

hannesevangelien historicitet gällande den historiske Jesus.

Förutom de tio huvudkapitlen innehåller boken en innehållsrik introduktion. Här ger Dunderberg bland annat en detaljerad beskrivning för valet av begreppsapparatur i boken. Han skriver att han helst undviker termerna "gnosticism" och "gnostisk", och de förekommer inte heller ofta i boken. Att det känns nödvändigt att beskriva detaljerat för varför man väljer att *inte* använda en viss term, istället för att bara låta bli, avspeglar det stora problemet med termen, begreppshistoriskt såväl som värdet rent analytiskt. Dunderberg lutar sig här på en redan gedigen forskningstradition (med Michael A. Williams, Karen King och andra i spetsen). Men fortfarande verkar det finnas en plats för termen så länge den problematiseras – vilket förefaller vara Dunderbergs egen uppfattning också, i alla fall om man ser till valet av titel på boken. Kategorin "valentinianism", anser Dunderberg vara mer användbar och nyttig (tillskillnad mot t.ex. Karen King och Hugo Lundhau) eftersom det finns tillräckligt tydligt utskrivet i antika källor vad denna form av kristendom syftar på och att den skiljde sig åtskilligt från andra former av tidig kristendom. Med termen "sethianism", som också används i boken, är det mindre tydligt att man kan tala om en *grupp*, enligt Dunderberg, men vissa texter är tillräckligt lika varandra så man kan tala om en gemensam världsbild, myt och rit-system som kan kallas "sethiansk", en term som först myntades av Hans-Martin Schenke.

Något Dunderberg dock inte problematiserar – trots att han är begreppsteoretiskt medveten och dessutom känner till den nya forskningen i ämnet (han hänvisar till Geoffrey Smiths bok *Guilty by Association*, 2015) – är frågan om att koppla beteckningen "skola" till valentinianerna. Smith har argumenterat för att Irenaeus medvetet kallar valenti-

nianerna för medlemmar av en *skola* och kopplar dem till "den gnostiska skolan" för att betona att de inte tillhörde den gudomligt inspirerade universella kyrka han själv ingick i, utan att de snarare var medlemmar i en rörelse grundad av en *människa* (såsom filosofiskolorna). I de valentinianska texterna finns lite som tyder på att de ansåg sig själva vara en del av en skola, tvärtom, den himmelska kyrkan som alla rätttröna kristna ingick i verkar varit helt central i valentinianernas världsbild. Dunderberg använder dock beteckningen "skola" för den valentinianska formen av kristendom genomgående i boken och det hade varit önskvärt om detta problematiserades.

Överlag är Dunderbergs bok dock ett viktigt bidrag till tidigkristna studier och borde vara självklar läsning för alla med intresse för valentinianism och kristendomens tidiga historia. Den är välskriven, välargumenterad och innehåller ett minimum av formella misstag.

PAUL LINJAMAA  
FIL. MAG., LUND

**JOHN M. CONNOLLY**  
**Living without Why:  
Meister Eckhart's Critique  
of the Medieval Concept  
of Will. Oxford: University  
Press 2014. 236 s.**

Erfurtin dominikanikonventin noviserna för medlemmar av en *skola* och kopplar dem till "den gnostiska skolan" för att betona att de inte tillhörde den gudomligt inspirerade universella kyrka han själv ingick i, utan att de snarare var medlemmar i en rörelse grundad av en *människa* (såsom filosofiskolorna). I de valentinianska texterna finns lite som tyder på att de ansåg sig själva vara en del av en skola, tvärtom, den himmelska kyrkan som alla rätttröna kristna ingick i verkar varit helt central i valentinianernas världsbild. Dunderberg använder dock beteckningen "skola" för den valentinianska formen av kristendom genomgående i boken och det hade varit önskvärt om detta problematiserades.

minen ja olemisessä on hänelle kylki. Eckhartin mukaan jokainen ihminen osaa kyllä heti vastata sellaisiin kysymyksiin kuin miksi sinä syöt, nukut tai miksi tavoittelet hyvää ja kunniaa. "Mutta entä kysymys: miksi sinä elät?" Eckhart jatkaa ja vastaa: "Elämän tähden, vaikka et oikeastaan tiedäkään, miksi elät. Elämä itsessään on niin tavoiteltavaa, että sitä tavoitellaan sen itsensä tähden".

John Connolly on asettanut tehtäväkseen selvittää, millaista on Eckhartin mukaan sellaisen ihmisen elämä, joka löytää elämän tarkoituksen elämän lahjasta itsestään ja joka rohkenee olla kysymättä miksi-kysymyksiä. Tekijän tutkimuksensa motoksi valitsema lause kertoo itse asiassa paljonkin kirjan sisällöstä; se on Eckhartin saarnasta *Gaudete in domino, iterum gaudete* ja kuuluu seuraavasti: "Ellei ihmisellä ole mitään muuta tekemistä Jumalan kanssa kuin olla kiitollinen, niin se kyllä riittää."

Osoittaakseen, miten dramaattisesti Eckhartin tahdon teoria poikkeaa aikansa teleologisista etiikan teorioista, Connolly lähtee liikkeelle Tuomas Akvinolaisesta ja esittelee tutkimuksensa ensimmäisessä pääluvussa tämän käsityksen inhimillisestä tahdosta järjellisenä haluna ja pyrkimyksenä. Koska Tuomaan etiikan teorian taustalla vaikuttaa voimallisesti Aristoteleen käsitys hyvästä elämästä, seuraavassa pääluvussa sukelletaan syvälle Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* maailmaan. *Nikomakhoksen etiikan* alku on tekijän mukaan teleologisen eudaimonismien manifesto, joten hän aloittaa pääluvun sillä: "Kaikkien taitojen ja tutkimusten samoin kuin myös kaikkien toimintojen (*praxis*) ja valintojen (*proairesis*) katsotaan tähtäävän jonkin hyvän saavuttamiseen. – Jos teoillamme on jokin päämäärä (*telos*), jota tahdomme sen itsensä vuoksi niin, että tahdomme kaikkea muuta sen saavuttamiseksi, ja jos emme valitse kaikkea jonkin toisen saavuttamiseksi – –, selvästikin tuo päämäärä on hyvä ja paras (*agathon*

*kai to ariston*). Eikö siis tiedolla tuosta päämäärästä ole suuri vaikutus elämään ja emmekö maaliin tähtäävien jousimiesten tavoin sitä silmälläpitäen osuisi oikeaan?”

Kootessaan yhteen aristotelista etiikkaa koskevan analyysinsä keskeiset tulokset tekijä lausuu julki yhden tutkimuksensa keskeisen teesin. Se koskee kysymystä siitä, millainen suhde päämäärän ja sen saavuttamiseksi valittujen keinojen kesken inhimillisessä toiminnassa vallitsee. Aristotelisessa etiikan teoriassa keinojen ja päämäärän välinen *means-end*-suhde on niin saumaton, ettei siinä inhimilliselle tahdolle jää oikeastaan tilaa lainkaan. Aristoteles-tutkimuksessa onkin esitetty väite, jonka mukaan stageiralaisen etiikan teoriasta puuttuu tahdon käsite kokonaan. Kantin edustamassa deonttisessa etiikassa koko paino lepää moraaliagentin sisäisessä motiivissa, “[E]s ist überall nichts in der Welt, – was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille”, kuten hän ilmaisee asian *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* -teoksen avauslauseessa. Luopumalla päämäärän saavuttamisen keinoista ihminen itse asiassa saavuttaa tavoittelemansa, ja juuri tässä mielessä tällä kantilaisella argumentilla on ratkaisevan tärkeä rooli pyrittäessä ymmärtämään mitä Eckhart ajaa takaa kehottaessaan ihmisiä välttämään elämässään miksi-kysymyksiä.

Koska jokainen korkeaskolas-tiikan teologi joutui vahvemmin tai heikommin tekemisiin augustinolaisen tahdon teorian kanssa, tekijä joutuu valottamaan tutkimuksessaan Augustinuksen tahtoa koskevan opetuksen keskeisiä elementtejä ja korostuksia. Tämä tapahtuu kolmannessa pääluvussa, jossa tekijä hahmottelee lähinnä Augustinuksen *De libero arbitrio*-teoksen ja *Tunnustusten* pohjalta augustinolaisen tahdon teorian yleiskuvan.

Augustinuksen Aristoteles-tuntemus oli kovin pintapuolista eikä hän ollut tutustunut yhteenkään

tämän kirjoittamaan eettiseen tutkielmaan, mutta silti hän kehittää omaa tahdon teoriaansa teleologisen eudaimonismiin viitekehiksesä. Augustinuksen varhaiskauden tutkielma *De beata vita* tarjoaa tästä edustavan näytteen. ”Onko meillä oikeastaan tahtoa?”, Augustinus kysyy *De libero arbitrio*-teoksen ensimmäisessä kirjassa. Genesiksen lankeemuskertomukseen perehtyneenä kristillisenä teologina hän joutuu muotoilemaan kysymykseen seuraavan vastauksen: inhimillinen tahto on ambivalentti eli kaksiarvoinen. Yhtäältä se voi, kuin voi saranan varassa kääntyvä ovi, kääntyä kohti yleistä ja muuttumatonta hyvää, joka Augustinuksen platonisessa kristinuskon tulkinnassa viittaa Jumalaan. Toisaalta ihminen voi itsenäisillä tahdon akteillaan linnoittautua sisäiseen ja yksityiseen maailmaansa ja ryhtyä tavoittelemaan pelkätään yksityistä ja omaa hyvänsä ja rakentamaan elämänsä ja onnensa maallisen ja muuttuvan hyvän varaan. Edellistä tietä seuraamalla ihmissielu saavuttaa autuuden, joka on ikuista lepoa Jumalassa. Jos ihminen taas kääntää omasta vapaasta tahdostaan oven kohti katoavaa ja muuttuvaa, hänen päämääränsäkin osoittautuu kääntymissuunnan kaltaiseksi. Koska ihminen tahtoo sitä, mitä hän rakastaa, Augustinus piirtää yhtäläisyysmerkin tahdon (*voluntas*) ja rakkauden (*amor, dilectio*) käsitteiden välille. Ei olekaan mikään yllätys, että tällä tiellä edetessään tekijä ajautuu tarkastelemaan kirkkoisän tahdon teoriaa rakkauden oikean järjestyksen näkökulmasta (*ordo charitatis sive dilectionis*).

Paavi Johannes XXII (paavina 1316–1334), joka oli julistanut vuonna 1323 Tuomas Akvinolaisen kirkon pyhäksi, allekirjoitti kuusi vuotta myöhemmin bullan, jossa tuomittiin kirkon puhtaan opin vastaiseksi yhteensä 28 Mestari Eckhartin kirjallisesta tuotannosta poimittua lausumaa. Johannes-paavin toiminta kertoo jotakin olennaista 1300-luvun alun kirkollisesta ilmapiiristä: Aris-

toteleen teleologista eudaimonismia edustava Tuomas julistetaan pyhäksi, kun sitä vastoin Eckhart, joka kaivoi maata vallitsevan teleologisen moraalifilosofian alta, joutuu kirkollisen sensorin syyniin. Asettelma muuttuu yhä kiinnostavammaksi, kun pidetään mielessä se, että molemmat saivat osakseen kunnian tulla kutsutuksi kahteen otteeseen Euroopan johtavan yliopiston eli Pariisin teologisen tiedekunnan professorin virkaan. Oman draamattisen värinsä kuvaan tuo edelleen Marguerita Poretelaisen polttaminen roviolla Pariisin La Grève-aukiolla 1. kesäkuuta 1310. Levityskieltoon määrättyssä kirjassaan *Yksinkertaisten sielujen kuvastin* tämä begiininäinen oli kehottanut kanssasisariaan ja -veljiään luopumaan omasta tahdostaan ja heittäytymään sellaisen elämän armoille, jota eivät ehdolliset miksi-kysymykset perustelee.

Vaikka Eckhartin kirjallisesta tuotannosta löytyykin Tuomas-lainauksia Augustinus-lainausten jälkeen eniten (Augustinukseen 709 kertaa ja Tuomaaseen 122 kertaa), tästä ei tule kuitenkaan tehdä sitä johtopäätöstä, että hän olisi ollut toimiti. Asettamalla Tuomaan ja Eckhartin tahdon ja etiikan teoriat rinnakkain ja peilaamalla Eckhartin moraalifilosofista positiota Tuomaan vastavaan, tekijä onnistuu suodattamaan esille Eckhartin tahdon teorian erityispiirteet. Juuri tämä seikka antaa tutkimuksen neljännelle pääluvulle sen painoarvon. Tuomaan *Summa prima secundae* -osan avauskvestiossa Tuomas käsittelee kysymystä ihmisen perimmäisestä päämäärästä. Moraalifilosofiansa teleologisen orientaation Tuomas paljastaa heti kyseisen kvestion toisessa artikkelissa, jossa hän toteaa, että ”omnia agentia necesse est agere propter finem”. Ihmisen perimmäistä päämäärää koskevaan kysymykseen hän puolestaan vastaa samaisen osan 3. kvestion artikkelissa 8. Siinä hän muotoilee oman vastauksensa kuuluisaan lausumaan, jonka Augustinus esittää *Tunnustuksiensa* ensimmäi-

sen kirjan alussa: "inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" eli ihmisen perimmäinen ja täydellinen päämäärä ei voi olla missään muussa kuin jumalallisen olemuksen näkemisessä.

Saatuahan näin valotetuksi Eckhartin tahdon teorian filosofian ja teologian historialliset taustat tekijä pääsee vihdoin analysoimaan itse Eckhartin teleologian vastaista moraalifilosofiaa. Hän on omistanut tälle tutkimuksensa kolme viimeistä päälukua, joista viimeisessä koetaan keskeiset tutkimustulokset yhteen. Vaikka ruumiillisuus, moneus ja ajallisuus estävätkin ihmistä nousemasta olemassaolonsa äärellisten ehtojen yläpuolelle ja saavuttamaan elämänsä perimmäisen ja täydellisen autuuden, Jumala on kuitenkin luonut jokaisen ihmisielun pohjaan "paikan", jossa nämä rajoittavat tekijät kumoutuvat. Eckhart viittaa tuohon "johonkin" yleiskäsitteellä grunder sêle. Saksalaisessa saarnassaan *In hoc apparuit caritas Dei* Eckhart sanoo, että "siellä missä luotu loppuu, siellä Jumala alkaa". Saarnassa *Impletum est tempus* hän puolestaan vastaa kysymykseen, "milloin aika täyttyy" toteamalla, että "silloin kun aikaa ei enää ole". Ihminen elää jatkuvasti luodun ja Luojan, ajallisuuden ja ikuisuuden rajalla.

Viidennen pääluvun otsikointi "Living on Two Levels" haluaa korostaa tätä ihmiselämän kaksitasoisuutta ja rajalla olemista. Koska Eckhartin "perustan mystiikan" mukaan Jumala ja yksilön sielun pohja jakavat yhden ja saman perustan, sielun pohjassa Luojan ja Luodun, ikuisen ja ajallisen välinen raja on silkkiverhon ohut. Mitä syvemmälle yksilö tunkeutuu oman sielunsa pohjaan, sitä vaivattomammin hän liikkuu tasolta toiselle ja sitä vaimeammaksi miksi-kysymyksen käyvät. Se, miten nämä kaksi dominikaaniveljestön professoria tulkitsevat Johanneksen evankeliumin kohtaa 17:3 tarjoaa edustavimman näytteen siitä, miten radikaalisti Eckhartin interpretaatio poikkeaa Tuomaan tulkinnasta.

Connollyn tutkimuksen ehdottomasti paras anti sisältyy tulokset kokoavan viimeisen pääluvun jaksoon sivuilla 210–212. Vertaamalla Eckhartin ja Kantin etiikan teorioita keskenään tekijä tekee Eckhartin moraalifilosofian äärellä kiinnostavia ja yllättäviä huomioita. Perustellessaan velvollisuuden eettisen konseptionsa rationaalisuutta Kant vetosi ihmisen autonomiseen tahtoon ja vapauteen, ajan ja tilan rajoituksista riippumattomaan numeenaaliseen moraaligenttiin. Tekijän mielestä Kantin postuloima numeenaalinen moraaligentti ja Eckhartin opetus sielun pohjasta käsin ohjautuvasta ihmisestä muistuttavat monessa suhteessa toisiaan. Mutta jos moraalien perusteluksi vedotaan todellisuuden perustaan, jonka moraalinen subjekti jakaa yhdessä Jumalan kanssa ja josta hän ammentaa moraalisen toimintansa motivaation, eikö tällainen moraaliteorian Grundlegung olekin luonteeltaan heteronominen? Se, joka näin väittää, on Connollyn mukaan tulkinnut ja ymmärtänyt Eckhartin täysin väärin.

Omassa kirja-arvostelussaan huomattava Eckhart-tutkija Loris Sturlese toteaa lyhyesti ja ytimekkäästi, että "Connolly on kirjoittanut oikean kirjan oikeaan aikaan". Olen hänen kanssaan täsmälleen samaa mieltä.

PAULI ANNALA  
DOS., PORLAMMI

QUENTIN SKINNER &  
MARTIN VAN GELDEREN  
(ED.)

*Freedom and the Construction of Europe, Volume 1: Religious Freedom and Civil Liberty.* Cambridge: Cambridge University Press 2013. 411 s.

QUENTIN SKINNER &  
MARTIN VAN GELDEREN  
(ED.)

*Freedom and the Construction of Europe, Volume 2: Free Persons and Free States.* Cambridge: Cambridge University Press 2013. 405 s.

Quentin Skinnerin ja Martin Van Gelderenin toimittama kaksiosainen antologia *Freedom and the Construction of Europe* pureutuu poliittisen vapauden eurooppalaiseen intellektuaalihistoriaan. Teoksen molemmat osat sisältävät yhteensä 31 artikkelia, jotka sijoittuvat ajallisesti reformaation ajasta myöhäiseen valitusajatteluun. Kyseiselle, niin sanotulle varhaismodernille ajanjaksolle, sijoittuvat sekä uskonsodat että suvereenien kansallisvaltioiden nousu. Ajanjakso on keskeinen modernien eurooppalaisten vapauden teorioiden muotoutumiselle. Vuonna 2013 julkaistu teos on lopputuote tutkimusprojektista, joka kokosi yhteen pääasiassa nuoria, jo väitelleitä tutkijoita. Vapaus-projekti voidaan nähdä jatkona Skinnerin ja Van Gelderenin aikaisemman yhteistyön tuloksena julkaistulle antologialle *Republicanism: A Shared European Heritage* (2002).

Poliittisen vapauden käsite on eräs länsimaisen aatehistorian kiistanalaisimpia ja klassisimpia teemoja. Erityisesti anglosaksisen poliittisen filosofian keskustelua vapauden käsitteen merkityksistä on viime vuosikymmeninä leimannut Isaiiah