

termiä ”ruumiin (*soma*) ylösnousemus” käytetään epämääräisemmin, ja se saattaa tarkoittaa jotain muuta – tuskin kuitenkaan taivaankappaleita, joihin Lehtipuu tässä yhteydessä viittaa. Kirjoittaja toteaa, että tässä on jälleen yksi esimerkki epämääräisyydestä, joka johti syytöksiin opin vääristelystä. Tähän voisi lisätä, että sekaannus on jälleen kahtalainen: kun kumpakaan termiä ei voi yksiselitteisesti liittää tiettyyn käsitteeseen (tai edes tiettyyn joukkoon käsitteitä), ei niiden suhdettakaan voi selvästi määritellä. Asian käsittely olisi hyötynyt siitä, että Lehtipuu olisi selvemmin pitänyt terminologisen ja käsitteellisen lähestymistavan erillään. Useissa kohdin (myös muissa luvuissa) jäin kaipaamaan alkueläisiä ilmauksia.

Lehtipuu jatkaa ruumiin ylösnousemuksen käsittelyä vielä neljännessä luvussa (”When Will Resurrection Take Place?”) yhden alaviitteen verran. Sen mukaan ”useimmille” varhaisille kristityille (s. 203 jopa ”useimmille antiikin kirjoittajille”) myös sielun tai hengen välitön nousu taivaaseen kuoleman jälkeen olisi edustanut ”ruumiin ylösnousemusta”, koska näitä olisi pidetty ”jossain merkityksessä aineellisina.” Kirjoittaja viittaa ensimmäiseen ja kolmanteen lukuun, mutta tämä kauaskantoisen kysymys olisi ansainnut tulla käsitellyksi perusteellisesti yhdessä paikassa. Minkälaiseen suhteeseen ”aineellinen sielu” asettuu tunnettuihin antiikin kategorioihin nähden ja missä ovat tällaisen ajattelun juuret ja tärkeimmät ilmentymät? Edustiko esimerkiksi Origenes platonistina todella kyseistä käsitystä, jos Rufinuksen oikeaoppisella tendenssillä kääntämä *De principiis* niin antaa ymmärtää? Platoni(sti)sen terminologian käsittelyä olisi valaissut Holger Thesleffin kahden tason malli, jossa sielu väistämättä kuuluu ylempään, aineettomaan todellisuuteen.

Neljäs luku käsittelee pääasiassa ylösnousemuksen ajoitusta, jonka suhteen vallitsi moninainen käsitysten kirjo. Lehtipuu ottaa esi-

merkin Johanneksen evankeliumista: Jeesuksen sanojen kuulijalla on ikuinen elämä, ja hän on jo ”siirtynyt kuolemasta elämään” (Joh. 5:24). Mutta mikä tekee tästä tekstistä esimerkin ylösnousemuksen ymmärtämisestä, jää epäselväksi. Kirjoittaja noteeraa taustalla juutalaisen viisaustradition, mutta vielä selvempi yhteys Johannes-jakeella on Filonille keskeiseen sielun kuoleman käsitteeseen ja mahdollisuuteen tuon kuoleman peruuttamiseen. Samaan hengenvetoon voi todeta, että Filonin soteriologisissa yhteyksissä viljelemä *metanastasis*-käsite puolestaan olisi ollut olennainen vertailukohta välitöntä kuolemanjälkeistä nousua koskeville käsityksille. On ehkä epäselvää, mahtuvatko nämä käsitteet Lehtipuun alussa antamien ylösnousemusmääritelmien sisään, mutta samaa voi miettiä myös mainitun Johannes-esimerkin, samoin kuin puhdasta kuolleista herättämistä ja/tai kääntymystä kuvaavien tekstien ja myös taivaaseen päättymisen kuvausten kohdalla. Määritelmät olisi voinut laatia selvärajaisemmin, ja myös toisin – mukaan olisi voinut ottaa nyt muutaman maininnan varaan jäävän toisen kiistanalaisen uudelleenruumiillistumisen muodon, jälleensyntymisen. Siitä löytyy esimerkkejä (puolesta ja vastaan) paitsi kreikkalaisista teksteistä, myös Nag Hammadin kirjastosta, Filonilta ja kirkkoisiltä; kysymys on myös Josefuksen kohdalla akuutimpi kuin Lehtipuu antaa ymmärtää.

Tämä arvioija oppi paljon tästä kirjasta. Vaikka eksplisiittisten kriteerien puuttuessa ei aina ole selvää, miksi Lehtipuu kulloinkin katsoo vaikkapa pelastusta tai marttyyriutta koskevien tekstien puhuvan juuri ”ylösnousemuksesta”, hän onnistuu osoittamaan, miten tärkeä oikea käsitys asiasta oli monille kristinuskon varhaisina vuosisatoina ja miten tavattoman laajasti käsitykset vaihtelivat. Selväksi tulee myös aiheen otollisuus identiteetin ja poikkeavuuden määrittelylle. ”Jo nyt” vai ”ei vielä”, lihalli vai ilman, muutos vai jatku-

vuus? Lehtipuun tavoitteena ei ole antaa kaiken kattavaa kuvaa ylösnousemusdebateista, mutta materiaalin valtavaan määrään ja asian monimutkaisuuteen nähden hän antaa aiheestaan kiitettävän selvän ja riittävästi jäsennetyn kokonaiskuvan. Sopii vain toivoa, että olen itse tässä kovin lyhyessä arvioissa kyennyt samaan. Parasta on kuitenkin lukea kirja itse.

SAMI YLI-KARJANMAA  
TEOL. TRI, LAUKAA

**BRIAN LEFTOW**  
**God and Necessity. Oxford:**  
**Oxford University Press**  
**2012. 592 s.**

Kirjassa *God and Necessity* Brian Leftow, tunnetun uskonnonfilosofin Richard Swinburnen seuraaja Oxfordin kristinuskon filosofian professorina, esittää käsityksensä mahdollisten ja välttämättömien totuuksien perustasta, jossa Jumalalla on keskeinen rooli. Tällä modaaliteettien (mahdollinen, välttämätön, mahdoton) metafysiikkaa koskevalla aihepiirillä on monisyinen historiansa, ja siihen ovat tuoneet oman kontribuutionsa esimerkiksi keskiajan teologeista Tuomas Akvinolainen ja Johannes Duns Scotus sekä uuden ajan filosofiasta Descartes ja Leibniz, muutamia huomattavia nimiä mainitakseni. Modaaliteettien aatehistoriaa on Suomessa ansiokkaasti tutkinut Helsingin yliopiston teologisen etiikan ynnä uskonnonfilosofian emeritusprofessori Simo Knuuttila.

Propositioiden (väitelauseiden) modaalistatuksesta puhuttaessa viitataan siihen, millä tavalla ne voivat olla tosia. Proposition totuus on välttämätön, jos se ei voi olla epätoisi. Matemaattisia ja loogisia totuuksia, kuten ”2 + 2 = 4” ja ”joko p tai ei-p”, on useimmiten pidetty välttämättöminä. Tästä poiketen monet totuudet näyttäisivät yhtä hyvin voi-

van olla epätosia, eli ne ovat kontingentteja totuuksia. Tällaisia ovat esimerkiksi ”Ruotsi on kuningaskunta” ja ”koiria on olemassa” – näiden propositioiden totuuteen ei vaikuta liittyvän minkäänlaista väistämättömyyttä. Usein modaliteeteista puhutaan myös mahdollisten maailmojen semantiikan avulla: propositio on välttämättä tosi, jos se on tosi kaikissa mahdollisissa maailmoissa, ja mahdollisesti tosi, jos se on tosi ainakin yhdessä mahdollisessa maailmassa. Esimerkiksi ”Ruotsi on tasavalta” on mahdollinen totuus.

Propositioiden modaalitatuksen lisäksi voi kysyä, mihin niiden mahdollisuus tai välttämättömyys perustuu eli mitkä ovat modaaliväittämiensä totuudentekijät (truthmakers). Tähän modaalimetafysiikkaa koskevaan kysymykseen Leftow pyrkii kirjassaan vastaamaan, ja vastauksessaan hän korostaa Jumalan luovuutta monien modaalitotuuksien lähteenä. Leftowin käsitystä on ehkä helpointa lähestyä vertailemalla sitä filosofian historiassa esitettyihin näkemyksiin modaalitotuuksien ja Jumalan välisestä suhteesta. Myös näitä näkemyksiä Leftow kirjassaan paikoin tarkastelee, vaikka kirja ensisijaisesti onkin systemaattinen enemmän kuin historiallinen esitys.

Ensimmäisenä esimerkkinä modaalitotuuksien ja jumaluuden välisestä suhteesta voi mainita uusplatonisti Plotinoksen teorian. Leftowin mukaan Plotinoksella modaalitotuudet tai ”ikuiset totuudet” samaisuvat aineellisesta maailmasta erillisten platonististen ideoiden kanssa. Näiden ideoiden summaa Plotinos kutsuu ymmärrykseksi (*nous*). Sen olemassaolosta on vastuussa ykseys (*hen*), joka on perimmäisin oleva ja tuottaa ymmärryksen luontonsa perusteella välttämättä, ei-tahdonvaraisesti.

Leftowin mukaan läntiset monoteistit ovat korostaneet, että Jumala on vapaasti päättänyt, luoko hän mitään itsensä ulkopuolelle. Tästä näkökulmasta uusplatonistinen ajatus, että Jumala (vrt. ykseys) väistä-

mättä loisi itsestään erillisen ikuisen totuuksien sfäärin (vrt. ymmärrys), vaikuttaa kyseenalaiselta. Leftow toteaa, että läntiset monoteistit ovat yleensä ratkaisseet tämän ongelman kiistämällä ikuisen totuuksien olemassaolon Jumalan ulkopuolella. Esimerkiksi Leibnizin mukaan nämä totuudet ovat Jumalan sisäisiä ymmärryksen kohteita, joita hän ajattelee välttämättä luontonsa mukaisesti.

Vaikka Plotinos ja Leibniz esittivät toisistaan poikkeavan käsityksen ikuisen totuuksien ontologiasta eli olemisen tavasta, he jakoivat sen käsityksen, ettei jumalallisella tahdolla ole osaa näiden totuuksien määrittämisessä. Heidän mukaan ikuiset totuudet ovat pohjimmiltaan sellaisia kuin ovat, koska Jumalan tai ykseyden muuttumaton olemus on se mikä se on. Leftow toteaa, että tästä Tuomas Akvinolaiseenkin liitetystä käsityksestä poikkeava jyrkästi Descartes, jonka mukaan ikuiset totuudet perustuvat Jumalan tahdon päätökseen: ne ovat sellaisia kuin ne ovat, koska Jumala on niin vapaasti päättänyt.

Plotinoksen, Leibnizin ja Descartesin käsityksiä hyödyntäen Leftowin oman modaalimetafysiikan lähtökohdat voi kuvailla seuraavasti. Ensinnäkin hän kiistää Plotinoksen teoriaa muistuttavan näkemyksen, jonka mukaan ikuiset totuudet olisivat Jumalan itsensä ulkopuolelle luomia abstrakteja olioita. Leftow väittää, että tällaisia abstrakteja olioita on tarpeetonta olettaa, koska niiden tehtävän voivat toteuttaa Jumalan sisäiset tapahtumat. Tässä Leftow vetoaa Ockhamin partaveitseenä tunnettuun periaatteeseen, jonka mukaan ei tule postuloida tarpeettomia olioita. Ikuisten totuuksien olemisen tavasta Leftow on siten yhtä mieltä Leibnizin kanssa. Mutta sanoessaan, että osa ikuisista totuuksista perustuu Jumalan kuviteluun ja valintaan, Leftow poikkeaa Leibnizista ja ottaa askeleen Descartesin voluntaristisen konstruktivismiin suuntaan.

Leftowin mukaan esimerkiksi aktuaalisten eläinlajien mahdollisuus perustuu siihen, että Jumala on spontaanisti kuvitellut juuri nämä lajit ja päättänyt sallia niiden mahdollisuuden. Mahdottomuudet ovat puolestaan sellaisia, joita Jumala on kuvitellut mutta ei salli. Esimerkiksi pelkkää kärsimystä sisältävä universumi on mahdoton. Pääsääntöisesti Leftow katsoo Jumalan päätösvalan ulkopuolelle jäävän vain (Jumalan omia pysyviä ominaisuuksia koskevien totuuksien lisäksi) välttämättömät matemaattiset ja loogiset totuudet. Leibnizin tavoin Leftow esittää, että näiden totuuksien modaalitatuksen ei perustu Jumalan valintaan vaan hänen muuttumattomaan olemukseensa. Tässä tapauksessa toisin väittäminen on Leftowin mukaan sellaista kartesiolaisuutta, jota on mahdotonta hyväksyä. Tätä rajoitustaan hän ei kuitenkaan erityisemmin perustele.

Leftowin modaalimetafysiikkaa motivoi pitkälti ajatus Jumalan perimmäisyydestä (ultimacy), jonka hän yhdistää muun muassa Anselm Canterburylaiselta tuttuun täydellisen olion teologiaan ja jonka hän pyrkii oikeuttamaan raamatullisesti. Leftowille Jumalan perimmäisyys merkitsee, että Jumala luo kaiken itsensä ulkopuolisen tyhjästä (*ex nihilo*). Tähän vetoamalla Leftow voi ehkä perustella, miksi teistin ei tule kannattaa käsitystä ikuisista totuuksista Jumalasta täysin riippumattomina platonistisina olioina. Mutta Jumalan perimmäisyyteen tukeutuminen ei selitä, miksi Leftowin semikartesiolainen modaalimetafysiikka olisi esimerkiksi leibnizilaista suositeltavampaa. Molemmat näistä sopivat yhteen Jumalan perimmäisyyden kanssa siten kuin Leftow sen määrittelee.

Yksi mahdollinen motiivi kartesiolaisuuden suosimiseen on halu korostaa Jumalan vapaata valintaa modaalitotuuksien perustana. Leftowin mukaan leibnizilaisella käsityksellä on myös intuitionvastainen seuraus, jonka hänen teoriansa väis-

tää. Leibnizilaisen näkemyksen mukaan ikuiset totuudet perustuvat Jumalan luontoon tai olemukseen. Tästä seuraa, että jos jokin senkaltaisen sekulaareja olioita koskeva oletettavasti välttämätön totuus kuin "vesi = H<sub>2</sub>O" oletetaan (*per impossibile*) epätodeksi, Jumalalta puuttuu jokin hänen olemuksellisista piirteistään. Jumala ei kuitenkaan voi olla olemassa ilman olemuksellisia piirteitään, ja näin jos "vesi = H<sub>2</sub>O" oletetaan epätodeksi, ei Jumala ole olemassa. Leftowin mukaan tämä on epäuskottavaa: Jumalan olemassaolon ei pitäisi riippua vettä koskevista faktoista. Leftowin oma teoria eliminoikin tämän riippuvuussuhteen. Koska sen mukaan esimerkin kaltaiset välttämättömät totuudet eivät perustu Jumalan olemukseen vaan kuvitteluun ja valintaan, niiden oletetulla epätotuudella ei ole relevanssia Jumalan olemassaololle vaan, kuten voisi sanoa, hänen kuvitteluaktilleen.

Edellä esitelty käy vain johdannosta Leftowin kirjan syvälleikävään modaalimetafysiikkaan. Massiivinen kirja koostuu 23 luvusta, joissa Leftow käsittelee perusteellisesti muun muassa modaliteettien ja Jumalan luonnetta ja erilaisia sekä teistisiä että ei-teistisiä ratkaisuja modaalimetafysiikan ongelmiin. Samalla Leftow pyrkii perustelemaan oman näkemyksensä paremmuuden vaihtoehtoihin nähden – hän jopa katsoo näkemyksensä käyvän perusteeksi Jumalan olemassaolon puolesta. Kirja on tiiviisti argumentoitu, mikä tekee siitä paikoin raskaslukuinen, ja se edellyttää käsiteltävien aiheiden jonkinasteista tuntemista. Toisinaan Leftowin proosaa vaivaa myös puisevuus. Modernista teistisestä modaalimetafysiikasta kiinnostuneelle Leftowin teokseen tutustuminen on silti suositeltavaa.

DAN-JOHAN EKLUND  
TEOL. TRI., HELSINKI

## WILLIAM HASKER Metaphysics and Tri- Personal God. Oxford: Oxford University Press 2015. 276 s.

Huolimatta 1900-luvun trinitaarisen teologian renessanssista (mm. Barth, Rahner, Jenson, Gunton) kolminaisuutta ympäröivä perustavanlaatuinen mysteeri, jopa suoranaisten hämmennys, ei ole väistynyt. Trinitaarisen teologian modernit edustajat ovat liittyneet ekumeeniseen traditioon sitä suuremmin problematisoimatta, vaikka muuttamat ovat tarjonneet uusia painotuksia ja sovelluksia.

Teologit eivät esimerkiksi ole käyttäneet juurikaan energiaa pohiaksi, kuinka on ylipäättään mahdollista ajatella, että kristittyjen palvonnan kohteena on yksi Jumala, jolla on kolme eri persoonaa, ilman että kyse on monijumalaisuudesta. Kysymys onkin jäänyt uskonnonfilosofien tehtäväksi.

Nikaian uskontunnustus on kristillisen uskon vahvin tunnusmerkki, jonka oikeastaan kaikki kristilliset kirkot ja yhteisöt avoimesti tai epäsuorasti allekirjoittavat. Siksi siihen kajoaminen on aina riski. Olennainen kysymys onkin, onko meidän nyt tässä omissa ajassamme esittämä ehdotus parempi kuin vanhan kirkon. Toisin sanoen edistäkö ja tarkentaako se jo olemassa olevia määritelmiä vai ovatko meidän määritelmämme väistämättä poikkeamia? William Hasker ajattelee, että oman aikamme kolminaisuusopillinen reflektio jatkaa samaa traditiota, joka on varhaisesta kirkosta asti pyrkinyt ilmaisemaan kirkon praksiksen teoreettisessa muodossa. Omia ratkaisujamme tulee arvioida samoin perusteiden kuin vanhan kirkon: ilmaiseeko se oikein kirkon liturgisen käytännön?

William Hasker lukeutuu analyttisen filosofian traditioon ja hän lähtee avaamaan triniteetiopista käytyä filosofista keskustelua oman oppia-

lansa näkökulmasta. Hasker soveltaa kirjassaan analyttisen teologian metodia; toisin sanoen hän soveltaa teologisiin kysymyksiin analyttiselle filosofialle tyypillisiä metodisia välineitä, joilla pyritään maksimaaliseen selkeyteen ja tarkkuuteen.

Haskerin teos koostuu kolmesta osasta. Ensin hän esittelee triniteetiopin keskeiset teemat, ongelmatkohdat, raamattuperusteet ja historian. Jakso on deskriptiivinen ja nojaa pitkälti sekundaarikirjallisuuden varaan (eritoten Lewis Ayres, Khaled Anatolios). Toiseksi Hasker esittää lyhyesti viimeaikaiset triniteettiä koskevat teologis-filosofiset perusmallit, joita teologit ja filosofit ovat muotoilleet (Barth, Rahner, Moltmann, Zizioulas sekä Leftow, Rea, van Inwagen, Craig, Swinburne, Yandell). Kolmanneksi Hasker esittää oman ratkaisunsa asiaan. Kaksi ensimmäistä osiota ovat suppeita, mutta hyvin informatiivisia, selkeitä ja hyödyllisiä johdantoja. Varsinaisen asia tulee kolmannessa osassa.

Hasker liittyy niin kutsuttuun sosiaaliseen trinitarianismiin, joka korostaa Kolminaisuuden persoonien erillisyyttä ja aitoa persoonankaltaisuutta. Jos olioiden ainut ero on esimerkiksi niihin liittyvä perspektiivi, ne ovat käytännössä identtisiä. Samaan tapaan aamutähti ja iltatähti ovat molemmat identtisiä keskenään, vaikka niiden perspektiivisyys on eri. Jos kiellämme sosiaalisen triniteetiopin, jonka mukaan persoonilla on toisistaan eroava persoonallisuus, lähestymme näkemystä, jonka mukaan persoonat eroavat toisistaan vain relaatioidensa suhteen. Tämä taas ei sovi kunnolla yhteen alkukirkon praksiksen kanssa.

Tiivistetysti Haskerin argumentti etenee seuraavasti. Varhainen kirkko tunnustautui yhtä aikaa juutalaisen monoteismin, mutta kohdisti Jeesus Nasarettilaiselle yhtäläisen kunnian kuin Jahvelle. Samoin jokaiselle Kolminaisuuden persoonalle annettiin – eri muodoissa – määritelmä "on Jumala". Jokainen näistä persoonista on itsenäinen tiedon,