

Lupa tappaa?

Oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi rauhan ontologian valossa

JOHDANTO

Kysymys väkivallan ja uskonnon suhteesta on ollut paljon esillä viimeisen vuosikymmenen aikana. Syyskuun 11. päivän terrori-iskut vuonna 2001 nostattivat näkyvän debatin koskien uskonnollisuuden kytköstä fanaattiseen ja tuhoavaan toimintaan. Erityisesti huomiota on saanut islam, mutta kristillinen uskokaan ei ole säästynyt kritiikiltä.¹ Syytös uskonnon väkivaltaisuudesta on korostunut erityisesti niin sanottujen uusateistien argumentaatiossa. Populistisiin uskonnonvastaisiin kirjoituksiin on saatu myös apologeettisia vastauksia.²

Vaikka en käsittele tässä artikkelissa uusateisteja tai islamia, muodostavat ne ajankohtaisen taustan kristinuskon ja väkivallan suhteeseen liittyvälle aiheelleni.³ Tarkasteluni kohteena on kaksi perinteistä, mutta edelleenkin teologista keskustelua herättävää positiota: oikeutetun sodan käytännöt sekä kristologinen pasifismi. Usein nämä kaksi vaihtoehtoa nähdään tiukasti vastakkaisina, rintamalinjoja määrittävinä suhtautumisina sotaan ja väkivaltaan.⁴ Väitän kuitenkin, että niillä on myös paljon yhteistä. Juuri tästä syystä aloitin artikkelin viittauksella uskonnon väkivaltaisuutta korostaviin, ajanhengessä leijaileviin syytöksiin. Esitän nimittäin, että sekä oikeutetun sodan käytännöt että kristologinen pasifismi tarjoavat relevantin vastauksen

uskonnon ja väkivallan kytköstä korostaville väitteille: ne sitoutuvat eksplisiittisesti rauhan ontologiaan. Ajankohtainen keskustelu rauhan ontologiasta kumpuaa erityisesti radikaaliortodoksian (Radical Orthodoxy) näkemyksestä, jossa kristillinen ”rauhan ontologia” tulkitaan vaihtoehdoksi väkivallan väistämättömyyttä painottavalle ”väkivallan ontologialle”.⁵ Näkemykset, jotka korostavat kristinuskon väkivaltaisuutta, näyttävät siis käsittelemieni positioiden suhteen kyseenalaisilta.

Analysoin oikeutetun sodan käytäntöjä ja kristologista pasifismia nimenomaan kristillisinä visioina. En siis keskity pasifistisen toiminnan tai sodankäynnin pragmaattiseen puoleen. Lähestymistapani on korostetun teologinen: Millaisten (ontologis-) teologisten oletusten varassa niin oikeutetun sodan kuin kristologisen pasifisminkin käytännöt lepäävät? Miltä osin nämä suuntaukset eroavat toisistaan ja mitä yhteistä niillä on? Kysymysten käsittelyn yhteydessä paljastuu, millaisena kristinuskon ja väkivallan suhde näyttää näiden rauhan ontologiaan sitoutuneiden positioiden valossa.

Olen rajannut käsittelyni muutamaa aiheen kannalta oleelliseen ja edustavaan ajattelijaan ja analysoin heidän näkemyksiään nimenomaan suhteessa rauhan ontologiaan. Puheenvuorot nousevat anglo-amerikkalaisesta, varsin värikkästä ja provo-

soivasta keskustelusta, josta luterilainen näkökulma näyttäisi puuttuvan lähes kokonaan. Oikeutetun sodan käytäntöjä artikkelissani edustavat tuoreilla kirjoillaan Oliver O'Donovan sekä Daniel M. Bell. Kristologisen pasifismin puolestapuhujina toimivat jo edesmennyt John Howard Yoder sekä edelleen aktiiviset Stanley Hauerwas ja Miroslav Volf.

Käytän artikkelissani termejä 'oikeutetun sodan käytännöt' sekä 'kristologinen pasifismi', koska ne kuvaavat edustajiensa näkemyksiä paremmin kuin yleisluonteiset 'pasifismi' ja 'oikeutetun sodan teoria'.⁶ Aloitan tarkasteluni lyhyellä katsauksella molempien ajatussuuntausten historiaan sellaisena kuin se analysoimassani keskustelussa esitetään.⁷ Tämän jälkeen erittelen sekä oikeutetun sodan että kristologisen pasifismin perusajatuksia. Lopuksi syvennän analyysia peilaamalla oikeutetun sodan käytäntöjen ja kristologisen pasifismin taustaoletuksia yhteen viime vuosien näkyvimmistä teologisista suuntauksista, radikaaliortodoksiaan.

KATSAUS OIKEUTETUN SODAN JA KRISTOLOGISEN PASIFISMIN HISTORIAAN

Ensimmäisten vuosisatojen kristityt olivat käytännössä pasifisteja: sotilaan ammattia ei pidetty kristitylle soveliaana. Syynä tähän on pidetty paitsi Jeesuksen väkivallatonta esimerkkiä myös Rooman valtakunnan armeijaan kuulunutta uskonnollista kulttia. Se oli kristillisestä näkökulmasta epäjumalanpalvontaa.⁸

Neljännellä vuosisadalla painopiste alkoi muuttua. Yhteiskunnallisen aseman kohentuessa ja poliittisen vaikutusvallan lisääntyessä kristityt joutuivat kohtaamaan uudenlaisia kysymyksiä. Kristillisen oikeutetun sodan ajattelun isänä pide-

ettyihin konferenssiesitelmiin. Oman lukunsa saavat esimerkiksi ristiretket, orjuus, holokausti, sovitusoppi ja kristillinen pasifismi. Lähimenneisyydessä myös esimerkiksi toinen maailmansota, ydinvarustelun uhka sekä Persianlahden sota ovat herättäneet kiivasta teologista keskustelua. Ks. esim. Hauerwas 2003 (1983), 135–141; O'Donovan 2003, 54–55, 124–136; Rasmusson 1994, 136–148.

- 4 Pasifismin ja oikeutetun sodan rinnalle on pyrkinyt muitakin vaihtoehtoja, esimerkiksi otsakkeiden "just peacemaking" ja "just policing" alla, mutta ne eivät ole ainakaan vielä saavuttaneet kovin vakiintunutta asemaa. Ks. Stassen 1992 sekä Kauffman (toim.) 2004.
- 5 Ks. esim. *Introducing Radical Orthodoxy* (2004) sekä *Radical Orthodoxy: A New Theology* (1999). Suomeksi esim. Juntunen 2004. Hyvä tiivistelmä radikaaliortodoksin lähtökohdasta ja rauhan ontologian ja väkivallan ontologian eroista löytyy suuntauksen "isähaamon" John Milbankin teoksen *Theology and Social Theory* (1990) johdannosta. Milbankin (1990, 5–6) mukaan kristinusko "recognizes no original violence. It construes the infinite not as chaos, but as a harmonic peace which is yet beyond the circumscribing power of any totalizing reason. Peace no longer depends upon the reduction to the self-identical, but is the *sociality* of harmonious difference. Violence, by contrast, is always a secondary willed intrusion upon this possible infinite order (which is actual for God). Such a Christian logic is *not* deconstructible by modern secular reason; rather, it is Christianity which exposes the non-necessity of supposing, like the Nietzscheans, that difference, non-totalization and indeterminacy of meaning *necessarily* imply arbitrariness and violence. To suppose that they do is merely to subscribe to a particular encoding of reality. Christianity, by contrast, is the coding of transcendental difference as peace." Milbankin ajattelua syventää estetiikan näkökulmasta Hart 2003.
- 6 Bell 2009, 71: "Christians adopted a rudimentary vision of just war from the ancient Romans and then began a long process of developing it that has not stopped to this day. For this reason, it is more accurate to refer to the just war *tradition* than to a just war *doctrine* or *theory*." Myös O'Donovan vastustaa puhetta oikeutetun sodan "teoriasta" (2003, 6–7): "– 'just-war theory' – is a misnomer, since it is not, in the first place, a 'theory', but a proposal of *practical* reason; and it is not, in the second place, about 'just wars', but about how we may enact just judgment even in the theatre of war." Kristologisen pasifismin luonteen tiivistää hyvin Hauerwas (2003, 174) esitellessään John Howard Yoderin ajattelua: "You simply cannot find in Yoder any account of 'pacifism' that can be abstracted from his Christology, eschatology, ecclesiology, or understanding of the Christian life."
- 7 Koska tavoitteenani ei ole selvittää kirkkohistoriallista totuutta asiasta, teen historiakatsauksen pitkälti analysoimieni ajattelijoiden omilla ehdoilla.
- 8 Bell 2009, 23–25. O'Donovan (2003, 11) kommentoi aavistuksen skeptisesti: "– we may speak only loosely of early Christian 'pacifism' in the pre-Nicene period, since the question of military service was not disentangled from the general question of involvement with a hostile pagan government."

1 Jacobs 2003, 224.

2 Uusateisteilla tarkoitetaan yleensä Richard Dawkinsia, Sam Harrisia, Daniel Dennettiä ja Christopher Hitchensia. Uusateisteja kritisovia vastineita ovat kirjoittaneet esimerkiksi David Bentley Hart, Alister McGrath ja Terry Eagleton.

3 Kysymys kristinuskon ja väkivallan suhteesta ei toki ole vain terrori-iskujen provosoima. Esimerkkinä monipuolisesta keskustelusta käy Kenneth R. Chasen ja Alan Jacobsin toimittama *Must Christianity Be Violent?* (2003), jonka artikkelit perustuvat jo ennen terrori-iskuja pi-

tään kirkkoisä Augustinusta (354–430), vaikkakin jo esimerkiksi kirkkoisä Ambrosius (340–397) näki oikeutetun sodan uskonnollisena toimena. Augustinus korosti eroa yksilön tekemän ja esivallan edustajan tekemän väkivallan välillä: Jumala delegoi auktoriteettiaan hallitsijoille. Augustinus esitti myös ajatuksen, jonka mukaan sodankäyntikin voi olla yksi rakkauden muoto.⁹ Hänen mukaansa joskus Jumalan valtakunnan periaatteiden toteutuminen maan päällä voi vaatia tilapäistä väkivaltaa. Vaikka väkivalta ei kuulunut Jumalan kaupunkiin (*civitas Dei*), oli se joskus maallisessa kaupungissa (*civitas terrae*) lähimmäisenrakkauteen kuuluva välttämättömyys.¹⁰ Augustinus esitti myös modernista näkökulmasta radikaalilta tuntuvan ajatuksen: vaikka sota oikeudenmukaisuuden puolesta on oikeutettua, itsepuolustus ei ole. Hänen mukaansa kristitty tulee mieluummin tapetuksi kuin tappaa toisen puolustaessaan itseään.¹¹

Augustinuksen oikeutettua sotaa puolustavaan kantaan yhtyi myöhemmin dominikaaniteologi Tuomas Akvinolainen (1225–1274), joka muokasi oikeutetun sodan periaatteita keskiaikaiseen ruhtinaskulttuuriin sopivaksi. Tällöin kysymykset tarkentuivat koskemaan esimerkiksi sitä, kenellä on legitiimi auktoriteetti julistaa sota, mikä on oikeudenmukainen syy ja mikä on hyväksyttävä intentio sotimiselle. Akvinolainen vertasi oikeutettua sotaa kirurgin toimenpiteeseen, jossa sairas ruumiinosa poistetaan, jotta keho pysyisi terveenä. Sodan oikea intentio tähtäsi siis yhteiseen hyvään ja kokonaisuuden harmoniaan. Tältä osin Akvinolaisen näkemys on hyvin yhdenmukainen Augustinuksen kanssa. Akvinolainen kuitenkin lievensi Augustinuksen itsepuolustuskieltoa ja korosti, että itsepuolustus on sallittua, kunhan intentiona ei ole toisen tappaminen vaan oman tapetuksi tulemisen estäminen.¹²

Moderni oikeutetun sodan teoretisointi alkoi 1500-luvulla. Dominikaaniteologi Francesco de Vitoria (1485–1546) ja jesuiittateologi Francesco Suárez (1548–1617) sekä protestantti juristi Hugo Grotius (1583–1645) muotoilivat ja tarkensivat oikeutetun sodan käytäntöjä sopimaan Euroopan uuteen poliittiseen ilmapiiriin. Rooman valtakunnan hajoamisen myötä kirkon ja sotajoukkojen kytkös katkesi ja väkivallan monopoli siirtyi vähitellen

kansallisvaltioille. Sodasta tuli suvereenien valtioiden välinen asia ja niinpä oikeutetun sodan teorian pyrkivät määrittelemään sodan rajat ja pelisäännöt. Augustinuksen ajatus sodasta rakkauden välikappaleena ja oikeudenmukaisuuden instrumenttina syrjäytyi vähitellen. Varhaisella uudella ajalla keskiöön nousivat ajatukset sodasta kansallisen koskemattomuuden itsepuolustuksena.¹³

Modernina aikana oikeutetun sodan kriteereiksi on vakiintunut seitsemän kohtaa, joiden kautta sotien oikeudenmukaisuutta tarkastellaan. Auktoriteetti/valta (authority), oikeudenmukainen syy (just cause), oikea intentio (right intent), viimeinen vaihtoehto (last resort) sekä realistiset onnistumisen mahdollisuudet (reasonable chance of success) liittyvät kysymykseen sotaan lähtemisestä (*jus ad bellum*). Lisäksi on vielä kaksi itse sodankäynnin tapoja (*jus in bello*) säännöstelevää periaatetta: erotuskyky (discrimination) ja suhteellisuus (proportionality).¹⁴

Vaikka erilaisista oikeutetun sodan muodoista tulikin normi kristikunnassa, ensimmäisten kristittyjen pasifistinen eetos säilyi esimerkiksi luostarilaitoksessa. Kristologisen pasifismin historian kannalta oleellista, laajempaa liikehdintää alkoi ilmetä reformaation aikoihin. Ääriprotestanttisten anabaptistien toiminnassa korostuivat erityisesti erottautuminen maailmasta sekä väkivallattomuus.¹⁵ Vuonna 1527 muotoillussa Schleitheimin tunnustuksessa anabaptistijohtajat määrittelivät tavoitteekseen elää kaikkien Jeesuksen opetusten, myös Vuorisaarnan mukaan. Tämä antoi sykäyksen modernin kristillisen pasifismin synnylle. Valtakirkkojen vainoamana anabaptistit etsivät rauhaa uudelta mantereelta ja siirtyivät Atlantin toiselle puolelle. Siitä huolimatta, että anabaptistinen liikehdintä jakaantui useaksi haaraksi (esimerkiksi amishit ja mennoniitit), alkoi 1600-luvun Englannissa vaikuttaa kveekareiksi nimitetty suuntaus. Kveekari James Naylorin mukaan taistelemisen on vihaan ja väkivaltaan johtava itsekkyyden ja ylpeyden ilmaus. Kveekarin pyrkimyksenä on puhdistaa itsensä ylpeydestä ja täten vapautua väkivallasta.¹⁶

Yllä mainituilla ”historiallisilla rauhan kirkoilla” on ollut näkyvä rooli niin orjuuden vastustamisessa kuin laajemmassa rauhanliikkeessäkin erityisesti

Yhdysvalloissa. Pasifistinen vaihtoehto on ollut esillä paitsi maailmansotien myös Vietnamin sodan yhteydessä.¹⁷ Epäilemättä näkyvimmat poliittiset voittonsa väkivallaton vastarinta on saavuttanut 1900-luvulla Intian itsenäisyystaistelussa (Gandhi) sekä Amerikan mustien kansalaisoikeuskysymyksessä (Martin Luther King Jr). Samoin kuin oikeutetun sodan käytännöt myös pasifismi on käynyt läpi jonkinasteisen sekularisaation.¹⁸ On syytä huomata, että tässä artikkelissa analysoimani kristologinen pasifismi nousee pitkälti anabaptistis-mennonitiisesta perinteestä.¹⁹

Siinä missä ajatus oikeutetusta sodasta on käynyt läpi ”maallistumisen” ja on tätä nykyä ainakin jossain muodossa länsimaista ulkopoliittista valtavirtaa, on kristologisen pasifismin rooli yhtä marginaalinen kuin mitä se on ollut halki kaksituhatuotisen historian. Näyttäisi siltä, että valta karttaa pasifismia ja pasifismi karttaa valtaa.²⁰ Koska olen kiinnostunut peilaamaan molempia positioita radiikaaliortodoksian korostamaan rauhan ontologiaan, tarkastelen tässä artikkelissa nimenomaan sellaisia oikeutetun sodan edustajia, jotka pyrkivät palauttamaan ajatussuunnan sen augustinolaisille juurille.²¹ Myös analysoimani kristologinen pasifismi on vain yksi juonne kristillisen pasifismin historiassa.

OIKEUTETTU SOTA JA POLIITTINEN VASTUU

Kaksi viime vuosien näkyvää teologista puheenvuoroa oikeutetun sodan periaatteiden puolesta ovat Oliver O’Donovanin *The Just War Revisited* (2003) sekä Daniel M. Bellin *Just War as Christian Discipleship* (2009). O’Donovania ja Belliä yhdistää halu palauttaa oikeutetun sodan periaatteet kristillisille juurilleen: molemmat korostavat niiden

9 Bell 2009, 27–32. O’Donovan 2003, 9: ”In the context of war we find in its sharpest and most paradoxical form the thought that love can sometimes smite, and even slay. If this thought marks the parting of the ways with pacifism, it also indicates the point at which Christian thought on war is irreconcilable with the alternative strategy for refusing the judicial proposal, which is to make *survival* the final criterion of what may and may not be done.”

10 Ebel 2011, 158–159. Milbank 1990, 419: ”As Rowan Williams argues, for Augustine a war in defence of the state – or one might add, any form of excessive coercion – is paradoxically justified only when what is being defended is fundamentally unjust.”

11 Bell 2009, 30. Tästä seuraa mielenkiintoinen jännite: Entä jos tappajan hyökkäys on selvästi epäoikeudenmukainen? Miksi kristityn itsepuolustus oikeudenmukaisuuden toteutumiseksi olisi sen sopimattomampaa kuin hyökkääminen oikeudenmukaisuuden puolesta? Onko kristitty yksilö ”Jumalan kaupunki” pienoiskoossa ja yhteisö kuin ”maallinen kaupunki”, joka perustavanlaatuisessa epäoikeudenmukaisuudessaan ”ansaitsee” tulla puolustetuksi (ks. edellinen alaviite)?

12 Bell 2009, 46–48. Akvinolaisen ”maalaisjärkiseltä” tuntuva, sisäisiä intentioita korostava näkemys edustaa kristologisen pasifismin näkökulmasta tietynlaista uskon epäpolitisoitumista, jossa hämärretään Jeesus Nasaretilaisen konkreettisen elämän normatiivinen merkitys kristityn identiteettiä ja kristillisen yhteisön toimintaa konstituivana mallina. Yoder 1994 (1972), 10: ”What becomes of the meaning of incarnation if Jesus is not normatively human? If he is human but not normative, is this not the ancient ebionitic heresy? If he be somehow authoritative but not in his humanness, is this not a new gnosticism?”

13 O’Donovan 2003, 11–12.

14 Kätevä taulukko kriteereistä löytyy teoksesta Bell 2009, 245–246.

15 Chernus 2011, 554; Rasmusson 1994, 17–19.

16 Chernus 2011, 554–555.

17 Chernus 2011, 556–566.

18 Chernus 2011, 558: ”By the late 1920s, Christian nonviolence in the US had taken on a new pragmatic and this-worldly tone. It was no longer seen so much as a way for the pious individual to live a heavenly life on earth, but more as a way to improve material conditions on earth for everyone.”

19 Rasmusson (1994, 19) tiivistää Yoderin position hyvin: ”So while Yoder does not want to write Mennonite theology, but theology for the universal church, his constructive theological reflection flows out of the resources of his Mennonite tradition, with its stress on community, separation from the world, discipleship and peace, and the specific historical experiences of this tradition.”

20 Tämä on tietenkin kiinnostava huomio rauhan ontologian kannalta, jonka mukaan väkivallan ontologia (väistämättömän hallitseminen, pakottaminen jne.) on nimenomaan leimallisesti maailmaan kuuluva asia. Tyyppiesimerkkinä kahden erilaisen todellisuuden törmämisestä on nähty Jeesuksen kohtalo Pilatuksen ja juutalaisten ylipappien käsissä. Esimerkiksi Volf (1996, 264–271) tulkitsee Jeesuksen ja Pilatuksen keskustelun vallan ja totuuden kohtaamisena. Ks. myös Hart 2009, 18 sekä Yoder 1994 (1972), 145.

21 Kuten Bell (2009, 21) toteaa: ”At the heart of this book is the claim that just war lived out as a form of faithful Christian discipleship may be substantially different from the way just war is understood and used in the public policy approach that is so popular today.” Käsitteilyn ulkopuolelle jääviä, mutta nimekkäitä oikeutetun sodan perinteen edustajia ovat esimerkiksi Michael Walzer, John Courtney Murray ja Paul Ramsey.

yhteyttä kristilliseen maailmankatsomukseen.²² Kummassakin kirjassa käydään yksityiskohtaisesti läpi oikeutetun sodan periaatteita. En kuitenkaan keskity pragmaattisiin yksityiskohtiin vaan jäljitän syvempää teologista eetosta, jonka nojalla kirjoittajat perustelevat oikeutetun sodan käytäntöjä.

O'Donovan ja Bell ovat kritisoineet pasifisteja siitä, että he korottavat sodan luonnonkatastrofin asemaan, lähes ylimalleiseksi pahaksi.²³ Tällöin sotaan ei ole mahdollista soveltaa yleiseen ihmisten kanssakäymiseen liitettäviä arviointikriteerejä. Oikeutetun sodan puolustajat korostavat, että sodankäynti on vain politiikkaan kuuluvien tuomioiden langettamisen äärimmäinen muoto. Sotaa on mahdollista ja sitä pitää arvioida moraalisiin mittarein, kuten mitä tahansa muutakin ihmisten sosiaaliseen toimintaan kuuluvaa asiaa. Oikeutetun sodan puolustajien näkökulmasta sotiminen kuuluu yleisen armon ja luotuisuuden piiriin.²⁴ Sotiminen on maailmasta huolehtimista ja Jumalan valtakuntaan kuuluvan oikeudenmukaisuuden todeksi tekemistä. Oikeutetun sodan puolustajat korostavat myös, että totaalinen sota on moderni ilmiö, eivätkä sodat historian aiemmissa vaiheissa ole vaatineet samassa mitassa siviiliuhreja tai koko väestön osallistumista kuin nykyään.²⁵ Näyttäisikin siltä, että oikeutetun sodan puolustajille sota itsessään on lähinnä instrumentti, jota voi käyttää sekä hyvin että huonosti. Oikeutettuun sotaan osallistuvat kristityt toimivat yhteisen hyvän ja rakkauden motivoimina tuomareina ja tarvittaessa korjaavat maailman kurssia oikeudenmukaisempaan suuntaan jopa sodan keinoin.²⁶

Miten tällainen näkemys sopii yksiin rauhan ontologian kanssa? O'Donovan korostaa heti kirjansa alussa, että kristillinen evankeliumi on vastakertomus antagonistiselle maailmankäsitykselle.²⁷ O'Donovan vetoaa sotien rooliin kulttuurien kehityksessä ja toteaa, että luonnonoikeus ei sinällään puhu sotaa vastaan. Väkivallan vastustaminen on siis ennen kaikkea evankelinen asia.²⁸ Kristittyjen Jumala tahtoo rauhaa, ei sotaa. Sota kuuluu langenneeseen maailmaan, jossa kristitty pyrkii toteuttamaan Jumalan tahtoa.²⁹ Kristillinen maailmankatsomus on pohjimmiltaan visio erilaisuuden harmoniasta ja rauhasta, siksi sotimisenkaan inten-

tiona ei tule olla vastustajan tuhoutuminen. Vaikka sotiminen on politiikan äärimmäinen jatke ja kuuluu tuomioiden antamisen piiriin, ei sen tarvitse omaksua antagonistista maailmankuvaa.³⁰

Daniel M. Bell pyrkii kirjassaan juurruttamaan oikeutetun sodankäynnin kristilliseen opetuslapseuteen ja vastustaa oikeutetun sodan modernia, valtiokeskeistä versiota.³¹ Bell on kriittinen myös ”teologista realismia” kohtaan. Teologisen realismin mukaan joissakin tilanteissa sodankäynti on kahdesta pahasta pienempi vaihtoehto ja kristityn pitää olla valmis ”likaamaan kätensä”. Bell vetoaa ajatukseen pyhityksestä (sanctification) ja argumentoi, että Jumala ei kutsu ihmistä tekemään pahaa, ei edes pienempää pahaa. Täten myös sotimisen täytyy pysyä toteuttamaan rakkauden ja oikeudenmukaisuuden periaatteita. Hänen mukaansa oikeutettu sota on yksi kristillisen opetuslapseuden muoto.³² Bellin analyysin mukaan suurin ero modernin oikeutetun sodan ja kristillisen oikeutetun sodan välillä löytyy siis nimenomaan motivaatioasolta.³³ Erilaisilla motivaatioilla voi kuitenkin olla hyvin konkreettisia seurauksia: koska kristitty tähtää sodassa ennen kaikkea oikeudenmukaisuuden toteutumiseen ja vastustajan saattamiseen rauhan ja sovinnon piiriin, hän ei ole valmis voittoon mihin hintaan hyvänsä.³⁴ Bellin mielestä kristityn pitää jopa hävitä sota mieluummin kuin voittaa se epäoikeudenmukaisin keinoin.³⁵ Nimittäin: mikäli vastustaja ei voi vakuuttua toisen osapuolen hyvistä aikomuksista, ei todellinen rauha heidän välillään ole mahdollinen.

KRISTOLOGINEN PASIFISMI JA POLIITTINEN RISTI

Kristologiset pasifistit korostavat, että Jumalan valtakunta on rauhan valtakunta ja kristillisen kirkon tehtävä on todistaa nimenomaan omalla rauhallisella elämällään väkivallan todellisuus maailmaliseksi. Heidän mukaansa kristittyjä ei ole kutsuttu niinkään hallitsemaan maailmaa tarvittaessa väkivallankin avulla, vaan todistamaan uudesta maailmasta.³⁶ Kristittyjen väkivallaton todistus ”paljastaa maailman maailmaksi”, koska kristittyjen ”etiikka loistaa kuin majakka”.³⁷

Alustavasti on jo havaittavissa, että oikeutetun sodan käytäntöjen ja kristologisen pasifismin puo-

lustajia erottaa klassinen, Jumalan valtakuntaa koskeva ”ei vielä, jo nyt” -jännite: kuinka pitkälti Jumalan valtakunta on jo keskeisellä ja kuinka pitkälti se on vasta tulevaisuuteen kuuluva eskatologinen todellisuus? Onko rauha enemmän hyve vai visio? Kristologisen pasifismin edustajat näyttäisivät painottavan hieman enemmän ensimmäisiä, oikeutetun sodan puolustajat jälkimmäisiä vaihtoehtoja. Huomionarvoista on, että myös kristologiset pasifistit suhtautuvat kriittisesti teologiseen realismiin, jossa kristityn osaksi jää valita ikään kuin pienempi kahdesta pahasta.³⁸ Seuraavaksi esittelen kristologisen pasifismin nimekkäiden edustajien (John Howard Yoder, Stanley Hauerwas, Miroslav Volf) ajattelua. Kiinnitän jälleen huomiota erityisesti rauhan ontologian kannalta oleellisiin piirteisiin.

Kristologisen pasifismin näkyvin edustaja on epäilemättä Stanley Hauerwas.³⁹ Metodistitaustainen, mutta myös katoliseen teologiaan kallel-

a ’peaceful transmission of difference’, that would overcome the confrontation of the two with the rule of one, revealing the unifying order of the kingdom of God.”

O’Donovanin oikeutetun sodan käytäntöjen ja radikaaliortodoksian rauhan ontologian välinen kytkös on siis ainakin osittain eksplisiittinen.

- 28 O’Donovan 2003, 4–5.
- 29 Kuten Bell (2009, 31) tulkitsee Augustinuksen ajattelua: ” – a just war is one waged with mercy as it aims at taming disordered passions and vices.”
- 30 O’Donovan 2003, 1–7. Antagonistista maailmankuvaa havainnollistaa hyvin ote Sam Harrisilta (Harris 2010, 110): ”Taloustieteilijä Samuel Bowles on väittänyt, että tappava ’ryhmän ulkopuolisiin kohdistuva’ vihamielisyys ja ryhmän ’sisäpuolisiin kohdistuva’ altruismi ovat saman asian kaksi puolta. Hänen tietokonemallinsa viittaa siihen, että altruismi ei ilmaannu ilman jonkinlaista ryhmien välistä konfliktia. Jos se on totta, se on yksi monista asioista, joissa meidän on järkeä käyttäen nouseva evolutiivisten paineiden yläpuolelle, koska ulkoavaruudesta tulevaa hyökkäystä lukuun ottamatta meillä ei ole asianmukaista ’ulkoryhmää’ luomassa laajempaa altruismin tarvetta.” (suom. Kimmo Pietiläinen).
- 31 Bell on tehnyt väitöskirjansa Hauerwasin ohjauksessa ja hänen kirjoitustyylissään on paljon kaikuja Hauerwasin kommunitaristisesta, hyveitä ja luonteenlaatua korostavasta ajattelusta.
- 32 Bell 2009, 32–34. 33: ”As Augustine made clear, going to war does not excuse one from the command to love. As he unpacks it, just war was a form of love and as such, it was to be rightly understood not as a departure from the moral vision of Jesus and the early church but as an extension of that vision in different times and under changed circumstances.”
- 33 Bell 2009, 327: ”Just War (CD) is a costly form of discipleship, one that might well be characterized as a form of taking up the cross. It asks that extraordinary risks be taken and burdens borne in the name of loving and seeking a just peace for our neighbors, including even neighbors whose injustice makes them our enemies.”
- 34 Bell 2009, 212.
- 35 Bell 2009, 238.
- 36 Hauerwas 2003 (1983), 99: ”I am in fact challenging the very idea that Christian social ethics is primarily an attempt to make the world more peaceable or just. Put starkly, the first social ethical task of the church is to be the church – the servant community. Such a claim may well sound self-serving until we remember that what makes the church the church is its faithful manifestation of the peaceable kingdom in the world. As such the church does not have a social ethic; the church is a social ethic.” Tiivis analyysi hauerwasilaisesta pasifismista (erityisesti verrattuna Moltmannin ajatteluun) löytyy teoksesta Rasmusson 1994, 303–330.
- 37 Hauerwas 2003 (1983), 34: ”Christians must attempt to be nothing less than a people whose ethic shines as a beacon to others illuminating how life should be lived well.”
- 38 Hauerwas 2003 (1983), 135–141. Ks. niebuhrilaisesta realismista Malotky 2012.
- 39 *Time*-lehti nimesi Hauerwasin Amerikan parhaaksi teologiksi vuonna 2001.

22 Bellin tapauksessa asia käy ilmi jo kirjan nimestä: teoksen punainen lanka on vertailla oikeutetun sodan käytäntöjen eroja valtio- ja kirkkokeskeisissä ajatteluperinteissä. O’Donovan taas puhuu oikeutetun sodan periaatteista ”evangelisena vaihtoehtotoimintana” (*evangelical counter-praxis*).

23 O’Donovan 2003, 15; Bell 2009, 39–40.

24 O’Donovan 2003, 6: ”The practical content of this interim common grace is the *political act*, the same political act that we encounter in any other political context: government-as-judgment, the exercise of Gospel faith within the theatre of unbelief and disobedience.”

25 Bell 2009, 42–43.

26 O’Donovan 2003, 6: ”The outcome of this act of judgment, when it is successful, is like the outcome of every other successful act of judgment: a law, which regulates relations between the parties and provides the measure for their future peace. The evangelical counter-praxis to war, then, amounts to this: armed conflict can and must be re-conceived as an extraordinary extension of ordinary acts of judgment; it can and must be subjected to the limits and disciplines of ordinary acts of judgment.”

27 Artikkelini kysymyksenasettelun kannalta on huomionarvoista, että O’Donovan (2003, 5) viittaa tässä yhteydessä nimenomaan Milbankin näkemykseen: ”Since every opposition of hostile parties was subject to the throne of God and of his Christ, there could be no outright duality. Antagonistic praxis was superseded by the climax of salvation-history. To use the phrase of John Milbank, whose framing of the problematic we have to some degree followed, a counter-praxis was demanded,

laan oleva Hauerwas on jatkanut esikuvansa John Howard Yoderin teologisten painotusten kehittelyä. Yoderin teologian keskiössä on Jeesuksen rooli eettisenä esimerkkinä: Jeesus näyttää omalla elämälään konkreettisen elämäntavan, jolla kristittyjen on tarkoitus erottua väkivaltaisen maailman keskellä. Jeesus siis perustaa uudenlaisen yhteisön. Yoderin mukaan kristillisen todistuksen muoto ja sisältö eivät ole erotettavissa toisistaan: nimenomaan Jeesuksen radikaali väkivallattomuus on Jumalan valtakunnan muutosvoima, jota kristitty on kutsuttu seuraamaan omassa elämässään ja yhteisössään. Väkivallattomuudelle ei ole vaihtoehtoa, koska itse Kristus sitoutuu siihen, aina ristille asti.⁴⁰

Hauerwasin ajattelussa, jossa painottuvat hyveet, luonteenlaatu, narraatio ja yhteisöllisyys, Yoderin pasifismi löytää keskeisen sijan ja ekklesiologisen kontekstin. Hauerwasin mukaan kirkon on tarkoituskin olla vastakulttuurina modernissa maailmassa.⁴¹ Hän vastustaa ”luonnollisen moraalilain” johtamista luotuisuudesta, evankeliumin todistuksen ulkopuolelta. Hänen mukaansa kristillinen etiikka ei ole universaaliin ihmisyyteen tai muuhun antropologiseen fundamentaaliteologiaan ankkuroituvaa toimintaa.⁴² Pikemminkin sen sisältö löytyy kertomuksesta, jossa kuvataan Israelin kansan ja Jumalan välistä suhdetta sekä erityisesti Jeesus Nasaretilaisen henkilöstä, opetuksesta ja kohtalosta. Yoderin ja Hauerwasin mukaan Jeesus ei julistanut vain eksistentiaalista totuutta vaan hän oli poliittinen henkilö ja juuri sellaisena uhka maallisille hallitsijoille. Tästä syystä hänet myös naulittiin ristille.⁴³

Kolmas näkyvä kristologisen pasifismin edustaja on kroatialaislähtöinen Miroslav Volf. Erityisesti *Exclusion and Embrace* -kirjassaan (1996) Volf käsittelee ”syleilyn teologiaa” (theology of embrace). Syleilyn teologia tähtää sovintoon; vihollistenkin saattamiseen jumalalliseen rauhan ja rakkauden yhteisöön. Mallina on Jumalan itsensä antava rakkaus.⁴⁴ Volfin mukaan kristityn tehtävä on imitoida Kristuksen rakkautta moraalisisista tuomioista huolimatta asenteenaan ”valikoimaton tervetuloivotus” (indiscriminate welcome).⁴⁵

Vaikka Volf ei olekaan Yoderin ja Hauerwasin kaltainen kommunitaristi,⁴⁶ hän seurailee anabap-

tistista traditiota puolustaessaan Jumalan ”oikeutta” käyttäen väkivaltaa. Vastustaessaan näkemystä voimattomasta Jumalasta Volf vetoaa kokemuksiinsa sodan repimässä Kroatiassa. Hän argumentoi, että kristityn väkivallattomuus korreloi paitsi Jeesuksen kärsivän rakkauden esimerkin myös Jumalan eskatologisen tuomion kanssa.⁴⁷ Se on tuomio, joka turvaa rauhan ja turvallisuuden uudessa luomakunnassa ja tuo voimaan oikeudenmukaisuuden ja totuuden.⁴⁸

Kuten edellä käsitelystä käy ilmi, niin Yoderin, Hauerwasin kuin Volfinkin pasifismi on nimenomaan (eskatologis-)kristologista pasifismia.⁴⁹ Kysymys ei ole ensisijassa pragmaattisesta vastauksesta väkivallan ongelmaan, vaan kristityn identiteetistä ja kristillisestä narraatiosta sekä perusvakaumuksesta kumpuavasta tavasta elää kristittyinä.⁵⁰ Tällainen pasifismi ei myöskään ole perusteltavissa mielekkäästi, jos Jeesus Kristus ei ole se, miksi kristillinen kirkko on hänet julistanut.⁵¹

OIKEUTETTU SOTA, KRISTOLOGINEN PASIFISMI JA RAUHAN ONTOLOGIA

Viime vuosina käyty keskustelu rauhan ontologiasta kiertyy pitkälti radikaaliortodoksian ympärille.⁵² Radikaaliortodoksian edustajat pyrkivät palauttamaan teologian ykkösdiskurssiksi ja suhtautuvat kriittisesti sekulaarin ajattelun ylivaltaan. Radikaaliortodoksia on traditiosta ammentavaa teologiaa, joka kyseenalaistaa modernin ja postmodernin ajattelun lähtökohdat postmodernin filosofian omilla ”aseilla”. Sen tarkemmin tätä teologista liikehdintää rajaamatta, erittelemättä tai määrittelemättä totean, että rauhan ontologialla on keskeinen sija radikaaliortodoksisessa ajattelussa. John Milbankin mukaan postmodernin ajattelun eri ilmenemismuodot ilmentävät samaa ”nihilististä filosofiaa” ja ”väkivallan ontologiaa”. Kristillinen visio sen sijaan tarjoaa ”rauhan ontologian”.⁵³ Milbankin analyysin mukaan filosofia kulkee kaaoksen ja totalitarismin vastapoolien välillä, koska se ei pysty kuvittelemaan todellisuutta pohjimmiltaan rauhan ja harmonian termin. Sekulaari yhteiskuntateoria rakentaa tämän ontologisen oletuksen varaan.⁵⁴ Filosofissa ei siis vaikuta kolminaisuus vaan Apollo ja/tai Dionysos.⁵⁵ Karkeasti voisi sanoa, että mo-

dernissa ajattelussa korostuu totalitarismi (Apollo) ja postmodernissa ajattelussa kaaos (Dionysos). Vastakkain ovat siis samuus ja toiseus, mutta aina konfliktissa keskenään. Juutalais-kristillinen visio on nimenomaan vastakertomus tälle näkemykselle: maailma on kontingentti ja tahdottu sekä rakastettu olemaan erilaisuuden harmonisessa yhteisössä. Tästä syystä väkivalta on aina jossain mielessä (au-

self-giving love of the divine Trinity as manifested on the cross of Christ; all the central themes of such reflection will have to be thought from the perspective of the self-giving love of God.” Volfin ajattelusta kristityn identiteetin eettisten seurausten kannalta, ks. Kempainen 2010.

40 Yoder 1994 (1972), 242: ”A social style characterized by the creation of a new community and the rejection of violence of any kind is the theme of New Testament proclamation from beginning to end, from right to left. The cross of Christ is the model of Christian social efficacy, the power of God for those who believe.” Myös Volf 1996, 26: ”In the final analysis, the only available options are either to reject the cross and with it the core of the Christian faith or to take up one’s cross, follow the Crucified – and be scandalized ever anew by the challenge.”

41 Rasmuson (1994, 313–314) tiivistää hyvin: ”In the Hauerwasian perspective it is the life and witness of the church and not the nation-state (or the process to a coming world-state) that represents the true history of the world. To be able to sustain this witness the church has to be a community of virtue. The church should be a people offering alternative ways of dealing with conflict, of responding to violence and enemies, of dealing with tragedy, and so on. It must have a ‘spirituality of peaceableness.’”

42 Hauerwas 2003 (1983), 51: ”I suspect that ‘natural law’, rather than indicating agreement between Christian and non-Christian, served to note agreements within a widely scattered and pluralistic Christian community. This is substantiated by the fact that the power of natural law as systematic idea was developed in and for the Roman imperium and then for ‘Christendom’. Thus, ironically, ‘natural law’ became the means of codifying a particular moral tradition.”

43 Yoder 1994 (1972), 158: ”The Powers have been defeated not by some kind of cosmic hocus-pocus but by the concreteness of the cross; the impact of the cross upon them is not the working of magical words nor the fulfillment of a legal contract calling for the shedding of innocent blood, but the sovereign presence, within the structures of creaturely orderliness, of Jesus the kingly claimant and of the church which is itself a structure and a power in society. Thus historicity of Jesus retains, in the working of the church as it encounters the other power and value structures of its history, the same kind of relevance that the man Jesus had for those whom he served until they killed him.”

44 Volf 1996, 9: ” – – we ought to embrace our enemies as God has embraced us in Christ.” 29: ”A genuinely Christian reflection on social issues must be rooted in the

45 Volf 1996, 29: ” – – the will to give ourselves to others and ‘welcome’ them, to readjust our identities to make space for them, is prior to any judgment about others, except that of identifying them in their humanity. The will to embrace precedes any ‘truth’ about others and any construction of their ‘justice’. This will is absolutely indiscriminate and strictly immutable; it transcends the moral mapping of the social world into ‘good’ and ‘evil.’”

46 Volf näkee kristityn elämän pikemminkin uskon perusvakaumusten ja kulttuurin suhteena; ”etäisyyden ja kuulumisen” vuorovaikutuksena, joka tarjoaa rehelligemän näköalapaikan moraalille arvioinneille. Volf 1996, 35–55, 207–211.

47 Volf 1996, 299: ”The violence of the Rider on the white horse, I suggest, is the *symbolic portrayal of the final exclusion of everything that refuses to be redeemed by God’s suffering love*. For the sake of the peace of God’s good creation, we can and we must affirm *this* divine anger and *this* divine violence, while at the same time holding on to the hope that in the end, even the flag bearer will desert the army that desires to make war against the Lamb.” Filosofi Slavoj Žižek (Žižek 2009, 158) tulkitsee samansuuntaisesti viimeisen tuomion ja väkivallattomuuden suhteen kristillisessä ajattelussa.

48 Volf 1996, 294: ”Suspend justice and truth, and you cannot redeem the world; you must leave it as it is.”

49 Volf 1996, 301–304; Hauerwas 2003 (1983), 142–146; Yoder 1994 (1972), 228–233.

50 Yoder 1994 (1972), 237: ”The point is not that one can attain all of one’s legitimate ends without using violent means. It is rather that our readiness to renounce our legitimate means itself constitutes our participation in the triumphant suffering of the Lamb.”

51 Yoder 1994 (1972), 237.

52 Hupaisa, mutta varsin osuva määritelmä radikaaliortodoksiasta (Chaplin 2005, 152): ”postmodern Augustinian (Anglo-)Catholic anarcho-pacifist socialism”. On tosin kyseenalaista, kuinka paljon radikaaliortodoksiassa on kyse perinteisestä pasifismista. Esimerkiksi Milbank ja Hart ovat myöhemmissä kirjoituksissaan eksplisiittisesti vastustaneet pasifismia vaikka sekä *Theology and Social Theory* (1990) että *The Beauty of the Infinite* (2003) näyttävät paikoin implikoivan pasifistisia johtopäätöksiä.

53 Tiivis analyysi Milbankin teesistä, ks. Hart 2003, 35–43.

54 Ks. tämän artikkelin alaviite 5.

55 Hart (2003, 36) tiivistää osuvasti Milbankin näkemystä postmodernismista: ” – – the metaphysics to which it must resort is nothing other than a version of an ancient pagan narrative of being as sheer brute event, a chaos of countervailing violences, against which must be deployed the various restraining and prudential violences of the state, reason, law, warfare, retribution, civic order, and the vigilantly sentineled polis; it is, to employ the typology favored by the early Nietzsche, the story of Dionysus, over whose primordial, chthonic, and indiscriminate violences must be imposed the factitious, sacred, and precisely discriminating violences of Apollo.”

gustinolaisittain lausuttuna) *privatio boni*, hyvän puutetta.

Tämä kaikki voi kuulostaa abstraktimmalta mitä se onkaan. Mielestäni eleganttina kaunokirjallisenä kuvauksena rauhan ontologiasta toimii ote Ian McEwanin romaanista *Lauantai*. Musiikin välityksellä paljastuu vilahdus perimmäisestä todellisuudesta, josta McEwan kirjoittaa:

On olemassa harvinaisia hetkiä, jolloin muusikot tavoittavat yhdessä jotakin kauniimpaa kuin ovat koskaan ennen tavoittaneet harjoituksissa tai esiintymislavalla, jotakin mikä ylittää pelkän teknisen taituruuden ja yhteispelin ja virittää heidän kasvoilleen niin rennon ja sielukkaan ilmeen, että vastaavaa saa aikaan vain ystävyys tai rakkaus. Silloin saamme vilaukselta nähdä millaisia mekin parhaimmilla tapauksessa voisimme olla, ja millainen on se epätodellinen maailma, jossa ihminen antaa toisille kaiken, mutta ei silti menetä mitään itsestään. Tosielämässä laaditaan yksityiskohtaisia suunnitelmia, luodaan visioita rauhanomaisesta maailmasta, jossa kaikki konfliktit ratkaistaan ja kaikki ovat ikuisesti onnellisia – haavekuvia, joiden vuoksi ollaan valmiita kuolemaan ja tappamaan muita. Kristuksen valtakunta maan päällä, työläisten paratiisi, islamilainen ihannevaltio. Mutta vain musiikissa, ja harvoin siinäkin, esirippu joskus todella nousee tämän yhteisyyden unelman edestä, ja järjestyttävä haavekuva loihditaan hetkeksi silmiemme eteen ennen kuin se taas viimeisten sävelten myötä katoaa tavoittamattomiin.⁵⁶

Teologisessa näkemyksessä rauhan ontologiasta ”tuo haavekuva” on perimmäinen, metafysis-ontologinen totuus todellisuuden luonteesta, joka on Jumalan tahto ja olemus.⁵⁷

Mielestäni oikeutetun sodan käytännöt ja kristologinen pasifismi ovat monilta osin yhteensopivia radikaaliortodoksian näkemyksen kanssa. Ensinnäkin kieltäessään todellisuuden antagonistisen luonteen ontologisella tasolla, ne vahvistavat ainakin implisiittisesti jonkinasteisen rauhan ontologian. Väkivalta ei ole välttämätöntä, se on ”vain” langenneen maailman ominaisuus. Kristitty on kutsuttu todistamaan rauhan perimmäisyydestä. Toiseksi, sekä oikeutetun sodan käytännöt että kristologinen pasifismi ovat antimoderneja, vastakulttuurisia ajatuksia kansallisvaltion suvereenia koskematto-

muutta korostavassa maailmassa.⁵⁸ Oleellisinta ei ole voitto, eikä selviytyminen ole ylin arvo. Todellinen *telos* on rauhan ontologian mukainen elämä, ei elämä hinnalla millä hyvänsä. Sekä oikeutettu sota että kristologinen pasifismi siis kieltävät väkivallan ja kamppailun nostamisen machiavellilaiselle jalustalle. Toisin kuin ehkä yleensä ajatellaan, myös oikeutettu sota on täten varsin eskatologinen ajattelutapa: yksilö antautuu toimimaan uskonsa mukaisesti – tarvittaessa jopa uhraa itsensä – luottaen siihen, että perimmäinen todellisuus ja lopullinen sana kuuluvat Jumalalle, rakkaudelle ja rauhalle.⁵⁹ Aivan kuten kristologinen pasifismi, myös kristilliset oikeutetun sodan käytännöt voivat näyttäytyä ”eskatologisena hulluutena”.⁶⁰ Ainakin visionsa puolesta oikeutettu sota ja kristologinen pasifismi ovat samassa rintamassa puhumassa kristillisen todellisuusnäkömyksen puolesta.

Siirryttäessä ontologiselta perustalta positioiden toimintasuosituksiin ja yksityiskohtiin erojakin tulee näkyviin. Jo aiemmin viitatus Jumalan valtakunnan ”ei vielä, jo nyt” -jännitettä koskevan tulkinnan lisäksi kenties suurin näkömysero oikeutetun sodan ja kristologisen pasifismin välillä koskee sitä, millä tavalla rauhan ontologista visiota tulisi elää todeksi. Mikä on vastuun ja uskollisuuden, tuomion ja todistuksen sekä rauhan ja oikeudenmukaisuuden välinen suhde? Oikeutetun sodan edustajat syyttävät kristologisia pasifisteja usein ideologisesta vastuunpakoilusta ja lahkolaisesta oman puhtauden varjelusta.⁶¹ Kristologiset pasifistit vastaavat, että väkivallattomuus on aktiivista toimintaa maailman muuttamiseksi, ei omahurskasta syrjään vetäytymistä.⁶² Mediateoreetikko Marshall McLuhanin kuuluisaa lausahdusta soveltaen voisi sanoa, että kristologisille pasifisteille ”the medium is the message”. Väkivallattomuus – ja tarvittaessa sen tähden kärsiminen – ovat olennainen osa Jumalan valtakunnan rauhan sanomaa. Kristologisille pasifisteille kristillisen vision puolesta todistaa nimenomaan se, kuinka hyvin seurakunta pystyy olemaan ”rauhaan kykenevä valtakunta” (peaceable kingdom), elävä vaihtoehto väkivallan ontologialle.

Oikeutetun sodan edustajien mielestä kristologiset pasifistit korostavat liikaa Jeesuksen kärsimystä tämän opetuksen ja koko Raamatun kaanonin

kustannuksella. He vetoavat yleiseen armoon ja luomisen teologiaan.⁶³ Kritiikin mukaan pasifistinen positio oli kenties toimiva silloin, kun kristityillä ei ollut todellista vastuuta maailmasta. Yhteiskunnallisesti vastuulliset kristityt eivät kuitenkaan voi vain katsoa sivusta epäoikeudenmukaisuuden ja väkivallan lisääntymistä, vaan heidän on toimittava uskonsa periaatteiden mukaisesti. Miroslav Volfin vastaus tällaisiin syytöksiin kumpuaa tietoteoreettisesti lähes ”nietzscheläisestä näkemyksestä,” jonka mukaan ihmisellä ei ole varmaa pääsyä totuuteen ja oikeudenmukaisuuteen, koska olemme kaikki osallisia samasta ”syntisten solidaarisuudesta”, ja olemme omien näkökulmiemme vankeja.⁶⁴ Ongelma on siis Volfin näkökulmasta sama kuin MacIntyren *Whose Justice? Which Rationality?* -teoksen otsikossa.⁶⁵ Volfin näkemyksen mukaan ”totuuden ja oikeudenmukaisuuden” väkivalloin tapahtuva toteuttaminen on omiaan lisäämään kostonkierrettä. Näkemykset oikeudenmukaisuudesta nimittäin harvoin yhtenevät. Tämän takia ainoastaan tarvittaessa jopa kärsivä rakkaus, syleilyn halu (will to embrace), on aidosti rauhaa edustava tapa reagoida sodan ongelmaan.⁶⁶ Paradoksaalisesti juuri hallitsemisen tarpeesta luopuessaan kristologinen pasifismi näyttää pragmaattiselta tavalta reagoida väkivallan ongelmaa. Se ei yritä lähtökohtaisesti määritellä (välttämätöntä tai ei, hyvää tai pahaa) väkivaltaa, vaan pikemminkin kehittämään rauhaa hoivaavia ajattelu- ja elämäntapoja.⁶⁷

Voisi siis sanoa, että oikeutetun sodan edustajilla on tietoteoreettisesti lujempi luottamus oi-

tunnuksena.

- 56 McEwan 2005, 241–242 (suom. Juhani Lindholm).
 57 Rauhan ontologialla on paljon kosketuspintaa viime vuosikymmeninä virinneeseen triniteettioppiin kohdistuvaan uuteen kiinnostukseen. Esimerkiksi Davies (2001) puhuu Kolminaisuuden sisäisestä ”keskustelusta” ja Volf (2006) ”tanssivasta rakkaudesta”. Oleellista on, että jumaluutta ei nähdä sulkeutuneena (self-enclosed) ”kovana identiteettinä”, vaan perikoreettisesti vuorovaihtuksen ja suhteiden kautta. McEwanin musiikkivertausta soveltaakseni, Kolminaisuuden persoonat ”antavat toisilleen kaiken, mutta eivät silti menetä mitään itsensä” ja kutsuvat myös ihmistä tällaiseen suhteeseen.
 58 Esimerkiksi Siniristolippumme-laulun sanat ovat tästä näkökulmasta puhdasta idolatriaa, ellei sitten painoteta ristiä nimenomaan universaalina Jumalan valtakunnan

- 59 Bell 2009, 241: ”Just War (CD) rests on hope in Christ’s resurrection as the ultimate victory over sin, injustice, and death. No less than the best theological accounts of Christian pacifism, Just War (CD) is an act of faith in God.”
 60 Tällä termillä juutalainen Eric Cohen (Cohen 2012, 57–58) kuvaa Hauerwasin positiota *First Things* -lehden kirja-arvostelussaan: ”But if Hauerwas’ political theology is the true political theology of Christianity, then Christianity is a form of eschatological madness.”
 61 O’Donovan 2003, 5: ”The praxis which corresponds to the ontology of peace is not a praxis of *peace* simply and as such, but a praxis of winning peace out of opposition.”
 62 Yoder (1994 [1972], 89–92) käy läpi muutamia historiallisia väkivallattoman vastarinnan tapauksia ajanlaskun alun Palestiinasta.
 63 Hauerwas viittaa tällaiseen ”kalvinistiseen kritiikkiin” Milbankin kanssa käymässään debatissa (Milbank and Hauerwas 2003, 217): ” – – the Calvinists always say to me and about Yoder, ’Well, you guys just don’t have an adequate doctrine of creation.’ By an adequate doctrine of creation, they mean that there have to be moral norms and moral responses that can be known *simpliciter*, separate from redemption. And if creation also is an eschatological concept that gains its intelligibility from God’s eschatological rule from the beginning, there is no way then, it seems to me, that you can appeal to creation in terms that would separate the disciplining of our desires for survival from what we have learned through the cross and the resurrection.” Ks. myös *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition* (2005).
 64 Volf 1996, 79–85, 295: ”We cannot dispense with reason and discourse as weapons against violence. But the cross does suggest that the ’responsibility of reason’ can replace neither the ’consciousness of sin’ nor the willingness to embrace the sinful other. Instead, reason and discourse themselves need to be redeemed to the extent that they are implicated in the agonistic and sinful relations of power. Only those who are willing to embrace the deceitful and unjust as Christ has done on the cross, will be able to employ reason and discourse as instruments of peace rather than violence.”
 65 Myös (Milbank ja) Hauerwas 2003, 179: ”At this point I am simply asking Milbank how he understands attempts to discipline war in the name of justice. I assume he would argue that war must be fought to secure justice, but it is not clear what account of justice he assumes can justify war.”
 66 Volf 1996, 29: ”As I stress the priority of the ’will to embrace’, my assumption is that the struggle against deception, injustice and violence is indispensable. But how should the struggle take place? How should ’truth’ and ’justice’ be identified? Negatively, my argument is almost a Nietzschean one: there is far too much dishonesty in the single-minded search for truth, too much injustice in the uncompromising struggle for justice. The Nietzschean feel of the argument is, however, but the flip side of my positive argument, which rests squarely on the ’wisdom of the cross’: within social contexts, truth and justice are unavailable outside of the *will to embrace the other*.”
 67 Volf 1996, 21; (Milbank and) Hauerwas 2003, 210.

keudenmukaisuuden tuntemiseen.⁶⁸ Molemmat perinteet edustavat silti nimenomaan kristillisestä narraatiosta ja traditiosta kumpuavaa käsitystä totuudesta. Niiden perusteluja on mahdotonta esittää tyhjentävästi viittaamatta Kristukseen. Tältäkin osin ne ovat varsin antimoderneja positioita. Mielinkiintoinen kysymys kuitenkin on, olettavatko ne vaikutusvoimansa tueksi implisiittisesti jonkinlaisen yleisen moraalilain, jonka ne eksplisiittisesti kiistävät olevan edes olemassa. Kuka, mistä käsin ja miksi havaitsee molempien positioiden toiminnan eettisyyden (sen hauerwasilaisen ”majakan valon”, tai augustinolais-akvinolaisen harmonian): Voivatko ne olla ”super-etiikkaa” ilman jonkinlaista eettistä standardia? Näyttäisikin siltä, että molemmat positiot ovat ennen kaikkea eräänlaisia ”eettisiä performansseja” maailman silmien edessä. Kuten Milbank esittää, kristittyjen pitää kertoa (out-narrate) väkivallan ontologiaa parempi ”tarina”. Pikemminkin kuin järjellä, kristitty pyrkii esteettis-eettisin keinoin vakuuttamaan maailman oman näkemyksensä ylivertaisesta kauneudesta (eli hyvydestä, eli totuudesta).⁶⁹ Oliver Davies puolestaan toteaa: ”Kristillistä totuutta, sen koko täytydessä, ei pysty tyhjentävästi tietämään tai ymmärtämään, eikä sitä siten voi kommunikoida tietona tai informaationa, vaan ainoastaan elämällä ja tekemällä se näkyväksi uskossa, opetuslapseudessa ja myötätunnossa.”⁷⁰

LOPUKSI

Kuten yllä esitetystä käy ilmi, oikeutetun sodan käytösten ja kristologisen pasifismin yhteisen, rauhan ontologisen vision päällä väreilee jännitteinen kenttä. Näkisin, että suurin erottava tekijä näiden positioiden välillä on yhtäältä tietoteoreettinen. Pystytäänkö oikeudenmukaisuuden konkreettiset toteutustavat tietämään niin hyvin, että sen varjolla oikeutetaan väkivaltainen toiminta? Toisaalta erottavana tekijänä on tuomion ja todistamisen muotoon liittyvä suhde. Todistetaanko Jumalan valtakunnan rauhan todellisuudesta ”aktiivisen” (tarvittaessa väkivaltaisen) tuomion vai ”passiivisen” (tarvittaessa kärsivän) tuomion välityksellä?

Sen sijaan syvemmältä ontologiselta tasolta sekä oikeutetun sodan käytännöt että kristologinen pasifismi jakavat kristilliseen narraatioon sitoutuneen

(anti[post]modernin) vision rauhan ontologiasta. Perimmiltään paha on hyvän puutetta ja sota on rauhan puutetta. Sekä paha että sota ovat poissa eskatologisessa uudessa maailmassa. Väkivalta ei koskaan saa sen kummemmin ensimmäistä kuin viimeistäkään sanaa.⁷¹

Lopuksi palaan vielä johdannossa hahmottelemani kontekstiin. Yllä käsitellyn valossa uusateistien syytökset kristinuskon väkivaltaisuudesta näyttävät kyseenalaisina. Erilaisten taistelua ja kilpailua korostavien ajatussuuntien joukossa kristillinen rauhan ontologia ylläpitää visiota väkivallasta rappiona.⁷² Rauhan ontologiaan sitoutuneita oikeutetun sodan käytäntöjä sekä kristologista pasifismia olisi mielestäni sekä syytä käsitellä tarkemmin että pitää näkyvämmiin esillä. Vihollisirikuvien maailman sijasta rauhan ontologia painottaa sovintoa, taistelun sijasta harmonisen yhteyden mahdollisuutta, sodan ja rauhan dualismin sijasta sitä, että väkivalta ei ole välttämätöntä vaan se on hyvän puutetta. ”Vihollinen”, ”pahan akseli”, ”roistovallat” ynnä muut vastaavat retoriset ilmaisut eivät kuulu rauhan ontologiaan.⁷³

Oikeutetun sodan käytännöt ja kristologinen pasifismi ovat vastakulttuurisia sekularisoituvassa läntisessä maailmassa. Ne ovat eksplisiittisesti kristilliseen maailmankatsomukseen sitoutuneita, eivätkä ne tähtää niinkään pragmaattisuuteen ja voittoon kuin todistukseen. Ne eivät valitse kahdesta pahasta pienempää vaan julistavat radikaalisti toisenlaisen todellisuuden mahdollisuudesta. Niihin pitää uskoa.⁷⁴ Oikeutetun sodan edustajilla ja kristologisilla pasifisteilla on siis enemmän yhteistä kuin usein ajatellaan. Molemmat rakentavat identiteettinsä ja toimintansa saman kristillisen, rauhan ontologisen toivon varaan.

- 68 Episteemisten haasteiden lisäksi oikeutetun sodan edustajat kohtaavat myös liberaalin yhteiskunnan langettamman epäilyksen: Missä määrin demokratia pystyy takamaan kristillisestä rakkaudesta ja oikeudenmukaisuudesta nousevat toimintasuositukset? Käykö tällöin kristitty sotilas ikään kuin omaa yksityistä sotaansa sodan sisällä (humanitääriset syyt) eri intentiolla kuin valtio (taloudelliset tai valtopoliittiset syyt)? Ainakaan vielä en ole nähnyt yhdenkään oikeutetun sodan edustajan vaativan kirkolle omia armeijoita. Olisivatko YK:n rauhanturvajoukot toistaiseksi lähimpänä oikeutetun sodan edustajien visiota? Tämän ”kristikunnan jälkeisen” haasteen oikeutetulle sodalle tunnistaa esimerkiksi Hart (2009b, 155): ”Perhaps we should cease to imagine that we can simply translate the principles of just war from the age of Christendom to the age of ‘the rights of man.’”
- 69 Hauerwas 2003, 182: ” – – nonviolence cannot be explained. It can only be shown by the attractiveness of the friendships that constitute our lives.” Milbank 1990, 432: ”When we change we alter the others, and the changes of others alter ourselves. Salvation is only in common: it is only the peace of the altera civitas.” 427: ”We recognize beauty or not, and the measure of truth is likeness to the form of the divine beauty of which our soul has some recollection. Augustine is basically right: truth, for Christianity, is not correspondence, but rather participation of the beautiful in the beauty of God.”
- 70 Davies 2001, 285 (oma suomennos).
- 71 Hart (2003, 34) kirjoittaa kauniisti: ” – – whereas the story of violence simply excludes the Christian story of peace, the Christian story can encompass, and indeed heal, the city that rejects it: because that city too belongs to the peace of creation, the beauty of the infinite, and only its narrative and its desires blind it to a glory that everywhere pours in upon it. But if the Christian story is to be offered to the world as the gift of peace, it must be told in its fullness, without conceding any ground to the other narrative.”
- 72 Toki useita kysymyksiä on vielä käsittelemättä, mikä antaa kriitikolle aseita kouraan: Eikö kristillinen visio harmoniasta ole mahdollista nähdä myös eräänlaisena hierarkkisen totalitarismin muotona? Eikö valmius kärsiä Jumalan valtakunnan tähden ole myös itsemurhaiskuihin istuvaa retoriikkaa? Entä jos pasifismi kylvääkin sivutuotteena kasvupintaa kaoottiselle väkivallalle?
- 73 Rauhan ontologian tarjoaman vision ja langenneen maailman realiteettien välisen suhteen tarkempi käsittely jää tämän artikkelin ulkopuolelle. Tarkoitukseni on syventyä asiaan väitöskirjassani. Toistaiseksi riittääköön viittaus Milbankiin (1990, 411): ”But it [to imagine a state of total peace] helps more, because it indicates that there is a way to act in a violent world which assumes the ontological priority of non-violence and this way is called ‘forgiveness of sins.’”
- 74 Tosin esimerkiksi Volf on vahvasti sitä mieltä, etteivät totuus ja oikeudenmukaisuus ole edes saavutettavissa syleilyn halun ulkopuolella. Tältä osin jopa pasifismin voinee nähdä myös utilitaristis-pragmaattisena toimintana.

KIRJALLISUUS

BELL, DANIEL M.

- 2009 *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church rather than the State*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

CHAPLIN, JONATHAN

- 2005 ”Suspended Communities or Covenanted Communities? Reformed Reflections on the Social Thought of Radical Orthodoxy”. *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*. Toim. James K. A. Smith ja James H. Olthuis. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 151–182.

CHASE, KENNETH R. & JACOBS, ALAN (TOIM.)

- 2003 *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

CHERNUS, IRA

- 2011 ”Religion and Nonviolence in American History”. *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Toim. Andrew R. Murphy. Chichester – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 554–567.

COHEN, ERIC

- 2012 ”The Sacrifices of War”. Arvostelu Stanley Hauerwasin kirjasta *War and the American Difference: Theological Reflections on Violence and National Identity*. *First Things*, April 2012, 57–58.

DAVIES, OLIVER

- 2001 *Theology of Compassion: Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*. London: SCM.

EBEL, JONATHAN

- 2011 ”Christianity and Violence”. *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Toim. Andrew R. Murphy. Chichester – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 149–162.

HARRIS, SAM

- 2010 *Moraalinen maisema: Miten tiede määrittää inhimilliset arvot*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.

HART, DAVID BENTLEY

- 2003 *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Cambridge, UK: Eerdmans.

- 2009 *Atheist Delusions: The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*. New Haven & London: Yale University Press.

- 2009b *In the Aftermath: Provocations and Laments*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- HAUERWAS, STANLEY
 2003 (1983) *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Second Edition. SCM Press.
- 2003 "Explaining Christian Nonviolence: Notes for a Conversation with John Milbank". *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*. Toim. Kenneth R. Chase & Alan Jacobs. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 172–182.
- JACOBS, ALAN
 2003 "Afterword". *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*. Toim. Kenneth R. Chase & Alan Jacobs. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 224–235.
- JUNTUNEN, SAMMELI
 2004 "Postliberalismi". *Teologian uudet virtaukset: STKS:n symposiumissa 2003 pidetyt esitelmät*. Toim. Lassi Larjo. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 199–233.
- KAUFFMAN, IVAN (TOIM.)
 2004 *Just Policing*. Kitchener, Ontario: Pandora.
- KEMPPAINEN, LAURI
 2010 *Sinä et ole vain sinä: Kristityn identiteetin eettiset seuraukset Miroslav Volfin ajattelussa*. Pro gradu –tutkielma, Helsingin yliopisto.
- MACINTYRE, ALASDAIR
 1988 *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MALOTKY, DANIEL
 2012 *Reinhold Niebuhr's Paradox: Paralysis, Violence, and Pragmatism*. Lanham, MD: Lexington Books.
- McEWAN, IAN
 2005 *Lauantai*. Suom. Juhani Lindholm. Helsinki: Otava.
- MILBANK, JOHN AND HAUERWAS, STANLEY
 2003 "Christian Peace: A Conversation between Stanley Hauerwas and John Milbank." *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*. Toim. Kenneth R. Chase & Alan Jacobs. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 207–223.
- MILBANK, JOHN
 1990 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- O'DONOVAN, OLIVER
 2003 *The Just War Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RASMUSSEN, ARNE
 1994 *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Lund: Lund University Press.
- SMITH, JAMES K.A.
 2004 *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- SMITH, JAMES K.A. & OLTHUIS, JAMES (TOIM.)
 2005 *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- STASSEN, GLEN H.
 1992 *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- VOLF, MIROSLAV
 1996 *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- 2006 "'The Trinity is Our Social Programme': The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement". *The Doctrine of God and Theological Ethics*. Toim. Alan J. Torrance and Michael Banner. London – New York: T & T Clark International, 105–124.
- YODER, JOHN HOWARD
 1994 (1972) *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Second Edition. Cambridge: Eerdmans.
- ZIZEK, SLAVOJ
 2009 *Violence: Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.