



Mitä uskonnollinen usko edellyttää sen ulkopuolisilta asenteilta? Simo Knuuttilan presuppositioteoria

DAN-JOHAN EKLUND

1. Johdanto

Viimeaikaisen angloamerikkalaisen uskonnonfilosofian suosituimpiin teemoihin on kuulunut uskon ja järjen välinen suhde. Aiheesta on kirjoitettu suuri määrä kirjoja ja artikkeleita, ja keskusteluun on osallistunut suhteellisen nimekkäitä filosofeja, kuten Alvin Plantinga, Richard Swinburne ja Robert Audi.¹ Aihepiiriä on tutkittu myös Suomessa, joskin yleisestä tendenssistä poiketen tutkimusta on harvemmin ohjannut vahva ideologinen intressi. "Ensimmäisen kertaluvun" normatiivisiin kannottoihin on haluttu pitää etäisyyttä. Niiden asemesta on keskitytty uskonnollista kieltä ja sen merkitystä koskeviin "toisen kertaluvun" kysymyksiin – tai näin tehtyä tutkimusta on ainakin haluttu kuvata.² Otaksun tällaisen metodologisen lähtö-

¹ Audi 2011; Plantinga 2000; Swinburne 2005.

² Ks. Helenius, Koistinen & Pihlström 2001, 9; Työrinoja 1992, 79–81. Suomeksi aiheesta ovat keskustelleet esim. Ala-Prinkkilä 2014; Koistinen 2001; Pihlström 2001; Visala 2010.

kohdan suosimisen johtuvan huolesta, että ensimmäisen kertaluvun tutkimusta ohjaavat ongelmalliset henkilökohtaiset motiivit, jotka kyseenalaistavat tehdyn tutkimuksen neutraaliuden.

Normatiivisia kannanottoja on kuitenkin hankala välttää. Voi myös kysyä, onko se tarpeellista. Sikäli kuin uskonnonfilosofiassa sitoudutaan filosofian menetelmiin, ovat sen piirissä esitetyt kannanotot enemmän tai vähemmän yleisesti kiinnostavaa ja hyvää filosofiaa. Jumalan olemassaolo ja uskonnollisen uskon järkevyyden kuuluvat filosofian klassisiin kysymyksiin. On vaikea nähdä, miksi filosofisten hyveiden mukainen normatiivinen tutkimus aiheesta olisi jollain ongelmallisella tavalla väistämättä ideologisesti motivoitunutta. Muidenkaan filosofisten teesien puolustajia tai kritisoijia ei arvostella tällaisella *ad hominem* -perusteella.³

Eräs uskon ja järjen välisestä suhteesta Suomessa kirjoittaneista henkilöistä on uskonnonfilosofian emeritusprofessori Simo Knuutila. Tässä artikkelissa keskityn Knuutilan käsitykseen, jonka hän on nimennyt ”presuppositioteoriaksi”.⁴ Kuvailen ensiksi uskonnonfilosofiassa esitettyjä näkökulmia uskon ja järjen väliseen ongelmaan. Keskityn lähinnä analyttisessä uskonnonfilosofiassa esitettyihin näkemyksiin, jotka ovat Knuutilan teorian kannalta keskeisiä. Lyhyen katsauksen jälkeen käsittelem Knuutilan presuppositioteoriaa ja kehitän sitä hieman eteenpäin.

2. Usko ja järki analyttisessä uskonnonfilosofiassa

Uskonnonfilosofiseen uskoon tai tarkemmin sanoen siihen, mitä on olla uskovainen, kuuluu erilaisia ulottuvuuksia. Niitä ovat esimerkiksi emotionaalinen, praktinen ja kognitiivinen ulottuvuus. Emotionaalinen ulottuvuus merkitsee myönteistä tunteellista

³ Vrt. Eklund 2018, 207–212.

⁴ Knuutila 1986a; 1998. Käytän tässä artikkeleista jälkimmäistä, joka on muokattu versio edellisestä. Knuutila on viitannut näkemykseensä myös muissa yhteyksissä. Ks. esim. Knuutila 2001, 310–311; 2003, 29.

suhtautumista uskon sisältöön ja kohteeseen. Praktinen ulottuvuus koskee uskon mukaiseen elämään ja toimintaan sitoutumista. Kognitiivisessa ulottuvuudessa on kyse myönteisestä intellektuaalisesta asenteesta uskon propositionaalista sisältöä kohtaan. Usein tätä ulottuvuutta kuvaillaan uskoksi Jumalan olemassaoloon ja muihin uskonkappaleisiin.⁵

Kysymyksen uskon ja järjen välisestä suhteesta on tavallisesti katsottu liittyvän lähinnä uskon kognitiiviseen ulottuvuuteen. Usein kysymys esitetään seuraavaan tapaan: Onko usko Jumalan olemassaoloon ja muihin uskonkappaleisiin tiedollisesti oikeutettua? Jos vastaus on myönteinen, usko on rationaalista; jos vastaus on kielteinen, usko on irrationaalista. Vaikka muotoilun perusteella kysymys tarkkaan ottaen koskee uskomuksen oikeutusta eli doksastista oikeutusta, on siihen yhdistetty kyseisen uskomuksen propositionaalisen sisällön oikeutuksen arviointi. Tämä on ymmärrettävää. On luontevaa ajatella uskomuksen tiedollisen oikeutuksen riippuvan sen propositionaalisen sisällön oikeutuksesta.⁶ Esitettyyn kysymykseen tai sille läheisiin muotoiluihin on vastattu sekä myönteisesti että kielteisesti erilaisin perustein. Jotkut uskonnofilosofit ovat pitäneet itse kysymystä yksipuolisena tai jopa harhaanjohtavana, mutta nämäkin ovat kannanottoja uskon ja järjen väliseen problematiikkaan.

Yksi vaikutusvaltainen käsitys uskon ja järjen välisestä suhteesta on evidentialismi, joka on neutraali kanta suhteessa teismiin ja ateismiin. Evidentialistit olettavat kaikille yhteiset, objektiiviset rationaalisuuskriteerit ja ajattelevat, että uskonnollisen uskon propositionaalisen sisällön todenmukaisuutta on arvioitava näiden kriteerien valossa. Evidentiaaliset teistit väittävät, että yleispätevät argumentit ja evidenssi konfirmoivat uskon propositionaalista sisältöä, ja näin sen uskomisen on tiedollisesti oikeutettua. Evidentiaaliset ateistit argumentoivat vastaavalla tavalla päinvastaisen johtopäätöksen puolesta.

⁵ Uskon ulottuvuuksista Eklund 2016; 2017, 25–39.

⁶ Doksastisesta ja propositionaalaisesta oikeutuksesta ks. esim. Turri 2010; Volpe 2017.

Tunnetuin evidentialinen teisti on Richard Swinburne, joka vetoaa todistuksissaan bayesilaisiin todennäköisyyspäätelmiin. Evidentialisen ateismin edustajaksi mainitaan usein J. L. Mackie.⁷ Evidentialisesta teismistä on myös pehmeämpiä muotoiluja, joissa subjektiivisille tekijöille annetaan rooli uskon järkevyyttä arvioitaessa.⁸

Toisenlaista lähestymistapaa uskon ja järjen väliseen suhteeseen edustaa amerikkalaisessa keskustelussa suosittu reformoitu epistemologia, jonka tunnetuimpiin edustajiin kuuluvat Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff ja William Alston.⁹ Esimerkiksi Plantinga kiinnittää huomiota noettisen struktuurimme perustana oleviin välittömästi oikeutettuihin perususkomuksiin, jollaisina esimerkiksi havainto- ja muistiuskomuksia on pidetty. Plantinga väittää, että myös Jumalaa koskevat uskomukset voivat olla perususkomuksia. Siksi ne eivät tarvitse evidentialistien peräänkuuluttamaa argumentteihin nojaavaa tukea ollakseen tiedollisesti oikeutettuja. Yleisesti ottaen reformoidut epistemologit kritisoivat evidentialistien oletusta kaikille yhteisistä rationaalisuuskriteereistä. Sen sijaan he esittävät, että uskomuksien oikeutus riippuu näkökulmasta, josta arviointi suoritetaan. Näkökulmia taas on erilaisia, ja neutraalia tapaa niiden vertailuun ei ole. Wolterstorff kutsuu tätä ”perspektiivi-partikularismiksi”.¹⁰

Sekä evidentialistit että reformoidut epistemologit tulkitsevat uskonnollisen uskomusasetteen episteemiseksi asenteeksi. Itse asiassa heidän näkökulmastaan on tarpeetonta erottaa uskonnollista uskoa muista episteemisistä asenteista: uskonnollinen usko on episteemistä uskoa. Episteemisen logiikan välineistöllä, jota jatkossa hyödynnän laajemmin, voimme ilmaista tämän väitteen seuraavasti. Merkitään uskonnollista uskoa operaattorilla ”F” (*faith*) ja episteemistä uskoa operaattorilla ”B”

⁷ Mackie 1982. Swinburnen uskonnonfilosofiasta ks. Ala-Prinkkilä 2014.

⁸ Abraham 1985; Jeffner 1987; Mitchell 1987.

⁹ Alston 1991; Plantinga 2000; Plantinga & Wolterstorff 1983.

¹⁰ Wolterstorff 2000, 154–155. Ks. myös Plantinga 1984.

(*believe*).¹¹ Evidentialistit ja reformoidut epistemologit väittävät, että

$$(1) F = B.$$

Väitteen (1) hyväksyminen selittää, miksi evidentialistit ja reformoidut epistemologit pitävät uskonnollisen uskon tiedolliseen oikeutukseen liittyviä kysymyksiä tärkeinä. Episteesien uskomuksien rationaalisuus edellyttää niiden tiedollista oikeutusta. Jos uskonnollinen usko tulkitaan tällaiseksi uskemukseksi, täytyy siihen päteä samat oikeutuksen kriteerit.

Väite (1) ei ole itsestään selvä totuus. Wittgensteinilaiset uskonfilosofit, kuten Norman Malcolm, D. Z. Phillips ja Peter Winch, väittävät, että uskonnollisen uskon samaistaminen episteesien uskoon tai ylipäänsä episteesiin asenteisiin perustuu uskonnollisen uskon ja uskonnollisen elämänmuodon väärinymmärtämiseen. Wittgensteinilaisten mukaan uskonnollinen usko on erikoislaatuinen asenne, jonka rationaalisuusehdot poikkeavat täysin episteesien asenteiden rationaalisuusehdoista.¹² Usein wittgensteinilaisten on katsottu kannattavan sellaista relativismia ja fideismia, jonka mukaan uskonnollisella uskolla on autonomiset käsitettävyyys- ja rationaalisuus-kriteerit, ja siksi uskoa ei voi kritisoida sille ulkopuolisista kriteereistä käsin.¹³ Tosiasiassa tämä on kyseenalainen tulkinta.¹⁴ Silti wittgensteinilaisten voi sanoa puolustavan sellaista fideismin muotoa, jonka mukaan uskonnollisen uskon rationaalisuus ei edellytä tiedollista oikeutusta. Toisin väittäminen perustuu heidän mukaansa virheelliseen oletukseen väitteen (1) totuudesta ja uskonnollisen uskon luonteesta.

¹¹ Englannin kielellä tehdyn erottelun voi ilmaista verbeillä "have faith that" ja "believe that". Suomen (ja ruotsin) kielessä vastaavaa erottelua ei voi tehdä. Suomeksi sitä lähimmäksi tulee ehkä "luottaa, että" ja "uskoa, että".

¹² Wittgensteinilaisesta uskonfilosofiasta ks. Koistinen 2014; Työrinoja 1984.

¹³ Nielsen 1967.

¹⁴ Ks. esim. Koistinen 2014, 100–122.

Väitettä (1) on arvosteltu myös analyttis-teistisessä uskonfilosofiassa. Moitteena ei kuitenkaan wittgensteinilaisten tavoin ole, että on virheellistä ajatella uskonnollisen uskon olevan episteemistä uskoa. Sen sijaan väitetään, että uskonnollisen uskon voi samaistaa myös muihin propositionaalisiin asenteisiin kuin episteemiseen uskoon, kuten olettamiseen, hyväksymiseen ja toivomiseen.¹⁵ Tällaisia käsityksiä motivoi ajatus, että uskonnollisen uskon samaistaminen yksinomaan varmaan episteemiseen uskoon on epärealistista; uskonnolliseksi uskoksi riittää tiedollisesti heikompikin propositionaalinen asenne. Louis Pojmanin käsitys toivon riittävydestä on tästä hyvä esimerkki, sillä toivoa voi sellaista, jota ei usko varmuudella todeksi.¹⁶ Tällaisilla käsityksillä näyttäisi olevan relevanssia uskonnollisen uskon rationaalisuutta koskevalle keskustelulle. Mitä ilmeisimmin sellaisten asenteiden kuin toivo rationaalisuusehdot poikkeavat episteemisen uskon rationaalisuusehdoista.

3. Knuuttilan presuppositioteoria

Knuuttilan presuppositioteoria on lähtökohdaltaan wittgensteinilainen. Hänen mukaansa käsitys uskonnollisen uskon omalaatuisesta, ei-episteemisestä luonteesta on oikeansuuntainen, joskin korjausta tarvitseva näkemys. Näin Knuuttila pitää wittgensteinilaista väitteen (1) kritiikkiä vakuuttavana. Hän huomauttaa, että tämä ei ole niin kaukana klassisista teologisista näkemyksistä kuin voisi ensisilmäyksellä ajatella. Esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen mukaan uskonnollinen usko (*fides*) on teologinen hyve, jonka propositionaalista sisältöä ei hyväksytä ei-teistisen evidenssin nojalla.¹⁷

Knuuttila väittää, että Akvinolaisen ja wittgensteinilaisten näkemyksien välillä on kuitenkin tärkeä ero. Akvinolainen ei

¹⁵ Alston 1996; Howard-Snyder 2016; Pojman 2003. Ks. myös Schellenberg 2005; Audi 2011. Keskustelua aiheesta ks. Eklund 2017, luku 4.

¹⁶ Pojman 2003.

¹⁷ Knuuttila 1998, 186.

wittgensteinilaisten tavoin korosta uskonnollisen uskon täydellistä riippumattomuutta sen ulkopuolisista uskomuksista. Päinvastoin Akvinolainen katsoo uskonnollisen uskon edellyttävän jumalauskkoa, jota voi filosofisesti puolustaa, vaikka tämä episteeminen usko ei ole uskonnollisen uskon osa.¹⁸ Tässä on taustalla tomistinen tapa erottaa toisistaan Jumalan olemassaoloa koskeva episteeminen usko ja varsinainen uskonnollinen usko, joka kohdistuu niin sanotun erityisen ilmoituksen piiriin kuuluviin propositioneihin. Erityinen ilmoitus koskee Jumalan ilmoittamia totuuksia, jotka koskevat hänen luonnettaan ja tekojaan, kuten kolminaisuutta ja sovitusta. Toisin kuin Jumalan olemassaoloa, joka kuuluu yleiseen ilmoitukseen, erityistä ilmoitusta ei tomistisen käsityksen mukaan voi perustella luonnollisella järjellä, tavanomaisin rationaalisuusstandardein.¹⁹

Akvinolaiselle attribuoitu käsitys uskonnollisen uskon episteemisestä edellytyksestä voidaan formalisoida seuraavasti, missä "F" ja "B" tulkitaan kuten edellä, "J" merkitsee episteemistä oikeutusta, "a" henkilöä, "u" varsinaisen uskonnollisen uskon propositionaalista sisältöä ja "j" propositionia *Jumala on olemassa*:

$$(2) F_{au} \rightarrow (B_{aj} \& J_s B_{aj}).$$

Väite (2) sanoo, että henkilön uskonnollinen usko edellyttää episteemistä jumalauskkoa, joka on tiedollisesti oikeutettu. Kyseisen oikeutuksen voi tulkita ilmaisevan uskonnollisen uskon rationaalisuuden ehdon.

Vaikka Knuuttila sympatisoi wittgensteinilaista käsitystä uskonnollisen uskon ei-episteemisestä luonteesta, on Akvinolainen hänen mukaansa oikeassa ajatellessaan, ettei uskonnollinen usko ole täysin riippumaton sen ulkopuolisista episteemisistä

¹⁸ Knuuttila 1998, 187; *Summa theologiae* II-1. q. 2. Knuuttilan mukaan Akvinolainen katsoo uskonnollisen uskon myös edellyttävän, että Jumalan olemassaolo voidaan sitä epäilevälle todistaa. Tämä on ensin esiteltyä jumalauskon doksastista oikeutusta vahvempi ehto, joka koskee proposition totuuden todistamista. Jätän jatkossa tämän ehdon huomioimatta. Se ei ole aiheemme kannalta merkittävä.

¹⁹ Ks. esim. Eklund 2017, 23–24.

uskomuksista. Wittgensteinilaisten virheenä Knuuttila pitää sitä, että he katsovat uskonnollisen uskon täysin autonomiseksi suhteessa episteemisiin uskomuksiin. Tätä Knuuttila on kutsunut fideistiseksi virhepäätelmäksi.²⁰ Hän väittää, että uskonnollisen uskon ei-autonomisuus suhteessa muihin uskomuksiin näkyy siinä, että jos henkilö episteemisesti uskoo, että Jumala ei ole olemassa, hänen olisi ristiriitaista käyttää uskonnollista kieltä, jossa kiitetään, rukoillaan ja ylistetään Jumalaa. Kyseessä olisi ristiriita, koska tällöin henkilö olisi tekemisissä sellaisen olion kanssa, jonka kanssa hänen mukaansa ei voi olla tekemisissä.²¹

Uskonnollisesta uskosta on toki esitetty erilaisia non-realistisia tulkintoja, jotka eivät edellytä, että Jumala on uskovan suhteen erillinen olio.²² Tällaiset käsitykset uskonnollisesta uskosta ovat yhteensopivia Jumalan olemassaolon kieltävän episteemisen uskon kanssa. Mielestäni Knuuttila kuitenkin toteaa oikein, että messun ja muiden uskonnollisten toimitusten yhteydessä käytetty kieli puhuu varsin selvästi non-realismia vastaan. On äärimmäisen epäuskottavaa sanoa ainakaan perinteisestä kristillisestä kielestä, ettei siinä edellytä realismia sen kohteen suhteen.²³

Knuuttila epäilemättä katsoo huomioimansa ristiriidan pätevän uskonnollisen kielenkäytön lisäksi uskonnolliseen uskomusasetteeseen: jos henkilö episteemisesti uskoo, että Jumala ei ole olemassa, hänen olisi ristiriitaista uskoa uskonnollisesti. Kyseessä olisi ristiriita, koska tällöin henkilö uskoisi uskonnollisesti propositioita, jotka koskevat sellaisen Jumalan luonnetta ja tekoja, jota hänen mukaansa ei ole olemassa. Näin voi sanoa, että kun wittgensteinilaisen autonomisuusteorian mukaan – siten kuin Knuuttila sitä tulkitsee –

(3) $F_{au} \ \& \ B_a \neg j$

²⁰ Ks. Knuuttila 1986b.

²¹ Knuuttila 1998, 187.

²² Ks. esim. Cupitt 1980; Le Poidevin 1996.

²³ Knuuttila 1998, 187–188.

on ristiriidaton, Knuuttilan mukaan uskonnollisen uskon ei-autonomisuus suhteessa sen ulkopuolisiin episteemisiin uskomuksiin näkyy juuri väitteen (3) ristiriitaisuudessa.

On ehkä paikallaan mainita, ettei esitetty tulkinta wittgensteinilaisista ole ongelmaton. Wittgensteinilaiset saattavat vierastaa ajatusta, että Jumalan olemassaolo tai uskonkappaleet ylipäänsä voisivat olla episteemisen asenteen kohteena. Tällöin "B_a¬j" - ja yhtä lailla "B_aj" - olisi harhaanjohtavaa kielenkäyttöä, mistä seuraisi, että väite (3) on semanttisesti ongelmallinen. Lisäksi voi kysyä, ajattelevatko wittgensteinilaiset puheen Jumalan olemassaolosta ja muista uskonkappaleista ilmaisevan propositioita tai väitelauseita, jotka voivat olla tosia tai epätosia. Jos näin ei ole, myös "F_au" olisi virheellistä kielenkäyttöä. Tämäkin kyseenalaistaisi väitteen (3) asianmukaisuuden.

Ehkä wittgensteinilaiset siten voisivat kiistää esitetyn tulkinnan ja kritiikin heidän positiotaan kohtaan. Aiheemme kannalta tämä ei kuitenkaan ole merkittävää, vaan merkittävää on vain se, että Knuuttila pitää väitettä (3) perustellusti ristiriitaisena. Hänen mukaansa Akvinolainen siis korostaa oikein, että uskonnollinen usko ei ole täysin autonominen suhteessa sen ulkopuolisiin episteemisiin uskomuksiin. Knuuttila kuitenkin väittää Akvinolaisen olevan väärässä esittäessään uskonnollisen uskon edellytykseksi perusteltua episteemistä uskoa Jumalan olemassaoloon. Tosiasiassa henkilön uskonnollinen usko ja uskonnollisen kielenkäyttö voi perustua siihen, että hän uskoo Jumalan olemassaolon mahdollisuuteen. Oikeastaan Knuuttilan mukaan henkilön uskonnollinen usko edellyttää vain, ettei tämä pidä Jumalan olemassaoloa mahdottomana.²⁴ Knuuttilan näemyksen voi näin formalisoida seuraavasti, missä "◇" merkitsee mahdollisuutta:

$$(4) F_{au} \rightarrow \neg B_a \neg \diamond j.$$

²⁴ Knuuttila 1998, 190.

Knuuttila näyttää ajattelevan, että (4) ilmaisee sekä uskonnollisen uskon mielekkyyden että sen rationaalisuuden ehdon.²⁵ Pалаan tähän aiheeseen luvussa 6.

Edellä mainitun lisäksi Knuuttila vetoaa myös toivon riittävyYTEEN: uskonnollisen uskon ehdoksi riittää, että henkilö toivoo Jumalan olevan olemassa.²⁶ Tämä muistuttaa käsiteltyä analyttis-teististä väitteen (1) kritiikkiä ja Pojmanin näkemystä. Knuuttilan ja Pojmanin käsityksien välillä on kuitenkin tärkeä ero: Knuuttila ei Pojmanin tavoin samaista uskonnollista uskoa ja toivoa. Sen sijaan hän pitää nämä propositionaaliset asenteet erillään ja esittää toivon uskonnollisen uskon edellytykseksi.

Knuuttila ei juurikaan eksplikoi, mitä hän tarkoittaa toivolla. Tältä osin hänen näkemyksensä jää puutteelliseksi. Melko usein "a toivoo, että p" kuitenkin analysoidaan kompleksiseksi kognitiivis-emotionaaliseksi asenteeksi, jonka keskeisinä konstituentteina on "a haluaa, että p" ja "a uskoo, että p on (vähintäänkin) mahdollinen" – epämieluisa on ei-toivottua ja mahdotonta on irrationaalista toivoa.²⁷ Se, että uskonnollisen uskon ehdoksi riittää toivo Jumalan olemassaolosta, voidaan formalisoida seuraavasti, missä "D" merkitsee halua:

$$(5) F_{au} \rightarrow (B_a \diamond j \ \& \ D_{aj}).$$

Näin muotoiltuna väitteen (5) esittämä uskonnollisen uskon ehto on vaativampi kuin väitteen (4). En kuitenkaan käsittele tätä aihetta tarkemmin. Keskityn jatkossa väitteeseen (4), koska olen kiinnostunut siitä minimistä, jonka uskonnollinen uskon voi katsoa edellyttävän sen ulkopuolisilta episteemisiltä asenteilta.

²⁵ Knuuttila 1998, 190.

²⁶ Knuuttila 1998, 190.

²⁷ Eklund 2017, 182–183; McKaughan 2013, 112; Schellenberg 2005, 142. Toivo voi sisältää myös vahvemman episteemisen asenteen, mutta silti siihen näyttää olennaisesti liittyvän epävarmuus. On outoa sanoa "tiedän/ olen varma, että p, mutta toivon, että p". Ks. Pojman 2003, 543–544.

4. Jumalan olemassaolon mahdollisuudesta ja mahdottomuudesta

Presuppositioteorian mukaan uskonnollinen usko edellyttää, että henkilö ei pidä Jumalan olemassaoloa mahdottomana (väite 4). Mitä mahdottomuudella tässä yhteydessä tarkoitetaan? Knuuttila ei kysymystä käsittele. Aihe ei kuitenkaan ole merkityksetön. Ensinnäkin voi todeta, että jos henkilö pitää Jumalan olemassaoloa objektiivisena, metafyyssisenä mahdottomuutena, olisi hänen ristiriitaista uskoa uskonnollisesti. Jos modaalioperaattorin "◇" tulkitaan merkitsevän metafyyssistä mahdollisuutta, väitettä

$$(6) F_a u \ \& \ B_a \neg \diamond j$$

koskevat pitkälti samat huomiot – ja varaukset – kuin väitettä (3), joka todettiin ristiriitaiseksi. Näin uskonnollisen uskon täytyy edellyttää, että henkilö ei pidä Jumalan olemassaoloa metafyyssisenä mahdottomuutena. Tämä ei kuitenkaan riitä uskonnollisen uskon ehdoksi. Se, että henkilö ei pidä Jumalan olemassaoloa metafyyssisenä mahdottomuutena on yhteensopivaa sen kanssa, että hän on vakuuttunut Jumalan ei-aktuaalisuudesta. Tällaisen henkilön olisi ristiriitaista uskoa uskonnollisesti.

Mainittu skenaario voidaan sulkea pois puhumalla metafyyssisen mahdottomuuden asemesta episteemisestä mahdottomuudesta. Näin tulkittuna presuppositioteoria väittää uskonnollisen uskon edellyttävän, että Jumalan olemassaolo ei ole henkilölle episteeminen mahdottomuus. Toisin sanoen edellytyksenä on, että henkilön tiedosta ei seuraa, että Jumala ei ole olemassa. Mutta jos henkilön tiedosta ei seuraa, että Jumala ei ole olemassa, on Jumalan olemassaolo hänelle episteeminen mahdollisuus. Voimme siten yhtäpitävästi ensin mainitun muotoilun kanssa sanoa, että henkilön uskonnollinen usko edellyttää, että Jumalan olemassaolo on hänelle episteeminen mahdollisuus.²⁸ Tämän voi formalisoida seuraavasti, missä "K" merkitsee tietämistä:

²⁸ Episteemisestä mahdollisuudesta ks. Chalmers 2011. Chalmers kes-

$$(7) F_{au} \rightarrow \neg K_a \neg j.$$

Väitteen (7) ilmaisema ehto on uskottava. Jos Jumalan olemassaolo on henkilölle episteeminen mahdottomuus, hänen olisi ristiriitaista uskoa uskonnollisesti. Väite

$$(8) F_{au} \& K_a \neg j$$

on ristiriitainen samoista syistä kuin väite (3).

Mielestäni väite (7) ilmaisee parhaiten presuppositioteorian keskeisen idean. Kun Knuuttilan mukaan uskonnollinen usko edellyttää sen ulkopuolisilta asenteilta vain, että henkilö ei pidä Jumalan olemassaoloa mahdottomana, on tämän sopivaa tulkita tarkoittavan episteemistä mahdottomuutta. Kuten huomasimme, tämä taas on yhtäpitävää seuraavan kanssa: uskonnollinen usko edellyttää, että henkilö pitää Jumalan olemassaoloa episteemisesti mahdollisena. Tästä näkökulmasta on virheellistä ja tarpeetonta varovaisuutta sanoa Knuuttilan tavoin, että uskonnollinen usko ei edellytä, että henkilö pitää Jumalan olemassaoloa mahdollisena, vaan riittää, että henkilö ei pidä Jumalan olemassaoloa mahdottomana.

5. Onko Jumalan olemassaolo episteemisesti mahdollista?

Väitteen (7) mukaisesti tulkittuna presuppositioteoria esittää uskonnollisen uskon ehdoksi Jumalan olemassaolon episteemisen mahdollisuuden. Ehto ei ole triviaali. Ensinnäkin Jumalan käsitettä on kritisoitu ristiriitaiseksi erilaisin perustein. Tunnetuin tällainen kritiikki on kaikkivoipuuden paradoksi, joka kysyy, voiko Jumala luoda kiven, jota ei jaksaa nostaa. Sekä myönteinen että kielteinen vastaus kiistää Jumalan kaikkivoipuuden.²⁹ Jos tällainen kritiikki on pätevää, Jumalan olemassaolo ei ole kritiikistä tietoiselle vain episteemisesti vaan myös metafyyysisesti mahdotonta. Osittain tämän tapaisten haasteiden takia

kittyty pääosin esitetystä poikkeavaan analyysiin episteemisestä mahdollisuudesta.

²⁹ Ks. Savage 1967.

analyytittiset uskonnonfilosofit ovat laajasti eksplikoineet Jumalan käsitettä ja pyrkineet osoittamaan, ettei siihen tosiasias- sially epäselvyyksiä tai ristiriitoja.³⁰ Argumentteja Jumalan käsitteen ristiriitaisuuden puolesta on pidetty melko epäuskottavina. Jumalan käsitettä on aina mahdollista tarkentaa niin, että väitetyt ristiriidat katoavat. Erimielisyyttä voinee herättää kysymys siitä, ovatko tällaiset tarkennukset *ad hoc*.

Toisaalta oletus Jumalan olemassaolon episteemisestä mahdollisuudesta vaikuttaa melko yleiseltä. Nykykeskustelussa esimerkiksi jumalatodistuksista ja pahan ongelmasta näyttää taustalla olevan seuraavan tapainen ajatus: ”Emme tiedä, onko Jumala olemassa (Jumalan olemassaolo on episteemisesti mahdollista), mutta evidenssi tekee siitä todennäköistä/epätodennäköistä.” Oletuksen yleisyydestä huolimatta esimerkiksi pahan ongelman voi muotoilla siten, että sen johtopäätöksensä on Jumalan olemassaolon episteemisen mahdollisuuden kiistäminen. Tarkastellaan yksinkertaista muotoilua tällaisesta argumentista.

Merkitköön ”m” propositiota *maailmassa on kärsimystä*. Tällöin väite on, että koska

(9) Km

on tosi, siitä seuraa, että

(10) $K\neg j$

on tosi. Seurauksena on, että

(11) $\neg K\neg j$

on epätosi; Jumalan olemassaolo ei ole episteemisesti mahdollista.

Esitetty argumentti on kuitenkin epäuskottava. Sen kumoamiseksi riittää osoittaa episteemisesti mahdollinen propositio

³⁰ Ks. esim. Swinburne 2016.

siten, että sen ja (9):n konjunktiosta ei seuraa (10):tä.³¹ Yksi tällainen propositio on *Jumalalla on syynsä sallia kärsimys*. Merkitkään "s" tätä propositiota. Väitteiden (9) ja

$$(12) \neg K \neg s$$

totuudesta ei seuraa (10):n totuus. Näin (11) ei ole epätosi; Jumalan olemassaolo on episteemisesti mahdollista. Kritiikin ytimenä on, että tietomme maailmasta on puutteellista, ja emme sen perusteella tai siitä päättelemällä voi väittää tietävämme, että Jumala ei ole olemassa.

Käsitelty pahan ongelman muotoilu ja sen kritiikki muistuttavat niin sanotusta loogisesta pahan ongelmasta käytyä keskustelua. Loogisen pahan ongelman mukaan m ja j ovat ristiriidassa keskenään ja m:n totuudesta seuraa j:n epätotuus. Argumentin kumoo s: konjunktiosta m ja s ei seuraa j:n kielto. Kirjallisuudessa s:n funktiota toteuttavia laajempia eksplikaatioita Jumalan ja kärsimyksen yhteensopivuudesta kutsutaan puolustuksiksi (*defense*) ja korostetaan, ettei puolustuksen tarvitse olla tosi tai sellaiseksi tiedetty, vaan riittää, että se on mahdollisesti tosi.³² On luontevaa tulkita kyseessä oleva mahdollisuus episteemiseksi mahdollisuudeksi, vaikka näin ei aina eksplisiittisesti sanottaisi. Analyttisessä uskonnonfilosofiassa loogista pahan ongelmaa pidetään nykyään pitkälti epäonnistuneena argumenttina. Sen sijaan on keskitytty evidentialiseen pahan ongelmaan, jonka mukaan m tekee j:sta epätodennäköisen.³³ Evidentialisella pahan ongelmalla ei kuitenkaan ole relevanssia kysymykselle Jumalan olemassaolon episteemisestä mahdollisuudesta.

³¹ Toinen vaihtoehto on problematisoida (9), mikä merkitsisi kärsimyksen todellisuuden epäilyä. Tämä ei vaikuta erityisen uskottavalta ratkaisulta.

³² Loogisesta pahan ongelmasta ks. Beebe. Aiheen klassikkoja ovat Mackie 1955 ja Plantinga 1974, luku 9.

³³ Evidentialisesta pahan ongelmasta ks. Trakakis. Ongelman klassinen muotoilu on Rowe 1979.

6. Presuppositioteoria ja uskonnollisen uskon rationaalisuus

Knuuttila on mielestäni oikeassa esittäessään, että uskonnollisen uskon ja uskonnollisen kielenkäytön mielekkyys edellyttää varsin vähän sen ulkopuolisilta asenteilta. Se edellyttää vain, että Jumalan olemassaolo on henkilölle episteemisesti mahdollista. Mutta lisäksi Knuuttila näyttää ajattelevan, että usko Jumalan olemassaolon episteemiseen mahdollisuuteen riittää tekemään uskonnollisesta uskosta rationaalisen asenteen. Tähän voi kuitenkin suhtautua epäillen. Monenlaisten enemmän tai vähemmän epäilyttävien elämänmuotojen todellisuuskäsitys lienee episteemisesti mahdollinen. Tämä ei riitä tekemään niiden omaksumisesta rationaalista asennetta, ja saman täytyy päteä myös uskonnollisen uskon kohdalla.

Voi olla houkuttelevaa palata Akvinolaiselle attribuoituun väitteeseen (2) ja esittää, että se ilmaisee uskonnollisen uskon rationaalisuuden ehdon: vaikka siis uskonnollisen uskon mielekkyys ei edellyttäisikään paljoa sen ulkopuolisilta asenteilta, uskonnollisen uskon rationaalisuus edellyttää perusteltua episteemistä uskoa Jumalan olemassaoloon. Jos tätä vastoin kuitenkin haluaa väittää, että uskonnollinen usko voi olla rationaalista presuppositioteorian ilmaiseman minimiehdon varassa, on tälle annettava erillinen, tiedolliseen oikeutukseen vetoamaton perustelu. Knuuttila ei aihetta käsittele. Puutteen korjaamiseksi esittelen seuraavassa yhden mahdollisen perustelun lähtökohтия, jotka nojaavat Jeff Jordanin pragmatistiseen käsitykseen uskonnollisen uskon käytännöllisestä oikeutuksesta.

Uskomuksien tiedollisen oikeutuksen lisäksi voidaan puhua niiden käytännöllisestä oikeutuksesta, joka on doksastisen oikeutuksen muoto. Uskomus on käytännöllisesti oikeutettu vain, jos se on jollain tavalla hyödyllinen. Jordanin mukaan uskomuksesta saatava hyöty voi olla totuudesta riippuvaista tai siitä riippumatonta. Edellisestä on kyse, jos uskomus on hyödyllinen vain siinä tapauksessa, että sen sisältö osoittautuu todeksi. Jälkimmäisestä on kyse, jos uskomuksen ylläpitäminen on sellaisenaan hyödyllistä, osoittautui sen sisältö sitten todeksi tai

ei.³⁴ Jordan väittää, että uskonnollinen usko on hyödyllistä sekä totuudesta riippuvalla että siitä riippumattomalla tavalla. Hän vetoaa William Jamesin ”tahto uskoa” -doktriiniin ja Blaise Pascalin vedonlyöntiargumentin päivitettyyn versioon ja kutsuu omaa käsitystään ”jamesilaiseksi vedonlyönniksi”.³⁵ Jordanin mukaan käytännölliset perusteet tekevät uskonnollisesta uskosta rationaalista, vaikka siltä puuttuisikin vakuuttava tiedollinen oikeutus.

Jordanin käsityksen lisäksi pragmatismen heterogeenisestä traditiosta voisi tietenkin nostaa myös toisenlaisia lähestymistapoja käsiteltävään aiheeseen.³⁶ En tässä syvenny Jordanin näkemykseen enkä pragmatismiin sen enempää. Jordanin näkökulma kuitenkin tarjoaa yhden tavan evaluoida presuppositio-teorian mukaisen uskonnollisen uskon rationaalisuutta. Voisi väittää, että jos uskonnollinen usko antaa henkilölle sellaista hyötyä, jota hän ei muualta koe voivansa saada, kuten lohdutusta ja merkitystä elämälle, on hänen uskonsa käytännöllisesti oikeutettua ja tässä mielessä rationaalista. On syytä huomauttaa, että uskonnollinen usko voi tarjota henkilölle hyötyä, vaikka hän tiedollisen oikeutuksen näkökulmasta pitäisi Jumalan olemassaoloa varsin epätodennäköisenä. Vastaavalla tavalla esimerkiksi vakavasti sairasta henkilöä voi optimistinen asenne parantumisen suhteen auttaa jaksamaan rankat hoidot, vaikka tiedollisen oikeutuksen näkökulmasta hän ei näkisikään tälle optimismille perusteita.

Käytännöllinen oikeutus vaikuttaa pitkälti relatiiviselta. Esimerkiksi osa ihmisistä ei varmastikaan koe saavansa uskonnollisesta uskosta minkäänlaista hyötyä, vaikka he voinevatkin ymmärtää asian toisin kokevia. Käytännöllisen oikeutuksen relatiivisuudesta seuraa, että erilaiset, niin uskonnolliset kuin ei-

³⁴ Jordan 2006, 40–41. Ks. James 1897; Pascal 1966.

³⁵ Jordan 2006, 5.

³⁶ Suomessa pragmatistista uskonnonfilosofiaa on laajasti tutkinut Sami Pihlström. Ks. esim. Pihlström 2001. Pihlström ei kuitenkaan sitoudu Jordanin edustamaan suoraviivaiseen näkemykseen. Ks. esim. Pihlström 2002, 197–200.

uskonnolliset, elämänmuodot voivat olla henkilöille käytännöllisesti oikeutettuja ja rationaalisia. Mielenpitemistä riippuen tällaista pluralismia voi pitää joko hyvänä tai huonona asiana – ehkä jopa niin huonona, että se kyseenalaistaa käytännöllisen oikeutuksen järkevyyden tai vähintäänkin vaatii tarkentamaan sen standardeja.

Kritiikin mahdollisuuden poissulkevaa relativismia käytännöllisen oikeutuksen relatiivisuus ei kuitenkaan takaa. Uskomuksen käytännöllistä oikeutusta arvioitaessa on hyötyjen lisäksi kiinnitettävä huomiota sen mahdollisiin haittoihin. Jos uskomuksen haitat ylittävät siitä saadut hyödyt, ei uskomus ole käytännöllisesti oikeutettu. Uskonnollisen uskon käytännöllisen oikeutuksen voi haastaa vetoamalla sen mahdollisiin haittoihin. Vaikka usko voi esimerkiksi motivoida hyvän tekemiseen ja tarjota henkilökohtaista hyötyä, on kiistatonta, että siitä on myös seurannut pahaa, kuten kiihkoilua, suvaitsemattomuutta, sotia ja terrorismia. Kun usko saa tällaisen muodon, se ei ole käytännöllisesti oikeutettua.

Sanotun perusteella esitän presuppositioteoriaan lisäehdon, jotta se ilmaisi uskonnollisen uskon mielekkyyden lisäksi sen rationaalisuuden ehdon: henkilön uskonnollinen usko edellyttää, että Jumalan olemassaolo on hänelle episteemisesti mahdollista ja että hänen uskonnollinen uskonsa on käytännöllisesti oikeutettu. Tämän voi formalisoida seuraavasti, missä "J*" merkitsee käytännöllistä oikeutusta:

$$(13) F_{au} \rightarrow (\neg K_a \neg j \ \& \ J^*_a F_{au}).$$

Voi olla, että Knuuttila suhtautuisi tehtyyn lisäykseen kriittisesti. Hänen wittgensteinilaisesta käsityksestään seuraa, että uskonnollisen uskon omaksuminen tiedollisin perustein on uskon luonteen väärinymmärtämistä. Eikö sama päde myös uskon omaksumiseen käytännöllisin perustein? Huoli on tarpeeton. Uskonnollisen uskon rationaalisuuden puolesta esitettävää käytännöllisiä perusteita ei ole syytä samaistaa uskonnollisen elämänmuodon sisäisiin uskon perusteisiin. Uskonnollisen elämänmuodon sisäisestä näkökulmasta uskonnollinen usko ei

perustu sen enempää ei-teistisiin käytännöllisiin kuin tiedollisiin perusteisiin, vaan perusteisiin, joiden selventäminen on enemminkin systemaattisen teologian tehtävä.

7. 6. Lopuksi

Knuuttilan mukaan uskonnollinen usko edellyttää varsin vähän sen ulkopuolisilta episteemisiltä asenteilta, mutta Jumalan olemassaolon kieltävän uskon kanssa se ei ole yhteensopivaa; väite

$$(3) F_{au} \ \& \ B_a \neg j$$

on hänen mukaansa ristiriitainen. Tämän voi kuitenkin kiistää. Tosiasiassa henkilön on ristiriitaista uskoa uskonnollisesti vain siinä tapauksessa, että hän katsoo tietävänsä, että Jumala ei ole olemassa; siis vain väite

$$(8) F_{au} \ \& \ K_a \neg j$$

on ristiriitainen. Tämä käy ilmi seuraavasta.

Ensinnäkin: uskonnollinen usko ei ole ristiriidassa sen edellyttämien asenteiden kanssa, joten presuppositioteorian väitteestä (13) seuraa, että

$$(14) F_{au} \ \& \ \neg K_a \neg j$$

on ristiriidaton. Toiseksi: episteemiseen uskoon, toisin kuin tietämiseen, liittyy erehtymisen mahdollisuuden myöntäminen. Näin kun uskotaan jotakin, niin samalla sen negatio myönnetään episteemisesti mahdolliseksi. Tästä seuraa, että väite

$$(15) B_a \neg j \ \& \ \neg K_a \neg j$$

on ristiriidaton.³⁷

³⁷ Jos a = minä, väite (15) voi näyttää Moore-paradoksaaliselta väitteeltä muotoa "p ja en tiedä, että p", jota on pidetty episteemisesti paheellisena. (Kiitän anonyymiä arvioijaa tästä huomautuksesta.) Tosiasiassa nämä väitteet on kuitenkin syytä pitää erillään. Ensimmäisen persoonan assertiona väitteen (15) muoto on "assertoin: uskon, että p,

Kun hyväksytään, että uskonnollinen usko ei ole ristiriidassa niiden asenteiden kanssa, jotka ovat yhteensopivia sen edellyttämien asenteiden kanssa, niin väite

$$(16) F_{au} \ \& \ \neg K_a \neg j \ \& \ B_a \neg j$$

on ristiriidaton. Väitteestä (16) taas seuraa, että väite (3) on ristiriidaton; uskonnollinen usko on yhteensopivaa epäuskon kanssa. Jos ateismilla ei tarkoiteta muuta kuin episteemistä uskoa, että Jumala ei ole olemassa, niin presuppositioteorian mukaan ateistillakin voi olla uskonnollista uskoa.

Koska propositionaaliset asenteet F ja B ja propositiot u ja j ovat toisistaan erillisiä, ei " $F_{au} \ \& \ B_a \neg j$ " ensimmäisen persoonan assertiona kuulu jo sinänsä erikoisiin Moore-paradoksaalisiin väitteisiin muotoa "p ja uskon että ei-p". Tästä huolimatta esimerkiksi väite "uskon uskonnollisesti, että Jumala teki Kristuksessa sovinnon maailman kanssa, ja uskon episteemisesti, että Jumala ei ole olemassa" on loogisesti outo. Lisäksi tomistisesta näkökulmasta (ks. väite 2) ateistinen uskonnollinen usko on episteemisesti paheellista, koska siltä puuttuu sen edellytykseksi katsottu tiedollisesti oikeutettu episteeminen usko Jumalan olemassaoloon. Mutta vaikka ateistinen uskonnollinen usko näin näyttää olevan outoa ja episteemisesti paheellista, voi se silti olla käytännöllisesti oikeutettua ja tässä mielessä rationaalista.

Helsingin yliopisto

ja en tiedä, että p". On epäuskottavaa ajatella, että olisi poikkeuksetta Moore-paradoksaalista assertoida uskovansa jotakin ja myöntää erehtymisen mahdollisuus. Sen sijaan "assertoin: p ja en tiedä, että p" on Moore-paradoksaalinen, jos taustalle oletetaan "tietosääntö" (*the Knowledge Rule*), jonka mukaan henkilön on assertoitava, että p, vain jos hän tietää, että p. Ks. Adler ja Armour-Grab 2007, 154–155.

Kirjallisuus

- Abraham, William (1985), *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Adler, Jonathan E. & Armour-Grab, Bradley (2007), "Moore's Paradox and the Transparency of Belief" teoksessa Mitchell Green & John N. Williams (toim.), *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. Oxford: Clarendon Press, 146–164.
- Alston, William (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
- Alston, William (1996), "Belief, Acceptance, and Religious Faith" teoksessa Jeff Jordan & Daniel Howard-Snyder (toim.), *Faith, Freedom, and Rationality*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 3–27.
- Ala-Prinkkilä, Jouko (2014), *Todennäköisin vaihtoehto. Richard Swinburnen käsitys kristillisen teismin rationaalisuudesta*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Audi, Robert (2011), *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Clarendon Press.
- Beebe, James, "Logical Problem of Evil", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/evil-log/#H2>, luettu 30.11.2018.
- Chalmers, David (2011), "The Nature of Epistemic Space" teoksessa Andy Egan & Brian Weatherson (toim.), *Epistemic Modality*. Oxford: Oxford University Press, 60–107.
- Cupitt, Don (1980), *Taking Leave of God*. London: SCM Press.
- Eklund, Dan-Johan (2016), "The nature of faith in analytic theistic philosophy of religion", *International Journal for Philosophy of Religion* 80, 85–99.
- Eklund, Dan-Johan (2017), *Faith and Will. Voluntariness of Faith in Analytic Theism*. Leuven: Peeters.
- Eklund, Dan-Johan (2018), "Analytisk religionsfilosofi och dess kritiker" teoksessa Mikael Stenmark, Karin Johannesson, Francis Jonbäck & Ulf Zackariasson (toim.), *Filosofiska metoder i praktiken*. Ödeshög: Acta Universitatis Upsaliensis, 203–215.
- Helenius, Timo, Koistinen, Timo & Pihlström Sami (toim.) (2003), *Uskonnonfilosofia*. Vantaa: WSOY.
- Howard-Snyder, Daniel (2016), "Does faith entail belief?", *Faith and Philosophy* 33, 142–162.
- James, William (1897), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans Green and Co.

- Jeffner, Anders (1987), *Theology and Integration*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Jordan, Jeff (2006), *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- Knuuttila, Simo (1986a), "Usko, järki ja tulevaisuus" teoksessa Ilkka Niiniluoto & Heikki Nyman (toim.), *Tulevaisuus*. Helsinki: WSOY, 294–315.
- Knuuttila, Simo (1986b), "Bilberg, Wittgenstein ja fideistinen virhepäätelmä" teoksessa Eeva Martikainen (toim.), *Teologia tieteen murroksissa*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 81–96.
- Knuuttila, Simo (1998), "Usko, järki ja tulevaisuus" teoksessa Eeva Martikainen (toim.), *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 179–198.
- Knuuttila, Simo (2001), "Uskonnonfilosofia – delikaatteja kysymyksiä", *Tiede ja edistys* 26, 308–313.
- Knuuttila, Simo (2003), "Mitä uskonnonfilosofia on?" teoksessa Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia*. Vantaa: WSOY, 14–38.
- Koistinen, Timo (2001), *Usko ja tiedollinen oikeutus*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Koistinen, Timo (2014), *Kontemplatiivinen filosofia: Wittgensteiniläisen uskonnonfilosofian näkökulmia*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Mackie, J. L. (1955), "Evil and Omnipotence", *Mind* 64, 200–212.
- McKaughan, Daniel (2013), "Authentic faith and acknowledged risk: dissolving the problem of faith and reason", *Religious Studies* 49, 101–124.
- Mitchell, Basil (1987), *The Justification of Religious Belief*. Oxford: Blackwell.
- Nielsen, Kai (1985), *Philosophy and Atheism: In Defence of Atheism*. New York: Prometheus Books.
- Pascal, Blaise (1966), *Penseés*. Käänt. A. J. Krailsheimer. London: Penguin (ransk. alkuteos 1670).
- Pihlström, Sami (2001), *Usko, järki ja ihminen*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Pihlström, Sami (2002), "Pragmatic and Transcendental Arguments for Theism: A Critical Examination", *International Journal for Philosophy of Religion* 51, 195–213.

- Plantinga, Alvin (1974), *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (1984), "Advice to Christian Philosophers", *Faith and Philosophy* 1, 253–271.
- Plantinga, Alvin (2000), *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin & Wolterstorff, Nicholas (toim.) (1983), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Le Poidevin, Robin (1996), *Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Routledge.
- Pojman, Louis (2003), "Faith, Doubt and Hope or Does Faith Entail Belief?" teoksessa Richard Gale & Alexander Pruss (toim.), *The Existence of God*. Trowbridge, Wiltshire: The Cromwell Press, 535–549.
- Rowe, William (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16, 335–41.
- Schellenberg, J. L. (2005), *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Savage, C. Wade (1967), "The paradox of the stone", *Philosophical Review* 76, 74–79.
- Swinburne, Richard (2005), *Faith and Reason, 2nd Edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (2016), *The Coherence of Theism, 2nd Edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Trakakis, Nick, "The Evidential Problem of Evil", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/evil-evi/>, luettu 30.11.2018.
- Tuomas Akvinolainen (1948-50), *Summa Theologiae*, toim. P. Carmello,. Torino: Marietti.
- Turri, John (2010), "On the Relationship between Propositional and Doxastic Justification", *Philosophy and Phenomenological Research* 80, 312–316.
- Työrinoja, Reijo (1984), *Uskon kielioppi: Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Työrinoja, Reijo (1992), "Onko teologia tiedettä?" teoksessa Hannu Mustakallio & Simo Peura (toim.), *Teologia kirkossa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 69–81.
- Visala, Aku (2010), *Mitä tiede ei voi kertoa sinulle?* Kauniainen: Perussanoma.

- Volpe, Giorgio (2017), "Propositional and Doxastic Justification: Their Relationship and a Questionable Supervenience Claim" teoksessa Brożek Bartosz, Antonino Rotolo & Jerzy Stelmach (toim.), *Supervenience and Normativity*. Cham: Springer, 25–48.
- Wolterstorff, Nicholas (2000), "Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect" teoksessa Tommi Lehtonen & Timo Koistinen, *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*. Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 152–170.

