

Ihmisten ja muiden eläinten hierarkia eettisten vaatimusten perustana eläinteologiassa



JOHDANTO

Tässä artikkelissa tarkastelen eläinteologian ja sekulaarin eläinetiikan piirissä käytyä keskustelua siitä, voidaanko ihmisen ja muiden eläinten oikeutta hyvään elämään perustella ja arvioida käyttämällä siihen soveltuvaa moraalisen hierarkian mallia. Eläinetiikalla viitataan laajaan teoriaperinteeseen, joka on kiinnostunut ihmisten ja muiden eläinten välisestä suhteesta siitä näkökulmasta, miten ihmisten tulisi kohdella muita eläimiä moraalisesti oikein. Eläinteologia taas on alun perin anglikaaniteologi Andrew Linzey'n käyttämä käsite, joka merkitsee eläinten eettisen kohtelun teologisten perusteluiden tarkastelua.¹ Käytän myös termiä teologinen eläinetiikka, joka tarkoittaa samaa asiaa. Näillä teoriaperinteillä on yhteinen eettinen fokus – ihmisten muille eläimille aiheuttaman kärsimyksen vähentäminen.

Utilitarististen, deontologisten ja hyve-eettisten teorioiden lähtökohta eläinten moraaliseen arvoon on se, että eläinten moraalinen arvo kytkeytyy näiden kykyihin. Monimutkaiset

kognitiiviset kyvyt oikeuttavat korkeampaan moraaliseen asemaan.² Näin muodostuvassa ”moraalisen arvon hierarkiassa” esimerkiksi delfiini on moraalisesti arvokkaampi kuin kana. Tässä artikkelissa tarkoitan moraalisen arvon hierarkialla sitä, että olennot voidaan asettaa jonkinlaiseen arvojärjestykseen sen perusteella, kuinka paljon niiden elämää ja hyvinvointia koskevissa päätöksissä ja kohtelussa tulee harkita moraalisia kysymyksiä ja kuinka suuressa määrin ne ovat moraalisen toiminnan kohteita. Hierarkian alimmalle luokalle sijoittuvat oliot ovat täysin moraalisen tarkastelun ulkopuolella, kun taas hierarkian ylimpään luokkaan sijoittuvat oliot ovat oikeutettuja suurempaan suojeluun.

1 Linzey 1976. Varhaisia eläinetiikkaa käsitelleitä teologeja ovat muun muassa John Muir ja Albert Schweitzer.

2 Steiner 2005, 4–37; Rachels 2000, 164; Wolfe 2003, 34–36.

Edellä kuvattua moraalisen hierarkian mallia on pidetty ongelmallisena eläinetiikan näkökulmasta ja siitä on haluttu irtautua siksi, että se suosii sellaisia toimijoita, joita on pidetty rationaalisimpina ja ”evolutiivisesti” kehittyneimpinä. Sen nähdään myös antavan perustan antroposentrismille eli ihmiskeskeisyydelle, joka johtaa muun muassa eläinten välineelliseen kohteluun. Muiden olentojen moraalinen arvo määrittäyty siis suhteessa ihmiseen, eikä niillä ole arvoa itsessään. Tästä seuraa, että ihmisillä ei ole välittömiä moraalisia velvollisuuksia eläimiä kohtaan. Antroposentrisessä ajattelussa eläinten kärsimystä tulisi toki välttää, mutta vain sen vuoksi, että eläinten kärsimyksellä on negatiivisia vaikutuksia ihmisten elämään ja moraaliiin.³

Sekulaarin ja teologisen eläinetiikan perustelut eläinten kärsimyksen vähentämiselle kumpuavat eri lähtökohdista. Siinä missä sekulaari eläinteologia on lähtöisin länsimaisen oikeusfilosofian perinteestä ja sen pyrkimyksenä on laajentaa aiemmin vain ihmisiin kohdistuneita moraalisia vaateita myös eläimiin vedoten oikeudenmukaisuuteen ja tasa-arvoon, eläin-teologiassa eettisten vaatimusten taustalla on ensisijaisesti kristillisen traditio ja raamatuntulkinta. Tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden kaltaiset eettiset käsitteet ovat kuitenkin syntyneet historiallisesti osana kristillistä perinteitä ja ajattelumaailmaa, minkä vuoksi samojen eettisten käsitteiden teologinen tarkastelu tarjoaa aiempaa monipuolisemman mahdollisuuden niiden ymmärtämiseen.

Väitän, että myös moraaliseen hierarkiaan perustuvan teoreettisen mallin avulla voidaan päätyä jyrkkiin eläinten kohtelua koskeviin eettisiin vaatimuksiin silloin, kun johtopäätökset tehdään vastuun hierarkian mukaisesti. Vastuun hierarkialla tarkoitan sitä, että moraalinen vastuu on suurempi heikompia olentoja kohtaan ja vähäisempi vahvempia olentoja kohtaan. Siten ihmisillä on suurempia moraalisia

velvollisuuksia eläimiä kohtaan sen vuoksi, että ne ovat meitä heikompia.

Vastuun hierarkia eroaa ontologisesta hierarkiasta, jossa olentojen moraalinen status määrittäyty näiden olemuksen perusteella, sekä kykyjen hierarkiasta, jossa olentojen suuremmat kognitiiviset kyvyt toimivat perusteena suuremmalle moraalille arvolle ja päinvastoin. Vastuun hierarkia tuo uuden näkökulman niin sekulaarin kuin jossain määrin teologisenkin eläinetiikan ongelmiin, jotka liittyvät niiden käyttämiin eläinten eettisen kohtelun perusteluihin. Erityisen ongelmallisena näen käsityksen tasa-arvosta eettisen kohtelun perusteena, sillä se edellyttää jonkinasteista samanlaisuutta eri eläinlajien kesken. Pääkysymys koskee sitä, miten tasa-arvoperuste on sovellettavissa lukuisiin eri eläinlajeihin, joiden kyvyt ja ominaisuudet ilmiselvästi poikkeavat toisistaan.

Vaikka eläinetiikan tasa-arvoperustetta on kritisoitu eri näkökulmista, sille ei kuitenkaan ole aiemmin esitetty vaihtoehtoksi vastuun hierarkiaan sisältyvää moraalisen arvon hierarkian mallia. Eläineettisessä keskustelussa moraalisen arvojärjestyksen hylkäämistä on pidetty itsestäänselvyytenä. Vastuun hierarkia ei kuitenkaan edellytä, että muut eläimet olisivat samankaltaisia ihmisen kanssa, jotta niitä voitaisiin kohdella eettisesti. Päinvastoin, niiden eroavaisuus ja heikkous ihmiseen verrattuna toimii perusteena niiden eettiselle huomioimiselle.

Keskeiseksi kysymykseksi muodostuu siis vastuun hierarkian perusrakenne ja kysymys, miten sen perustelema moraalinen arvohierarkia voi olla eläinetiikan lähtökohtana. Vastatakseni tähän kysymykseen aloitan tarkastelemalla ensin syitä sille, miksi eläinetiikassa eettiset vaatimukset on pyritty johtamaan egalitarismin pohjalta. Osoitan, että niin sekulaarissa kuin teologisessakin eläinetiikassa moraalii-

sesta hierarkiasta on haluttu irtautua, koska se on ihmiskeskeinen eli suosii järkipäisiä ja ”evolutiivisesti” kehittyneimmiksi oletettuja toimijoita.

Tämän jälkeen esitän, miten moraalinen hierarkia voidaan muodostaa joko ontologisen hierarkiana eli olioiden olemuksen mukaan, kykyjen hierarkiana ja lopulta vastuun hierarkiana. Vastuun hierarkia on tullut esiin erityisesti elänteologien pohtiessa luomisessa ihmiseen painautuneen Jumalan kuvan (*imago Dei*) merkitystä ihmisten eläinsuhteelle. Esitteen elänteologian malleja, joissa Jumalan kuva ilmenee vastuun hierarkiana. Kyseiset teologit ovat päätyneet jyrkkiin eettisiin eläinten hyvää kohtelua liittyviin vaatimuksiin. Rajaan tarkasteluni esimerkit koskemaan vain eläintuotannossa käytettävien eläinten kohtelua, sillä ihmisten eettinen suhde muihin eläinryhmiin kuten villieläimiin, lemmikkeihin tai avustuseläimiin on yhteydessä lukuisiin muihin kysymyksiin, joiden eettinen tarkastelu ei ole yhdessä artikkelissa mahdollista.⁴

Valitsemieni elänteologisen teoreetikkojen argumentit osoittavat, miten on mahdollista rakentaa selkeän hierarkkinen, mutta ei-antroposentrinen näkemys ihmisten ja muiden eläinten välisestä suhteesta. Tätä ei-antroposentristä mallia kutsun vastuun hierarkiaksi. Toisin kuin tasa-arvoa perusteena käyttävien eläineetikot väittävät, ei-antroposentrinen eläinsuhde on mahdollista rakentaa myös hierarkkisen mallin varaan.

IHMINEN MORAALISEN HIERARKIAN HUIPULLA?

Miksi eläinetiikassa on haluttu irtautua moraalista hierarkioista? Eläineetikot perustelevat hierarkkisen asetelman ongelmallisuutta sillä, että erilaiset ominaisuuksia paremmuusjärjestykseen asettaneet asteikot ovat johtaneet eläinten huonoon kohteluun. Erityisesti

ontologisen hierarkian teoria onkin epäilemättä aiheuttanut välinpitämättömyyttä muita eläimiä ja niiden kokemusmaailmoja kohtaan. Esimerkiksi Aristoteleen luonnonfilosofiassa ihmisen rationaalisuus asettaa hänet kaikkien ei-rationaalisten olentojen yläpuolelle luonnon hierarkiassa. Tämän luonnollisen hierarkian mukaan ei-rationaalisten eläinten elämän tarkoitus on tyydyttää ihmisten tarpeita. Monet vaikutusvaltaiset ajattelijat länsimaisessa filosofianhistoriassa ovat nostaneet juuri rationaalisuuden keskeisimmäksi tekijäksi, jonka perusteella vain ihmiset ovat moraalijäseniä ja siten moraalisen toiminnan kohteita.⁵

Myös kristillisen tradition piirissä on pitkään seurattu Tuomas Akvinolaisen aristoteellista tulkintaa, jonka mukaan eläimet ja ihmiset eroavat toisistaan olemuksellisesti.⁶ Tämän eläinsuhteen voi tiivistää niin, että ihmiset ovat erityisiä suhteessa muuhun luomakuntaan, koska heidät on luotu Jumalan kuvaksi. Erityisasemasta onkin johdettu päätelmä siitä, että ylempi asema olemuksellisessa hierarkiassa oikeuttaa ihmiset kohtelemaan muun luomakunnan olioita ihmisiä varten luotuina resursseina. Eläinten välinearvosta johtuva ja niille mahdollisesti koituva kärsimys ja kuolema ovat siten oikeutettuja.⁷ Vaikka joidenkin uudempien tutkimusten mukaan Akvinolaisen näkemys eläinten asemasta on tätä monisyisempi, hänen voi kuitenkin sanoa

3 Clough 2019, 2–4.

4 Villieläinten asemasta ks. esim. Donaldson & Kymlicka 2011.

5 Näitä filosofeja ovat muun muassa Tuomas Akvinolainen, Augustinus, Johann Gottfried Herder, Thomas Hobbes, John Locke, John Stuart Mill ja Arthur Schopenhauer. Steiner 2005.

6 McLaughlin 2014, 21–39.

7 McLaughlin 2014, 40.

olevan perinteisen, antroposentrisen eläintulkinnan kannalla.⁸

Akvinolaisen olemukseen perustuvan ontologisen hierarkian lisäksi jotkut eläineetikot ovat kuvanneet, miten niin sanottu evoluution hierarkia on toiminut perusteena eläinten sulkemiselle moraalisen kohtelun ulkopuolelle.⁹ Siinä eläimet on lajiteltu ”tikapuille” vähiten kehittyneestä eläimestä kehittyneimpään eläimeen. Tikapuiden ja lajihierarkian huipulla on ihminen, kognitiivisilta kyvyiltään erinomaisin eläin. Tästä mallista johtuvasta eläinten moraalisen arvon vähättelemisestä on eläineetikoiden mukaan ollut vakavia seurauksia eläimille. Esimerkiksi eläinfilosofi Elisa Aaltolan mukaan evolutiivinen hierarkia näkyy kulttuurissamme muun muassa niin koe-eläinlaboratorioiden, maatalouden kuin kuluttajavalintojenkin skeptisessä asenteessa eläinten subjektiivisia kokemuksia ja tunteita kohtaan. ”Vain eläimiä” on helpompi hyödyntää resursseina, kun niiden omaan kokemukseen ei tarvitse kiinnittää huomiota. Aaltolan mukaan hierarkkinen asetelma ilmenee myös länsimaisen kulttuurin taipumuksessa etsiä älyllistä elämää ulkoavaruudesta, mutta unohtaa samaan aikaan eläinkunnassa esiintyvä kognitiivinen monimuotoisuus.¹⁰ Aaltola yhdistää siis evolutiivisen hierarkian ihmiskeskeiseen ajatteluun ja antroposentrisiin.¹¹

Feministi ja eläinoikeusaktivisti Carol Adamsin mukaan evoluutioon perustuvan rasmin taustalla on samankaltainen hierarkkinen ajattelu. Hän esittää, että kolonialistisen rasmin kategoriat ovat suorassa jatkumossa lajihierarkian kategorioiden kanssa. Evoluutio-naarisella jatkumolla valkoihoinen yhdistyy sivistyneisyyteen ja ei-valkoinen eläimellisyyteen ja primitiiviseen.¹² Catharine MacKinnon on puolestaan kommentoinut, miten eläinten ja ihmisten välinen arvohierarkia yhdistyy usein naisten ja miesten väliseen arvohierarkiaan,

jossa alempi on ylemmän vallassa. Alistussuhde näkyy muun muassa siinä, miten sekä naisia että eläimiä on kohdeltu vapaasti hyötykäytettävänä omaisuutena. Esimerkiksi lain silmissä sekä naisten että eläinten vahingoittuminen on näyttäytynyt näiden omistajaan kohdistuvana vahinkona eikä itse väkivallan kohteeseen kohdistuvana vahingoittamisena.¹³

Riippumatta eri hierarkkisten mallien perusteista, eläineetikot ovat siten pääsääntöisesti suhtautuneet niihin kriittisesti ja väittäneet niiden pyrkivän oikeuttamaan erilaiset alistussuhteet ihmisten ja muiden eläinten välillä. Tämän seurauksena eläineettiset teoriat ovat pyrkineet esittämään eläimet jollakin tavalla samankaltaisina tai samanarvoisina ihmisten kanssa ja välttäneet hierarkkista lähtöasetelmaa.

Esimerkiksi eläinetiikan pioneerit Peter Singer ja Tom Regan pyrkivät perustelevaan ihmisten velvollisuudet ei-inhimillisiä olentoja kohtaan vetoamalla tasa-arvoon perustuvien moraaliteorioiden sisäiseen logiikkaan. Lähestymistapaa kutsutaan ekstensionalistiseksi argumentaatioksi eli laajenevien kehien logiikaksi. Argumentaatiossa esitetään ajatus siitä, että ei ole loogista sulkea muita ihmisiä moraalisen tarkastelun ulkopuolelle lajin perusteella, koska emme tee niin muidenkaan kontingenttien attribuuttien, kuten sukupuolen, rodun, ulkonäön tai sairauden perusteella. Niinpä oikeudet ja tasa-arvo vaatimukset olisikin ulotettava myös muiden lajien edustajiin perustuen moraalisesti merkittäviin ominaisuuksiin kuten tuntoisuuteen eli kykyyn tuntea kipua, kykyyn haluta tai muodostaa uskomuksia sekä mahdollisuuteen tiedostaa itsensä.¹⁴

Peter Singerin utilitaristinen lähestymistapa tähtää intressien huomioonottamisen tasa-arvoon. Hänen mukaansa ihmisille ja eläimille on yhteistä intressi välttää kipua, minkä vuoksi meidän tulisi suhtautua samalla moraalisella painoarvolla ihmisen ja esimerkiksi sian koke-

maan kärsimykseen.¹⁵ Tällöin merkityksellistä ei ole ihmisen ja eläimen välinen suhde, vaan heistä erillään tarkasteltavat intressit, joiden väliseen tasa-arvoon pyritään. Myös eläinoikeusajattelija Gary Francione väittää samankaltaisesti, että tasa-arvoisuuden tulisi olla jokaisen moraaliteorian vaatimus.¹⁶ Tällä argumentilla Francione ei tarkoita, että eläimillä tulisi olla samat oikeudet kuin ihmisillä, vaan sitä että meidän tulisi ihmisinä asettaa yhteen vaakakuppiin oma kärsimyksemme, jos luovumme eläinten hyötykäytöstä, ja toiseen eläinten kokema kärsimys siinä tilanteessa, että käytämme niitä hyödyksemme. Vain sellaisessa tilanteessa, jossa ihmisten ja muiden eläinten intressit ovat konfliktissa ja ihmisten intressit painavat enemmän, on kärsimyksen aiheuttaminen eläimille oikeutettua.¹⁷

Monia eläineetikoita yhdistää siis yleinen vaatimus eläinten moraalisen arvon tunnustamisesta vetoamalla tasa-arvoperusteen noudattamiseen. Tästä seuraa moraalisen arvohierarkian vastustaminen. Tasa-arvoperustainen egalitarismi on kuitenkin johtanut myös ongelmiin eläinetiikassa. Yksi keskeinen haaste liittyy siihen, että keskeiset eläineetikoiden käyttämät klassiset moraaliteoriamme perustuvat itsessään jyrkälle jaottelulle toisaalta inhimillisen ja eläimellisen, toisaalta kulttuurin ja luonnon välille.¹⁸ Tästä syntyy ympäristö- ja eläinetiikassa vaikeasti ratkaistava jännite. Eetikot etsivät perusteita luontoon ja eläimiin kohdistuvan väkivallan ja välinpitämättömyyden ehkäisemiseksi, mutta nojaavat samalla historialliseen ihmiskäsitykseen, jossa etiikka syntyy nimenomaan irrottautumalla luonnosta.¹⁹ Feministiteoreetikot ovat puolestaan nostaneet esiin, miten tasa-arvoisista oikeuksista ja velvollisuuksista puhuminen korostaa miehisenä pidettyä rationaalisuutta, mutta jättää vähemmälle huomiolle tunteiden ja empatian merkityksen eettisten vaatimusten

lähteenä.²⁰ Näistä kriittisistä havainnoista huolimatta keskusteluissa ei kuitenkaan ole tarjottu vaihtoehtoja itse egalitarismille, vaan keskeisimmätkin arvostelijat pitäytyvät samanlaisuuteen, yhteiseen ympäristöön tai kehoillisuuteen liittyvissä vaihtoehdoissa.²¹

Edellä kuvatuissa keskusteluissa ei ole siis otettu huomioon sitä, että ominaisuuksiltaan vähäisempien olentojen heikompi asema moraalilla ”asteikolla” on kuitenkin vain yksi tapa muodostaa eettisiä johtopäätöksiä arvohierarkian pohjalta. Hierarkian käyttö eettisten vaatimusten lähtökohtana voi olla mielekäästä, jos eläinetiikassa otetaan huomioon oikeuskie- len antroposentrisyys, mutta kiinnitetään huo-

8 Dean-Drummond 2014, 101–108; Berkman 2009, 21–40; McLaughlin 2014, 8–20.

9 Ihmisen ja muiden eläinten välisestä ontologisesta rajasta ihmistieteitten historiassa on kirjoittanut esim. Corbey 2005; evolutiivinen jatkuvuus eläimistä ihmisiin moraaliossa käytöksessä esim. Bekoff & Pierce 2009.

10 Aaltola 2013, 13.

11 Aaltola 2013, 14.

12 Adams 2007, 29–30.

13 MacKinnon 2000, 263–265.

14 Nurmi 2008, 10–11. Tom Regan on käsitteellistänyt samanlaisuustekijää termillä ”subject-of-a-life”.

15 Singer 2000, 80.

16 Francione 2000, 121.

17 Francione 2000, 121.

18 Plumwood 1993, 41–43.

19 Muun muassa Suvi-Elise Nurmi on esittänyt tämän kahtiajaon ympärillä käytyä keskustelua moraalialientin näkökulmasta, Nurmi 2008.

20 Sekä Singer että Regan pitävät moraaliossa merkittävänä niitä muiden eläinten ominaisuuksia, jotka ovat samankaltaisia ihmisten ominaisuuksien kanssa. Empatiakyky taas mahdollistaa ymmärryksen ja kunnioituksen myös erilaisuutta kohtaan, ks. Gruen 2007.

21 Esimerkiksi Oliver (2009) ”jaettu kehoillisuus”.

mio nimenomaan ihmisten ja muiden eläinten välillä vallitsevaan asemien epäsuhtaan. Tällöin eläinten hyvälle kohtelulle ei tarvitsisi etsiä perusteita niiden ominaisuuksista tai samankaltaisuudesta ihmisiin verrattuna. Päinvastoin, eläinten heikkous ihmiseen nähden olisikin eläimiin kohdistuvien eettisten vaatimusten perusta.

ELÄINTEOLOGIT JA VASTUUN HIERARKIA

Miten ihmisen ja eläinten näkeminen osana samaa hierarkkisesti rakentuvaa teoreettista mallia voi olla perusteena myös ei-antroposentriselle eläinetiikalle? Aluksi on syytä tehdä erotelu sen välille, muodostetaanko moraalinen hierarkia ontologisena hierarkiana eli olemuksen mukaan syntyvänä hierarkiana vai kykyjen hierarkian perusteella. Ontologinen hierarkia ja kykyjen hierarkia ovat toimineet perusteena kahdenlaisille eettisille johtopäätöksille.

Ontologinenkin hierarkia antaa perusteita eläinten kunnioitusta edistävien moraalisten vaateiden esittämiseksi antroposentrisestä näkökulmasta. Tällöin eettinen vaatimus kohdistuu ihmisiin, mutta siitä seuraa eläinten ”lempeämpi” kohtelu. Tuomas Akvinolaisen mukaan ympäristön ja eläinten huono kohtelu on väärin, sillä se on vastoin ihmisen päämäärää, *telosta*. Eläinten huono kohtelu korruptoi ihmisen ymmärryksen, joka ei anna enää luotettavaa kuvaa ympäristöstään.²² Näin näkökulma on edelleen se, että ihminen on asetettu arvoltaan tärkeimmäksi luomakunnan olioksi ja eläinten hyvä kohtelu on vain välineellisessä asemassa inhimillisen hyvän saavuttamiseksi. Tästä ihmiskeskeisestä näkökulmasta eläinten hyvä kohtelu ymmärretään hyvin vaatimattomalla tavalla pidättäytymisenä väkivallasta eläimiä kohtaan. Eläimet siis ovat olemassa ihmisiä varten ja on luonnollista, että ne ”tekevät työtä” ihmisille, niistä valmistetaan ruokaa ja vaatteita

tai ne toimivat ihmisten viihdykkeinä. Näissä tehtävissä niitä tulee kohdella väkivallattomasti.

Kykyjen tai ominaisuuksien hierarkiassa tunnustetaan, että myös eläimillä voi olla moraalisia vaatteita. Eläinten alemman moraalisen statuksen tai vähäisempien kykyjen vuoksi ihminen tulee asettaa moraalisisessa harkinnassa ylemmälle sijalle. Sekulaarissa eläinetiikassa hieman vastaavaa näkökulmaa edustaa eläinsuojelu tai protektionismi, jossa ei kritisoida eläinten tappamista sinänsä vaan niille eläintuotannossa aiheutettua turhaa kärsimystä. Esimerkiksi Robert Garnerin mukaan eläinten tappaminen ei ole yhtä väärin kuin ihmisten, koska niiden mahdollisuudet tulevaisuuden suunnitelmiin, elämän mahdollisuuksiin ja nautinnollisiin kokemuksiin ovat pienemmät.²³ Tällöin Garner johtaa siis ominaisuuksien hierarkiasta vähäisemmät eettiset velvollisuudet eläimiä kohtaan. Johtopäätöksenä tästä arvohierarkiasta on se, että eläimiä on toki kohdeltava hyvin eikä niille saa tuottaa kärsimystä, mutta tähän tavoitteeseen pääsemiseksi riittävät parannukset niiden tuotanto-olosuhteisiin. Eläintuotannosta itsestään ei siis tarvitse luopua.

Eläinteologiassa eettisen vaatimuksen merkitys ensisijaisesti väkivallattomuutena eläimiä kohtaan esiintyy muun muassa varhaisen eläinteologisen kommentoijan, kirjailijana tunnetun C. S. Lewisin tuotannossa. Lewis käsitti eläinten hallitsemisen ”tanssina”, jossa ihminen on vastuussa askelluksesta. Hänen näkemyksensä mukaan väkivalta luonnossa on paholaisen aikaansaannosta. Vain kesyillä eläimillä on persoona, sillä ne kykenevät vuorovai-
kutussuhteeseen ihmishallitsijoidensa kanssa. Paratiisin luonnollinen tila kaikkien eläinten ja ihmisten yhteiselolle on kesyys, joka hukattiin syntiinlankeemuksessa.²⁴ Lewisille alkutilan hierarkia siis mahdollistaa väkivallattomuuden,

ja ilman sitä eläinten ja ihmisten suhteet päätyvät kaaosmaiseen pahuuteen. Tähän paratiisissa valinneeseen suhteeseen kuului kuitenkin eläinten käyttö ihmisten ravinnoksi, kunhan se tapahtui kärsimystä välttäen.²⁵

Edellä kuvatuissa esimerkeissä ontologinen ja kykyjen hierarkia eivät johda kovin vahvoihin vaatimuksiin eläinten eettisesti kestäväälle kohtelulle. Nämä eivät kuitenkaan ole ainoat tavat, joiden perusteella moraalista hierarkiasta voidaan tehdä eettisiä johtopäätöksiä. Moraalista hierarkiaa voidaan kuitenkin tulkita myös siten, että moraalitoimijoiden suuremmat kyvyt asettavat enemmän myös velvollisuuksia. Seuraavaksi tarkastelenkin, miten tämä vastuun hierarkia ilmenee eläinteologiassa, kun teorioissa otetaan huomioon teologisen antropologian keskeinen ajatus ihmisestä Jumalan kuvana (*imago Dei*).

David Clough vastustaa antroposentrismää ja ominaisuushierarkian käyttämistä perustena eläinten kohtelulle. Tässä hän on erimieltä Aristoteleen luonnonfilosofisen ihmiskäsityksen kanssa, jossa eroja ihmisten ja muiden eläinten välillä ei pidetä ainoastaan aste-eroina vaan ihmisessä ajatellaan olevan jokin perustavanlaatuisesti erityinen ominaisuus, esimerkiksi rationaalisuus, joka asettaa hänet muiden eläinten yläpuolelle.

Clough kritisoi jyrkästi tällaista ajattelua ja esittää, että oli rationaalisen ajattelun määrittelmä mikä tahansa, sen esiintymisessä on kyse pikemminkin evolutiivisesta jatkumosta lajien välillä kuin jyrkästä rajasta ihmisen ja muiden välillä. Hän muistuttaa:

– – tiedämme, että lampaat voivat tunnistaa satoja kasvoja, varikset tekevät työkaluja ratkaistakseen ongelmia, simpanssit ovat ihmisiä parempia tiettyissä numeerisissa tehtävissä, delfiinit ymmärtävät kielioppia, papukaijat osaavat käsittää abstrakteja käsitteitä ja niin edelleen. Tarkoitukseni ei ole

esittää, että ihmisen kyvyt eivät olisi vaikuttavia ja erityisiä, vaan että mikä tahansa niiden yhdistelmä johon vain ihmiset kykenevät – kuten kirjan kirjoittaminen tai abstraktit laskutehtävät – ei riitä todistukseksi ei-jatkuvasta ominaisuudesta, joka olisi uskottavasti sellainen erityinen linkki maallisen ja taivaallisen valtakunnan välillä, jota ihminen mikrokosmoksena -argumentti edellyttää.²⁶

Ihmisyys itsessään, erotettuna muiden eläinten olentoisuudesta, ei siis anna ihmisille ylempää asemaa muihin eläimiin nähden. Myös muut olennot voivat ilmentää Jumalan kuvaa, vaikkakin vain osittain.²⁷

Kaksiosaisen teologista eläinetiikkaa käsittelevän teoksensa jälkimmäisessä osassa *On Animals 2: Theological Ethics* (2019) Clough esittää kristillisen eläinsuhteen pohjaksi erilaisia tasa-arvoisempaan suhteeseen perustuvia ei-antroposentrisiä vaihtoehtoja, kuten sopimuskumppanuus ja lähimmäisyys.²⁸ Eksplikoidessaan eläinsuhteen muodostamisen perustaa hän nojautuu siis ensisijaisesti tasa-arvon ajatukseen luonnollisen hierarkian ja ominaisuushierarkian sijaan.

Mikäli Cloughin teosparia tarkastelee kokonaisuutena, hänen eläinteologiansa taustalta löytyy kuitenkin hierarkkinen perustelu etiikalle. Teossarjansa ensimmäisessä osassa Clough kertoo, että ajatus ihmisessä olevasta Jumalan

22 Nurmi 2008, 10.

23 Francione & Garner 2010, 116.

24 Gilmour 2017, 116–118.

25 Lewis itse ei ollut kasvissyöjä.

26 Clough 2012, 70. Käännös on kirjoittajan.

27 Clough 2012, 101–102.

28 Clough 2019, 26–31.

kuvasta (*imago Dei*) mahdollistaa kaksi erilais- ta teologisesti perusteltua tulkintalinjaa, jotka ovat relevantteja eläinteologian näkökulmasta. Funktionaalisen tulkinnan mukaan *imago Dei* voi viitata Jumalan ihmisille antamaan tehtävään. Relationaalisen tulkinnan mukaan *imago Dei* viittaa suhteeseen, jonka Jumala haluaa solmia ihmisen kanssa. Näissä tulkinnoissa siirrytään pois substantiaalisesta ajattelusta, jossa virheellisesti pyritään etsimään Jumalan kuvan merkitystä jostakin ihmisille erityisestä ominaisuudesta.²⁹ Clough pitää keskeisimpänä substantiaalisesta tulkinnasta luopumista, jossa ihmisen erityisyyden perustaksi etsittiin jotakin hänet muista eläimistä ontologisesti erottavaa ominaisuutta, kuten rationaalisuutta.³⁰ Clough ei siis torju hierarkiaa funktionaalissa tai relationaalissa tulkinnassa, sillä puhuttaessa ihmisen ja muiden eläinten välisen eron merkityksestä joko eroavana tehtävänä tai suhteena, kummassakin tapauksessa ihmisellä on erityinen tai ylempi asema Jumalan silmissä.

Myöhemmin Clough kallistuu itse funktionaalisen tulkinnan puoleen painottaen sitä, että ihmisen ero muista eläimistä on opillisen kysymyksen sijaan eettinen kysymys. Teologisesti ihmisten ja eläinten välinen ero on kutsumuksellinen. Hänen mukaansa paras teologinen tulkinta ihmisten ja muiden eläinten välisestä eroista on siis sellainen, että meille on annettu tehtävä elää ihmisinä ja muille eläimille on annettu oma tehtävänsä elää omien lajityyppilisten tapojensa mukaisesti. Ihmisten erityinen tehtävä on ottaa vastuu muista olennoista.³¹

Näin ollen Cloughin teologinen perusta eettisille vaatimuksille eläimiä kohtaan on hierarkkinen siitä huolimatta, että hän esittää myös tasa-arvoon perustuvia vaihtoehtoja eettisen eläinsuhteen perustaksi. Hän myös eksplisiittisesti torjuu sellaisen egalitarismin, jossa kaikkia olentoja tulisi kohdella samalla tavalla. Hän perustelee näkemystään sellaisilla

Uuden testamentin kohdilla, joissa Jeesus selvästi ilmaisee ihmisten olevan arvokkaampia kuin muiden luotujen olentojen.³²

Cloughin eettisten vaatimusten merkitys tulee esiin erityisesti hänen kielteisessä suhtautumisessaan eläintuotantoon. Teoksessaan hän kuvaa ensin pitkästi eläintuotannon eläimille aiheuttamia kärsimyksiä niin kaloille, linnuille, sioille, jäniksille, lampaille kuin lypsy- ja liha- karjalle. Hänen mukaansa kristillinen ymmärrys eläinten elämän teologisesta merkityksestä tukee johtopäätöstä, jonka mukaan eläimiä ei tule pitää sellaisissa olosuhteissa, joissa ne eivät saa kukoistaa ja nauttia hyvästä elämästä. Eläintuotteiden tuotantotavat altistavat eläimet monotoniselle elämälle, jolloin ne eivät voi toteuttaa riittävästi luontaisia tarpeitaan, altistuvat fyysiselle ja henkiselle kärsimykselle ja saavat elää vain lyhyen elämän. Koska suurin osa eläintuotteista tuotetaan tällaisissa olosuhteissa, kristityillä tulisi olla vahvat syyt kieltäytyä syömästä lihaa, kalaa, maitotuotteita ja kananmunia.³³

Cloughin mukaan eläinten olojen muuttaminen ja eläintuotanto paremmissa olosuhteissa ei kuitenkaan ratkaise eläintuotannon eettisiä ongelmia riittävällä tavalla. Esimerkiksi kananmunien tuotannossa kukonpoikaset rutiininomaisesti tuhotaan munintakanojen jalostusprosessissa, maidontuotannon vasikat teurastetaan viimeistään vain muutaman kuu- kauden ikäisinä, poikaset erotetaan varhain emoistaan, naaraspuoliset eläimet saatetaan väkisin raskaaksi ja eläimet lähetetään teuraaksi kun niiden ylläpito käy taloudellisesti kannattamattomaksi.³⁴

Hänen mukaansa teologisesti perustelluin toimintatapa on siis kristillinen, eettinen veganismi. Tosin hänen mukaansa on tärkeää huomata, että emme elä tuonpuoleisessa täydellistyneessä Jumalan valtakunnassa vaan keskellä langennutta maailmaa. Tämä näkyy muun

muassa siinä, että edes ruokansa itse tuottava vegaaninen puutarhuri ei ole moraalisesti täysin puhdas. Hänenkin täytyy suojata viljeltävä alue sille mahdollisesti tuhoa tekevilta eläimiltä kuten jäniksiltä ja etanoilta. Estäessään pääsyn joiltakin elollisilta olennoilta hän luo alueen, joka on ihmisen kontrolloitavissa, eikä toivota kaikkia olentoja tervetulleeksi.³⁵

Samansuuntaisesti luomiskertomusta tulkitsevat kristilliset pasifistit Stanley Hauerwas ja John Berkman, jotka samaten torjuvat ajatuksen siitä, että kykyjen epäsuhta erottaa ihmiset ja muut eläimet toisistaan. Heidän mukaansa Jumalan kuvana oleminen ei viittaa tiettyyn ihmisen ominaisuuteen tai rationaalisuuteen vaan ainoastaan ihmisille annettuun erityiseen tarkoitukseen. Se ei viittaa metafysiseseen eroon ihmisten ja eläinten välillä, vaan tehtävään jonka Jumala on antanut ihmisille osana rauhanomaista valtakuntaa. Tämä ihmisten erityinen tehtävä on palvella toinen toistaan ja niin tehdessään toimia Jumalan rauhanomaisen valtakunnan edistäjinä. Eläimiä ei siis heidän mukaansa ole luotu palvelemaan ihmisen tarkoituksiperiä, vaan ilmentämään Jumalan kunniaa.³⁶

Tämän kutsumuksen seuraamisen vastakohtaksi Hauerwas ja Berkman asettavat pelkkään selviytymiseen tähtäävän toiminnan. He muistuttavat, että Jumalan luomakunta ja luonto eivät ole sama asia. Moraalikäsitysten johtaminen suoraan luonnon lainalaisuudesta ilman ajatusta luomakunnasta johtaa heidän mukaansa eloonjäämiskamppailuun, jossa vahvemmallalla on oikeus tappaa heikompi selviytymisen nimissä. ”Luonto” raadollisine selviytymiskamppailuineen tulisi ajatella syntiinlankeemuksen jälkeiseksi ilmiöksi, eikä siten Jumalan tahdon mukaiseksi asiointilaksi. Hauerwas ja Berkman muistuttavat, että selviytymisetiikka ei ole kristillistä, sillä siinä uhrataan eläinten lisäksi myös jotkut ihmiset

joidenkin toisten selviytymisen vuoksi.³⁷ Eettisten päätelmien johtaminen luonnontilasta onkin klassinen naturalistinen virhepäätelmä – se, että luonnossa esiintyy väkivaltaa ei tarkoita, että niin pitäisi olla tai että ihmisten pitäisi käyttäytyä sen mukaisesti. Naturalistisen virhepäätelmän eläinten asemaa koskevassa keskustelussa torjuu myös Linzey.³⁸

Ihmisille annettu tehtävä, eläimistä huolehtiminen, ei siis tarkoita ainoastaan väkivallasta pidättymistä eläimiä kohtaan, vaan se merkitsee jyrkkää eläimiin kohdistuvaa eettistä vaatimusta. Hauerwas ja Berkman myöntävät varovasti kristilliseen vegetarismiin. Heille vegetarismiin siirtyminen on osoitus siitä, että Jumala ei ole tarkoittanut luomakunnan olevan ”sodassa itsensä kanssa”. Kyseessä ei ole romanttinen kuva luonnosta vaan eskatologinen teko, jossa sitoudutaan Jumalan tarkoittaman rauhanomaisen valtakunnan toteuttamiseen maan päällä.³⁹

Niin Cloughin kuin Hauerwasin ja Berkmaninkin näkemys eläinten ja ihmisten suhteesta on selkeän hierarkkinen. Vain ihmisillä on kyky nähdä eläinten ”tehtävä” Jumalan suunnitelmassa ja osoittaa se niille. Vastuu on kykenevämmän vastuuta vähäisemmistä olennoista.

29 Clough 2012, 66–67.

30 Clough 2012, 66–67.

31 Clough 2012, 75.

32 Clough 2012, 75 (Matt. 6:25–30, Luuk. 12:24–28, Matt. 10:29–31).

33 Clough 2019, 67–71.

34 Clough 2019, 77–78.

35 Clough 2019, 87.

36 Hauerwas & Berkman 1992, 204–205.

37 Hauerwas & Berkman 1992, 203.

38 Naturalistisen virhepäätelmän eläinten asemassa torjuu myös Linzey 1994, 82.

39 Hauerwas & Berkman 1992, 207–208.

He eivät siis kiellä ihmisen riippuvuutta muista eläimistä tai aseta ihmistä erilleen muista vaan antavat hierarkialle eettisen merkityksen. Heidän mukaansa ihmiset on kutsuttu olemaan läheisessä suhteessa eläimiin sitä kautta, että ihmisten tulee huolehtia eläimistä.

Myös Ryan McLaughlinin tulkinnan mukaan *imago Deistä* seuraavassa hierarkisessa suhteessa korostuu ihmisen vastuu muista eläimistä. Näkemys tulee ilmi hänen viittauksessaan kaksiosaiseen luomiskertomukseen, jossa ihmistä ohjeistetaan seuraavasti:

Jumala siunasi heidät ja sanoi heille: ”Olkaa hedelmälliset, lisääntykää ja täyttäkää maa ja ottakaa se valtaanne. Vallitkaa meren kaloja, taivaan lintuja ja kaikkea, mikä maan päällä elää ja liikkuu.” Jumala sanoi vielä: ”Minä annan teille kaikki siementä tekevät kasvit, joita maan päällä on, ja kaikki puut, joissa on siementä kantavat hedelmät. Olkoot ne teidän ravintonanne.”⁴⁰

Myöhemmin, vedenpaisumuksen jälkeen, Jumala antaa ihmisille luvan käyttää ravintonaan myös eläimiä.

Kaikki villieläimet ja taivaan linnut, kaikki maan päällä liikkuvat eläimet ja meren kalat pelkäävät ja säikkyvät teitä; ne on annettu teidän valtaanne. Teidän ravintonanne olkoot kaikki olennot, jotka elävät ja liikkuvat. Ne kaikki minä annan nyt teille, niin kuin annoin teille vihreät kasvit.⁴¹

McLaughlin tulkitsee luomiskertomuksen ensimmäisen ja toisen osan välistä eroa siten, että Jumala muokkaa alkuperäistä suunnitelmaansa tehdäkseen sen yhteensopivaksi ihmisten väkivaltaisuuden kanssa. Luomakunta on annettu ihmisen hallittavaksi alun perin rauhaa rakastavan ja väkivallattoman Jumalan kuvan (*imago Elohim*) aikana, mutta vedenpaisumuksen jälkeen Jumala on joutunut vastentahtoi-

sesti tekemään muutoksen heidän hallintansa luonteeseen, joka mahdollistaa väkivaltaisen ja vallantahtoisen käytöksen (*imago Marduk*).⁴² Vaikka ihmisille onkin näin ollen annettu ”oikeus” kohdella eläimiä ravinnollisena resursina, heidän tulisi luopua tästä oikeudesta ja kohdella eläimiä alkuperäisen, rauhanomaisen suunnitelman mukaisesti.⁴³

McLaughlinin mukaan ihmisyyden ja Jumalan kuvana olemisen pitäminen pelkkänä erityiskohteluun oikeuttavana etuoikeutena ei tee oikeutta Jumalan näyttämälle esimerkille. Jumalan kuvaksi luominen tuo ensisijaisesti mukanaan vastuullisen aseman, jota ei ole tarkoitus käyttää itsekkäästi oman edun tavoitteluun. Ihmisten tehtävä on pitää huolta ”vähäisemmistä” eläimistä ja välittää niille Jumalan siunaus.⁴⁴ Hänen johtopäätöksensä on, että ero eläinten ja ihmisten välillä luo perustan moraalille välittämislle eläimistä.⁴⁵

Cloughin, Hauerwasin ja Berkmanin sekä McLaughlinin tulkinnoissa on siis selkeä yksimielisyys siitä, että luomiskertomuksen tilanhoidajaetiikassa on kyse suuremmasta eettisestä vastuusta suhteessa eläimiin, ei oikeutuksesta eläinten käyttämiseen vapaasti ihmisen resursseina. Tämä vastuu on nimenomaan hierarkkista, sillä ainoastaan ihmislaji on luotu Jumalan kuvaksi ja hänellä on mahdollisuus käyttää ylempää asemaansa joko holtittomasti tai vastuullisesti. Vastuu itsessään edellyttää suhdetta, jossa vastuullinen osapuoli on kyvyiltään tai valtapositioltaan ylemmässä asemassa niihin nähden, joista hän on vastuussa.

IHMISEN MORAALINEN ARVO SUHTEESSA ELÄIMIIN

Siinä missä Clough, Hauerwas ja Berkman sekä McLaughlin tulkitsevat luomiskertomuksen hierarkiaa funktionaalisesti, liittyen ihmisten ja muiden eläinten eri tehtäviin, Charles Camosy ja Andrew Linzey päätyvät ei-antroposentrisiin

eettisiin johtopäätöksiin moraalisen arvohierarkian pohjalta.

Aiemmista eläinteologeista poiketen Charles Camosy on selväsanaisesti hierarkkisen eläin-ihmissuhteen puolustaja. Hän siis esittää ihmisten olevan moraalisesti muita eläimiä arvokkaampia. Camosyn mukaan perustana tälle arvolle on se, että ihmiset, jotka ovat kykeneviä tietoon ja rakkaudellisten suhteitten muodostamiseen ilmentävät *imago Deitā* paljon hienotasoisemmin kuin muut olennot, vaikka nekin ilmentäisivät Jumalaa omalla tavallaan. Hierarkian merkitys tulee hänen mukaansa esille äärimmäisissä tilanteissa, joissa on pakko tehdä valinta esimerkiksi nälissään olevan pikkulapsen hengissä säilymisen ja villisian hengen riistämisen tai säilyttämisen välillä. Tällaisessa tilanteessa moraalisen arvon hierarkian näkeminen selkeyttää hänen mukaansa tilannetta.⁴⁶

Olemuksellisen hierarkian olemassaolo ei Camosyn mukaan ole kuitenkaan peruste kohdella eläimiä miten tahansa, päinvastoin. Hän esittää, että moraalinen hierarkia itse asiassa edistää heikommista huolehtimista. Tällöin on mahdollista vastata kysymykseen siitä, miksi suojelisimme eläimiä kun nekin tappavat toisiaan: emme ole muiden eläinten kaltaisia. Ihmisinä meillä on arvoja joiden mukaan muita tulee kohdella tarpeetonta kärsimystä välttäen ja suojellen elämää.⁴⁷

Siten Camosy päätyy samaan johtopäätökseen kuin hierarkiaa funktionaalisesti tulkinneet eläinteologit. Ylemmstä asemasta johtuvan vallan tulisi johtaa suurempaan vastuuseen, ei aseman väärinkäyttöön. Hän tuo esille myös vielä edellisiä radikaalimman kristillisen tulkinnan ihmisten vastuusta suhteessa eläimiin. Kristilliseen ymmärrykseen vallankäytöstä ja johtajuudesta tulisi hänen mukaansa aina liittyä heikoimmista huolehtiminen, mikä ilmenee esimerkiksi Jeesuksen toiminnassa hänen pestessään opetuslastensa jalat. Kristillinen vallan-

käyttö tulisikin Camosy:n mukaan ymmärtää palvelusjohtajuutena.⁴⁸

Camosylle moraaliseen arvohierarkiasta johdettavan vaatimuksen käytännöllinen muoto on eettinen vegetarismi. Kotieläinten tehokasvatuksessa eläimiä kohdellaan hänen mukaansa tuotteina ja ”proteiiniyksikköinä”, jotka eivät pysty elämään lajityypillistä elämää. Jeesuksen esimerkkiin vedoten kristilliseen etiikkaan tulisi hänen mukaansa kuulua haa-voittuvien ja marginaalissa olevien suoje- lu, jonka tulee koskea myös eläimiä.⁴⁹ Hänen mukaansa eläinten syömisestä luopumisessa ei ole kyse pehmeästä sentimentalismista. Päinvastoin, kyky pitää ruokahalunsa kurissa rinnastuu katolisuuden ytimessä oleviin muihin uskon harjoittamisen tapoihin, kuten köyhille lahjoittamiseen, paastoamiseen ja vääränlaisista sukupuolisuhteista pidättymiseen.⁵⁰

Myös Linzey'n argumenteista hahmottuu kuitenkin hierarkkinen rakenne, jossa jokainen

40 1. Moos.1:28–29

41 1. Moos. 9:2–3.

42 McLaughlin 2014, 91–93. Raamatun luomismyytit syntyivät muinaisen Lähi-idän monenlaisten kosmogonioiden keskuudessa kilpaillen niiden kanssa. Eräs näistä myyteistä oli babylonialainen Enuma Elish, jossa luoja-jumalana esiintyy Marduk. Marduk luo ihmiset väkivaltaisesti voitettujen vihollisensa ruumiista, kun taas Elohim luo ihmiset omaksi kuvakseen.

Tätä kontrastia väkivaltaisen ja väkivallattoman alkuperän välillä on pidetty merkittävänä Genesiksen tutkimuksessa. Arnold 2009, 30–32.

43 McLaughlin 2014, 94–95.

44 McLaughlin 2014, 58–59.

45 McLaughlin 2014, 58.

46 Camosy 2013b, 274–275.

47 Camosy 2013b, 275.

48 Camosy 2013b, 274.

49 Camosy 2013a, 83–99.

50 Camosy 2013a, 77.

ihmisen moraaliseen ja teologiseen ylemmyyteen liittyvä eroavaisuus eläinten ja ihmisten välillä korostaa ihmisten vastuita ja velvollisuuksia. Hänen mukaansa voimme olettaa, että ihmiset eroavat muista eläimistä perustavanlaatuisella tavalla, mutta ero ei oikeuta eläinten kohtelua ihmisten alamaisina.

Linzey painottaa erityisesti ihmisten ja eläinten välisen asemien eron merkitystä avaimena näiden eettiseen suhteeseen. Hänen mukaansa sitä tulisi verrata aikuisten ja lasten väliseen suhteeseen. Meidän tulisi pitää mielessämme, että kontrolloimme eläimiä täysin, ja siten meillä on niistä täysi moraalinen vastuu. Kuten pienet lapset, eläimet eivät voi antaa suostumustaan, eivätkä ne kykene edustamaan omia intressejään. Ne ovat moraalisesti viattomia, haavoittuvaisia ja puolustuskyvyttömiä. Koska eläimet ovat meidän armoillamme, ihmisten niille aiheuttama kärsimys ei voi olla oikeutettua.⁵¹

Mikäli eläimet eivät ole yhtä rationaalisia kuin me, niillä ei ole mahdollisuutta ottaa rationaalista etäisyyttä niihin kärsimyksiin, joita ne elämässään kohtaavat. Niinpä niiden kokema kärsimys voi olla jopa suurempaa kuin ihmisten kokema kärsimys. Mikäli eläimet eivät ole moraaliagentteja, meillä on suurempi moraalinen velvollisuus niitä kohtaan kuin niillä meitä kohtaan. Jos eläimillä ei ole sielua, ne eivät tule saamaan tuonpuoleisessa minkäänlaista hyvitystä elämässä kokemastaan kärsimyksestä, joten niiden tässä elämässä kokema kärsimys saa jopa suuremmat mittasuhteet kuin meidän mahdollisesti kokemamme kärsimykset.⁵² Näin ollen myös Linzey'n mukaan eettiset velvollisuutemme eläimiä kohtaan on rakennettava vastuun hierarkian varaan. Eläinten heikkous ja irrationaalisuus ei toimi perusteena niiden kärsimyksen sivuuttamiselle, vaan nousee perusteeksi niiden eettisen aseman vakavasti ottamiseen.

Linzey, Clough, Hauerwas ja Berkman sekä McLaughlin pyrkivät erottautumaan hierarkisena nähdystä perinteisen teologian eläinsuhteesta. Heidän argumenttinsa tarkastelu ihmisen Jumalan kuvana olemisesta osoittaa kuitenkin, että he johtavat ei-antroposentrisiä eläineettisiä tulkintoja hierarkkisesta asetelmasta ihmisen ja muiden eläinten välillä. Clough sekä Hauerwas ja Berkman tulkitsevat hierarkiaa funktionaalisesti, viittaamalla ihmisille ja eläimille osoitettuihin erilaisiin tehtäviin. McLaughlinin johtaa luomiskertomuksesta eettisen vaatimuksen, joka kehottaa pitämään huolta vähäisimmistä eläimistä. Camosyn ja Linzey'n mukaan käsityksemme suuremmasta moraaliseen arvostamme suhteessa eläimiin velvoittaa kohtelemaan eläimiä erityisellä huolella. *Imago Dei* merkitystä tulkinneet eläinteologit ovat omaksuneet moraalisen hierarkian ihmisen ja muiden eläinten välillä, mutta tekevät sen perusteella käytännössä yhtä jyrkkiä eettisiä vaatimuksia eläimiä kohtaan kuin tasa-arvoa perusteena käyttävät sekulaarit eläineetikot.

Edellä mainittujen eläinteologioiden näkemyksissä hierarkia ei kuitenkaan tue antroposentrisiä asenteita, vaan eettiset vaatimukset eläimiä kohtaan muodostuvat nimenomaan moraalisen hierarkian pohjalta, jolloin hierarkkinen rakenne mahdollistaa eettisen suhteen. Heidän argumenteistaan välittyy vastuun hierarkia, jonka mukaan ihmisten tulisi suhtautua eläimiin eettisesti, persoonina, joiden hyvinvointi meidän tulee ottaa huomioon juuri sen vuoksi, että ne ovat heikompia kuin ihmiset.

Vastuun hierarkia muodostaakin vaihtoehdon erityisesti sekulaarissa eläinetiikassa yleisille ihmisten ja muiden eläinten tasa-arvoon tai samankaltaisuuteen perustuville teorioille. Johtamalla eettiset vaatimukset eläimiä kohtaan nimenomaan niiden heikommasta asemasta ihmisiin nähden, teologinen eläinetiikka

onnistuu välttämään sekulaarin eläinetiikan vaikean asetelman, jossa miljoonista kyvyiltään ja ominaisuuksiltaan täysin erilaisista olennoista on etsitty eettisen kohtelun perustaksi samankaltaisia ominaisuuksia ihmisen kanssa.

LOPUKSI

Luomiskertomuksessa tuodaan esille jännite, joka syntyy, kun Jumala luo ihmisen kuvakseen ja kaltaisekseen ja antaa tälle erityisen valta-aseman suhteessa muihin eläimiin. Valta-hierarkia ihmisen ja muiden eläinten asemassa on kiistaton. Sen vuoksi voidaankin sanoa, että eläineettinen keskustelu hyötyy sellaisista näkökulmista, joissa tämä teologisesti perusteltu asemien eritasoisuus on otettu huomioon.

Tässä artikkelissa olen esittänyt, että sekulaarissa eläinetiikassa on haluttu irtautua moraalista arvohierarkiasta, koska se on ymmärretty joko ontologisena, evolutiivisena tai kykyjen hierarkiana. Moraalisen arvohierarkian pohjalta on mahdollista tehdä myös ei-antroposentrisiä eettisiä johtopäätöksiä, mikäli nämä johtopäätökset tehdään vastuun hierarkian mukaisesti. Näin se toimii vaihtoehtoisena perusteena egalitarismille. Vastuun hierarkia ilmenee eläinteologioiden argumenteissa siten, että luomisessa ihmiseen painautunut Jumalan kuva *imago Dei* on keskeinen määrittävä tekijä ihmisen ja eläimen väliselle suhteelle. Sen perusteella esittelemäni eläinteologit päätyvät jyrkkiin eettisiin vaatimuksiin eläimiä kohtaan.

Noora Koivulahti (noora.koivulahti@helsinki.fi) on sosiaalietiikan tohtorikoulutettava Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. Hän kirjoittaa väitöskirjaansa Eläin- ja ihmisoikeuksien moraalifilosofisista perusteluista sosiaalietiikan oppiaineessa.

51 Linzey 2009, 34–37.

52 McLaughlin 2014, 48–49.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Aaltola, Elisa (2013). Johdanto: Ihminen, eläin vai molemmat? *Johdatus Eläinfilosofiaan*. Toim. Elisa Aaltola. Helsinki: Gaudeamus, 9–27.
- Adams, Carol (1995). Woman-Battering and Harm to Animals. *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*. Toim. Carol Adams & Josephine Donovan. Durham & London: Duke University Press, 55–84.
- Adams, Carol J. (2007). The War on Compassion. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. Toim. Josephine Donovan & Carol J. Adams. New York: Columbia University Press, 21–36.
- Arnold, Bill T. (2009). *Genesis*. New York: Cambridge University Press.
- Bechtel, Trevor & Matthew Eaton & Timothy Harvie (2018). Introduction. *Thinking Theologically with a More-Than-Human World*. Toim. Trevor Bechtel & Matthew Eaton & Timothy Harvie. Eugene, OR: Cascade Books, 9–13.
- Bekoff, Marc & Jessica Pierce (2009). *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Berkman, John (2009). Towards a Thomistic Theology of Animality. *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals*. Toim. Celia Dean-Drummond & David Clough. London: SCM Press, 21–40.
- Camosy, Charles (2013a). *For Love of Animals: Christian Ethics, Consistent Action*. Cincinnati: Franciscan Media.
- Camosy, Charles (2013b). Other Animals as Persons? A Roman Catholic Inquiry. *Animals as Religious Subjects: Transdisciplinary Perspectives*. Toim. Celia Dean-Drummond & Rebecca Artinian-Kaiser & David L. Clough. London: Bloomsbury, 259–277.
- Clough, David L. (2012). *On Animals 1: Systematic Theology*. London & New York: T&T Clark International.
- Clough, David L. (2019). *On Animals 2: Theological Ethics*. London & New York: T&T Clark International.

- Corbey, Raymond (2005). *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dean-Drummond, Celia (2014). *The Wisdom of the Liminal: Evolution and Other Animals in Human Becoming*. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans.
- Donaldson Sue & Will Kymlicka (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Francione, Gary L. (2000). Animals: Property or Persons? *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Toim. Cass S. Sunstein & Martha Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 108–142.
- Francione, Gary L. & Robert Garner (2010). *The Animal Right Debate: Abolition or Regulation?* New York: Columbia University Press.
- Gilmour, Michael J. (2017). *Animals in the Writings of C. S. Lewis*. London: Palgrave Macmillan.
- Gruen, Lori (2007). Empathy and Vegetarian Commitments. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. Toim. Josephine Donovan & Carol J. Adams. New York: Columbia University Press, 333–343.
- Hauerwas, Stanley & John Berkman (1992). The Chief End of All Flesh. *Theology Today* 49, 196–208. doi.org/10.1177/004057369204900206
- Jenkins, Willis (2008). *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Keller, Catherine & Laurel Kearns (2007). Introduction: Grounding Theory – Earth in Religion and Philosophy. *Ecospirit: Religions and Philosophies for the Earth*. Toim. Catherine Keller & Laurel Kearns. New York: Fordham University Press, 1–17.
- Linzey, Andrew (1976). *Animal Rights: A Christian Perspective*. London: SCM Press.
- Linzey, Andrew (1987). *Christianity and the Rights of Animals*. New York: Crossroads.
- Linzey, Andrew (1994). *Animal Theology*. London: SCM Press Ltd.
- Linzey, Andrew (2009). *Why Animal Suffering Matters: Philosophy, Theology, and Practical Ethics*. New York: Oxford University Press.
- McFague, Sally (1993). *The Body of God: An Ecological Theology*. Michigan: Fortress Press.
- MacKinnon, Catharine A. (2000). Of Mice and Men: A Feminist Fragment on Animal Rights. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Toim. Cass S. Sunstein & Martha Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 263–276.
- McLaughlin, Ryan Patrick (2014). *Christian Theology and the Status of Animals: The Dominant Tradition and Its Alternatives*. London: Palgrave MacMillan.
- Moore, Stephen (toim.) (2014). *Divinanimality: Animal Theory, Creaturely Theology*. New York: Fordham University Press.
- Nurmi, Suvilise (2008). Ihmisluonto ja moraali. Ympäristöetiikan pyrkimyksiä kohti relationaalista moraaliagenttia. *Teologinen Aikakauskirja* 113, 6–27.
- Oliver, Kelly (2009). *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*. New York: Columbia University Press.
- Plumwood, Val (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. New York & London: Routledge.
- Rachels, James (2000). Drawing Lines. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Toim. Cass S. Sunstein & Martha Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 162–174.
- Rasmussen, Larry L. (1996). *Earth Community, Earth Ethics*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Schaefer, Donovan O. (2015). *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*. Durham & London: Duke University Press.
- Scully, Matthew (2002). *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*. New York: St. Martins.
- Singer, Peter (2000). Ethics beyond Species and Beyond Instincts: A Response to Richard Posner. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Toim. Cass S. Sunstein & Martha Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 78–92.

- Steiner, Gary (2005). *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Webb, Stephen (1998). *On God and Dogs: A Christian Theology of Compassion for Animals*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- White, Lynn Jr. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 155(3767), 1203–1207.
- Wolfe, Cary (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago & London: The University of Chicago Press.