

perikuva: siinä tiivistyy kaikki, mistä modernissa sodassa on kyse.

Poika jää kuitenkin eloon. Jarl ei ole kokonaan luopunut toivosta. Vaikka lopputulos on alkukuvien jälkeen pääpiirteissään arvattavissa, elokuva pitää katsojan otteessaan. Jarlin kriitikot ovat tosin oikeassa siinä, että keskeiset henkilöhahmot kuvataan pintapuolisesti. Tämä on kuitenkin tarkoituksellista, sillä he eivät ole ketään ja juuri siten he ovat kaikki maailman sotilaat sodassa, jolla ei ole mitään päämäärää tai tarkoitusta julmuuden ja väkivallan lisäksi.

Jarlin elokuva on mielestäni parhaimmillaan kuvatessaan sisällissodan todellisuudesta erityisesti sitä, miten aatteellisena alkanut vallankumous muuttuu viattomien siviilien parissa ryöstelyksi ja terrorismiksi, jonka värillä ei lopulta ole väliä. Vaikka Marko Tikka antaa tänä vuonna julkaisemassaan tutkimuksessa *Kenttäoikeudet: Välittömät rankaisutoimet Suomen sisällissodassa 1918* punaisesta terrorista, erityisesti vastavallankumouksellisten rankaisemisesta, aikaisempaa järjestäytyneemmän kuvan, lienee kuitenkin niin, että niin sanottujen lentävien osastojen toiminnassa oli juuri sellaisia piirteitä, joita Jarlin uusi elokuva kuvaa. Sellaisia oli epäilemättä myös valkoisessa terrorissa.

Innan vintern kommer herättää mielestäni erilaisia kysymyksiä riippuen siitä, katsotaanko sitä suomalaisesta vai ruotsalaisesta näkökulmasta. Ruotsissa sen tekee ajankohtaiseksi kiihkeänä vellova keskustelu pakolaispolitiikan suunnasta. Elokuvaa tekee piinallisella tavalla ymmärrettäväksi sisällissotaa paenneiden ahdistuksen. Sitä voi kuitenkin katsoa myös päinvastaisesta näkökulmasta kysyen, altistavatko avoin yhteiskunta ja liberaali pakolaispolitiikka sen kaltaiselle väkivallalle ja pelon ilmapiirille, joihin muun muassa Göteborgin autojen polttamiset viittaavat. Vasta käydyt vaalit tekevät elokuvasta vieläkin ajankohtaisemman. ”Milloin ja miten meidän tulisi reagoida väkival-

taan?” Jarl itse kysyy eräässä haastattelussa ja kertoo myös halunneensa kuvata ruotsalaista pelkoa ympärillä kasvavaa väkivaltaa kohtaan.

Suomessa Jarl avaa katsojalle sisällissodan kaunistelemattoman todellisuuden ja mielettömyyden. Elokuvan nähtyään jää miettimään, voiko sisällissotien logiikkaan kuuluvaa siviileihin kohdistuvaa terroria antaa anteeksi ja mitä anteeksianto ja sovinto voisivat käytännössä tarkoittaa. *Innan vintern kommer* johdattaa tänä vuonna sisällissodan uhrien ja sodan logiikan kannalta olennaisten ja perustavien kysymysten äärelle.

Esko M. Laine, Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian dosentti, Helsingin yliopisto

XAVIER BOUGAREL Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina: Surviving Empires. Trans. Christopher Mobley. Islam of the Global West. Bloomsbury 2018. 280 s.

Xavier Bougarel on ranskalainen, Balkaniin, erityisesti Bosnia ja Hertsegovinaan, erikoistunut historioitsija. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina* ilmestyi alkujaan ranskaksi vuonna 2015. Teos perustuu eteläslaaviksi (bosnia, kroatia, serbia) julkaistuihin lähteisiin. Tutkimuskirjallisuuden kanssa Bougarel ei juuri keskustele.

Islam and Nationhood käsittää johtopäätösten lisäksi kahdeksan lukua. Neljässä ensimmäisessä Bougarel tarkastelee uskontoa ja kansallisuutta (nationhood) osana maallisten ja uskonnollisten toimijoiden politiikkaa runsaan sadan vuoden ajalta. Hän osoittaa aluksi, miten Itävalta-Unkarin aika

(1878–1918) modernisoi kahta Osmanien valtakunnalta anastettua maakuntaa, Bosniaa ja Hertsegovinaa, ja johti kahden vähemmistön, serbien ja kroaattien, nationalismiin voimistumiseen. Kolmatta etnistä eteläslaavia puhunutta ryhmää, Bosnian ja Hertsegovinan muslimeja, Itävalta-Unkari kohteli uskonnollisena, ei kansallisena, vähemmistönä myöntäen sille laajan kulttuuriautonomian, mutta myös säilyttäen osan sen Osmanien valtakunnan ajan vallasta. Tästä syystä muslimit keskittyivät enemmän autonomiansa lujittamiseen kuin kansallisuuden rakentamiseen.

Itävalta-Unkarin ja Osmanien valtakunnan romahdettua Bosnia ja Hertsegovinasta tuli osa serbien, kroaattien ja sloveenien (vuodesta 1929 Jugoslavian) kuningaskuntaa. Tämäkään valtio ei tukenut muslimien kansallisen identiteetin rakentamista, vaan painosti heitä joko tunnustautumaan serbeiksi tai kroaateiksi tai muuttamaan maasta. Serbien ja kroaattien keskinäisten suhteiden kiristyessä 1920-luvun kuluessa Bosnia ja Hertsegovinan muslimille jäi poliittista tilaa toimia eräänlaisena vaa’an kielenä ja samalla neuvotella ikään kuin jatkoa Itävalta-Unkarin ajan kulttuuriautonomialle. Toinen vaihtoehto oli luopua uskonnollisesta identiteetistä ja omaksua ”eteläslaavilainen” eli jugoslaavi-identiteetti. Monet muslimit ilmeisesti tukivatkin viimeksi mainittua, koska se tarjosi heille mahdollisuuden pysyttäytyä serbien ja kroaattien keskinäisten kiistojen ulkopuolella. Jotkut muslimioppineet katsoivat tämän merkittävän luopumista oikeasta islamista. He vaativat islamin ”puhdistamista” tavoista ja käytänteistä, joille ei löytynyt koraanillista pohjaa.

Kiistely siitä, missä määrin on sallittua tehdä myönnetyksiä modernisaation vaatimuksille ja poliittisille suhdanteille, jatkui toisen maailmansodan aikana, jolloin Bosnia ja Hertsegovinasta tuli osa äärikansallista niin sanottua

Riippumatonta Kroatiaa. Sen rotu-ideologiassa paikalliset muslimit määriteltiin ”puhtaiksi kroaateiksi”, koska jotkut kielentutkijat pitivät heidän puhumaansa eteläslaavia aidoimpana kroatiana. Poliitiikan tavoitteena oli ilmeisesti integroida muslimit valtaväestöön, mikä ei kuitenkaan toteutunut. Serbit ja muut vähemmistöt sen sijaan pyrittiin joko karkottamaan tai surmaamaan. Poliitikka johti siihen, että niin kansallismieliset kuin partisaaniliikkeeseen kuuluneet serbit alkoivat epäillä muslimeja äärikroaattien kätyreiksi ja ryhtyivät tappamaan heitä. Tämä ajoi osan muslimeista etsimään tukea Hitleriltä sillä perusteella, että Bosnian ja Hertsegovinan muslimit voisivat toimia lännen (Saksan) ja idän (Lähi-idän muslimiväestön) yhdyssiteenä. Myös Hitlerin tavoitteena oli saada muslimit mukaan liittoutuneiden vastaiseen rintamaan.

Bougarel tarkastelee Saksayhteyksiä yllättävän lyhyesti ehkä siksi, että muslimeista vain pieni vähemmistö pyrki niiden kehittämiseen. Saksalle yhteydet olivat keskeisempiä. Yhteyksien tarkastelu olisi kuitenkin ollut tarpeen, sillä ne vahvistivat linkkejä islamilaiseen maailmaan Saksaa tukeneen Jerusalemin muftin kautta ja ruokkivat ajatuksia islamilaisen valtion perustamisesta. Molemmat näkökohdat olivat tärkeitä radikaalin pienen ryhmittymän, ”Nuorten muslimien” (Mladi Muslimani) toiminnassa 1940-luvun lopulla. Kun Bougarel ei esittele Saksan islam-politiikkaa, ryhmän toiminnan poliittiset ulottuvuudet jäävät lukijalle hämäräksi ja siitä tulee klassisen pietismin tapaisen uskonnollisuuden edustaja. Tämä ei ole täysin väärä kuva, mutta hiukan yksipuolinen. Ryhmän poliittisten kytkentöjen laajempi esittely auttaisi ehkä ymmärtämään kritiikkiä, jota serbit ja kroaatit sittemmin kohdistivat ryhmän tunnetuimpaan edustajaan, Bosnia ja Hertsegovinan presidentti Alija Izetbegovićiin.

Sosialistisen Jugoslavian alkuvaiheessa osa nuorista muslimeista sai vankeustuomion syytettyinä yhteistyöstä miehittäjien kanssa. Heidän poliittinen ohjelmansa, muslimien uskon vahvistaminen ja islamilaisen yhteiskunnan rakentaminen, tukahdutettiin. Jugoslavian ja sodan jälkeen perustetun Bosnia ja Hertsegovinan sosialistisen tasavallan johto pyrki häivyttämään uskonnon julkisesta elämästä. Moskeijat ja islamilaiset koulut suljettiin, islamin opetus kiellettiin. Näin yritettiin hävittää muslimien uskontoon perustunut autonomia ja sen varaan rakentunut yhteisöllisyys.

Tilalle ei silti haluttu rakentaa vahvaa kansallista identiteettiä. Tähän oli useita syitä. Ensiksikin muslimeilla ei ollut selkeää käsitystä kansallisuudesta, vaan he määrittivät itsensä uskonnon mukaan – tai sanoivat olevansa islaminuskoisia kroaatteja tai serbejä. Toiseksi Bosnia ja Hertsegovinan kansallismieliset serbit ja kroaatit pitivät muslimeja pakkokäännytettyinä ortodokseina tai katolilaisina. Taustalla vaikutti muun muassa se, että yhdessä tasavallan kroaatit ja muslimit, tai serbit ja muslimit, olisivat muodostaneet asukkaiden enemmistön ja siten myös saaneet valta-aseman. Lisäksi kansallisuuden rakentaminen oli vastoin sosialismin periaatetta, jonka mukaan sosialistisessa yhteiskunnassa niin kansalliset kuin uskonnollisetkin erot menettäisivät merkitystään.

Toukokuussa 1968 Bosnia ja Hertsegovinan kommunistisen puolueen keskuskomitea teki lopulta päätöksen ja määritteli muslimit omaksi kansallisuudekseen. Päätös, jota voi kutsua kansallisuuden rakentamiseksi ”ylhäältä”, herätti tyytymättömyyttä, vaikka vuonna 1971 pidetyssä väestönlaskussa käytännössä kaikki Bosnia ja Hertsegovinan muslimit ilmoittivatkin olevansa kansallisuudeltaan muslimeja. Maalliset oppineet pitivät ongelmana muun muassa historiaa

ja kirjallisuutta, jotka molemmat oli kirjoitettava uudelleen, jotta ”muslimikansalle” saataisiin oma historian- ja kirjallisuutensa. Tämä merkitsisi serbien ja kroaattien historian ja kirjallisuuden uudelleenkirjoittamista ja monien serbeinä tai kroaateina pidettyjen henkilöiden ”muslimilaistamista”. Uskonoppineet eivät olleet tyytyväisiä kansallisuuden ja uskonnon käytännön samastamiseen: koska molemmissa käytettiin samaa käsitettä, ero uskonnon ja kansallisuuden välillä hämärtyisi entisestään, kuten modernisaation myötä oli jo osin tapahtunut. Kriitikot halusivatkin vahvistaa islaminuskoa ja sen myötä uskonnollisista yhteisöllisyyttä – käytännössä siis joko palata Itävalta-Unkarin ajan autonomia-malliin tai toteuttaa saksalaishallinnon ajan unelman islamilaisesta tasavallasta (osana Jugoslaviaa).

Yhden vaihtoehdon esitti Alija Izetbegović vuonna 1970 valmistuneessa pamfletissaan *Islamilainen julistus*. Otteita siitä julkaistiin kaksi vuotta myöhemmin Bosnia ja Hertsegovinan muslimeille tarkoitetussa kalenterissa. Kokonaisuudessaan kirjanen ilmestyi Bosnia ja Hertsegovinassa vuonna 1990.

Islamilainen julistus on usein nähty vaatimuksena islamilaisen valtion perustamisesta. Tämä on tarpeettoman poliittinen tulkinta. Izetbegović kritisoi tasapuolisesti kaikkea, mitä hän pitää oikean islamin vastaisena: niin islamilaisia lainoppineita kuin suufeja, niin sekulaareja muslimijohtajia kuin länsimaista maallistuneisuutta. Hän ei kerro täsmällisesti, mitä on oikea islam eli ”islamilainen järjestys”, mutta mainitsee sen olevan uskovien tasa-arvoisuutta ja veljeyttä, (tarkemmin määrittelemättömä) demokratiaa, itsekasvatusta eli muslimina elämisen opettelua sekä perinteisten arvojen, kuten perheen ja perinteisten sukupuoliroolien, kunnioittamista. Lyhyesti sanoen ”islamilainen järjestys” on pikemminkin kasvatuksellinen

utopia kuin konkreettinen valtio. Kirjanen on kuitenkin merkittävä sikäli, että se edustaa yhtä linjaa Bosnia ja Hertsegovinan nationalismissa: kansallisuuden rakentamista ylirajaisen uskonnollisuuden avulla. Se myös ennakoii, luultavasti tarkoittamattaan, 1980-luvun kehitystä, jossa uskonnosta tuli yhä sekasortoisemmassa Jugoslaviassa keskeinen kansojen erottamiseen ja konfliktien selittämiseen käytetty väline.

Tähän saakka Bougarel on ker-tonut selkeän ja monipuolisen tarinan. Teoksen neljä viimeistä lukua eivät ole yhtä hyviä. Kolme niistä käsittelee Jugoslavian hajoamista (1990–1995), erityisesti Bosnian sota, ja viimeinen on yleisluonteinen katsaus vuosiin 1996–2013. Luvut eivät yllä alkupuolen tasolle siksi, että Bougarel siirtyy kirjan loppupuolella selvästi enemmän poliittisen historian suuntaan. Uskonnon ja politiikan vuorovaikutuksen sijaan hän analysoi politiikkaa, jota uskonnolliset toimijat kommentoivat.

Teoksen loppuosassa on kuitenkin monia kiinnostavia seikkoja. Bougarel osoittaa, miten Jugoslavian hajoaminen johti diasporiin, jotka aktualisoivat kansallisuuskysymyksen. Tasavaltujen itsenäistyessä nimittäin Kroatiaan ja Bosnia ja Hertsegovinaan jäi huomattava serbi- ja jälkimmäiseen myös kroaattivähemmistö. Albaanit puolestaan menettivät Kosovon autonomian lakkauttamisen (1989) myötä ”kuvittelun” tasavaltansa. Diasporat reagoivat 1990-luvun alussa ”itsenäistymällä”: Kroatiaan ja Bosnia ja Hertsegovinaan syntyi ”serbitasavaltoja”, jälkimmäiseen myös ”kroaattitasavalta”. Kosovon albaanit julistautuivat itsenäiseksi valtioksi. ”Itsenäistymisten” myötä kansallisuuksien rajoja alettiin vartioida entistä valppaammin, ja uskonto ja kansallisuus alettiin samastaa.

Bosnia ja Hertsegovinan muslimit näkivät Jugoslavian liittovaltion ainoaksi todelliseksi turvakseen kasvavaa nationalisoitumista vas-

taan. Siksi he halusivat säilyttää sen. Kun osoittautui, että tämä ei ollut mahdollista esimerkiksi Euroopan unionin tunnustettua Kroatian ja Slovenian itsenäisyyden vuonna 1992, muslimit ryhtyivät tukemaan Bosnia ja Hertsegovinan itsenäistymistä. Tavoitteena oli Jugoslavian monikansallisuuden mallin säilyttäminen, mutta tuon ajan yleinen kansalliskiihko teki sen mahdolliseksi. Seurauksena oli Bosnian sota, joka päättyi pattitilanteeseen: Bosnia ja Hertsegovinasta tuli kyllä itsenäinen ja monikansallinen, mutta jokaisella kansallisuudella oli omat tukialueensa.

Yleisen poliittisen historian sivussa Bougarel pohtii islamin roolia valtion rakentamisessa. Vaikka Bougarel ei tätä suoraan sano, vaikuttaa siltä, että islamin rooli yhteisöä rakentavana tekijänä oli vähäinen. Izetbegović esimerkiksi halusi muslimikansalaisten olevan ”kunnan uskovia”, mutta painotti samalla, että valtion tulee olla sekulaari ja vain turvata yksilöhurskauden harjoittamisen mahdollisuus sekä estää selkeästi uskonnonvastaiset ilmiöt.

Modernisaation lisäksi Jugoslavian hajoaminen vauhditti myös ylirajaisuuden kehittymistä Bosnia ja Hertsegovinassa. Sodan aikana muslimien yhteydet islamilaiseen maailmaan kasvoivat ja bosniakit tulivat aiempaa tietoisemmiksi muiden muslimimaiden, erityisesti Iranin, Saudi-Arabian ja Turkin, islamintulkintoista. Vaikka tulkintoilla ei ollut merkittävää kannatusta, ne vaikuttivat osaltaan siihen, että yhä useampi bosniakki näki islamin henkilökohtaisena valintana, ei yhteisöllisenä toimintana tai jaettuna uskonnollisuutena. Toisaalta yhteydet islamilaiseen maailmaan kasvattivat islamin näkyvyyttä julkisuudessa: moskeijoita rakennettiin ja islamiin liittyviä tapahtumia järjestettiin. Nykyinen islam Bosnia ja Hertsegovinassa on siten kaksijakoista. Uskonnollisuus on syvän yksilöllistä.

Tämän monet islamilaiset instituutiotkin tunnustavat ja ovat siksi palanneet viimeisten sadan vuoden aikana useasti esitettyyn käsitykseen Bosnia ja Hertsegovinan islamista erityisenä ”eurooppalaisena” (modernina) islamina, jota yksilöt elävät todeksi sekulaarissa maailmassa ja joka sopii siksi esikuvaksi muillekin Euroopassa asuville muslimeille.

Lopuksi mainittakoon kaksi koko kirjan läpäisevää teemaa, jotka Bougarelin mukaan ovat tyypillisiä Bosnia ja Hertsegovinan islamin ja nationalismin rakentamiselle. Ensimmäistä teemaa voidaan kirjan alaotsikkoon (*Surviving Empires*) mukailleen kutsua selviytymiseksi vahvemman avulla. Muslimeilla oli Osmanien valtakunnan hajoamisen jälkeen aina sekä suurempi mahti, joka uhkasi heitä, että mahti, johon he turvautuivat. Tämä lienee sinänsä yleinen vähemmistöjen strategia. Bougarelin teos kuvaa kiinnostavasti ja ajatuksia herättävästi, miten ja kenen ehdoilla tätä strategiaa toteutettiin Bosnia ja Hertsegovinassa sekä millaisissa tilanteissa se aktualisoitui.

Toinen teema on muslimien näkemys itsestään eurooppalaisina ja esikuvana Euroopan muslimeille. Tämä modernisaation myötä syntynyt käsitys, jota Bougarel ei valitettavasti tarkemmin analysoi, on kenties monikulttuurisuuden korostamisen tapaan yksi seuraus selviytymispolitiikasta. Se voidaan ehkä muotoilla niin, että jos tukea etsitään lännestä, on syytä olla tavalla tai toisella eurooppalainen. Tässä politiikassa muslimit ovat tulkinneet alueensa historiaa niin, että Bosniassa sydänkeskijällä vaikuttanut niin sanottu bosnialainen kirkko, joka edusti paikallista tulkintaa katolisuudesta, oli kehittänyt uskonnollisia käytänteitä ja tulkintoja, jotka sopivat yhteen islamin kanssa. Täten islam olisi bosnialaisen kirkon (eurooppalaisen) perinteen jatkamista uudessa muodossa.

Toisaalta myös kansallisuuden

rakentaminen voi selittää eurooppalaisuuden korostamista: ollakseen erillinen yhteisö, erillinen kansa, Bosnia ja Hertsegovinan muslimeilla on oltava muista erottuva identiteetti, ”bosnialaisuus”, joka näkyy myös heidän uskonossaan esimerkiksi pyrkimyksenä uudistaa islamia (vrt. Izetbegović) ja elää sen mukaisesti yhteiskunnassa, joka ei perustu islamille, vaan sekulaareille periaatteille. Tämä ”länsimaisuus” herättää kysymyksen, johon Bougarel ei vastaa. Miksi yhteydet islamilaiseen maailmaan ovat loppujen lopuksi jääneet melko vähämerkityksellisiksi, vaikka niitä selvästi on ollut?

Teuvo Laitila, uskontotieteen dosentti, kirkkohistorian (ortodoksinen teologia) yliopistonlehtori, Itä-Suomen yliopisto

MARK C. MATTES **Martin Luther's Theology of Beauty: A Reappraisal.** **Baker Academic 2017.** **240 s.**

Viimeistellessäni väitöskirjaani Lutherin musiikin teologiasta toivoin, että joku pätevämpi teologi päätyisi tutkimaan teemoja, jotka olin työssäni löytänyt: kauneuden ja esteettisen kokemuksen merkitystä Lutherin teologiassa. Kirjassaan *Martin Luther's Theology of Beauty* Mark C. Mattes toteuttaa toiveeni. (Kiitän Ilmari Karimiestä, joka antoi väitöskirjani Mattesille luettavaksi.) Mark Mattes on teologian professori Iowassa toimivassa Grand View -yliopistossa. Hän on ansioitunut muun muassa kääntämällä ja toimittamalla Oswald Bayerin teoksia englanniksi. Hän on myös *Lutheran Quarterly* -aikakauskirjan toinen päätoimittaja.

Otsikko ”Lutherin kauneuden teologia” ei viittaa johonkin Lutherin

ajattelun erityisongelmaan, kuten vaikka taiteen asemaan jumalanpalveluksessa tai Lutherin taidetta koskeviin mielipiteisiin. Pikemminkin kyseessä on Lutherin teologian kokonaisuus kauneuden käsitteen läpi katsottuna. Kenties yllättävällä tavalla kauneus osoittautuu keskeiseksi Lutherin ajattelussa. Lutherin musiikkia ja taidetta koskevat käsitykset ovat tässä mielessä tietysti tärkeitä, mutta ”kauneuden teologia” on jotain enemmän. Kirja on nimienomaan Lutherin teologian uudelleenarviointi (reappraisal), kuten alaotsikkokin lupaa. Tällainen Luther-tulkinta on luullakseni tervetullut niillekin, jotka eivät muuten ole erikoisemmin Lutherista kiinnostuneita. Esteettinen Luther saattaa olla perinteistä tulkintaa helpommin lähestyttävä 2000-luvun lukijalle. Siksi soisi muidenkin kuin Luther-tutkijoiden tarttuvan teokseen. Uskoakseni maallikkokin pystyy seuraamaan Mattesin melko kansantajuista tekstiä, joka ei kuitenkaan ole teologisesti kevyttä. Hän ei uuvuta lukijaa pitkillä vieraskielisillä sitaateilla eikä briljeeraa ammattislangilla.

Mattes aloittaa toteamalla, ettei Lutherilla ole mitenkään esteettisen ajattelijan maine. Kuitenkin on pakko sanoa, että kauneus ei ole merkityksetön käsite Lutherin teologiassa, ellei sitten pidä vanhurskauttamisoppia merkityksettömänä. Näin sanoessaan Mattes näyttää, ettei kauneus ole sivuseikka vaan kristinuskon ytimeen kuuluva asia. Kauneudesta puhuminen on puhumista vanhurskauttamisesta. Heidelbergin disputaatio (1518) tiivistää asian mieleenpainuvasti: ”Syntiset ovat kauniita, koska heitä rakastetaan. Heitä ei rakasteta sen tähden, että he ovat kauniita.”

Johdantoluvun jälkeen Mattes käsittelee Lutherin filosofiakäsitystä. Pinnallinenkin Lutherin tekstien lukeminen riittää osoittamaan, että Luther käytti filosofian työkaluja jatkuvasti – jopa saarnatessaan. Hän

oli sentään ammatiltaan yliopiston professori. Keskustelun siitä, oli ko Luther realisti vai nominalisti, Mattes tiivistää toteamalla, että Luther hyväksyi ja hylkäsi piirteitä molemmista (s. 25): ”Siinä missä nominalistien mukaan armo kohottaa luonnon, kun se vaatii ihmisiä kunnioittamaan sitä, mihin Jumala on velvoittanut heitä liitossaan (*pactum*), realistit ajattelevat, että armo täydellistää ihmiset, kun he yhä enemmän mukautuvat ikuisen lakiin. Lutherin mielestä molemmat näkemykset epäonnistuvat Jumalan rakastamisessa hänen itsensä tähden, sillä etsimme vain omaa täytty-mystämme, kun toteutamme omaa potentiaaliamme jopa pelastuksen kysymyksessä.” Loppujen lopuksi tästä on kysymys myös esteettisestä näkökulmasta.

Filosofiaan liittyy myös kysymys kahden totuuden mallista: voiko olla niin, että jokin asia voi olla totta teologiassa muttei filosofiassa, ja päinvastoin? Muun muassa Reijo Työrijojan tutkimuksiin vedoten Mattes toteaa, että on parempi sanoa, että teologian käsittelemä aihe ylittää filosofisen tarkastelun mahdollisuudet niin, että se tarvitsee toisenlaisen kieliopin. Kristillinen teologia noudattaa ankarasti logiikan sääntöjä, mutta on uskollinen vain uskon kieliopille. Filosofia ei laadi teologian asialistia. Tälläkin ajatuksella on merkitystä kauneuden teologialle, sillä kauneus on Lutherille enemmän teologinen kuin filosofinen käsite.

Mattes asettaa keskiaikaisen käsityksen hyvyydestä ja kauneudesta Lutherin käsitystä vastaan, sen taustaksi ja vertailukohtaksi. Keskiajan perinne pohjautui platonismiin, jonka mukaan ihmisen syvin kaipaus (*eros*) kohdistuu kauneuteen ja lopulta korkeimpaan kauneuteen, joka on luonteeltaan ikuista ja hengellistä. Pseudo-Dionysios Areiopagitan mukaan kaikki olennot, rumimmatkin, ovat osallisia kauneudesta pelkän olemassaolonsa pe-