

# Tuurilla taivaaseen?

## Onni, eksklusivismi ja uskonnollinen usko

OLLI-PEKKA VAINIO

**TIIVISTELMÄ** Tässä artikkelissa tarkastellaan niitä ongelmia, joita uskonnollinen onni, eli riippuvaisuus sattumasta, synnyttää uskonnollisen uskon luonteelle. Kristillisessä teologiassa pelastuksen ehtona pidetään tyypillisesti oikeanlaista uskoa. Se mitä ihmiset uskovat näyttää kuitenkin riippuvan pitkälti kontingenteista tekijöistä, joita yksilö ei voi hallita. Tietoteoreetikko Guy Axtell on hiljattain muotoillut argumentin, joka pyrkii osoittamaan, kuinka uskonnollinen eksklusivismi ei sovi yhteen uskonnollisen onnen kanssa. Arvioin Axtellin argumenttia ja osoitan tapoja, joilla hänen esittämänsä haasteeseen voidaan vastata. Axtellin argumentti ei ole tarpeeksi vahva tehdäkseen uskonnollisesta uskosta epärationaalista, mutta se tuntuu edellyttävän jonkinasteisia muutoksia siihen, kuinka yhtäältä pelastavan uskon vaatimus ja luonne sekä toisaalta ihmisen tahdon sekä tiedollisten prosessien luonne ymmärretään.

**ASIASANAT** Eksklusivismi, soteriologia, onni, molinismi, usko, tieto.

## JOHDANTO

Kristinuskon pääsuuntauokset opettavat, että pelastuksen edellytyksenä on oikeanlainen usko.<sup>1</sup> Tämä usko käsitetään yhtäältä Jumalan lahjaksi, johon ihminen ei voi olla ansiollisessa mielessä osallinen, mutta toisaalta se kuvataan jonkinlaisena yksilön tekona, jonka seurauksena syntyy yhteys Jumalan kanssa.<sup>2</sup> Tässä artikkelissani tarkastelen vaatimusta oikeanlaisesta uskosta ja siihen liittyvää sattumanvaraisuutta. Keskustelukumppaninani toimii yhdysvaltalainen tietoteoreetikko Guy Axtell, joka on tuoreessa kirjassaan nostanut esiin joukon uskon ja sattumanvaraisuuden väliseen suhteeseen liittyviä haasteita.<sup>3</sup> Axtell liittää teologiset huomionsa laajempaan filosofisen tietoteorian piirissä käytyyn keskusteluun episteemisestä ja moraalista onnesta.<sup>4</sup> On monia tilanteita joissa henkilön perustellut ja todet uskomukset ovat riippuvaista sattumanvaraisista tekijöistä, jotka eivät ole henkilön itsenä hallinnassa. Näitä ovat esimerkiksi niin sanotut Gettier-tilanteet, joissa henkilöllä on tosi uskomus, joka ei kuitenkaan ole tarkalleen ottaen tietoa, sillä toteen uskomukseen on päädytty pelkästään onnekaasti.<sup>5</sup> Jos uskomus on syntynyt tuurilla, kyseessä ei ole varsinaisesti tieto. Tämä keskustelu on sittemmin laajentunut teologiaan, jolloin kysymys on muuttunut koskemaan ”uskonnollista onnea” ja sen mahdollista roolia uskonnollisten uskomusten omaksumisessa ja pelastumisessa.

Kyseisen keskustelun taustaoletuksina anglosaksisessa filosofisessa teologiassa ovat ainakin seuraavat näkemykset. Ensinnäkin ajatellaan, että uskonnolliset uskomukset voidaan ainakin jossakin määrin rinnastaa tavanomaisten tiedollisten uskomusten kanssa. Uskonnonfilosofit ja teologit kuitenkin korostavat, että uskonnolliset uskomukset eivät tyhjene pelkkiin tosiasiaväitteisiin, vaan ne sisältävät monia elementtejä (kuten iloa, kaipuuta, toivoa, kauhua, surua, jne.), joiden ilmaisu puhtaina väitelauseina eli propositionaalisessa muodossa ei ole yksinkertaista tai aina edes mahdollista. Silti uskonnollisissa uskomuksissa on käytännössä aina jonkinlainen propositionaalinen elementti, joka mahdollistaa

analyttisen filosofian työkalujen soveltamisen myös uskonnollisiin väittämiin.

Toisekseen viimeaikaisessa filosofisessa teologiassa on hyödynnetty erityyppisiä yleisiä tietoteoreettisia malleja, joiden avulla on pyritty analysoimaan uskonnollisen uskon rationaalisuutta.. Näistä malleista mainittakoon kolme keskeisintä. Richard Swinburne ja muut evidentialistit ovat lähestyneet uskon rationaalisuutta internalistisen tietoteorian avulla.<sup>6</sup> Tällöin keskeistä on kiinnittää huomio uskomuksen totuutta tukevaan evidenssiin eli siihen todistusaineistoon johon yksilöllä on pääsy ja jonka hän voi tarvittaessa esittää julkisesti. Kaikki uskonnollisen uskomuksen oikeutukseen tarvittava on siis henkilön ”sisäistä”. Alvin Plantinga ja reformoidut epis-

- 1 Esimerkiksi luterilaisuudesta ks. *Augsburgin Tunnustus*, IV; katolisuudesta ks. *Katolisen kirkon katekismus*, kohta 183; kalvinismista *Westminsterin tunnustus*, XI, iv, ja ortodoksisesta teologiasta ks. Pádalka 1941. Huomautettakoon, että vaikka tunnustustekstit ja katekismukset korostavatkin uskon propositionaalista aspektia (se mitä uskotaan), ei tämä tarkoita uskon kokeuksellisen, aktiivisen ja vaikeammin sanoiksi puettavan muodon väheksymistä (se miten uskotaan). Käsitteellä ”usko” voidaan viitata laajasti elämänmuotoon tai kristilliseen traditioon (engl. faith), mutta suomen kielessä sillä voidaan viitata usein myös uskomuksiin (engl. belief). Tässä artikkelissa ”usko” voi viitata näihin molempiin merkitykseen. Kulloinkin tarkoitettu merkitys selviää kontekstista.
- 2 Teologianhistoriassa on useita erilaisia tapoja ratkaista uskon lahjaluonteen ja ihmisen aktiivisuuden välinen suhde. En tässä yhteydessä puutu tähän keskusteluun. Tarkemmin ks. esim. Eklund 2016; Wahlberg 2014. Artikkelin aiheen kannalta seuraan linjausta, joka korostaa Jumalan yksinvaltuuttavuutta, joka on tyypillinen protestanttinen korostus. Lisäksi tulkintalinja muodostaa hyvän viitekehysten uskonnollisen onnen ongelmalle.
- 3 Axtell 2019.
- 4 Ks. esim. Nagel 2013.
- 5 Gettier-tapauksissa henkilöllä on perusteltu tosi uskomus, mutta ei kuitenkaan tietoa, koska uskomus on riippuvainen onnesta.
- 6 Ks. esim. Swinburne 2005.

temologit taas ovat seuranneet eksternalistista linjaa, jolloin huomio kiinnittyy prosessiin, jonka kautta uskomus on muodostettu.<sup>7</sup> Toisin sanoen, jos uskomus on syntynyt luotettavan prosessin kautta sellaisten kognitiivisten kykyjen avulla, jotka toimivat niille luontaisessa ympäristössä, uskomus on oikeutettu.<sup>8</sup> Tällöin uskomuksen oikeutustapaa kutsutaan eksternalistiseksi, koska oikeutus on yksilön tietoisien arvioinnin kannalta hänelle ”ulkoinen”. Internalismin mukaan oikeutetun uskomuksen perusteet ovat läpinäkyviä yksilölle, kun taas eksternalistien mukaan kaikkien perusteiden ei tarvitse olla julkisesti läpinäkyviä. Kolmanneksi uskomuksia voidaan arvioida hyveteoreettisesti.<sup>9</sup> Tällöin uskomuksen oikeutus riippuu siitä missä määrin se on muodostettu tavalla, joka ilmentää älyllisiä hyveitä. Hyveteoreettinen malli yhdistää internalistisia ja eksternalistisia elementtejä.

Tässä artikkelissa käyty keskustelu sijoittuu pitkälti eksternalistiseen viitekehykseen, koska kysymys onnesta aiheuttaa tyypillisimmin ongelmia silloin, kun uskomuksen oikeutus on eksternaalinen. Internalistisissa tai hyveteoreettisissa viitekehyksissä onnen ongelma ei häviä täysin (koska voi olla tuurista kiinni onko minulla saatavilla jotain evidenssiä vai ei), mutta tämä keskustelu on jätettävä tämän artikkelin ulkopuolelle. Esitän alustavien käsitelmärittelysten jälkeen Axtellin uskonnollista onnea koskevan muotoilun ja pyrin sen jälkeen vastaamaan Axtellin esittämään haasteeseen.

#### USKONNOLLISEN ONNEN ONGELMA: HISTORIAALLISIA ESIMERKKEJÄ

Uskonnollisen onnen ongelma on tunnistettu jo varsin pitkään. Reformaatioajan jälkeisistä esimerkeistä tunnettu on esimerkiksi Michel de Montaignen (1533–1592) huomio:

Me omaksumme uskontomme omalla tavallamme – – eikä se tapa ole erilainen verrattuna siihen, kuinka muiden uskontojen edustajat omaksuvat omansa. Me löydämme itsemme maasta, jossa tätä uskontoa on harjoitettu; tai me arvostamme sen historiaa ja niitä yksilöitä, jotka ovat sitä kannattaneet; tai me pelkääm-

me sen antamia uhkauksia väärintekijöille tai seuraamme sen lupauksia – – Samalla tavalla toisessa maassa, toiset todistajat, samanlaiset lupaukset ja uhkaukset saisivat meissä aikaan toisenlaisen uskon.<sup>10</sup>

Vieläkin tunnetumpi lienee J. S. Millin (1806–1873) *On Liberty* -teoksen vastaava lausahdus:

Jokaiselle yksilölle maailma merkitsee sitä osaa, jonka kanssa hän joutuu kosketuksiin; hänen puoluettaan, lahkoaan, kirkkoaan, sosiaalista luokkaansa; – – ja häntä ei ikinä vaivaa se, että puhdas sattuma on päättänyt, mikä näistä luke-mattomista maailmoista on hänen luottamuksensa kohde, ja että ne samat syyt, jotka tekevät hänestä kirkossa kävijän Lontoossa, olisivat tehneet hänestä buddhalaisen tai konfutselaisen Pekingissä.<sup>11</sup>

Uudempi filosofisen teologian parissa käyty uskonnollista onnea koskeva keskustelu lähti liikkeelle 1990-luvun alkupuolella. Tuolloin pantiin merkille, kuinka tuonpuoleinen todellisuus, ja erityisesti ikuisen kadotuksen mahdollisuus tekee uskonnollisesta onnesta moraalista onnea hankalamman kysymyksen, koska panokset ovat niin suuret. Ongelmaa onkin kutsuttu myös ”soteriologiseksi pahan ongelmaksi”, joka juontaa juurensa armo-opista eli siitä, että ihmisen pelastus ei riipu mitenkään ihmisestä itsestään, vaan kokonaan Jumalan armosta.<sup>12</sup> Esimerkiksi luterilaisiin *Tunnustuskirjoihin* kuuluvassa *Yksimielisyyden ohjeessa* opetetaan näin:

- 7 Ks. esim. Plantinga 2000; Wolterstorff 1984.  
8 Luontaisella ympäristöllä tarkoitetaan esimerkiksi sitä, että näköhavainto soveltuu tiedonhankkimiseen keskiuuriin objektien kohdalla ja silmille sopivilla etäisyyksillä. Sen sijaan epäluonnollinen ympäristö näköhavainnolle olisi esimerkiksi täysin pimeä huone.  
9 Ks. esim. Roberts & Wood 2007.  
10 Montaigne 2003, 6; Axtell 2019, 53–57.  
11 Mill 1991, 229–230.  
12 Hunt 1991; Zagzebski 1994; Axtell 2019, 10–12.

Jumala kuitenkin vetää luokseen sellaista ihmis-  
tä, jonka hän tahtoo käännättää, vetää siten, että  
pimentyneestä ymmärryksestä tulee valaistu  
ja uppiniskaisesta tahdosta kuuliainen. Tätä  
Raamattu sanoo uuden sydämen luomiseksi (Ps.  
51:12). Siksi ei ole oikein sanoa, että ihmisellä on  
ennen kääntymystään *modus agendi*, jonkinlainen  
tapa tai mahdollisuus saada jumalallisissa  
asioissa aikaan jotakin hyvää ja pelastukseen  
kuuluva. Koska ihminen kerran on ennen kääntymystään  
synteihinsä kuolleena (Ef. 2:5), ei hänessä  
voi olla mitään kykyä saada jumalallisissa  
asioissa aikaan hyvää, eikä siis myöskään mitään  
vaikutusmahdollisuutta (*modus agendi*) jumalal-  
lisissa asioissa.<sup>13</sup>

Jos pelastus tapahtuisi ansioiden perusteella,  
onnen ongelmaa ei syntyisi. Uskonnollinen onni  
on vakava ongelma vain ankaran monergistisissä  
kristinuskon muodoissa, kuten luterilaisuudessa  
ja kalvinismissa. Mikäli pelastus on kokonaan  
armosta eikä se ole mitenkään riippuvainen ihmisen  
omasta toiminnasta, pelastus on sattuman-  
varainen samaan tapaan kuin lottovoitto. Tällöin  
voidaan kysyä, mitä tarkoittaa Jumalan rakkaus,  
jos kerran Jumala voisi pelastaa kaikki, mutta ei  
tätä kuitenkaan tee. Tässä yhteydessä en kuiten-  
kaan käsittele universalismia, vaan tarkastelen  
uskonnollisen onnen ongelmaa niissä kristinuskon  
muodoissa, jotka hylkäävät universalismin.<sup>14</sup>

#### ALUSTAVAT KÄSITEMÄÄRITTELYT

Uudemmassa episteemistä onnea koskevassa  
keskustelussa, johon myös Axtell osallistuu vedo-  
taan usein niin sanottuun episteemisen turvalli-  
suuden (safety) periaatteeseen:<sup>15</sup>

Turvallisuusperiaate: uskomukseni ei ole tur-  
vallinen (safe), jos olisin helposti voinut olla  
väärässä.

Tämä tarkoittaa sitä, että jos aktuaalisessa  
maailmassa A uskon jotakin mikä on *ex hypotesi*  
totta ja on olemassa mahdollinen maailma B,  
jossa en olisi uskonut, että p, uskomukseni ei ole  
muodostunut turvallisessa vaan vaarallisessa tai  
turvattomassa (hostile/unsafe) ympäristössä.

Episteeminen ihannetila on siis turvallinen,  
jolloin pienet muutokset ja hyvä tuuri ei vaikuta  
siihen mitä uskon.

Vastuukysymystä käsitellään tyypillisesti niin  
sanotun kontrolliperiaatteen<sup>16</sup> avulla:

Kontrolliperiaate: Me olemme vastuussa vain  
siinä määrin kuin olemme vastuussa niistä teki-  
jöistä, joita voimme hallita.

Kuvitellaan seuraava tilanne. Matti on metsäko-  
neen kuljettaja. Eräänä päivä Matin koneeseen  
tulee vika ja hän kaataa puun ihmisen päälle.  
Onnettomuutta tutkittaessa selviää, että koneen  
vika johtui laiminlyödyistä huolloista ja puun alle  
jäänyt henkilö rikkoi vaara-alueen rajoja. Tässä  
tilanteessa Mattia ei voida pitää vastuullisena  
onnettomuuteen (olettaen että hän on noudattanut  
kaikkia muita sääntöjä). Toisaalta jos onnet-  
tomuus johtuisi siitä, että Matti käytti konetta  
vahvassa humalatilassa eikä koneessa itsessään  
ollut mitään vikaa, tilanne olisi aivan toinen.

Kontrolliperiaatteesta voidaan johtaa seuraava  
laajempi periaate:

Kontrolliperiaatteen seurauslause: Kahta hen-  
kilöä ei tule arvioida moraalisesti eri tavoin, jos  
heidän väliset eronsa johtuvat tekijöistä, joita he  
eivät voi hallita.

13 Yksimielisyyden ohje, Täydellinen selitys, II,  
60–61.

14 Universalismin mukaan Jumala lopulta saattaa  
kaikki pelastukseen. Universalismi kieltää näin  
ikuisen helvetin olemassaolon, mutta on yhteen-  
sopiva kiirastulen kaltaisen helvettikäsityksen  
kanssa.

15 Axtell 2019, 7, 28. Ks. myös Williamson 2000, 235;  
Pritchard 2009.

16 Axtell 2019, 7–8. Kontrolliperiaatetta pidetään  
keskeisenä keinona rajata sellainen toiminnan  
alue, jossa henkilö on moraalisesti vastuullinen.  
Modernissa filosofiassa kontrolliperiaate raken-  
tuu pitkälti Immanuel Kantin filosofialle. Keskus-  
telusta ks. esim. Williams 2020.

Laajennetaan ylläesitettyä esimerkkiä seuraavasti. Matti ja Erkki työskentelevät samassa metsäyhtiössä, jossa heille joka aamu arvotaan työkonet kolikkoa heittämällä. Eräänä päivänä Matin koneeseen tulee vika, ja tämä kaataa puun ihmisen päälle. Erkin päivä sujuu ongelmitta. Koska olisi voinut käydä myös niin, että Erkki olisi saanut viallisen koneen, emme voi pitää Erkkiä jotenkin parempana metsäkoneen kuljettajana tai pitää Mattia henkilökohtaisesti syyllisenä tapahtumaan (jos oletetaan, että vika johtui koneen huoltajan laiminlyönnistä).

Kontrolliperiaate seurauslauseineen perustuu luontaiselle intuitiiviselle oikeustajulle. Yllä esitetty esimerkkitapaus ei sijoitu uskonnolliseen kontekstiin ja sen tarkoitus on tutkia niitä moraalisia intuitioita, jotka koskevat vastuuta. Linkki uskontojen maailmaan syntyy moraalisen vastuun kautta, joka puolestaan liittyy uskonnollisiin intuitioihin eli tässä tapauksessa siihen, mistä Jumala voi pitää ihmistä vastuullisena. Turvallisuusperiaate ja kontrolliperiaate seurauslauseineen muodostavat yhdessä skeptisen argumentin, joka uskonnollisen uskon kontekstissa voi näyttää esimerkiksi tältä.<sup>17</sup>

1. Jos olisin syntynyt paikassa X enkä paikassa Y, olisin omaksunut uskonnon A samalla tavalla kuin omaksuin uskonnon B paikassa Y.
2. Jos olen uskonnon B edustaja, joudun toteamaan, että jos uskoisin uskonnon A edellyttämällä tavalla, minulla ei olisi oikeita uskomuksia.
3. Näin ollen uskomukseni eivät ole muodostuneet turvallisesti.
4. Näin ollen uskomukseni koskien uskontoa B eivät ole rationaalisia.

Argumentin seuraukset voidaan määritellä eri tavoin. Vahvin johtopäätös olisi sanoa, että mihinkään uskontoon ei voi luottaa niiden tekemien totuusväittämien osalta.<sup>18</sup> Heikompi johtopäätös olisi esittää, että uskontojen eksklusivistisia väitteitä ei voi omaksua sortumatta jonkinlaiseen tiedolliseen paheeseen tai kompromissiin. Käytännön seurauksena tästä ei olisi ateismi, vaan

jonkinlainen uskonnollinen pluralismi tai agnostisismi.<sup>19</sup> Modernissa uskonnonfilosofisessa keskustelussa varhainen tämän kannan edustaja on ollut John Hick.<sup>20</sup> Seuraavaksi on määriteltävä tarkemmin, mitä eksklusivismilla eli poissulkevuuudella tarkoitetaan. Tässä yhteydessä sillä voidaan tarkoittaa kahta eri asiaa:

Episteeminen eksklusivismi: vain joukolla X on tosia maailmaa koskevia keskeisiä uskomuksia

Pelastuseksklusivismi: vain joukon X jäsenet ovat osallisia tuonpuoleisesta pelastuksesta.<sup>21</sup>

Episteeminen eksklusivismi voi päteä mihin tahansa tiedettävien asioiden alaan kuten uskontoon, moraalisiin, politiikkaan, filosofiaan ja tieteeseen. Tässä yhteydessä tarkoitan käsiteellä näkemystä, jonka mukaan tietyn uskonnon edustajat ajattelevat olevansa enemmän oikeassa keskeisten uskomustensa osalta kuin jonkun toisen joukon edustajat verrattuna johonkin toiseen joukkoon. Uskonnollisen ihmisen näkökulmasta episteeminen eksklusivismi ei ole tärkeä kysymys vain siitä näkökulmasta, että on lähtökohtaisesti hyvä asia, että ihmisillä on tosia uskomuksia. Kuten alussa jo mainittiin, monissa kristinuskon muodoissa ihmisen iankaikkinen kohtalo on riippuvainen siitä, mitä hän usko.<sup>22</sup> Pelastuseksklusivismi esiintyykin tyypillisesti yhdessä niin sanotun vahvan helvettiopin kanssa.<sup>23</sup> Vahvan helvettiopin elementit ovat seuraavat:<sup>24</sup>

17 Näin esim. Bogardus 2013; Baker-Hytch 2014.

18 Näin esim. Dennett 2007.

19 Vaikka ateismi on toki mahdollinen seurauksena heikomman johtopäätöksestä, käytännössä sen kannattajat ovat jonkinlaisia agnostikkoja tai pluralisteja.

20 Näin esim. Hick 1997. Ks. myös Maitzen 2006; Marsh 2008.

21 Axtell 2019, 24.

22 Asia ei tietenkään ole aivan näin suoraviivainen. Palaan nyansseihin tekstissä hieman myöhemmin.

23 Pelastuseksklusivismi sopii luonnollisesti yhteen myös annihilationismin kanssa, jonka mukaan kadotetut yksilöt lakkaavat olemasta.

24 Ks. esim. Kvanvig 1993.

1. Helvetin tarkoitus on rangaista niitä, joiden maallinen elämä ansaitsee sen.
2. Helvetistä ei voi poistua kerran sinne jouduttuaan.
3. Osa ihmisistä joutuu helvettiin.
4. Helvetissä oleva on tietoinen itsestään ikuisesti.

Vahvaa helvettioppia voidaan lieventää kieltämällä jokin ylläolevista teeseistä. Tämän artikkelin kannalta sellaiset lievennykset, jotka eivät koske kohtaa kolme eivät merkittävästi muuta asetelmaa. Jos kaikki pelastuvat, niin uskonnollisen onnen ongelmaa ei synny. Perimmäistä todellisuutta koskevia uskomuksia koskeva tiedollinen riski lievenee merkittävästi, koska niillä ei ole enää merkitystä tuonpuoleisen kohtalon kannalta. Tietenkin on monella tapaa hyvä uskoa oikeita asioita, vaikka niihin ei liittyisikään mitään palkkiota tai riskiä. Onni ei kuitenkaan enää muodostu ongelmaksi, koska voittopotti (tai pikemminkin häviö) on kaventunut olemattomaksi.

#### AXTELLIN ”UUSI HAASTE”

Tuoreessa kirjassaan tietoteoreetikko Guy Axtell määrittelee tiedollisten uskomusten muodostamiseen liittyvän ”uuden haasteen”.<sup>25</sup> Haaste koostuu kolmesta teesistä, joiden pohjalta hän muotoilee neljännen teesin, joka on haasteen ydin. Ensiksi:

Perheen tai kulttuurin vaihtoon liittyvä symmetria: Suurelle osaa uskontojen edustajista pätee se, että jos hän olisi kasvanut toisessa perheessä tai kulttuurissa, jossa olisi ollut vallalla toinen uskonto kuin se minkä piirissä hän kasvoi, ja jos hänellä olisi samat luonnolliset kyvyt ja älyllinen temperamentti, hän hyvin todennäköisesti identifioituisi tämän uskonnon kannattajaksi osapuilleen samankaltaisella henkilökohtaisella vakaumuksella.

Tämä toistaa analyttisessä muodossa sen mitä Montaigne ja Mill jo aikanaan totesivat. Toiseksi:

Etiologinen symmetria: Se uskomusten muodostamisen tapa ja kognitiivinen prosessi, jolla

suurin osa ihmisistä eri episteemisissä tilanteissa omaksuu uskontonsa, tunnustuksensa tai ryhmälleen tyypilliset uskomukset, on luonteeltaan auktoriteettien antamaan todistukseen luottamista.

#### Kolmanneksi:

Eksklusivistinen asymmetria: Aktuaalisessa maailmassa on uskonnollisia ihmisiä, jotka pitäytyvät eksklusivistiseen käsitykseen pelastuksessa ja joiden uskomusten muodostaminen ilmentää edellä mainittuja periaatteita. Jos he olisivat varttuneet toisessa episteemisessä kontekstissa, he olisivat omaksuneet toisenlaisen eksklusivistisen uskomusjoukon. Näin ollen he pitäisivät tätä uskomusjoukkoa aktuaalisessa maailmassa vääränä, mutta toisessa mahdollisessa maailmassa uniikkina ja totena. Lisäksi he pitäisivät vääränä sitä uskomusjoukkoa, jota he pitävät totena aktuaalisessa maailmassa.

#### Näistä seuraa neljäs teesi:

Induktionvastainen ajattelu: Ne uskonnolliset ihmiset, joiden uskomusten muodostaminen seuraa yllä mainittuja periaatteita sitoutuvat uskomusten muodostamisstrategiaan, jota heidän tulisi omien uskomusten pohjalta pitää induktion vastaisena (eli epärationaalisenä).

Mihin Axtell tarkalleen ottaen pyrkii argumentillaan? Kyseessä ei ole kumoaja, joka osoittaisi kaikki uskonnolliset uskomukset aina vääriksi. Sen sijaan Axtellin malli muistuttaa Hickin pluralistista mallia, koska yllä kuvattu teesien summa joutuu ristiriitaan oikeastaan vain episteemisen eksklusivismin kanssa. Epärationaalisuus tarkoittaa siis käytännössä, että uskontojen edustajille ei olisi rationaalisia perusteita pitäytyä ajatukseen omasta paremmuudestaan. Seuraavaksi arvioin kriittisesti Axtellin esittämää argumenttia ja lisään sille erityyppisiä mahdollisia vastineita.

25 Axtell 2019, 57–59.

## VASTAUKSIA AXTELLIN HAASTEeseen

## Turvallisuusperiaatteen käytöstä

Kommentoin aluksi lyhyesti Axtellin muotoileman haasteen taustalla olevaa turvallisuusperiaatetta. Vaikka turvallisuusperiaate voi toimia joissakin tilanteissa heuristisena työkaluna, sitä ei kuitenkaan voida pitää yleisenä kriteerinä tiedolle. Voi olla hyvä asia, että uskomuksemme on turvallinen, mutta meillä voi olla myös rationaalisia uskomuksia, jotka eivät ole turvallisia.<sup>26</sup>

Turvallisuusperiaatteeseen liittyy myös käytännöllinen hankaluus arvioida sitä, mitkä mahdolliset maailmat ovat läheisiä ja mitkä kaukaisia.<sup>27</sup> Monesti hyvin pienellä muutoksella voi olla merkittävät seuraukset. Esimerkiksi voimme kuvitella jonkin mitättömän tekijän, jonka seurauksena henkilö myöhästyy tilanteesta, jossa hän olisi saanut jotain olennaista ja merkittävää uskomukseen liittyvää todistusaineistoa. Ovatko maailmat, jossa aineisto on käytettävissä ja jossa aineisto ei ole käytettävissä, läheisiä vai kaukaisia?<sup>28</sup>

Uskonnolliseen pluralismiin sovellettuina turvallisuusperiaatetta käytetään tyyppillisesti analysoimaan ”jos olisit syntynyt toiseen maahan A, et ajattelisi samalla tavoin kuin jos olisit syntynyt maahan B” -tyyppisiä tilanteita. Juuri tämänkaltaisten tapausten kohdalla esiintyy edellä kuvattu vaikeus arvioida näiden maailmojen läheisyyttä. Lisäksi vielä suurempi ongelma on se, missä mielessä on mielekästä puhua enää samasta henkilöstä. Jos olisin syntynyt Kiinassa enkä Suomessa, tässä kontrafaktuaalisessa mahdollisessa maailmassa ”minua” ei olisi olemassa, vaan sen sijaan olisi olemassa joku ”toinen”. ”Minun” ja ”toisen” välillä ei ole mitään maailmojen rajat ylittävää linkkiä. Tämä ontologinen linkki kuitenkin tarvittaisiin ennen kuin yllä kuvatuilla kontrafaktuaaleilla voisi olla episteemistä merkitystä.

Jos turvallisuusperiaatetta kuitenkin halutaan käyttää uskonnollisen uskon yhteydessä, sen puolesta on esitettävä hyviä perusteita. Axtellin haasteessa turvallisuusperiaate vähintään implisiittisellä tasolla pyrkii heikentämään luottamusta eksternalistiseen prosessiin, joka tuottaa

uskomuksia. Koska (oletetusti) pienet muutokset saavat aikaan sen, että samojen mentaalisten prosessien tuloksena syntyy varsin erilaisia uskomuksia eri tilanteissa, luottamus mentaalisten prosessien kykyyn tuottaa uskomuksia laskee. Eksternalistista teologista epistemologiaa kannattavan henkilön täytyykin kyetä antamaan vastaus siihen, miksi prosessi on riittävän luotettava. Tähän palataan hetken kuluttua.

Vaihtoehtoinen tie on hylätä eksternalismi, jolloin turvallisuusperiaatekaan ei muodosta merkittävää ongelmaa. Jos turvallisuusperiaate hylätään uskomusten rationaalisuuden arvioinnin lähtökohtana, toinen vaihtoehto on arvioida muita mahdollisia perusteita, joiden pohjalta uskomusta voidaan pitää epärationaalisena. Tällöin kuitenkin näkökulma siirtyy internalismiin, eli uskomuksen etiologian arvioinnin sijasta keskeiseksi tutkimuksen kohteeksi nousee uskomuksen tueksi tai sitä vastaan esitetty evidenssi. Näin joudumme kokonaan pois Axtellin argumentin piiristä, joka käsittelee uskomusten *de jure* -oikeutusta ja keskustelu siirtyy *de facto* -oikeutukseen.

## Samassa veneessä?

Onnekkaita sattumat eivät koske vain uskonnollisia uskomuksia, vaan kaikkia mahdollisia eettisiä, filosofisia tai poliittisia uskomuksia. Esimerkiksi sellaiset moraaliset ja poliittiset

26 Comesana 2005; Rabinowitz 2011; Pritchard 2012. Yksi tapa korvata turvallisuusperiaate on arvioida sitä, onko teko aktuaalisessa maailmassa mielekkäällä tavalla henkilön kontrollissa, vaikka se toteutuisikin turvattomassa ympäristössä.

Pritchardin esimerkin mukaan taitava pianonsoittaja ansaitsee kiitosta soittaessaan hyvin, vaikka läheisessä mahdollisessa maailmassa hän olisi saanut eteensä epäviereisen pianon. Analogia uskonnon kontekstiin kuitenkin vaikeutuu erityisesti absoluuttisen monergismin tapauksissa, jossa armonvalinta ei perustu lainkaan ihmisten teoille. Tällöin kaikki mahdolliset maailmat olisivat periaatteessa läheisiä.

27 Ichikawa 2018.

28 Esimerkkejä vastaavista tilanteista ks. esim. Baker-Hytch 2014, 179–180.

väitteet kuin ”rasismi on väärin” ja ”demokratia on parempi kuin diktatuuri” ovat myös sattumanvaraisia ja niihin uskominen on samalla tavalla riippuvaista onnesta. Vaikka länsimainen ihminen pitää edellä mainittuja näkemyksiä itsestäänselvyyksinä, jossakin muualla päin maailmaa tai jonakin toisena aikana syntynyt henkilö ei välttämättä näin ajattele.<sup>29</sup>

Onko meillä perusteita ajatella, että onni muodostaa hankalamman ongelman uskonnollisille uskomuksille kuin vaikkapa moraalisille tai poliittisille vakaumuksille? Muutamat tutkijat ovat pyrkineet esittämään tekijöitä, jotka tekisivät nimenomaan uskonnollisista näkemyksistä tässä suhteessa haavoittuvampia. Eräs suosittu keino on ollut vedota kognitiivisen uskontotieteen tuloksiin. Myös Axtell pyrkii hakemaan tukea argumentilleen kognitiivisesta uskontotieteestä, jonka tehtävänä on kartoittaa uskomuksia synnyttäviä kognitiivisia prosesseja.<sup>30</sup> Kognitiivisen uskontotieteen ja eksternalistisen tietoteorian lähellä onkin läheinen yhteys.<sup>31</sup>

Kognitiivisen uskontotieteen tulosten sovellettavuutta koskeva keskustelu on kuitenkin monipolvinen ja monin paikoin keskeneräinen. Eräs olennainen hankaluus on ollut tehdä selkeä ero niiden prosessien välillä, jotka tuottavat uskonnollisia uskomuksia ja muita (esimerkiksi poliittisia) uskomuksia. Nykykäsitysten mukaan kyseessä ovat kuitenkin samat prosessit. Jonkin prosessin väittäminen epäluotettavaksi johtaa kaikkien kyseisen prosessin muodostamien uskomusten epäluotettavuuteen. Uskottavaa erottelua uskonnollisten uskomusten ja muiden uskomusten välillä ei ole toistaiseksi vielä esitetty.<sup>32</sup>

Toisekseen on epäselvää tuoko kognitiivinen uskontotiede mitään olennaista niin sanottuihin kumoamisargumentteihin, jotka pyrkivät haastamaan uskonnollisten uskomusten oikeutuksen.<sup>33</sup> On aina ollut selvää (kuten vaikkapa alussa siteeraamani Montaigne ja Mill), että kontingenteilla tekijöillä on vaikutusta siihen, mitä pidetään totena – ja tällä on ainakin potentiaalinen linkki skeptisismiin. Tämä itsessään on vakava haaste uskonnollisille uskomuksille. Toki on omalla tavallaan kiintoisaa kuulla kognitiivisen uskontotieteen näkemyksiä siitä, minkälaisia tiedollisista

prosesseja eri ihmisillä on eri tilanteissa, mutta se ei enää merkittävästi pahenna ongelmaa.

Kolmanneksi kognitiivisessä tapahtunut viime aikainen kehitys ei enää anna hyviä perusteita väitteelle, jonka mukaan ajattelumme jakautuisi kahteen selkeään prosessityyppiin, joista toinen olisi nopea ja intuitiivinen ja toinen hidas ja analyttinen.<sup>34</sup> Tällä kaksoisprosessiteorialla on kognitiivisen uskontotieteen joissakin tulkinnoissa pyritty esittämään, että uskonnollinen ajattelu on luonteeltaan intuitiivista eikä argumentatiivista. Tarkemmin sanottuna: uskonnolliset uskomukset ovat seurausta nopean

- 29 Metaeettisen näkökulman tarjoaa esimerkiksi Gowans 2021. Historiallisesta näkökulmasta ks. esim. Holland 2019.
- 30 Axtell 2019, 201–214.
- 31 Ks. esim. Clark & Barrett 2010, jossa puolustetaan reformoidun epistemologian premissejä kognitiivisen uskontotieteen pohjalta.
- 32 Ks. Griffiths & Wilkins 2013, jonka mukaan arkiuskomukset, moraaliset uskomukset ja uskonnolliset uskomukset ovat tulosta osin samoista kognitiivisista prosesseista. Arvo- ja uskonnollisiin uskomuksiin ei kuitenkaan voi luottaa, koska niillä ei ole totuutta takaavaa mekanismia toisin kuin arkiuskomuksilla. Ks. vastine Visala & Jong (2014), jossa korostetaan uskomuksen evidenssin ja argumenttien merkitystä uskomusten muodostamista koskevaa prosessia enemmän, jolloin uskonnollisten uskomusten ja arkiuskomusten välistä eroa on vaikeaa tehdä.
- 33 Esim. Launonen (tulossa) esittää, että uskomusten etiologiaan perustuvien kumoamisargumenttien rakenne ei muutu lainkaan, jos kognitiivinen uskontotiede poistetaan argumenttien premisseistä.
- 34 Näin esim. Mercier & Sperber 2017. Niin sanotun kaksoisprosessiteorian mukaan ihmisen järkeily perustuu kahteen toisistaan erilliseen mutta toisiaan tukevaan järjestelmään, joita kutsutaan arkisesti intuitioksi (Tyyppi1, T1) ja reflektioksi (Tyyppi2, T2). T1 huolehtii perustavista kognitiivisista tehtävistämme. Se on nopea, tehokas ja alitajuinen, ja suurin osa ajattelustamme ja päätöksenteostamme nojaa ensimmäiseen tyyppiin. T2 on puolestaan hidas, paljon energiaa kuluttava ja tietoinen. T2 hyödyntää logiikan yleisiä sääntöjä, mutta sen käyttö on meille hyvin työlästä. Ks. Kahneman 2011; Stanovich 2011.



järjestelmän sivutuotteista, jotka syntyvät ikään kuin vahingossa analyttisen järjestelmän ollessa jostakin syystä kyvytön hallitsemaan nopeaa järjestelmää. Tätä väitettä ei enää voi pitää uskottavana. Uskonnollinen uskomusten muodostaminen ei ole pelkästään seurausta epäluotettavasta intuitiivisesta järjestelmästä, sillä uskonnolliseen ajatteluun ja uskonnollisten vakaumusten syntyyn liittyy olennaisella tavalla myös analyttisiä prosesseja.<sup>35</sup>

Argumenttia voisi kuitenkin vahvistaa esittämällä, että tarkasteltaessa *post hoc* ihmisten uskonnollisia vakaumuksia ja niiden syntyä voidaan todeta, että ne eivät ole syntyneet luotettavalla tavalla. Axtell esittääkin, että ongelman taustalla voi olla ihmisten taipumus muodostaa uskonnollisia uskomuksia auktoriteettien esittämien väitteiden perusteella.

Olisiko siis kaikki auktoriteettien väittämiin perustuvat uskomukset hylättävä? Tämä on selvästikin liian vahva väite. Pitäisikö ainoastaan uskonnollisten auktoriteettien väittämiin perustuvat uskomukset hylätä? Tämä raja- edellyttäisi, että meillä olisi päteviä argumentteja sen puolesta, että uskonnollisessa kontekstissa toimivat auktoriteetit olisivat jotenkin lähtökohtaisesti huonompia kuin ne auktoriteetit, jotka toimivat poliittisessa tai moraalisisessa kontekstissa. Tietenkin maailmalta voidaan löytää uskonnollisia helppoheikkoja ja harhaanjohtajia, mutta aivan samalla tavalla ihmiset seuraavat vaikkapa epäluotettavia poliittisia ja moraalisia vaikuttajia.

Jos tarkastellaan tarkemmin vaikkapa moraalisen auktoriteetin kategoriaa, sen sisään mahtuu sekä hyviä että huonoja auktoriteetteja. Vaikka joukosta poistetaan huonot esimerkit ja tarkastellaan vain yleisesti hyvinä pidettyjä auktoriteetteja, voidaan helposti havaita tämänkin joukon olevan melko sekalainen. Jos hyvän moraalisen auktoriteetin tunnistaa vaikkapa siitä, että hän muodostaa kantansa ilmentämällä laaja-alaisesti intellektuaalisia ja moraalisia hyveitä, tähän joukkoon voisi kuulua sellaiset henkilöt kuin Iris Murdoch, Peter Singer, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum ja John Rawls. Näiden ajattelijoiden moraalifilosofiset positiot kuitenkin poikkeavat olennaisilta kohdilta toisistaan.

Jos hyviä uskonnollisia auktoriteetteja rajataan samoilla kriteereillä, joukkoon voivat kuulua Paavi Benedictus XVI, Dalai Lama ja Mahatma Gandhi. Kognitiivisen uskontotieteen piirissä onkin alettu hahmottaa uskomusten muodostumista nelikenttämällin avulla, jossa esimerkiksi uskonnon ja tieteen alakastissa ovat episteemisesti heikosti perustellut kansanuskomukset, joiden auktoriteetteina voivat toimia hurmokselliset maallikkosaarnaajat tai sosiaalisen median kommenttikentät. Vaikka alakastin käyttämät uskomusten syntyprosessit ovat yleisesti epäluotettavia, niiden kautta voi toki syntyä myös tosia uskomuksia. Yläkastissa puolestaan ovat eksperttien muodostaman näkemykset, jotka ovat syntyneet vaativan ja pitkäkällisten analyttisten prosessien tuloksena.<sup>36</sup>

Tämän pohjalta näyttää, että myös vaativat yläkastin prosessit tuottavat erilaisia tuloksia. Tästä taas syntyy aivan oma erimielisyyden tietoteoriaa koskeva keskustelunsa, jossa pohditaan minkälaisia episteemisiä johtopäätöksiä pitää vetää siitä, että tiedollisesti tasavertaiset henkilöt ovat eri mieltä keskenään. Tämä aihe ei kuitenkaan kuulu Axtellin hahmotteleman argumentin pariin.<sup>37</sup>

Kumoamisargumentit yleensä vetoavat siihen, että uskonnollisia näkemyksiä omaksutaan ei-reflektiivisesti ympäröivästä kulttuurista. Esimerkiksi luterilaisessa maassa kasvavista lapsista tulee todennäköisemmin luterilaisia kuin shintolaisia. Uskonnot edellyttävät seuraajiltaan muutakin kuin vain ulkoista mukautumista. Uskovan tulee opiskella, harjoittaa uskoaan käytännössä ja kyetä puolustamaan sitä argumentatiivisesti. Suuri osa nimellisistä uskontokunnan jäsenistä eivät täytä näitä kriteereitä, jolloin he

35 Keskustelusta ks. esim. Väinö 2016b. Oletettua linkkiä kognitiivisen uskontotieteen tutkimien kognitiivisten prosessien (esim. HADD ja mielen-teoria) ja uskonnollisten uskomusten välillä ei ole kyetty pätevästi todentamaan. Ks. esim. Lindeman, Svedholm-Häkkinen & Lipsanen 2015; van Leeuwen & van Elk 2019.

36 Ks. esim. MacCauley 2013.

37 Ajantasaisin esitys erimielisyyden ongelmasta uskonnollisessa viitekehityksessä on Pittard 2019.

selvästikin ovat episteemisesti heikommassa asemassa. Tältä pohjalta voitaisiinkin sanoa, että käytännössä monilla uskovilla ei ole tiedollista oikeutusta uskomuksilleen. Monet uskonnot eivät myöskään näkisi tämän toteamisessa mitään ongelmallista. Vaikka inkulturaatio on monin paikoin keskeinen uskonnollisten uskomusten leviämisen tapa, ainakaan kristinuskon piirissä sitä ei pidetä episteemisesti korkeatasoisena tapana muodostaa uskomuksia.<sup>38</sup> Yksi esimerkki tästä on katekismusten rooli yksilön harjoittamassa spiritualiteetissa, jolloin alun perin inkulturaation myötä saatua vakaumusta pyritään vahvistamaan ja selkeyttämään.

Mikäli uskonnollisen ihmisen tulee omilla uskonnollisissa uskomuksissaan ilmentää analyttistä asennetta ja reflektiota, voisi argumenttia edelleen vahvistaa esittämällä, että uskonnollinen reflektio on luonteeltaan erilaista kuin esimerkiksi filosofisia näkemyksiä omaksuessa käytetty reflektio. Vaikka jälleen voimme antaa esimerkkejä epäluotettavista uskomustenmuodostamistavoista, uskonnollisia uskomuksia arvioidessa käytetty analyttinen uskonnonfilosofinen reflektio ei tosiasiallisesti juurikaan poikkea muusta filosofisesta reflektiosta. Esimerkiksi hyvetietoteoreetikko Linda Zagzebski on hiljattain argumentoinut, että tiedollisten auktoriteettien arviointiin käytettävät kriteerit ovat eri tiedon alueilla lopulta varsin samanlaiset.<sup>39</sup> Näyttää siis siltä, että toivottua rajausta uskonnollisten ja muiden tiedollisten uskomusten välille ei voi yksiselitteisesti tehdä ja uskonnollisia uskomuksia koskeva skeptisismi koskisi näin myös moraalien, filosofian ja luonnontieteiden parissa esiintyviä uskomuksia.<sup>40</sup>

#### Molinismi ja välitiedon mahdollisuus

Molinistit<sup>41</sup> pyrkivät ratkaisemaan uskonnollisen onnen haasteen seuraavalla tavalla. Koska Jumalalla on niin sanottua välitietoa (middle knowledge), Jumala tietää mitä kukin yksilö valitsisi vapaasti kaikissa mahdollisissa tilanteissa, myös sellaisissa jotka eivät koskaan aktualisoidu. Jumala siis tietää mitä kukin henkilö tekisi kaikissa mahdollisissa maailmoissa. Kadotukseen joutu-

vat vain ne yksilöt, jotka eivät uskoisi tulevansa sovitetuiksi Jumalan kanssa missään mahdollisessa maailmassa.<sup>42</sup>

Nykyaikaiset molinismien muodot hyödyntävät moraalista onnesta käytyä keskustelua. Tässä keskustelussa on todettu, että onnea voidaan pitää joissakin tilanteissa irrelevanttina moraalisen vastuun kannalta. Kuvitellaan tilanne, jossa metsäkonetta ohjaava Matti haluaa tietoisesti surmata ohikulkijan. Koneeseen tulee kuitenkin vika,

38 Kristinuskossa on ymmärretty sekä uskoon liittyvä intellektuaalinen että affektiivinen ulottuvuus, jonka edistäminen ei edellytä episteemisesti korkeatasoista uskomusten prosessointia. Esimerkiksi Hugo Pyhäviktorilainen (k. 1141) arvottaa uskon affektiivisen ja kognitiivisen ulottuvuuden seuraavalla tavalla (1951, 170): ”On kaksi asiaa, joiden mukaan uskon sanotaan lisääntyvän: kognitiivisuus ja affektiivisuus, eli se vakaus ja pysyvyys, jolla uskotaan. Usko kasvaa kognitiivisesti, kun se suuntautuu tietoon. Se kasvaa affektiivisesti, kun se on innoissaan omistautumisesta ja vahvistuu pysyvyydessä. Tiettyjen ihmisten usko on suuri kognitiivisesti, mutta pieni affektiivisesti. Joillakin muilla suuri affektiivisesti, mutta pieni kognitiivisesti. Joillakin on suuri usko sekä kognitiivisesti että affektiivisesti; toisilla taas molemmat ovat pieniä. Verratessaan uskoa sinapinsiemeneseen, joka on todellakin määrältään pieni, mutta silti palava, Herra osoitti selvästi, että suuri uskon affektiivisuus on kiitettävämpää kuin suuri kognitio. Näin ollen Kanaanin naiselle, joka vielä tietää vähän, mutta luottaa paljon, sanotaan: ”Oi nainen, suuri on sinun uskosi” (Matt. 15:28), sillä tämä usko luetaan suureksi Jumalan edessä. Vaikka se ilmentää vähäistä kognitiota, on se kuitenkin lujaa. Siksi, kun usko kasvaa kognitiivisesti, sitä autetaan; mutta kun se lisääntyy affektiivisesti, se saa osakseen ansion.” (Suom. tekijän)

39 Zagzebski 2017.

40 Näin myös esim. Baker-Hytch 2014, 190. Jotkut filosofit hyväksyvät tämän skeptisen lopputuloksen ja myöntävät, ettei meillä ole lainkaan filosofista tietoa. Ks. DeRose 2018.

41 Molinismilla tarkoitetaan jesuiittafilosofi Luis de Molinan muotoilemaa käsitystä, jolla hän pyrki sovittamaan yhteen Jumalan ennaltatiedon ja ihmisen tahdonvapauden. Tunnettu molinismien kannattaja nykyään on esimerkiksi William Lane Craig. Axtell 2019, 15–16.

42 Esim. Craig 1995.

joka estää Mattia toteuttamasta suunnitelmiaan. Matti ei näin ole syyppää uhrinsa kuolemaan, koska tämä jäi henkiin. Kontrafaktuaalinen tilanne, jossa vikaa ei olisi esiintynyt, on kuitenkin riittävä tekemään hänet syylliseksi murhayritykseen, tai ainakin kertomaan jotain paikkansapitävää siitä millainen Matin moraalinen luonne on. Tämänkaltainen tilanne luo ”kontrafaktuaalisen moraalisen profiilin”, joka ei siis perustu aktuaaliseen maailmaan, vaan mahdollisiin maailmoihin. Toisen sanoen on olemassa läheinen mahdollinen maailma, jossa surma olisi toteutunut.<sup>43</sup>

Molinistisen ratkaisun ongelmat ovat ilmeisiä.<sup>44</sup> Ensinnäkin se tuntuu trivialisoivan aktuaalisen maailman. Mitä väliä yksilön tekemisillä on tässä maailmassa, jos hänen moraalinen vastuullisuutensa arvioidaan jonkin toisen maailman perusteella? Ja miksi Jumalan edes tarvitsee luoda tätä aktuaalista maailmaa, jos hän voi tietää yksilöiden kohtalot välitiedon pohjalta? Jos soteriologian lähtökohta on absoluuttinen monergismi, yksilöiden teoilla ja valinnoilla ei edes voi olla mitään merkitystä.

Molinismia voidaan kuitenkin virittää siten, että aktuaalinen maailma ei muutu triviaaliksi. Näin tapahtuu esimerkiksi ratkaisussa, jossa yksilön faktuaalisessa maailmassa tekemät ratkaisut<sup>45</sup> ovat hänen pelastuksensa peruste. Jumala ainoastaan asettelee pelastetut ihmiset sellaisiin ajallisiin ja paikallisiin paikkoihin, joissa heidän moraalista toimijuuttaan vastaavat ratkaisut ovat mahdollisia. Vastaavasti Jumala asettaa kadotukseen joutuvat yksilöt sellaisiin paikallisiin ja ajallisiin kohtiin ihmiskunnan historiassa, jossa nämä eivät koskaan kuule evankeliumia tai eivät kuultuaan ota sitä vastaan.

Mutta tälläkin mallilla on vakavia ongelmia. Miksi Jumala ylipäättään luo persoonia, joilla ei ole mitään mahdollisuutta pelastua?<sup>46</sup> Jumala voisi myös luoda persoonankaltaisia ”robotteja”, jotka eivät oikeasti ole pelastukseen valittujen persoonien kaltaisia, vaan ainoastaan esittävät persoonia. Näin valituille ihmisille tarkoitettu pelastus saavutettaisiin ilman, että kenenkään tarvitsisi joutua kadotukseen.<sup>47</sup>

Tällä ratkaisulla on myös haitallinen vaikutus yksilöitä koskeviin moraalisiin intuitioihin. Jos

Matti on kaikin puolin mukava ja hyvä ihminen, mutta silti kadotuksen tilassa, häntä koskevat intuitioivat perustavalla tavalla vääriä. Todellisuudessa hän on niin korruptoitunut, että hän ei ottaisi vastaan suurinta mahdollisinta hyvyyttä *missään* mahdollisessa maailmassa. Näin ollen ihmisillä ei olisi enää perusteita luottaa mihinkään moraalisiin intuitioihinsa. Molinismia ei voi näin ollen pitää erityisen hyvänä ratkaisuna onnen ongelmaan, koska se synnyttää vielä suurempia ongelmia kuin mitä se kykenee ratkaisemaan.

### Eksklusivismista luopuminen

On mahdollista pitää kiinni episteemisestä eksklusivismista, mutta luopua samalla pelastuseksklusivismista. Uskontoteologiassa tätä kutsutaan inklusivismiksi: pelastukseen ei välttämättä tarvita tietoista kognitiivista uskoa, vaikka se onkin periaatteessa ihanne. Inklusiivista pohdintaa on harjoitettu läpi koko teologianhistorian, joten kyseessä ei ole nykykeskusteluun tuotu *ad hoc* -keino päästä pälkähästä.<sup>48</sup>

43 Hartman 2014.

44 En tässä yhteydessä puutu molinismmin ongelmiin sinänsä. Tästä ks. Laing 2019.

45 Tarkoitin ”ratkaisulla” tässä yhteydessä uskon aktualisoitumista ihmisessä riippumatta siitä, onko ihmisellä kyky valita usko vai ei. Ks. tarkemmin esim. Baker-Hytch 2016.

46 Tämä ei tietenkään ole mikään ongelma kalvinisteille, jotka kannattavat rajattua armonvalintaa ja lunastusta.

47 Hartman 2014; Hunt 1991.

48 Historiallisia esimerkkejä ks. mm. Vainio 2016a. Ks. myös *Katolisen kirkon katekismus*, kohta 847. Axtell (2019, 204-2014) käsittelee yksityiskohtaisesti myös allekirjoittaneen (Vainio 2018) esittelemää keskustelua kognitiivisen uskontotieteen ja kumoamisargumenttien suhteesta. Kirjassani esitän, että pelastusopillinen eksklusivismi ei ole perusteltua, mutta episteeminen eksklusivismi voi sitä olla. Axtellin arvion mukaan kyseinen ratkaisu vesittää kristillisen position ja väistää uskonnon luonnollisten selitysten eksternalistisille uskomuskäytännöille esittämän haasteen. Axtell on oikeassa haasteen olemassaolosta, mutta hän yliarvioi pelastusopillisen eksklusivismin aseman dogmihistoriassa.

Jotta uskonnolliseen onneen liittyvästä epärealiteudesta päästäisiin eroon, episteemistä eksklusivismia kannattavan on välttämätöntä hyväksyä ajatus jonkinlaisesta toisesta mahdollisuudesta kuoleman jälkeen. Tällöin ”epäonnekkailla” ihmisille tarjotaan mahdollisuus tehdä valinta, joka ei ollut heille mahdollinen heidän maanpäällisen elämänsä aikana. Tämä vaihtoehto kuitenkin edellyttää myös absoluuttisesta monergismista luopumista, koska vastuu ratkaisun lopputuloksesta jää toisen mahdollisuuden tapauksessa lopulta ihmisen kontolle.

### Usko ei ole tietoa

Jos uskomukset ovat tosiasiallisesti suuressa määrin riippuvaisia onnesta, niitä ei voi pitää tietona. Yksi mahdollisuus on hyväksyä tämä ja ”alentaa” uskon episteemistä statusta. Usko ei näin ollen olisi tietoa sanan vaativammassa mielessä, vaan korkeintaan perusteltu uskomus.<sup>49</sup> Viimeaikaisessa filosofisessa teologiassa on kuitenkin käytetty paljon sivuja sen perustelemiseen, että keskeiset kristilliset uskomukset täyttävät tiedon kriteerit. Erityisesti näin on toimittu kristillisen eksternalistisen tietoteorian piirissä.<sup>50</sup>

Mikäli uskonnollisen uskon episteemistä asemaa heikennetään, sama tulisi tehdä myös moraalille, poliittisille ja filosofisille uskomuksille.<sup>51</sup> Tällöin tiedostettaisiin, että näihin kaikkiin luokkiin kuuluvat uskomukset ovat heikompi tasoisia kuin esimerkiksi matemaattisia yhtälöitä koskeva tieto. On jokseenkin epäselvää mitä käytännön merkitystä tällä olisi. Pelkkä muodollinen kieltä käyttäen sanaa ”tieto” moraalista puhuttaessa tuskin on kovinkaan järkevää. Ihmisten moraalinen harkinta ja käytös tuskin myöskään muuttuisi. Teoreettinen keskustelu siitä, onko uskomus tosi vaihtuisi kysymykseen onko uskomus rationaalinen. Tähän keskusteluun kuitenkin pitäisi samat ongelmat kuin keskusteluun totuudesta. Jos onni vaikuttaa uskomusten syntyyn, niin voivatko ne olla rationaalisia?

Samankaltainen uskon ja tiedon suhteen uudelleenarviointi voidaan suorittaa myös internalistisessa viitekehyksessä. Internalistisen evidentialismin kannattajille uskonnollisen

uskon ja tiedon välinen suhde näyttäytyy erilaisena. Internalisteille olennaista ei ole täyttääkö uskomus jonkin ennalta sovitun määritelmän siitä, mitä tiedon pitäisi olla tai mitkä ovat tiedon kriteerit. Olennaista on vain se, onko uskomus riittävän hyvin perusteltu evidenssin valossa. Toisin sanoen ei ole olemassa mitään absoluuttista ja ilman kontekstia olevaa rimaa, joka meidän tulisi ylittää saadaksemme varmaa tietoa; kaikki vakaumuksemme ovat vain enemmän tai vähemmän todennäköisiä.<sup>52</sup> Todennäköisesti tosia uskomuksia voidaan niin halutessa kutsua tiedoksi, mutta tiedon käsite ei tee oikeutusta koskevassa analyysissä merkittävää työtä. Keskustelu koskee vain sitä, missä määrin käytettävissä oleva evidenssi tekee jonkin asian todennäköiseksi tai epätodennäköiseksi. Mahdollisesti jokin uskomus on alun perin omaksuttu epäluotettavan prosessin kautta tai oikea uskomus on omaksuttu hyvällä tuurilla. Internalistia kiinnostaa vain se, mitkä ovat perusteet uskomukselle kulloinkin käsillä olevalla hetkellä. Jos niitä ei ole esittää, uskomus on irrationaalinen. Jos perusteita löytyy, se on rationaalinen. Tällöin voin myös käyttää arkikielen merkityksessä ilmaisua, jonka mukaan henkilö ”tietää” kyseisen asian.<sup>53</sup>

- 49 Uskonfilosofiassa on näkemyksiä, joissa uskon episteemistä statusta heikennetään ennen kaikkea oikeutuksen osalta. Esimerkiksi ekspressivistien, kuten R. B. Braithwaiten tai fideistien, kuten D.Z. Phillipsin, mukaan uskonnollinen usko eroaa tiedollisista uskomuksista muun muassa siten, että oikeutusta ei vaadita lainkaan. Kantilta vaikutteita saaneiden ajattelijoiden mukaan uskonnollisen uskon oikeutus on luonteeltaan erilaista kuin tiedollisten uskomusten kohdalla. Silti näissä näkemyksissä voidaan ajatella uskonnollisen uskon tavoittelevan totuutta, mutta totuus on luonteeltaan toisenlainen kuin esimerkiksi puhdaita luonnontieteellisiä faktoja koskeva. Ks. esim. Chignell 2009.
- 50 Esim. Plantinga 2000; 2015.
- 51 Baker-Hyitch 2014.
- 52 Ks. esim. Buchak 2014.
- 53 Näin esim. Swinburne 2005; Dougherty & Rysiew 2014.

## Mysteeriin vetoaminen

Luterilainen ratkaisu hyvää onnea koskevaan kysymykseen uskomusten muodostamisessa olisi vedota mysteeriin. Näin tekee esimerkiksi Luther *Sidotussa ratkaisuvallassa* esittäessään teorian kolmesta eri valosta.

Nimeä kolme valoa: luonnon valo, armon valo, kunnian valo – sellainenhan on yleinen ja hyvä jako. Luonnon valon piirissä jää ratkaisemattomaksi se, että hyvä joutuu ahdistukseen ja paha menestyy. Tämän kuitenkin armon valo ratkaisee. Armon valon piirissä jää ratkaisemattomaksi se, kuinka Jumala tuomitsee kadotukseen sen, joka millään omilla kyvyillään ei voi muuta kuin tehdä syntiä ja olla syyntalainen. Tässä tapauksessa sekä luonnon valo että armon valo päättävät, että syy ei ole ihmispoloisen, vaan väärän Jumalan, ja ne voivat antaa Jumalasta vain sen arvostelun, että hän seppelöi jumalattoman ihmisen lahjaksi, ohi ansioiden, mutta toista hän ei seppelöi, vaan tuomitsee kadotukseen ehkäpä vähemmän tai ainakaan ei suuremmassa määrin jumalattoman. Mutta kunnian valo on saneleva toisen päätöksen, ja se on silloin osoittava, että Jumalalle, jonka hallussa yksin on oikeudenmukainen, käsittämätön arvostelu, kuuluu mitä oikeudenmukaisin ja ilmeisin vanhurskaus. Nyt me vain uskomme sen, armon valon esikuvan meitä siitä muistuttaessa ja siinä vahvistaessa, valon, joka luonnon valon piirissä toteuttaa samankaltaisen ihmeen.<sup>54</sup>

Lutherin mukaan ihmiselle on tässä elämässä mahdotonta tietää kuinka Jumalan oikeudenmukaisuus ja armollisuus sopivat yksiin. Tätä ratkaisua voidaan pitää nöyryyttä ilmentävä, kuten Luther tekee. Sen ongelmana on kuitenkin uskonnollisen kielen korruptoituminen.<sup>55</sup> Mikä on sellainen rakkauden määritelmä, joka on yhteensopiva monergistisen armo-opin ja siitä seuraavan uskonnollisen onnen sekä vahvan helvettiopin kanssa? Käytännössä ”rakkaus” uhkaa tyhjentyä kaikesta sen tunnustettavasta sisällöstä. Mysteeriin vetoaminen on mahdollinen ratkaisu, mutta sen hinta on päätyminen teologiseen anti-realismiin, jossa uskonnollinen kieli ei voi sisältää enää totuusväitteitä.

## ONKO USKO EPÄRATIONAALISTA?

Kuinka Axtellin ”uuteen haasteeseen” olisi siis vastattava? Tässä artikkelissa esiintyvä ratkaisu haasteeseen on eksternalismi tiedollisen oikeutuksen välineenä. Jos oikeutusta ei haeta uskomuksen synnyttäneestä prosessista, vaan uskosta tukevasta todistusaineistosta, myös onnen ongelma näyttäyty toisenlaisena. Internalismia ja onnea koskeva keskustelu vaatisi kuitenkin oman artikkelinsa. Yksi keskeinen ja mahdollisesti epätoivottava lopputulema tästä perusteorian vaihdoksesta on se, että maailman enemmistön kristittyjen uskomuksia ei voida pitää tiedollisesti oikeutettuina. On kuitenkin kirkollisen teologian tehtävä arvioida pitäisikö siitä olla huolissaan.

Jos hyväksytään eksternalistinen lähtökohta, tilanne olisi kutakuinkin seuraava. Axtellin haasteen keskeinen väite on, että kuvatuolaisessa onnen perustuvassa tilanteessa ei ole mahdollista pitäytyä omaa uskontoa koskeviin eksklusivistisiin väitteisiin. Haaste on kuitenkin niin vahva, että se uhkaa muuttaa kaikki muutkin eksklusivistiset totuusväitteet relatiivisiksi, koska rajanveto uskonnollisen etiologian ja vaikkapa moraalisen etiologian välillä on hyvin vaikea tehdä. Luonnollisesti on mahdollista myöntää, että rajanveto ei onnistu. Tällöin seurauksena on jonkinlainen laaja-alainen relativismi tai skeptisismi. Pyrkimykselle rajata skeptisismi koskemaan vain uskonnollisia uskomuksia, ei ainakaan toistaiseksi ole löytynyt hyviä perusteluita.

Sen sijaan Axtellin pelastuseksklusivismia koskeva kritiikki on pätevää, mutta se ei tarvitse tuekseen oikeastaan lainkaan etiologista selvitystä siitä, kuinka uskonnolliset uskomukset ovat syntyneet. Uskonnollisen onnen haaste on aivan

54 WA 18, 785. Suom. Luther 1982, 327.

55 Tarkoitin tällä metafysisesti realistista tulkintaa uskonnollisesta kielestä, joka on peruslähtökohta traditionaalisessa teologiassa. Sen mukaan uskonnollinen kieli tekee ainakin joskus tosiasiaväitteitä, joilla on totuusarvo. Uskonnollinen kieli ei siis kuvaa vain esimerkiksi yksilön tunteita tai toiveita. Ks. Scott 2018.

samanlainen aktuaalisen maailman kaltaisessa tilanteessa sekä mahdollisessa maailmassa, jossa Jumala aktualisoi yhdeksi päiväksi vain kaksi persoonaa pelastaen toisen ja kadottaen toisen. Tämä synnyttää uskonnollisen onnen ongelman monergistisessä järjestelmässä aivan samalla tavalla kuin aktuaalisessa maailmassa, jossa miikään henkilön teko ei voi olla ansio pelastuksen suhteen. Onnen ongelma on siis sisäänkirjoitettu kaikkiin absoluuttisen monergistisiin kristinuskon muotoihin.

Uskonnollisen onnen ongelma on todellinen haaste kristillisen jumalakuvan rationaalisuuden kannalta. Kuten on jo todettu, tämä haaste on usein tunnustettu teologian historiassa. Monergistiset kristinuskon muodot ovat tyypillisesti vedonneet mysteeriiin: ihmiset eivät voi tässä elämässä tietää kuinka uskonnollinen onni ja uskonnollisen uskon rationaalisuus sopivat yhteen. Toinen tapa on lieventää jollain tapaa ajatusta helvetistä esimerkiksi tarjoamalla toinen mahdollisuus kuoleman jälkeen. Kolmanneksi voidaan luopua absoluuttisesta monergismista, kuten on tapana arminiolaisessa, katolisessa tai ortodoksisessa teologiassa, jolloin pelastuksen lahjoittaminen on vastaus tietynlaiseen ihmisen itsensä vallassa olevaan suuntautuneisuuteen kohti Jumalaa.<sup>56</sup>

Nämäkin ratkaisut synnyttävät omat ongelmansa. Ensimmäisen kohdalla herää kysymys, miten teologinen kieli voi puhua Jumalasta käytämällä tarkkoja merkityssisältöä, jos yksinkertaistenkin käsitteiden (kuten vaikkapa rakkaus ja oikeudenmukaisuus) merkitys jää käsittämättömäksi ihmiselle. Toisekseen miksi aktuaalista maailmaa tarvitaan lainkaan, jos se vain haittaa episteemistä pääsyä uskontotuuksiin. Kolmannen vastauksen ongelma on ainakin luterilaisten ja kalvinistien mielestä armon tekeminen tarpeettomaksi tai sen luonteen muuttaminen pelastuksen suvereenista välineestä jonkinlaiseksi apukeinoksi, jota hyödyntäen ihminen voi saattaa voimaansa oman pelastuksensa. Uskonnollisen onnen ongelma paljastaakin, miten uskonnolliset opit ovat usein luonteeltaan tasapainottelua erilaisten vaikeasti yhteensovitettävien näkemysten välillä.

TT Olli-Pekka Vainio on dogmatiikan yliopistonlehtori ja ekumeniikan dosentti Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa.

• olli-pekka.vainio@helsinki.fi

56 Ansion käsitteestä luterilaisessa ja katolisessa teologiassa. Ks. Vainio 2017. Erilaisista vapauskäsitteistä kristillisessä teologiassa ks. Timpe & Speak 2016.

## KIRJALLISUUS

- Axtell, Guy (2019). *Problems of Religious Luck: Assessing the Limits of Reasonable Religious Disagreement*. Lanham: Lexington Books.
- Augsburgin Tunnustus (s.a.). Luterilaiset tunnustuskirjat: Augsburgin tunnustus. <https://tunnustuskirjat.fi/augstunn.html>.
- Baker-Hytch, Max (2014). Religious Diversity and Epistemic Luck. *International Journal of Philosophy of Religion* 76, 171–191.
- Baker-Hytch, Max (2016). Mutual Epistemic Dependence and the Demographic Divine Hiddenness Problem. *Religious Studies* 52:3, 375–394.
- Bogardus, Tomas (2013). The Problem of Contingency for Religious Belief. *Faith and Philosophy* 30:4, 371–392.
- Buchak, Lara (2014). Rational Faith and Justified Belief. *Religious Faith and Intellectual Virtue*. Toim. L. F. Callahan & T. O'Connor. Oxford: Oxford University Press, 49–73.
- Chignell, Andrew (2009). "As Kant has shown...": Analytic Theology and the Critical Philosophy. *Analytic Theology*. Toim. Oliver Crisp & Michael Rea. Oxford: Oxford University Press, 117–135.
- Clark, Kelly James & Justin L. Barrett (2010). Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion. *Faith and Philosophy* 27:2, 174–189.

- Comesana, Juan (2005). Unsafe Knowledge. *Synthese* 146:3, 395–404.
- Craig, William Lane (1995). Middle Knowledge and Christian Exclusivism. *Sophia* 34:1, 120–139.
- Dennett, Daniel (2007). *Lumous murtuu: Uskonto luonnonilmionä*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Derose, Keith (2018). Delusions of Knowledge Concerning God's Existence: A Skeptical Look at Religious Experience. *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*. Toim. Matthew A. Benton, John Hawthorne & Dani Rabinovitz. Oxford: Oxford University Press, 288–301.
- Dougherty, Trent & Patrick Rysiew (2014). Experience First. *Contemporary Debates in Epistemology*. Toim. M. Steup, J. Turri & E. Sosa. Oxford: Wiley-Blackwell, 17–21.
- Eklund, Dan-Johan (2016). *Faith and Will: Voluntariness of Faith in Analytic Theism*. Leuven: Peeters.
- Gowans, Chris (2021). Moral Relativism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition). Toim. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/moral-relativism/> (luettu 1.12.2021).
- Griffiths, Paul E. & John E. Wilkins (2013). Evolutionary Debunking Arguments in Three Domains: Fact Value and Religion. *A New Science of Religion*. Toim. G. Dawes & J. Maclaurin. London: Routledge, 133–146.
- Hartman, Robert J. (2014) How to Apply Molinism to the Theological Problem of Moral Luck. *Faith and Philosophy* 31:1, 68–90.
- Hick, John (1997) The Epistemological Challenge of Religious Pluralism. *Faith and Philosophy* 14:3, 277–286.
- Holland, Tom (2019). *Dominion: The Making of the Western Mind*. London: Little, Brown.
- Hugo Pyhäviktorilainen (1951). *Hugo of Saint Victor on the Sacraments of the Christian faith* (De sacramentis). English version by Roy J. Deferrari. Cambridge: Mediaeval Academy of America.
- Hunt, David P. (1991) Middle Knowledge and the Soteriological Problem of Evil. *Religious Studies* 27, 3–26.
- Ichikawa, Jonathan Jenkins (2018). The Analysis of Knowledge. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2018 Edition). Toim. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/> (luettu 1.12.2021).
- Kahneman, Daniel (2011). *Thinking, Fast and Slow*. London: Allen Lane.
- Katolisen kirkon katekismus (2005). Suomennos vuoden 1997 tyyppieditiosta Catechismus Catholice Ecclesiae. <https://katolinen.fi/katolisen-kirkon-katekismus/>.
- Kvanvig, Jonathan L. (1993). *The Problem of Hell*. New York: Oxford University Press.
- Laing, John D. (2019). Middle Knowledge. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/middlekn/> (luettu 1.12.2021).
- Launonen, Lari (tulossa). Debunking Arguments Gain Little from Cognitive Science of Religion. *Zygon*.
- Van Leeuwen, N. & M. Van Elk (2019). Seeking the Supernatural: The Interactive Religious Experience Model. *Religion, Brain & Behavior* 9:3, 221–251.
- Lindeman, M., A. M. Svedholm-Häkkinen & J. Lipsanen (2015). Ontological Confusions but not Mentalizing Abilities Predict Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Supernatural Purpose. *Cognition* 161, 109–116.
- MacCauley, Robert (2013). *Why Religion is Natural and Science is Not*. Oxford: Oxford University Press.
- Maitzen, Stephen (2006). Divine Hiddenness and the Demographics of Theism. *Religious Studies* 42, 177–191.
- Marsh, Jason (2008). Do the Demographics of Theistic Belief Disconfirm Theism? A Reply to Maitzen. *Religious Studies* 44(c), 465–471.
- Mercier, Hugo & Dan Sperber (2017). *The Enigma of Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mill, John Stuart (1991). On Liberty. *The Collected Works of John Stuart Mill (Vol. XVIII)*. Toim. J. M. Robson. Toronto: Toronto University Press.
- Montaigne, Michel De (2003). *Apology for Raymond Sebond*. Tr. by Roger Ariew & Marjorie Grene. Indianapolis, IN: Hackett.

- Nagel, Thomas (2013). *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 24–38.
- Pádalka, Dimitri (1941). *Ortodoksien kirkon uskonoppi*. Kuopio: Osakeyhtiö Kuopio.
- Pittard, John (2019). *Disagreement, Deference, and Religious Commitment*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (2015). *Knowledge and Christian Faith*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Pritchard, Duncan (2009). Safety-based Epistemology: Wither now? *Journal of Philosophical Research* 34, 33–45.
- Pritchard, Duncan (2012). Anti-luck Virtue Epistemology. *Journal of Philosophy* 109:3, 247–279.
- Rabinowitz, Dani (2011). The Safety Condition for Knowledge. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/safety-c/> (luettu 1.12.2021).
- Roberts, Robert & Jay W. Wood (2007). *Intellectual Virtues: an Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Scott, Michael (2018). Religious Language. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2017 Edition). Toim. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religious-language/> (luettu 1.12.2021).
- Stanovich, Keith (2011). *Rationality and Reflective Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburner, Richard (2005). *Faith and Reason, 2nd ed.* Oxford: Oxford University Press.
- Timpe, Kevin & Daniel Speak, toim. (2016). *Free Will and Theism*. New York: Oxford University Press.
- Tunnustuskirjat (1990). *Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat*. Helsinki: SLEY.
- Vainio, Olli-Pekka (2016a). Salvation and Religious Diversity: Christian Perspectives. *Religion Compass* 10:2, 27–34.
- Vainio, Olli-Pekka (2016b). What Does Theology Have to Do With Religion? Dual-process Accounts, Cognitive Science of Religion and a Curious Blind Spot in Contemporary Theorizing. *Open Theology* 2:1, 106–112.
- Vainio, Olli-Pekka (2017). On Faith, Merit, and Eternal Life. *Dialog* 56:1, 84–90.
- Vainio, Olli-Pekka (2018). Disagreeing Virtuously: Religious Disagreement from Interdisciplinary Perspective. Grand Rapids: Eerdmans.
- Visala, Aku & Jonathan Jong (2014). Evolutionary Debunking Arguments against Theism, Reconsidered. *International Journal of Philosophy of Religion* 76, 243–258.
- Wahlberg, Mats (2014). Merit and the Finnish Luther. *International Journal of Systematic Theology* 16:3, 273–294.
- Westminsterin tunnustus (2009). Käännös ja selitykset R. Saarinen & J.M. Rusama. *Reformaation tunnustukset*. Toim. Risto Saarinen. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 183–217.
- Williams, Garrath (2020). Praise and Blame. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/praise/> (luettu 1.12.2021).
- Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolterstorff, Nicholas (1984). *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Zagzenski, Linda (1994). Religious Luck. *Faith and Philosophy* 11:3, 397–413.
- Zagzenski, Linda (2017). Authority in Religious Communities. *The Oxford Handbook of The Epistemology of Theology*. Toim. W. J. Abraham & F. D. Aquino. Oxford: Oxford University Press.