

Nopanheittokielto uskonnonfilosofisena kysymyksenä

PETRI JÄRVELÄINEN

TIIVISTELMÄ Artikkelissa tarkastellaan alun perin kanonista kieltoa pelata noppapelejä. Käsittelen ensin kanonien ja ajankohtaisen rahapelejä koskevan keskustelun välistä suhdetta ja siirryn sitten analysoimaan teologisia vedonlyöntiin ja todennäköisyyteen liittyvän päättelyn teemoja Blaise Pascalin klassisessa vedonlyöjäargumentissa sekä Richard Swinburnen probablistisessa jumalatodistuksessa. Pascalin ”sydämen teologialla” on yhteys ortodoksisessa perinteessä esitettyihin teemoihin ja Swinburne on ortodoksisen kirkkoon liittynyt filosofi, joka pitää ortodoksista perinnettä alkuperäisen kristinuskon parhaiten säilyttäneenä traditiona. Tämän jälkeen vertaan Pascalin ja Swinburnen malleja patristisessa perinteessä esiintyviin näkemyksiin, erityisesti Athanasiuksen *Inkarnaatiosta*-teoksessaan esittämiin teemoihin sekä hesykastiseen perinteeseen. Tässä hyödynnän niin sanotun originistisen perinteen ja Evagrius Pontoslaisen rukouksen teologian korjaukseksi katsotun Pseudo-Makarioksen *Homiloiden* tarjoamia näkökulmia. Pyrin osoittamaan, että noppapelin kielto on paitsi ajankohtainen myös tulkinnallisesti laaja-alainen siten, että se valaisee uskonnonfilosofisesta näkökulmasta ortodoksisen teologian ja hengellisyyden luonnetta ensisilmäystä syvällisemmällä tavalla. Artikkelini tarjoaa esimerkin siitä, millaisin tulkinnallisista huomioista ja näkökulmista monet muutkin kanonit voivat osoittautua ajankohtaisiksi ja nykyaikaisia kysymyksiä palveleviksi.

ASIASANAT Kanonit, noppapelikielto, vedonlyöjäargumentti, probablistinen todistus, hesykasmi.

JOHDANTO

Vanhan kirkon järjestykseen tutustuva voi hätkähtää huomattessaan, että sen kanoneiksi kutsutut säännöt esittävät kiellon pelata noppapelejä. Liittyykö sääntöihin jotakin, joka tekisi niistä nykyihmiselle merkityksellisiä vai onko kyse vain menneiden aikojen hämärään kuuluvasta ohjeistuksesta?

Tarkastelen artikkelissani kanonista kieltoa pelata noppapelejä. Käsittelen ensin lyhyesti kanonien ja ajankohtaisen rahapelejä koskevan keskustelun välistä suhdetta ja siirryn sitten analysoimaan teologisia vedonlyöntiin ja todennäköisyyteen liittyvän päättelyn teemoja Blaise Pascalin klassisessa vedonlyöjäargumentissa sekä Richard Swinburnen probablistisessa jumalatodistuksessa, jotka ovat oppikirjaesimerkkejä teologisesta älyllisestä ”pelistä” ja ”nopanheitoista”. Pascalin ”sydämen teologialla” on yhteys ortodoksisessa perinteessä esitettyihin teemoihin ja Swinburne on ortodoksisen kirkkoon liittynyt filosofi, joka pitää ortodoksista perinnettä alkuperäisen kristinuskon parhaiten säilyttäneenä traditiona. Tämän jälkeen vertaan Pascalin ja Swinburnen malleja patristisessä perinteessä esiintyviin näkemyksiin, erityisesti Athanasiosen teoksessaan *Inkarnaatiosta* esittämiin teemoihin sekä hesykastiseen perinteeseen sellaisena kuin sitä on tulkittu originistisen perinteen ja erityisesti Evagrius Pontoslaisen rukouksen teologian korjaukseksi katsotun Pseudo-Makarioksen *Homilioiden* valossa. Tarkastelen edellä mainittua patrististista perinnettä siksi, että se tulkintani mukaisesti ongelmallistaa hengellisen ”nopanheiton” eli Pascalin vedonlyöjäargumentissaan ja Swinburnen jumalatodistuksessaan esittämän lähestymistavan. Pyrin osoittamaan, että noppapelin kielto on paitsi nykyihmisen näkökulmasta ajankohtainen kysymys, myös tulkinnallisesti laaja-alainen siten, että noppapelin kielto mielekkäällä tavalla valaisee ortodoksisen hengellisyyden tiettyjä erityispiirteitä.

Artikkelini tarkoitus on palvella esimerkkinä siitä, millaisin tulkinnallisoin huomioin ja näkökulmin monet muutkin kanonit voivat osoittautua ajankohtaisiksi. Analyysini näkökulma on uskonnonfilosofinen ja teologianhistoriallinen.

En siis lähesty aihetta kanonistiikan näkökulmasta, esimerkiksi tarkastelemalla sen piirissä usein esitettyä ”ekonomista tulkintaa”. En myöskään arvioi, mikä olisi asianmukainen ortodoksinen kirkollinen tulkinta kanonin merkityksestä nykyaikana. Sen sijaan analysoin sitä, missä merkityksessä oudon tuntuinen kirkollinen sääntö on intellektuaalisesti hedelmällinen ja millä tavoin sen tarkoitus voi liittyä ajankohtaisiin kysymyksiin niin yhteiskunnassa kuin erityisesti uskonnollisia tavoitteita tarkastelevassa teologisessa keskustelussa. Ensisilmäykseltä kummallinen kanoninen sääntö on valaiseva, kun sitä verrataan teologisessa perinteessä tunnetuimpiin pelaamiseen liittyviin teorioihin, joista Pascalin vedonlyöjäargumentti on ilmeisin ja Swinburnen todistus tietyin tarkennuksin luonteva. Tukeudun sekä patristiikkaan että moderniinkin teologiaan. Edellisestä johtuen näkökulmani on rajoitettu ja esitänkin artikkelin lopussa uskonnonfilosofisen huomautuksen kanonien tutkimuksen totutusta poikkeavista edellytyksistä siten, että väitän kanoneilla olevan laajempi ja yleisempi merkitys, joka ei rajoitu vain niiden tunnustukselliseen ja perinnäiseen tulkintaan.

KANONIT JA AJANKOHTAINEN KESKUSTELU

Apostoliset säännöt 42 ja 43 kieltävät arpapelit (κύβος, *alea*). Sääntöjen rikkomisen seurauksena on erottaminen virasta tai kirkollisesta yhteydestä riippuen henkilön asemasta.¹ Trullon viideskuudetta kokouksen sääntö 50 toistaa kiellon:

Älköön yksikään joko maallikoista tai kleeerikoista tästä lähtien harjoittako noppapeliä.²

Antiikin pelien tutkimus on oma alansa, johon en tässä artikkelissa paneudu. Monilla tunnetuilla lautapeleillä, joissa käytetään noppaa, on historiallisesti vanha tausta. Antiikin ajalta on säilynyt esimerkiksi Ovidiuksen ja Suetoniuksen selos-

1 Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen, 91.

2 Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen, 390.

tukset lautapeleistä.³ Arpapelien levinneisyydestä jokapäiväisenä ajanvietteenä viestii esimerkiksi evankeliumien kertomus, jonka mukaisesti sotilaat heittivät Jeesuksen vaatteista arpaa. Julius Caesarin epätoivoisen sotilaallisen hyökkäyksen yhteydessä esittämä lausahdus ”arpa on heitetty” Rubicon-joen edessä edustaa edelleen arpapelin keskeisyyttä ainakin roomalaisessa antiikissa ja tuo ilmi, miten antiikissa ymmärrettiin myös arpapelin metaforinen merkitys. Nykyaikainen ajatus arvanheiton metaforisesta tulkinnasta ei siis ollut antiikin ihmisille vieras.⁴

Miten siis arpapelin ja napanheiton kanoninen kieltä tulisi ymmärtää? Salliiko kanoninen oikeus Afrikan tähden pelaamisen? Miten ortodoksisen kirkon tulisi suhtautua kanonisen oikeuden näkökulmasta siihen, että sen jäsenistössä ja kenties kleeuksenkin jäsenissä on henkilöitä, jotka pelaavat bingoa tai jopa lottoa? Tulisiko nämä erottaa virastaan tai ehtoollisyhteydestä kuten kanonit esittävät? Vai tekikö Suomen ortodoksisen kirkon kirkolliskokous kanonien vastaisen päätöksen kokouksessaan 2019 hyväksyessään Sivistysvaliokunnan mietinnön, jossa suositeltiin ortodoksisuutta koskevaa nettialustaa, johon sisältyy myös noppapelejä?⁵ Sivistysvaliokunnan suositteleman digitaalisen oppimisympäristön Ortoboxi.fi sivulla on esimerkiksi Rukousnauhan helmet -peli, jossa heitetään noppaa.

Uhkapeli on kanonisen selityksperinteen mukaisesti varkaitta. Se asettaa uhanalaiseksi omaisuuden, jota henkilöllä ei ole.⁶ Myös Suomen arpajaislaki säättää, että rahapelejä ei saa pelata velaksi.⁷ Mikäli kanonisen selityksperinteen varkaitta korostava näkökulma otetaan huomioon, osa noppapeleistä kuuluu viattomien pelien luokkaan. Niitä ei siis ole kielletty. Sen sijaan selityksperinne ajaa kanonisen perinteen ja maallisen oikeuden ensisilmäykseltä jännitteeseen suhteeseen. Arpajaislaki sallii ortodoksisessa perinteessä uhkapeleiksi tulkitut käytänteet tietyin ehdoin. Sen mukaan:

Rahapelit on toimeenpantava siten, että rahapelitoimintaan osallistuvien oikeusturva taataan, väärinkäytökset ja rikokset pyritään estämään sekä pelaamisesta aiheutuvia taloudellisia, so-

siaalisia ja terveydellisiä haittoja ehkäistään ja vähennetään.⁸

Asiasta heräsi syksyllä 2019 vilkas poliittinen keskustelu, jonka seurauksena vanha ortodoksinen kanoni muuttui jälleen ajankohtaiseksi. Rahapelilautomaatteja esitettiin poistettaviksi julkisilta paikoilta.⁹ Veikkauksen hallitus vaihdettiin ja sille ryhdyttiin laatimaan uudistettuja eettisiä sääntöjä.¹⁰ Keskustelu aiheesta on jatkunut sittemmin.

Mikäli kanoni tulkitaan uhkapelien pelaamisen kielloksi, sitä ei liene järkevää tulkita kielloksi osallistua peliin, jossa kertyneestä rahasummasta merkittävä osa on tarkoitus käyttää hyväntekeväisyyteen ja kulttuuritoimintaan. On kuitenkin mahdollista, että esimerkiksi pahalla peliriippuvuudella on myös hengellinen ulottuvuutensa, joka liittyy ripin ja katumuksen teologiaan. Poliittinen keskustelu rahapeleistä ja kanoninen perinne lähentyvät toisiaan jännitteiseltä näyt-

3 Tikka 2012.

4 Viittauksia Suetoniuksen Caesarin ilmaisemaksi väittämään lausahdukseen esiintyy runsaasti antiikin kirjallisuudessa.

5 Suomen ortodoksisen kirkon kirkolliskokouksen pöytäkirja 2019, asia 14b.

6 Kommentoimme apostolista sääntöä serbi-piispa Nikodin Milas esittäen, että kieltä koskee uhkapelejä, joiden tavoitteena on voittaa rahaa. Milas kirjoittaa: ”Näissä säännöissä mainitulla *pelillä*, josta alkukielessä käytetään nimitystä *κύβος (alea)*, on käsitettävä kaikenlaista uhkapeliä (meidän aikamme enimmäkseen korttipeliä), jossa ihminen yleensä pyrkii voittamaan toiselta mahdollisimman paljon *rahaa*, tahi asettaa vaaralle alttiiksi sekä oman että perheensä omaisuuden. Tämän on eräänlaista varkaitta, ja niin kuin varkaudesta 25. ap. sääntö määrää hengellisestä virasta erottamaan mainittuun rikokseen syyllisen, niin määrää 42. sääntö erotettavaksi hengellisestä virastaan myös uhkapeliin taipuvaisen.” Ortodoksisen kirkon kanonit selitykseen, 91.

7 Arpajaislaki 10 §.

8 Arpajaislaki 13 c §.

9 Turunen 2019.

10 Väliaho 2019.

tävistä suhteestaan huolimatta. Rahapeleihin liittyy asenteita ja käyttäytymistapoja, joita niin sanottu maallinenkin järki paheksuu. Kanoninen kielto ei olekaan niin triviaali kuin se modernista lukijasta voi tuntua, vaan sen taustalla vaikuttavat asenteet vastaavat ainakin osittain asenteita, joita esiintyy myös ajankohtaisessa rahapelejä koskevassa keskustelussa.

NOPANHEITON TEOLOGIA

Onko apostolisen noppapelikieltosäännön soveltamisen ala rajattavissa vain konkreettisiin rahapeleihin? Kuten jo yllä mainitsin, arpapelien metaforinen tulkinta ei ollut antiikin ihmisille vieras. Kanonit ovat syntyneet sellaisessa kulttuuriympäristössä, jossa niitä ei ollut välttämätöntä tulkita vain konkreettisesti. Niinpä noppapelin kieltoakin voi tarkastella uskonnonfilosofisesti ja analysoida, millaisia teologisia ja hengellisiä kysymyksiä kytkeytyy arpapeliin. Selostan seuraavassa kahta tällaista teologista ratkaisua. Molemmat liittyvät Jumalan olemassaolon todistamiseen todennäköisyyspelinä. Tavoitteenani on kiinnittää huomiota tai vähintäänkin herättää kysymys siitä, millainen on kanonien suhtautuminen Jumalan olemassaoloon todennäköisyyspelin näkökulmasta.

Blaise Pascalin mukaan meillä ei ole tietoa Jumalan olemassaolosta eikä olemuksesta. Hän kehottaakin tarkastelemaan Jumalan olemassaoloa koskevaa kysymystä luonnollisen järjen piirissä. Pascal kirjoittaa:

Niin, mutta on pakko veikata – – Kumman siis otatte? Katsotaanpa: koska on pakko valita, katsotaan kummasta on teille vähemmän vahinkoa. Kaksi voittoa hävitä, toden ja hyvän, kaksi panna panokseksi, järkenne ja tahtonne, tietonne ja autuutenne, kahta luonnostanne kaihdatte, erhettä ja surkeutta. Kun on ehdottomasti pakko valita, jommankumman valitseminen ei enää loukkaa järkeänne. Se siitä. Entä autuutenne? Katsotaan kruuna, että Jumala on, punnitaan, mitä voi voittaa, mitä hävitä. Arvioidaan molemmat vaihtoehdot, jos voitatte, voitatte kaiken, jos häviätte, ette häviä mitään, veikatkaa siis empimättä, että Hän on. Kumma juttu – – Ja mitä haittaa teille

koituu tästä valinnasta? Teistä tulee uskollinen, kelvokas, nöyrä, kiitollinen, avulias, vilpitön, todellinen ystävä – – Turmiolliset nautinnot, loisto, hekuma, eivät tosin ole enää teitä varten, mutta on kai teillä muitakin.¹¹

Pascalin vedonlyöjäargumentti Jumalan olemassaolon puolesta voidaan esittää seuraavasti. Oleta, että Jumala on olemassa. Jos uskot tämän, maallinen elämäsi saattaa hankaloitua, mutta ikuisessa elämässä saat äärettömän voiton. Jos taas et usko tätä, elät mukavasti, mutta saat äärettömän tappion. Oleta seuraavaksi, että Jumala ei ole olemassa. Jos uskot Hänen olevan olemassa, saat maallisessa elämässä osaksesi korkeintaan naurua ja hankaluuksia, mutta ikuisessa elämässä et menetä mitään.

Vaihtoehdot ovat siis seuraavat:

- A. Usko Jumalaan ja Jumala on olemassa
→ harmia maailmassa, ikuinen voitto.
- B. Usko Jumalaan ja Jumala ei ole olemassa
→ harmia maailmassa, ei menetystä ikuisuudessa.

Koska B:n menetykset suhteessa A:n saavutuksiin ovat pieniä, hyvä peluri valitsee uskon Jumalaan silläkin uhalla, että Jumala ei ole olemassa.

Jos taas on siten, että henkilö ei usko Jumalan olevan olemassa, vaihtoehdot ovat seuraavat:

- C. Epäusko Jumalaan ja Jumala ei ole olemassa
→ mukava elämä eikä menetystä ikuisuudessa.
- D. Epäusko Jumalaan ja Jumala on olemassa
→ mukava elämä ja ääretön menetyks.

D:n sisältämästä merkittävästä riskistä johtuen henkilön kannattaa valita C.

Vaihtoehdoista pareista voittivat A ja C. Kun näitä verrataan, pelurin kannattaa valita A koska C antaa niin vähän suhteessa A:n lupauksiin ja A:n menetykset ovat kohtuullisen pieniä suhtees-

11 *Pensees* II,ii, 418. Pascalin teorian synnyttämästä laajasta keskustelusta, ks. esim. <https://plato.stanford.edu/entries/pascal-wager/>

sa C:n lupauksiin. Kyseessä on näin minimax-maxmini-peli, jonka ideana on se, että pelaaja pelaa tavoitteenaan suurin saavutettavissa oleva voitto olettaen, että hintana on pienin saavutettavissa oleva tappio edellisen toteutuessa.

Pascal ei henkilökohtaisesti edustanut hengellisyyttä, joka perustuu vedonlyöjäargumenttiin. Hänen tunnetun lauseensa mukaisesti ”sydämellä on syynsä, joita järki ei tunne”.¹² Usko Jumalaaan perustuu järjen tuolla puolen oleviin perusteisiin, kuten ”sydämen syihin”. Sydämellä tarkoitettiin 1600–1700-luvulla usein tahdon tiivistyneintä osaa, joka muodostuu tunteista eli passioista tai emootioista.¹³ Asialla on yhteys myös niin sanottuun makarioslaiseen perinteeseen. Palaan siihen tuonnempana. Pascalin vedonlyöjäargumentti on pikemminkin todennäköisyyteen perustuvan pelin harjoituslaskelma, jota hän tuskin esitti vakavana teologisena argumenttina. Uskonnon-filosofit ovat esittäneet vakaviakin yrityksiä todistaa Jumalan olemassaolo todennäköisysspelin avulla. Niistä kenties tunnetuin liittyy moderniin ortodoksiseen teologiaan sikäli, että sen esittäjä Richard Swinburne liittyi ortodoksisen kirkon jäseneksi vuonna 1995 perustellen ratkaisuaan väittämällä, että ortodoksinen kirkko on säilyttänyt aidoimmin kristillisen perinteen.

Swinburnen laajasta tuotannosta aiheen kannalta keskeiset ovat hänen kolme teostaan *The Coherence of Theism*, *The Existence of God* ja *Faith and Reason*.¹⁴ Swinburne edustaa näkemystä, jonka mukaisesti uskonnollisen uskon on kyettävä keskustelemaan nykyaikaisen tieteen tulosten kanssa ja osoitettava, että usko on järkevämpi kuin muut selitystavat. Lisäksi hän uskoo, että perusteluiden tulee nojautua todisteaineistoon ja että järkevät uskomukset ovat sellaisia, jotka ovat todennäköisempiä kuin muut uskomukset. Näin ajatellessaan hän hyödyntää niin sanottua Bayesin kaavaa:

$$P(B|A) = \frac{P(A|B)P(B)}{P(A)}$$

Bayesin kaava oli keskeinen 1900-luvun tieteen-teoreettinen taustaoletus tieteellisten uskomusten järkipärisyydestä. Siinä oletuksen eli hypo-

teesin todennäköisyys määräytyy todisteaineiston eli evidenssin ja asiaa koskevan taustatiedon perusteella. Bayesin kaavassa oletukseen liittyvä kokemuksellinen eli testattu todennäköisyys saadaan selville, kun oletuksen oletettu todennäköisyys kerrotaan sen selitysvoimalla. Selitysvoima määräytyy puolestaan siitä, mitä oletuksen avulla voidaan ennustaa ja lisäksi siitä, mikä on oletukseen liittyvän todisteaineiston vakuuttavuus. Kaavassa asian A todennäköisyys ehdolla B merkitään $P(B|A)$, oletettu todennäköisyys $P(A)$, testauksen jälkeinen todennäköisyys $P(A|B)$, ja testauksen jälkeinen oletettu todennäköisyys $P(B)$. Kaavan avulla saadut tulokset ilmaistaan arvojen 0 ja 1 välillä. Jos tulos on yli 0,5, sen uskominen on järkevämpää kuin olla uskomatta siihen.

Swinburnen mukaan usko Jumalan olemassa-oloon saa Bayesin kaavassa arvon, joka on niukasti yli 0,5. Tulos syntyy siten, että todistukset Jumalan puolesta kasautuvat yhdessä todennäköisemmäksi uskomukseksi kuin niiden vaihtoehdot. On järkevämpää uskoa, että maailmalla on Luoja kuin uskoa, että todellisuudella ei ole mitään selitystä ja on järkevämpää ottaa ihmisten uskonnolliset kokemukset ja tunteet vakavasti kuin sivuuttaa ne.

Mikään perinnäinen jumalatodistus ei sellaisenaan yksin riittäisi vakuuttamaan, että on järkevää uskoa Jumalan olevan olemassa. Mikäli useat eri todistukset kasataan yhteen ne tuottavat ”kumulatiivisesti” paremman bayesilaisen tuloksen kuin niille vaihtoehtoiset oletukset todisteaineistoinen ja selitysvoiminen. Valaisen tätä tavalla, joka ei ole Swinburnen itsensä käyttämä, mutta jossa noppien arvot vastaavat suuntaantavasti niitä arvoja, jotka Swinburne antaa kumulatiivisen todistuksensa osatodistuksille.

Oleta, että sinulla on neljä noppaa, joiden tuotama paras yhteinen luku on 24 eli siis jokainen noppa antaa parhaimmillaan arvon 6. Jokainen noppa selittää jonkin Jumalan ja todellisuuden välisen aspektin. Oleta, että heität kaikki nopat

12 *Pensees* II,ii, 423.

13 Pelikan 1989, ks. luku ”The theology of heart”.

14 Swinburne 1977, 1979, 1981.

pöydälle. Noppa, joka liittyy maailman syntyyn, antaa sille Jumalaan liittyvän selityksen, jonka arvo on 3, noppa, joka selittää moraalien olemassaolon, antaa arvon 2, noppa, joka selittää todellisuuden kehittymistä, arvon 2 ja noppa, joka selittää tunteita, arvon 6. Noppien summa on 13 eli Bayesin kaavassa niukasti yli 0,5 parhaasta tuloksesta, joka on 24. Kaikkien ei-teologisiin selityksiin perustuvien heittojen tulos on alle 13. Voitit siis arvanheiton.

Swinburnen teoria on teoreettisesti erittäin sofistikoitunut ja teknisesti työstetty, kuten Jouko Ala-Prinkkilä on väitöskirjassaan *Todennäköisin vaihtoehto* osoittanut.¹⁵ Tässä yhteydessä kiinnitän huomiota Swinburnen teoriasta ainoastaan sen esittämään selitykseen, miksi usko Jumalan olemassaolon todennäköisyyteen on järkevämpi kuin Jumalan olemassaolon kieltävät uskomukset.

PATRISTINEN PERINNE JA INTELLEKTUAALISET PELIT

Pascalin ja Swinburnen teorioiden käsittely herättää kysymyksen, onko tällainen teologinen Jumalan olemassaoloon liittyvä ”nopanheitto” erityisen kanonista. Päteekö siihen kanoninen sääntö, jonka mukaisesti nopanheiton harjoittaja tulisi erottaa virastaan tai tämän ollessa maallikko, sulkea pois eukaristisesta yhteydestä? Eroaako vedonlyöntiä koskeva teologinen ja filosofinen argumentaatio liturgisesta todellisuudesta niin paljon, että se ei sovellu sen yhteyteen lainkaan? Tarkastelen seuraavassa patristisessä perinteessä esiintyneitä hengellisen elämän luonnetta koskevia näkemyksiä, jotka valaisevat sitä, miksi ”teologiset pelit” on vaikeasti sovitettavissa perinnäiseen hengellisen elämän käsitykseen erityisesti sen itäisessä eli ortodoksisessa traditiossa.

Ortodoksinen perinne tuntee kyllä Jumalan olemassaolon todistukset eli väitteet, joiden mukaisesti on järkevää uskoa, että Jumala on olemassa. Esimerkiksi Johannes Damaskolainen (k. 749) esittelee tällaisia todistuksia teoksensa *Tiedon lähde* teologisessa osassa, joka on suomennettu nimellä *Ortodoksisen uskon tarkka esitys*. Suomenoksen osaan 1 sisältyvät ”todistukset” ovat seuraavanlaisia: kaikilla on jonkinlainen

luonnollinen jumalatietyisyys, muuttumisen taustalle on oletettava muuttumattomuus ja luotujen taustalle luoja, joka ei voi olla luotu; luonto edellyttää kokonaisuuden järjestäjän ja luonnon tarkoituksenmukaisuus jonkin luonnon itsensä ulkopuolisen todellisuuden.

Johanneksen esittämät ”todistukset” ovat demonstraatioita, jotka osoittavat, miten uskonnollinen ihminen perustelee jumalauskoa itselleen, mutta hän ei panosta sellaisen henkilön vakuuttamiseen, joka ei usko. Damaskolainen ei keskustele Swinburnen tavoin oman aikansa teorioiden kanssa, vaan pikemminkin vetoaa niin sanottuun ”tolkun ihmiseen” olettaen, että on olemassa kaikille yhteisiä kokemuksia ja arkijärjen muotoja, joiden perusteella usko Jumalaan on perusteltua. Damaskolainen kirjoittaa:

Sillä niin kuin sanoimme, on luontoomme kylvetty tieto siitä, että Jumala on – – Kaikki mikä on, on joko luotua tai luomatonta – – Kun ne siis ovat muuttuvia, ne ovat toki myös luotuja. Ja luotuina, joku on toki ne luonut. Ja luoja pitää olla luomatonta. Sillä jos hänetkin on luotu, niin silloin joku on hänen luojaansa, kunnes päädyimme luomatomaan – – Myös luomakunnan kokoonpano, säilyminen ja hallinnonalaisuus opettaa meille, että Jumala on – – Ja kuka on niitten tekijä, eikä vain Hän, joka on ne saattanut ja valmistanut olemiseen? Emmehän katso satumanvaraisuudella (*automaton*) olevan tällaista voimaa?¹⁶

On kiinnostavaa, että ortodoksisen tradition varhaisemmissa kerrostumissa ei edetty edes näin pitkälle. Kirjassaan *Inkarnaatiosta* ortodoksisuuden isä Athanasios (k. 373) tarkastelee jumalayhteyden perusteita varsin toisenlaisesta lähtökohdasta käsin kuin myöhempi jumalatoistusten perinne. Pohjois-Afrikan Aleksandriassa vaikuttaneen Athanasioksen pienehkö tutkielma

15 Ala-Prinkkilä 2014.

16 *Ortodoksisen uskon tarkka esitys* 1, 18–20.

on teologianhistoriallisesti kiinnostava, koska se edustaa niin sanottua *Cur Deus homo* –perinnettä eli kirjallisuutta, jossa kysytään miksi Jumala tuli ihmiseksi. Tarkastellessaan tämän kirjallisuuden eri muotoja Gustaf Aulen esitti, että vastaukset voi luokitella kolmeen päätyyppiin. Näitä ovat antiikin käsitys kosmisesta taistelusta, Anselm Canterburyläisen (k. 1109) alulle saattama perinne, jossa kysymystä tarkastellaan loogisin välinein ratkaisuna Isän sisäiseen ristiriitaan loukatun oikeudenmukaisuuden ja rajattoman rakkauden välillä sekä vihdoinkin Petrus Lombarduksesta (k. 1160) alkanut perinne, joka tulkitsee teeman terapeuttisesti, ihmissielun hajaantuneisuuden sovittelutarpeena.¹⁷ Aulenin klassikotutkimuksen kannalta on kiinnostavaa, että Athanasiuksen näkemys ei mahdu mihinkään siinä selostetuista perusmalleista.

Athanasios esittää kirjansa kolmannessa luvussa, että ihmisillä on kolme tapaa saada tietoa Jumalasta. Ensimmäinen olisi järkeen liittyvä tapa nähdä taivaiden hohto ja luomisen järjestys, toinen olisi moraalisesti korkeatasoisten henkilöiden tarkasteleminen ja kolmas lakien kunnioitus. Ihmiset eivät ole kuitenkaan olleet kiinnostuneita järjen totuudesta. Luonnonjärjestys ei ole heitä vakuuttanut kosmisesta suunnittelijasta, esikuvalliset ihmiset eivät ole saaneet heitä tavoittelemaan vakavampia elämäkäytänteitä ja syvällisempiä uskomuksia. Lait ja moraalii-instituutiokin jättävät ihmisten mielen kylmäksi. Sen sijaan ihmiset etsivät totuutta edellisten kannalta päinvastaisesta suunnasta, luoduista olioista ja aistien tavoittamista asioista.¹⁸ Huomautus on kiinnostava. Athanasiuksen teos on kirjoitettu 300-luvulla. Sen antaman tiedon perusteella antiikin ajan ihmiset kannattavat näkemystä, joka on tiedon osalta empiristinen eli havaintoon ja aisteihin perustuva. Nykyinen empiristinen käsitys tiedosta on saanut muotonsa naturalistisen tietoteorian piirissä. Tämä herättää kysymään, kuinka erilaista antiikin ihmisen ja omana aikamme suosittua tietoteorian piirissä elävien ihmisten ajatusmaailma on. Athanasiuksen raportin mukaan ihmiset etsivät totuutta luoduista olioista ja aistihavainnon kohteista. Esimerkiksi Markus Lammenrannan teoksessa *Tietoteoria*

esitetään, että naturalistinen tietoteoria voidaan sen radikaaleimman tulkinnan mukaan nähdä osana luonnontiedettä. Radikaalin naturalistisen tietoteorian mukaan tieto on tietoa henkilön aistihavainnon perusteella tekemistä päätelmistä suhteessa ympäristöönsä. Maltillisemmän naturalistinen tietoteorian mukaan tiedon on sen sijaan perustuttava havaittavaa todellisuutta koskeviin päätelmiin.¹⁹ Lammenrannan kuvaus on ensisilmäykseltä samansuuntainen kuin Athanasiuksen kuvaus 300-luvun ihmisten uskomusten muodostamisen perusteista sillä erolla, että Athanasiuksen käytössä ei ollut modernin luonnontieteen menetelmiä. Tieto perustuu Athanasiuksen mukaan ”faktoihin” ja niiden perusteella syntyneihin havaintoihin.

Naturalistista tietoteoriaa on yleensä pidetty edistyneenä ja erityisen modernina suhteessa menneisyyden epäkriittisiin näkemyksiin. Siksi on kiinnostavaa huomata, että ortodoksisuuden isä pyhä Athanasios ajatteli 300-luvun ihmisten kannattavan ajatusta, joka näyttää samalla tavalla korostavan havaintokokemuksen välitöntä kykyä tarjota tietoa ja painottaa ihmisen riippuvaisuutta aistitiedosta. Koska ihmiset eivät avaudu jaloille tiedon lähteille, Jumala kuitenkin hyvydessään avautuu ihmisten alhaisuudelle. Athanasios kirjoittaa, että kun ihmiskunta oli lopullisesti vajonnut aistittavien asioiden tasolle, Sana ilmeni aistittavana ruumiina, jotta ihmiset voisivat keskittää aistinsa Häneen ja käsittää Hänen inhimillisten tekojensa perusteella, että Hän on Jumala:

Kun sitten ihmisten mielet olivat lopulta langenneet aistittavien asioiden tasolle, Sana ilmeni ruumiina, jotta Hän, ihmisenä, voisi keskittää heidän aistinsa Itseensä, ja vakuuttaa heidät inhimillisiä tekoja tekemällä, että Hän itse ei ole vain ihminen vaan myös Jumala.²⁰

17 Aulen 1930.

18 *De incarnatione* III, 12.

19 Lammenranta 1993.

20 *De incarnatione* III, 16. Suomennos minun.

Kun Sana tulee ruumiiksi, spatiotemporaalinen olemassaolomuoto ei rajoita Hänen olemistaan, vaan Hän on samanaikaisesti kaikkialla ja ikuisesti. Luomisessa Sana on kaikkialla ja sisältää kaiken ja vaikka inkarnaatiossa Sana on paikallinen, Hän ei menetä luomisen olemismuotoaan.²¹ Platonistinen perinne opettaa, että ihmisen on mahdollista saavuttaa tieto ikuisesta kääntymällä sisäänpäin, aistien maailmasta järjen maailmaan. Kun ihminen hylkää aistiensa kohteena olevan ajallisen, muuttuvan ja katoavan todellisuuden tietonsa kohteina ja alkaa tarkastella ajattomia, muuttumattomia ja pysyviä kohteita järjellään, hän saa todellista tietoa. Athanasiosin esittämä näkemys on juuri päinvastainen: ikuinen löytyy aistisesta. Athanasios lähestyy huomautuksessaan platonistisen perinteen aristoteelista tulkintaa, jota usein kuvataan empiristisenä. Huomio on kiinnostava sikäli, että filosofian ja teologian teorioita Aleksandriassa selostetaan juutalaisesta oppineesta Filonista (k. 40) lähtien yleensä platonistis-stoalaisesta näkökulmasta.²² Athanasios kuitenkin kertoo, että naturalistinen asenne on yleinen hänen aikansa ihmisille. Kuvaako hän tässä aleksandrialaisen yhteisön mielialoja ja mitä tämä Athanasiosin yleiseksi väittämä naturalistinen asennoituminen kertoo Aleksandrian platonistisen perinteen vaikutuksesta ympäristöönsä? Nykyajan teologisen keskustelun näkökulmasta taas voi huomauttaa, että Athanasiosin ajattelu on mitä radikaaleinta ruumiillisuuden teologiaa.²³ Jumalan tunteminen on ruumiillista, lihaksitulleen Sanan aistillista kohtaamista.

Teologianhistoriallisesti on merkillepantavaa, että Athanasios näyttää liittyvän pikemminkin siihen perinteeseen, jonka keskeisenä edustajana pidetään Pseudo-Makarioksen 300-luvun lopulla kirjoittamia saarnoja. Ortodoksisen teologian tutkimusperinteessä erityisesti John Meyendorff on edustanut näkemystä, jonka mukaisesti makarioslainen rukousperinne muodostaa niin sanotun hesykastisen perinteen ytimen, joka huipentuu Gregorios Palamaksen (k. 1359) teologiassa.²⁴ Tämä on myös modernin ortodoksisen teologian kannalta kiinnostavaa, koska uuspalamismi on ollut sen päävirtaus 1900-luvun puolenvälin

jälkeen. Sen sijaan Athanasiosille on vieraampaa se perinne, jonka keskeisenä edustajana on pidetty Evagrius Pontoslaisen (k. 399) näkemystä rukouksesta intellektin tienä Jumalan luo.²⁵ Vilkaisukin esimerkiksi *Filokalian* suomalaisen laitoksen ensimmäiseen osaan sisältyvään otteeseen Evagrioksen rukousta käsittelevistä lausumista vahvistaa käsitystä hänen näkemyksestään rukouksesta mielenharjoituksena:

2. Sielu, joka on puhdistunut täyttämällä kaikki käskyt, tekee mielen järkkymättömäksi, niin että se kykenee saamaan etsimänsä rukousvireen.
3. Rukous on mielen puhetta Jumalalle.
28. Älä rukoile vain huulillasi, vaan suurella pelolla kannusta mieltäsi rukousvireeseen.
35. Rukous ilman hajamielisyyttä on korkeinta henkistä työskentelyä.

21 *De incarnatione* III, 17.

22 Chadwick 1966; Dillon 1990; Louth 1991.

23 Athanasiosin teoksen sisältyy runsaasti kiinnostavaa ruumiillisuuden teoriaa, joka ei suoraan liity tämän artikkelin aiheeseen. Esimerkiksi keskustellessaan Jeesuksen kuolintavasta hän kysyy, miksi tämä ei vain vetäytynyt erämaahan kuolemaan tai kuollut jossakin rauhallisessa leposijassa esimerkiksi sairauteen. Vastaus ensimmäiseen vaihtoehtoon on se, että ihmiset tarvitsevat skandaaleja eikä kukaan olisi pannut merkkeille, ellei Jeesuksen kuolema olisi ollut niin brutaali kuin se oli. Tarkastellessaan toista kysymystä Athanasios sanoo, että vaikka Jeesus olikin todellinen ihminen, joka saattoi esimerkiksi sairastua, hänen ruumiinsa oli voimakkaampi kuin muiden ihmisten, koska siinä asui myös logos. Tällaisen ruumiin runteleminen sairauden avulla ei ole riittävä kuolintapa vaan se tulee kiduttaa hengiltä. Ks. *De incarnatione* III, 18; IV, 21–24.

24 Meyendorff 1974.

25 Bouyer, Leclercq, Vandenbroucke & Congnet 1982, 384–387; Louth 1989, 100–113; McGinn 1991, 148–151.

36. Rukous on mielen kohoamista Jumalan puoleen.
53. Rukouksellinen tila on himottomuuden tila, jossa pohjaton rakkaus tempaa hengellisiin korkeuksiin viisautta rakastavan mielen.
61. Jos olet teologi, rukoilet oikein; jos rukoilet oikein, olet teologi.
62. Kun mielesi haluaa palavasti Jumalan yhteyteen ja hylkää vähitellen lihan ja torjuu aistien tai muistin aiheuttamat ajatukset sekä samalla täyttyy hartaudella ja ilolla, silloin voit päätellä, että mielesi on saapunut rukouksen esipihalle.
63. Kun rukoilet, älä kuvittele Jumalaa minkään muotoiseksi. Älä myöskään salli minkään kuvan painautua mieleesi, vaan lähesty aineettomasti aineetonta ja tulet kohtaamaan Hänet.²⁶

Evagrioksen edellä lainattujen aforististen rukouslausumien sisältö edellyttää hänen teologisen taustansa ja ajattelunsa tarkastelemista. Evagrioksen rukouksen teologian taustalla vaikuttaa Origeneen (k. 254) ajattelu. Origenes uskoi, että sielun tai mielen tavoitteena on saavuttaa jumalankaltaisuus hengellisen prosessin kautta.²⁷ Origenes opettaa, että kristillinen vaellus muodostuu kolmesta tasosta. Näitä ovat hyveen oppiminen, luonnollisiin asioihin omaksuttu oikea asenne ja nousu Jumalan katselemiseen. Tämä jaottelu ennakoii myöhemmässä mystiikan teologiassa tehtyä jakotusta purifikaatioon, illuminaatioon ja unioon.²⁸

Selittäessään Laulujen laulua Origenes huomauttaa, että se sisältää seitsemän laulua ja että Jumalaan kohoavan on ensin laulettava niistä kuusi, ennen kuin hän voi laulaa Laulujen laulun. Jokainen laulu on täynnä iloa ja valon kokemusta. Saavuttaessaan tason, jolla sielu laulaa Laulujen laulun, se kohtaa jumalallisen sulhasensa mystisesti yhtymyksessä. Origenes kutsuu tätä mystiseksi avioliitoksi ja kirjoittaa, että avioliiton lahja on suudelma. Hän sanoo myös, että taivaallinen rakkaus haavoittaa sielua siten, että se vajoaa juopumukseen.²⁹

Ensimmäinen ja alkuperäinen luominen merkitsi Jumalan hyvyyden ikuista generoitumista luotuihin (λογικός), jotka olivat olemuksellisesti mieliä (νοῦς). Mielet kontemploivat Jumalaa kiihkeällä rakkaudella. Kristusta lukuun ottamatta mielten rakkaus alkoi kuitenkin tylsistyä ja ne lankesivat. Langetessaan mielet kylmenivät ja niistä tuli sieluja (ψυχή), jotka asuvat ruumiissa. Ruumiit ja aistinen maailma muodostavat toisen luomisen, jossa Jumala tekee maailman ei-mistään. Ruumiissa elävän sielun tarkoitus on löytää alkuperäinen luontonsa ja saavuttaa Jumalaa rakastava kontemplaation tila uudelleen.³⁰

Origeneen oppilaan Evagrius Pontoslaisen asettuminen makarioslaisen hengellisyyden kilpailijaksi selittyi siitä, että hän keskittyi rukouksen teologiaan. Evagrioksen mukaan rukous on mielen yhteyttä Jumalaan. Evagrioksen mukaan langenneiden sielujen paluu tapahtuu kolmen tason kautta. Nämä ovat askeettinen elämä (πρακτική), fyysisen maailman kontemplaatio (φυσική) ja vihdoin Jumalan kontemplaatio (θεολογική). Askeettisen elämän tarkoituksena on synnyttää apaattinen tila, joka merkitsee tunteettomuutta suhteessa fyysisiin todellisuuden herätteisiin ja ärsykkeisiin. Apaattinen sielu nousee maallisesta tilastaan Jumalan luokse ja kontemploii Häntä. Kolmivaiheisen etenemisen korkein teologinen taso merkitsee puhdasta mielen rukousta. Rukoillessaan mieli hylkää luonnolliseen todellisuuteen liittyvät kuvat ja herätteet ja keskittyy ainoastaan Pyhään Kolminaisuuteen oman itsensä sisältönä.³¹

Makarioksen ja Evagrioksen hengellisyyden eroja on ehkä jonkin verran liioiteltu. Yhtenä syyinä voi olla se, että originistinen perinne katsottiin

26 *Filokalia* 1, 92–99.

27 Crouzel 1989, 92–98.

28 Louth 1989, 55–58.

29 Crouzel 1989, 121–126; McGinn 1991, 118–125.

30 Chadwick 1966, 84–86; Louth 1989, 61.

31 Boyer, Leclercq, Vandenbroucke & Cognet 1982, 384–387; Chadwick 1969, 90–92; Louth 1989, 100–113; McGinn 1991, 148–151.

joidenkin korostustensa vuoksi hereettiseksi Konstantinopolin toisessa kirkolliskokouksessa vuonna 553. Hereettisinä pidettyjä näkemyksiä oli erityisesti ajatukset sielujen ennalta luomisesta ja kaikkien ennalleen palautumisesta. Tulkintani mukaan on selvää, että Makarioksen saarnoihin sisältyy voimakas ruumiillisuuden korostus ennemminkin kuin originistinen kristillisen gnosiksen ajatus. Pseudo Makarioksen saarnojen englanninkieliseen laitokseen kirjoittamassaan esipuheessa Kallistos Ware ilmaisee tämän korostuksen seuraavalla tavalla:

Homilioissa ruumis kuvataan sielun ”kaltaisuu-
tena”, sen ulkoisena ilmaisuna ja heijastuksena. Nämä kaksi, sielu ja ruumis, muodostavat ”Jumalan asunnon”. Kristittyjen kutsumus ei ole ”pelastaa sieluamme” vaan tulla ruumiillistuneiksi hengiksi. Ei ole olemassa ruumiin pelastuksesta irrallista sielun pelastusta. Jumaloituminen merkitsee koko persoonan transformoitumista sieluineen ja ruumiineen. Tapa, jolla Makarios ilmaisee eheän antropologiansa eskatologisessa yhteydessä, on erityisen tärkeä. Hänen käsityksensä kristillisestä toivosta on holistinen eikä dualistinen. Koska inhimillinen luontomme on yksi eheä kokonaisuus, sitoudumme pikemminkin uskoon ruumiin ylösnousemukseen kuin sielun kuolemattomuuteen.³²

Makarioksen saarnoissa Jumalan kohtaamisen väline ei ole laskelmoiva järki tai ruumiin viekotelusta vapautunut sielu. Sen sijaan kohtaamisen orgaani on sydän.³³ Kolmivaiheinen hengellinen elämä toteutuu sydämessä siten, että ensimmäisessä vaiheessa sydän on lankeemuksen jälkeisessä tilassa, jota luonnehtii käärmeen tunkeutuminen sydämeen. Seuraava vaihe on hengellinen taistelu, jossa sydän täyttyy synnin ja armon välisestä taistelusta. Kolmannessa vaiheessa sydän yhdistyy Kristukseen. Yhdistyminen merkitsee apatiaa ja sulhasen saapumista, aivan kuten originistisessä traditiiosakin.³⁴

Athanasioksen ”naturalistis-esteettisen” näkemyksen pohjalta on vaivatonta käsittää, miksi ortodoksinen perinne korostaa aistien jumalanpalvelusta, kuten ikoneita, suitsutusta,

kumarruksia, polvistumisia ja ristinmerkkiä. Aistein havaittavassa esteettisessä todellisuudessa kohdataan Jumala, joka on aistien tuolla puolen. Ruumiillisessa liturgiassa filosofia korvaantuu filokalialla, intellektuaalinen viisauden rakastaminen ruumiillisella kauneuden rakastamisella. Ristinmerkki, kumartaminen, polvistuminen, suuteleminen, kuuleminen, haistaminen ja katsominen merkitsevät yhteyttä Sanaan, joka itse polvistuu, suutelee, kuulee, haistaa ja katsoo ja joka on itse ristillä tavalla, joka tekee rististä hänen brändinsä eli poltinmerkkinsä. Erityisen muotonsa tällainen palvelus saa hesykastisessa perinteessä, joka siirtää intellektuaalisen Jumalan käsittämisen sydämeen jatkuvaksi ruumiissa tapahtuvaksi hengityksen rytmittäväksi rukoukseksi. Tällainen hengellisyys johtaa kyllä tietoon ikuisesta, siihen mitä myös intellekti tavoittelee, mutta tämä ei tapahdu rationaalisen laskelman tai ruumiin hylänneen sielun avulla vaan liturgisin teoin ja rukouksen harjoittamisena. Hesykastinen perinne opettaa, että tällaisen sydämen rukouksen ja liturgisen teon myötä jumalanpalvelijalle syntyy erityisiä hengellisiä aisteja, joiden avulla hän tuntee Jumalan.³⁵

Arvostellessaan kvanttifysiikan kööpenhaminalaista tulkintaa, jonka mukaan todellisuuden kvanttitaso on indeterministinen, Albert Einstein lausui: ”Jumala ei heitä noppaa maailmankaikkeudella”. Einsteinin metafora ei ehkä edustanut syvän henkilökohtaisen uskonnollisen vakaumuksen ilmaisua vaan näkemystä, jonka mukaan todellisuus ei ole sattumanvarainen ja ennustamaton. Näkemyksellä on kuitenkin jokin

32 Ware 1992, xiv (suomennos minun).

33 Maloney 1992, 3.

34 Ware 1992, xiii.

35 Maloney 1992, 13. Hengellisten aistien (θεῖα αἰσθητικὰ) teema esiintyy läpi hesykastisen perinteen Makarioksen saarnoista Gregorios Palamak-selle. Idea esiintyy myös Origeneen kirjoituksissa, ks. Crouzel 1989, 133–135 ja McGinn 1991, 121–126, joka luetteloi ajatuksen esiintymiä Origeneen teksteissä.

yhteys kanoniseen asenteeseen. Kun kanonit kieltävät nopanheiton uhkapelinä, ne ilmaisevat tulkintani mukaisesti asenteen, jonka mukaan ortodoksinen elämännäkemyks ei suosi asettautumista hyväonnisen sattuman tai todennäköisen uskomuksen varaan elämäkatsomuksellisten uskomusten muodostamisen välineenä. Kanonista rangaistusseuraamusta nopanheitosta voi pitää pikemminkin automaattisena mekanismina kuin kirkkokurin harjoittamiseen velvoittavana toimenpiteenä. Kun kirkollinen yhteys tulkittiin vanhassa kirkossa ensisijaisesti eukaristisena yhteytenä kuten nykyisinkin, on vaikea nähdä, miten rationaalisesti laskelmoiva Jumalan olemassaolon todistaminen voisi saada kontaktin eukaristisen yhteyden kanssa. Laskelmat sulkeutuvat ikään kuin automaattisesti eukaristisen yhteyden ulkopuolelle. Yritys todistaa Jumalan olemassaolon niin sanotun tieteellisen järjen piirissä ei vaikuta erityisen kanoniselta, sillä kleeuksen jäsenten ja maallikoiden ei tule harjoittaa noppapeliä. Myös Pascal uskoi, ettei vedonlyönti Jumalan olemassaolon puolesta edusta aitoa hengellisyyttä. Lyödessään vetoa Jumalan olemassaolon puolesta, henkilö asettaa peliin koko elämänsä, tosin siinä juuri mitään menettämättä, sen sijaan, että hän antaisi elämänsä inkarnoituneen Sanan aistimiseen. Kanoninen selityserinne pitää uhkapeliä vääränlaisena vaaralle antautumisena ja varkautea. Jumalan olemassaolon puolesta vetoa lyövä tekee tästä näkökulmasta katsoen eräänlaisen hengellisen varkauden oman elämänsä suhteen. Hän varastaa itseltään.

Patristinen perinne tuntee toki apologian, joka vetoaa niin sanottuun luonnolliseen järkeen ja moraalitietoisuuteen. Apologiassa on kuitenkin kysymys pikemminkin väärinkäsitysten oikaisusta, kristillisen elämänmuodon olemassaolon oikeutuksen puolustamisesta ja kristillisen elämänmuodon ja siihen liittyvien uskomusten valaisemisesta kuin siitä, että pelkästään luonnollisen järjen perusteella kenenkään uskottaisiin kääntyvän kristityksi. Apologia on luonteeltaan pikemminkin valmistavaa toimintaa kuin itse eukaristisen yhteyden synnyttävää toimintaa.³⁶ Ehkä ortodoksisella perinteellä on hengellisiä ja teologisia syitä pitää etäisyyttä esimerkiksi mo-

derniin angloamerikkalaiseen uskonnonfilosofiaan, vaikka yksi sen tunnetuimmista edustajista, Richard Swinburne, onkin henkilökohtaiselta vakaumukseltaan ortodoksi.³⁷ Keskustellessaan angloamerikkalaisen uskonnonfilosofian kanssa ortodoksinen teologi voisi harkita viittaamista kanoniseen perinteeseen ja todeta, että minä en pelaa noppapelejä.

JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Nopanheiton kieltävät – ortodoksiset – kanonit sisältävät kiinnostavan yhteyden yhteiskunnalliseen keskusteluun arpapelien haitoista. Ensisilmäykseltä kieltäminen heittää noppaa synnyttää triviaalin vaikutelman. Se myös näyttää olevan jännitteisessä suhteessa arpapelit hyväksyvään lainsäädäntöön. Tarkasteltaessa kanonien ja nykyisen lainsäädännön intentioita käy kuitenkin ilmi, että suhde ei ole niin jännitteinen kuin ensisilmäykseltä vaikuttaa. Sekä kanonit että lainsäädäntö ja yhteiskunnallinen keskustelu pyrkivät estämään arpapeleistä syntyvät henkiset ja taloudelliset haitat. Nopanheittoa koskeva esimerkki kertoo siitä, miten erikoisemmiltakin vaikuttavat kanonit voivat olla ajankohtaisia. Kanonien sovellettavuuden arviointi ajankohtaisissa kysymyksissä edellyttää tutkimusta historiallisista olosuhteista ja kanonien alkuperäisestä intentiosta. Vaihtoehtona on esimerkiksi fundamentalistinen tulkinta, joka eristää kanonin nykypäivän kysymysten ulkopuolelle. Fundamentalistinen tulkinta pitäytyy kanonin tulkinnan syntaktisella tasolla: kanonin merkitys on sen kirjaimellinen taso. Mikäli kanoni tulkitaan semanttisesti, sen merkitys ja intentio avautuvat.

Nopanheiton kieltäviä kanoneja voidaan tulkita laajemmassa kuin konkreettiseen peliin liittyvässä kontekstissa. Uskonnonfilosofisessa perinteessä esiintyy vedonlyöntiä ja todennä-

- 36 Hyvä yleisesitys patristisesta apologetiikasta on Grant 1988.
37 Angloamerikkalaisesta uskonnonfilosofiasta ks. Koistinen 2000.

köisyyteen perustuvia argumentteja Jumalan olemassaolon puolesta. Blaise Pascal edusti itse sydämen uskoa, joka ei perustu järkisyyhin, mutta esitti niin sanotun luonnollisen järjen argumentin, jonka mukaisesti henkilön kannattaa veikata, että Jumala on olemassa – hän voi veikkauksella saada kaiken, mutta ei menetä juuri mitään. Uudemmassa keskustelussa Richard Swinburne on edustanut näkemystä, jonka mukaan Jumalan olemassaolo on todennäköisempi vaihtoehto kuin se, että tämä ei olisi olemassa. Swinburnen kanta on ajatuksia herättävä myös siksi, että hän pitää ortodoksista perinnettä alkuperäisen kristinuskon parhaiten säilyttäneenä kristinuskon muotona.

Kanoniin sisältyy asenteita, jotka ilmaisevat ortodoksisen elämäntähtäyksen ja siihen liittyvän teologisen ajattelun olemusta. Elämässä ei ole kysymys älyllisestä pelistä, jossa tehdyt ratkaisut määrittäisivät henkilön uskomuksia. Sen sijaan elämässä on pikemminkin kysymys ruumiilliseen todellisuuteen liittyvästä elämänmuodosta, jonka uskotaan valaisevan kysymyksiä, joihin älylliset pelit etsivät vastauksia. Tätä näkökulmaa edustavat erityisesti patristinen inkarnaatioteologia sekä rukouksen hesykastinen perinne.

Erityisen merkillepantava tässä yhteydessä on ortodoksisuuden isän, Athanasiuksen oma-peräinen tulkinta inkarnaatiosta. Athanasiuksen näkemyksen mukaan hänen oman aikansa ihmiset edustavat asennetta, joka muistuttaa nykyisin naturalistisena tietoteorian tunnettua näkemystä. Jumala tulee ihmiseksi, koska ihmiset

hyväksyvät tietonsa kohteiksi vain aistittavat asiat. Aistittavana ja paikallisena ruumiina inkarnoitunut Kristus on kuitenkin samalla luomisen logos, joka on kaikkialla ja aina. Yhteys Kristuksen aistittavaan ruumiiseen luo yhteyden ikuisen elämään. Athanasiuksen radikaalin ruumiillisuuden teologian mukaan hengellinen elämä on pikemminkin filokaliaa kuin filosofiaa. Näin ajatellessaan Athanasios on lähempänä sydämen rukousta korostavaa makariolaista perinnettä kuin sielua korostavaa origenistista perinnettä. Makarioslaisessa perinteessä mieli ja ruumis ovat holistinen kokonaisuus, jotka yhtyvät sydämeksi sanotussa teologisen antropologian keskuksessa.

Artikkelini tavoitteena on ollut osoittaa, että noppapelin kieltävät kanonit voivat mielekkäästi kontribuoida ajankohtaisiin teemoihin ja niitä voidaan tulkita laajasti. Oletan, että tämä pätee moniin muihinkin kanoneihin. Kun kanoneita tarkastellaan semanttisesti sekä menneisyyden että nykyajan kysymysten näkökulmasta, ne osoittautuvat pikemminkin voimavaraksi kuin heikkoudeksi. Tämä edellyttää systemaattista paneutumista sekä menneiden vuosisatojen teksteihin ja ajatteluun että moderniin teologiaan ja filosofiaan tutkimuksellisesti kunnianhimoisissa hankkeissa, joissa harjoitetaan monialaista, eri teologisten disipliinien välistä yhteistyötä.

TT Petri Järveläinen on Jyväskylän yliopiston filosofian dosentti.

• petri.jarvelainen@portaanpaa.fi

PATRISTISET LÄHTEET

Athanasios, *De incarnatione*. Toim. J.P. Migne. Patrologia cursus completus, Series Graeca 26. Paris, Imperimerie Catholique, 1857.

Filokalia (1994). I osa: Kokoelma pyhiin kilvoittelijaisien kirjoituksia. Suomentanut sisar Kristoduli. Pieksämäki: Valamon ystävät r.y.

Johannes Damaskolainen (1980). *Ortodoksisen uskon*

tarkka esitys 1, suomentanut Johannes Sepälä. [*Expositio fidei orthodoxae*. Toim. J.P. Migne. Patrologia cursus completus, Series Graeca 94. Paris, Imperimerie Catholique, 1864]. Joensuu: Ortokirja.

Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen (1980). Suomentanut Antti Inkinen. Pieksämäki: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

MODERNIT LÄHTEET

- Arpajaislaki (2001). 23.11.2001/1047. www.finlex.fi/laki/ajantasa/2001/20011047.
- Pascal, Blaise (1952). *Pensees* 1–3. Toim. Louis Lafuma. Paris: A. G. Nizet.
- Pascal, Blaise (1996). *Mietteitä*. Suomentanut Martti Anhava. Helsinki: WSOY.
- Suomen ortodoksisen kirkon pöytäkirja (2019). Suomen ortodoksisen kirkon kirkolliskokouksen pöytäkirja. Kahdeksas täysistunto 28. marraskuuta 2019. Suomen ortodoksinen kirkkohallitus, Kuopio.
- Swinburne, Richard (1977). *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (1978). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (1981). *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

KIRJALLISUUS

- Ala-Princkilä, Jouko (2014). *Todennäköisin vaihtoehto: Richard Swinburnen käsitys kristillisen teismän rationaalisuudesta*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja 278. Helsinki: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuuden Seura.
- Aulen, Gustaf (1930). *Den kristna försoningstanken: Huvudtyper och brytningar*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Bouyer, Louis, Jean Leclercq, Francois Vandembroucke & Louis Cognet (1982). *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. History of Christian Spirituality 1. Kääntänyt M. O. Ryan. New York: The Seabury Press.
- Chadwick, Henry (1966). *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. Oxford: Clarendon Press.
- Crouzel, Henry (1989). *Origen*. Kääntänyt A. S. Worrall. San Francisco: Harper & Row.
- Dillon, John (1990). *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Collected Studies C3 333. Norfolk: Gower House.
- Grant, Robert M. (1988). *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia: Westminster.
- Koistinen, Timo (2000). *Philosophy of Religion or Religious Philosophy: A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 49. Helsinki: Luther-Agricola-Society.
- Lammenranta, Markus (1993). *Tietoteoria*. Helsinki: Gaudemus.
- Louth, Andrew (1991). *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press.
- Maloney, George A. (1992). Introduction. *Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*. New York: Paulist Press, 1–33.
- McGinn, Bernard (1991). *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* 1. New York: Crossroad.
- Meyendorff, John (1974). *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Pelikan, Jaroslav (1989). *Christian Doctrine and Modern Culture since 1700*. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine 5. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tikka, Reko (2012). Antiikin Rooman lautapelit. *Pelitutkimuksen vuosikirja*. Toim. Jaakko Suominen. Helsinki: Suomen Pelitutkimuksen seura, 1–10.
- Turunen, Joonas (2019). Sisäministeri Ohisalo valmis harkitsemaan peliautomaattien siirtoa erillisiin tiloihin. *Helsingin Sanomat* 12.8.2019.
- Ware, Kallistos (1992). Preface. *Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*. Kääntänyt G. A. Maloney. New York: Paulist Press, xi–xviii.
- Väliaho, Tuomo (2019). Arvostelun kohteeksi joutunut Veikkaus perustaa eettisen neuvoston ja aikoo palkita vastuullisuudesta. *Helsingin Sanomat* 13.8.2019.