistoriallista tai dogmatiikan aatehistoriallista tutkimusta voidaan tulkita tällaisen realismikeskustelun näkökulmasta samaan tapaan kuin voidaan pohtia, missä mielessä historiallinen todellisuus yleisemmin on objektiivisesti määräytynyttä ja "olemassa" historioitsijan tulkinnallisista perspektiiveistä ja niiden kautta suoritettavasta historiallisten faktoiden "valikoinnista" riippumatta.<sup>21</sup> Periaatteessa teologista tutkimusta koskeva tieteellisen realismin problematiikka ei näin ollen myöskään eroa vastaavasta problematiikasta uskontotieteellisen teorianmuodostuksen suhteen, koska jälkimmäinen on yhtä lailla humanistis-yhteiskuntatieteellistä tutkimusta kuin teologiakin, verrattavissa lähinnä antropologiaan ja kulttuurintutkimukseen.<sup>22</sup> Jos teologia ymmärrettäisiin (suomalai-

---

<sup>21</sup> Humanistisen tutkimuksen objektiivisuuspyrkimyksiä koskevista filosofisista kysymyksistä vrt. jälleen Koskinen 2016. Melko tuore kotimainen artikkelikokoelma (Väyrynen & Pulkkinen 2017) valottaa monipuolisesti historian ja historiantutkimuksen filosofian kysymyksiä, myös realismin ja objektiivisen historiallisen tiedon problematiikkaa tällä tieteenalalla.

<sup>22</sup> On tietenkin selvää, ettei tällaisten humanististen alojen puitteissa "tieteellisellä realismilla" voida tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan tutkitut objektit olisivat täysin riippumattomia ihmismielestä ja -kielestä, koska ne ovat tyypillisesti inhimillisiä kulttuurisia konstruktioita, ihmisen luomuksia. Tästä huolimatta on mahdollista kannattaa tieteellistä realismia myös humanististen tieteiden suhteen, kunhan "riippumattomuus" ymmärretään oikealla tavalla – erityisesti riippumattomuutena tutkijan ja tutkimusprosessin omaksumista uskomuksista ja käsityksistä. Oman lisämutterinsa tilanteeseen tuo se ilmeinen seikka, että esimerkiksi yhteiskuntaan kohdistuva tutkimus voi myös vaikuttaa yhteiskuntaan ja siten tutkimuskohteeseensa, mutta tämäkään ei periaatteessa turmele realismin mahdollisuutta.

sesta tavasta poiketen) tunnustukselliseksi, sitten sen realismikysymystä tulisi tarkastella toisin suhteessa sekä uskonnolliseen että uskontotieteelliseen kielenkäyttöön ja/tai tutkimukseen ja niitä koskeviin realismikysymyksiin.

On luontevaa katsoa realismin ongelma ”ensimmäisen kertaluvun” uskonnollisen kielen ja sen maailmaan viittaavuuden suhteen ensisijaisesti uskonnonfilosofiseksi ongelmaksi. Vastaavasti kysymys teologisten tai uskontotieteellisten teorioiden ja tutkimustulosten viittaavuudesta maailmaan (tässä tapauksessa inhimilliseen kulttuuriin ja historiaan) on ensisijaisesti humanististen tieteiden tieteenfilosofian alaan kuuluva ja siten uskonnolliseen realismiin nähden ”toisen kertaluvun” ongelma. Tämän jäsenyyksen ulkopuolelle jäävät kuitenkin ne uskontoa koskevan ajattelun ja tutkimuksen asetelmat, joissa pyritään ei-uskonnollisessa kontekstissa viittaamaan Jumalaan itseensä – siis Jumalan olemassaoloon tai olemattomuuteen tai vastaavasti muihin ”uskonnollisiin entiteetteihin” – akateemisen tieteellisen diskurssin sisällä, siis erityisesti uskonnonfilosofiassa (eikä ”ensimmäisen kertaluvun” uskonnollisen kielen käytössä eli uskonnonharjoituksessa). Realismia edustavien uskonnonfilosofien mukaan tällainen viittaaminen on periaatteessa mahdollista tai ainakin uskonnonfilosofisessa keskustelussa on mielekästä (tai jopa välttämätöntä) pyrkiä sellaiseen. Tässä realismiproblematiikka voidaan nähdä metatason ongelmaksi, johon on otettava jokin kanta, jos halutaan ratkaista, missä mielessä uskonnonfilosofia voi tutkia todellisuutta itseään (erotettuna todellisuudesta sellaisena kuin se jäsenyytyy meidän kieleemme ja käsitteellisten kategorioittemme mukaisesti). Olennainen osa tätä problematiikkaa on kysymys siitä, missä mielessä esimerkiksi ”Jumala” tai muut uskonnolliseen kieleen kuuluvat ilmaukset ovat neutraalisti käytettävissä uskonnonfilosofian kaltaisessa kriittisessä tutkimuksessa, jossa uskonnollista kieltä ei

---

(Tässä artikkelissa en kuitenkaan pyri yleisempään näkemykseen tieteellisestä realismista enkä sen sovellettavuudesta humanististen tieteiden ja niiden tutkiman todellisuuden suhteeseen.)

käytetä uskonnollisen elämänmuodon puitteissa. Wittgensteinilaishenkinen kritiikki, jonka mukaan esimerkiksi Jumalan olemassaolotodistuksissa tai pahan ongelmassa ei yksinkertaisesti puhuta Jumalasta uskonnollisessa merkityksessä eli ymmärretään uskonnollisen kielen ”kielioppi” väärin, nousee tässä nopeasti esiin (ks. Työrinoja 1984).

Realismi ei tietenkään ole mikään itsestäänselvyys sen enempää uskonnollisen ajattelun ja kielenkäytön tutkimuksessa kuin muuallakaan. Jos uskonnonfilosofian luonne ymmärretäänkin (metafyysisen realismin olettamisen sijasta) esimerkiksi kantilaisen kriittisen filosofian ja/tai pragmatismien mukaisesti (vrt. esim. Pihlström 2020, 2022), ei ole lainkaan ilmeistä, että uskonnonfilosofia sen enempää kuin teologia ja uskonnotutkimuskaan voitaisiin ongelmattomasti mieltää ”todellisuutta sinänsä” (meistä ja kielenkäytöstämme riippumatta), esimerkiksi Jumalaa, tarkasteleviksi tutkimusaloiksi. ”Kantilaisittain” (laajassa mielessä) ymmärrettynä uskonnonfilosofiakin tutkii olennaisesti inhimillistä kieltä ja ajattelua. Sen ei tulekaan tarkastella Jumalan olemassaoloa tai olemattomuutta metafyysisiksi kysymykseksi tulkittuna, vaikka monet sen harjoittajat saattavat näin pyrkiä tekemään, vaan sitä, miten inhimillisen ajattelun ja kielenkäytön keinoin on jäsennetty, jäsennetään ja voidaan jäsentää tätä kysymystä. Uskonnonfilosofia tutkii näin ollen Jumalan olemassaolon tai olemattomuuden ajattelemista ja kuvaamista pikemmin kuin Jumalan olemassaoloa itseään. Kuten jo Kant tunnetusti korosti, ihmisjärki ei voi saada tietoa Jumalan olemassaolosta (tai olemattomuudesta); kysymystä ei voida järjen teoreettisen käytön alueella ratkaista lainkaan. Niinpä se ei ole tieteellinen eikä edes teoreettinen filosofinen kysymys – tosin Kantille se kyllä on järjen käytännöllisen käytön alaan kuuluva kysymys, jota tulee lähestyä etiikan kautta.

Sikäli kuin uskonnonfilosofian (ja yleisemmin filosofian) luonne ymmärretään näin eli väljästi kantilaisittain, inhimillisen tietokyvyn kategoriaalisesta rakenteesta riippumattomaksi oletetun todellisuuden metafyysisen perusluonteen tutkiminen ei ylipäänsä ole mielekäs projekti. Olen omissa (uskonnon)filosofisissa töissäni korostanut myös esimerkiksi pragmatismien



tradition – niin uskonnonfilosofiassa kuin laajemminkin – tulkittavuutta olennaisesti kantilaisen kriittisen filosofian mukaisena pyrkimyksenä ymmärtää ihmisen käytäntösidonnaista (eli erilaisten luonnollisten tarpeiden ja pyrkimysten määrittämien ja ohjaamien käytäntöjen puitteissa tapahtuvaa) maailman hahmottamista kielellisten ja käsitteellisten, aina (mahdolliseen) toimintaamme kytkeytyneiden kategorioiden avulla (vrt. esim. Pihlström 2020). Samoin wittgensteinilainen uskonnonfilosofia voidaan mielestäni tulkita (sen monien edustajien vakaumuksen vastaisesti) olennaisesti kantilaiseksi projektiksi, joka keskittyy ennen kaikkea uskonnollisen kielen ja käsitteiden merkitysten ymmärtämiseen eikä niiden ulkopuolisen todellisuuden metafysisen luonteen selvittämiseen. Näiden toisistaan merkittävästikin poikkeavien mutta myös syvästi analogisten lähestymistapojen yhdistävä piirre on, että uskonnonfilosofia on niissä perimmältään *transsendentaalinen* hanke, jonka ytimessä on inhimillisen uskonnollisia kysymyksiä koskevan ajattelun ja merkitysten mahdollisuuden välttämättömien (käytäntö- ja elämänmuotosidonnaisten) ennakkoehtoanalyysi. Niiden mukaan uskonnonfilosofialla – sen enempää kuin filosofialla yleensäkin – ei voi olla *transsendenttia* eli kieleemme rajojen ulkopuoliseen todellisuuteen (tai ”yliluonnolliseen”) pureutuvaa tehtävää. Transsendentaalisena tutkimuksena uskonnonfilosofia voi kuitenkin muun muassa auttaa huomattavasti selventämään teologisen ja uskontotieteellisen tutkimuksen roolia ja episteemistä asemaa uskonnollisuutta koskevan tiedon hankinnassa. Se voi myös esittää kriittisiä näkemyksiä siitä, onnistuuko uskontoa koskevassa tieteellisessä tai filosofisessa keskustelussa käyttämään uskonnollisen kielen ilmaisuja oikealla tavalla eli puhutaanko esimerkiksi Jumalasta sellaisessa merkityksessä, jossa mahdollisesti esitettävä kritiikki on ylipäänsä relevanttia uskonnollisen kielen uskonnollisten käyttäjien näkökulmasta.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Tämä kritiikki jää niiden olennaisesti ei-kantilaisten uskonnonfilosofien – sekä evidentialistien että esimerkiksi reformoidun epistemologian edustajien – ulottumattomiin, jotka katsovat Kantin jälkeisen

Transsendentaalifilosofian puitteissa jäsennetty, transsendenttia todellisuutta koskevaa metafyyistä spekulatiota kaihtava uskonnonfilosofia on siis sittenkin eräänlaista humanistista tutkimusta. Se ei ole suoraan maailman itsensä (ainakaan meistä täysin riippumattomaksi ajatellun maailman metafyyssisen perusrakenteen) vaan meidän maailmaa koskevan ajattelumme ja tiedonhankintamme sekä kielellisen käsitteellistämismme rakenteen ja näiden ennakkoehtojen tutkimusta, joka voi kohdistua paitsi tuon rakenteen ja siten maailman ("meille") rakenteistumisen välttämättömiin periaatteisiin myös niiden kontekstisidonnaiseen historialliseen muuttuvuuteen ja relativisuuteen. Transsendentaalifilosofia tässä mielessä on – erityisesti pragmatismien ja miksei wittgensteinilaisuudenkin puitteissa – historiallisesti relativoitua ja "naturalisoitua" transsendentaalifilosofiaa, kuten olen monesti aiemmin esittänyt.<sup>24</sup>

Tästä kriittisen filosofian ja pragmatismien sävyttämästä perspektiivistä tarkasteltuna nykyisen analyttisen uskonnonfilosofian (ja ehkäpä analyttisen filosofian laajemminkin) valtavirta on ainakin suurelta osin sidoksissa metafyyssiseen realismiin ja näin ollen eräänlaiseen harhaiseen, kantilaisittain il-

---

filosofian olleen lähinnä haitaksi teologialle ja uskonnonfilosofialle (vrt. esim. Wolterstorff 1998). Tätä voidaan pitää yhtenä epäsuorana argumentaatiolinjana kantilaisen lähestymistavan puolesta: kantilaisesta (tai yhtä lailla pragmatistisesta tai wittgensteinilaisesta) perspektiivistä voidaan pohtia, missä mielessä kriittinen filosofinen tarkastelu on relevanttia uskonnollisesti uskovien ajattelun ja kielenkäytön kannalta, kun taas ei-kantilainen uskonnonfilosofi olettaa lähtökohtaisesti (ja nähdäkseni epäkriittisesti), että kaikille, niin uskoville kuin ei-uskovillekin, on jokseenkin ongelmattomasti tarjolla samoja kielellisiä merkityksiä (vrt. Pihlström 2022, luku 6).

<sup>24</sup> On luonnollisesti erittäin kiistanalaista tulkita pragmatismia ja wittgensteinilaista (uskonnon)filosofiaa transsendentaalifilosofian muotoina ja näin ollen kantilaisessa kontekstissa. En tässä tietenkään voi puolustaa tätä tulkintaa, mutta siitä on laajasti keskusteltu niin pragmatismien kuin wittgensteinilaisuudenkin tulkinnoissa. Vrt. esim. Pihlström 2020, 2021, 2022.

maistuna transsendentaalista illuusiota vaalivaan pyrkimykseen tavoittaa transsendentti todellisuus.<sup>25</sup> Realistisessa, erityisesti evidentialistisessä analyttisessä uskonnonfilosofiassa tyypillisesti ajatellaan, että uskonnonfilosofisin argumentein voidaan pyrkiä ratkaisemaan kysymys Jumalan olemassaolosta eli ottamaan kantaa siihen, millainen ihmisestä riippumaton todellisuus metafyyysisellä perustasolla on – tai vähintäänkin arvioimaan tällaisten kannanottojen epistemologisia perusteita ja ratkaisemaan, kuinka vahva episteeminen asenne on tällaisissa uskonnollisissa konteksteissa perusteltu. Kantilaisesta näkökulmasta tämä transsendenttiin todellisuuteen ja sitä koskevan (oletetun) tietomme tai rationaalisesti oikeutettavien uskomustemme arviointiin pyrkivä filosofia on epäkriittistä ja ytimeltään illusorista. Sen sijaan uskonnonfilosofista tutkimusta on suunnattava inhimillisen uskonnollisen ajattelun ja kielenkäytön rakenteiden ja mahdollisuusehtojen (*Möglichkeitsbedingungen*) kriittiseen analyysiin.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Uskonnonfilosofian (saati yleisemmin filosofian) ”valtavirrasta” puhuminen on tietenkin äärimmäisen yleistävää ja siksi ongelmallista. Erityisesti angloamerikkalaista uskonnonfilosofiaa on kuitenkin viime vuosikymmeninä melko vahvasti leimannut sitoutuminen jonkinlaiseen metafyyysiseen realismiin ja muun muassa teismiin ja ateismien väliseen rajankäyntiin tällaisen realismin ja evidentialismin puitteissa. Vähintäänkin voitaneen sanoa, että metafyyysisen realismin leimaamassa uskonnonfilosofiassa ohitetaan liian nopeasti kriittisen filosofian ja sen sukulaisten, kuten pragmatismien ja wittgensteinilaisuuden, asettamat haasteet.

<sup>26</sup> On myös mahdollista tulkita analyttisen uskonnonfilosofian ja analyttisen teologian keskusteluja niin, ettei sitoutuminen realismiin ole välttämätöntä. Voidaan esimerkiksi tutkia, mitä tietyistä Jumalan ominaisuuksia koskevista oletuksista seuraisi, ottamatta kantaa siihen, missä mielessä (jos missään) tuollaisia ominaisuuksia koskevat väitteet ovat realistisesti tulkittavissa. Keskustelua realismista voidaan käydä myös analyttisen teologian itsensä piirissä, ja teologisia käsitteitä ja argumentteja voidaan analysoida esimerkiksi logiikan välinein sitoutumatta mihinkään metafyyysiseen näkemykseen (edes realismiin).

Samalla kantilainen uskonnonfilosofi voi mainiosti myöntää, että uskontoa koskevassa tieteellisessä tutkimuksessa – teologiassa ja uskontotieteessä – pyritään (empiirisen) realismin puitteissa objektiiviseen todellisuutta koskevaan tietoon, samoin kuin muissakin inhimillistä kulttuuria, historiaa ja yhteiskuntaa tutkivissa tieteissä, kuten artikkelin alussa esitin. Tämä realismi on vain asetettava eräänlaisen transsendentaalisen idealismin tai sen pragmatististen tai wittgensteinilaisten muunnosten kontekstiin. Transsendentaalifilosofi voi myös tulkita uskonnollisen kielenkäytön itsensä eräänlaisen empiirisen realismin mukaisesti – eli hän voi pitää mahdollisena viitata ”uskonnollisiin entiteetteihin” (tai epäonnistua niihin viittaamisessa) jossakin samankaltaisessa mielessä kuin tieteellisessä kielenkäytössä voidaan viitata (tai epäonnistua viittaamaan) reaaliin teoreettisiin entiteetteihin – kun samalla myönnetään, että se transsendentaalisen tason viitekehys,<sup>27</sup> jonka puitteissa tällaiset entiteetit ovat meidän kielellisen, käsitteellisen ja kognitiivisen toimintamme mahdollisia kohteita, on itse inhimillisesti konstruoitu. Transsendentaalifilosofinen perusasenne mahdollistaa siis realismin sekä uskonnollisen kielenkäytön että (uskontoa koskevan ja kaiken muunkin) tieteellisen (esimerkiksi teologisen) kielenkäytön ja niiden maailmaan viittaamista koskevien tulkintojen suhteen, kun otetaan vakavasti Kantiin itseensä palautuva ajatus transsendentaalisen idealismin ja empiirisen realismin yhteensopivuudesta. Olennaista on, että tämäntapaisiin transsendentaalisen tason kysymyksiin joudutaan ottamaan kantaa, kun pohditaan uskonnontutkimuksen eri tasojen suhdetta todellisuuteen. Jos ne kritiikittä sivuutetaan, ei ikään kuin päästä edes alkuun sen ymmärtämisessä, miten uskonnollinen, teologinen ja filosofinen kieli pyrkivät kytkeytymään maailmaan.

---

<sup>27</sup> Naturalisoitu ja historisoitu esimerkki tällaisesta viitekehyksestä voisi olla esimerkiksi kuhnilainen paradigma.

## Transsendentaalifilosofia ja humanismi

Kysymys siitä, onko uskonnonfilosofia humanistista tutkimusta vai tätä laajempaa tutkimusta maailmasta ”sinänsä” (ihmisestä ja humanistisista asetelmista riippumatta), edellyttää siis filosofisen realismikysymyksen tarkastelua, jota tässä on luonnollisesti voitu harjoittaa vain alustavasti ja pinnallisesti. Jos kantilainen näkökulma tähän kysymyksenasetteluun on oikeansuuntainen, uskonnonfilosofiakin on miellelettävissä olennaisesti humanistiseksi tutkimukseksi, samoin kuin kaikki muukin filosofia – ja teologia. Jos taas metafyyminen realismi on oikeassa eli niin kantilaisuus, pragmatismi kuin wittgensteini-laisuuskin (tältä osin) väärässä,<sup>28</sup> uskonnonfilosofian parissa harjoitettava transsendenttiin todellisuuteen kurotteleva metafysiikka on kuin onkin mahdollista. Tällöin, ja vain tällöin, uskonnonfilosofit voivat pyrkiä löytämään ratkaisun kysymykseen Jumalan olemassaolosta (tai ainakin tarkentamaan kysymystä koskevien rationaalisten uskomusten kriteerejä). Ja olipa tuon olemassaolokysymyksen kohtalo tässä suhteessa mikä tahansa, teologinen kysymys se ei ole. Se, missä määrin Jumalan olemassaolo voi olla *minkään* rationaalisen tarkastelun kohteena, on itsessään realismin ongelman vakavaa tarkastelua edellyttävä kysymys, jossa uskonnonfilosofian ja uskontoa tutkivien alojen tieteenfilosofian problematiikat kietoutuvat yhteen.

On tärkeää havaita – ja tämä on yksi artikkelini päähuomioista – että *tämä* kysymys realismista itsestään on transsendentaalisen tason kysymys, joka koskee kaiken inhimillisen kielen ja käsitteiden käytön (ajattelun, merkitysten) suhdetta maailmaan. Kantilaisittain ajateltuna edes tämän (metatason) kysymyksen tarkastelu – kuten mikään muukaan ajattelumme ja kielenkäyttömme merkityksen mahdollisuuksiin pureutuva tarkastelu – ei ylipäänsä ole mahdollista, elleimme *jo* omaksu kriittisen filosofian näkökulmaa. Transsendentaalisen realismin

---

<sup>28</sup> On oma metafilosofinen ongelmansa, mitä tarkalleen tarkoittaa tällaisten laaja-alaisten filosofisten näkemysten kutsuminen ”oikeiksi” tai ”vääriksi” (puhumattakaan niiden nimittämisestä ”tosiksi” tai ”epätosiksi”).

(metafyysisen realismin) tarkastelutapa on lähtökohtaisesti illusorinen. Jos asetelma mielletään näin, esimerkiksi evidentialistista teismia tai reformoitua epistemologiaa edustava analyttinen uskonnonfilosofi ja pragmatisti tai wittgensteinilainen eivät oikeastaan ole suoraan eri mieltä mistään asiakysymyksestä vaan pikemminkin syvällisellä tavalla eri mieltä siitä, mistä uskonnonfilosofiassa on oikeastaan kysymys ja millä ehdoin uskonnonfilosofinen keskustelu on mahdollista ja mielekäästä. Tällöin he ovat myös syvästi eri mieltä siitä, miten uskonnonfilosofian ja teologian tai uskonnontutkimuksen humanistiset tavat lähestyä uskontoa suhtautuvat toisiinsa.

Kysymys siitä, pitäisikö uskonnonfilosofian luonne ymmärtää (karkeasti ilmaisten) metafyysisen ja/tai transsendentaalisen realismin<sup>29</sup> vai kantilaisen kriittisen filosofian (tai sen pragmatististen tai wittgensteinilaisten varianttien) mukaisesti, ei uskoakseni ole neutraalilla metatasolla asettuva kysymys, joka voitaisiin ratkaista riippumatta näistä perustavista filosofisista lähtökohdista itsestään. Mikä tahansa vastausyritys tähän kysymykseen edellyttää jo jonkinlaisen kannanoton tässä keskustelussa. Yleisemmin: kysymys realismista ei ole sellainen filosofinen kysymys, jota voitaisiin lähteä ratkaisemaan neutraalista argumentaatiotilanteesta omaksumatta jo lähtökohtaisesti jotakin kantaa siihen, miten se on ratkaistu. Tapa, jolla olen tässä artikkelissa tarkastellut teologiaa, uskonnontutkimusta ja uskonnonfilosofiaa, voidaan ymmärtää eräänlaisena tapaustutki-

---

<sup>29</sup> En tässä ota täsmällistä kantaa näiden suhteeseen. Kant itse kutsuu transsendentaaliseksi realismiksi oman transsendentaalisen idealisminsa vastakohtaa, jossa nimenomaan ei ole tehty "transsendentaalista käännettä" eli omaksuttu transsendentaalista tarkastelutapaa ylipäänsä (vrt. Allison 2004 [1983]); "metafyysinen realismi" puolestaan on Putnamin (esim. 1990) tunnettu nimitys filosofiselle yleisnäkemykselle, jonka mukaan maailma muodostuu tietystä mielestä ja kielestä riippumattomien olioiden ja ominaisuuksien joukosta, josta on periaatteessa saavutettavissa absoluuttinen, kaiken kattava korrespondenssitotuus – ja jonka hän siis katsoo ei suinkaan epätodeksi vaan mielettömäksi.

muksena, joka tältä osin valaissee realismin ongelman yleisempääkin luonnetta. Kysymys transsendentaalifilosofian asemasta ja mahdollisuuksista esimerkiksi (realistiseen) uskonnonfilosofiaan sisällytettävän transsendentin Jumala-spekulaa-tion kritiikissä ja metafysiikan mahdollisuuden ehtojen artikuloinnissa on itsessään transsendentaalifilosofinen kysymys. Siksi myös ei-kantilaisittain uskonnonfilosofiaan suuntautuvan on tärkeää hahmottaa, mistä transsendentaalisessa ongelmanasettelussa ylipäänsä on kysymys.

Analogisesti voidaan huomauttaa, että kysymys siitä, onko uskonnonfilosofia humanistista tutkimusta, on itsessään humanistisen tutkimuksen alaan kuuluva kysymys. Emme pääse pakoon humanistista tiedettä silloinkaan, kun haluaisimme astua sen rajojen yli puhumaan ihmisestä ja kulttuurista riippumattomasta maailmasta – tai Jumalasta. Tiukasti ottaen emme tosin pääse humanistisia kysymyksenasetteluja pakoon edes luonnontieteissä: ”*all sciences are human sciences*”, koska kaikki tieteet perustuvat lopulta inhimilliseen arvosidonnaiseen maailman jäsentämisen projektiin, kuten esimerkiksi kesällä 2021 edesmennyt Joseph Margolis on monesti osuvasti huomauttanut.<sup>30</sup>

Ei-kantilaisen realistisen metafysiikan puolustajat saattavat argumentoida kantilaista metafysiikkakäsitystä vastaan muistuttaen, että jos kantilainen katsoo metafysiikan voivan tutkia vain inhimillisen ajattelun, käsitteiden ja/tai kielen rakennetta (todellisuuden ”omien” yleisimpien kategorioiden rakenteen sijaan), hän jo olettaa todellisuuteen kuuluvan sellaisia asioita kuin inhimillinen ajattelu, käsitteet ja kieli – eli näin ollen tulee jo esittäneeksi metafysisiä kannanottoja siitä, mitä maailmassa on ajattelusta, käsitteistä ja kielestä riippumatta (ks. esim. Loux 2002). Tämä vastaus kantilaiseen metafysiikkakritiikkiin kuitenkin pikemminkin vain ilmaisee realismin perusnäkömyksen uudelleen tarjoamatta ei-kehäistä argumenttia kantilaisuutta

---

<sup>30</sup> Margolis edusti tässäkin artikkelissa (lähinnä implisiittisesti) esiin nousevaa pragmatismia, mutta hän *ei* koskaan hyväksynyt kannattamaani ajatusta pragmatismista ja kantilaisen transsendentaalifilosofian yhteenkietoutumisesta. Ks. esim. Margolis 2012.

vastaan. Kantilainen voi tulkita mainitun sitoumuksen tai ennako-oletuksen omasta kriittisen filosofian perspektiivistään eli mieltää myös käsitteet ja kielen käsitteellistämistä ja kielellistämistä riippuvaisiksi asioiksi. Meillä ei ole kielen ja käsitteiden ulkopuolista pääsyä siihen, missä mielessä kieli ja käsitteet ovat todellisia. Maailmaa käsitteellistävinä ihmisinä emme pääse pakoon kaiken, myös inhimillisyytemme ja kielellisyytemme, kielellis-käsitteellistä kategorisoituneisuutta. Toisaalta realistin näkökulmasta tämä vastaus jo olettaa kantilaisen perusnäkökuvan eikä siksi myöskään onnistu puhtaalta pöydältä tai ei-kehäisesti vakuuttamaan realistia siitä, että hänen tiede- ja metafysiikkakäsityksensä olisi virheellinen. Pahimmillaan kantilaisuus näin muotoiltuna voi jopa johtaa radikaaliin antirealismiin tai kielelliseen idealismiin, jonka mukaan *"it's just language all the way down"* ja *"il n'y a pas de hors-texte"*. Tällöin kysymykseksi nousee, voiko näin ajatteleva kantilainen tai pragmatisti johdonmukaisesti tarjota edes varauksin realistista tulkintaa myöskään teologisen (tai muun humanistisen) tutkimuksen episteemisistä pyrinnoista.

Tässä artikkelissa en kuvittele ratkaisevani tätä dialektiikkaa. Pikemminkin ongelma jää avoimeksi ja keskustelu elämään. Keskeistä argumenttiani onkin juuri tämä avoimuus. Transsendentaalista kysymystä maailmaan viittaamisemme ja maailmaa koskevan tiedon- ja teorianmuodostuksemme mahdollisuuden välttämättömistä ennakkoehdoista ei voida sivuuttaa – ei yleisesti filosofiassa eikä varsinkaan silloin, kun huomiomme kiinnittyy esimerkiksi uskonnonharjoituksen, teologisen tutkimuksen ja näiden suhteita pohtivan kriittisen uskonnonfilosofian keskinäisiin kytköksiin, joilla on sekä tieteellistä, tieteenfilosofista että maailmankatsomuksellista merkitystä.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Uskonnonfilosofian "humanistisuutta" korostaessani en tietenkään myöskään kiellä sitä ilmeistä seikkaa, että ihmiset saattavat vakuuttua vaikkapa Jumalan olemassaolosta tai olemattomuudesta uskonnonfilosofisten argumenttien nojalla. Tällöin ei kuitenkaan ole selvää (ainakaan ilman huolellista kriittistä tutkimusta), että heidän olemassa olevaksi uskomansa (tai kieltämänsä) Jumala olisi sama olio, johon heidän filosofiset argumenttinsa viittaavat.



Metafilosofisen avoimuuden ei kuitenkaan pidä antaa aihetta sellaiseen skeptisismiin, jonka mukaan emme voisi rationaalisesti muodostaa näkemystä mistään filosofisista ongelmista tai niiden ratkaisuyrityksistä. Voimme aina jatkaa keskustelua ja kriittisten argumenttien esittämistä. Emme kuitenkaan tällöinkään voi välttyä siltä, että lähtökohtamme niiden esittämisessä on vääjäämättä humanistinen. Teologian tieteellisyyden tarkastelusta alkanut pohdiskeluni kiteytyy näin lopulta humanismin eräänlaisen välttämättömyyden ("transsendentaalisen humanismin") puolustukseksi – ei toki välttämättömyyden siinä mielessä, että inhimillinen elämä, tutkimus ja käsitteellistäminen olisivat mitään muuta kuin kontingenteja ilmiöitä, vaan humanismista välttämättömänä edellytyksenä näiden harjoittamiselle.<sup>32</sup> Sen ratkaisemiseksi, onko (uskonnon)filosofia – tai teologia – vain tai olennaisesti humanistista tutkimusta, on käytävä realismikeskustelua, joka koskee inhimillisen maailman käsitteellistämisen suhdetta maailmaan ylipäätään eli sitä, onko maailma välttämättä inhimillinen, aina jo inhimillisesti käsitteellistetty maailma "meille" vai jossakin mielessä tällaisesta käsitteellistämisestä riippumaton maailma "sinänsä". *Tämä* on inhimillistä maailman käsitteellistämistä ja sen mahdollisuuden ehtoja koskevaa kriittistä humanistista tutkimusta (eikä saavuttane yksimielisyyttä). Se on samalla transsendentaalista tutkimusta, ei Kantin omassa alkuperäisessä merkityksessä mutta sellaisessa esimerkiksi pragmatistisesti sävytetyssä merkityksessä, jossa transsendentaalinen tarkastelu voi kohdistua vaikkapa jonkin tieteenalan (kuten teologian) käytäntöjen rooliin alan tiedollisten pyrkimysten ennakkoehtoina.

Argumenttini voidaan kiteyttää eräänlaiseksi väljäksi transsendentaaliargumentiksi. Humanistinen ymmärrys teologiasta, uskonnotutkimuksesta ja myös (uskonnon)filosofiasta ensisijaisesti inhimillistä kieltä, kulttuuria, käsitteitä ja historiaa tutkivina tieteinä on välttämätön ennakkoehto sille, että näiden

---

<sup>32</sup> Laajemmin transsendentaalisesta humanismista ks. Pihlström 2021, erityisesti luku 2.

alojen on mahdollista suorittaa niitä tiedollisia tehtäviä, joita niille asetamme. Jos arvelemme filosofian tai teologian voivan puhua suoraan ihmisestä riippumattomasta maailmasta, jonkinlaisesta Kantin "olioiden sinänsä" maailmaa muistuttavasta "maailmasta sinänsä", jossa joko on tai ei ole olemassa Jumalaa tai muita uskonnollisia entiteettejä meistä riippumatta, emme kykene suuntaamaan tiedollisia pyrintöjämme näillä aloilla episteemisesti suotuisalla emmekä edes mielekkäällä tavalla. Nämä alat ovat "tieteinä mahdollisia" vain transsendentaalisen humanismin puitteissa, "ihmisen maailman" tutkimukseksi käsitettyinä. Samalla tuohon tutkimukseen itseensä sisältyy jatkuva filosofinen pyrkimys muodostaa perusteltu kanta keskustelussa realismista niin yleisenä filosofisena kysymyksenä kuin erityisesti humanististen tieteiden sekä teologian ja uskonnontutkimuksen filosofiaa koskevana kysymyksenäkin.

Tästä humanistisesta perspektiivistä näyttäytyy myös selvänä, miksi esimerkiksi uskonnonfilosofin on suhtauduttava vakavasti tieteenfilosofiaan ja sen myötä yleiseen epistemologiaan ja metafysiikkaankin. Toisaalta voidaan vastavuoroisesti katsoa, että jos tieteenfilosofiassa jätetään uskonnonfilosofia huomiotta, ei ole luotu riittäviä edellytyksiä tutkia kriittisesti nimenomaan niitä humanistisen tieteenharjoituksen muotoja, jotka paneutuvat uskonnonfilosofian kohdealueeseen, uskontoon (tai uskonnolliseen kieleen, käytäntöihin ja elämään). Parhaimmillaan nämä filosofian osa-alueet toimivat aktiivisessa yhteistyössä.

Vaikka pohdintani teologian ja uskonnontutkimuksen sekä niitä tematisoivan filosofisen kritiikin luonteesta pohjautuu osin pragmatismiin traditioon, voisin kuvitella esimerkiksi Richard Rortyn radikaalista pragmatismista inspiroituneen kriitikon näkevän esitykseni juuri sellaisena perinteisen filosofian pyrkimyksenä järjestää inhimillisen ajattelun ja tutkimuksen osa-alueet systemaattiseksi kokonaisuudeksi, josta filosofian jonkinlaiseksi edifioivaksi "ihmiskunnan keskusteluksi" ja (derridalaiseksi) "kirjoittamisen jatkamiseksi" mieltävä uus-

pragmatisti ponnistelee irti.<sup>33</sup> Olen kyllä edellä koettanut asettaa inhimillisen tutkimuksen eri aloja omille paikoilleen tieteen kokonaisuudessa ja jäsentää niiden välisiä suhteita. Tällainen jäsennytyö on perinteisesti filosofinen, varsinkin kantilaisen transsendentaalifilosofian tehtävä. Samalla on kuitenkin otettava vakavasti Rortyn kritiikki – mutta myös se, että jopa tuo kritiikki itse on mahdollinen vain eräänlaisen transsendentaalisen humanismin puitteissa. Rortyn kaipaamaa (ja hänen visioissaan systemaattisen filosofian taakseen jättävää) edifioivaa keskustelua filosofisen keskustelun luonteesta voidaan aina jatkaa myös systemaattisin transsendentaalisin argumentein, jotka erehtyväisyytensä myöntäessäänkin myös ”järjestävät” (yhä uudelleen) maailmaa ja sitä koskevia inhimillisen tiedonhankinnan käytäntöjä.<sup>34</sup>

Helsingin yliopisto

## Kirjallisuus

- Allison, Henry E. (2004 [1983]). *Kant's Transcendental Idealism – An Interpretation and Defense: Revised and Enlarged Edition*. New Haven, CT & London: Yale University Press.
- Devitt, Michael (1991 [1984]). *Realism and Truth*. Oxford & Cambridge, MA: Blackwell.
- Loux, Michael J. (2002). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
- Kearney, Richard (2010). *Anatheism*. New York: Columbia University Press.
- Kivistö, Sari & Pihlström, Sami (2016). *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Knuuttila, Simo (2003). ”Mitä uskonnonfilosofia on?”. Teoksessa Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia*. Helsinki: WSOY.

<sup>33</sup> Vrt. Rorty 1979 ja monia hänen myöhempiä systemaattista filosofiaa kritisoivia teoksiaan.

<sup>34</sup> Kiitän *Ajatuksen* kahta anonymia arvioijaa erinomaisista kriittisistä huomautuksista, jotka kaikki olen mahdollisuuksien mukaan pyrki-nyt ottamaan huomioon.

- Koistinen, Timo (2000). *Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Study of Contemporary Anglo-American Approaches*. Helsinki: Luther-Agricola Society.
- Koistinen, Timo (2001). *Usko ja tiedollinen oikeutus*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Koskinen, Inkeri (2016). "Objektiivisuus humanistisissa tieteissä". *niin & näin* 4/2016, 35–42.
- Koskinen, Inkeri (2021). "Kannattaako tieteellisestä objektiivisuudesta puhua?" *Areiopagi.fi* 10.8.2021. Saatavilla: <https://www.areiopagi.fi/2021/08/kannattaako-tieteellisesta-objektiivisuudesta-puhua/>.
- Margolis, Joseph (2012). *Pragmatism Ascendent: A Yard of Narrative, a Touch of Prophecy*. Stanford: Stanford University Press.
- Niiniluoto, Ilkka (1984). *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, Ilkka (1999). *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Niiniluoto, Ilkka (2003). "Ateismi". Teoksessa Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia*. Helsinki: WSOY.
- Pihlström, Sami (2020). *Pragmatic Realism, Religious Truth, and Antitheodicy: On Viewing the World by Acknowledging the Other*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Pihlström, Sami (2021). *Ihmisen maailma: Esseitä humanismista, totuudesta ja ajattelun tilasta*. Tampere: niin & näin.
- Pihlström, Sami (2022). *Pragmatist Truth in the Post-Truth Age: Sincerity, Normativity, and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1990). *Realism with a Human Face*. Toim. James Conant. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (2016). *Naturalism, Realism, and Normativity*. Toim. Mario de Caro. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Quine, W.V. (1992). *Pursuit of Truth*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Raatikainen, Panu (2004). *Ihmistieteet ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Raatikainen, Panu (2006). "The Scope and Limits of Value-Freedom in Science". Teoksessa Heikki J. Koskinen, Sami Pihlström & Risto Vilkkö (toim.), *Science - a Challenge to Philosophy?* Frankfurt am Main: Peter Lang.

- Reisch, George A. (2018). *The Politics of Paradigms*. Albany: SUNY Press.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tuomela, Raimo (1983). *Tiede, toiminta ja todellisuus: Tieteellisen maailmankäsitteiden filosofiset perusteet*. Helsinki: Gaudeamus.
- Työrinoja, Reijo (1984). *Uskon kielioppi*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Vainio, Olli-Pekka (2020). "On Theology and Objectivity: A Northern Point of View to Analytic Theology". *Journal of Analytic Theology* 8, 390–404.
- Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku (2011). *Johdatus uskonnonfilosofiaan*. Helsinki: Kirjapaja.
- Väyrynen, Kari & Pulkkinen, Jarmo (toim.) (2017). *Historianfilosofia: Klassiset ajattelijat antiikista nykyaikaan*. Tampere: Vastapaino.
- Williams, Bernard (2006). *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolterstorff, Nicholas (1998). "Is It Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?" *Modern Theology* 14, 1–18.

