

Jumalaton Leviatan vai vapauden vartija?

Teologisia näkökulmia poliittiseen liberalismiin

Liberalismi herättää voimakkaita tunteita puolesta ja vastaan. Helmikuussa 2014 Patrick J. Deneen arvioi *The American Conservative* -lehden nettisivujen kolumnissa, että toisin kuin valtavirtamedian perusteella voisi luulla, Yhdysvaltojen katolisen kirkon sisäistä valtataistelua ei käyda perinteisellä liberaali-konservatiivi-akselilla. Oleellisin rintamalinjajako kulkee Deneenin mielestä kahden konservatiiveiksi laskettavan leirin välillä. Ryhmiä erottaa Deneenin mukaan ennen kaikkea suhtautuminen liberalismiin. *First Things* -lehteä julkaisevassa ryhmässä liberaalidemokratia¹ ja (katolinen) kristillinen usko tulkitaan yhteensopiviksi. Itsensä Deneen laskee osaksi radikaalimpaa, esimerkiksi *Communio*-lehteä julkaisukanavanaan pitävää ryhmää, jossa liberalismi nähdään kristinuskon kilpailijana.² Pidän Deneenin analyysia valaisevana. Se paljastaa jotain hyvin oleellista tämän hetken angloamerikkalaisesta teologisesta keskustelusta, jossa liberalismiin ja kristinuskon lämpimät välit eivät ole itsestäänselvyys. Se myös havainnollistaa, kuinka suhtautuminen liberalismiin ei ole pääteltävissä teologin kirkkokunnasta. Kyseessä on katolista teologista keskustelua laajempi ilmiö.³

Tämän artikkelin tehtävänä on selvittää, millaisessa valossa poliittinen liberalismi teologisessa keskustelussa nähdään. Miksi sitä vastustetaan, miksi puolustetaan?⁴ Aloitan esittelemällä tyypillisiä syy-

töksiä, joita liberalismi saa osakseen. Havainnollistan, kuinka kritiikin kärki pureutuu aina skolastisen teologian metafysiisiin näkemyksiin asti. Erityisesti otan huomioon jo mainitun Deneenin liberalismikritiikin sekä radikaalin ortodoksian piirissä vaikuttavan katolisen Adrian Pabstin teoksen *Metaphysics* (2012).⁵

Kriittisten äänenpainojen jälkeen siirryn käsittelemään liberalismiin myönteisesti suhtautuvan protestantin Nicholas Wolterstorffin ajattelua. Huomionarvoista on, kuinka erilaisella tyyllillä Wolterstorff liberaalidemokratiaa lähestyy. Vaikka Wolterstorff pitää sitä kristinuskon julistuksen mukaisena valtionäkemyksenä, kyseessä on hänen mukaansa ennen kaikkea pragmaattinen poliittinen järjestelmä. Liberalismin ei ole tarkoitus tarjota todellisuudesta uskonnollisten maailmankatsomusten kanssa kilpailevaa kokonaisnäkemystä. Wolterstorff ei kuitenkaan hyväksy erityisesti John Rawlsiin henkilöityvää ”julkisen järjen liberalismia” (public reason liberalism), joka pyrkii rajaamaan uskonnolliset vakaumukset ja argumentit vain yksityiseen elämänpiiriin.⁶

Artikkelin lopussa vertailen vielä lyhyesti liberalismiin teologisten kriitikoiden ja puolustajien näkemyksiä. Karkeasti voi jo sanoa, että liberalismikriittiset teologit korostavat hyvyttä ja liberalismimyönteiset teologit vapautta. Tyyliä asennoitumiseroista huolimatta käsittelemäni

ajattelijat molemmista leireistä peräänkuuluttavat kirkkoille ja muille valtiota suppeammille auktoriteetti-yhteisöille lisää kommunitaristista elintilaa.⁷

LIBERALISMIN KAHDET KASVOT

Teologisen liberalismikritiikin äärellä voi helposti unohtua, kuinka positiivisista mielleyhtymistä sana ”liberaali” nauttii yleisessä kielenkäytössä.⁸ Liberaalius yhdistetään suvaitsevaisuuden, tasa-arvon, yhtäläisten ihmisoikeuksien ja vapauden kaltaisiin asioihin. Liberaali ihminen on yhtä kuin hyvä ihminen. Jos siis liberaalius edustaa yksiselitteisesti hyvyyttä, onko liberalismikriittisyys hyvyyskriittisyyttä? Tällaisten karikatyyritulkintojen välttämiseksi on aluksi syytä määritellä, mitä liberalismilla tarkoitetaan.

Tämän artikkelin aiheena olevaa poliittista liberalismia ei tule sekoittaa liberaaliin politiikkaan, jolla on asiayhteyksistä riippuen hyvin erilaisia merkityksiä. Filosofisen keskustelun poliittinen liberalismi on ”erityisesti yhdysvaltalaisen filosofin John Rawlsin vaikutusvaltaisesti edustama ajattelutapa, jonka mukaan yhteiskunnan perusrakenteen pääpiirteistä voidaan saavuttaa periaatteellinen poliittinen yhteisymmärrys kohtuullisen järkevien uskonnollisten ja ei-uskonnollisten katsomusten edustajien kanssa.”⁹

Määritelmä kuulostaa varsin maltilliselta ja sen pohjalta voi olla vaikea uskoa liberalismiin aiheuttavan erityisen voimakkaita reaktioita. Wolterstorff kuitenkin listaa standardisyytöksiä: liberaalidemokratia on pseudoneutraalia, uskontoa kohtaan vihamielistä ja moraalille tuhoisaa, se on omistautunut sekularismille, omistavalle individualismille ja instrumentaalille rationaalisuudelle, kaiken lisäksi liberaalidemokratia tarvitsee sotia pitääkseen yllä kansalaisten moraalista sitoutumista yhteisöön.¹⁰ Määritelmän vaatimattomuuden ja kriittisten syytösten vaativuuden välinen jännite pakottaa kysymään, näkevätkö liberalismin teologiset puolustajat ja kriitikot liberaalidemokratian samalla tavalla. Millaisia odotuksia he lastaavat poliittiselle järjestelmälle? Käsittelevätkö he liberalismia ensisijaisesti yhteiskunnallisena vai teologis-metafyysisenä ratkaisuna? Uskon, että näiden kysymysten valossa pääsemme käsiksi teologisen liberalismikeskustelun filosofiseen timeen.¹¹

LEVIATAN HERÄÄ KESKIAJALLA? LIBERALISMIN METAFYYSISET JUURET

Teologisen liberalismikritiikin voi tiivistää seuraavaan väitteeseen: toisaalta liberalismi ei ole tarpeeksi, toisaalta se on aivan liikaa. Se ei tarjoa arvoille ja vakaumuksille metafysisistä tukea, mutta edellyttää toimiakseen nihilistisen metafysiikan. Toisin sanoen liberalismi on kyllä kokonaisvaltaista, mutta väärällä tavalla. Se nostaa tyhjän valinnanvapauden

- 1 Käytän käsitteitä liberalismi ja liberaalidemokratia käytännössä synonyymeina. En siis käsittele liberaalia politiikkaa vaan liberalismia tietynlaisena poliittisena järjestelmänä. Rajaukseni ulkopuolelle jää keskustelu liberalismiin ja demokratian keskinäisestä suhteesta. Aiheesta ks. esim. Stout 2004 ja Insole 2011.
- 2 Deneen 2014.
- 3 Vaikka konkreettiset ”tapauskertomukset” jäävät tämän artikkelin ulkopuolelle, on syytä huomauttaa, että teologinen ja filosofinen liberalismikeskustelu liittyy myös käytännön poliittisiin kysymyksiin, esimerkiksi aborttidebattiin ja sukupuolivähemmistöjen asemaan.
- 4 Tutkimani keskustelu on retorisesti hyvin värikästä. En ota kantaa käsittelemieni ajattelijoiden kiistanalaisten liberalismitulkintojen historialliseen oikeellisuuteen. Toivon, että se mikä aatehistoriallisessa tarkkuudessa menetetään, korvautuu ajankohtaisen keskustelun ominaispiirteiden kartoituksessa.
- 5 Sivuuatan tarkoituksella liberalismikriittisen ”uuden traditionalismin” (ks. Stout 2004, 2, 118–139) tunnetuimmat edustajat eli Stanley Hauerwasin, Alasdair MacIntyren ja John Milbankin. Olen käsitellyt Hauerwasia artikkelissa Kempainen 2013 ja Milbankia ja radikaalia ortodoksiaa artikkelissa Kempainen 2014.
- 6 Rawlsin tarkempi käsittely jää tämän artikkelin rajauksen ulkopuolelle. Perusteellinen analyysi Rawlsin filosofiasta on Päivänsalo 2007. Perustiedot tarjoaa tiiviisti Sihvola 2004, 181–205.
- 7 Käytän kommunitarismi-käsitettä tarkoittamaan näkemystä, jonka mukaan jokainen yhteisö konstituoii oman moraalinsa ja totuusehtonsa. Ks. myös alaviite 34.
- 8 Ks. esim. Vares 2012, jonka mukaan suurin osa länsimaisen kulttuurin piirissä elävistä ihmisistä mieltää itsensä mieluummin liberaaleiksi kuin konservatiiveiksi.
- 9 Määritelmä teoksen Vainio & Kempainen 2014 sanastosta (s. 272). Kuten myöhemmin käy ilmi, tämä liberalismiin määritelmä muistuttaa ehkä liikaakin julkisen järjen liberalismia. Esimerkiksi Wolterstorffin näkemyksessä painopiste on toisaalla. Tiivis esitys liberalismiin määrittelyn haasteista on Ryan 1993.
- 10 Wolterstorff 2012a, 5–6. Wolterstorff itse pitää syytöksiä yliampuvina.
- 11 En kuitenkaan tarkoita, että sen kummempin liberalismimiyönteiset kuin -kriittisetkään teologit muodostaivat yhteistä rintamaa ja jakaisivat kaikki toistensa näkemykset. Lisäksi liberalismiin on luonnollisesti muitakin teologisia tulokulmia kuin tässä artikkelissa esitellyt vaihtoehdot.

ylimmäksi arvoksi. Kuten ortodoksiteologi David Bentley Hart tiivistää:

Nykyajan korkein ihanne – sen erityinen käsitys ihmisen itsemääräämisoikeudesta – vaatii ihmistä luottamaan alkuperäiseen olemattomuuteen, joka on kaiken todellisen pohjalla, hedelmälliseen tyhyyteen, jossa kaikki on mahdollista, josta ihmisen tahdolle ei nouse mitään estettä ja jonka edessä ihminen voi siten muovata elämänsä oman mielensä mukaan.¹²

Liberalismikriitikkojen mukaan tämä modernismin ja sekularismin mahdollistava oletus on seurausta keskiajalla tehdystä teologiasta, jossa ontologinen realismi vaihtuu nominalismiksi.¹³ Mika Luomaaho tiivistää tämän skolastisen debatin luonteen seuraavasti:

Yksinkertaistaan kiistassa oli kysymys siitä, voiko jokin asia olla totta riippumatta siitä, mitä mieltä ihmiset ovat siitä yksin tai yhdessä. – – Nimittäin jos olemassa oleva on vain tässä ja nyt eikä yläpuolellamme ole ontologisia universaaleja, jäljelle jää vain empiirisesti todettavissa olevia asioita, niin sanottuja faktoja.¹⁴

Tällaisella ajattelun muutoksella on väistämättä myös poliittisia seurauksia:

Mikäli ei ole olemassa objektiivista moraalia, Hyvää ja Paha, Oikeaa ja Väärää isoilla alkukirjaimilla, on vain partikulaareja arvoja: asioita, joita ihmiset arvostavat. Ja mehän tiedämme, että ihmiset voivat arvostaa käytännössä ihan mitä tahansa.¹⁵

Käännettä voi mieltymyksistä riippuen joko juhlia ihmisen lopullisena vapautumisena¹⁶ tai pahoitella ontologisen ja kulttuurillisen mielikuvituksen köyhtymisenä.¹⁷ Joka tapauksessa ilman tätä taitekohtaa länsimaisen ajattelun historiassa nykyisenkaltaista liberalismia ei olisi välttämättä syntynyt.¹⁸ Ehkä juuri siksi modernismi, sekularismi ja liberalismi on niin helppo nähdä jonkinlaisena pakettiratkaisuna. Michael Allen Gillespien sanoin:

Yleinen näkemys aiheesta on varsin selvä: modernismi on sekulaari alue, jossa ihminen korvaa Jumalan olemassaolon

keskuksena ja pyrkii luonnon herraksi ja hallitsijaksi käyttämällä uudenlaisen luonnontieteen sovelluksia ja niistä johdettua teknologiaa. Moderni maailma nähdään individualismin, representaation ja subjektivismiin, tutkimuksen ja löytöjen, vapauden, oikeuksien, tasa-arvon, suvaitsevaisuuden, liberalismiin ja kansallisvaltion valtakuntana.¹⁹

Kriitikkojen mielestä liberalismi syrjäyttää ajatuksen yhteisestä hyvästä (common good) ja perimmäisestä hyvästä (ultimate good) ja tarjoaa niiden tilalle vain banaalia kulutuskulttuuria ja yksityisten halujen tyydyttämistä.²⁰ Hartin näkemys (myöhäis-)modernismista onkin äänenpainoiltaan huomattavasti Gillespietä värittyneempi:

Myöhäismoderni yhteiskunta on ensisijaisesti kiinnostunut ostamaan yhä enemmän ja yhä monipuolisempia asioita. Tämän takia se pyrkii kehittelemään aina vain lisää haluja tyydytettäväksi, ja poistamaan niin monia haluun kohdistuvia rajoitteita ja kieltoja kuin mahdollista. Tällainen yhteiskunta on implisiittisesti ateistinen ja sen täytyy hitaasti mutta hetyttömästi ahkeroida ylimaallisten arvojen hävittämiseksi. Se ei voi antaa perimmäisen hyvän kääntää huomiotamme pois pienemmistä hyvistä.²¹

Patrick J. Deneen väittää, että liberalismiin voitokulku lepää itse asiassa esi-, epä- ja jopa anti-liberaalien instituutioiden ja resurssien varassa. Deneenin mukaan perustuslaillisuus, laillisuusperiaate, kansalaisten oikeudet ja etuoikeudet, tavaroiden ja palveluiden vapaa liikkuvuus markkinoilla sekä federalismi ovat piirteitä, jotka löytyvät jo keskiaikaisesta ajattelusta. Samoin on laita suhteessa ihmisarvon loukkaamattomuuteen, keskushallintoa koskeviin perustuslaillisiin rajoituksiin sekä tasa-arvoisuuteen lain edessä.

Deneen nostaa esille kaksi antropologista oletusta, jotka ovat liberalismille tyypillisiä ja joiden varaan se hänen mukaansa rakentuu: 1) antropologinen individualismi ja voluntaristinen käsitys vallanvapaudesta sekä 2) ihmisen irrottautuminen luonnosta ja kääntyminen sitä vastaan. ”Nämä kaksi vallankumousta tavassa ymmärtää ihmisluonto ja yhteiskunta konstituivat ’liberalismin’ sikäli kuin ne tarjoavat ’vapaudelle’ radikaalisti uuden määritelmän.”²²

Teologisten kriitikkojen silmissä liberalismiin käsitys vapaudesta on siis puutteellinen. Kohtuuton yksilön korostus johtaa (paradoksaalisesti) valtion yhä vahvempaan rooliin, koska ”yhden” (suvereeni valtio) ja ”monen” (individualistiset kansalaiset) väliin ei jää perheen, kirkon, koulun tai naapuruston kaltaisia välittäjäyhteisöjä.²³ Mitä täydellisempää yksilön autonomisen alueen turvaamista tarvitaan, sitä kattavammaksi ja kokonaisvaltaisemmaksi valtion täytyy kasvaa. Näin määritelty vapaus vaatii ensitöikseen vapautusta kaikista pienemmistä auktoriteeteista, jotka aiemmin vaikuttivat vahvasti ihmisten käyttäytymiseen epämuodollisten ja totunnaisten normien kautta. ”Liberalismi kulminoituu siis kahteen ontologiseen näkökohtaan: vapautettuun yksilöön ja kontrolloivaan valtioon. Hobbesin *Leviatan* kuvasi täydellisesti nuo kaksi realiteettia: valtio koostuu yksinomaan autonomisista (ja eiryhmittyneistä) yksilöistä ja yksilöt ’koostuvat’ valtiosta. Muille ryhmille ei suoda ontologista todellisuutta.”²⁴

TEOLOGINEN PARADOKSIN POLITIIKKA JA HARVOJEN PALUU

Ennen kuin esittelen Wolterstorffin liberalismimyyönteistä kantaa, luon silmäyksen liberalismikritiikin konstruktivistiseen puoleen. Olisiko liberalismiin vinoutumat mahdollista suoristaa? Vai pitäisikö koko rakennelma hylätä jo lähtökohdiltaan epäonnistuneena projektina? Vaikka Deneenin mukaan suurimmalle osalle länsimaisista ihmisistä ajatus liberalismiin jälkeisestä elämästä on yhtä uskottava kuin ajatus Marsissa asumisesta,²⁵ eivät nämä ole vain retorisia kysymyksiä. Esimerkiksi radikaalia ortodoksiaa edustava John Milbank ei arastele julistaa, että ”sekulaari järjestys täytyy voittaa ja tilalle kehitellä uudenlainen ’kristikunta’²⁶ ja että ”ainoastaan kirkolla on teoreettista ja käytännöllistä voimaa haastaa globaali pääoman hegemonia ja luoda toteuttamiskelpoinen poliittis-ekonominen vaihtoehto.”²⁷

12 Hart 2010, 51.

13 Tiivis esitys aiheesta on Dupré 2008, 5–16. Dupré puhuu *forman* katoamisesta modernismin alkuna ja yhdistää sen William Ockhamiin, joka hylkäsi platonistisen ajatuksen niin todellisuudessa kuin ideamaailmassa olevista universaaleista muodoista. Ockhamin mukaan univer-

saalit käsitteet olivat välttämättömiä mutta niillä ei ollut ontologista perustaa sen enempää todellisuuden tuolla puolen (kuten Platon ajatteli) kuin todellisuudessaakaan (kuten Aristoteles ajatteli).

14 Luoma-aho 2012, 56.

15 Luoma-aho 2012, 56. Dupré (2008, 116) näkee oman aikamme ”kyberneettisen kulttuurin” todellisenä nominalismin riemuvoittona.

16 Kuten Pabst (2012, 448) kiteyttää: ”Without any transcendent objectivity that orders individuals and situates them in mutual relations, there is in the end only Nietzsche’s will-to-power.”

17 Kaunopuheisimmista valitusvirsistä vastaa useimmiten Hart 2013a, 312: ”Now that the most violent storms of recent history have largely abated, the more chronic, pervasive, and ordinary expression of our technological mastery of nature turns out to be simply the interminable spectacle of production and consumption, the dialectic of ubiquitous banality by which the insatiable economic culture of late modern West is shaped and sustained.”

18 Ks. myös esim. Gregory 2012.

19 Gillespie 2008, x–xi.

20 Pabst 2012, 448: ”The ’postmodern’ fixation upon the ’totally other’ is but mirror image of the modern turn to solipsistic self. Thus, contemporary culture hovers between a subjectivity that is absolute and an objectivity that is arbitrary. Instead of pursuing the common good, politics serves little more than the power of the market-state and private self-gratification.”

21 Hart 2013a, 312–313.

22 Deneen 2012, 25–26, 28: ”Liberalism rejects the ancient and preliberal conception of liberty as the learned capacity of human beings to govern their base and hedonistic desires. This kind of liberty is a condition of self-governance of both city and soul, drawing closely together the individual cultivation and practice of virtue and the shared activities of self-legislation. – – Liberalism instead understands liberty as the condition in which one can act freely within the sphere that is unconstrained by positive law.”

23 Pabstin *Metaphysics* (2012) on analyysi siitä, kuinka relationaalisuus tulisi ymmärtää individuaatiota perustavampana todellisuuden metafyyysisenä rakennusosana. Seuraava ote tiivistää, mistä kirjan argumentissa on kyse: ”Beyond the modern and contemporary opposition between the one and the many, I argue that individuals are constituted relationally by the transcendent universal Good in the pure relationality of the one triune God.” (Pabst 2012, xxxv.)

24 Deneen 2012, 28. Filosofin Thomas Hobbesin (1588–1679) *Leviatan*-teoksen nimikkohirviö esiintyy monen liberalismikritiikin kirjoituksissa. Hobbesin näkemys on, että ”luonnontilassa” ihmiset ovat kaikkien sodassa kaikkia vastaan. Turvatakseen itseään toinen toisiltaan he luovuttavat yhteiskuntasopimuksella voimankäyttöoikeuden ylivertaiselle väkivaltakoneistolle eli valtiolle, jonka metaforaksi Hobbes nostaa mytologisen Leviatan-meripedon.

25 Deneen 2012, 25.

26 Milbank 2009, 393.

27 Milbank 2009, 397.

Mitä liberalismiin haastaminen voisi käytännössä tarkoittaa? Oleelliseen vastausvaihtoehtoon on edellä jo vihjattu: ”harvat” tulisi saada poliittiseksi toimijaksi ”yhden” ja ”monen” rinnalle. Esimerkiksi Adrian Pabst esittää, että poliittinen oikeisto (suvereeni hallitsija, talous, ekonomia) ja vasemmisto (suvereeni kansa, valtio, politiikka) ovat itse asiassa saman sekulaarin ja liberaalin aksiooman vankeja. Suluissa listatut ja muut vastaavat binaariset oppositiot ovat Pabstin mukaan rationalistisia, paikallisia konstruktioita, jotka ruokkivat ontologista nominalismia poliittisella voluntarismilla. Sen sijaan ”uusplatonistisen metafysiikan ja politiikan realismi kieltää tyhjät universalismit, jotka pönkittävät poliittisen absolutismin ja moraalisen relativismin sekoitusta yksilön valinnanvapauden tai tyrannisen massamielipiteen verukkeella.”²⁸

Pabst käyttää termiä ”teologinen paradoksin politiikka” (theological politics of paradox). Se tarkoittaa sitä, että jälkisekulaari politiikka tarvitsee tuekseen esisekulaaria metafysiikkaa, joka Pabstin mukaan korostaa relaatioiden merkitystä. Teologinen paradoksin politiikka huolehtii todellisista primäärisuhteista ja painottaa universaalille suopeudelle ja vastavuoroisuudelle perustuvia sosiaalisia siteitä.²⁹ Pabst kannattaa Joseph Ratzingerin (paavi Benedictus XVI) näkemystä, jonka mukaan uusi perustuslaillinen korporatismi (constitutional corporatism) on tarpeen modernia liberalismia vastaan.³⁰ Tämä vaihtoehto tuo Pabstin mielestä kaikkien olevaisten relationaalisuuden jälleen keskiöön ja sen seurauksena nostaa sosiaalisten perusyksiköiden roolin yksilöiden yläpuolelle.³¹ Pabstin metafysisestä lähestymistavasta johtuen jää kuitenkin varsin suurpiirteiseksi, mitä kaikki tämä tarkoittaisi käytännössä. Joka tapauksessa keskeistä on yhteisen hyvän ja ekonomisen vastavuoroisuuden periaatteet sekä erilaiset pienemmät ”harvojenyhteisöt” ja uskonnolliset auktoriteetit.³²

Deneen sanoittaa sekä liberalismiin diagnoosin että sen vaatiman hoidon Pabstia konkreettisemmin:

Tulisi sallia laaja paikallisten normien ja uskomusten kirjo ja estää ainoastaan törkeät inhimillisen vapauden rajoitukset. Normeja muokkaavat auktoritatiiviset instituutiot ja toimintatavat ovat ainoat uskottavat mekanismit, joilla

edistää valtion substantiaalista surkastumista. Paikalliset normit ja uskomukset tarjoaisivat kokemuksen sellaisesta vapaudesta, josta liberalismi on vaiennut. Vapaudesta, joka painottaa ensisijaisesti toimintojen ja hyveiden kultivoinnin kautta saavutettavaa itsehallintaa ja itsensä rajoittamista. Tällainen järjestäytyneen vapauden kultivointi rajoittaisi elotelevaa vapautta ja valtion ja pörssin laajenemistaipumusta. Yhdessä ne vetävät yhä enemmän mattoa sosiaalisten instituutioiden jalkojen alta ja jättävät yksilön siten ’vapaasti’ populaarikulttuurin ja pääasiassa globaalien markkinoiden viekoitusten ruokkimia himoja rohkaisevien mainosten muokattavaksi.³³

Standarditermein määriteltynä kyse on siis eräänlaisesta kommunitarismista, jonka mukaan erilaisille yhteisöille tulisi taata mahdollisimman paljon autonomiaa oman elämäntapansa, arvomaailmansa ja uskomustensa suhteen.³⁴

Yllä esitellyt liberalismikritiikin piirteet osoittavat, että kyseessä on monisyinen ja perusteellinen teologis-filosofinen ilmiö. Kriitikkojen mukaan myöhäisskolastisesta teologiasta siinnyt modernismin, sekularismin ja liberalismiin Kerberos on kristillisen ortodoksian kilpailija: kokonainen vaihtoehtoinen tapa nähdä ihminen, yhteiskunta ja todellisuus. Mutta onko tällainen dramaattinen tulkinta ainoa teologinen tulokulma liberalismiin? Ilmentävätkö näin vahvasti omasta maailmankatsomuksellisesta kontekstistaan kysymystä tarkastelevat teologit juuri sitä haastetta, johon liberaalidemokratia alun perin pyrki vastaamaan?

John Rawlsin muotoilun mukaan

moderni demokraattinen yhteiskunta ei koostu suuresta joukosta toistensa kanssa yhteensopivia uskonnollisia, filosofisia ja moraalisia oppeja, vaan suuresta joukosta keskenään yhteen sopimattomia, mutta silti rationaalisia oppeja. Mikään näistä opeista ei ole yleisesti hyväksytty. Meidän ei tule myöskään odottaa, että lähitulevaisuudessa joku niistä – tai mikään muukaan rationaalinen oppi – tulisi kaikkien, tai läheskään kaikkien, hyväksymäksi.³⁵

Silti näitä erilaisia oppeja kannattavien ihmisten tulisi kyetä elämään yhdessä. On syytä tarkastella, miten myönteisemmin liberalismiin suhtautuvat teologit näkevät asian.

SALLIKAA ERILAISET ÄÄNET! LIBERAALIDEMOKRATIAN RAJAT JA MAHDOLLISUUDET

Tiivistin aiemmin liberalismikriitikkojen näkemysten väitteeksi, jonka mukaan liberalismi ei ole toisaalta tarpeeksi, mutta toisaalta se on liikaa. Liberalismiin myönteisesti suhtautuvien teologioiden kannan voi vastaavasti muotoilla näin: liberalismi on tarpeeksi, kun se ei yritä liikaa. Heille liberalismiin ei ole tarkoituksenaan olla kauttaaltaan tyydyttävä ja täydellinen järjestelmä, ainoastaan riittävän toimiva tapa elää langenneen maailman jännitteisessä todellisuudessa. Liberalismin puolustajien näkökulmasta kriitikot yksinkertaisesti odottavat politiikalta liikaa.³⁶

Eric Gregory sanoin:

Minulle modernismi, mikäli sellaista nyt ylipäätään on, on sekalainen seurakunta. Augustinolaiset liberaalit hyväksyvät, ettei maallinen politiikka kykene täyttämään ihmisyyksilön tai yhteisön syvimpiä kaipauksia. Oikeudet, kunnioitus ja demokratia ovat hyviä asioita, vaikka ne eivät olisikaan rakkauden täyttymys.³⁷

Mutta millainen järjestelmä ”riittävän hyvän” poliittisen liberalismiin tulisi olla? Milloin se pysyy oikeissa rajoissa, milloin se on vaarassa muuttua mytologian merihirviöksi? Lähestyn näitä kysymyksiä merkittävän kalvinistiteologin ja filosofin Nicholas Wolterstorffin näkemysten kautta.³⁸

28 Pabst 2012, 452. Deneen (2012, 30) sanoittaa oleellisesti saman hivenen konkreettisemmin: ”Both the left and the right effectively enact a pincer movement in which local associations and groups are engulfed by an expanding state and by the market, each moving toward singularity in each realm: one state and one market. If the left insists on the liberal interpretation of our constitutional and political institutions in an uncompromising effort to defend the ever-expanding role of the state to secure the practical liberty of individuals, the right defends the free-market system and uncompromisingly rejects any restraint on the unfettered economic choices of individuals. The right embraces a market orthodoxy that places choosing, autonomous individual at the center of its economic theory and

accepts the larger liberal frame in which the only alternative to this free-market, individualist orthodoxy is statism and collectivism. It seeks to promote family values but denies that the market undermines many of the values that undergird the family. The left commends sexual liberation as the best avenue to achieve individual autonomy, while nonsensically condemning the immorality of a marketplace in which sex is the best sales pitch. The encompassing Leviathan daily attains more reality.”

29 Pabst 2012, 452.

30 Korporatismista ks. esim. Jessop 1993, 404–410.

31 Pabst 2012, 451.

32 Pabst 2012, 452. Tässä ei ole mahdollista arvioida Pabstin argumenttia sen tarkemmin. Kriittisistä näkemyksistä ks. esim. <http://www.abc.net.au/religion/articles/2014/08/27/4075299.htm> (luettu: 15.9.2014) sekä Griffiths 2012b.

33 Deneen 2012, 30. Esimerkiksi Stout (2004) kuitenkin korostaa, että liberaalidemokratia sisältää jo itsessään tietyt arvot ja ihanteet, se ei ole substantiaalisesti tyhjä mekanismi. Tällaisen tulkinnan mukaan Deneenin maalaama uhkakuva ei liity niinkään liberalismiin kuin liberalismiin syrjäytymiseen esimerkiksi talouseliitin vaikutuksesta.

34 Deneen viittaa näkemysensä tueksi seuraaviin ajattelijoihin: Tocqueville, Bertrand de Jouvenel, Robert Nisbet, Russell Kirk, Christopher Lasch, Alasdair MacIntyre, Wilson Carey McWilliams ja Jean Bethke Elshtain. Näitä kaikkia yhdistää Deneenin mukaan näkemys siitä, että valtion ja yksilön väliin tarvitaan erilaisten instituutioiden vahvaa roolia. Kommunitarismista yleisesti ks. esim. Christman 2002, 130–145. Sihvola (2004, 193) määrittelee kommunitaristien position mielestäni erikoisen totalitaariseksi kirjoittaessaan, että ”he eivät ole valmiita siirtämään oikeudenmukaisuuskysymyksiä poliittisen neuvottelun kohteeksi. Kommunitaristit päinvastoin pitävät yhteiskuntaa moraalisena yhteisönä, jonka jäseniä yhdistää yhteinen arvomaailma. Arvostusten ja ihanteiden moneus kauhistuttaa konservatiivisia kommunitaristeja.” Oman käsitykseni mukaan kommunitaristit pyrkivät pikemminkin varmistamaan, että erilaisilla arvo yhteisöillä on mahdollisuus elää arvojensa mukaista elämää saman yhteiskunnan sisällä. Päivänsalo (2007, 69) tulkitsee – mielestäni aivan oikein – kommunitarismia haasteeksi pikemminkin relativismin.

35 *Political Liberalism* (1996), xviii. Lainattu Vainion (2013, 182) mukaan. Olen hiukan muokannut Vainion suomenosta. Stout (2004, 93–100) käsittelee sekularismia nimenomaan pluralismista johtuvana käytännöllisenä ratkaisuna.

36 Esimerkiksi Griffiths (2012a, 37) syyttää vastineessaan Deneenia siitä, että tämä asettaa liian paljon painoarvoa poliittiselle teorialle. Griffiths itse korostaa ”datan” (esimerkiksi paljonko ihmisiä kuolee nälkään tai väkivaltaan, kuinka paljon ihmisiä on vankilassa) merkitystä.

37 Gregory 2008, 384.

38 Reformoituihin epistemologeihin laskettava Nicholas Wolterstorff on Yalen emeritusprofessori. Häneltä on julkaistu yli kaksikymmentä kirjaa, joista tarkastelen tämän artikkelin kannalta kahta oleellista vuonna 2012 ilmestynyttä teosta *The Mighty and the Almighty* sekä *Understanding Liberal Democracy*. Wolterstorff on aiheen kannalta erinomainen tutkimuskohde, koska hän on sekä liberalismiin kriitikko että sen puolustaja.

Aluksi on syytä korostaa, että Wolterstorff mittee kahdella eri rintamalla. Hän vastustaa neutraalina esiintyvää ”julkisen järjen liberalismia” (public reason liberalism), joka pyrkii rajaamaan uskonnon pois julkisesta keskustelusta.³⁹ Samalla Wolterstorff puolustaa omaa ”yhtäläisen poliittisen äänen liberalismiaan” (equal political voice). Jotta nämä käsitteet tulisivat ymmärrettäviksi, luon pikaisen silmäyksen Wolterstorffin versioon siitä, kuinka nykyiseen liberalismiin on päädytty.

Valistusta edeltävää, karkeasti ottaen 600–1600-luvuilla vallalla ollutta valtionäkemyksestä on tapana kuvata termillä ”perfektionistinen”. Siihen kuului aristoteelinen ajatus, jonka mukaan valtion tehtävä on kasvattaa kansalaisia suurimman hyvän tuntemiseen ja tavoittelemiseen. Vaikka kahden hallintavallan opin mukaisesti valtio käytti maallista ja kirkko hengellistä valtaa, myös valtion tehtävä oli kultivoida kansalaisissa hyveitä ja hurskasta toimintaa.⁴⁰ Reformaation ja sitä seuranneen uskonnollisen hajaannuksen jälkeistä valtionäkemyksestä nimitetään protektionistiseksi. Siihen liittyy ajatus luonnollisista oikeuksista, joiden toteutumista valtion tehtävä on turvata. Esimerkiksi Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistuksessa ja Bill of Rights -asiakirjassa korostetaan, että valtion tulee olla oikeuksia suojeleva (rights-protecting) ja oikeuksia kunnioittava (rights-honoring) instituutio.⁴¹

Nykyaikaisen julkisen järjen liberalismimin esikuvana toimii Wolterstorffin mukaan valistusfilosofi Immanuel Kantin ajatus maksimaalisen laajoista yhteensopivista vapausoikeuksista. Wolterstorffin mielestä Kantin näkemys ei ole täysin perfektionistisen tai protektionistisen perinteen mukainen. Kantin ajattelussa ”lakien tehtävä on sallia jokaiselle kansalaiselle niin paljon vapautta kuin on mahdollista yhdistettynä kaikkien muiden samanlaisen vapautteen. Ylipäätään oikeudet on selitettävissä sellaisten olosuhteiden summana, jossa yhden valinta on yhdistettävissä toisen valintaan universaalien vapauden lain mukaisesti.”⁴²

Kantin lisäksi Wolterstorff tulkitsee julkisen järjen liberalismimin esikuvaksi Jean-Jacques Rousseauin näkemyksen. Se on yhdistelmä sekä suojelua että vapautta, mutta tuo mukaan subjektiivisemmän painotuksen, jonka mukaan jokaisen tulisi voida

totella ensisijassa itseään.⁴³ Ihanteellinen tilanne olisi, jos jokainen kansalainen pystyisi järjensä ja omantuntonsa valossa allekirjoittamaan pakotteita asettavat lait.

Wolterstorff lähestyy siis liberalismia aivan erilaisella tyylillä kuin nominalismista, voluntarismista, materialismista, konsumerismista ja nihilismistä puhuvat kollegansa. Hän pyrkii tarjoamaan mahdollisimman neutraalin määrittelyn ja toteaa, että liberaalissa valtiomuodossa (polity) perustuslailliset kehykset takaavat kaikille mieleltään terveille aikuisille kansalaisille oikeusturvan sekä niin kutsutut kansalaisvapaudet (civil liberties), joista merkittävimpiä ovat esimerkiksi omantunnonvapaus, vapaus harjoittaa uskontoa, puhevapaus, kokoontumisvapaus sekä yksityiselämän suoja.⁴⁴

Näiden vapauksien luonne on kahtalainen. Toisaalta ne takaavat kansalaiselle vapauden tietyistä valtion toimista. Toisaalta ne takaavat myös sen, että valtio huolehtii, etteivät muut kansalaiset pääse rajoittamaan näitä vapauksia. Wolterstorff kuitenkin muistuttaa, että nämä vapaudet omantunnonvapautta lukuun ottamatta eivät ole absoluuttisia ja niiden toteutuminen voi vaihdella eri liberaalien valtioiden kesken. Hänestä ei ole mielekäästä määrittellä liberalismille rajaa: ”Kysymyksiin siitä, mitkä vapaudet tulisi tarkkaan ottaen sisällyttää kansalaisvapauksien listalle ja kuinka paljon niitä voidaan rajoittaa valtiomuodon säilyessä yhä liberaalina, ei ole mustavalkoisia vastauksia.”⁴⁵

Lähimmäksi liberalismikriitikoiden kärkeäitä äänenpainoja Wolterstorff päätyy käsitellessään julkisen järjen liberalismia. Seuraavaksi perehdyn tähän kritiikkiin.

JULKISEN JÄRJEN LIBERALISMI: MAHDOTON TEHTÄVÄ?

Julkisen järjen liberalismi pyrkii vastaamaan kateen peruskysymykseen. Ensinnäkin, kuinka liberaalidemokratia pystyy toimimaan perustuslaillisissa ratkaisuisissaan reilusti kaikkia kohtaan, kun otetaan huomioon kansalaisten uskonnollisten ja filosofisten näkemysten kirjo? Toiseksi, kuinka liberaalidemokratia voi kansalaisten vakaumusten kirjavuudesta huolimatta pysyä stabiilina?

Julkisen järjen liberalismiin vastaus on, että lakien ja pakotteiden tulee olla sellaisia, että jokainen järkevä kansalainen pystyy ne allekirjoittamaan.⁴⁶ Jotta erilaisia maailmankatsomuksia edustavat kansalaiset saadaan hyväksymään lait ja pakotteet, tulee lakien ja pakotteiden perusteluiden olla neutraaleja suhteessa kansalaisten maailmankatsomuksiin. Julkisen järjen liberalismi ei siis halua niinkään pakottaa kuin vakuuttaa ja suostutella.⁴⁷ Artikkelikokoelmassa *Understanding Liberal Democracy* (2012) Wolterstorff kuitenkin julistaa, että esimerkiksi John Rawlsin, Robert Audin, Richard Rortyn ja Gerald Gausin edustama julkisen järjen liberalismi on tullut tiensä päähän.⁴⁸

Ensinnäkin julkisen järjen liberalismiin väitetty maailmankatsomuksellinen neutraalius on mieltävaltaista. Se ajautuu epäoikeudenmukaiseen vallankäyttöön esittäessään oman positionsa neutraalina ja siten normatiivisena kaikille muille positioille. Se ikään kuin määrää itse jo lähtökohdaksi säännöt, joiden tulisi olla vasta yhteisen demokraattisen keskustelun lopputulos. Wolterstorff kehottaa sallimaan erilaiset äänet ja on sitä mieltä, että jokaisen tulisi saada argumentoida positionsa puolesta parhaaksi näkemällään tavalla.⁴⁹ Wolterstorffin mielestä liberaalidemokratian luonteeseen kuuluu, että asioista keskustellaan ja kiistellään. Vaikka yksimielisyyttä ei välttämättä saavuteta, lopuksi äänestetään.⁵⁰ Liberaalidemokratia selviytyy niin pitkään, kun äänestyksen häviäjät pitävät häviötä parempana kuin systeemin tuhoamista.⁵¹ Tällainen yhtäläisen äänen periaate on Wolterstorffin mukaan myös kunnioittavinta keskustelun kaikkia osapuolia kohtaan.⁵²

Wolterstorff suhtautuu skeptisesti ajatukseen neutraalista rationaalisuudesta. Hänen mielestään maailmankatsomukselliset vakaumukset (comprehensive doctrine) vaikuttavat paitsi poliittisiin oikeudenmukaisuusnäkemysiin, myös siihen, mitä ihminen pitää rationaalisena. Tämän takia maailmankatsomuksellisia vakaumuksia ei voi siististi irrottaa poliittiseen oikeudenmukaisuuteen liittyvistä näkemyksistä.⁵³

Toiseksi julkisen järjen liberalismi ei kunnioita todellisia ihmisiä. Se pelaa idealisoiduilla näkemyksillä siitä, mitä ihmiset ajattelisivat, päättäisivät ja

hyväksyisivät, mikäli he olisivat järkeviä.⁵⁴ Järkevyyden kriteereistä päättävät luonnollisesti julkisen järjen liberalismiin edustajat itse.⁵⁵ Wolterstorffin

-
- 39 Julkisen järjen liberalismiin ensimmäinen kirjanlaajuinen esitys on Rawlsin *Political Liberalism* (1993). Ks. aiheesta esim. Päivänsalo 2011.
- 40 Wolterstorff 2012b, 1. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen puolusti tällaista näkemystä teoksessaan *De regimine principum*. Ks. Wolterstorff 2012a, 128–129.
- 41 Wolterstorff 2012b, 1–2.
- 42 Wolterstorff 2012b, 2–3. Julkisen järjen liberalismiin kritiikkiä ennakoiden on hyvä huomioida, että Wolterstorffin mukaan tämäkään näkemys ei ole täysin neutraali, koska sillä on tähtäimessään tietty hyvä, jonka se pyrkii turvaamaan. Tämä hyvä on maksimaalisen yhteensopiva vapaus. Wolterstorffin (2012b, 6) mielestä ajatus maksimaalisen yhteensopivasta vapaudesta on hämärä.
- 43 Wolterstorff 2012b, 3.
- 44 Wolterstorff 2012b, 309. Liberalismin määrittävistä käytännöistä ks. myös Insole 2011, 174–175.
- 45 Wolterstorff 2012b, 309–310.
- 46 Wolterstorff 2012b, 4.
- 47 Wolterstorff 2012b, 13. Tässä ei ole tilaa käsitellä Wolterstorffin perusteellista analyysia julkisen järjen ja ”pakottamisen” paradoksaalisesta suhteesta. Ks. aiheesta erityisesti Wolterstorff 2012b, 11–40 sekä 53–75.
- 48 Wolterstorff 2012b, 110. Ks. julkisen järjen rajoituksista myös Gregory 2008, 30–74 sekä Stout 2004, 65–77.
- 49 Wolterstorff 2012b, 48. Wolterstorffin kannan voi tiivistää Jeffrey Stoutin sanoihin ”kultivoi demokraattisen puheen hyveitä, rakasta oikeudenmukaisuutta, ja sano mitä haluat.” Demokraattisen puheen hyveitä Stoutille ovat ”kyky kuunnella avoimin mielin”, ”itsehillintä olla loukkaantumatta ja loukkaamatta tarpeettomasti”, ”käytännöllinen viisaus havaita tilanteen diskurssin vivahteet”, ”rohkeus puhua suoraan”, ”tahdikkaus välttää hurskastelua”, ”itsevarmuus vastata odottamattomiin argumentteihin” sekä ”nöyryys pyytää anteeksi niiltä keitä kohtaan on toiminut väärin”. Stoutin näkemykset lainattu Gregory 2008, 64 mukaan, ks. myös Gregoryn alaviite 62.
- 50 Wolterstorff 2012b, 49. Sihvola (2004, 192–193) referoi samansuuntaista Richard Bellamyn ja John Grayn kritiikkiä Rawlsin neutralismia kohtaan.
- 51 Wolterstorff 2012b, 50–51.
- 52 Wolterstorff 2012b, 89, 91.
- 53 Wolterstorff 2012b, 37. On kuitenkin syytä huomata, että erilaisista maailmankatsomuksista huolimatta ihmiset voivat päätyä myös täysin samanlaisiin normatiivisiin moraalinäkemysiin. Kiista koskee ennen kaikkea sitä, mitkä syistä, argumenteista ja maailmankatsomuksista sallitaan liberaalin yhteiskunnan julkisessa keskustelussa ”salonkikelpoisina”.
- 54 Wolterstorff 2012b, 84: ”Rawls proposes that we idealize the members of the legitimization pool by imagining them as reasonable and rational.”

mielestä todellisten ihmisten todellisilla mielipiteillä tulisi olla suurempi rooli:

Sen, mitä ihmiset uskovat, tulee merkitä enemmän. Sen, mitä he uskoisivat, vähemmän. Meidän tulee pienentää odotuksiamme suhteessa rationaalisuuteen. Meidän täytyy luopua yrityksestä löytää itsellemme fiktiivinen vastine, ja siitä ajatuksesta, että laki on oikeutettu ainoastaan, jos kaikki fiktiiviset vastineemme hyväksyvät sen.⁵⁶

Kolmanneksi, julkisen järjen liberalismi on epäkäytännöllistä. Sitä on mahdotonta soveltaa esimerkiksi kouluopetukseen, koska se pelaa niin moninkertaisen ajatuskiemuroiden ja ideaali-ihmisten konditionaalisten ratkaisujen kautta.⁵⁷ Vaikka julkisen järjen liberalismi väittää ilmaisevansa liberaalidemokratian implisiittisen ytimen, edellyttäisi se todellisuuksessa suuria yhteiskunnallisia muutoksia.⁵⁸

Julkisen järjen puolustajien mielestä uskonnon pitää siis ”ryhdistäytyä” vastaamaan tiettyjä standardeja.⁵⁹ Tämä ryhdistäytyminen tarkoittaa lähinnä uskonnon yksityistymistä. Tämä vaatimus on Wolterstorffin mielestä kuitenkin mielivaltaisen: ”Sen [uskonnon] täytyy ryhdistäytyä, koska joidenkin uskonnollisten ihmisten ajama vapausmalli ja rajoitukset vapauksiin ovat toisenlaisia kuin darwinististen pragmatistien ja koska uskonnolliset ihmiset, astuessaan julkisuuteen uskonnollisine syineen, lopettavat keskustelun yhteisön joidenkin jäsenten kanssa.” Mutta saman logiikan mukaan myös ”darwinistinen pragmatismi” tulisi rajata yksityiseen elämänpiiriin.⁶⁰

Wolterstorff tuomitsee julkiselle järjelle perustuvan liberaalidemokratian mielivaltaisena järjestelmänä. Se ei kykene täyttämään sille säilytettyjä neutraaliuden kriteereitä. Lisäksi se asettaa kansalaiset vakaumustensa mukaan eriarvoiseen asemaan. Wolterstorffin oma ehdotus on nimeltään ”yhtäläinen oikeus poliittiseen ääneen perustuslailisissa rajoissa” (equal right to full political voice within constitutional limits) tai lyhyemmin ”yhtäläinen poliittinen ääni” (equal political voice).⁶¹ Wolterstorff tiivistää näkemyksensä näin:

Mielestäni liberaalidemokratian johtoajatus ei ole maksimaalisen yhteensopiva vapaus, vaan kaikkien aikuisten

kansalaisten oikeus yhtäläiseen poliittiseen ääneen. Tätä ääntä on käytettävä perustuslain asettamissa rajoissa. Perustuslaki suojaa kansalaisia sellaisilta laeilta, jotka edellyttävät tai sallivat, että valtio rikkoo kansalaisten perustavia luonnollisia oikeuksia. Yksi näistä on nimenomaan oikeus yhtäläiseen poliittiseen ääneen.⁶²

Wolterstorff näkee ehdotuksensa sekoituksena klasista 1600- ja 1700-lukujen protektionistista valtiokäsitystä ja sovellusta julkisen järjen liberalistien intuitiosta, jonka mukaan valtiomuoto on todella liberaalidemokraattinen vain, jos kansalaisilla erilaisine vakaumuksineen on jokin rooli lakien muodostamisessa. Kansalaisen toimintamahdollisuuksiin kuuluu paljon muutakin kuin äänestäminen.⁶³

Kaikkia esittelemiäni teologisia liberalismikriitikoita yhdistää huoli uskonnon marginalisoitumisesta. Julkisen järjen liberalismia kritisoidessaan Wolterstorff liittyy tältä osin samaan rintamaan. Mutta riittääkö se, että vaihtaa julkisen järjen yhtäläiseen poliittiseen ääneen? Miksi Wolterstorff ei mene pidemmälle ja hylkää saman tien koko liberalismia? Vastaus löytyy hänen vakaumuksestaan, jonka mukaan liberalismi ei ole kristillisen yhteiskunnallisen vision rappeutuma tai kilpailija vaan sen ilmausta. Artikkelin viimeisessä osassa erittelen Wolterstorffin perusteluita näkemykselleen ja vertaan sitä liberalismikriitikoiden painotuksiin.

PAAVALI, KIRKKO JA LIBERAALIDEMOKRATIAN LUONNE

Julkisen järjen liberalismia kritisoidessaan Wolterstorffin argumentaatio ei ole erityisen teologista. Sen sijaan puolustaessaan liberalismia sen teologisia kriitikoita vastaan teoksessa *The Mighty and the Almighty* (2012) on tyyli aivan toinen. Wolterstorff vetoaa niin Paavaliin, kirkon luonteen oikeaan ymmärtämiseen kuin kalvinistiteologi Abraham Kyuperiin (1837–1920). Erilaisista argumenteista huolimatta Wolterstorff tulee yllättäen varsin lähelle Pabstin ja Deneenin yhteiskunnallisia painotuksia.

Wolterstorff erottaa toisistaan aristoteelisen ja paavalilaisen tavan tulkita valtion rooli. Aristoteleen mukaan ihminen on luonnostaan poliittinen eläin ja Paavalin näkemys esivallasta Roomalaiskirjeen luvussa 13 sopii Wolterstorffin mielestä tähän ku-

vaan: ”Mikä ikinä ihmisluonnossa johtaa valtioiden muodostamiseen, Jumala valtuuttaa ja velvoittaa syntyvät valtiot turvaamaan oikeudenmukaisuutta.”⁶⁴ Kirkko on kuitenkin sen luonteinen yhteisö, ettei Paavali voisi Wolterstorffin mielestä hyväksyä Aristoteleen väitettä valtiosta tai poliittisesta yhteisöstä kaikista korkeimpana instituutioon. Paavalin ja Aristoteleen ero koskee siis valtion *telosta*. Aristoteleen mukaan valtion päämäärä on jonkinlainen sosiaalinen hyvä. Sen sijaan Paavallilla valtion hyvä ei ole kansalaisen hyveellisyys vaan vääryyden rajoittaminen ja vain sitä kautta välillisesti hyvyyteen rohkaiseminen.⁶⁵

Nämä ovat kaksi hyvin erilaista tapaa ajatella valtion tehtävä. Toisen mukaan valtion tehtävä on kasvattaa hyveellisiä kansalaisia. Toisen mukaan valtion Jumalalta saama tehtävä on suojella kansalaisia väärinkohtelulta ja tämän seurauksena se rohkaisee kansalaisia tiettyihin minimaalisiin hyveisiin. Ensimmäistä näkemystä nimitetään usein perfektionistiseksi näkemykseksi valtion tehtävästä, jälkimmäistä voisi kutsua protektionistiseksi näkemykseksi. Jälkimmäinen ajattelutapa siis implikoi rajat sille, mitä valtio voi tehdä: oikeuksia suojelevan valtion tulee olla myös oikeuksia kunnioittava valtio.⁶⁶

Tämän takia Wolterstorff ei allekirjoita syytöksiä liberaalidemokratian moraalittomuudesta. Liberaalidemokratian moraalinen tehtävä on hillitä epäoikeudenmukaisuutta. Oikeuksia suojeleva ja niiden rajoittama valtio on siis olennaisesti moraalinen hanke. Se ei voi olla moraalisesti neutraali.⁶⁷

Myös Wolterstorffin näkemys kirkon luonteesta tekee myönteisen suhtautumisen liberaalidemokratiaan ymmärrettäväksi. Hän listaa kirkon olemuksesta käsin periaatteita, jotka vaikuttavat kirkon ja valtion suhteeseen. Kirkolla tulee esimerkiksi olla institutionaalinen vapaus ilman, että valtio sekaantuu sen asioihin. Kirkolla tulee olla vapaus kutsua ihmisiä kirkon jäseniksi, mutta ihmisillä tulee myös olla vapaus olla liittymättä kirkkoon. Kirkolla tulee olla vapaus toteuttaa kirkon elämään kuuluvia asioita, mutta valtio ei saa pakottaa ketään osallistumaan näihin toimintoihin. Valtio ei saa pakottaa kirkon jäseniä tekemään kompromisseja uskonsa suhteen tai toimimaan Kristuksen käskyjen vastaisesti. Kirkon tulisi suhtautua epäluuloisesti tietyn uskonnon

valtiolliseen suosimiseen, koska se vähentää aitoa valinnanvapautta.⁶⁸

55 Wolterstorff 2012b, 85: ”Audi nominates secular morality for the role of independent source, his reason being that he believes that all members of the legitimation pool, whatever their comprehensive religious or philosophical doctrine, would agree on the principles of secular morality if they were fully rational and fully informed.” Wolterstorff (2012b, 97) on skeptinen sekulaarin moraalien yhdistävän vaikutuksen suhteen: ”[I]f by ‘secular morality’ is meant these various ‘isms’ [utilitarianism, expressive individualism, libertarianism, egoism and so forth], then there is no such thing as secular morality acceptable to everyone; there’s not even a secular morality acceptable to all secularists.”

56 Wolterstorff 2012b, 40.

57 Wolterstorff (2012b, 94–95) pohdiskelee hupaisasti, kuinka julkisen järjen liberalismia mahdollisesti opetettiin peruskoulussa ja päätyi skeptiseen johtopäätökseen: ”It’s ludicrous to suppose that the masses could be taught to follow Rawls’ version of the public reason imperative. I am a philosopher who has read Rawls with care; I don’t know how to follow his imperative.”

58 Wolterstorff 2012b, 78, 92.

59 Sihvola 2004, 197–198 tiivistää: ”Poliittisen liberalismien paradoksi on se, että se yrittää olla suvaitsevainen, mutta samalla se pakottaa moniarvoisen yhteiskunnan kaikki kulttuuriset ryhmät pitkälti sopeutumaan liberaaleihin arvoihin ja käytäntöihin.”

60 Wolterstorff 2012b, 50. Myös Gregory (2008, 63) kritisoi tätä puolta julkisen järjen liberalismissa. Demokratia tarkoittaa hänelle sitä, että ”tuhansien kukkien annetaan kukoistaa poliittisen diskurssin puutarhassa”. Moraaliset rajoitteet voivat koskea esimerkiksi petoksen ja pakottamisen kieltämistä, mutta eivät sitä, onko jonkinlainen puhe ”uskonnollista” vai ei.

61 Wolterstorff 2012b, 5. Ks. myös 113–173.

62 Wolterstorff 2012a, 154. Lähes sama kiteytys löytyy Wolterstorff 2012b, 5.

63 Wolterstorff 2012b, 6.

64 Wolterstorff 2012a, 100. Wolterstorffin tulkinta Roomalaiskirjeen luvusta 13 eroaa traditionaalisesta näkemyksestä. Wolterstorffin mukaan Paavali ei puhu asemaan perustuvasta auktoriteetista (positional authority), jonka nojalla esimerkiksi Calvin perusteli kristittyjen velvollisuutta alistua nöyrästi esivallan alle. Wolterstorffin Paavali-tulkinnan mukaan Jumala valtuuttaa valtion ainoastaan hillitsemään vääryyden rehttamista ja siten puolustamaan oikeudenmukaisuutta. Koska Jumalan valtiolle auktorisoima tehtävä on näin rajattu, implikoi se sitä, että valtion tulee olla oikeuksia kunnioittava (rights-honoring) ja oikeuksien rajaama (rights-limited) valtio. Wolterstorff 2012a, 90–93.

65 Wolterstorff 2012a, 101.

66 Wolterstorff 2012a, 101–102.

67 Wolterstorff 2012a, 155–156.

68 Wolterstorff 2012a, 124–126.

Seuraavat Wolterstorffin sanat voisi olla suunnattu Deneenille, Hartille ja Pabstille:

Sekä kristittyjen että ei-kristittyjen traditionalistien ja konservatiivien kirjoituksissa viime vuosina toistunut sitkeä valitus on, että liberaalidemokraattisen valtiomuodon rakenteelta ja toiminnalta puuttuu moraalinen perusta, sillä se kieltäytyy jo periaatteesta tavoittelemasta poliittista ilmausta jaetulle uskonnollis-moraaliselle visiolle. Se ei siis ole poliittinen ilmaus yhteisöstä, jolla on jaettu uskonnollis-moraalinen visio, vaan parhaimmillaankin tuollaisten yhteisöjen liitto, tapa tulla toimeen keskenään, *modus vivendi*. Sellaisenaan sen kohtalona on tulla puhtaasti utilitaristiseksi, byrokraattiseksi ja teknokraattiseksi eikä se voi kestää. Tällainen valitus on kuitenkin kummallista kristittyjen toittamaksi. Kirkon tulo yhteiskuntaan tuhoaa kaiken aikaisemman uskonnollisen ykseyden eikä korvaa sitä uudella.⁶⁹

Wolterstorffille liberalismi ei siis edusta historiallista lankeemusta vaan kristillisen vision mukaista valtionäkemystä:

[K]un Paavalin Roomalaiskirjeen näkemys valtion tehtävistä ja valtuutuksesta yhdistetään siihen, millaisia poliittisia implikaatioita kirkon olemassaolosta ja luonteesta on johdettavissa, saadaan argumentti juuri sillä tavoin rajoitetun valtion puolesta kuin meidän liberaalidemokraattiset valtiomme ovat.⁷⁰

Liberaalidemokraattinen valtio on siis hyvä ja oikea, kunhan se pysyy omissa rajoissaan.⁷¹ Huoli valtion liian suureksi paisuvasta roolista yhdistää Wolterstorffia ja liberalismikriitikoita. Kirkon autonomiaa peräänkuuluttaessaan myös Wolterstorff näyttää edustavan jonkinlaista kommunitarismia: erilaisilla pieniyhteisöillä tulee olla riittävästi omaehtoista liikumatilaa yhteiskunnassa.

Tätä seikkaa Wolterstorff valottaa esittelemällä Abraham Kuyperin näkemystä erilaisista piireistä, joita yhteiskunnassa voisivat olla esimerkiksi talous, politiikka, koulutus, taiteet, harrastukset, lääketiede, laki, uskonto, pankkitoiminta, tuotanto ja palvelualat. Hyvin organisoituneessa yhteiskunnassa on paljon erilaisia auktoriteettirakenteita, joilla on oma rajoitettu lainkäyttövaltansa. Mikään näistä institu-

tionaalisista auktoriteettirakenteista ei saa laajentaa lainkäyttövaltaansa oman piirinsä ulkopuolelle.⁷²

Kuyper vahvisti, että yksittäisillä kansalaisilla on oikeuksia suhteessa valtioon. Mutta erityisesti hän korosti, kuinka yhteiskunnan sosiaalisten entiteettien laaja kirjo ja niiden auktoriteettirakenteet asettavat valtion auktoriteetille normatiivisia rajoituksia.⁷³

Tämä ajatus tuo liberalismimyönteisen Wolterstorffin varsin lähelle liberalismikriittisen Deneenin toivetta ”normeja muokkaavista auktoritatiivisista instituutioista” sekä Pabstin näkemystä ”harvoista”, joita tarvitaan ”yhden” ja ”monen” välille.⁷⁴

LOPUKSI

Olen esitellyt kaksi teologista tulokulmaa liberalismiin. Niiden tyyllilliset erot paljastavat keskustelun olennaisia piirteitä. Liberalismikriitikoilla on taipumus tulkita modernismi, liberalismi ja sekularismi kristillisen ortodoksian kanssa kilpailevana maailmankatsomuspaketina, jonka siemenet kylvettiin myöhäisskolastisessa teologiassa ja metafysiikassa ja joka puhkesi kukkaan reformaation ja valistuksen myötä.⁷⁵ Koska liberalismiin taustalla on kriitikoiden mukaan metafysiinen nihilismi ja voluntaristinen vapauskäsitys, se ei kykene uskottavasti rajoittamaan esimerkiksi ekologisesti kestäväntä konsumerismia. Kriitikoiden mukaan liberalismi myös ruokkii ajatusta itseriittoisesta yksilöstä ja suvereenista valtiosta, eikä jätä näiden ääripäiden väliin omaehtoista tilaa pienemmille yhteisöille.

Liberalismin puolustajat näkevät kysymyksen eri tavalla. Heille liberaalidemokratia edustaa ennen kaikkea kansalaisten perusoikeudet ja -vapaudet takaavaa valtiomuotoa, joka on oikeudenmukaisuuspyrkimyksissään nimenomaan kristillisen vakaumuksen mukainen. Liberaalidemokratia ylittää ”kristillisen oikeutuksensa” vasta kun se lakkaa pysymästä tässä roolissa ja pyrkii liiaksi rajoittamaan esimerkiksi uskonnollisten yhteisöjen sisäistä toimintaa tai määräämään, minkälaisin argumentein kansalaisten on lupa esiintyä julkisessa tilassa.

Liberalismin puolustajat syyttävät kriitikoita siitä, että nämä odottavat valtiolta kaikkia kansalaisia yhdistävää moraaliskonnollista visiota. Libera-

lismien puolustajien mielestä riittää, että perustuslain takaamien vapauksien ja oikeuksien turvaamana jokainen kansalainen voi tavoitella oman maailmankatsomuksensa mukaista perimmäistä hyvää – tai jättää omasta tahdostaan tavoittelematta sitä. Koska nimenomaan kirkon – ei valtion – on tarkoitus olla kristitylle perustavin sosiaalinen yhteisö, on tällainen valtiokäsitys myös kirkon olemuksen kannalta toivottava. Jotta kirkolle jäisi tilaa ja mahdollisuus olla nimenomaan kirkko, on myös liberalismien puolustajien mielestä tarpeen huolehtia siitä, että yhteiskunnassa on tilaa yksilön ja valtion väliin jääville pienemmille auktoriteettiyhteisöille.

Nähdäkseni molemmilla lähestymistavoilla on etunsa. Liberalismin puolustajat muistuttavat vapauden ja oikeudenmukaisuuden arvosta sekä siitä, ettei totalitaarinen järjestys tai autoritääriin yhtenäiskulttuuri ole välttämättä omiaan kasvattamaan kristillisen ihanteen mukaista rakkautta.⁷⁶ Liberalismikriitikot muistuttavat siitä, että tulkintamme ihanteellisesta yhteiskunnasta ja tavoiteltavista sosiaalisista järjestelyistä kytkeytyvät väistämättä laajempiin näkemyksiimme todellisuuden luonteesta. Ei ole merkityksetöntä, onko poliittinen toimija maailmankatsomukseltaan pragmaattinen utilitaristi, sosiaalidarwinistinen egoisti vai kristillinen tomisti.⁷⁷

Liberaalidemokratian teologisia kriitikkoja yhdistää huoli nihilismin ja voluntarismin arvaamatomista pitkän tähtäimen seurauksista. Kysymys liberaalidemokratiasta (tai muista sosiaalipoliittisista järjestelmistä) ei siis ole teologinen ainoastaan siinä mielessä, millaiset yhteiskunnalliset toimintamahdollisuudet kulloinenkin valtiomalli jättää kirkolle ja kristillisille yhteisöille. Yleisen arvomaailman ja kansalaisten maailmankuvan kannalta on vähintään yhtä oleellista, kuinka kirkko käyttää toimintamahdollisuutensa ja millaista visiota todellisuudesta se pitää esillä.⁷⁸ Kokonaisuimaailmankatsomusten erottaminen poliittisista näkemyksistä näyttää olevan hyvin hankalaa. Neutraaliuden perään haikailun sijasta onkin syytä keskittyä poliittisen puheen ja toiminnan hyveisiin omista maailmankatsomuksellisista sitoumuksista huolimatta – tai juuri siitä syystä.

KIRJALLISUUS

AGAMBEN, GIORGIO

2014 ”From the State of Control to a Praxis of Destituent Power”. *ROAR Magazine*. <http://roarmag.org/2014/02/agamben-destituent-power-democracy/> (Luettu 4.2.2014)

CHRISTMAN, JOHN

2002 *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.

-
- 69 Wolterstorff 2012a, 123, ks. myös 155. Vrt. 135–136: ”[T]he church as such is not a governance-authority structure. It is a community, a transnational people of an unusual sort, ‘a holy nation’ – Church and state are entities of two fundamentally different ontological types.”
- 70 Wolterstorff 2012a, 151.
- 71 Tämä ”rajoissa pysyminen” ei luonnollisesti ole itsestäänselvyys. Esimerkiksi Agamben (2014) väittää, että tällä hetkellä Euroopassa eletään jatkuvassa valtiokontrollin poikkeustilassa ja käsitys kansalaisuuden merkityksestä on epäpolitisoitunut ja passiivinen.
- 72 Wolterstorff 2012a, 168.
- 73 Wolterstorff 2012a, 171.
- 74 Stout (2004, 74) siteeraa Wolterstorffia: ”The liberal is not willing to live with a politics of multiple communities. He still wants communitarian politics. He is trying to discover, and to form, the relevant community. He thinks we need a shared political basis; he is trying to discover and nourish that basis – I think that the attempt is hopeless and misguided. We must learn to live with a politics of multiple communities.”
- 75 Kuten Pabst (2012, 450) tiivistää: ”The removal of God from the political sphere is itself grounded in the metaphysical removal of God from creation as such.”
- 76 Kitkerästä liberalismikriitikistään huolimatta Hart (2013b, 50) julistaa: ”Christendom could not indefinitely survive the corrosive power of the revelation that Christianity itself had introduced into Western culture. Christian culture’s often misunderstood but ultimately irrepressible consciousness of the judgment that was passed upon civil violence at Easter, by God, was always the secret antagonist of Christendom as a political order.”
- 77 Wolterstorff on esimerkiksi argumentoinut, miksi juuri teismi tarjoaa koherentimman perustelun universaaleille ihmisoikeuksille. Ks. Vainio 2013, 170–181.
- 78 Vision merkitystä korostaa esimerkiksi Dupré (2008, 117): ”What is needed is a conversion to an attitude in which existing is more than taking, acting more than making, meaning more than function – an attitude in which there is enough leisure for wonder and enough detachment for transcendence. What is needed most of all is an attitude in which transcendence can be recognized again.”

- DENEEN, PATRICK J.
 2012 ”Unsustainable Liberalism”. *First Things* 225, 25–31.
 2014 ”A Catholic Showdown Worth Watching”. *The American Conservative*. <http://www.theamericanconservative.com/a-catholic-showdown-worth-watching/> (Luettu 6.2.2014)
- DUPRÉ, LOUIS
 2008 *Religion and the Rise of Modern Culture*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- GILLESPIE, MICHAEL ALLEN
 2008 *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GREGORY, BRAD S.
 2012 *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- GREGORY, ERIC
 2008 *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GRIFFITHS, PAUL J.
 2012a ”Public Life without Political Theory”. *First Things* 225, 35–37.
 2012b ”Review: Adrian Pabst, *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*”. *International Journal for Philosophy of Religion* 72, 249–252.
- HART, DAVID BENTLEY
 2010 *Ateismin harhat*. Suom. Anne Leu. Kauniainen: Perussanoma.
 2013a *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. New Haven and London: Yale University Press.
 2013b ”No Enduring City”. *First Things* 235, 45–51.
- INSOLE, CHRISTOPHER
 2011 ”Theology and Politics: The Intellectual History of Liberalism”. *Theology, University, Humanities: Initium Sapientiae Timor Domini*. Eugene, OR: Cascade.
- JESSOP, BOB
 1993 ”Corporatism and Syndicalism”. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Ed. Robert E. Goodin & Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishing.
- KEMPPAINEN, LAURI
 2013 ”Lupa tappaa? Oikeutettu sota ja kristologinen pa-sifismi rauhan ontologian valossa”. *Teologinen Aika-kauskirja* 118, 18–30.
- 2014 ”Radikaali ortodoksia”. *Modernin teologian suunta-uksia*. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Helsinki: Kirjapaja, 109–133.
- LUOMA-AHO, MIKA
 2012 ”Mitä totuuden jälkeen? Ajatuksia konservatismista maallistuneessa yhteiskunnassa”. *Niin & näin* 75, 52–58.
- MILBANK, JOHN
 2009 ”The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy’s First Decade”. *The Radical Orthodoxy Reader*. Ed. John Milbank & Simon Oliver. London: Routledge, 367–404.
- PABST, ADRIAN
 2012 *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- PÄIVÄNSALO, VILLE
 2011 *Maallinen oikeudenmukaisuus: Järkiliberalismin ra-jat ja rosoinen lähimmäisyys*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
 2007 *Balancing Reasonable Justice: John Rawls and Crucial Steps Beyond*. Aldershot: Ashgate.
- RYAN, ALAN
 1993 ”Liberalism”. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Ed. Robert E. Goodin & Philip Pettit. Oxford: Blackwell.
- SIHVOLA, JUHA
 2004 *Maailmankansalaisen etiikka*. Helsinki: Otava.
- STOUT, JEFFREY
 2004 *Democracy and Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- VAINIO, OLLI-PEKKA
 2013 *Postmoderni filosofia, kulttuuri ja kristillinen teologia*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- VAINIO, OLLI-PEKKA & KEMPPAINEN, LAURI (TOIM.)
 2014 *Modernin teologian suuntauksia*. Helsinki: Kirjapaja.
- VARES, VESA
 2012 ”Kahden sukulais-ismin rajamailla: Liberalismista ja konservatismista neoliberalismiin ja neokonservatismiin”. *Niin & näin* 75, 24–40.
- WOLTERSTORFF, NICHOLAS
 2012a *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
 2012b *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Ed. Terence Cuneo. Oxford: Oxford University Press.