

Kolminaisuuden salaisuuden julistus

Walter Kasperin vastaus modernin ateismin haasteeseen

TIINA HUHTANEN

MODERNIN AJAN KRIISI

Valistuksen ja Ranskan vallankumouksen ajoista lähtien Euroopan ihmiset ovat pitäneet ihanteenaan vapautta, veljeyttä ja tasa-arvoa. Sen seurauksena eurooppalainen ihminen on tullut mustasukkaiseksi vapaudestaan. Sinänsä pyrkimys vapauteen ei ole väärä, mutta jos vapaudelta puuttuu universaali perusta, millaista tällainen vapaus itse asiassa on? Ihminen etsii itsensä toteuttamisen vapautta, mutta sinänsä hyvä ja oikea vapauden etsiminen saa usein vääristyneitä muotoja. Keskeinen kysymys kuuluu: rajoittaako Jumala-usko ihmisen vapautta? Jos vapaus rajoittuu yksilöön ja on yksilön mielivaltaista määräysvaltaa vailla universaalia perustaa, millä perusteella tällaista vapautta voi pitää aitona vapautena? Eihän universaali voi manifestoitua täydellisesti partikulaarisessa. Mielivaltainen vapaus kääntyy itseään vastaan ja voi helposti koitua ihmisen vankilaksi: nykyaikainen ihminen on absoluuttisen vapauden illuusion orjuuttama. Nykyaikainen vapauden illuusio hämärtää ja pimentää sen, mistä vapaudessa todella on kysymys. Jotta vapaus olisi täydellistä, sen perustan on oltava täydellistä, sen perustan on oltava ehdoton; ja kääntäen, vain tähän täydelliseen vapauden perustaan voi perustua myös äärellinen, inhimillinen vapaus. Näin ollen vain annettu – äärellisen äärettömältä saatu – vapaus on todellista vapautta.¹ Walter Kasper² kirjoittaa:

Toisin kuin ateistisessa humanismissa, Jumalan loputon vapaus ei näydyty inhimillisen vapauden rajoituksena ja kyseenalaistamisena, vaan sen edellytyksenä.³

Tässä artikkelissa käsittelen Kasperin itselleen asettamaa kysymystä siitä, millä keinoin kristinusko voi vastata modernin ateismin haasteeseen. Kysymys voidaan muotoilla myös toisin: miten todellisesti vapaa voisi sitoutua samanaikaisesti johonkin korkeampaan? Katolinen kirkko otti kantaa ateismiin jo Vatikaanin toisessa konsiilissa todeten, että ateismi on aikamme vakavimpia tosiasioita ja haasteita.⁴ Kasper ottaa kysymykseen kantaa koko laajassa kirjallisessa tuotannossaan. Tämän artikkelin keskeinen tematiikka nousee esille erityisesti Kasperin vuonna 1988 pitämässä Père Marquette -luennossa ”The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era”.⁵ Kasperin teologian läpikäyvä teema onkin huoli siitä, miten huolettomasti ja väärin nykyajan ihminen käyttää käsitettä ”vapaus”. Kasperin näkemyksen mukaan todellinen vapaus ei voi toteutua ateismissa.⁶ Hän painottaa, ettei kysymys ole vain kristinuskon ja sen ulkopuolisten ideologioiden välisestä näkemyserosta, vaan perimmältään Jumalasta ja mahdollisuudesta puhua Jumalasta kriittisellä tavalla myös kristinuskon sisällä. Monen muun teologin tavoin myös Kasper myöntää, että kristinusko on ajautu-

nut syvään kriisiin.⁷ Pelkkä filosofinen keskustelu vapauden luonteesta ei hänelle kuitenkaan riitä. Jumalan olemuksellinen vapaus nimittäin ylittää hänen mukaansa kaiken filosofisen pohdinnan ja spekulatiion. ”Käytännöllisen järjen postulaatti” tai ”suurin olento, mitä voidaan ajatella” ei ole se Jumala, jota Kasper ajaa takaa. Pelastava Jumala on häneen liitettyjä attribuutteja verrattomasti suurempi ja toisenlainen.

Kasper pitää modernin ajan kriisin yhtenä syynä valistuksen jälkeistä siirtymää yhteisökeskeisyydestä yksilökeskeisyyteen, mikä on hänen mukaansa johtanut subjektivismiin ja korostuneeseen individualismiin. Kasperin mukaan tämä on puolestaan johtanut ihmiskäsityksen muuttumiseen: ihmistä tarkastellaan tänä päivänä tutkimuksellisenä objektina sen sijaan, että hän olisi toimiva ja tahtova subjekti. 1900-luvun ja 2000-luvun alun sodat ja terrorismi osoittavat hänen mukaansa, että optimistinen käsitys ihmisen menestyksestä humanina toimijana on virheellinen.⁸ Kasper korostaa, että teologian on etsittävä keinot, joilla se vastaa tähän haasteeseen. Hän kysyy, miten Jumalasta voi puhua uskottavasti postmodernissa ajassa ja lähtee pohtimaan kysymystä nimenomaan modernin ajan kriisistä ja nykyajan vääristyneestä ihmiskäsityksestä käsin. On syytä huomata, että Kasperin teologinen argumentaatio nojaa saksalaisen idealistisen filosofian perinteeseen, joten hänen lähestymistapansa Jumala-kysymykseen on ratkaisevasti erilainen kuin luonnontieteilijöiden. Kasper on vakuuttunut siitä, että kristinusko tarjoaa vastauksen modernin nykyihmisen kyselyyn.

Kasperin huoli kristillisen uskon tilanteesta ei kosketa vain kristinuskon ulkopuolisia voimia, kuten ateismia: nykyaikana uskovakaan ihminen ei enää tiedä mihin uskoa ja mikä, kuka tai minkälainen hänen uskon kohteensa on. Toisaalta ihminen, joka on nykyajan moninaisten vaihtoehtojen edessä ymmällään omasta olemisensa perustasta, kyselee usein Jumalan perään vasta kun elämässä tulee vastaan jotakin, joka pakottaa ottamaan äänessä kysymykseen kantaa. Vapauden illuusio hämärtää myös tarpeen olla sidoksissa johonkin korkeampaan todellisuuteen, Jumalaan; vasta törmääminen

oman äärellisyyden rajoihin pakottaa kysymään äärettömän olemisperustan perään. Kasperin mukaan Jumala-kysymys on mitä suurimmassa määrin myös ihmiskäsitykseen liittyvä kysymys: ilman Jumala-kysymystä myös kysymys ihmisen arvosta jää ratkaisematta. Kasper väittää edelleen, että siinä missä ateistit pyrkivät korostamaan ihmisen arvoa ja humanistisia ihanteita unohtamalla Jumalan, he tosiasiaa rajoittavat humanistisia tavoitteita.⁹ Tämä näkemys paljastaa, miten saumattomasti Kasper liittää vapaus- ja Jumala-kysymyksen toisiinsa. Ilman Jumalaa ei ole ihmistä, eikä ihmisen vapautta. Jumalaton vapaus on vain vapauden illuusio. Kristillisen antropologian mukaan ihmisen kysely saa vastauksensa Kristuksessa, koska Kristuksen kohtalo avaa myös ihmisen kohtalon salaisuuden.¹⁰

Samalla kun ateismi pyrkii puolustamaan yksilönvapautta ja oikeutta olla uskomatta, se sivuuttaa kiistakumppaninsa kristinuskon näkemyksen vapaudesta. Usko ei kahlitse kunnan kristittyä, vaan päinvastoin vapauttaa. Usko Jumalaan ei ole marionetin hyppelyä taitavan ohjaajan langoissa, vaan vapaata, itsenäistä avautumista kohti ihmisen oman

- 1 Kasper 1995 [1982], 45; 66; Kasper 2008, 170–171.
- 2 Saksalainen kardinaali Walter Kasper (s.1933) on katolisen kirkon näkyvimpiä hahmoja tällä vuosituohannella. Kasper on nimitetty kardinaaliksi vuonna 2001 ja hän jäi yhdeksän vuoden jälkeen kesäkuussa 2010 eläkkeelle virastaan kristittyjen yhteydenedistämisen neuvoston puheenjohtajana. Hän on luonut mittavan uran pappina, dogmatiikan professorina eri yliopistojen viroissa, piispana ja useissa ekumeenisissa viroissa. Uransa aikana hän on kirjoittanut lukuisia kirjoja ja artikkeleita teologisiin julkaisuihin. Kasper vieraili Suomessa syksyllä 2003.
- 3 Kasper 2009b, 512: ”Anders als der atheistische Humanismus erweist sich die unendliche Freiheit Gottes nicht als Grenze und Infragestellung der menschlichen Freiheit, sondern als deren Möglichkeitsbedingung.”
- 4 *Gaudium et spes*, luku 1, kappale 19; Kasper 2008, 170–171.
- 5 ”The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era”. The 1988 Père Marquette Lecture in Theology. Milwaukee: Marquette University Press.
- 6 Kasper 1995 [1982], 42.
- 7 Kasper 1972, 73.
- 8 Kasper 2009b, 507.
- 9 Kasper 1998 [1972], 15; Kasper 1995 [1982], 22–23; 34.

olemassaolon perustaa. Kasperin vapausfilosofiaa koskeva tulkinta perustuu siihen, että Kolmiyhteinen Jumala on ihmisen olemassaolon ja vapauden perusta. Ihmiselämässä vapauden täydellistyminen tarkoittaa Jumala-yhteyden löytämistä: vain yhteydessä olemisperustaansa (der Abgrund) ihminen voi olla todellisesti vapaa. Kasper on omaksunut F. W. J. Schellingin filosofisen näkemyksen oman todellisuuskäsityksensä pohjaksi. Näin ollen hänen teologisen reflektionsa lähtökohdaksi nousee vapauden suhde ihmisen olemisperustaan ja ihmisen mahdollisuudet olla vapautensa kautta yhteydessä tähän ontologiseen perustaansa. Vapaus on äärellisen ja äärettömän välisessä jännitteessä. Vain äärellisen käsitteen ja sen kokemisen kautta voimme analogisesti käsittää äärettömän.¹¹ Kasper pyrkii perustelemaan ja selittämään kristillistä käsitystä ihmisen olemisperustasta ja vapaudesta filosofisen käsitteistön avulla.¹² Näin perustelut tulevat ainakin osittain lähemmäksi myös niitä, joilla ei ole kristillistä maailmankatsomusta. Hän päättää jo vuodelta 1967 peräisin olevan kirjoituksensa *Die Methoden der Dogmatik* kysymykseen:

Vakavin huomautus on se, että teologia on perustaltaan tullut niin heikkouskoiseksi, epäileväksi, pahantuuliseksi ja huumorintajuttomaksi.¹³

Kasperin kysymys nousee ajan hengestä, joka painee hänet huolestuneena kysymään, mihin kristillisten käsitteiden vieraantuminen alkuperäisistä merkityksistään johtaa ja minne on hävinnyt se aito osallisuus ja ilo, jonka Jumalan sanan kuuleminen on ihmisissä saanut aikaan?¹⁴ Kun oppilauseet jähmettyvät kuolleeksi kirjaimiksi, niiden varaan rakentunut uskokin kuolee. Kasperin mukaan teologian metodin tulisikin tiukkojen teesien laatimisen sijaan perustua *fides quaerens intellectum*-periaatteeseen. Kristinuskoko ei ole oppilauseiden mukaan elämistä, vaan elämää vapaudessa. Miksi teologian pitäisi pitäytyä jähmeissä oppilauseissa, kun muillakin tieteenaloilla on tänä päivänä mahdollisuus ja jopa vaatimus kyselyyn, korjaamiseen ja haastamiseen? Koska ihminen etsii luontaisesti uskollaan ymmärrystä (*fides quaerens intellec-*

tum), hän kamppailee jatkuvasti kahden voiman välissä: yhtäältä häntä vaanii epäusko (Situation des Unglaubens) ja toisaalta Jumalan pimennys (der Gottesfinsternis).¹⁵

Kasperin mukaan nykyaikaisen ateismin synty liittyy läheisesti valistuksen autonomiakäsitykseen. Ilman kristillistä käsitystä ihmisen arvosta ei hänen mukaansa olisi syntynyt myöskään nykyistä, tosin alkuperäisestä muodostaan eriytynyttä vapauden ja autonomian käsitettä.¹⁶ Siinä missä kristillisen käsityksen mukaan vapauden ajatellaan perustuvan vapaan, rakastavan Jumalan tahtoon, nykyaikainen käsitys vapaudesta korostaa vapauden autonomista, riippumatonta luonnetta. Tämä on ajassamme tyypillistä sekä ateistisille että teistisille ideologioille. Kaikki ateismin muodot eivät kuitenkaan ole Kasperin mukaan kristinuskolle uhka. Joskus ateismi voi myös paljastaa ihmisen tilanteen. Ateistiset ideologiat pakottavat kristittyjä ottamaan kantaa uskontokritiikkiin. Karl Rahner tulkitsee ateismin sekularismin¹⁷ luonnolliseksi seuraukseksi. Kasper ottaa käyttöön Rahnerilta peräisin olevan käsitteen ”huolestunut ateismi” (bekümmertes Atheismus), viitattaessa ihmisiin, jotka yrittävät etsiä Jumalaa, mutta eivät nykyaikaisessa länsimaisessa arvotyhjössä kykene kuulemaan Jumalan puhetta.¹⁸ Kun kaikki muu on nähty ja koettu ja jäljellä on vain paljas, alaston ihminen, alkaa kysely Jumalan tai jumaluuden perään. Mikä mieli tällä kaikella oikeastaan on? Mitä minulle tapahtuu kun ympärillä oleva todellisuus ei enää tarjoakaan vastauksia asettamiini kysymyksiin? Mihin menen kun minusta aika jättää?

John Henry Newman -luentosarjan avajaisluennossaan keväällä 2008 Kasper ottaa kantaa uusateismin esiinmarssiin.¹⁹ Hän väittää, että uusateistinen liike esiintyy tieteen valepuvussa, ja sisältää selviä missionäärisiä piirteitä.²⁰ Biologi Richard Dawkinsin, filosofi Daniel Dennettin sekä kirjailijat Christopher Hitchensin ja Sam Harrisin ympärille muodostunut uusateistien rintama on herättänyt maailmanlaajuisesti vilkasta keskustelua. Jonkinlaisena uusateistien ”nökkämiehenä” pidettyä Richard Dawkinsia Kasper kuvaa fundamentalistiseksi ja militanttiseksi ateistiksi²¹ seuraavasti:

Militanttisen ateismin itsevarmuus heijastelee tappiomielialaa, skeptisismää, agnostisismia ja jopa nihilismää, ja se horjuttaa suuria eurooppalaisia ideoita ihmisoikeuksista ja universaalisti pitävistä totuuksista.²²

Vaikka lausuma heijasteleekin katolisen kirkon korkean virkamiehen retoriikkaa, takana on kuitenkin Kasperin teologiselle ajattelulle tyypillinen perushuoli: millä tavoin nykyaikaisen ihmisen saisi jälleen kuulemaan Jumalan puhetta? Pääteoksissaan *Jesus der Christus* ja *Der Gott Jesu Christi* Kasper pohtii ateismin problematiikkaa laajasti. Hänen mielestään moderni kristinusko pyrkii vastaamaan myös uusateismin haasteeseen. Tämän vuoksi on ajankohtaista analysoida Kasperin näkemystä ateismista ja siitä, minkälaisia vastauksia kristityt voivat löytää tilanteesta, jonka monet kokevat omaa hengellisyyttään repiväksi mutta samalla myös älyllisesti haastavaksi. On aiheellista kysyä, eikö uusateistien herättämä vilkas keskustelu kerro omaa kieltään siitä, että heillä on oikeasti jotakin sellaista sanottavaa, johon teistien on tavalla tai toisella vastattava? Vaikka uusateistien argumentointi on kärjekästä, se paljastaa kuitenkin kristityille keskeisiä kysymyksiä: mikä on vaientanut Jumalan ihmisen kuulumattomiin? Miksi nykyaikainen ihminen valitsee mieluummin lyhytkestoisia päämääriä kuin sitoutuu johonkin pysyvään ja iankaikkiseen päämäärään? Dawkinsin kritiikki kohdistuu osittain varsin aiheellisestikin uskontoon, joka on rakenteellisesti ihmisten luoma kokonaiskonsepti, mutta itse uskon kohteeseen eli Jumalaan, kritiikki ei osu. *Uskontokritiikkiin* voivat yhtyä ateisti ja teisti sulassa sovussa, mutta itse uskon kohde pysyy kriittikin ulottumattomissa. Kasper pitää Karl Barthia teistisen uskontokritiikin malliesimerkinä.²³

10 Kasper 1982, 35; 39.

11 Kasper 1998 [1974], 57; Kasper 1995 [1982], 129–130.

12 Kasperin dogmaattisesta metodista mm. McMichael 2006, xiii–xiv; Plovanič 1990, 53–65.

13 Kasper 1967, 87: ”Der schlimmste Einwand ist der, dass die Theologie im Grunde so kleingläubig und argwöhnisch, so

griesgrämig und so humorlos geworden ist.”

14 Kasper 1967, 86–87.

15 Kasper 1995 [1982], 25. ”Jumalan pimennys” on sikäläkin kiinnostava ilmaus nykyaikaisen tilanteesta, että Max Horkheimer kirjoitti toisen maailmansodan jälkeen teoksen *Eclipse of Reason* puhuessaan ihmisen hämärtyneestä järjen käsitteestä, joka on auringonpimennyksen lailla muuttunut välineelliseksi ja irrottautunut objektiivisesta perustastaan. Horkheimerin mukaan autonominen subjektiivinen järki, joka on riippumaton mistään yleisestä perustasta, on itse asiassa järjetöntä. Horkheimer 2004 [1947], 54. Myös Kasper siteeraa Horkheimeria vastaavassa yhteydessä: ”Einen unbedingten Sinn ohne Gott zu retten, ist eitel.” Kasper 2009b, 512.

16 Kasper 1980, 30.

17 Tässä on tehtävä ero sekularisaation (Die Säkularisation) ja sekularismin (Der Säkularismus) välillä. Sekularisaatiolla tarkoitetaan maallistumista tai desakralisaatiota, rinnakkaiskäsite sekularismi on englantilaisen vapaa-ajattelijan George Jacob Holyoaken (1818–1906) käyttöön ottama termi, jolla hän tarkoitti maallista edistystä ajavaa filosofiaa, lyhyesti sanoen tuonpuoleisesta vapaata kansanfilosofiaa. Ks. esim. Teinonen 1971, 28–29.

18 Kasper 1995 [1982], 33–34.

19 Ks. esim. Aku Visalan artikkeli ”Uusateistit ja heidän kriittikonsa tieteen ja uskonnon rajalla”, TA 6/2008. Etenkin näkyvän mainoskampanjoinnin myötä näkyvyyttä saaneet uusateistit (neo-atheists, the new atheists) eivät ole yhtenäinen ryhmittymä, ja onkin vaikea määritellä, ketkä uusateisteja tarkalleen ottaen edustavat. Uusateismi käsitteenä viittaakin usein Richard Dawkinsin, Daniel Dennettin, Christopher Hitchensin ja Sam Harrisin populaareihin ja bestsellereiksi päätyneisiin uskonnonvastaisiin kirjoituksiin.

20 Artikkelin julkaisi *Church Times* -lehdessä: <http://www.churchtimes.co.uk/content.asp?id=56748> (luettu 18.1.2010)

21 Heikon ja vahvan ateismin välillä tehdään ero sen mukaan, onko kyseessä henkilö, joka uskoo, että Jumala ei ole olemassa (vahva tai militantti ateismi) vai henkilö, joka ei usko Jumalan olemassaoloon (heikko ateismi tai ateismi). Ks. Visala 2008, 504–505. Arkikielessä näillä kahdella ei ole selkeästi havaittavaa eroa.

22 <http://www.churchtimes.co.uk/content.asp?id=56748> (luettu 18.1.2010): ”The self-assuredness of militant atheism is polarising into defeatism, scepticism, agnosticism, and even nihilism, and undermining the great European ideals of human rights and universally valid truths.” Kasperin lausuma heijastelee myös käytyä keskustelua Euroopan Unionin perustuslaista ja siitä, tuleeko perustuslaissa olla mainintaa kristinuskosta, kun Euroopassa on myös muiden uskontojen edustajia ja uskonottomia.

23 Kasper 1982, 37. Ks. aiheesta enemmän Benkt-Erik Benktson, *Christus und die Religion: Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*. Calwer Verlag: Stuttgart 1967.

Descartes, Kant ja Nietzsche ovat filosofeja, jotka ovat Kasperin mukaan voimallisimmin vaikuttaneet nykyaikaisen autonomiaproblematiikan syntyyn.²⁴ Kasperin mukaan Kantin autonomisen moraalikäsitteen ongelma piilee siinä, että se sulkee pois moraalin jumalallisen perustan. Ihminen ei olekaan enää moraalissa vastuussa Jumalalle Jumalan antaman lain vuoksi, vaan tuntee vastuuta, koska moraalilla on ihmiselle ”sisäisesti sitovaa” (innerlich verbindlich).²⁵ Tämän myötä elämän vertikaalinen²⁶ merkitysulottuvuus on kadonnut. Ihmiset ovat monimuotoisen elämäntavan edessä eksyksissä ja yrittävät löytää perimmäisiä merkityksiä välinearvoista. Välineellisten arvojen kautta ei kuitenkaan voida saavuttaa lopullista mielekkyyden kokemusta. Ihminen on sokeutunut oman olemassaolonsa perustalle, eikä kykene enää vastaamaan Jumalan puhutteluun. Transsendenti todellisuus on ikään kuin modernin ajan laskeman esiripun takana. Ihmisen päämäärät ja tavoitteet ovat siirtyneet horisontaaliselle tasolle. Se, mitä tässä todellisuudessa on aistein koettavissa, peittää ihmisen olemisperustan näkyvistä. Tarkoituksen hakeminen ja elämän mielekkyyden etsintä ovat saaneet muodon, jossa ihmiset juoksevat tarkoituksettomien asioiden perässä. Vapauden käsite on eriytynyt teologisesta merkityskategoriastaan tarkoittamaan yleistä vallinnan vapautta, sananvapautta tai elämäntarkoituksellista vapautta. Vapaus mielletään helposti toiminnaksi, joka on rajoittamatonta ja jonka ainoa ohjaava tekijä on valintoja tekevä ihminen. Kasperin huoli ei ole vain teologinen, vaan myös laajemmin sosiologinen: hän näkee vääristyneen vapauskäsitteen johtavan pahimmillaan mekanistiseen, väkivaltaiseen yhteiskuntaan. Emansipatorinen vapauskäsite erkaannuttaa ihmisen tämän alkuperäisestä vapaasta olemisesta uuteen, vangittuun ja rajattuun olemiseen.²⁷

Kasperin mukaan Nietzsche ei haasta ihmisen ajattelua vain teismin tai ateismin kentällä, vaan olemisen ja ei-olemisen kysymyksissä. Nietzschen ajattelussa järkieskusko ja kritiikitön luottamus nykyaikaan ovat pirstaloitunut; Kasper korostaa, että juuri Nietzsche paljastaa nykyajalle tyypillisen tarkoituksettomuuden, päämäärättömyyden ja pitkä-

tyneisyyden (die Langeweile).²⁸ Kasperin analyysi Nietzschen ajattelusta kulminoituu tiivistelmään hänen oman ajattelunsa ytimeä:

Mutta vaikka Nietzschen diagnoosi onkin haastava, *hänen vastauksensa ei ole vakuuttava*. Onko elämä – terve, elinvoimainen, vahva elämä – ja tahto elää lopulta Perimmäinen Asia? Eikö elämä itse ole vain näkökulma, ilmaus tahdonvoimasta, epätoivoinen yritys selviytyä uhkaavasta nihilismistä?²⁹

Kasperin mukaan Perimmäinen (das Letzte) ei koskaan löydy tämänpuoleisesta, koska ihmisen olemassaolon perusta (der Abgrund) on tuonpuoleinen. Siten mielekkyyttä elämäänsä hakeva ihminen ei voi koskaan löytää tyydytystä maailman sisäisistä asioista. Hänen olemassaolonsa perusta vaatii häntä etsimään merkitystä sieltä, mistä hän on lähtöisin eli luotuisuudestaan.

Kasperin näkemys modernin ajan kriisistä rakentuu näistä aineksista. Kaksituhattavuotinen kristillinen perinne on hänen mukaansa edelleen valmis vastaamaan nykyihmisen elämän perimmäistä merkitystä koskevaan kysymykseen.

MIKSEI NYKYAIKAINEN IHMINEN ENÄÄ KUULE JUMALAN PUHETTA?

Bestseller-teoksessaan *The God Delusion* (suom. *Jumalharha*) Richard Dawkins kirjoittaa Jumalan olemassaolon epätodennäköisyydestä seuraavasti:

Aidosti ylellisen jumalhypoteesin ja näennäisen ylellisen multiversum-hypoteesin³⁰ keskeinen ero liittyy tilastolliseen epätodennäköisyyteen. Kaikesta ylellisyydestään huolimatta multiversum on yksinkertainen. Jumalan tai minkä tahansa älykkään, päätöksiä tekevän toimijan on oltava erittäin epätodennäköinen samassa tilastollisessa merkityksessä kuin asiat, joita hänellä yritetään selittää. Multiversum voi vaikuttaa ylelliseltä silkalla maailmankaikkeuksien *lukumäärällä* mitaten. Kuitenkin jos kunkin sen sisältämän maailmankaikkeuden peruslait ovat yksinkertaiset, mitään erittäin epätodennäköistä ei oleteta. Täsmälleen päinvastainen pätee kaikenlaiseen älykkyyteen.³¹

Teologina Kasper ei lähde mukaan tällaiseen matemaattiseen todennäköisyyteen perustuvaan todistelupeliin. Sitä, joka on koko olevaisen perusta, ei voida matemaattisesti määrittellä. Emme esimerkiksi voi todeta, että Jumalan olemassaolo on yhtä epätodennäköistä kuin lottovoitto, koska lottovoiton todennäköisyyden voimme laskea matemaattisesti, Jumalan olemassaolon todennäköisyyden selvittämiseen ei ole olemassa lähtöjoukkoa tai lähtöotantaa. Koko kysymys on siis absurdi, eikä todennäköisyydelle voida perustaa sen paremmin Jumalan olemassaolon todennäköisyyttä kuin epätodennäköisyyttäkään. Siksi onkin tehtävä ero uskontokritiikin ja Jumala-kritiikin välillä. On perusteltua kritisoida uskonnollisia järjestelmiä ja niihin sisältyviä järjettömyyksiä, mutta uskontokritiikistä ei voida vetää yhtäläisyysmerkkejä Jumala-kritiikkiin. Dawkinsin kritiikki osuu uskonnollisiin järjestelmiin ja siihen pahaan, mitä uskonnoilla voidaan saada aikaan. Uskontojen aiheuttama paha ei kuitenkaan ole filosofisesti eikä luonnontieteellisesti pitävä looginen todiste Jumalan³² olemassaoloa vastaan. Jumala ei ole inhimillisten uskonnon väärinkäytösten syy, vaan niihin on syyppää vain ja ainoastaan ihminen.

Jos kysymykseen Jumalan olemassaolosta tai ei-olemassaoloa koskevia todistuksia pyritään etsimään matemaattisin ja empiirisin keinoin, keskustelu tulee kiertämään loputonta kehää. Niinpä keskusteluun on löydettävä toinen lähtökohta. Nykyaikaisen kristinuskon on löydettävä Kasperin mukaan keinot, joilla Jumalan olemassaolon kysymykseen voidaan antaa uskottava ja myönteinen vastaus. Hänelle kysymys ei ole ainoastaan Jumalan olemassaolon myöntämisestä tai kieltämisestä, vaan laajemmasta kysymyksestä. Kysymys ihmisestä ja ihmisen identiteetistä liittyy nimittäin läheisesti Jumala-kysymykseen.

Vasta kristillinen vapaus on paljastanut koko inhimillisen vapauden syvyyden Jumala-suhdetta koskevana kysymyksenä ja näin luonut myös mahdollisuuden kääntyä Jumalaa vastaan.³³

Kristinuskon edellyttämään vapauden konseptioon sisältyy Kasperin mukaan Jumalan olemassaolon

kieltämisen mahdollisuus. Tunkeutuminen modernin ateismin historiallisiin juuriin tarjoaa mahdollisuuden ryhtyä käymään kunnollista ateistisen ja teistisen maailmankuvan välistä keskustelua. Kasper pyrkii vastaamaan ateismin haasteeseen ottamalla ateistisen maailmankatsomuksen esille nostamat kysymykset ja haasteet vakavasti. Jotta teismi ja ateismi voisivat ylipäättään käydä hedelmällistä keskustelua keskenään, osapuolten tulee päästä yhteisymmärrykseen siitä, mitä ihmisen transsendenssilla oikeastaan tarkoitetaan.³⁴ Ateisti löytää argumentaatiokeinot kristinuskon omasta sisäisestä hapuilusta: jos emme itsekään tiedä, mikä tai kuka uskomme kohde on, miten vakuuttaisimme muitakaan? Moderni ateismi kieltää tietoisesti

24 Kasper 1980, 26; 2008, 109.

25 Kasper 1980, 28; Cunningham 2002, 74. Conor Cunningham pitää Kantia samasta syystä modernin nihilismin yhtenä isänä.

26 Max Weberin käyttöön ottamat käsitteet vertikaalinen ja horisontaalinen ulottuvuus ovat tässä artikkelissa välineellisenä apuna hahmotettaessa Kasperin käsitystä äärettömän ja äärellisen, Jumalan ja ihmisen, todellisuuden välisestä suhteesta ja jännitteestä.

27 Kasper 1998 [1972], 251.

28 Kasper 1995 [1982], 64.

29 Kasper 1995 [1982], 64: ”Doch so herausfordernd Nietzsches Diagnose ist, seine Antwort vermag nicht zu überzeugen. Ist das Leben, das gesunde, vitale, robuste Leben und der Wille zum Leben wirklich das Letzte? Könnte nicht auch das Leben nur eine Perspektive sein, Ausdruck des Willens zu Macht, verzweifelter Versuch zum Überleben angesichts des drohenden Nihilismus?”

30 Multiversumi-hypoteesilla Dawkins tarkoittaa teoriaa siitä, että erilaisia universumeita on mahdollisesti useita rinnakkaisia, eikä siis tämä oma universumimme ole niiden joukossa mitenkään poikkeuksellinen saati erityisasemassa.

31 Dawkins 2007, 161.

32 Tässä voisi sanoa myös: minkä tahansa älyllisen, yliluonnollisen agentin; miksi olemisen perustaa, Luoja tai Jumalaa sitten halutaankaan kutsua.

33 Kasper 1980, 30–31: ”Erst die Christliche Freiheit hat den ganzen Abgrund menschlicher Freiheit als Freiheit im Gegenüber Gott zu Gott entdeckt und damit auch die Möglichkeit geschaffen, sich gegen Gott zu wenden.”

34 Kasper 1982, 36.

Jumalan olemassaolon sillä perusteella, että kirkon puhe Jumalasta on lopullisesti vanhentunutta. Kasper ottaa kristinuskon ulkopuolelta tulevan kritiikin vakavasti, mutta vastaa kritiikkiin kristinuskon omilla aseilla.

Vastatessaan ateismin esittämiin ongelmiin ja kysymyksiin Kasper tekee selväksi, mitä kristinusko voi tarjota maailmassa, jossa usko Jumalaan ei ole enää itsestään selvää ja jossa kristinusko on vain yksi vaihtoehto monien muiden joukossa. Hän ei pyri kumoamaan eikä piilottamaan ateistisen ideologian keskeisimpiä väitteitä, vaan haluaa päinvastoin nostaa esitetyt kysymykset ja ongelmat esille. Perustavana lähtökohdana Kasper pitää negatiivisen teologian ja salatun Jumalan käsitteen aporetiikkaa, jota ei ole hänen mukaansa juurikaan huomioitu Vatikaanin toisen konsiilin asiakirjoissa, eikä myöskään paavien tämän jälkeen antamissa kirjeissä.³⁵ Rahner on avannut tähän ateismia ja salattua Jumalaa koskevaan keskusteluun aivan uuden näkökulman.³⁶ Keskeisintä Kasperin mukaan on huomata kristinuskon tarjoama vuosituhtainen perinne: kristinuskon sisäisistä lähtökohdista käsin ei ole mahdollista kehittää uutta, koko aikaisemman teologisen perinteen hylkäävää, luonnollista teologiaa. Vastaus löytyy sitä vastoin kristinuskon traditiosta ja siihen sisältyvästä apofaattisesta teologiasta.³⁷

Koska länsimainen ihminen on tottunut etsimään perusteluja ja todisteita, ateismista on tullut varteenotettava kilpailija. Ellei uskonnollisille uskomuksille ole tarjolla yksiselitteisiä perusteita, ateismi jää ainoaksi vaihtoehdoksi: Jumalaa ei ole, koska emme voi nähdä, koskea, haistaa, kuulla tai tunnustella häntä. Jumala on aistien ulottumattomissa. Kasper pyrkii osoittamaan, että aistien konkreettisen kosketuspinnan puutteesta huolimatta Jumala tekee itsensä nähtäväksi, kuultavaksi ja tunnettavaksi. Vuosisatainen kristinusko ei ole kuollutta ja homehtunutta ideologiaa, vaan se on Kasperin mukaan elävää todellisuutta tässä ja nyt.

Vaikka äärettömän ja äärellisen välillä onkin sekä kvalitatiivinen että kvantitatiivinen ero, voidaan vapauden analogian kautta tavoittaa jotakin jumalallisesta todellisuudesta: ”Koska Jumala on

vapaa, hän voi tulla tunnettavaksi vain vapaudessa.”³⁸ Jumalan olemukseen perustuva inhimillinen vapaus antaa ihmiselle mahdollisuuden vastata Jumalan puhutteluun kieltävästi tai myöntävästi, toisin sanoen vapaasti: ilman mitään pakkoa tai painostusta.

JÄRJETÖN ILMOITUS?

Pienellä ajatusleikillä pääsemme lähemmäs Kasperin dialektista todellisuuskäsitystä. Kuvittele eteesi jokin arkinen esine, vaikkapa juomalasi. Ajattele nyt tuon juomalasin reunoja: lasi päättyy reunoihin. Lasi on pöydällä huoneessa, huone taas on osa suurempaa rakennuskompleksia. Rakennus on kaupungissa ja kaupunki on taas jonkin maan kaupunki, ja tämä maa puolestaan sijaitsee jossakin maanosassa. Maanosat ovat maapallolla, planeetallamme, joka on yksi aurinkokunnan planeetta. Aurinkokunta puolestaan on yksi linnunradan tähtijärjestelmä, ja linnunrata taas yksi galaksi monien galaksien joukossa. Voimme jatkaa yhä pidemmälle yksittäisestä valtavaan, ja lopulta päätyä käsityskykymme rajalle. Mitä tuon rajan tuolla puolen on? Astronomi sanoo: ”Avaruudella on rajat, niiden ulkopuolella ei ole mitään, ainakaan mitään mielekäästä, ei mitään, minkä ontologian, rakenteen, laadun perään kannattaisi kysellä.” Mutta juuri tuolla *rajalla*, johon tunnettu päättyy ja josta tuntematon alkaa, lymyää äärettömän kokemuksen mahdollisuus. Ei ole väliä sillä, löydämmekö jonakin päivänä jotain avaruuden, tämän hetkisen rajamme, tuolta puolen, koska löytäessämme sen löydämme aina taas uuden rajan. Voimme jatkaa tätä ajatusleikkiä loputtomiin, mutta viimeinen raja jää aina tuntemattomaksi.³⁹ Tuon tuntematon on juuri se Ääretön, jonka ihminen voi Kasperin mukaan kokea. Tässä ajatusleikissä ei ole kyse tieteen selittämättömästä osa-alueesta, niin sanotusta ”Jumala on musta aukko” -hypoteesista, vaan siitä todellisesta, tieteellisestä ja konkreettisesti rajasta, jota kohti ymmärryksemme jatkuvasti pyrkii hapuilemaan. Kristinuskon Jumalalla ei pyritä selittämään tieteen tutkimattomia alueita; kysymys on pikemminkin uskosta siihen, että hän on kaiken tutkitun ja tutkimattoman *perusta*. Tämä ei

vähennä tieteellisen tutkimuksen oikeutusta, vaan se päinvastoin tukee sitä.⁴⁰

Arkikokemus riittää osoittamaan, millaisella kristillisellä kielellä ateismin kanssa on hedelmällistä käydä keskustelua. Jos vastaus ateismin haasteeseen sisältyy kristilliseen tunnustukseen, argumentointia on vaikea saada yleispätevälle, kaivatulle tieteelliselle tasolle. Tämänkaltaisessa ajattelussa kuitenkin unohtuu se, että ateistiset ideologiat ovat vahvasti sidoksissa kristilliseen terminologiaan: sitä, mitä kielletään, on vaikea kieltää tuntematta kiellon kohteen sisäistä kielenkäyttöä. Kasper väittää rohkeasti, että ateismi on kristinuskon loinen, joka saa elinvoimansa kristinuskosta.⁴¹ Jos uskossamme jotain on vialla, ateismi auttaa meitä tunnistamaan uskomme heikkoudet. Ateistisen maailmankatsomuksen kautta myös kristitty voi kysyä mikä uskossa on vialla? Jos usko kohdistuu opillisiin katedraaleihin, kuka tahansa kyllästyy, saa tarpeekseen ja toteaa: jo riittää, tämä ei puhuttele lainkaan. Vain todeksi eletty voi olla myös omaksi koettua. Niinpä ateistin kysymys omasta olemassaolosta ja sen perustasta osuu siihen samaan ytimeen, mitä kristittykin kysyy. Vastaukseksi eivät kelpaa loogisesti rakennetut hienot oppikokonaisuudet, vaan suora ja välitön kokemus siitä todellisuudesta, jossa elämme. Emmehän näe valon säteitäkään, mutta silti näemme auringon aikaansaaman rusketuksen tai nautimme pitenevistä kesäpäivistä ja auringonkielosta. Emme myöskään näe (välttämättä) musiikin nuottiviivastoa orkesterin soittaessa, mutta elämys musiikista on silti todellinen ja aito, itse asiassa paljon elävämpi, kuin katsoessamme partituuria ilman kuulokokemusta.

Voidaankin kysyä, mihin argumentin totuus lopulta perustuu. Vaikka uskoa ei voidakaan asettaa mikroskoopin lasille tutkimuskohteeksi, siinä on kiistatta elementtejä, jotka voidaan perustella yhtä pätevästi kuin muiden ihmistieteiden tutkimustuloksia. Kasper ei pyrikään etsimään yleispätevää, tieteellisesti verifioitavaa argumenttia, vaan turvautuu kristinuskon omaan terminologiaan. Nykyaikaisessa keskustelussa onkin häiritsevää se, kuinka kristinuskon joutuu tämän tästä (ateististen) keskustelukumppaniensa kanssa altavastajan ase-

maan, vaikka ateismin retoriikka on vähintään yhtä ”uskonnollista” kuin kristinuskon dogmaattinen kieli. Barthille ateismi oli huonon teologian seurausta, teologian, joka keskittyy liikaa ihmiseen eikä Jumalan ilmoitukseen.⁴² Jos ateismilla tarkoitetaan sellaisen Jumalan kieltämistä, jonka ominaisuudet voi luetteloida tai josta voi piirtää kuvan, on helppoa olla ateisti. Jumalan ominaisuuksien siirtäminen horisontaaliselle tasolle tekee hänestä epäjumalan.

35 Kasper 1982, 34–37.

36 Vuodelta 1967 olevassa artikkelissaan ”Atheismus und implizites Christentum” Karl Rahner luokitteli ihmisen suhteen transsendenssiin neljään kategoriaan: valittu teismi, käytännöllinen ja teoreettinen ateismi, anonymi teismi ja tuottamuksellinen ateismi (der Theismus, der praktische und theoretische Atheismus, anonymer Theismus, der schuldhafte Atheismus). Rahner 1967, 200–202.

37 Kasper 1982, 37–40.

38 Kasper 1995 [1982], 129–130. ”Weil er frei ist, kann er nur in Freiheit anerkannt werden.”

39 Toinen loogisesti mahdollinen vaihtoehto olisi se, että todellisuuksien ketju ei koskaan pääty, vaan edellisen ”ulkopuolella” on aina uusi todellisuus, jonka ”ulkopuolella” jälleen uusi todellisuus ja niin edelleen loppumattomana sarjana; tällainen näkemys on kuitenkin tämän hetkisen kosmoksen tuntemuksemme valossa epätodennäköinen. Ja vaikka päätyisimmekin loppumattomien todellisuuksien sarjaan, ihmisluonnollemme on kuitenkin tyypillistä kysellä rajoja, jos ei konkreettisia, sitten abstrakteja, henkisiä tai hengellisiä.

40 Pyysiäinen 1997, 206: ”Ehkä se, mitä me nyt olisimme taipuvaisina pitämään yliluonnollisena, voidaan sadan vuoden kuluttua selittää vaivatta? Me emme tiedä. Jos näin on, niin silloinhan yliluonnollisen alue pienenee koko ajan.” Tässä Pyysiäinen kirjoittaa itse asiassa luonnollisen, ei yliluonnollisen alueen pienenemisestä. Myös kristitty voi olla riemuissaan taikauskon tai magian vaikutuksen pienenemisestä ihmisten elämässä (mikä tosin sekään ei ole näinä aikoina ilmeinen kehityssuunta), kun tiedon määrä lisääntyy. Jumala ei ole määre sille, mikä on yliluonnollista, vaikka hän itse onkin sikäli yli-luonnollinen, että emme tavoita häntä luonnollisin, tämänpuoleisin keinoin. Mutta tuonpuoleisen, Jumalan, ”alue”, Pyysiäisen sanoin, ei pienene eikä suurene, koska Jumala ei pienene eikä suurene: häneen eivät temporaalis-spatiaaliset määreet päde. Kyse on jälleen eri tarkastelunäkökulmasta.

41 Näin esim. McMichael 2006, xi–xii.

42 Kasper 1982, 37; McMichael 2006, xiii.

Todellinen Jumala pysyy vertikaalisessa todellisuudessaan lopulliselta olemukseltaan salattuna vaikka avaakin ilmoituksessa jotakin itsestään.⁴³ Teistille Jumalassa on aina jotakin joka ylittää ymmärryksen, kokemuksen ja järjen: teistille Jumala on Jumala, koska hän on mysteeri. Kasperille ilmoitus näyttää olevan samanaikaisesti mysteeri ja kuitenkin tässä todellisuudessa järjestäytyneitä, mitä voimme kohdata. Jos ymmärtäisimme uskon kohteen täydellisesti, se lakkaisi olemasta Jumala, koska Jumala on jotakin, joka on aina inhimillistä järjettä ja ymmärrystä suurempaa. Blaise Pascalia ja Søren Kierkegaardia seuraten Kasper toteaa, että usko on aina riskin ottamista: tästä todellisuudesta ihminen asettaa itsensä alttiiksi suhteessa omaan eksistenssiinsä.⁴⁴

Kasperia kiinnostaa tieteenfilosofinen kysymys siitä, mihin asti voimme puolueettomalla tieteellisellä tutkimuksella päästä? Nihilismin taipuvaiselle ateistille voisi heittää kysymyksen, mistä oikeastaan voimme tietää, että $1+1=2$, kolmio on kolmikulmainen tai edelleen että painovoima suuntautuu alaspäin? Entä jos otettaisiin käyttöön aivan toisenlainen logiikka, jossa kolmio onkin neliö, $1+1=7,85$ ja painovoima vetää ihmistä ylöspäin? Kysymykset ovat irrationaalisia, eikä niiden pohdinta ole vähäisessäkään määrin ”loogista” tai ”järkevää”. Oli ihminen sitten teisti, ateisti, agnostikko tai pan-teisti, hänen on pakko myöntää, että jossakin määrin todellisuutemme sisältää annettuja totuuksia.⁴⁵ Käyttäessään yhteisesti sovittua käsitejärjestelmää ihminen väistämättä olettaa jonkin abstraktitason, platonisella termillä ilmaistuna ideaalitason. Tällä perusteella Kasper väittää, että niin materialismi kuin empirismikin ovat metafysiikkaa.⁴⁶ Mikään ihmisen kehittänyt tutkimusjärjestelmä tai filosofia ei ole absoluuttisen puhdasta tai ennakkokäsityksistä vapaata.

Yleisesti tällaisena ”valmiina” otettavien totuuksien joukkoon luetaan ainakin logiikka.⁴⁷ Logiikan keinoin on yritetty kautta aikain lähestyä myös Jumalaa,⁴⁸ mutta Jumalan lähestyminen tämän todellisuuden logiikan käsitteillä on hyppäys logiikan tasolta toiselle. Vertikaalinen merkitysulottuvuus ei koskaan voi täydellisesti avautua logiikan kielen keinoin ja käsitteillä, koska Jumalan todellisuus on

aina jollakin tavalla ihmisen horisontaalis-tiedolliselta ulottuvuudelta salattu. Kasper korostaakin, että Jumalan salaisuutta voidaan lähestyä vain kokonaisvaltaisesti, koko ihmisyydestä käsin, koska älyllinen, kokemuksellinen, tiedollinen tai päätökseen perustuva uskon kokemus yksinään ei voi koskaan tuoda täydellistä tietoa. Tähän kokonaisvaltaiseen asennoitumiseen kuuluu, että pitää hyväksyä se, että aina jotakin jää inhimillisen ymmärryksen saavuttamattomiin.⁴⁹

Conor Cunningham syyttää ateisteja vertikaalisen merkitysulottuvuuden puutteesta todeten, että ateistit ovat kuin Neanderthalin ihmisiä, joilla symbolifunktio ei ole vielä kehittynyt.⁵⁰ Ateisti ikään kuin kieltää oman olemassaolonsa syvimmän symbolisen merkitysulottuvuuden vetoamalla siihen, että ei voi ottaa sitä käteen, haistaa, maistaa tai nähdä sitä. Cunninghamin argumentti on toki sikäli puutteellinen, että abstraktien tai symbolisten käsitteiden ymmärtäminen tai tunteiden tunteminen ei vaadi välttämättä uskonnollista ymmärrystä tai uskoa. Kasper ei käytä yhtä kärjekästä kieltä kuin Cunningham, mutta sama huoli elämän todellisen merkitysulottuvuuden katoamisesta on läsnä myös hänen teologiassaan. Hänelle kysymys ei niinkään ole pelkästään modernin ateismin ja sekularismin haasteesta, vaan laajemmin koko läntisen maailman tilanteesta tänä päivänä. Kasper kokee, että itsestäänselvinä pidetyt henkilökohtaisen vapauden ja autonomian arvot ovat hukassa tai ainakin pahasti väärin suuntautuneita läntisessä maailmassa. Kasperin mukaan uskova ja uskonnoton ovat samalla lähtöviivalla, molemmat joutuvat perustelevaan kantansa lopulta uskomuksilla, kummallakaan ei ole todistettavia vastauksia kysymykseen todellisuuden perimmäisestä luonteesta ja onko sen takana Jumala vai ei.⁵¹ Kasper huomauttaakin:

Sekä uskova että ei-uskova elävät riskillä: molemmat – Pascalin kanssa keskustellaksemme – lyövät vetoa. Uskon ja epäuskon välistä riitaa ei siten voida historiallisesti ratkaista lopullisesti. Mutta uskova voi kysyä ei-uskovalta: missä ja kenellä on parempi ja järkevempi tarjous? Mihin meidän muussa tapauksessa pitäisi mennä? Missä sitten on sellaiset elämän sanat? (vrt. Joh 6:68)⁵²

Vaikka Kasper ei lähdekään Pascalin vedon-lyöntiteorian kannattajaksi, hänen näkemyksensä on selvä: jos ei Jumalassa, niin missä sitten voi olla koko elämän ja todellisuuden mieli ja merkitys? Kasper kysyy, mistä saamme toivomme, ellemmme uskomme kohteesta? Usko on riski, ja toivoakaan ei ole vastuusta irrallaan, mutta Kasper esittää kysymyksen: mitä muuta tai parempaa on tarjolla? Hänen mukaansa symbolien merkitysulottuvuus (der Deutungshorizont) on löydettävissä vertikaalisesta todellisuudesta, niistä sanoista ja merkeistä, joilla Jumala itsensä ilmoittaa.⁵³

Mikäli ihmisen kulttuuriperimästä riisutaan uskonto pois, mille pohjalle kulttuuri itse asiassa rakentuu, Kasper kysyy. Mikään kulttuuri ei ole arvovapaata, kasvatus ja kulttuuriperimä eivät siis myöskään koskaan voi olla arvovapaita. Ateisti kysyy omaa olemisperustaansa aivan samoin kuin kristitty, juutalainen, muslimi tai jainalainen. Se, että ateisti irtisanoutuu omasta uskontoperinteestään, ei vielä takaa sitä, että hän on uskonnoton. Ateistin uskonto on uskonottomuutta ja tässä mielessä *homo atheisticus* on *homo religiosus*. Se edellyttää yhtä syvää vakaumusta kuin mikä tahansa muukin uskonnollisuus.⁵⁴ Kasper huomauttaa, että kuten ei kristityillä, ateisteillakaan ei ole todistettuja argumentteja oman näkemyksensä tueksi, joten myös ateistit ovat tässä mielessä uskovia.⁵⁵ Myös tieteelliset argumentit ovat sopimuksenvaraisia: eri tieteenalat toimivat omien lainalaisuuksiensa mukaisesti. Eri tieteenaloilla vallitsevat erilaiset säännöt, wittgensteinilaisittain sanoen erilaiset kielipelit.

Historia on osoittanut, että ateistisiksi pakotetuissa yhteiskunnissa uskonto muuttuu helposti henkilöpalvonaksi.⁵⁶ ”Puhdas” ateismi näyttää olevan ihmiselle mahdotonta. Uskomukset nousevat arvoista. Edelleen Kasper huomauttaa, että ateis-

puhukaan siitä, onko ympyrä todella ympyrä, vai toisen sopimusjärjestelmän mukaan vaikkapa neliö, vaan puhumme siitä todellisuuden abstraktitasosta, johon viittaamme puhuessamme ympyrästä – niin että kaikki tämän järjestelmän tuntevat ymmärtävät mitä todella tarkoitamme ympyrällä puhuessamme ympyrästä. Joten jos emme otakaan käsitejärjestelmää ”annettuna”, otamme annettuna ainakin sen abstraktitason, sen todellisuuden, johon käsitejärjestelmämme viittaa. Siis ympyrä on ympyrä abstraktitasolla, vaikka ympyrää kutsuttaisiinkin vaikka kävyksi!

46 Kasper 2009b, 512.

47 Tosin kvanttifysiikka on jossakin määrin kumonnut myös logiikan oletetun yhdenmukaisuuden. Kari Enqvist kirjoittaa kirjassaan *Monimutkaisuus*, että kvanttimaailmassa totuttu ”klassinen” logiikka ei olekaan enää paikkansapitävää: ”Esimerkiksi alkeishiukkasen spin voi osoittaa samanaikaisesti sekä ylös että alas. A ja ei-A voi olla tosi lause. Niinpä fotonit voivat olla samanaikaisesti siellä ja täällä.” Enqvist 2007, 87–88. Kvanttifysiikan maailma avaa kiinnostavan ikkunan myös teistin maailmankatsomukseen, vaikka kvanteista emme Jumalaa voikaan löytää.

48 Kasper 1995 [1982], 131–150.

49 Kasper 1995 [1982], 124–128; 150.

50 Conor Cunninghamin luento ”Refusing Communion: Secularization, ultra-Darwinism and the Reign of the Neanderthal” The Secular Age -konferenssissa Irlannissa 11.6.2009. Video: [http://www.materdei.ie/videoplayer.php?idv=12] (18.1.2010)

51 Kasper 2009b, 516–517.

52 Kasper 2009b, 517: ”So leben beide, der Gläubige und der Nichtgläubige, ein Risiko; beide gehen – um mit Pascal zu sprechen – eine Wette ein. Der Streit des Glaubens mit dem Unglauben kann darum geschichtlich nicht ein für alle Mal entschieden und beendet werden. Aber der Glaubende kann den Nichtglaubenden fragen: Wo ist und wer hat ein besseres und ein vernünftigeres Angebot? Wohin sollen wir sonst gehen? Wo sind sonst solche Worte des Lebens? (vgl. Joh 6,68)”.

53 Kasper 1995 [1982], 150, Kasper 2009b, 515.

54 Esim. Hahn & Wiker 2008, 52. Scott Hahnin ja Benjamin Wikerin kirjoittama vastareaktio Dawkinsin *God Delusion* -kirjaan nimeltään *Answering the new Atheism: Dismantling Dawkins' Case against God* esittää, että Dawkinsin ”uskonto” on sattuma.

55 Kasper 2009b, 517.

56 Tästä on useita esimerkkejä sekä nykyajassa että historiasa: esimerkiksi Neuvostoliitto, Kiina, Albania ja Pohjois-Korea. Sofi Oksanen kuvaa fiktiivisessä, mutta todellista lähihistoriaa kuvaavassa teoksessaan *Puhdistus* myös Viron sosialistisessa neuvostotasavallassa harjoitettua ateismia. Stalinille osoitetut laulut ovat kuin virsiä kohteenaan Jumalan sijaan maan hallitsija: ”Mu laulus ja töös sa oled mu juures, suur Stalin” (Mun laulussa ja työssä sä olet mun luona, suuri Stalin). Oksanen 2009 [2008], 250–251.

43 Kasper 2009b, 516.

44 Kasper 2009b, 517.

45 Toki tässä kohdin luonnontieteilijä voi todeta, että matemaattikka tai fysiikkakaan ei ole annettu, absoluuttinen totuusjärjestelmä, vaan ihmisten sopima järjestelmä, jonka avulla tutkimme meitä ympäröivää todellisuutta. Mutta emme

tisissa yhteiskunnissa yritykset ”hiljentää Jumala kuoliaaksi” ovat epäonnistuneet, koska Jumalaa vastustava propaganda itse asiassa ilmeisen perimmäisen tarkoituksensa vastaisesti pitää yllä ihmisten luontaista tarvetta kysyä Jumala-kysymyksiä!⁵⁷ On myös hyvä muistaa, että ateismi on myös mitä suurimmassa määrin nimenomaan länsimainen ilmiö. Kasper huomauttaa, ettei ateismia esiinny luonnonkansojen keskuudessa. Hän muistuttaa myös, että Aasian korkeuskonnot, kuten buddhalaisuus ja taolaisuus, eivät ole otteeltaan ateistisia, vaikkei niiden uskon kohde olekaan persoonallinen.⁵⁸

Kasperin mukaan kristinuskon on mahdollista liittyä nykyaikaiseen keskusteluun omista lähtökohdistaan käsin, mutta hänelle aito Jumala-kysymys ei ole kuitenkaan todennäköisyyskysymys. Hänelle Jumala on itsestään selvä kaiken perusta. Kasperin näkemyksen mukaan ateismi on seurausta vapauden käsitteen emansipoitumisesta alkuperäisestä merkityksestään.⁵⁹ Todellisen vapauden hämärtyminen johtaa myös vapauden perustan, Jumalan, hämärtymiseen. Keinotekoisessa ”vapaudessaan” ihminen on sokeutunut omalle alkuperälleen.

Se, ettei ihminen ymmärrä jotakin tai löydä sille matemaattisia perusteluja, ei tarkoita, ettei sitä voisi olla olemassa. Jos ihminen ei kulttuurisidonnaisuuksistaan johtuen kykene saamaan otetta itselle vieraana näyttäytyvästä todellisuudesta, tämä ei tarkoita, että hänen kokemuksensa vieraudesta, tarkoituksettomuudesta, yksinäisyydestä ja jumalattomuudesta olisi se todellisuus, jossa aidosti elämme. Kaikki ympäröivästä maailmasta kiinnostuneet tutkivat olevaa, mutta eivät välttämättä tunne olemisen mieltä. Juuri mieli (Sinn) on se, joka erottaa tuonpuoleisen tämänpuoleisesta, uskovan ei-uskovasta. Ilman merkitysulottuvuutta maailmaa voidaan todella tarkastella vain paikkana, jossa luonnollisen tiedon määrä suurenee ja tuntemattomien alueiden määrä pienenee. Jumalan olemassaoloon tai olemattomuuteen tällä ”pienenemisellä” ei kuitenkaan ole vaikutusta.

Vaikka emme ymmärrä tai näe jotakin, voi silti jotakin sellaista olla, jota emme ymmärrä tai näe. Nykyaikaiselle ihmiselle jos kenelle tämän pitäisi olla selvä: otammehan monta fysiologiseen maa-

ilmaankin kuuluvaa asiaa vastaan faktoina, vaikka harva meistä on ollut mikroskoopilla tutkimassa punasoluja, joiden ”selkärepuissa” happimolekyylit kulkevat eikä kukaan meistä ole omin silmin päässyt seuraamaan kvanttien sattumanvaraista tanssia.⁶⁰ Tieteellisten faktojen tutkiminen ja ymmärtäminen on nykykristitylle itsestään selvää ja toivottavaa, maailman tutkiminen kuuluneeseen samaan kategoriaan kuin Raamatun ilmoitus siitä, että maa on annettu ihmiselle ”viljeltäväksi ja varjeltavaksi”. Vain harva uskova tänä päivänä kieltää maailman tieteellisen tutkimuksen vedoten Jumalaan ”selittämättömien asioiden selittävänä tekijänä”. Tämä jää esimerkiksi Dawkinsilta tyystin huomaamatta,⁶¹ vaikka tieteellisen tutkimuksen kieltävät teologit ovat ehdottomassa vähemmistössä. Kasperin mukaan kristinuskon tunnustukselle uskollinen vastaus modernin ateismin haasteeseen löytyy perinteisestä trinitaarisesta opista.

JÄRJELLINEN ILMOITUS

Kasperin mukaan Jumala on kaiken olevan perustana myös ihmisen vapauden ja rakkauden perusta. Samoin vain todellisesti vapaa voi tunnistaa vapaan. Vain todellinen, käsitteiden takana ja lopulta niiden ulottumattomissa oleva olemuksellinen vapaus voi tehdä vapaaksi. Kasperille olennainen kysymys on ihmisen mahdollisuudesta ylittää oman olemisen sa rajat. Artikkelissaan ”Faith and Revelation” C. Stephen Evans asettaa kysymyksen inhimillisen järjen rajoista seuraavasti:

Jos kohtaamme inhimillisen järjen rajan, onko järjellä kyky tunnistaa tämä raja, vai olisiko sellainen kyky tunnistaa tämä raja jo itessään tuon rajan tuolla puolen? Ja vaikka tunnistaisimmekin rajamme, mahdollistaako usko jollakin keinolla noiden rajojen ylittämisen?⁶²

Kasper korostaa, ettei maailmassa itsessään ole mitään jumalallista. Raamattu tekee maailman ja Jumalan todellisuuden välille selkeän eron.⁶³ Gogartenin tavoin myös Kasper toteaa, että kristinuskoko desakralisoi ja riisuu maailman jumaluudesta. Kasper myös huomauttaa, että jo varhaisen kirkon

kaksiluonto-oppi on osoituksena siitä, että ihmisen ja Jumalan välillä vallitsee ääretön ero. Kristus on yhtä aikaa Jumala ja ihminen: hänessä Jumala tulee lähemmäksi ihmistä kuin koskaan koko pelastushistorian aikana, mutta samalla ihmisen ja Jumalan välinen ääretön ero säilyy: ”Mitä suurempi yhteys Jumalan kanssa, sitä suurempi eroavuus.”⁶⁴ Kasper näkee maailman kuitenkin voimakkaasti dialektisen todellisuuskäsityksen valossa: *finitum est capax infiniti*. Ihminen ei kuitenkaan koskaan pysty täysin tarttumaan jumalalliseen todellisuuteen, koska se pysyy aina lopulta salattuna.

Kasperin mukaan ihminen ymmärtää oman järkensä ja olemisensa rajat kohdatessaan äärettömän todellisuuden. Jumalan äärettömyyden edessä ihminen väistämättä tajuaa oman olemassaolonsa äärellisyyden. Omasta äärellisestä olemisperustaan käsin ihminen voi olla yhteydessä Jumalaan, jonka hän oman äärellisyytensä tajutessaan ymmärtää olevan se ääretön olemisperusta, jonka varassa ja josta lähtöisin kaikki on. Ihmisen on mahdollista tunnistaa itsessään nämä ominaisuudet vasta kun hän tajuaa oman äärellisyytensä rajat.

Tietoisuus äärellisyydestä johtaa äärettömän kokemukseen. Kasper vastaa siis myöntävästi Evansin kysymykseen. Kyky hahmottaa oman olemisensa ja ymmärryksensä rajat mahdollistaa myös siirtymisen noiden rajojen toiselle puolelle. Käsitettä ”ääretön” ei voi ymmärtää, ellei ensin kohtaa äärellisen rajoja: vasta vastakohdasta käsin ihminen voi saada kiinni äärettömän käsitteestä. Ihmisen kyky tunnistaa omat rajansa tarjoaa hänelle myös mahdollisuuden astua tuon rajan tuolle puolelle ja ymmärtää niiden ulkopuolella olevan jotakin ääretöntä.⁶⁵ Kasperin mukaan äärettömän ja äärellisen kohtaamiseen sisältyy Jumalan kohtaamisen mahdollisuus. Kasper kutsuu tätä kohtaamisaluetta mielekkyyskokemukseksi (*die Sinnerfahrung*) – ihminen oivaltaa itsestään ja Jumalasta jotakin, jonka avulla hän osaa suunnata myös oman olemisensa, tavoitteensa ja elämänsä merkityksen oikeaan suuntaan.⁶⁶

Kasper vastaa modernin ateismin ja sekularismin haasteeseen edellä kuvatun mielekkyyskokemuksen horisontista. Jos todellisuudella ei ole olemassa mitään yhtenäistä ”mielekkästä” olemis-

perustaa, silloin mielettömän ja mielekkään kokemuksessa on kysymys samasta asiasta. Silloin ”mielettömän” elämä on yhtä mahdollista kuin mielekkään. Tällöin mielettömän ja mielekkään kokemuksessa on kysymys jostakin samasta. Kysyessämme elämän, maailman ja olemassaolon tarkoitusta etsimme jotakin yhtenäistä perustaa, joka antaa lopullisen vastauksen. Näin ollen:

57 Kasper 1995 [1982], 25.

58 Kasper 1995 [1982], 29.

59 Kasper 1998 [1972], 251–252.

60 Rae, 2002 [1980], 287–288. Kvanttimekaniikan oppikirjassaan Birminghamin yliopiston opettaja Alastair I. M. Rae kuvailee kvanttien ontologista ongelmaa: fysiikka etsii filosofian ja teologian tavoin vastauksia perimmäisiin kysymyksiin, kuten kysymykseen ihmisen olemassaolosta. Fysiikankaan teoreemat eivät ole aina niin selvästi havaittavia ja todistettavia kuin ehkä olemme tottuneet ajattelemaan, ja ”pimeitä alueita” tutkitaan edelleen: ”It should be clear by now that one of the fundamental problems thrown up by quantum mechanics in general, and the measurement problem, in particular, is the nature of reality – what is it that ‘really exists’ in the universe? What is our ontology?”

61 Dawkins 2007, 146: ”Tässä on sanoma, jonka kuvitellut ’älykkään suunnittelun’ teoreetikot kenties lähettävät luonnontieteilijöille: ’Jos et ymmärrä, miten jokin asia toimii, sillä ei ole väliä: anna vain periksi ja sano, että Jumala sen teki. – – Älä vaan ala tutkia ongelmaa, anna yksinkertaisesti periksi ja vetoa Jumalaan. Rakas luonnontieteilijä, älä *tutki* mysteereitäsä. Tuo mysteerisi meille, sillä meillä on niille käyttöä. – – Tarvitsemme näitä loistavia aukkoja viimeiseksi Jumalan turvapaikaksi.’” Mielestäni on täysin käsittämätöntä, että tiedemies (Dawkins) voi kirjoittaa vielä 2000-luvulla kristinuskosta näin alkeellisen tietämyksen varassa ja täysin virheellisesti rinnastaa kaikki kristityt selkeässä vähemmistössä oleviin kreationisteihin, jotka eivät hekkään yksiselitteisesti vastaa em. karrikoitua kuvaa.

62 Evans 2005, 336: ”If we encounter a limit to human reason, would reason have the capacity to recognize this limit, or would such a capacity to recognize the limit itself be beyond the limit? And even if we can recognize our limits, does faith really make it possible to transcend those limits in some way?”

63 Kasper 1988, 28.

64 Kasper 1988, 28: ”The greater the unity with God, the greater the difference.”

65 Kasper 1995 [1982], 130–131.

66 Kasper 1995 [1982], 141–142.

Koko olevan mielekkyys ei ennen kaikkea voi tulla rajallisesta ihmisestä, vaan yhdestä merkityksestä ja yhdestä Hengestä, joka tarttuu ihmiseen ja maailmaan; Hengestä, joka on samanaikaisesti koko ratkaiseva todellisuus, eli se, jota uskonnon kielellä kutsumme Jumalaksi.⁶⁷

Tällaista historiallis-filosofista päättelyä ei tietenkään voi pitää Jumala-todistuksena. Jos elämän mielekkyys on todella löydettävissä vain universaalilta tasolta, tällöin on Kasperin mukaan loogista kysyä, eikö tämä universaali kosketa meitä jollakin tapaa persoonallisesti? Jos me ymmärrämme universaalin mielekkyuden meidän äärellistä eksistenssiämme koskeväksi mielekkyudeksi, joka avautuu persoonallisen mielekkyyskokemuksen horisontista, eikö tämä universaali mielekkyys jollakin tapaa kosketa juuri meitä? Kasperin mukaan äärelliset kysymykset johtavat aina kysymään ääretöntä vastinettaan: ”jokainen äärellinen käsite edellyttää esiymmärryksen äärettömästä.”⁶⁸ Vasta-argumentiksi tosin riittänee, ettei ole mitään loogista välttämättömyyttä sille, että mielekkyys olisi universaali käsite. Yhtä pätevä väite olisi se, että mielekkyys täydellistyy jokaisessa partikulaarissa mielekkyuden kokemuksessa ilman minkäänlaista viittausta universaaliin todellisuuteen.

Kasperin argumentaatiossa onkin otettava jatkuvasti huomioon se, mistä kontekstista hän väitteitään esittää. Esimerkiksi luonnontieteilijälle Kasperin kuvaama Sinn-Erfahrung ei välttämättä lainkaan avaudu kokemuksena jumalallisesta todellisuudesta. Ihmisen törmäminen oman olemassaolonsa rajoihin voi tapahtua myös ilman väistämättömästä kokemusta tuon rajan toisella puolen olevasta transsendentista. Ilman vapausfilosofista tulkintaa, joka avaa Kasperin teologiassa ikkunan Jumalan tuonpuoleiseen todellisuuteen, ateisti tai agnostikko voi löytää tuolta rajalta vain itsensä, ja sen, että oma olemassaolo on todella rajattu, lopullinen, ja päättynyt kuolemaan.

SALAISUUDEN KAKSOISASPEKTI

On selvää, että Kasperin vastaus modernin ateismin haasteeseen ei missään tapauksessa ole perinte-

sessä mielessä Jumala-todistus, eikä Kasper pyrikään käännyttämään ateistisen elämäntodistuksen omaksuneita kristityiksi. Viime kädessä kulttuuriin, tapoihin ja elämäntodistukseen liittyvät arvot ja uskomukset ovat aina sekä kulttuurista, kasvatuksesta että henkilökohtaisesta ratkaisusta riippuvaisia, ja niitä voidaan vain harvoin muokata argumentoimalla. Tästä johtuen ateismin ja kristinuskon välistä keskustelua leimaakin usein osapuolten välinen mustamaalaus ja pyrkimys osoittaa vastapuolen argumentit naurettaviksi.

Kasperin kysymyksenasettelun taustalla vaikuttaa aito huoli siitä, millainen kristinuskon tulevaisuus on sekulaarissa maailmassa. Kysymys on todella suurista asioista: tuleeko kirkko säilymään tässä ajassa ja minkälaisena ja millä keinoin kristinuskko voi aidosti säilyttää elinvoimansa. Jumalallisen todellisuuden hämärtyminen ja elämän painopisteen siirtyminen horisontaaliselle tasolle on kristinuskolle todellinen haaste, ja teologeilta kysytään luovuutta ja joustavuutta, jotta kristinuskko pystyisi osoittamaan voimansa myös modernissa, moniarvoisessa maailmassa.

Kasper huomauttaa, että teologia, joka pyrkii määrittelemään Jumalan, epäonnistuu tehtäväänsään väistämättä. Lopputuloksena on itse asiassa kaikesta jumaluudesta riisuttu Jumalan irvikuva. Kasperin mukaan teologia, joka pyrkii puhtaan rationaalsiin määritelmiin, ei pysty taistelemaan taikauksia vastaan, vaan muuttuu itse taikauksiksi.⁶⁹ Kasperin mukaan

Teologian tehtävä ei voi olla Jumala-uskon purkaminen, vaan pikemminkin Jumalan salaisuuden käsittäminen salaisuudeksi.⁷⁰

Kasperin Jumala-käsityksessä onkin nähtävissä Jumalan ilmoituksessa näyttäytyvä salaisuuden kaksoisaspekti: toisaalta Kasper näkee, että vain ymmärtämällä Jumala koko todellisuuden ja olevan perustaksi, voimme saada myös mielekkyuden (Sinn) omaan elämäämme.⁷¹

Jos ihminen ymmärtää Jumalan vapauden itseään jakavana rakkautena kaiken kattavaksi merkityshorisontiksi,

siitä seuraa että – relaatio on perustavanlaatuinen todellisuus. Kyse on siis relationaalisesta todellisuuskäsitteestä. Se näyttäytyy täydellisenä, kun – todellisuutta selitetään triniteettiopin valossa ja se näyttää kristillisen maailmanselvityksen paradigman ja osoittaa, että elämän mielekkäys on rakkaus.⁷²

Toisaalta Jumalan ilmoitus ei saavuta koskaan tässä ajassa täydellisyyttään, vaan jotakin pysyy aina meiltä salattuna: Jumala ilmoittaa itsensä, mutta lopullista tietoa hänestä emme voi ilmoituksenkaan kautta saada. Jumalan ilmoitus itsestään on kurkistus Jumalan todellisuuteen, mutta lopullinen totuus pysyy meiltä salattuna.

Richard Dawkins päättää kirjansa *The God Delusion* ateismikeskustelun kannalta otollisesti. Dawkins kirjoittaa burkan aukosta avautuvasta pikuriikkisestä näköalasta ja kuinka hänen mukaansa silmiemme edessä olevan kuvitteellisen burkan poistaminen avaisi yhä uusia ja laajempia näköaloja todellisuuteen:

Voimmeko opettelemalla ja harjoittelemalla vapauttaa itsemme Keskimaasta, repäistä mustan burkamme päältäämme ja saavuttaa jonkinlaisen intuitiivisen – pelkän matemaattisen lisäksi – ymmärryksen erittäin pienestä, erittäin suuresta ja erittäin nopeasta? En aidosti tiedä vastausta, mutta minusta on jännittävää elää aikana, jolloin ihmiskunta työntää ymmärryksen rajoja kauemmaksi. Mikä parempaa, voimme viimein keksiä, että rajoja ei olekaan.⁷³

Vaikka Dawkins ymmärtääkin hunnun raottamisella jotain aivan muuta kuin Kasper, tästä huolimatta lainaus valottaa osuvasti sitä, mitä Kasper ajaa takaa: kristinusko vapauttaa siirtämään rajoja, tutkimaan todellisuutta, törmäämään todellisuuden ja ymmärryksen rajaan ja herättää kaipuun astua tuon rajan tuolle puolelle. Ateisti uskoo Dawkinsin tavoin, että rajan tuolta puolen löytyy tiukkoja faktoja tai kun lopullinen raja on saavutettu, ei sen ”tuolle puolen” ole mielekästä saati mahdollista mennä. Kristitty uskoo, että kohdatessaan rajan hän avautuu sille, mitä sen tuolla puolen on. Ateistille rajan tuolla puolen ei ole mitään, kristitylle raja päinvastoin paljastaa hä-

nen oman olemisperustansa ja lähtökohtansa. Teisti voi ateistin tavoin ”työntää ymmärryksen rajoja kauemmaksi” ja huomata ”että rajoja ei olekaan”. Teismi ei ole este todellisuuden (tieteelliselle) tutkimukselle, päinvastoin tämän todellisuuden yhä syvempi ymmärtäminen pakottaa ihmisen ottamaan kantaa myös oman olemassaolonsa perustaan ja lähtökohtaan. Tämän todellisuuden ymmärtäminen ei vähennä tuonpuoleisen todellisuuden olemassaolon mahdollisuutta tai todennäköisyyttä. Jumalaa ei pidäkään etsiä tämän todellisuuden lainalaisuuksista, vaan hänet voi löytää oman rajallisuuden syvän ymmärtämisen kautta: ihmisen omat rajat ylittyvät rajattomalla tavalla silloin kun Jumala äärettömydessään paljastaa meille kasvonsa.

67 Kasper 1995 [1982], 142: ”Die Sinnhaftigkeit des Ganzen kann vor allem nicht aus dem endlichen Menschen kommen, sondern nur aus einem Sinn und einem Geist, der Mensch und Welt nochmals umgreift, aus einem Geist, der zugleich die alles bestimmende Wirklichkeit ist, also von dem, den wir in der Sprache der Religion Gott nennen.”

68 Kasper 1995 [1982], 130: ”Jeder endliche Begriff setzt einen Vorgriff auf das Unendliche voraus.”

69 Kasper 1995 [1982], 26.

70 Kasper 1995 [1982], 26: ”Das Ziel der Theologie kann es nicht sein, den Gottesglauben im Denken aufzuheben, vielmehr nur, Gottes Geheimnis als Geheimnis zu begreifen.“

71 Kasper 2009a, 45.

72 Kasper 2009b, 515: ”Versteht man Gottes Freiheit in sich selbstmitteilender Liebe als umfassenden Deutungshorizont, dann ergibt sich daraus, dass – die Relation die grundlegende Wirklichkeit ist. Es ergibt also ein relationales Wirklichkeitverständnis. Das zeigt sich vollends, wenn man – die Wirklichkeit im Licht der Trinitätslehre deutet und sie zum Paradigma einer christlichen Weltauslegung macht und zeigt, dass Liebe der Sinn von Sein ist.”

73 Dawkins 2007, 381.

LÄHTEET

KASPER, WALTER

- 1967 *Die Methoden der Dogmatik*. München: Kösel Verlag.
- 1972 "Die Theologie angesichts heutigen Atheismus". *Gottfrage und moderner Atheismus*. Stuttgart: Verlag Friedrich Pustet, 74–104.
- 1973 *Geheimnis Mensch*. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag.
- 1980 "Autonomie und Theonomie: Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt". *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube: Probleme und Wege theologischer Ethik heute*. Hrsg: Mieth, Dietmar & Weber, Helmut. Düsseldorf: Patmos Verlag, 17–42.
- 1982 "Atheismus und Gottes Verborgenheit". *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 22. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- 1988 *The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era*. The 1988 Père Marquette Lecture in Theology. Milwaukee: Marquette University Press.
- 1995 [1982] *Der Gott Jesu Christi*. 3. Aufl. 1995. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag.
- 1998 [1974] *Jesus der Christus*. 12. Aufl. 1998. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag.
- 2008 *Die Kirche Jesu Christi*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- 2009a *Das Evangelium Jesu Christi*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- 2009b "Glaube, der nach seinem Verstehen fragt. Ein Beitrag zur Diskussion um ein aktuelles Thema". *Stimmen der Zeit*. Heft 8. August 2009, 507–519.

KIRJALLISUUS

BENKTON, BENKT-ERIK

- 1967 *Christus und die Religion: Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*. Stuttgart: Calwer Verlag.

CUNNINGHAM, CONOR

- 2002 *Geneology of Nihilism*. New York: Routledge.

DAWKINS, RICHARD

- 2007 *Jumalharha*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.

ENQVIST, KARI

- 2007 *Monimutkaisuus*. Juva: WSOY.

EVANS, C. STEPHEN

- 2005 "Faith and Revelation". *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. William Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 323–343.

VATIKAANIN II KIRKOLLISKOKOUS

- 2006 *Gaudium et spes: Pastoraalikonstituutio (1966)*. Pyhä Ekumeeninen Vatikaanin II kirkolliskokous. Ensimmäinen osa. Konstitutiot. Vaajakoski: KATT. 231–381.

HAHN, SCOTT & WIKER, BENJAMIN

- 2008 *Answering the New Atheism: Dismantling Dawkins' Case against God*. Ohio: Emmaus Road Publishing.

HORKHEIMER, MAX

- 2004[1947] *Eclipse of Reason*. New York: Continuum.

McMICHAEL, RALPH N., JR.

- 2006 *Walter Kasper's Response to Modern Atheism: Confessing the Trinity*. Diss. New York: Peter Lang Publishing.

OKSANEN, SOFI

- 2008 *Puhdistus*. Helsinki: WSOY.

PLOVANICH, PATRICIA ANN

- 1990 *The Theological Method of Walter Kasper*. New York: UMI Dissertations.

PYYSIÄINEN, ILKKA

- 1997 *Jumalan selitys: 'Jumala' kognitiivisena kategoriana*. Helsinki: Otava.

RAE, ALASTAIR I. M.

- 2002 *Quantum Mechanics*. London: Institute of Physics Publishing.

RAHNER, KARL

- 1967 "Atheismus und implizites Christentum". *Schriften zur Theologie* VIII. Benziger Verlag: Einsiedeln-Zürich-Köln, 187–212.

TEINONEN, SEPPO A.

- 1971 *Uskonnot nykyhetken maailmassa*. Porvoo: WSOY.

VISALA, AKU

- 2008 "Uusateistit ja heidän kriittikkonsa tieteen ja

uskonnon rajalla”. *Teologinen Aikakauskirja*
113, 503–521.

INTERNET-MATERIAALI

CHURCH TIMES

2008 <http://www.churchtimes.co.uk/content.asp?id=56748> (luettu 18.1.2010)

PAINAMATON LÄHDE

CUNNINGHAM, CONOR

2009 ”Refusing Communion: Secularization, ultra-Darwinism and the Reign of the Neanderthal”. Esitelmä konferenssissa ”A Secular Age: Tracing the Contours of Religion and Belief” Dublinissa 11.6.2009. <http://www.materdei.ie/videoplayer.php?idv=12> (luettu 18.1.2010)