

Teodikean ongelmia

Kaksi näkökulmaa

Pahan ongelma on juutalais-kristillisessä perinteessä ymmärretty kysymykseksi: miksi kaikkivaltias ja hyvä Jumala sallii pahuutta, kärsimystä ja epäoikeudenmukaisuutta maailmassa. Antiikin, keskiajan ja uuden ajan teologiassa ongelmaa on käsitelty erilaisissa aatteellisissa ja uskonnollisissa yhteyksissä. Nykyisessä uskonnonfilosofiassa, jonka piiriin tämä artikkeli rajautuu, pahan ongelmasta käytävä keskustelu heijastaa uuden ajan skeptisismien ja valistuksen kysymyksenasetteluja. Monet filosofit – sekä ateistit että teistit – ajattelevat, että juuri pahan ongelma muodostaa kaikkein vaikeimman haasteen niille, jotka haluavat puolustaa teismää sen kanssa kilpailevia maailmankatsomuksia vastaan.

Pahan ongelmaa ei välttämättä tarvitse kytkeä juutalais-kristillisen uskonnon ongelmiin. Pahuuteen ja kärsimykseen liittyviä kysymyksiä nousee esiin myös muiden uskonnollisten perinteiden kohdalla – kuuluuhan opetus kärsimyksestä esimerkiksi buddhalaisuuden ytimeen. Pahan ongelmaa ei välttämättä tarvitse ymmärtää uskonnollisiin oppijärjestelmiin liittyväksi kysymykseksi. Toisen

maailmansodan jälkeen on keskusteltu paljon siitä, miten holokaustin kaltainen äärimmäinen pahuus on mahdollista. Tunnetussa teoksessaan *Evil in Modern Thought* (2002) Susan Neiman esittää, että pohjimmaltaan pahan ongelma voidaan ymmärtää maailman käsitettävyyttä koskevaksi kysymykseksi, johon liittyy sekä teoreettinen että käytännöllinen ulottuvuus. Pahuus, kärsimys ja epäoikeudenmukaisuus uhkaavat sekä todellisuuden ymmärtämisen että mielekkään toiminnan mahdollisuutta.¹

Nykyisessä angloamerikkalaisessa uskonnonfilosofiassa pahan ongelma on ymmärretty teistisen uskon episteemistä oikeutusta ja loogista koherenssia koskevaksi kysymykseksi. Keskustelussa on usein tehty ero intellektuaalisen ja praktisen/eksistentiaalisen pahan ongelman välillä, ja tutkijat ovat keskittyneet tarkastelemaan intellektuaaliseen aspektiin liittyviä kysymyksiä. Tämä keskustelu on ollut luonteeltaan sofistikoitua ja teknistä: analyttisen tradition edustajat ovat kehittäneet ja ottaneet käyttöön loogis-analyttisiä välineitä pahan ongelman analysoimiseksi ja ratkaisemiseksi.²

Tämän artikkelin tarkoituksena on tarkastella teodikeakeskustelun eettisiin, metodologisiin ja teologisiin lähtökohtiin kohdistuvaa kritiikkiä.³ Uskonnonfilosofisessa kirjallisuudessa on puhuttu usein teodikeasta, yrityksestä puolustaa Jumalan oikeudenmukaisuutta vastauksena pahan ongelman esittämään haasteeseen. Termillä antiteodikea puolestaan viitataan ajattelutapaan, joka hylkää teodikeaan kuuluvan pyrkimyksen etsiä oikeutusta ja perusteita sille, miksi hyvä ja kaikkivaltias Jumala sallii pahan. Antiteodikean kannattajat katsovat, että filosofiseen apologeettiseen teisiin tyypillisesti liittyvät lähestymistavat ovat perustavalla tavalla harhaanjohtavia. Antiteodikea hylkää teodikeaa ohjaavat oletukset ja käsitteelliset mallit. Angloamerikkalaisen keskustelun piirissä antiteodikeaa ovat viime vuosikymmeninä edustaneet muun muassa D. Z. Phillips, Terrence Tilley, Kenneth Surin, John Roth ja Andrew Gleeson, jotka ovat esittäneet erilaisia eettisiä, teologisia ja metafilosofisia argumentteja teodikeaa vastaan.⁴

Antiteodikea on vastikään noussut esille myös suomalaisessa uskonnonfilosofiassa. Sari Kivistö ja Sami Pihlström julkaisivat vuonna 2016 kirjan *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Kirjoittajat torjuvat teodikeaan liittyvät pyrkimykset ja ajattelutavat jyrkästi. He vetoavat moraalisen ajattelun ja toiminnan perusteita koskevaan kantilaiseen ”transsendentaaliseen kritiikkiin” teodikean eri muotoja kohtaan. Teodikea uhkaa moraalisen perspektiivin mahdollisuutta itseään. Kärsimyksen mielettömyyden kieltäminen esittämällä ja etsimällä sille perusteita ja oikeutusta tuhoaa moraalisen näkökulman inhimilliseen elämään. Pyrkimys kärsimyksen oikeuttamiseen on ikään kuin moraalisen oksan sahaamista kärsimystä oikeuttavan selityksen alta.⁵

Seuraavassa tarkastelen wittgensteinilaisen ja tomistisen perinteen piirissä esitettyä kritiikkiä nykykeskustelua hallitsevia teodikean muotoja kohtaan. Aluksi kuvaan lyhyesti pahan ongelmaa koskevan keskustelun lähtökohtia ja sen piirissä suosittuja ratkaisuja tähän ongelmaan. Sen jälkeen tarkastelen teodikeakeskusteluun liittyviä eettisiä, teologisia, metafysisiä ja metafilosofisia ongelmia analysoimalla tomistista traditiota edustavan Brian

Daviesin ja wittgensteinilaisen uskonnonfilosofin D. Z. Phillipsin käsityksiä. Ei ole selvää, voiko Daviesia täysin ongelmatomasti luonnehtia antiteodikean edustajaksi, vaikka hän onkin voimakkaasti kritisoinut nykyisen analyttisen uskonnonfilosofian piirissä käytyä keskustelua pahan ongelmasta. Aihepiirin tarkastelun tekee kiinnostavaksi se, että Daviesin ja Phillipsin ajattelussa on yhteisiä piirteitä, vaikka he edustavat erilaisia filosofisia suuntauksia. Molemmat katsovat, että teodikeakeskustelu perustuu virheelliseen ja käsitteellisesti sekasotkuiseen tapaan ymmärtää Jumalan käsite. Daviesin ja Phillipsin lähestymistapojen keskinäiset yhtäläisyydet ja erot ovat uskonnonfilosofian metodologian kannalta huomionarvoisia. Viittaen niihin työn viimeisessä osassa.

1 Neiman 2002, 6–7.

2 Vaikutusvaltainen hahmo tässä keskustelussa on ollut Alvin Plantinga, joka kirjassaan *Nature of Necessity* (1974b) kehitti mahdollisten maailmojen semantiikkaa ja sovelsi kehittämäänsä loogista välineistöä pahan ongelmaan.

3 Nykyisellä teodikeakeskustelulla on yhteyksiä teodikean historiallisiin muotoihin. Tässä artikkelissa tarkasteltava teodikean kritiikki kohdistuu kuitenkin ennen kaikkea nykyisessä ”analyttisen teismissä” esillä oleviin käsityksiin. Ks. Hasker 2005. Analyttisen teismin sijaan voitaisiin puhua laajemmin ”kristinuskkoa teistisesti tulkitsevasta analyttisestä uskonnonfilosofiasta”, koska myös eräät ateismin puolustajat jakavat teismin puolustajien kanssa oletuksia, joita antiteodikean kannattajat pitävät ongelmallisina.

4 Phillips 2004a; Tilley 1991; Surin 1986; Roth 2001; Gleeson 2012a. Ks. myös Trakakis 2013.

5 Modernin filosofian klassikoista Kantin lisäksi kirjassa on vahvasti esillä Wittgenstein ja James, joita Kivistö ja Pihlström pitävät kantilaisen antiteodikeaperinteen jatkajina. Kirjoittajat käsittelevät laajasti myös holokaustin jälkeistä juutalaista ajattelua sekä analysoivat teodikeaan liittyviä ongelmia kaunokirjallisuudesta poimittujen esimerkkien valossa (Kafka, Beckett, Orwell). Näiden aihepiirien tematisointi tuo keskusteluun ulottuvuuksia, jotka analyttisessä uskonnonfilosofiassa on usein sivuutettu.

ANALYYTTISEN TEISMIN RATKAISUJA PAHAN ONGELMAAN

Pahan ongelmaa koskevan keskustelun lähtökohtana on tavallisesti minimalistinen filosofinen teismi, jonka oletetaan ilmaisevan juutalais-kristillisen jumalakäsityksen ytimen. Jumalaa kuvataan abstraktisti viittaamatta ilmoitukseen, kristillisiin erityisoppeihin (kolminaisuus, inkarnaatio), pelastushistoriaan tai uskonnolliseen kokemukseen.⁶ Jumalaa kuvataan persoonallisena oliona, joka on maailman luoja ja jolle kuuluu tietyt perfektiot, kuten täydellinen hyvyys, kaikkivaltius ja kaikkitietävyys. Ihmisten ja eläinten kokeman kärsimyksen todellisuus otetaan tässä keskustelussa yleensä annettuna, sitä ei kyseenalaisteta, vaan kyseenalaistaminen koskee ”kaikki-Jumalan” (omni-God) olemassaoloa ja ominaisuuksia koskevien uskomusten totuutta ja rationaalisuutta.

Nykyisessä uskonnonfilosofiassa pahan ongelma on usein kuvattu viittaamalla J. L. Mackien artikkelissaan ”Evil and Omnipotence” (1955) esittämään muotoiluun. Mackie viittasi artikkelissaan kolmeen väitteeseen:

- (1) Jumala on kaikkivaltias.
- (2) Jumala on kokonaan (so. täydellisen) hyvä.
- (3) On olemassa paha.⁷

Mackie esitti, että väitteet (1)–(3) ovat keskenään ristiriitaisia; on epäjohdonmukaista pitää niitä kaikkia yhtä aikaa tosina. Mackien argumenttia kutsutaan ”loogiseksi pahan ongelmaksi” vastakohtana ”evidentiaaliselle pahan ongelmalle”, jonka mukaan lauseiden (1)–(3) välillä ei ole loogista ristiriitaa mutta pahuuden olemassaolo tekee Jumalan olemassaolon epätodennäköiseksi.

Pahan ongelmaa koskevassa keskustelussa teismin puolustajat ovat asettaneet Mackien argumentin loogisen sitovuuden kyseenalaiseksi viittaamalla mahdollisuuteen, että teistiseen maailmankatsomukseen sisältyy väite, jonka valossa loogista ristiriitaa väitteiden (1)–(3) välillä ei ole. Alvin Plantingan ”vapaan tahdon puolustuksessa” on kyse tällaisesta yrityksestä.⁸ Plantingan mukaan voidaan ajatella, että maailma, jossa on vapaita olentoja, on

parempi kuin maailma, jossa ei ole vapaita olentoja. Vapaa tahto, johon kuuluu mahdollisuus tehdä sekä hyvää että paha, on äärimmäisen arvokas asia, mikä tarjoaa mahdollisen syyn sille, miksi Jumalan luomassa maailmassa on paha. Plantingan ”libertaristisen” käsityksen mukaan vapaat valinnat eivät ole edeltävien tapahtumien, olosuhteiden ja kausaalisten lakien määräämiä. Mikään henkilön tahdon ”ulkopuolinen” tekijä ei määrää hänen vapaita valintojaan.⁹

Plantingan perusidea on augustinolainen, ja myös muut analyyttisen teismin edustajat ovat vedonneet teologian historiasta peräisin oleviin ideoihin. John Hick käyttää teodikeassaan hyväkseen Irenaueuksen oppia sielujen muokkauksesta. Sen mukaan kärsimyksen tehtävänä on jalostaa ihmisiä hengellisesti ja moraalisesti.¹⁰ Richard Swinburne, joka on Plantingan ja Hickin ohella ollut yksi teodikeakeskustelun näkyvimpiä hahmoja, vetoaa teodikeassaan sekä vapaaseen tahtoon että sielujen muokkaus -oppiin. Hänen mukaansa sekä moraalinen että luonnollinen paha palvelevat Jumalan hyvää kokonaistarkoitusta: ne tarjoavat ihmisille tietoa hyvästä ja pahasta sekä tarjoavat mahdollisuuden oppia auttamista, myötätuntoa ja olosuhteiden korjaamista. Swinburnen mukaan maksimaalisen hyvää Jumala ei luo ”leikkimaailmaa”, jossa kaikille käy hyvin. Sallimalla kärsimyksiä Jumala antaa sekä uhreille että auttajille tilaisuuden kasvaa moraalisesti. Arvokas elämä ja parhaat piirteemme vaativat kehittyäkseen kovia olosuhteita.¹¹

Vapaan tahdon puolustuksen ja sielujen muokkaus -teodikean lisäksi esitykseni kannalta yksi huomionarvoinen apologetinen ratkaisu on ”skeptinen teismi”, jonka ideaa voi valottaa viittaamalla esimerkiksi William Rowen esittämään ateistiseen argumenttiin.¹²

- (1) Jos Jumala olisi olemassa, ei olisi olemassa intensiivistä ihmisten ja eläinten kokemaa tarpeetonta kärsimystä.
- (2) Tällaista kärsimystä on olemassa
- (3) Siis: Jumalaa ei ole olemassa.

Rowen argumentti on evidentiaalinen: hän ei väitä, että argumentti on loogisesti sitova, mutta hänen

mukaansa argumentin premissit (1) ja (2) ovat todennäköisesti tosia ja rationaalisesti uskottavia.

Skeptinen teismi kiistää premissin (2). Rowen argumentti torjutaan vetoamalla siihen, ettemme voi yksioikoisesti päätellä, että asiat ovat sitä, mitä ne meistä näyttävät. Skeptisen teismin edustaja Stephen Wykstra väittää, että kaikkivaltias ja kaikkietävä Jumala, mikäli hän on olemassa, tietää asiat paremmin kuin ihminen, jonka kognitiiviset kyvyt ovat rajalliset ja puutteelliset. Tällaisessa episteemisessä tilanteessa on Wykstran mukaan syytä epäillä ihmisen mahdollisuutta saavuttaa tietoa pahan sallimisen syistä. Ihmisen ja Jumalan välisen episteeminen tilanteen ero on Wykstran mukaan analoginen pienten lasten ja vanhempien väliselle erolle. Jälkimmäiset tietävät paremmin, miten toimia, vaikka lapsi ei ymmärtäisi tätä. Siitä, että emme tiedä Jumalan toiminnan syitä, ei seuraa, ettei hänellä ole hyviä syitä sallia paha. Siitä, että paha näyttää meistä tarpeettomalta, ei voi päätellä, että se olisi sitä.¹³

Yllä esitetty karkea kuvaus eräistä pahan ongelmaa koskevan apologettisen nykykeskustelun pääteemoista riittää esitykseni taustaksi. Siirryn nyt tarkastelemaan tämän keskustelun kritiikkiä.

DAVIES: KLASSINEN TEISMI VS. TEISTINEN PERSONALISMI

Brian Daviesin kritiikki nykypäivän teodikeakeskustelua kohtaan perustuu klassisiin teologisiin ja metafysiisiin näkemyksiin. Hän kiinnittää huomiota siihen, että monet tunnetut analyttiset uskonnonfilosofit, kuten Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Stephen T. Davis ja William Hasker, ovat kehittäneet ja puolustaneet teismin muotoa, jota Davies kutsuu teistiseksi personalismiksi tai persoonalliseksi teismiksi (theistic personalism). Tämä poikkeaa Daviesin mukaan radikaalisti jumalakäsityksestä, jolla on ollut keskeinen rooli länsimaisessa teologiassa ja uskonnonfilosofiassa ja jota hän kutsuu klassiseksi teismiksi (classical theism). Klassinen teismi on vuosisatojen ajan kuulunut osaksi kristillistä, juutalaista ja islamilaista teologiaa. Esimerkiksi Augustinus, Tuomas Akvinolainen, Avicenna ja Moses Maimonides voidaan lukea sen kannattajiksi.¹⁴ Daviesin lähestymistapa nojaa

erityisesti Akvinolaisen filosofiseen teologiaan, jota hän on useissa töissään tarkastellut.

Daviesin mukaan nykyisen teodikeakeskustelun ongelmana on antropomorfismi: teistisen personalismin kannattajat eivät tee jyrkkää eroa Jumalan ja ihmisen välillä, vaan ajattelevat Jumalan olevan ihmisen kaltainen persoona. Klassisessa teismissä Jumala ymmärretään ennen muuta luojaksi, joka eroaa radikaalisti luomastaan todellisuudesta. Teistisessä personalismissa sen sijaan korostuu ajatus Jumalasta persoonana, jolla on ihmispersoonaa koskevan arkikäsitteemme mukaisia piirteitä. Teistinen personalismi on tyyppillisesti kytköksissä myös tiettyihin filosofisiin persoonaa koskeviin käsitteisiin. Esimerkiksi Richard Swinburne, jota Davies pitää teistisen personalismin paradigmaattisena edustajana, luonnehtii Jumalaa ”persoonaksi ilman

-
- 6 Vaikka abstrakti minimalistinen teismi on keskustelun paradigmaattinen lähtökohta, jotkut analyttisen teismin edustajat ovat esittäneet, ettei pelkkä teismi tarjoa riittäviä perusteita pahan ongelman ratkaisuun, vaan ratkaisuja esitettäessä on vedottu myös kristillisiin erityisoppeihin. Ks. esim. Swinburne 1998; Marilyn McCord Adams 1999.
 - 7 Mackie 1955, 200.
 - 8 Vaikka tässä artikkelissa viitataan termillä ”teodikeakeskustelu” myös Plantingan lähestymistapaan, hän itse ei katso esittävänsä ”teodikeaa” (theodicy) vaan pelkän teismin ”puolustuksen” (defence). Plantinga 1974a, 28. Teodikea on yritys puolustaa teismii vetoamalla johonkin ideaan, joka tarjoaa uskottavan tai todennäköisen perusteen sille, miksi Jumala sallii pahan olemassaolon. Puolustuksen tavoite on heikompi: sen tarkoituksena on vedota johonkin loogisesti mahdolliseen perusteeseen Jumalan olemassaolon ja pahan olemassaolon yhteensovittamiseksi. Puolustus on spekulatiota loogisilla mahdollisuuksilla. Se ei tarjoa välttämättä oikeaa tai edes uskottavalta vaikuttavaa selitystä sille, miksi Jumala tosiasiassa sallii pahuutta ja kärsimystä. Se pyrkii ainoastaan osoittamaan, että pahan olemassaolo on loogisesti yhteensopiva Jumalan olemassaolon kanssa.
 - 9 Plantinga 1974b, luku IX; Plantinga 1974a.
 - 10 Hick 2001.
 - 11 Swinburne 1998; Swinburne 1997b, luku VI.
 - 12 Rowe 1979.
 - 13 Wykstra 1984.
 - 14 Davies 2003, 380; Davies 2004, 2.

ruumista” (a person without body).¹⁵ Luonnehdinnan taustalla on Swinburnen substanssidualismi, jonka mukaan ihminen koostuu aineellisesta ruumiista ja aineettomasta tietoisuudesta.¹⁶ Aineeton tietoisuus on avain teistisen personalismin jumaläkäsityksen ymmärtämiseen. Aineeton tietoisuus on ihmistä ja Jumalaa yhdistävä tekijä: vaikka Jumalalla ei ole ruumista, hänellä samoin kuin ihmisellä on tietoisuus. Aineeton tietoisuus on sekä ihmisen että Jumalan persoonan keskus. Jumalaa ja ihmistä yhdistää se, että he molemmat ovat persoonia, ja tässä suhteessa Jumala kuuluu samaan luokkaan ihmisten kanssa.¹⁷ Koska Jumala on persoona, voimme Swinburnen mukaan ainakin osittain käsittää, millainen Jumala on. Kokemuksemme persoonana toimimisesta voidaan liittää Jumalaan ja voimme sen nojalla saada oikeansuuntaisen käsityksen siitä, millaista on olla Jumala. Voimme kuvitella, millaista on olla kaikkivoipa aineeton henki, joka ihmisen tavoin ajattelee ja tahtoo asioita mutta jolla on ihmisestä poikkeava erikoinen kyky ja valta tehdä tai saada aikaan asioita materiaalisessa maailmassa ilman ruumista.¹⁸

Teistiseen personalismiin yhdistyy tavallisesti kirjaimellinen tai univookkinen käsitys uskonnollisen kielen luonteesta.¹⁹ Tämän käsityksen mukaan puhe Jumalan ominaisuuksista ja toiminnasta kuuluu samaan käsitteelliseen kategoriaan kuin puhe ihmisten ominaisuuksista ja toiminnasta. Jumalan ominaisuuksiin viittaavat sanat, kuten tieto ja valta, tarkoittavat samaa soveltaessamme niitä Jumalaan ja ihmisiin.²⁰ Univookkisen käsityksen mukaan Jumalan tieto ja valta eivät eroa ihmisen tiedosta ja vallasta niiden laadun nojalla vaan määrän – joka on Jumalan kohdalla maksimaalista. Jumalan toiminnan kirjaimellinen tulkinta on yhteydessä eräiden klassisen teismin keskeisten oppien hylkäämiseen. Davies kiinnittää huomiota esimerkiksi siihen, että teistisen personalismin kannattajat hylkäävät klassisen käsityksen Jumalan ajattomuudesta. Jumalan ikuisuus ei ole ajattomuutta tai ajan ulkopuolella olemista, vaan Jumalan ikuisuus merkitsee sitä, että Jumala on aina ollut ja tulee olemaan. Niinpä Jumalan toimintaa voidaan ihmisten toiminnan tavoin kuvata ajallisena. Jotkut teistisen personalismin edustajat jopa katsovat, että ajan mukana Jumala

muuttuu ja oppii uusia asioita. William Haskerin ”avoimen teismin” mukaan Jumala ottaa riskin luodessaan maailman. Jumalan kaikkitietävyys on Jumalan ajallisuuden vuoksi rajoitettu. Jumala ei tiedä, mitä tulevaisuudessa tapahtuu. Sen vuoksi Jumalaa ei voida syyttää siitä, mitä vapaat olennot tulevat tekemään tulevaisuudessa.²¹

Klassisen teismin lähtökohtana ei ole käsitys Jumalasta ihmisenkaltaisena yksilöllisenä aineettomana persoonana. Sen sijaan siinä korostetaan luoja ja luodun välistä radikaalia eroa. Jumala on ensisijaisesti kaiken olemassa olevan luoja, josta kaikki mikä on, on absoluuttisesti riippuvainen. Jumala on kaiken olevan lähde: hän on vastaus perimmäiseen metafyyssiseen kysymykseen ”Miksi on olemassa jotakin pikemmin kuin ei mitään?” Davies korostaa, ettei tämä kysymys ole tieteellinen kysymys eikä Jumala ole tieteellisten selitysten kanssa kilpaileva selitys maailman olemassaololle. Perimmäinen kysymys on ilmaus olemassaolon syvästä mysteeristä, ja Jumala vastauksena tähän kysymykseen on ihmiselle käsittämätön mysteeri.²²

Klassisen teismin ytimessä on oppi Jumalan yksinkertaisuudesta, joka ilmaisee Jumalan muuttumattomuutta, käsittämättömyyttä ja jyrkkää eroa luodusta todellisuudesta. Jumalan yksinkertaisuus tarkoittaa, että hänessä ei ole luotuun todellisuuteen kuuluvaa moninaisuutta. Jumala ei ole osa aikaa eikä avaruutta, hänessä ei ole osia eikä hänestä itsestään erillisiä omaisuuksia. Esimerkiksi Jumalan hyvyys ei ole Jumalasta itsestään erillinen ominaisuus, vaan se kuuluu hänen luontoonsa jakamattomalla tavalla. Jumala ei ole yksilö siinä mielessä, että hän olisi jonkin olioluokan jäsen tai että hänellä olisi olemus, jonka hän jakaisi joidenkin muiden olioiden kanssa. Deskriptiiviset kategoriat, joita sovellamme luotuun, eivät sovellu Jumalaan. Davies korostaa Akvinolaisen analogia-opin yhteyttä negatiiviseen teologiaan. Voimme kuvata Jumalaa vain viittaamalla siihen, mitä hän ei ole. Klassisen teismin Jumala ei ole teistisen personalismin ihmishahmoinen – ja tässä mielessä tuttu ja käsitettävä – olio, vaan hän jää ihmiselle käsittämättömäksi.²³ Jumalan käsittämättömyyttä koskevassa korostuksessa ei ole kyse Jumalan käsitteen tarpeettomasta mystifoinnista, vaan Jumalan ”outous” on olennainen osa klassista

teismii ja johdonmukainen seuraus Akvinolaisen Jumalaa koskevista opeista.²⁴

Klassisen teismin valossa pahan ongelma näyttöytyy kokonaan toisenlaisessa valossa kuin teistisessä personalismissa. Davies viittaa esimerkiksi nykykeskustelussa suosittuun vapaan tahdon puolustukseen. Plantinga näyttöää ajattelevan, että ihmisen vapaat teot ovat riippumattomia Jumalasta. Käsitys poikkeaa klassisesta teismistä, jonka mukaan Jumala on olemassa olevan ensimmäinen syy ja pohjimmiltaan mikään ei ole hänestä riippumattonta. Niinpä ei voi sanoa, että ihmisen vapaat teot ovat riippumattomia Jumalasta.²⁵

Yksi kaikkein tärkeimmistä eroista klassisen teismin ja teistisen personalismin välillä koskee Jumalan hyvyyden ja moraalisen hyvyyden välistä suhdetta. Daviesin mukaan teodikeakeskustelussa tyypillisesti oletetaan, että Jumalan hyvyys on moraalista hyvyttä. Teistisessä personalismissa Jumalaa kohdellaan moraalisen yhteisön jäsenenä. Hänet nähdään moraalisen agenttina, joka on samojen moraalisten vaatimusten alainen kuin muut moraalisen yhteisön jäsenet. Esimerkiksi Swinburne esittää, että täydellinen moraalinen hyvyys edellyttää moraalisten velvoitteiden täyttämistä. Täydellisen hyvä olio ei tee mitään väärää eikä pahaa, lisäksi hän Swinburnen mukaan tekee myös velvollisuudet ylittäviä eli superogatiivisia tekoja.²⁶

Klassisen teismin valossa tällainen tapa puhua Jumalasta ei ole mielekäs. Jumala, joka on ajaton ja muuttumaton todellisuuden lähde, ei ole velvollisuuksien alainen. Häntä ei voi asettaa tuomiolle teoistaan. On harhaanjohtavaa puhua kaikkeuden luojasta moraalisen agenttina, johon voimme soveltaa inhimillisiin moraalikäytäntöihin kuuluvia käsitteitä. Jumalan kohdalla ei voi puhua esimerkiksi moraalien kehittämisestä, hän ei myöskään ole hyveellinen eikä paheellinen eikä hyvin tai huonosti käyttöytyvä. Ei ole mielekäs kysyä, kuten teodikeakeskustelussa usein tehdään, onko Jumalalla ”riittävät moraaliset perusteet” maailman luomiselle. Vaikka tomismiin kuuluu ajatus, että Jumala on hyvä, Jumalan hyvyys ei ole moraalista hyvyttä, joka on ihmisen ominaisuus. Klassisen teismin mukaan puhe Jumalan hyvyydestä viittaa hänen täydellisyteensä: hän on olevan ja hyvän lähde.

Tässä suhteessa Jumalaa voidaan kuvata hyväksi, mutta se ei tarkoita sitä, että Jumala ”käyttöytyy hyvin” inhimillisten standardien mukaisesti.²⁷ Ei ole järkevää olettaa, kuten monet uskonnonfilosofit pahan ongelmaa tarkastellessaan näyttöävät tekevän, että olevan lähde on meille moraalisen selityksen velkaa. Tapa, jolla teistisessä personalismissa käsitellään pahan ongelmaa, on Daviesin mukaan käsitteellinen sekasotku, virheellisiin metafysiisiin käsityksiin nojautuva filosofinen pseudo-ongelma. Pahan ongelmasta ei ole mielekäs puhua tavalla, jolla teistisen personalismin edustajat siitä puhuvat.

15 Swinburne 1993, 1.

16 Swinburne 1997a.

17 Davies 2006, 52.

18 Swinburne 1993, 107. Davies pitää Swinburnen ajatuskoetta käsittämättömänä. Davies 2006, 52–53.

19 Esim. Swinburne 1993, osa I. Persoonallisen teismin edustajat eivät katso, että uskonnollinen kieli on kaikilta osin tulkittavissa univokkisesti tai kirjaimellisesti, vaan osa siitä on puhtaasti metaforista ja kuvaannollista kieltä. Tästä aiheesta ks. myös Alston 1989.

20 Univokkinen käsitys on vastakkainen ekvivokkiselle käsitykselle, jonka mukaan Jumalan ominaisuuksiin viittaavat sanat eivät merkitse samaa kuin soveltaessamme niitä ihmisiin.

21 Hasker 1989; Davies 2003, 377–380.

22 Davies 2003, 373–375; Davies 2006, luku 2. Koska Jumala ei kuulu luotuun maailmaan, hän ei ole olio olioiden joukossa. Sen sijaan Akvinolaisen mukaan Jumala on *ipsum esse subsistens*. Jumala eroaa luodun maailman olioista siten, että oleminen kuuluu Jumalan olemukseen. Kun kaikilla luoduilla olemus ja olemassaolo (*esse*, olemisen akti) ovat erotettavissa toisistaan, Jumalassa olemus (*essentia*) ja olemassaolo (*esse*) ovat identtiset. Aiheesta laajemmin Davies 2006, luku 3; Davies 2011, luku 5.

23 Davies 2006, luku 3. Daviesin mukaan muotoilu ”Jumala on persoona” on itse asiassa suhteellisen uusi teologian historiassa. Muotoilu poikkeaa klassisesta kolminaisuusopin muotoiluista. Kartesiolainen käsitys persoonasta aineettomana substanssina ei kuulunut osaksi klassista opinmuodostusta. Davies 2008, 113; Davies 2006, 60.

24 Davies 2004, 78–80.

25 Davies 2004, 220–223; Davies 2006, 122–123.

26 Swinburne 1993, 184–185; Davies 2008, 102.

27 Davies 2004, 226–230. Tuomaan analogia-opin mukaan voimme soveltaa sekä luotuun että Jumalaan termejä, jotka viittaavat luodun täydellisyysiin (hyvyys, viisaus). Tämä ei tarkoita sitä, että Jumalalle kirjaimellisesti kuuluu jokin olennaisesti luotuun kuuluva ominaisuus. Davies 2006, 100.

Myös D. Z. Phillips on tarkastellut pahan ongelmaa monissa töissään. Hänen systemaattisin esityksensä aiheesta on *The Problem of Evil and the Problem of God* (2004). Sen ensimmäisessä osassa Phillips käsittelee analyttisen teismin edustajien – esimerkiksi Swinburnen, Hickin, Plantingan ja Stephen T. Davisin – käymää keskustelua pahan ongelmasta. Hän kritisoi tätä keskustelua useasta eri näkökulmasta: hän vetoaa kritiikissään eettisiin, uskonnollisiin ja metafilosofisiin näkökohtiin.

Yksi tämän keskustelun suurimmista ongelmista on Phillipsin mukaan konsekventialistinen ja instrumentalistinen lähestymistapa moraalisiin kysymyksiin.²⁸ Analyttiset teistit tyypillisesti puolustavat käsitystä, että ihmisten ja eläinten kärsimyksen salliminen on hinta jonkin suuremman hyvän saavuttamiseksi. Jumala ei voi saada aikaan tätä suurempaa hyvää ellei hän salli pahaa. Pahan salliminen on välttämätön osa Jumalan kokonaissuunnitelmaa. Tämän suunnitelman valossa maailman tapahtumien sallimiselle on olemassa jokin peruste. Tästä näkökulmasta katsottuna ei ole olemassa mitään tarpeetonta pahaa. Phillipsin mukaan pyrkimys etsiä moraalisesti riittäviä perusteita, joiden nojalla Jumala sallii tai voisi mahdollisesti sallia pahuutta ja erityisesti holokaustin kaltaisia kauheuksia, on kuitenkin mieleton. Teodikeat eivät pelkästään epäonnistu oman logiikkansa sisällä yrittäessään puolustaa pahan sallimista jonkin suuremman hyvän nojalla, vaan keskustelun koko käsiteellis-moraalinen kehikko on vääristynyt.²⁹

Phillipsin mukaan vastaukset, joita pahan ongelmaan on annettu, eivät tee oikeutta tavallisille moraalille käsityksillemme: moraaliset käsitteet vääristyvät tässä keskustelussa. Teodikeassa on vedottu esimerkiksi siihen, että mahdollisuus moraaliseen ja hengelliseen kehitykseen on arvokasta ja se oikeuttaa kärsimyksen. On kuitenkin erittäin ongelmallista yleisellä tasolla puhua omasta kärsimyksestämme ja erityisesti muiden ihmisten kärsimyksestä mahdollisuutena itsemme kehittymiseen. Toki joissakin tapauksissa tällainen puhe saattaa olla mielekästä, mutta on ilmeistä, ettei kärsimys aina ole yhteydessä jonkin suuremman hyvän to-

teutumiseen. Sielujen muokkaus -teodikean ongelmana on yksipuolisten esimerkkien käyttö. Phillips vetoaakin vastaesimerkkeihin, joita hän löytää runsaasti kirjallisuudesta (Thomas Mannilta, W. Somerset Maughamilta, Primo Leviltä) ja joiden valossa puhe kärsimyksen jalostavasta vaikutuksesta on äärimmäisen epäuskottavaa.³⁰ Lisäksi hän kiinnittää huomiota teodikeakeskustelussa esillä oleviin yhtäläillä epäuskottaviin rinnastuksiin, joiden oletetaan tukevan instrumentalistista logiikkaa: esimerkiksi lapsen kärsimyksen salliminen hammaslääkärikäynnin yhteydessä rinnastetaan kauheuksien sallimiseen.³¹

Phillipsin mukaan teodikeaan liittyvä tapa puhua pahan ongelmasta ei ole viatonta filosofista spekulatiota, vaan se on inhimillisen kärsimyksen vähättelyä. Oletus, että esimerkiksi juutalaisten joukkotuho on yhteydessä johonkin suurempaan hyvään – vaikka se tapahtuisikin filosofisessa keskustelussa – on moraalisesti loukkaavaa. Tällaisten spekulatioiden heikkous paljastuu myös siinä, että niiden kehittelijät eivät puhu kauheuksista tavallisissa elämän yhteyksissä lainkaan samalla tavalla kuin teorioita kehitellessään. Spekulaatiivisissa teorioissa moraaliset käsitteet irtoavat arkielämän yhteyksiin kuuluvista merkityksistään ja keskustelu ajautuu eräänlaiseen tyhjiöön. Tästä näkökulmasta katsottuna voi sanoa, että Phillips vetoaa arkiseen moraalirealismiin: siihen, mitä tiedämme moraalista asioista.³² On ilmeistä, että kuolemanleirit ovat hyödyttömiä ja perusteettomia. Tämän kyseenlaistaminen on moraalisesti absurdia ja uhreja loukkaavaa. Spekulointi ymmärryksemme ulottumattomissa olevista syistä, jotka palvelevat hyvää jumalallista tarkoitusta, johtaa radikaaliin moraaliseen skeptisismiin. Tämä on skeptisen teismin ilmeinen ongelma.

Yhtäältä teodikeakeskustelun ongelmana on absurdeihin mittoihin sovellettu instrumentalistinen moraalifilosofia. Toisaalta Phillipsin kritiikki kohdistuu tapaan, jolla Jumalan käsitettä analysoidaan teodikeakeskustelussa. Daviesin tavoin hän pitää keskustelun jumalakäsitystä antropomorfisena. On harhaanjohtavaa puhua Jumalasta moraalisenä persoonana ja moraalisen arvioinnin kohteena. Jumala ei ole moraalinen agentti moraalisten agenttien joukossa.³³

Phillipsin mukaan antropomorfinen käsitys Jumalasta moraalisesti täydellisenä ja kaikkivaltiaana oliona, jolla on peruste sallia holokaustin kaltaiset kauheet, törmää ylittämättömiin ongelmiin. Phillips kuvaa näitä vaikeuksia viittaamalla William Styronin romaaniin *Sofien valinta*.³⁴ Styronin romaanissa puolalainen Sofie Zawistowska joutuu Auschwitziin kahden lapsensa Janin ja Evan kanssa. Sofien saapuessa leiriin juovuksissa oleva SS-lääkäri pakottaa hänet valitsemaan, kumpi lapsista joutuu kaasukammioon ja kumpi saa elää: ”Toisen on mentävä. Kumman haluatte pitää?” Sofie anoo, ettei mies pakottaisi häntä valitsemaan: ”Älkää panko minua valitsemaan – – Minä en voi valita.” Mutta lääkäri ei peräänny päätöksestään: ”Lähetäkää heidät sitten molemmat sinne.” Epätoivoisessa tilanteessa Sofie valitsee Evan.³⁵ Tarina jatkuu synkeästi. Jan katoaa lastenleiriin, eikä Sofie saa koskaan tietää, mitä Janille tapahtui. Sofie ei voi elää päätöksensä kanssa ja tappaa itsensä sodan jälkeen.

Sofien tarinassa on kyse moraalisesta tragediasta: tilanteesta, jossa aiheutat pahaa, mitä ikinä teetkin. Phillips toteaa, ettemme tietenkään voi tuomita Sofieta ulkopuolisen henkilön näkökulmasta. Ulkopuolisen oikea asenne häneen on sääli ja myötätunto. Asiat näyttävät kuitenkin erilaiselta Sofien omasta näkökulmasta. Hän joutuu elämään päätöksensä kanssa. Phillipsin mukaan Sofie ei missään tapauksessa sanoisi, että Evan kohtaloa koskeva valinta olisi oikeutettua tai anteeksiannettavaa kokonaistilanteen valossa.³⁶ Phillips väittää, että analyttisen teismien oletusten valossa Jumala on samankaltaisessa tilanteessa kuin Sofie. Moraalisena agenttina hän on sallinut holokaustin kaltaisia hirvittäviä asioita. Hänen on pakko tehdä tämä valinta saavuttaakseen jotakin vielä arvokkaampaa, jolloin hänellä on siihen moraalisesti riittävät perusteet.

asioiden tapahtumisen saadaksesen hyvää aikaiseksi – esimerkiksi sallimalla Jerikoon matkaavan miehen pahoinpitelyn, jotta laupias samarialainen voisi toimia hyveellisesti. Davies 2012, 321–322; Phillips 2004a, 59. Daviesin tulkinnan mukaan Akvinolainen ajattelee, että ihmisten moraalisesti pahat teot ovat virheitä, jotka eivät palvele hyvää päämäärää. Tuoreessa keskiajan teologian kaitselusoppeja koskevassa väitöskirjassaan Mikko Posti tulkitsee Akvinolaisen ajattelua Daviesin tulkinnasta poikkeavalla tavalla. Posti esittää, että Akvinolaisen kirjoituksissa on aksidentiaalisen strategian (paha on Jumalan providentiaalisessa suunnitelmassa jotakin ei-intentionaalista) lisäksi esillä myös instrumentalistinen strategia. Jumala käyttää pahaa saadaksesen aikaan suuremman hyvän. Postin mukaan Akvinolainen ajattelee myöhäistutonnossaan, että ”ainakin jotkut synnit” kuuluvat osaksi Jumalan hyvää kokonaissuunnitelmaa, vaikka Jumala ei ole syntien tekijä. Posti 2017, 90; Davies 2011, 70. Ottamatta kantaa Akvinolaisen tulkintaa koskevaan keskusteluun kiinnitän tässä huomiota siihen, että Davies ei esitä minkäänlaista selitystä sille, miksi Jumala loi maailman sellaiseksi kuin se on tai mikä on pahuuden rooli luomakunnan järjestyksessä tai miksi pahaa on niin paljon kuin sitä on. Davies 2006, 246. Nähdäkseni hän ajattelee, ettei ihmisen tietokyvyn ylittävstä globaalista selityksestä Jumalan moraalille toiminnalle ole mielekäästä puhua, koska muuttumattoman ja ajattoman Jumalan ei voida sanoa toimivan perusteiden nojalla, kuten ihmiset toimivat, eikä ylipäätään ole mielekäästä arvioida Jumalan toimintaa moraalisena agentin toimintana. Voisi myös kysyä, mitä puhe Jumalan suunnitelmista klassisen teismien valossa oikeastaan tarkoittaa.

30 Phillips 2004a, 66–71. Yksi Phillipsin esimerkeistä on peräisin Maughamin teoksesta *The Summing Up* (1948). Muistellessaan lääketieteen opiskeluaikojaan tämä kirjoittaa: ”At that time (a time to most people of sufficient ease, when peace seemed certain and prosperity secure) there was a school of writers who enlarged upon the moral value of suffering. They claimed that it was salutary. They claimed that it increased sympathy and enhanced the sensibilities. They claimed that it opened to the spirit new avenues of beauty and enabled it to get into touch with the mystical kingdom of God. They claimed that it strengthened the character, purified it from its human grossness and brought to him who did not avoid but sought it a more perfect happiness – – I set down in my note-books, not once or twice, but in a dozen places, the facts that I had seen. I knew that suffering did not ennoble; it degraded. It made men selfish, mean, petty and suspicious. It absorbed them in small things. It did not make them more than men; it made them less than men; and I wrote ferociously that we learn resignation not by our own suffering, but by the suffering of others.” Maughman 1948, 259; Phillips 2004a, 68.

28 Instrumentalismi korostaa asioiden – eli tässä yhteydessä kärsimysten – välineellistä merkitystä. Konsekventialismi eli seurausetiikka arvio asioiden ja tekojen moraalista arvoa niiden seurausten nojalla.

29 Davies suhtautuu pitkälti myönteisesti Phillipsin moraaliseen kritiikkiin nykykeskustelussa esillä olevaa instrumentalismia kohtaan. Phillipsin tavoin hän pitää ongelmallisena ajatusta, että Jumala ”organisoi” pahojen

31 Phillips 2004a, 36; Swinburne 1998, 10.

32 Phillips 2004a, 37–38.

33 Phillips 2004a, 148–151.

34 Teoksen alkuperäisnimi on *Sophie's Choice* ja se ilmestyi 1979. Kirjasta on tehty myös elokuva *Sophie's Choice* (1982, ohjaus Alan J. Pakula).

35 Styron 1983, 567–568.

36 Phillips 2004a, 42.

Moraalisesti täydellisen olion toimintaan kuitenkin liittyy samoja ongelmia kuin Sofien valintaan:

Tuleeko meidän sääliä Jumalaa? Onko luominen moraalinen tragedia, jossa Jumala on välttämättä osallisena pahaan? Mitä Jumala itse ajattelee omista teoistaan? Jääkö holokaustin salliminen painamaan häntä? Ajatteleeko Jumala, että holokausti voidaan antaa anteeksi, koska sen salliminen oli välttämätöntä jonkin suuremman hyvän saavuttamiseksi.³⁷

Phillips ei kiellä ilmeistä tosiasiaa, että inhimillisessä elämässä tulee vastaan tilanteita, joissa on vain huonoja vaihtoehtoja. Mutta teodikean kannattajien puhe moraalisesti täydellisestä oliosta, joka sallii holokaustin olemassaolon, on mieleltöntä.³⁸

Täydellisen hyvyyden lisäksi myös kaikkivaltiuuden käsite ymmärretään teodikeakeskustelussa Phillipsin mukaan ongelmallisella tavalla. Tällä käsitteellä oletetaan olevan jokin abstrakti yleinen merkitys, joka on riippumaton Jumalan käsitteestä. Esimerkiksi Swinburne määrittelee kaikkivaltiaan olion sellaiseksi, joka voi tehdä mitä tahansa loogisesti mahdollista: "An omnipotent being is one who can do anything logically possible."³⁹ Määritelmää ei Phillipsin mukaan voi soveltaa Jumalaan. Hän viittaa esimerkiksi siihen, että Jumala ei voi ajaa polkupyörää tai syödä jäätelöä. Jumala (kolminaisuuden ensimmäinen persoona), joka on henki, ei voi tehdä tällaisia asioita. Phillipsin esimerkit ovat latteita ja vaikuttavat naurettavilta. Hänen tarkoituksenaan on kuitenkin näiden latteuksien avulla osoittaa, että kaikista konteksteistaan irrotettu abstrakti vallan käsite on vailla merkitystä.⁴⁰ Jumalan kaikkivaltiuutta ei ole mielekäästä analysoida erillään uskonnollisen kielen aktuaalisista käyttöyhteyksistä. Ei voi sanoa, että "kaikki valta" kuuluu Jumalalle, koska "valta" tarkoittaa eri asioita eri yhteyksissä. Jumalan valta on erityislaatuista valtaa. Se ei ole diktaattorin tai pahalaisen valtaa: se ei ole valtaa tehdä, mitä hyvänsä mitä joku X sattuu haluamaan tehdä. Sen sijaan Jumalan valta on Phillipsin mukaan sidoksissa Jumalan rakkauteen.

Phillipsin analyysi Jumalan ja rakkauden välisestä suhteesta tulee lähelle klassisen teismin käsitystä Jumalan yksinkertaisuudesta. Hänen mukaan-

sa Jumalan valta ja Jumalan rakkaus eivät ole kaksi toisistaan erillistä ominaisuutta. Daviesin tavoin Phillips korostaa uskonnollisen kielen erityisluonnetta: subjekti-predikaatti-muotoiset kuvaukset, joita käytämme puhuessamme luoduista olioista, eivät sovellu Jumalaan. Ihmisen kohdalla voidaan tehdä ero subjektin ja hänen kontingenttien tai aksidentaalisten ominaisuuksiensa (sinisilmäinen, lempeä) välillä. Sen sijaan rakkaus, hyvyys ja luojana oleminen ovat Jumalan "kieliopillisia predikaatteja". Lauseissa "Jumala on rakkaus, "Jumala on hyvä", "Jumala on luoja" ei kuvata Jumalan kontingentteja ominaisuuksia, vaan nämä lauseet ilmaisevat sanan Jumala merkitystä.⁴¹

METAFYSIIKKA JA USKON KIELIOPPI

Phillipsin ja Daviesin teodikeaa koskevien käsitysten välillä on yhtäläisyyksien lisäksi tärkeitä eroja. Phillips ottaa jyrkästi etäisyyttä uskonnonfilosofian apologeettiseen perinteeseen. Filosofin tehtävänä ei ole puolustaa tai vastustaa uskontoa esittämällä perusteluja Jumalan olemassaolon puolesta tai sitä vastaan. Sen sijaan filosofin tehtävänä on tarkastella tapoja, joilla käsitteitä käytetään eri elämänmuotojen ja kielipelien yhteydessä. Uskonnonfilosofian tehtävänä ei ole tarjota vastauksia ja ratkaisuja ihmisten uskonnollisiin kysymyksiin, vaan yrittää ymmärtää näiden kysymysten merkitystä ja valottaa erilaisia uskonnollisen elämän mahdollisuuksia. Phillipsin kontemplatiiviseen ja deskriptiiviseen filosofiaan sisältyy kuitenkin kriittinen ja normatiivinen näkökulma. Käsitteellisen sekaannuksen olemassaolo on filosofisen tutkimuksen lähtökohta ja niiden selvittäminen on filosofin keskeinen tehtävä. Selkeyden saavuttaminen ei kuitenkaan merkitse uskonnollisten kysymysten ratkaisemista eivätkä uskonnolliset erimielisyydet aina ole yhteydessä käsitteellisiin sekaannuksiin. Phillips ei kiellä aitojen uskonnollisten erimielisyyksien olemassaoloa. Filosofinen analyysi voi selkeyttää uskonnollisia kiistoja, mutta uskonnollisten kannanottojen tekeminen ei kuulu filosofisen toiminnan alueelle.⁴²

Davies puolestaan edustaa aristotelis-tomistiseen metafysiikkaan nojaavaa ajatteluperinnettä, joka eroaa wittgensteinilaisesta uskonnonfilosofiasta. Hän on myös eksplisiittisesti kritisoinut Phillipsin

deskriptiivistä filosofiakäsitystä. Uskonnonfilosofiassa ei ole kysymys uskon tai Jumalan kieliopillisesta kuvaamisesta, koska ei ole olemassa mitään yhtä annettua uskon kielioppia, johon filosofi voi kuvauksessaan vedota.⁴³ Sen sijaan Jumalasta on erilaisia käsityksiä, ja filosofin yhtenä tehtävänä on esittää niiden tueksi perusteluja. Akvinolaisen tavoin Davies katsoo, että filosofi voi esittää luonnolliseen järkeen vetoavia argumentteja Jumalan olemassaolon puolesta. Hän on esimerkiksi puolustanut klassista teismä vetoamalla kosmologiseen argumenttiin.⁴⁴

Tästä erosta huolimatta Davies näkee Phillipsin ajattelussa piirteitä klassisesta teologiasta. Hän katsoo, että Phillipsin ei-antropomorfinen kuvaus Jumalasta on lähempänä klassista näkemystä kuin teististä personalismia. Viimeksi mainittua edustavat filosofit ovat arvostelleet Phillipsiä perinteisten teologisten näkemysten vääristämisestä.⁴⁵ Tomistinen käsitys Jumalan ja luodun välisestä radikaalista erosta vie osin samaan suuntaan kuin Phillipsin wittgensteinilainen analyysi, jossa kiinnitetään huomioita uskonnollisen ja ei-uskonnollisen kielen erilaisiin käyttötapoihin.

Phillips ottaa etäisyyttä metafyyssiseen teologiaan. Hän ei puhu Jumalasta ensimmäisenä syytä. Hän näyttää ajattelevan, että klassisen teistimin perimmäinen kysymys ”Miksi on olemassa jotain pikemmin kuin ei mitään?” on metafyyssisenä kysymyksenä käsitteellisesti ongelmallinen. Phillipsin mukaan käsitys maailmasta jonakin yhtenä asiana tai kokonaisuutena on harhaanjohtava. Ei ole mielekäästä puhua kaikkien asioiden syystä. Metafyysikassa sanoja, kuten ”maailma”, ”kaikki asiat”, ”ei mitään” käytetään ilman kontekstia, minkä vuoksi metafyyssinen spekulatio näillä sanoilla on vailla merkitystä.⁴⁶

Vaikka Phillips hylkää metafyyssisen teologian lähestymistavan, hän silti ajattelee, että käsityksellä Jumalasta transsendenttina (maailman suhteen ”toisena”) on tärkeä merkitys uskonnossa. Tämä käsitys tulee kuitenkin palauttaa metafysiikasta sen luonnolliseen uskonnolliseen kontekstiin, jossa Jumalan toiseus suhteessa maailmaan käsitellään spirituaaliseksi toiseudeksi. Tällöin Jumalan todellisuutta ei ymmärretä fyysikaalisen todellisuuden vastaparina, vaan Jumala asettuu vastakkain maailmallisuuden

-
- 37 “Is God to be the object of pity? Is creation a moral tragedy in which God is necessarily involved in evil? And what of God’s view of what he has done? Does the Holocaust stay with him? Does he think that it can be excused in the light of the greater good that made it necessary, or does he recognize he has something to answer for? It will be obvious that within these moral parameters, there is no logical space for talk about God’s perfect goodness.” Phillips 2004a, 43.
- 38 On syytä huomata, että Styronin tarinassa on kyse vanhemman ja lapsen välisestä suhteesta. Andrew Gleeson, joka on saanut vaikutteita Phillipsin ajattelusta, viittaa kirjassaan *Frightening Love: Recasting the Problem of Evil* (2012) siihen, että kristillisessä perinteessä Jumalan ja ihmisen suhdetta on peilattu tyypillisesti viittaamalla vanhempien ja lasten väliseen rakkaussuhteeseen, jolle instrumentalistinen ajattelumalli on vieras. Lastaan rakastava vanhempi ei hyväksyisi lastensa lähettämistä keskitysleirille minkään ”suuremman hyvän” nojalla. Gleeson 2012, luku 4. Tässä yhteydessä olisi absurdia puhua lopulta hyvästä kokonaistuloksesta, sanoivatpa kustannus-hyöty-kalkyyli tai moraalissäännöt mitä vain.
- 39 Swinburne 1998, 3; Phillips 2004a, 6.
- 40 Phillips 2004a, 11–13
- 41 Phillips 2004a, 199, 188. Phillips viittaa Rush Rheesin huomautukseen: “Winston Churchill may be Prime Minister and also a company director, but I might come to know him without knowing this. But I could not know God without knowing that he was the Creator and Father of all things.” Rhees 1997, 48; Phillips 2004a, 189.
- 42 Ks. esim. Phillips 2001, luku 1; Phillips 1999. Phillips siis ajattelee, että pahan ongelmaa koskeva keskustelu nojaa uskonnollisia ja moraalisia käsitteitä koskeviin sekaannuksiin. Vaikka hän korostaa filosofisen asenteensa kontemplatiivista luonnetta, on kuitenkin ilmeistä, että hänen kirjoituksissaan on läsnä voimakas moraalinen ja uskonnollinen eetos. Aiheesta laajemmin ks. Koistinen 2014.
- 43 Davies 2008, 97.
- 44 Davies 2006, luku 2.
- 45 Ks. esim. Davies 2003; Davies 2008; Davies 2012. Phillips piti Davisien kritiikkiä teististä personalismia kohtaan merkittävänä. Ks. Phillips (ed.) 2008.
- 46 Phillips 2001, 69. Myös Daviesin ja Phillipsin käsitys Jumalan kaikkivaltiuudesta eroaa toisistaan. Davies sanoo, että Phillips näyttää haluavan päästä kokonaan eroon kaikkivaltiuuden käsitteestä. Davies 2012, 321. Davies myöntää, että Phillips on osin oikeilla jäljillä: Jumala ei voi syödä jäätelöä, ajaa polkupyörällä, ja niin edelleen. Jumalan kaikkivaltius on kuitenkin keskeinen oppi klassisessa teismissä. Akvinolaisen mukaan Jumalan kaikkivaltius liittyy siihen, että hän on olevan lähde, hän voi tehdä olevaksi kaiken minkä voi ristiriidattomasti sanoa olevan olemassa: ” – God as Creator can make exist anything that is ‘absolutely possible’, i.e., anything that can consistently be said to be”. Davies 2012, 319–320. Tästä aihepiiristä, ks. Hasker 2007; 2010; Phillips 2007; Gleeson 2010a; 2010b.

ja itsekeskeisyyden kanssa. ”Maailma” ei siis ole filosofian ja kosmologian universumi, vaan Uuden testamentin langennut maailma. Usko Jumalaan ei ole uskoa fyysikaalisen kosmoksen syyhyn siinä mielessä, että se tarjoaisi pseudotieteellisen selityksen maailman olemassaololle.⁴⁷

Phillipsin ja Daviesin ajattelua verrattaessa on kuitenkin syytä huomata, että Davies tekee selvän eron tieteellisten selityksen ja perimmäisen (metafyysis-teologisen) selityksen/syyn välillä. Ensimmäinen syy eroaa radikaalisti kaikista muista syistä. Daviesin mukaan Jumala, toisin kuin tieteelliset selitykset, ei ole olemassaolon ”selitys” siinä mielessä, että se olisi jotakin, jonka ymmärrämme paremmin kuin asian, jota sillä selitetään.⁴⁸ Tieteellisessä mielessä se ei oikeastaan ole selitys lainkaan. Davies katsoo, että universumin ensimmäinen syy jää meille käsittämättömäksi.⁴⁹ Ensimmäinen syy on *sui generis*, se on kokonaan toisenlainen syy kuin luodun todellisuuden sisäiset syyt, ja voikin kysyä, kuinka valaisevaa modernin tieteen kontekstissa on puhua Jumalasta maailman syynä.

Daviesin ja Phillipsin lähestymistapojen välillä on eroja, mutta heidän ajattelunsa yhtymäkohdat ovat uskonnonfilosofian metodologian kannalta huomionarvoisia. Oppialan kannalta erityisen kiinnostavaa on se, että molemmat jakavat kriittisen käsityksen nykyisestä pahan ongelmaa koskevasta keskustelusta: se perustuu virheelliseen, käsitteellisiä sekaannuksia sisältävään käsitykseen Jumalasta.⁵⁰

Timo Koistinen, uskonnonfilosofian dosentti,
Helsingin yliopisto
timo.koistinen@helsinki.fi

KIRJALLISUUS

- Adams, Marilyn McCord
1999 *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Alston, William P.
1989 *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. London: Cornell University Press.
- Davies, Brian
2003 ”A Letter From America”. *New Blackfriars* 84, 371–384.
2004 *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
2006 *The Reality of God and the Problem of Evil*. London: Continuum.
2007 ”D. Z. Phillips on Belief in God”. *Philosophical Investigations* 30, 219–244.
2008 ”Is God a Moral Agent?” *Whose God? Which Tradition? The Nature of Belief in God*. Ed. D. Z. Phillips. Aldershot: Ashgate.
2011 *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford: Oxford University Press.
2012 ”D. Z. Phillips on God and Evil”. *Philosophical Investigations* 35, 317–330.
- Gleeson, Andrew
2010a ”More on the Power of God: A Rejoinder to William Hasker”. *Sophia* 49, 617–629.
2010b ”The Power of God”. *Sophia* 49, 603–616.
2012 *Frightening Love: Recasting the Problem of Evil*. Houndmills: Palgrave Macmillan.

47 Phillipsin käsitystä valaisee Rush Rheesin huomautus: ”My point is that belief in a creator is not the belief in a cause, even in the special sense which Aristotle has in mind. The belief in a creator might go with the thought that ’There might never have been anything existing at all, or (as it has been expressed) ’Isn’t it extraordinary that anything at all should exist.’ If we call this an expression of wonder, then it is the same wonder as is expressed in ’This is all God’s handiwork; this declares the glory of God’, or – ’This – that there should be anything at all – shows God’s goodness.’ – it is not asking for an explanation, or even wondering what the explanation is.” Rhees 1997, 4. Tästä huomiosta olen kiitollinen Tero

Massalle, joka valmistelee väitöskirjaa Rheesin uskonnonfilosofiasta.

48 Davies 2007, 236.

49 Myös Phillips yhdistää uskonnolliseen uskoon tunteen luotuna olemisesta ajassa ja avaruudessa ja ”tunteen elämästä mysteerinä” (the sense of life as a mystery). Phillips 2004b, 49–50.

50 Osa tämän artikkelin materiaalista perustuu aiemmin julkaisemaani artikkeliin ”The Problem of Evil and the Grammar of God”. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59/2017, 394–409. Kiitän *Theologischen Aikakauskirjan* referee-arvioijia hyödyllisistä huomautuksista.

- Hasker, William
 1989 *God, Time, and Knowledge*. Ithaca, NY & London: Cornell University Press.
- 2005 "Analytic Philosophy of Religion". *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. William J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 421–446.
- 2007 "D. Z. Phillips' Problems with Evil and with God". *International Journal for Philosophy of Religion* 61, 151–160.
- 2010 "Which God? What Power? A Response to Andrew H. Gleeson". *Sophia* 49, 433–445.
- Hick, John
 2001 "An Irenaean Theodicy". *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Ed. Stephen T. Davis. London: Westminster John Knox Press, 38–72.
- Kivistö, Sari & Pihlström, Sami
 2016 *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Koistinen, Timo
 2014 *Kontemplatiivinen filosofia: Wittgensteiniläisen uskonnonfilosofian perspektiivejä*. Helsinki: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuuden Seura.
- Mackie, J. L.
 1955 "Evil and Omnipotence". *Mind* 64, 200–212.
- Maugham, W. Somerset
 1948 *The Summing Up*. Collected Edition. London: William Heinemann.
- Neiman, Susan
 2002 *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Phillips, D. Z.
 1999 *Philosophy's Cool Place*. London: Cornell University Press.
- 2001 *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004a *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press.
- 2004b *Religion and Friendly Fire: Examining Assumptions in Contemporary Philosophy of Religion*. Aldershot: Ashgate.
- 2007 "William Hasker's Avoidance of the Problems of Evil and God (or: on Looking Outside the Igloo)". *International Journal for Philosophy of Religion* 62, 33–42.
- Phillips, D. Z. (ed.)
 2008 *Whose God? Which Tradition? The Nature of Belief in God*. Aldershot: Ashgate.
- Plantinga, Alvin
 1974a *God, Freedom, and Evil*. London: Harper & Row.
- 1974b *Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
- Posti, Mikko
 2017 *Divine Providence in Medieval Philosophical Theology 1250-1350*. Diss. University of Helsinki.
- Rhees, Rush
 1997 *Rush Rhees on Religion and Philosophy*. Ed. D. Z. Phillips. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roth, John K.
 2001 "A Theodicy of Protest". *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Ed. Stephen T. Davis. London: Westminster John Knox Press, 1–19.
- Rowe, William
 1979 "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16, 335–341.
- Styron, William
 1983 *Sofien valinta*. Suom. Pentti Lehtinen. Helsinki: Ota-va.
- Surin, Kenneth
 1986 *Theology and the Problem of Evil*. Oxford: Basil Blackwell.
- Swinburne, Richard
 1993 *The Coherence of Theism*. Revised edition. Oxford: Clarendon Press.
- 1997a *The Evolution of the Soul*. Revised edition. Oxford: Clarendon Press.
- 1997b *Tunteeton tekijä: Jumalan olemassaolo ja tieteellinen maailmankuva*. Suomentanut Tytti Träff. Kirjapaja: Helsinki.
- 1998 *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Tilley, Terrence
 1991 *The Evils of Theodicy*. Washington: Georgetown University Press.
- Trakakis, N. N.
 2013 "Antitheodicy". *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder. Oxford, Wiley-Blackwell, 363–376.
- Wykstra, Stephen J.
 1984 "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'". *International Journal for Philosophy of Religion* 16, 73–93.