

# Ateistinen argumentti kätkeytyvästä Jumalasta

Vilpittömästä epäilystä johtuva jumalauskon puute vaikuttaa empiiriseltä tosiasialta lukemattomien ihmisten elämässä. Joulukuussa 2015 menehtyneen Uuden testamentin eksegetiikan emeritusprofessorin Heikki Räisäsen akateeminen kasvutarina on esimerkki siitä, että uskon menettäminen voi ainakin osittain olla seurausta tutkimuksesta ja kriittisestä ajattelusta.<sup>1</sup> Historiallis-kriittinen raamatuntutkimus sekä Jumalan olemassaoloon liittyvä filosofinen keskustelu johtivat myös kanadalaisen uskonfilosofin J. L. Schellenbergin (s. 1959) lopulta kieltämään Jumalan olemassaolon.<sup>2</sup> Itse asiassa Schellenbergin mukaan vilpittömästä epäilystä johtuva epäusko on itsessään todiste siitä, ettei Jumalaa ole.

Argumentti Jumalan kätkeytyneisyydestä (divine hiddenness) perustuu havaintoon, että maailmassa esiintyy tietyn tyyppistä epäuskoa eli jumalauskon puutetta, jota emme odottaisi esiintyvän, jos Jumala olisi olemassa. Schellenberg kehitteli argumenttia väitöskirjassaan, jonka hän laati kristinuskon rationaalisuuden puolustajana tunnetun Richard Swinburnen ohjauksessa Oxfordin yliopistossa. Schellenbergin esikoisteoksen *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993) jälkeen argumentti

on noussut keskustelun kohteeksi analyttisessä uskonfilosofiassa. Tällä hetkellä aiheesta julkaistaan vuosittain kymmeniä kirjoja ja artikkeleita.<sup>3</sup>

Vaikka uskonfilosofia on usein vuosisatoja vanhojen kysymysten tarkastelua, Schellenbergin argumentti on hiotussa muodossaan uusi ja kiinnostava. Sen perusidea on toisaalta esitetty usein aiemmin. Esimerkiksi filosofi Ronald Hepburn (1927–2008) ilmaisi sen seuraavasti: ”Voiko se olla [Jumalan] tapa rakastaa ja ilmaista rakkautta, että jättää rakastettunsa hämmentävään epätietoisuuteen koskien rakastavan Jumalan olemassaoloa?”<sup>4</sup> Samanlaisen kysymyksen ovat esittäneet myös filosofit Joseph Butler (1692–1752), Friedrich Nietzsche (1844–1900), Bertrand Russell (1872–1970) ja John Hick (1922–2012).<sup>5</sup>

Argumentin nimi on hieman harhaanjohtava.<sup>6</sup> Schellenbergin esiin nostama haaste ei tarkalleen ottaen perustu siihen, että monet ihmiset kokevat Jumalan kätkeytyvän eivätkä näe Jumalan läsnäoloa tai vaikutusta omissa elämässään. Tässä mielessä kätkeytyneisyys on itse asiassa keskeinen teema juutalais-kristillisessä perinteessä.<sup>7</sup> Raamatussa erityisesti psalmit puhuvat Jumalan poissaolosta: ”Herra, miksi olet niin kaukana, miksi kätket kasvosi meiltä

ahdingon aikana?” (Ps. 10:1).<sup>8</sup> “Totisesti, sinä olet salannut itsesi, Jumala,” huokaa Jesaja (45:15). Blaise Pascal on jopa todennut, että jokainen uskonto, joka väittää, että Jumala ei ole kätkeytynyt, on väärässä.<sup>9</sup> Myös Äiti Teresan postuumisti julkaistut kirjeet paljastavat hänen kipeän kokemuksensa Jumalan hylkäämäksi tulemisesta.<sup>10</sup>

Tässä artikkelissa esittelen ensin Schellenbergin argumentin ja avaan sen keskeisiä käsitteitä, joita ovat täydellinen rakkaus ja vilpittömän epäusko (non-resistant nonbelief).<sup>11</sup> Samalla tarkastelen näihin käsitteisiin liittyvää kritiikkiä. Tämän jälkeen esittelen erilaisia tapoja kritisoida argumentin ydinväitettä, jonka mukaan Jumalan olemassaolo on ristiriidassa vilpittömän epäuskon olemassaolon kanssa. Keskustelu tarjoaa myös esimerkkejä empiiristen tieteidien soveltamisesta uskonnonfilosofiaan. Mainitsen muutamia näkökulmia, joita etenkin viimeaikainen kognitiivinen uskonnontutkimus tuo keskusteluun.

## TÄYDELLINEN RAKKAUS ON AINA AVOIN SUHTEELLE

Jumalan kätkeytyneisyyttä koskevan argumentin yleisin versio on deduktiivinen eli johtopäätös seuraavista premisseistä.<sup>12</sup> Argumentista esiintyy monia muotoiluja.<sup>13</sup> Seuraava muotoilu on tyypistetty, mutta helpottaa argumentin hahmottamista:

- (1) Jos on olemassa Jumala, hän on täydellisen rakastava.
- (2) Jos on olemassa täydellisen rakastava Jumala, ei ole olemassa vilpittömän epäuskoa.
- (3) Vilpittömän epäuskoa on olemassa ja sitä on ollut usein aiemmin.
- (4) Siispä täydellisen rakastavaa Jumalaa ei ole olemassa.
- (5) Siispä Jumalaa ei ole olemassa.<sup>14</sup>

Premissejä on syytä avata. Premissi (3) kiinnittää huomion edellä mainittuun empiiriseen tosiseikkaan: jumalauskon puute johtuu joskus muista tekijöistä (kuten vilpittömästä epäilystä) kuin siitä, että ihminen vastustelee Jumalan tuntemista ja haluaa pyyhkiä mielestään ajatuksen hänen olemassaolostaan. Premissiin (1) taas sisältyy oletus, että täydellisen rakastava Jumala on sellainen, joka on omalta

puoleltaan aina valmis suhteeseen luomiensa ihmisten kanssa. Argumentin ydin on premissi (2), jonka mukaan vilpittömän epäuskon olemassaolo on ristiriidassa täydellisesti rakastavan Jumalan olemassaolon kanssa. Koska ihminen ei voi olla suhteessa Jumalaan uskomatta ensin Jumalan olemassaoloon, premissin mukaan rakastava Jumala tekisi oman olemassaolonsa riittävän ilmeiseksi kaikille, jotka ovat avoimia suhteeseen luojansa kanssa.

Miksi täydellinen rakkaus on Jumalan välttämättömän ominaisuus? Täydellisellä rakkaudella Schellenberg tarkoittaa ”parasta, suurinta ja syvintä rakkautta”, joka voi ilmetä Jumalassa.<sup>15</sup> Jumala on täydellinen kaikessa; Schellenbergin mukaan ”Jumalalla”

1 Ks. Räisänen 2014.

2 Ks. Schellenberg 2015, 35–38.

3 Hyviä johdantoartikkeleita laajaan keskusteluun ovat esimerkiksi Howard-Snyder & Green 2016; Howard-Snyder & Moser 2002; Schellenberg 2017a; 2017b; 2010. Schellenberg 2015 on suurelle yleisölle suunnattu lyhyt johdantoteos. Schellenbergin tekstejä löytyy hänen kotisivuiltaan [www.jlschellenberg.com](http://www.jlschellenberg.com). Suomeksi aiheita sivutaan teoksessa Evans 2017.

4 Hepburn 1963, 50.

5 Ks. Schellenberg 2015, luku 3.

6 Schellenberg kertoo alun perin vältelleensä kyseistä nimitystä, mutta esikoisteoksen kustannustoimittaja piti sitä hyvänä; Schellenberg 2015, 15–16.

7 Paul Moserin mukaan Jumalan kätkeytyneisyydestä ovat puhuneet esimerkiksi Jeremia, Hesekiel, Jeesus, Paavali, Augustinus, Maimonides, Akvinolainen, Luther, Pascal, Kierkegaard, Buber, Barth, Brunner, Bonhoeffer, Rahner ja Heschel; Moser 2008, 1.

8 Ks. myös Ps. 30:7; 44:23–24; 104:27–29.

9 Moser 2008, 1.

10 Mother Theresa & Kolodiejchuk 2007.

11 Schellenbergin käsite viittaa kaikenlaiseen epäuskoon eli jumalauskon puutteeseen, joka on seurausta jostain muusta kuin siitä, että ihminen ei halua olla henkilökohtaisessa suhteessa Jumalaan ja siten ”vastustaa” (resist) Jumalan tuntemista.

12 Argumentista voidaan muotoilla myös induktiivinen versio, jolloin vilpittömän epäusko toimii evidenssinä Jumalan olemassaoloa vastaan. Uskonnonfilosofiassa vastaava erottelu tehdään ”loogisen” (deduktiivisen) ja ”evidentiaalisen” (induktiivisen) pahuuden ongelman välillä. Ks. esim. Draper 2009.

13 Ks. esim. Schellenberg 2015, 103; 2007, 204–206.

14 Schellenberg 2006, 83.

15 Schellenberg 2015, 3.

ylipäättään tarkoitetaan ultimaattista todellisuutta.<sup>16</sup> Ultimaattisuuteen sisältyy muun muassa se, että Jumala on mahtavin mahdollinen olento, ja siksi esimerkiksi kaikkietävä, kaikkivoipa ja moraalisesti täydellinen. Kristillinen teologia painottaa Jumalan olevan myös täydellisen rakastava. Tosin Schellenbergin mukaan uskonnosta riippumatta Jumalan käsite viittaa täydelliseen rakastavaan olentoon, sillä rakkaus on ominaisuus, joka tekee olennosta paremman.<sup>17</sup>

Täydelliseen rakkauteen sisältyy Schellenbergin mukaan avoimuus henkilökohtaiseen suhteeseen rajallisten, persoonallisten olentojen – eli käytännössä ihmisten – kanssa. Henkilökohtaisella suhteella Schellenberg tarkoittaa tietoista, vuorovaikutuksellista ja merkityksellistä suhdetta kahden osapuolen välillä. Rakkauden olemukseen kuuluu avoimuus tällaiselle suhteelle. Osoittaakseen tämän Schellenberg viljelee esimerkkejä vanhemman ja lapsen suhteesta. Hän esimerkiksi pyytää lukijaa ajattelemaan henkilöä, joka kuvailee omia vanhempiaan seuraavasti:

Vau, he ovat niin mahtavia – voi kunpa kaikilla olisi sellaiset vanhemmat kuin minulla, ovat he niin ihania ja rakastavia! Myönnettäköön, etteivät he halua olla missään tekemisissä kanssani. He eivät koskaan ole olleet luonani. Joskus huomaan etsiväni heitä. Itse asiassa täytyy myöntää, että erään kerran kutsuin heitä ollessani sairaana, mutta turhaan. Ilmeisesti he eivät ole avoimia olemaan suhteessa kanssani – ainakaan vielä. Mutta on niin hienoa, että he rakastavat minua niin paljon ja niin kauniisti!<sup>18</sup>

Schellenberg jatkaa, että vanhempia ei voitaisi pitää erityisen rakastavina, vaikka he järjestäisivät lapselleen kaikin tavoin parhaan mahdollisen elämän, mikäli he eivät haluaisi olla suhteessa lapsensa kanssa. Täydelliseen rakkauteen siis sisältyy välttämättä valmius ja halu henkilökohtaiseen suhteeseen. Täydellisesti rakastava Jumala ei olisi sulkeutunut, vaan tekisi jumalasuhteen mahdolliseksi kaikille, joilla on siihen tarvittavat psykologiset kyvyt.<sup>19</sup>

Täydellisesti rakastavan olennon tulisi myös olla avoin suhteelle joka hetki. Tällä väitteellä Schellenberg torjuu ehdotuksen, että Jumalalla voisi olla hyviä syitä kätkeytyä väliaikaisesti. Voimme kyllä

kuvitella tilanteita, jossa jokin suurempi hyvä edellyttää jonkun ihmisen pidättäytymistä suhteesta toiseen ihmiseen hetkellisesti. Esimerkiksi tytärtään koko elämänsä etsinyt isä saattaisi hyvästä syystä väliaikaisesti pidättäytyä ilmaismesta itseään hänelle. Ehkä tytär valmistautuu johonkin tärkeään koitokseen, kuten työhaastatteluun tai urheilukilpailuun, ja isän yhteydenotto saattaisi häiritä valmistautumista. Schellenbergin mukaan Jumala olisi kuitenkin kaikkivaltiudessaan kykenevä mukauttamaan kaikki mahdolliset ”yhteydenoton” seuraukset siten, että suhteen syntyminen ei estäisi muiden hyvien asioiden toteutumista ihmisen elämässä.<sup>20</sup>

## KENTIES JUMALAN RAKKAUS EI OLE EHDOTONTA

Schellenbergin kriitikoista harva on arvostellut hänen näkemystään Jumalan täydellisestä rakkaudesta.<sup>21</sup> Sitä voitaisiin kuitenkin kritisoida ensinnäkin väittämällä, että täydellinen olento ei tarvitse rakkautta. Ehkä rakkaus on tärkeää vain ihmisille. Me tarvitsemme sitä voidaksemme hyvin ja tullaaksemme toimeen keskenämme. Jumalalla ei kuitenkaan ole tällaista tarvetta, sillä hänen elämänsä on täydellistä ja puutteetonta. Schellenberg kuitenkin huomauttaa, että tällainen väite katsoo rakkaudella olevan vain välineellistä arvoa. Rakkaudella on kuitenkin myös itseisarvo: on itsessään hyvää, että jokin persoona on rakastava ja avoin suhteelle toisten olentojen kanssa.<sup>22</sup>

Toiseksi voidaan väittää, että rakkaus ei sovi Jumalalle. Rakkaus sisältää tunnetta ja intohimoa. Tunne ja intohimo viittaavat muutokseen, ja muutos taas viittaa puutteeseen. Siksi monet teologit ennen ja nykyään ovat ajatelleet, ettei Jumala voi tuntea, koska täydellisessä Jumalassa ei voi tapahtua mitään muutosta. Schellenberg myöntää, että muuttumattomuusoppi olisi kyllä ongelma kätkeytyneisyysargumentille. Hän ei kuitenkaan löydä opille hyviä perusteluja, ja nykyfilosofit ovatkin pitkälti hylänneet antiikin filosofiaan pohjautuvan teologisen ajatuksen Jumalan muuttumattomuudesta. Enemmän tulisi Schellenbergin mielestä ajatella, että mahtavin mahdollinen olento kokee ”supertunteita”, syvää iloa ja empatiaa, joita rajallinen ihminen ei osaa edes kuvitella.<sup>23</sup>

Kolmanneksi voidaan kyseenalaistaa inhimillis-  
tä rakkautta tarkastelevien ajatuskokeiden pätevyys  
Jumalan rakkauden määrittelyssä.<sup>24</sup> Schellenbergin  
mukaan Jumalan rakkauden on kuitenkin oltava  
riittävän verrannollista ihmiselämässä koettuun  
rakkauteen, sillä muuten emme voisi puhua Juma-  
lan rakkaudesta ymmärrettävällä tavalla.<sup>25</sup> Mutta  
kenties Jumalan ja ihmisen suhdetta ei tule tarkas-  
tella analogisena vanhemman ja lapsen suhteelle.  
Daniel Howard-Snyder ja Paul Moser ehdottavat,  
että parempi ja kenties raamatullisempi vertailu-  
kohta voisi olla kahden aikuisen välinen rakkaus-  
suhde.<sup>26</sup> Tällöin korostuu se, millaista vastarak-  
kautta Jumala odottaa ihmisiltä. Kenties täydellisen  
rakastava Jumala ei ole avoin suhteelle esimerkiksi  
silloin, jos ihminen on valmis vain pinnalliseen suh-  
teeseen vaikkapa varmistaakseen taivaspaikkansa,  
muttei sitoutuneeseen rakkaussuhteeseen.

#### VILPITTÖMÄN EPÄUSKON ERI MUODOT

Schellenbergin teesiä on kutsuttu myös epäuskoon  
perustuvaksi argumentiksi. Kätkeytyneisyysargu-  
mentin toisen premissin mukaan maailmassa ei pi-  
täisi esiintyä tietynlaista epäuskoa eli jumalauskon  
puutetta, jos kerran Jumala on täydellisen rakastava  
ja täten jatkuvasti avoin suhteelle luomiensa ihmis-  
ten kanssa.<sup>27</sup> Esikoisteoksessaan Schellenberg kutsui  
tällaista epäuskoa ”syyntakeettomaksi” (inculpable),  
eli yksilö ei ole moraalisesti vastuussa siitä, ettei  
hän usko. Myöhemmin Schellenberg on kuitenkin  
käyttänyt käsitettä ”vilpiton epäusko”.<sup>28</sup> Tämä käsite  
korostaa sitä, että epäusko ei aina johdu siitä, että  
ihmiset eivät halua olla suhteessa Jumalaan. Koska  
propositionaalinen usko Jumalan olemassaoloon on  
välttämätöntä ihmisen ja Jumalan välisen suhteen  
syntymiselle, Schellenbergin mukaan täydellisen  
rakastava Jumala haluaisi synnyttää uskoa kaikissa  
niissä, jotka eivät vastustele suhdetta hänen kans-  
saan.<sup>29</sup>

Schellenbergin mukaan Jumalan rakkauteen  
kyllä sopii se, että hän sallii ihmisen vapaasta tah-  
dostaan vastustaa jumalasuhdetta ja näin ajaa itsen-  
sä epäuskoiseen tilaan. Jumalasuhteen vastustelu  
voi seurata esimerkiksi siitä, että ihminen haluaa  
elää piittaamatta Jumalan tahdosta. Tämä halu joh-  
taa sellaisiin ajatuksiin tai tekoihin (tai tekemättä

jättämisiin), joiden seurauksena ihminen ei enää  
usko Jumalan olemassaoloon. Nämä teot voivat  
olla esimerkiksi älyllisesti laiskaa Jumalan olemas-  
saolon pohdintaa<sup>30</sup> tai tahallista uskovien ihmisten

- 
- 16 Ultimaattinen todellisuus voi toisaalta olla jotain muuta kuin Jumala. Jos Jumala on olemassa, hän on ultimaattinen kolmessa mielessä. Metafyysinen ultimaattisuus tarkoittaa sitä, että kaikki olemassa oleva riippuu Jumalasta ja selittyy Jumalan olemassaololla. Soteriologinen ultimaattisuus viittaa siihen, mitä ihminen elämässään tarvitsee eniten. Aksiologinen ultimaattisuus tarkoittaa sitä, mikä on kaikkein arvokkainta. Ks. Schellenberg 2015, 19–20.
- 17 Schellenberg 2015, 19–20. Tässä Schellenberg myötäilee niin sanottua täydellisen olion teologiaa, joka on perinteisesti ollut juutalaisen, islamilaisen ja kristillisen filosofisen teologian valtavirtaa.
- 18 Schellenberg 2015, 41–42.
- 19 Schellenberg 2015, 38–42.
- 20 Schellenberg 2015, 45.
- 21 Schellenberg 2005a, 201. Filosofit Michael C. Rea on kuitenkin hiljattain analysoinut nimenomaan Schellenbergin täydellisen rakkauden käsitettä pitämässään Giffordluennoissa. Ks. [www.giffordlectures.com](http://www.giffordlectures.com).
- 22 Schellenberg 2015, 97–98.
- 23 Schellenberg 2015, 99–100. Jumalan muuttumattomuutta ja tunteettomuutta ovat puolustaneet teologian historiassa esimerkiksi Aristoteles, Filon, Boethius, Augustinus, Maimonides, Anselm Canterburylainen ja Tuomas Akvinolainen sekä nykyfilosofiassa esimerkiksi Eleonore Stump ja Norman Kretzmann. Ks. Creel 2010.
- 24 Ks. esim. Evans 2017, 225–228.
- 25 Schellenberg 2015, 48–49.
- 26 Howard-Snyder & Moser 2002, 7–8.
- 27 Schellenberg ei siis tarkoita epäuskolla vain esimerkiksi Jumalan kieltämistä eli ateismia.
- 28 Käsite esiintyy esikoisteoksen toisessa painoksessa (Schellenberg 2006) ja filosofin myöhemmissä kirjoituksissa.
- 29 Schellenberg 2015, 54–56. Voidaan tietysti väittää, ettei jumalasuhteeseen tarvita propositionaalista uskoa väitelauseeseen ”Jumala on olemassa”. Esimerkiksi Jeffrey Jordan (2008) on esittänyt, että jumalasuhte ei vaadi välttämättä propositionaalista uskoa, vaan ennemminkin Jumalan olemassaolon hyväksymistä (acceptance). Hyväksyminen, toisin kuin uskominen, on tahdonalaisen kontrollimme alla. Esimerkiksi narkomaanin äiti voi hyvässä toivossa hyväksyä ajatuksen, että tällä kertaa poika pysyy kuivilla huumeista, vaikka pitäisikin todennäköisempänä, että poika retkahtaa.
- 30 ”[C]areless investigation – – to the existence of God”; Schellenberg (2015, 55) ilmeisesti viittaa sellaiseen Jumalan olemassaolon pohdintaan, joka on tiedollisesti moitittavaa vaikkapa siksi, että pohtija jättää tarkoituksella huomioimatta joitain todisteita Jumalan olemassaolon puolesta.

välttelyä – mitä tahansa moraalisesti tuomittavaa toimintaa, johon henkilö ryhtyy oikeuttaakseen ja vahvistaakseen epäuskoansa.

Kenties yhden esimerkin vastusteleavasta epäuskosta tarjoaa filosofi Thomas Nagel, joka on tunnustanut kärsivänsä ”kosmisen auktoriteetin ongelmasta”:

Haluan ateismin olevan totta, ja minua vaivaa se, että jotkut älykkäimmistä ja parhaiten informoiduista tutemistani ihmisistä ovat uskovaisia. Kyse ei ole vain siitä, etten usko Jumalaan, ja että haluan luonnollisesti olla oikeassa tässä asiassa. Toivon, ettei Jumalaa ole! En halua Jumalan olevan olemassa, en halua universumin olevan sellainen

--<sup>31</sup>

Schellenbergin mukaan on kuitenkin olemassa lukuisia jumalasuhteeseen älyllisesti kykeneviä ihmisiä, joita ei voida pitää vastahakoisina, mutta jotka eivät myöskään usko Jumalan olemassaoloon. Hän mainitsee neljä eri ihmisryhmää: (i) Entiset uskovat, (ii) elämänpituiset etsijät, (iii) ei-teistisiin uskontoihin kääntyneet sekä (iv) eristyksissä elävät ei-teistit. Entisillä uskovilla Schellenberg tarkoittaa ”niitä, jotka ovat harmissaan uskon menettämisestä ja haluaisivat löytää sen uudelleen, mutta eivät kykene siihen”, vaikka heillä olisi halu rakastaa ja palvella Jumalaa.<sup>32</sup> Tällaiset tarinat tarjoavat selkeimmän esimerkin siitä, että epäuskossa ei aina ole kyse älyllisestä tai hengellisestä itsepetoksesta. Usein epäuskoa synnyttävä informaatio on iskenyt näihin ihmisiin yllättäen kuin salama kirkkaalta taivaalta.<sup>33</sup>

Elämänpituiset etsijät puolestaan saattavat etsiä totuutta ja Jumalaa koko elämänsä, mutta eivät löydä häntä. Jotkut heistä kahlaavat läpi Jumalaa koskevaa filosofista todistusaineistoa, yrittävät rukoilla ja käydä kirkossa. Ehkäpä he haluaisivat uskoa, mutta koska uskomukset eivät ole tahdonalaisen kontrollimme alla, he eivät voi pakottaa itseään uskomaan. Ei-teistisiin uskontoihin kääntyneet taas ovat niitä, jotka ovat nähneet totuuden valon esimerkiksi buddhalaisuudessa tai muissa uskonnoissa, joihin ei sisälly käsitystä persoonallisen Jumalan kaltaisesta ultimaattisesta olennoista. ”Erityksissä elävät ei-teistit” taas ovat ihmisiä, jotka kasvavat kulttuurissa, jonka maailmankuvaan

ei sisälly edes ideaa rakastavasta, kaikkietävästä ja kaikkivoivasta luojaista. Esimerkiksi esihistorialliset ihmiset eivät olleet Schellenbergin mukaan edes kykeneviä vastustamaan Jumalaa, koska heillä ei ollut käsitystä ultimaattisesta olennoista, jota sanalla ”Jumala” nykyään tarkoitetaan. Vaikka henget ja erilaiset yliluonnolliset oliot täyttivät muinaisten metsästäjä-keräilijöiden maailman, ihmislajin varhaisesta uskonnosta saatavan evidenssin perusteella he eivät uskoneet yhteen jumaluuteen yli muiden. Schellenbergin mielestä näillä ihmisillä ei siis edes ollut mahdollisuutta vastustaa suhdetta Jumalan kanssa, koska he eivät ajatelleet tällaisen olennon olemassaolon mahdollisuutta.<sup>34</sup>

## EPÄUSKO ON AINA KAPINAA JUMALAA VASTAAN

Schellenbergin mukaan Jumalan itsestään antaman todistusaineiston ei tarvitse olla vastaansanomaton tai edes erityisen voimakasta – kuten ihmeitä tai merkkejä – vaikka jotkut hänen kriitikoistaan ilmeisesti olettavat näin.<sup>35</sup> Kaunis tähtitaivas tai hiljainen omantunnon ääni riittävät, kunhan niiden tarjoama evidenssi on kausaalisesti riittävää synnyttämään uskoa. Schellenbergin vaatimus on se, että ”jumalallinen valo pysyy päällä, ellemmme sulje silmiämme”.<sup>36</sup> Koska monet eivät kuitenkaan yrityksistään huolimatta näe jumalallista valoa, Schellenbergin mukaan Jumala ei tee olemassaoloaan riittävän ilmeiseksi niin, että kaikki jumalasuhteelle avoimet ihmiset voisivat löytää uskon ja yhteyden luojaansa.

Muutamat Schellenbergin kriitikot ovat kuitenkin kyseenalaistaneet vilpittömän epäuskon olemassaolon.<sup>37</sup> Heidän mukaansa Jumala kyllä ilmoittaa itsensä kaikille, jotka ovat hänelle avoimia. Näkemys itse asiassa edustaa kristillisen teologian valtavirtaa. Apostoli Paavaliala (Room. 1:18–32) seuraten muun muassa Augustinus, Anselm, Akvinolainen ja Calvin ovat katsoneet epäuskon joutuvaan aina siitä, että ihminen tahallisesti vastustaa Jumalan tuntemista, vaikkei hän itse edes tiedostaisi vastusteluaan. Paavalin mukaan kaikki ihmiset ovat kyllä tietoisia Jumalasta, jonka teot ovat ”maailman luomisesta asti olleet nähtävissä ja havaittavissa” (Room. 1:20). Epäuskovan ihmisen sydän on kuitenkin pimentynyt ja hän on tukahduttanut todis-

tusaineiston, jonka Jumala tarjoaa itsestään luonnossa ja ihmisen omassatunnossa.

Tyypillisen esimerkin tästä teologisesta traditiosta tarjoaa kalvinistiteologi Jonathan Edwards (1703–1758). Hänen mukaansa epäusko johtuu aina hengellisestä sokeudesta, joka taas on pohjimmitaan seurausta Aadamin synnistä. Koska perisyntiopin mukaan kaikki ihmiset ovat syllisiä Aadamin syntiin, ihminen saa syyttää epäuskostaan vain itseään. Edwardsin mukaan hengellinen sokeus poistuu vain, kun Pyhä Henki valaisee ihmissydämen näkemään Jumalan hyvyden. Jumala kuitenkin päättää, keiden sydämet hän valaisee, ja näin ollen usko perustuu hänen ennaltamääräämiseensä.<sup>38</sup>

Suuri osa kristityistä nykyfilosofoista pitää klassiseen teismiin sisältyvää teologista determinismää sekä perisyntioppiin kuuluvaa käsitystä peritystä syllisyydestä kuitenkin ongelmallisena, eivätkä he kiellä vilpittömän epäuskon olemassaoloa.<sup>39</sup> Toisaalta William Wainwrightin mukaan on mahdollista, että monet Jumalan etsijät vain luulevat olevansa vilpittömiä, eivätkä tiedosta omaa vastusteluaan.<sup>40</sup> He samanaikaisesti sekä etsivät Jumalaa että sulkevat sydämensä häneltä. Myös Alvin Plantinga ja monet muut kalvinistisesta teologiasta ammentavat filosofit ovat esittäneet, että ihmisellä on luontainen kyky tiedostaa Jumalan olemassaolo (*sensus divinitatis*), mutta syntiinlankeemuksen myötä hänellä on myös tiedostamaton taipumus itsepetokseen ja jumalatieiden tukahduttamiseen.<sup>41</sup>

On vaikea vahvistaa tai kumota väitettä, jonka mukaan monet ihmiset vastustelevat Jumalan tuntemista tietämättään. Keskustelu jää siis helposti jumiin. Empiirinen tiede voi kuitenkin tarjota näkökulmia pattitilanteeseen. Ensinnäkin monet kognitiivisen uskontotieteen edustajat katsovat, että neurologisesti normaaleilla ihmisillä on ”luonnollinen” psykologinen taipumus uskoa Jumalaan.<sup>42</sup> Tutkimus voi siis tarjota ainakin pientä empiiristä tukea ajatukselle kaikkien ihmisten luonnollisesta jumalatieidosta.<sup>43</sup> Toiseksi on olemassa jotain evidenssiä siitä, että ihmiset pitävät varsin usein toimintansa motiiveja vilpittömämpinä kuin ne oikeasti ovat ja syllistyvät näin psykologiseen itsepetokseen.<sup>44</sup> Jos siis luonnollinen jumalausko sekä taipumus älylliseen itsepetokseen havaitaan tyypillisiksi ihmisen

kognitiiviseksi piirteksi, ei ole täysin absurdia väittää, että monet ihmiset alitajuisesti tukahduttavat tietonsa Jumalan olemassaolosta ja uskottelevat samalla itselleen ja muille etsivänsä Jumalaa tositarkoituksella.

Esihistoriallisten yksilöiden epäuskoa ei kuitenkaan voida selittää tällä tavoin, mikäli Schellenberg on oikeassa siinä, ettei heidän maailmankuvaansa sisältänyt ideaa kaikkitietävästä ja kaikkivoivasta luojajumalasta. Näyttääkin siltä, että vanhimmat ja laajimmalle levinneet jumalauskomukset koskevat pääasiassa esi-isien henkiä ja aaveita, jotka ovat kaukana klassisen teismin jumalakuvasta.<sup>45</sup> Tällaista käsitystä varhaisen ihmiskunnan uskonosta vahvistaa myös kognitiivisen uskontotieteen havainto, jonka mukaan ihmismieli on taipuvainen uskomaan nimenomaan aikaan ja paikkaan rajoittuneisiin henki- ja jumalolentoihin.<sup>46</sup> Toisaalta antropologisen ja etnografisen tutkimuksen piirissä esiintyy myös väitteitä siitä, että uskoa yhteen ”ylijumalaan” esiintyi laajasti myös muinaisissa heimo-yhteisöissä.<sup>47</sup>

31 Nagel 2009, 130–131.

32 Schellenberg 2007, 229.

33 Schellenberg 2015, 80.

34 Schellenberg 2015, 76–78; 2007, luku 10.

35 Schellenberg 2005a, 204–205.

36 Schellenberg 2015, 55.

37 Esim. Evans 2010, 144–145; Henry 2008; 2001; Wainwright 2002.

38 Wainwright 2002.

39 Schellenberg 2005a, 203. Esimerkiksi kalvinistisesta traditiosta ammentava Alvin Plantinga (2000, 172) ei katso, että perisyntiin ideaan tarvitsisi liittää ajatusta peritystä syllisyydestä.

40 Wainwright 2002, 109.

41 Ks. esim. Plantinga 2015, 37, 48–52. Aiheesta Jumalan kätkeytyneisyyttä käsittelevän keskustelun kontekstissa katso Azadegan 2013.

42 Ks. esim. Barrett 2012; 2007; McCauley 2011.

43 Ks. Launonen 2015.

44 Ks. esim. von Hippel & Trivers 2011.

45 Barrett 2007, 775. Barrett toteaa näin siitä huolimatta, että hän toisaalla argumentoi myös perinteisen teismin olevan jossain määrin luonnollista, sillä pikkulapset ovat taipuvaisia uskomaan yhteen, voimakkaaseen, moraalisesti hyvään luojajumalaan. Ks. Barrett 2012. Kognitiivisessa uskontotieteessä ”jumala” voi viitata hyvin monenlaisiin yliluonnollisiin olioihin.

46 Ks. Jong, Kavanagh & Visala 2015; Marsh 2013.

47 Ks. Henry 2008, 278–279.



## VALINNANVAPAAUS JUMALAN SYYNÄ SALLIA EPÄUSKO

Suosittu tapa vastata Schellenbergin argumenttiin on kieltää, että täydellisen rakastava Jumala olisi jatkuvasti avoin suhteelle kaikkien ihmisten kanssa. Monet uskonnonfilosofit torjuvat siis premissin (2), jonka mukaan Jumala ei sallisi vilpittöntä epäuskoa missään tilanteessa. Nämä filosofit ovat esittäneet lukuisia eri syitä, joiden nojalla Jumala saattaa kätkeytyä joiltakin ihmisiltä ainakin väliaikaisesti. Perustelut toimivat samalla tavalla kuin ”puolustukset” ja ”teodikeat” pahuuden ongelmaan liittyvässä keskustelussa.<sup>48</sup> Ne vetoavat johonkin suurempaan hyvään, kuten ihmisten vapaaseen tahtoon, jonka Jumala haluaa aktualisoida ja jonka nojalla Jumalan on välttämättä sallittava jotain pahaa.<sup>49</sup>

Vapaaseen tahtoon vetoaa muun muassa Schellenbergin väitöskirjan ohjaaja Richard Swinburne.<sup>50</sup> Swinburnen mukaan epätietoisuus (non-awareness) Jumalan olemassaolosta on itsessään paha asia, mutta loogisesti välttämätöntä, jotta vapaat valinnat hyvän ja pahan välillä olisivat mahdollisia.<sup>51</sup> Swinburnen argumentointi etenee pääpiirteissään seuraavasti. Syvästi vapaat moraaliset valinnat ovat mahdollisia vain, jos halumme tehdä pahoja tekoja on riittävän voimakas verrattuna haluamme tehdä hyviä tekoja. Oikeat valinnat eivät saa olla liian helppoja tai automaattisia, jotta ne olisivat aidosti vapaita. Swinburne väittää, että tietoisuus Jumalan olemassaolosta horjuttaisi tätä halujen tasapainoa niin, että menettäisimme mahdollisuuden aidosti vapaisiin valintoihin. Tietoisuus Jumalan olemassaolosta nimittäin toisi mukanaan myös tietoisuuden siitä, että Jumala rakastaa hyvän tekijöitä ja vihaa väärin tekijöitä, ja että hän palkitsee hyvät teot ja rankaisee vääristä teoista kuoleman jälkeen. Koska luonnollisesti haluan olla Jumalan mielisuosiossa sekä välttää rangaistuksen ja tulla palkituksi, haluaisin lähes automaattisesti tehdä aina oikein. Tilanne olisi sama kuin lapsella, joka tietää äitinsä katselevan häntä hänen leikkiessään, eikä hänellä ole kiusausta tehdä kolttosia. Jos taas lapsi ei tiedä äidin läsnäolosta, on hänellä kiusaus tehdä jotain kiellettyä ja hän joutuu kamppailemaan tottelevaisuuden ja tottelemattomuuden välillä. Samalla tavalla ihmiset tarvitsevat ”episteemistä etäisyyttä”

Jumalaan, jotta heillä olisi mahdollisuus syvästi vapaisiin ja moraalisesti arvokkaisiin valintoihin.<sup>52</sup>

Swinburne löytää Raamatusta tukea ajatukselle, että tietämättömyys Jumalasta mahdollistaa moraalisesti merkitykselliset vapaat valinnat. Hän viittaa Jeesuksen kertomukseen viimeisestä tuomiosta ja kahdenlaisista ihmisistä, ”lampaista” ja ”vuohista” (Matt. 25:31–46). Lampaat, jotka tekivät elämänsä aikana laupeuden tekoja lähimmäisilleen, saavat tietää palvelleensa itse Jumalaa. Vuohet, jotka käänsivät selkensä lähimmäistensä tarpeille, eivät tienneet torjuvansa samalla Herransa. Lampaiden palkka on iankaikkinen elämä, vuohet joutuvat ikuisen tuleen. Vuohet olisivat tietenkin auttaneet lähimmäisiään, jos olisivat tienneet toimintansa todellisen merkityksen. Lampaiden hyvien tekojen moraalinen arvo näkyykin Swinburnen mukaan siinä, että he toimivat oikein tietämättä tekojensa todellista kohdetta ja seurauksia.<sup>53</sup>

Myös kognitiivinen uskonnotutkimus tarjoaa epäsuoraa tukea Swinburnen väitteille jumalauksen vaikutuksesta moraaliseen käytökseen. Eräässä tutkimuksessa aktivoitiin koehenkilöiden mielissä ajatuksia Jumalasta sijoittamalla kysymyslomakkeeseen sanoja kuten ’jumaluus’ ja ’henki’. Lomakkeen täytettyään koehenkilöt saivat rahasumman, jonka he saivat jakaa haluamallaan tavalla heille tuntemattoman henkilön kanssa. Koehenkilöt, joiden mielessä oli aktivoitu ajatuksia Jumalasta, toimivat kontrolliryhmään verrattuna huomattavasti reilummin eli jakoivat rahasumman tasaisemmin. Toisessa, samantyyppisessä tutkimuksessa jumala-ajatusten aktivointi taas vähensi oleellisesti huijaamisen määrää. Lisäksi useissa kokeissa on havaittu ”sunnuntai-efekti”: ihmiset toimivat moraalisemmin pyhäpäivinä. Efektin ajatellaan johtuvan siitä, että Jumala on uskovienkin mielessä enemmän sunnuntaisin kuin viikon muina päivinä.<sup>54</sup> Näiden tutkimustulosten voidaan katsoa tukevan Swinburnen ajatusta, että tietoisuus Jumalasta edesauttaa moraalisesti hyvien valintojen tekemistä.

E erityisen tehokkaasti moraalista käytöstä saattaa edistää usko rankaisevaan Jumalaan. Teoksessaan *God Is Watching You* biologi Dominic Johnson esittää, että ihmisyyhteisöissä on esiintynyt läpi historian ja ympäri maailman uskoa jumaliin, jotka

rankaisevat ihmisiä vääristä teoista. Usko jumalaliseen rangaistukseen on ollut tärkeä evolutiivinen tekijä itsekkään käytöksen kitkemisessä. Se on mahdollistanut toisilleen tuntemattomien ihmisten välisen luottamuksen ja yhteistyön, mikä on ollut välttämätön askel yhteiskuntien kehittymiselle. Helvetinpelkoakin voimakkaammin kultaista käytöstä on edistänyt usko elämän aikana tapahtuviin rangaistuksiin. Johnsonin esitys tukee Swinburnen väitettä, että usko moraalista käytöstä edellyttävän Jumalan olemassaoloon voi tehdä vääristä valinnoista vähemmän houkuttelevia.<sup>55</sup>

Schellenbergin mielestä Swinburne onnistuu ehkä selittämään sen, miksi Jumala ei anna itsestään jatkuvaa ja voimakasta evidenssiä. Swinburne ei kuitenkaan hänen mielestään perustele uskottavasti sitä, miksi Jumala evää ihmisiltä sellaisenkin minimaalisen todistusaineiston, joka olisi kausaalisesti riittävää synnyttämään uskoa. Lisäksi Schellenberg huomauttaa, ettei epätietoisuus Jumalan olemassaolosta suinkaan ole edellytys moraalisesti merkityksellisille vapaan tahdon valinnoille, sillä monet Jumalan olemassaoloa varmana pitävät yksilötkin ovat hyvin alttiita kiusauksille. Jopa apostoli Paavali tunnusti kamppailevansa hyvän ja pahan välillä (Room. 7:14–25).<sup>56</sup> Schellenberg myös argumentoi, että tuonpuoleinen elämä on ajallisesti niin kaukainen todellisuus, ettei se muodosta riittävän välitöntä ja konkreettista uhkaa, joka poistaisi kiusauksen toimia väärin. Eri asia olisi se, jos uskoisin Jumalan rangaistuksen kohtaavan välittömästi tekoni jälkeen.<sup>57</sup> Voimme lisäksi esittää uskottavia skenaarioita, joissa riittävä evidenssi Jumalan olemassaolosta ei poistaisi riittävän kovia kiusauksia ja vapaita valintoja. Jumala voisi esimerkiksi tehdä oman olemassaolonsa selväksi, mutta samalla salata sen, että tuonpuoleisessa odottaa palkkio tai tuomio.<sup>58</sup>

Myös Raamattua voidaan lainata Swinburnea vastaan. Jumala ei aina kätkeydy mahdollistaakseen vapaat valinnat. Päinvastoin Vanhassa testamentissa Jumala tekee usein itsensä ja tahtonsa (sekä sen rikkomisen rangaistukset) niin selviksi, että ihmisille ei luulisi jäävän pientäkään kiusausta tehdä syntiä. Kun Jahve laskeutuu tulesta Siinain vuorelle, joka järisee pasuunojen kaikuessa, Mooses sanoo pelosta vapiseville israelilaisille: ”Jumala on tullut tänne

pannukseen teidät koetukselle ja herättääkseen teissä pelon ja kunnioituksen häntä kohtaan, ettette enää tekisi syntiä” (2. Moos. 20:5). Tästä huolimatta autiomaassa vaeltavat israelilaiset eivät kaihtaneet synnintekoa.

## JUMALA EDELLYTTÄÄ IHMISELTÄ MUUTAKIN KUIN USKOA OLEMASOLOONSA

Teistifilosofit ovat ehdottaneet monia muitakin perusteita sille, miksi Jumala ei välttämättä tarjoaisi

- 
- 48 Van Inwagen 2002, 30. ”Puolustus” viittaa yleensä loogisesti mahdolliseen syyhyyn, jonka nojalla Jumala sallii pahan olemassaolon, kun taas ”teodikealla” tarkoitetaan useimmiten todennäköistä tai ei-epätodennäköistä selitystä, miksi Jumala sallii paha. Ks. Murray 2009, 353, 360.
- 49 Ks. esim. Tooley 2015; Murray 2009.
- 50 Swinburne 1998, luku 11. Samanlaisen vastineen tarjoaa myös Murray 2002.
- 51 Swinburne ymmärtää vapaan tahdon libertarianisesti: ihmisillä on aito mahdollisuus valita kahden tai useamman vaihtoehdon väliltä.
- 52 Swinburne 1998, 203–209.
- 53 Swinburne 1998, 210.
- 54 De Cruz 2015a.
- 55 Johnson 2016; ks. myös Purzycki 2016. Johnsonia kritisoi Ylikoski 2017.
- 56 Monien eksegeettien mukaan kyseisessä tekstijaksossa Paavali ei kuitenkaan puhu itsestään kristittyinä. Tämä ei välttämättä kuitenkaan heikennä Schellenbergin huomiota.
- 57 Schellenberg 2005b, 292–293; 1993, 121–124. Michael Murray (2002, 72–75) on vastannut Schellenbergin kommentteihin seuraavasti. Ensinnäkään hänen mielestään ei ole selvää, että ihmiset uskovat Jumalan rangaistuksen ja palkitsemisen tapahtuvan vain tuonpuoleisessa. Valinnan vapausvastineen puolustajalle riittää Murrayn mukaan se, että Jumalaan uskovat odottavat edes joitakin ajallisia rangaistuksia. Toiseksi tuonpuoleisen rangaistuksen ajallisesta etäisyydestä huolimatta tieto siitä voi muodostaa psykologisesti voimakkaan uhan – onhan perinteisessä helvetissä kyseessä äärimmäisen tuskallinen ja ikuinen rangaistus. Murrayn mukaan tieto tuonpuoleisesta tuomiosta vastaa tilannetta, jossa meille sanottaisiin: ”Jos epäonnistut tehtävässä, me tapamme sinut. Et tiedä milloin – ehkä silloin, kun sitä vähiten odotat. Mutta kerran, yksi meistä jäljittää sinut ja päästää sinut päiviltäsi!”
- 58 Howard-Snyder & Moser 2002, 14. Vaikka Schellenbergin (2007, 214) mukaan Jumalaan uskovalle olisikin helppoa toimia oikein siksi, että hänen halunsa välttää Jumalan rangaistus mitätöi väärin valintojen houkuttelevuuden, olisi henkilöllä tässäkin tilanteessa mahdollisuus vapaaseen valintaan ja moraaliseen kasvuun: hänen haasteenaan olisi opetella tekemään hyvää hyvän itsensä tähden – ei siksi, että se toisi Jumalan mielisuosion.



olemassaolostaan riittäviä todisteita jokaiselle ihmiselle jokaisena hetkenä.<sup>59</sup> Kenties Jumala ei anna riittävää evidenssiä itsestään siksi, että hän haluaa ihmisten valitsevan vapaasti, haluavatko he rakastaa Jumalaa, luottaa häneen ja totella häntä. Liian selvä ilmoitus pakottaisi meidät jumalasuhteeseen. Vapaa tahto ei kuitenkaan välttämättä tarjoa parasta vastargumenttia Schellenbergin argumentille Jumalan kätkeytyneisyydestä. Usein vilpittömän epäuskon ajatellaankin mahdollistavan jonkinlaisen arvokkaan moraalisen, hengellisen tai älyllisen kehityksen. Jumala voi esimerkiksi jättää olemassaolonsa epäselväksi, jotta ihmisillä olisi mahdollisuus pohtia yhdessä kysymystä Jumalan olemassaolosta ja löytää totuus asiasta, mikä on älyllisesti arvokasta, tai jotta ihmisillä olisi mahdollisuuksia kertoa Jumalasta toisille, mikä on hengellisesti arvokasta. Vaikka emme tietäisi Jumalan todellisia syitä kätkeytyä, mahdollisilla syillä spekulointi voi riittää premissin (2) torjumiseen.<sup>60</sup>

Schellenbergin mielestä näihin ehdotuksiin voidaan lähes aina vastata seuraavasti: miksi se hyvä, jonka saavuttaakseen Jumala kätkeytyy, ei voisi toteutua myös jumalasuhteessa? Schellenbergin mukaan käsityksemme Jumalasta rakastavana luojana tulisi johtaa meidät ajattelemaan, että luomakunnassa kaikki hyvät asiat, joita Jumala tavoittelee, ovat yhteensopivia jumalasuhteen kanssa (relationship-compatible goods). Jos Jumala loisi ihmiskunnan, mutta jostain syystä tavoittelisi jotain, mikä ehdottomasti vaatii pidättäytymistä rakkaussuhteesta luotuihinsa, hän olisi kuin poissaoleva perheenisä, joka ei sitoutuisi perheen perustamisesta seuraavaan vastuuseen. Itse asiassa Schellenbergin mukaan erilaisten hyvien pitäisi tulla osaksemme nimenomaan jumalasuhteen välityksellä, jos Jumala olisi olemassa. Monet kristityt filosofit väittävät, että Jumala kätkeytyy, koska hän haluaa herättää luoduissaan itseensä kohdistuvaa kaipausta ja intohimoa. Schellenberg kuitenkin muistuttaa, että kristinuskon sisällä virtaa rikas, kätkeytyvän Jumalan ideasta ammentava teologinen perinne. Jumalan poissaolon kokemusta seuraavaa hengellistä ikävää kutsutaan ”sielun pimeäksi yöksi”. Kipuileva kaipaus Jumalan puoleen ei siis näytä edellyttävän epäuskoa van se voi toteutua uskossa ja jumalasuhteessa. Täs-

tä todistavat monet pyhät Ristin Johanneksesta Äiti Teresaan.<sup>61</sup>

Jumalan kätkeytymisen ja itseilmoituksen teologiaa on nykykeskustelussa pohtinut eniten filosofi Paul Moser.<sup>62</sup> Hän on Schellenbergin kanssa samaa mieltä siitä, ettei Jumalan olemassaolon selkeä tiedostaminen riistä ihmisiltä mitään arvokasta. Ennemmin Moserin mukaan Jumala kätkeytyy oman kunniansa vuoksi. Raamatun jumalakuvan perusteella on odotettavaa, että Jumala on tarkka siitä, millä ehdoilla hän tarjoaa evidenssiä olemassaolostaan. Jumalalla on auktoriteetti määrittellä, miten hänet voidaan tuntea ja tietää. Tämän kieltäminen ja selvien, kaikkien havaittavissa olevien todisteiden vaatiminen on Moserin sanoin ”kognitiivista epäjumalanpalvelusta”. Julkisen evidenssin sijasta Jumala ilmaisee itsensä hiljaisena äänenä yksilön omassatunnossa. Ihmisen täytyy virittäytyä kohti sisäistä ääntä, aivan kuten radio säädetään tietylle taajuudelle. Jos ihminen kohdistaa huomionsa ääneen, kutsu voimistuu haasteeksi mukautua Jumalan täydelliseen rakkauteen ja tahtoon.<sup>63</sup>

Miksi kaikki eivät sitten kuule tuota hiljaista ääntä? Moserin mukaan Jumala ei pyri tuottamaan ihmisissä uskoa omaan olemassaolonsa ilman, että he ovat valmiita mukautumaan hänen täydellisen rakkautensa vaatimuksiin. Voisihan ihminen uskoa Jumalan olevan olemassa, mutta silti vihata häntä tai antautua suhteeseen vain taivaspaikan toivossa. Jumalan itseilmoituksen päämääränä ei siis ole pelkkä usko Jumalan olemassaoloon, vaan kokonaisvaltainen muutos ilmoituksen vastaanottajissa.

Jumalan täydellinen rakkaus – on moraalisesti transformoivaa ja rakentavaa, ei orjallista tai viihdyttävää. Täydellisen rakastava Jumala etsii nöyriä, täydellisen rakastavia palvelijoita, ei itsetietoisia elitistejä tai päällepälmäreitä. Näin Jumala etsii kokosydämistä omistautumista ihmisiltä, sillä mikään vähempi ei kunnioittaisi Jumalaa oikealla tavalla.<sup>64</sup>

Moserin esitys eroaa useimmista teistisistä puolustuksista. Kuten edellä todettiin, Moser katsoo Jumalan pidättäytyvän suhteesta joidenkin ihmisten kanssa oman kunniansa ja tarkoituspieriensä tähden, ei jonkin ihmisen hyvän vuoksi. Toiseksi Moserin kuvaus ihmisen ja Jumalan suhteesta ei

näytä analogiselta ensisijaisesti vanhemman ja lapsen suhteelle – toisin kuin Schellenbergin esimerkeissä. Se muistuttaa enemmän kahden aikuisen välistä rakkaussuhdetta. Tällainen analogia auttaa näkemään, miksi Jumala saattaisi edellyttää itseilmoituksensa kohteena olevilta syvää antautumista, ei pelkkää avoimuutta jumalasuhteelle. Moserin esityksen eduksi voitaneen laskea sekin, että hänen jumalakuvansa ammentaa laajasti Raamatun teksteistä.

Moser ei kuitenkaan väitä tarjoavansa tyhjentävää ratkaisua Schellenbergin argumenttiin. Hän toteaa, että kätkeytyneisyyden ongelma voi ratketa vain henkilökohtaisella tasolla ihmisen omassa suhteessa Jumalaan. ”Kun etsit Jumalaa oikein, löydät hänet”, vakuuttaa Moser. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ”kun etsit Jumalaa oikein, löydät tyydyttävän ja kattavan selityksen sille, miksi Jumala joskus kätkeytyy”. Jos Jumala ei etsinnöistä huolimatta löydy, Moserin mukaan tämä oikeuttaa korkeintaan rajallisen agnostismin etsijän kohdalla. Voihan Jumala vastata hänelle joskus lähitulevaisuudessa. Jos siis Jumala vaikuttaa olevan piilossa, meidän tulisi tarkastella oman sydämemme tilaa, eikä uhota ateistifilosofi Bertrand Russellin tavoin: ”Jumala, et antanut riittävästi evidenssiä!”<sup>65</sup>

## PAHEMPI ONGELMA KUIN PAHUUDEN ONGELMA?

Argumentti Jumalan kätkeytyneisyydestä on nousut analyttisessä uskonnonfilosofiassa pahuuden ongelmaan verrattavaksi haasteeksi teismille. Kätkeytyneisyysargumentti näyttää jopa olevan teodikea-argumenttia vahvempi. Kristillisen teismin näkökulmasta voi olla haastavampaa perustella sitä, miksi Jumala sallii joidenkin jumalasuhteelle avoimien ihmisten pysyvän epäuskoina kuin sitä, miksi Jumala sallii pahaan tai kärsimystä. Esimerkiksi vaikea sairaus voi kyllä riistää ihmiseltä paljon tässä maallisessa elämässä, mutta teismin näkökulmasta on olemassa paljon arvokkaampiakin asioita kuin fyysinen hyvinvointi. Voidaan myös ajatella, että Jumala voi hyvittää ihmisen kärsimykset tuonpuoleisessa. Iankaikkisen autuuden näkökulmasta järkyttäväkin maallinen paha on painoarvoltaan pientä.

Schellenbergin kriitikot eivät voi kuitenkaan vedota mihinkään jumalasuuhdetta korkeampaan hyvään, sillä kristillinen teologia pitää tätä suhdetta ihmisen suurimpana hyvänä.<sup>66</sup> Mikään ei voi korvata jumalasuhteen menettämistä – etenkin, jos epäuskon seurauksena on iankaikkinen ero Jumalasta. Jumalan kätkeytymistä selittävät filosofit joutuvatkin väittämään, että Jumala sallii vilpittömän epäuskoa vain hetkellisesti. Kätkeytyneisyysargumentin heikkous suhteessa pahuuden ongelmaan on kuitenkin se, että siinä missä pahuuden olemassaolo ei juuri kukaan kyseenalaista, vilpittömän epäuskon olemassaolo voidaan kiistää.<sup>67</sup>

Akateemista uskonnonfilosofiaa on kritisoitu siitä, että alan ammattilaisten subjektiiviset elämäkokemukset vaikuttavat tavallista enemmän argumentoinnin taustalla.<sup>68</sup> Tämä näyttäisi pitävän paikkansa keskustelussa Jumalan kätkeytyneisyydestä. Schellenbergin tekstejä lukiessa saa vaikutelman, että hänen oma kokemuksensa ateismiin päätymisestä vilpittömän pohdinnan seurauksena tarjoaa hänelle ainakin yhden varman todisteen siitä, että vilpittömän epäuskoa on olemassa. Koska ihmiset eivät näe toistensa sydämeen, Jumalan olemassaolosta syvästi vakuuttuneella teistillä ei välttämättä ole pääsyä tällaiseen todistusaineistoon. Hän voi myös ajatella, että pohjimmiltaan jokainen ei-uskova huijaa itseään ja pakenee Jumalaa.

Lari Launonen, teol. maist.  
lari.launonen@helsinki.fi

59 Näitä listaa esimerkiksi Schellenberg 2010, 515–514; Howard-Snyder & Green 2016, luku 3.

60 Howard-Snyder & Moser 2002, 10–11.

61 Schellenberg 2015, 45–47; 68–70; 2005b.

62 Ks. Moser 2008.

63 Moser 2008, luvut 2.4–2.6.

64 Moser 2008, 108.

65 Moser 2004a, 42; 2004b 56–58.

66 Katso Schellenberg 2007, 244. Suhdetta Jumalaan suurimpana hyvänä perustelee filosofisesti esimerkiksi Stump 2010.

67 Katso esim. Henry 2001. Kiitän Miika Sarkkista tästä huomiosta.

68 Katso De Cruz 2015b.

Azadegan, Ebrahim

- 2013 "Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effect of Sin". *Journal of Reformed Theology* 7, 69–90.

Barrett, Justin L.

- 2012 *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York, NY: Free Press.

- 2007 "Cognitive Science of Religion. What Is It and Why Is It?" *Religious Compass* 6, 768–786.

Creel, Richard E.

- 2010 "Immutability and Impassibility". *A Companion to Philosophy of Religion*. Ed. Charles Taliaferro & Paul Draper & Philip L. Quinn. Malden, MA: Wiley-Blackwell. 322–328.

De Cruz, Helen

- 2015a "Divine Hiddenness and the Cognitive Science of Religion". *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Ed. Adam Green & Eleonore Stump. New York: Cambridge University Press, 53–86.

- 2015b *Irrelevant Influences and Philosophical Practice: A Qualitative Study*. [https://www.academia.edu/14876793/Irrelevant\\_influences\\_and\\_philosophical\\_practice\\_A\\_qualitative\\_study](https://www.academia.edu/14876793/Irrelevant_influences_and_philosophical_practice_A_qualitative_study) (5.5.2016).

Draper, Paul

- 2009 "The Problem of Evil". *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Ed. Thomas P. Flint & Michael C. Rea. Oxford: Oxford University Press, 332–351.

- 2002 "Seeking But Not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic". *Divine Hiddenness: New Essays*. Ed. Daniel Howard-Snyder & Paul Moser. New York: Cambridge University Press, 197–214.

Evans, C. Stephen

- 2017 *Kätkeytynyt Jumala: Kaikkivaltiaan olemassaolon perusteista*. Suom. Anne Leu. Kauniainen: Perussanomana.

Green, Adam & Stump, Eleonore (ed.)

- 2015 *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hepburn, Ronald W.

- 1963 "From World to God". *Mind* 72, 40–50.

Henry, Douglas V.

- 2008 "Reasonable Doubts about Reasonable Nonbelief". *Faith and Philosophy* 25, 276–289.

- 2001 "Does Reasonable Nonbelief Exist?" *Faith and Philosophy* 18, 75–92.

Howard-Snyder, Daniel & Green, Adam

- 2016 "Hiddenness of God". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/divine-hiddenness> (5.5.2016).

Howard-Snyder, Daniel & Moser, Paul K.

- 2002 "Introduction: The Hiddenness of God". *Divine Hiddenness: New Essays*. Ed. Daniel Howard-Snyder & Paul Moser. New York: Cambridge University Press, 1–23.

Johnson, Dominic

- 2016 *God Is Watching You: How the Fear of God Makes Us Human*. Oxford: Oxford University Press.

Jong, Jonathan & Kavanagh, Christopher & Visala, Aku

- 2015 "Born idolaters: The Limits of the Philosophical Implications of the Cognitive Science of Religion". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52, 244–266.

Jordan, Jeffrey

- 2008 "The Sounds of Silence: Why the Divine Hiddenness Argument Fails". *Internet Infidels*. [http://infidels.org/library/modern/jeffrey\\_jordan/silence.html](http://infidels.org/library/modern/jeffrey_jordan/silence.html) (5.5.2016).

Launonen, Lari

- 2015 *Kognitiivinen uskontotiede ja jumalauskon tiedollinen oikeutus*. Pro gradu –tutkielma, Helsingi Yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/154711>

Marsh, Jason

- 2013 "Darwin and the Problem of Natural Nonbelief". *The Monist* 96, 349–376.

McCauley, Robert

- 2011 *Why Religion Is Natural and Science Is Not*. New York: Oxford University Press.

Moser, Paul K.

- 2008 *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 2004a "Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism". *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Ed. Michael L. Peterson & Raymond J. van Arragon. Oxford: Blackwell, 42–54.

- 2004b "Reply to Schellenberg". *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Ed. Michael L. Peterson & Raymond J. van Arragon. Oxford: Blackwell, 56–58.

Mother Theresa & Kolodiejchuk, Brian

- 2007 *Come Be My Light: The Private Writings of the Saint of Calcutta*. New York: Doubleday.

- Murray, Michael J.
- 2009 "Theodicy". *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Ed. Thomas P. Flint & Michael C. Rea. Oxford: Oxford University Press, 352–373.
- 2002 "Deus Absconditus". *Divine Hiddenness: New Essays*. Ed. Daniel Howard-Snyder & Paul Moser. New York: Cambridge University Press, 62–82.
- Nagel, Thomas
- 1997 *The Last Word*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin
- 2000 *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Purzycki, Benjamin G. & al.
- 2016 "Moralistic Gods, Supernatural Punishment and the Expansion of Human Sociality". *Nature* 530, 327–330.
- Rea, Michael
- 2011 "Divine Hiddenness, Divine Silence". *Philosophy of Religion: An Anthology*. 6th edition. Ed. Louis Pojman & Michael Rea. Boston: Wadsworth/Cengage, 266–275.
- Räsänen, Heikki
- 2014 *Taistelua ja tulkintaa: Raamatuntutkijan tarina*. Helsinki: Kirjapaja.
- Schellenberg, J. L.
- 2017a "Divine Hiddenness: Part 1 (Recent Work on the Hiddenness Argument)." *Philosophy Compass* 12:4, DOI:10.1111/phc3.12355.
- 2017b "Divine Hiddenness: Part 2 (Recent Enlargements of the Discussion)." *Philosophy Compass* 12:4, DOI:10.1111/phc3.12413.
- 2015 *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- 2010 "Divine Hiddenness". *A Companion to Philosophy of Religion*. Ed. Charles Taliaferro & Paul Draper & Philip L. Quinn. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 509–518.
- 2007 *The Wisdom to Doubt; A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 2005a "The Hiddenness Argument Revisited (I)." *Religious Studies* 41, 201–215.
- 2005b "The Hiddenness Argument Revisited (II)." *Religious Studies* 41, 287–303.
- 2004a "Divine Hiddenness Justifies Atheism". *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Ed. Michael L. Peterson & Raymond J. van Arragon. Oxford: Blackwell, 31–41.
- 2004b "Reply to Moser". *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Ed. Michael L. Peterson & Raymond J. van Arragon. Oxford: Blackwell, 54–56.
- 1993/2006 *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Stump, Eleonore
- 2010 *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard
- 1998 *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Tooley, Michael
- 2015 "The Problem of Evil". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/entries/evil/> (5.5.2016).
- van Inwagen, Peter
- 2002 "What Is the Problem of the Hiddenness of God?" *Divine Hiddenness: New Essays*. Ed. Daniel Howard-Snyder & Paul Moser. New York: Cambridge University Press, 24–32.
- von Hippel, William & Trivers, Robert
- 2011 "The Evolution and Psychology of Self-deception." *Behavioral and Brain Sciences* 34, 1–56.
- Ylikoski, Petri
- 2017 "Moral Gods and the Origins of Human Cooperation." *Christianity and the Roots of Morality: Philosophical, Early Christian, and Empirical Perspectives*. Ed. Petri Luomanen, Anne Birgitta Pessi & Ilkka Pyysiäinen. Leiden: Brill.
- Wainwright, William
- 2002 "Jonathan Edwards and the Hiddenness of God." *Divine Hiddenness: New Essays*. Ed. Daniel Howard-Snyder & Paul Moser. New York: Cambridge University Press, 98–119.