

Jumalan todellisuuden määrittelemättömyydestä

Metafyysisen teismin kritiikki Rush Rheesin uskonnonfilosofiassa

TERO MASSA & TIMO KOISTINEN

TIIVISTELMÄ Artikkelissa analysoidaan Rush Rheesin (1905–1989) uskonnonfilosofian keskeisiä teemoja, erityisesti kysymystä Jumalan olemassaolosta ja todellisuudesta. Rheesin mukaan kysymys Jumalan todellisuudesta ja tähän todellisuuteen suuntautuvan uskon mielekkyydestä ei tarkoita keskustelua jumalauskon verifioitavuudesta tai rationaalisuudesta kuten metafyysisessä teismissä ja siihen liittyvässä teologisessa realismissa tyypillisesti oletetaan. Jumalan todellisuudesta puhuminen vie alueelle, jossa todellisuuden teoreettinen määritteleminen käy mahdottomaksi. Uskonnonfilosofiaa koskevissa kirjoituksissaan Rhees kiinnittää huomiota Jumalaa ja Jumalan todellisuutta koskevan uskonnollisen kielenkäytön erikoislaatuiseen luonteeseen. Rheesin huomioit muistuttavat siitä, että Jumalan olemassaoloon liittyvät kysymykset ovat eksistentiaalisesti perustavia kysymyksiä, jotka kytkeytyvät moraalisiin sitoumuksiin sekä siihen, miten elämä ja todellisuus kokonaisuudessaan voidaan ymmärtää. Uskonnonlisten kysymysten rinnastaminen tieteen tai metafysiikan kysymyksiin on harhaanjohtavaa. Rheesin kirjoituksilla on arvoa uskonnonfilosofian nykykeskustelujen näkökulmasta, joissa etualalla on teismin ja ateismin ideologisuus kiista, jonka painopiste on ollut epistemologisissa ja metafyysisissä kysymyksenasetteluissa. Artikkelin tutkimusmateriaalina on jo julkaistua aineistoa Rheesin kirjoituksista ja aikaisemmin julkaisematonta materiaalia Walesin Swansea yliopiston Rhees-arkistosta.

ASIASANAT Rush Rhees, uskonnonfilosofian metodi, metafyysinen teismi, uskonnollinen usko, uskonnollinen kieli.

Amerikkalaissyntyinen filosofi Rush Rhees (1905–1989) toimi pääosan urastaan professorina Walesin Swansean yliopistossa.¹ Rhees tunnetaan parhaiten Ludwig Wittgensteinin kirjoitusten editoijana ja tulkitsijana. Hän tutustui Wittgensteiniin 1930-luvun alkupuolella, ja vähitellen heidän välilleen muodostui ystävyys, joka kesti Wittgensteinin kuolemaan saakka.² Rhees omaksui paljon vaikutteita Wittgensteinin filosofiasta, mutta hän oli myös itsenäinen ajattelija, joka otti etäisyyttä Wittgensteinin käsityksiin. Hän suhtautui kriittisesti Wittgensteinin tapaan tarkastella kieltä kielipeli-käsitteen avulla, koska hän näki sen johtavan virheelliseen tai vähintään vakavasti puutteelliseen käsitykseen kielestä sääntöjen seuraamisena.³ Wittgensteinin filosofian lisäksi Rhees keskittyi kirjoituksissaan erityisesti kreikkalaiseen filosofiaan, logiikkaan, moraali-filosofiaan, matematiikan filosofiaan ja Simone Weilin ajatteluun sekä osoitti syvällistä kiinnostusta uskonnonfilosofiaan.

Analysoimme tässä artikkelissamme Rheesin uskonnonfilosofian keskeisiä teemoja, erityisesti kysymystä Jumalan olemassaolosta ja todellisuudesta. Rheesin mukaan kysymys Jumalan todellisuudesta ja tähän todellisuuteen suuntautuvan uskon mielekkyydestä ei tarkoita keskustelua jumalauskon verifioitavuudesta tai rationaalisuudesta kuten metafyyssisessä teismissä ja siihen liittyvässä teologisessa realismissa tyypillisesti oletetaan.⁴ Jumalan todellisuudesta puhuminen vie alueelle, jossa todellisuuden teoreettinen määrittelemisen käy mahdottomaksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että puhe Jumalan todellisuudesta olisi vailla mieltä tai että tämä määrittelemättömyys olisi sukua fysikaalisten ilmiöiden tai olioiden määrittelemättömyydelle.

Rhees tutkii erityisesti filosofian rajoja, mutta tulee sanoneeksi jotain myös tieteen rajoista osana naturalistista viitekehystä. Rheesin mukaan Jumalan todellisuuden mielekkyys on ymmärrettävissä vain yhteydessä ihmisen elämään ja uskonnolliseen uskoon. Jumalan todellisuuden määrittelemisen mahdottomuus ei myöskään tarkoita sitä, että Rhees kieltäisi

tai tunnustaisi Jumalan olemassaolon. Rhees ajattelee, että filosofian tehtävä ei ole asettua puolustamaan tai vastustamaan tiettyä abstraktia teoriaa Jumalan olemassaolosta ja Jumalan ominaisuuksista. Artikkelimme tavoitteena on esitellä uskonnonfilosofian lähestymistapa, joka poikkeaa 2020-luvun analyttisessä uskonnonfilosofiassa vallitsevasta voimakkaasta metafyyssisen teismien tendenssistä. Lisäksi väitämme, että Rheesin kirjoitukset tarjoavat edelleen merkittäviä puheenvuoroja metafyyssisen teoreetisoinnin ja teistisen apologetiikan sävyttämään nykykeskusteluun.

Rheesin filosofia ja hänen uskontoa koskevat pohdintansa ovat inspiroineet ja muovanneet voimakkaasti tunnettujen ”wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien” D. Z. Phillipsin (1934–2006) ja Peter Winchin (1926–1997) ajattelua. Erityisesti Phillipsin kehittämä kontemplatiivinen uskonnonfilosofia nojautuu merkittävilta osin

- 1 Rhees sai Swansean yliopistosta ensimmäisen opetusvirkansa 1940-luvun alussa ja hän hoiti professorin tehtävää vuoteen 1966 saakka.
- 2 Ennen kuolemaansa Wittgenstein nimitti Rheesin, Georg Henrik von Wrightin ja G. E. M. Anscomben oman kirjallisen jäämistön toimittajiksi.
- 3 Rheesin kritiikistä Wittgensteinin kieltä koskevia käsityksiä kohtaan, ks. Koistinen & Massa 2019.
- 4 Metafyyssinen teismi on yhteydessä teologiseksi realismiksi kutsuttuun näkemykseen, jonka mukaan Jumala on objektiivisesti tai ihmisen kielestä ja mielestä riippumatta olemassa oleva olio. Tälle vastakohtaista näkemystä kutsutaan teologiseksi antirealismiksi. Sen kannattaja väittää, että Jumala ei ole todellinen siinä mielessä kuin realistit olettavat sen olevan. Jumalan todellisuus on mieleemme, kieleemme ja kulttuurimme luomus. Uskonollisessa uskossa ja uskonnollisessa kielessä on antirealismien mukaan kyse kokemusten, tunteiden tai elämästä koskevien asenteiden tai ideaalien ilmaisusta, ne eivät koske ihmisestä riippumatonta Jumala-oliota. Ks. Taliaferro et al. 2012, 167–280; Scott 2007.

Rheesin ajatteluun.⁵ Rheesin vaikutus wittgensteinilaiseen ajatteluperinteeseen perustui hänen käymiinsä keskusteluihin Phillipsin, Winchin ja muiden kollegoiden kanssa. Rhees julkaisi elinaikanaan varsin vähän. Lähteiden osalta tilanne muuttui merkittävästi hänen kuolemansa jälkeen. Phillips julkaisi Rheesin kuoleman jälkeen yli kuusitoistatuhatta sivua käsittelevästä käsikirjoitusmateriaalista seitsemän teosta.⁶ Tämä on tarjonnut tutkijoille pääsyn suoraan Rheesin omiin teksteihin, joihin sisältyy paljon uskonnonfilosofista materiaalia. Osa teksteistä valaisee Wittgensteinin uskontoa koskevia käsityksiä, mutta suurimmaksi osaksi Rhees tarkastelee kysymyksiä viittaamatta Wittgensteiniin.

Rheesin uskonnonfilosofiasta on tehty suhteellisen vähän tutkimusta. Valtaosa Rheesin filosofiaan liittyvästä keskustelusta on koskenut muita teemoja.⁷ Yhtenä poikkeuksena on Todd R. Longin artikkeli ”Belief or ’Belief’: Rush Rhees on Religious Belief Language” (1999), jossa Long kritisoi laajasti Rheesin käsityksiä.⁸ Tässä artikkelissamme arvostelemme Longin näkemyksiä – kuten esimerkiksi hänen väitettään, että Rheesin ajattelussa uskonnollinen kieli ei viittaa Jumalaan vaan sen tehtävänä on ilmaista asenteita, arvoja ja tunteita. Vaikka Longin artikkeli ei ole erityisen ansiokas, hänen esittämiensä huomioiden kritiikki on hyödyllinen arvioidessamme Rheesin ajattelun merkitystä nykyisen uskonnonfilosofian kontekstissa.

Rheesin uskonnonfilosofian tutkimuksen kautta on mahdollista valaista monia metafysisiä, epistemologisia ja semanttisia ongelmia, jotka koskevat analyttisessä uskonnonfilosofiassa käytävää keskustelua. Merkittävä osa tämän hetken angloamerikkalaisista uskonnonfilosofoista on kiinnostunut filosofiseen teismiin liittyvistä kysymyksistä, ja monet heistä ovat kirjoituksissaan puolustaneet teismää filosofisena oppijärjestelmänä tai kokonaisvaltaisena teoriana todellisuudesta. Tässä keskustelussa filosofisen teismin katsotaan olevan kristinuskon – ja muiden monoteististen uskontojen – intellektuaalinen ydin. Tutkimuksen keskuksessa

on idea korkeimmasta oliosta, johon liitetään sellaisia ominaisuuksia kuten kaikkivaltias, kaikkitietävä, täydellisen hyvä ja niin edelleen. Teistiseen traditioon on usein liittynyt tietoteoreettinen näkemys, jota kutsutaan evidentialismiksi ja jonka mukaan rationaalinen usko vaatii tuekseen filosofisia tai tieteellisiä perusteita. Aatehistoriallisesti nykyinen evidentialismi liittyy varhaismodernin ja valistuksen filosofian skeptisiin kysymyksenasetteluihin, mutta sillä on myös yhteys keskiajan luonnollisen teologian pyrkimykseen todistaa Jumalan olemassaolo luonnollisen eli kaikille yhteisen järjen ja tiedon perusteella. Tästä syystä perinteisten ja uudempien jumalatodistusten pätevyyttä koskevat kysymykset ovat olleet uskonnonfilosofiassa suosituksen teismi-atheismi-kiistan keskeisiä teemoja. Kaikki filosofisen teismin kannattajat eivät kuitenkaan kannata evidentialismia.

5 Phillips 1999; Phillips 2001.

6 Rheesin elinaikana julkaistuja teoksia ovat *Without Answers* (1969) ja *Discussions of Wittgenstein* (1970). Phillipsin toimittamat teokset perustuvat Rheesin henkilökohtaisiin muistiinpanoihin, kirjeisiin, esitelmiin ja luentoihin liittyviin materiaaleihin. Phillipsin toimittamat teokset ovat *In Dialogue with the Greeks* (2004); *Vol. I: The Presocratics and Reality*; *Vol. II: Plato and Dialectic, Wittgenstein's on Certainty: There – Like Our Life* (2003), *Discussions of Simone Weil* (2000), *Moral Questions* (1999), *Wittgenstein and the Possibility of Discourse* (1998; toinen laajennettu painos ilmestyi 2006), *Rush Rhees on Religion and Philosophy* (1997). Lisäksi Phillips toimitti Rheesin elinaikana teoksen *Without Answers* (1969). Rhees itse muokkasi julkaistavaksi vain teoksen *Discussions of Wittgenstein* (1970).

7 Ks. esim. Phillips & Winch 1989; Cockburn 2009; Hertzberg 2012; Greve 2012; Knott 2014; Erbacher & Schirmen 2017.

8 Longin lisäksi Rheesin uskonnonfilosofiasta on kirjoittanut Lars Hertzberg (2001), jonka näkökulma on myönteisempi kuin Longin.

Yksi vaikutusvaltainen apologettisen teismien suuntaus on Alvin Plantingan ja Nicholas Wolterstorffin kehittämä reformoitu epistemologia. Evidentialistien tavoin reformoidut epistemologit kuitenkin kannattavat filosofista teismiä ja filosofiseen teismiin liittyvää teologiseksi realismiksi kutsuttua metafyyisistä ja semanttista näkemystä, jonka mukaan Jumala on ihmisen kielestä ja mielestä riippumatta olemassa oleva olio. Monet analyttisen uskonnonfilosofian näkyvistä hahmoista kannattavat teologisen realismin muotoa, jonka mukaan kristillistä jumalapuhetta voidaan ja tulee tulkit- ta suurelta osin kirjaimellisesti, ja he ajattelevat Jumalaa koskevien väitteiden tarjoavan tietoa metafyyisistä oliosta nimeltä ”Jumala”.

Rheesin uskontoa koskevat kirjoitukset auttavat arvioimaan analyttisen filosofisen teismien ongelmia. Nämä samat tai samankaltaiset ongelmat tulevat kiinnostavalla tavalla esiin myös Rheesin käymässä keskustelussa aikalaistensa, kuten Elizabeth Anscomben ja Walford Gealyn, kanssa.

Rheesin uskonnonfilosofia eroaa edellä kuvattusta filosofisesta ja apologettisesta teismistä, mutta myös nykyään varsin suositusta naturalistisesta filosofiasta, jonka mukaan filosofian alan tutkimuksen tulee tukeutua tieteeseen ja tieteellinen metodi soveltuu kaikkien asioiden ja kysymysten tutkimukseen. Tältä osin Rheesin ajattelua värittää voimakas kulttuurikriittinen ote länsimaista modernia ajattelua kohtaan.

Tämän artikkelin pääasiallisena lähteenä on Phillipsin julkaisema temaattinen kokoelma *Rush Rhees on Language and Religion* (1997), mutta hyödynnämme myös julkaisematonta materiaalia, kuten kirjeitä ja muistiinpanoja, joita säilytetään Swansean yliopiston kirjaston arkistossa. Kun viittamme ei-julkaistuun aineistoon, tuomme nooteissa esiin alkuperäistekstin myös silloin, kun olemme suomentaneet sen. Julkaisu- tujen tekstien osalta näkyvillä on ainoastaan korpustekstissä oleva suomennos. Osa Rheesin ajatuksista on tullut esiin Phillipsin omissa uskonnonfilosofiaa koskevissa tutkimuksissa, mutta tässä artikkelissa keskitytään Rheesin omiin teksteihin.

Artikkelin aluksi analysoimme Rheesin käsitystä filosofisen toiminnan ja henkilökohtaisen uskonnollisen vakaumuksen välisestä suhteesta. Moni nykyisen uskonnonfilosofian tunnetuimmista edustajista on ottanut tehtäväkseen puolustaa tai vastustaa uskonnollisia katsomuksia erilaisten filosofisten tai tieteellisten argumenttien perusteella. Rheesin lähestymistapa eroaa tällaisista pyrkimyksistä jyrkästi. Hänen mukaansa uskonnonfilosofian tehtävä ei ole olla teologian tai ateistisen ideologian palvelija, vaan sen tehtävä on ymmärtää uskonnollisen uskon ja kielen luonnetta. Tämän jälkeen tutkimme, miten Rheesin mukaan ”Jumalan” ja ”Jumalan todellisuuden” käsitteet tulisi ymmärtää ja miten Rhees vastaa teologista realismia koskevaan kysymykseen Jumalan objektiivisesta tai riippumattomasta olemassaolosta. Arvioimme myös, mitä Rhees ajattelee luonnollisen teologian projektista, eli yrityksestä todistaa Jumalan olemassaolo tieteellisten tai filosofisten argumenttien perusteella, ja mistä jumalapuheen merkityksen kuvaamisessa on Rheesin mukaan kyse. Päätämme artikkelimme tarkastelemalla Rheesin käsitystä uskonnollisesta uskosta elämän merkitystä koskevana kysymyksenä.

FILOSOFIA JA USKONNOLLINEN VAKAUMUS

Rheesin filosofia ei ole tunnustuksellista, apologettista tai jumaluskon mielekkyyden kyseenalaistavaa, vaan sen tavoitteet ovat toisenlaisia. Rheesin uskonnonfilosofista lähestymistapaa voi kutsua kontemplatiiviseksi. Filosofian kontemplatiivinen luonne on Rheesin mukaan Wittgensteinilta periytyvä käsitys, jota Rhees ja myöhemmin Phillips ovat pyrkineet kuvaamaan.⁹ Filosofian tehtävänä on tehdä oikeutta kielenkäyttötapojen moninaisuudelle, erilaisille näkökulmille ja ajattelutavoille. Tutkimuksen tarkoituksena on tuoda esiin erilaisten perspektiivien ja ajattelutapojen moninaisuus. Filosofia

on ”muiden mahdollisuuksien ajattelua,”¹⁰ kuten Rhees vuonna 1967 kirjoittaa ystävälleen M.O.C. Drurylle.¹¹ Filosofian kontemplatiivisen roolin tarkempi kuvaaminen rajautuu tämän artikkelin ulkopuolelle, mutta sen peruslähtökohta ymmärryksen kasvua edistävänä toimintana auttaa hahmottamaan Rheesin uskonnonfilosofista ajattelua.

Rheesin uskontoa käsittelevissä kirjoituksissa filosofiset näkökulmat kytkeytyvät hänen henkilökohtaisiin kysymyksiinsä. Asiaan vaikuttaa se, että lähdemateriaalissa on runsaasti kirjoja hänen ystävilleen ja tuttavilleen. Kirjeissä vaihtelevat henkilökohtaiset teemat ja filosofiset kysymykset. Filosofiset kysymyksenasettelut ovat kuitenkin niissä hallitsevia. Uskontoon liittyvät teemat pulpahtelevat esiin eri yhteyksissä hieman eri näkökulmista. Valmista tai tyhjentävää käsitystä uskonnosta niistä ei löydy.¹² Tarkastellessaan Jumalan todellisuutta ja uskonnollisen uskon mielekkyyttä Rhees osoittaa voimakasta henkilökohtaista kiinnostusta uskonnollisia kysymyksiä kohtaan. H.O. Mounce¹³ mukaan Rhees oli nuoruudesta keski-ikäiseksi saakka militantti ateisti, joka Nietzschen tavoin piti uskontoa elämää orjuuttavana valheena.¹⁴ 1950-luvulla Rheesin asenne muuttui kokonaan toisenlaiseksi. Mounce arvelee, että muutoksen takana saattoi olla Simone Weilin (1909–1943) uskontoa koskevat käsitykset, joihin Rhees tuohon aikaan tutustui ja joita hän arvosti suuresti.¹⁵ Rhees ei kuitenkaan pitänyt itseään uskonnollisena ihmisenä, vaikka hän kävi messuissa.¹⁶ Hän koki monet kristinuskon keskeisistä opeista itselleen käsittämättöminä.¹⁷

Kysymys tutkijan henkilökohtaisen vakauksen (esim. eettinen, uskonnollinen tai poliittinen) ja hänen filosofisten näkemyksiensä välisestä suhteesta on kiistanlainen aihe filosofiaa.¹⁸ Rhees ajattelee, että filosofia ei lähtö-

Wittgenstein used to say (or said to me, anyway) that philosophy is contemplative, and that this is what distinguishes it from science like physics. Especially so at the present time, when physics is largely dominated by engineering. The interest then is often to discover what we must know in order to achieve something, or in order to avoid this or that. – When he spoke of philosophy as contemplative he meant that in philosophy we are constantly interested in seeing or thinking out *other possibilities*.” Rheesin kirje Drurylle, UNI/SU/PC/1/13/1 (19.11.1967). Lainaamiemme alkutekstien kursiivit, lainausmerkit ja alleviivaukset ovat mukana käännöksissämme. Ainoastaan selvennyksemme on merkitty hakasuluilla. Rhees kävi laajan kirjeenvaihdon psykiatri Maurice O'Connor Drury (1907–1976) kanssa. Phillipsin toimittama *Rush Rhees on Religion and Philosophy* sisältää runsaasti tähän kirjeenvaihtoon perustuvaa materiaalia. Drury oli myös Wittgensteinin oppilas ja ystävä, joka on myös dokumentoinut laajasti heidän keskustelujaan ja uskonto oli näkyvä aihe näissä keskusteluissa. Ks. Drury 1981; Drury 1996; Drury 2017.

11

12

13

14

15

16

17

18

Rheesin yhteydessä uskonnosta puhuminen viittaa lähes poikkeuksetta kristinuskoon ja sen roomalaiskatoliseen ja protestanttisiin ilmeneismuotoihin. Hän kirjoitti hyvin vähän muista kristinuskon muodoista tai muista uskonnoista. Hänen muita uskontoja koskevat kirjoituksensa ovat viittauksenomaisia ja liittyvät juutalaisuuteen ja buddhalaisuuteen Simone Weilin ajattelun analysoinnin yhteydessä. Ks. Rhees 1997, 363–375. Mounce 2020, 71. H.O. Mounce (1939–) on brittiläinen filosofi ja Walesin yliopiston kunniatohtori.

Uskontoa kohtaan hyvin kriittinen ja hyvin varhainen (ennen 1954) kirjoituskokoelma löytyy: Rhees 1997, 166–171.

Rheesin suhde Simone Weilin filosofiaan ja uskonnolliseen ajatteluun on kiinnostava teema, joka kuitenkin rajautuu tämän artikkelin ulkopuolelle.

”I am not a religious man, although I often (constantly) wish I could be.” Rhees 1997, 126.

Ks. esim. Rheesin pohdintaa ylösnousemuksesta. Rhees 1997, 345–353.

Phillips on käsitellyt aihetta laajasti ja hän viittaa tässä yhteydessä usein Rheesiin. Phillipsin mukaan filosofin tehtävä on valaista ajattelu- ja kielenkäyttötapojen eroja ja moneutta sekä vastustaa metafysisistä oletusta, että moninaisuuden takana olisi ykseys. Aihetta koskevasta keskustelusta ks. Phillips 1992; Conant 1995; Conant 2002; Mulhall 2007; Phillips 2007; Schönbaumsfeld 2007, luku 2. Ks. Koistinen 2014, 137–144.

10 ”I think it is the contemplative character of philosophy that interests you. I think you believe, and I agree, that scientist’s eagerness to ‘explain’ makes contemplation difficult or unnatural.

kohtaisesti sitoudu maailmankatsomukseen, uskonnolliseen vakaumukseen tai oppiin. Filosofii sitoutuu vain keskusteluun ja asenteeseen, johon kuuluu alttius asettaa filosofin oma ajattelu muutoksen kohteeksi.¹⁹ Kirjeessään Walford Gealylle²⁰ hän viittaa Sokrateen esimerkkiin:

Ja se oli muistaakseni hän [Sokrates], joka sanoi, että meidän on mentävä sinne mihin logos meitä johdattaa. Minne hyvänsä argumentti meidät viekään: ja se voi viedä meidät takaisin lähtöpisteeseen ja se voi johtaa siihen, että meidän on hylättävä se, mitä alkuun pidimme perustavanlaatuisena. Se ei välttämättä vie meitä tätä tietä, mutta meidän on hyväksyttävä se mahdollisuus, että joudumme palaamaan: se edellyttää valmiutta hylätä lähtökohta, johon alkujaan sitouduimme.²¹

Uskonnonfilosofia ei ole tunnustuksellista, eikä se ole luonteeltaan sellaista, että se auttaisi tuottamaan uskonnollisia vastauksia uskonnolliselle henkilölle. Filosofia voi kuitenkin auttaa selvittämään uskonnolliseen uskoon liittyvää filosofista hämmennystä (puzzlement) ja siten välttämään sekaannuksia, jotka liittyvät esimerkiksi uskonnollisiin ilmaisuihin tai tekoihin.²² Filosofinen kysymyksenasettelu ja diskurssi kytkeytyvät uskonnollisen kielen ja praksiksen kontekstiin, mutta sen tavoitteet ovat autenttisesti filosofisia. Filosofia ei ole väline elämän ongelmien ratkaisuun, mutta silti se ”sanoo jotakin elämästä ja todellisuudesta.”²³ Filosofiasa etsitään ymmärrystä filosofisten kysymysten valossa, ja tässä suhteessa se eroaa tunnustuksellisesta teologiasta.²⁴

JUMALAN OLEMASSAOLO

Rhees kirjoittaa Jumalan olemassaoloon liittyvistä kysymyksistä muistiinpanoissaan ja kirjeissään varsin laajasti 1950- ja 60-luvuilla, joka oli hänen kirjallisesti tuotteliain elämänsä.²⁵ Kysymys Jumalan olemassaolosta kiinnosti Rheesiä niin filosofisessa kuin uskonnollisessa mielessä. Filosofian kannalta kiinnostavaa ja tärkeää on se, mitä filosofia voi ylipäätään sanoa Jumalan olemassaolosta. Rheesin mukaan

juuri se, että filosofia ei voi ratkaista kysymystä suuntaan tai toiseen jo itsessään osoittaa, miten tärkeästä asiasta on kyse uskonnolliselle ihmiselle:

19 Rhees 1997, 28; Rhees 2004b, 3.

20 Rheesin ystävä ja kollega Walford Lloyd Gealy (1938–) työskenteli uransa aikana Walesin yliopistossa filosofian opettajana.

21 ”And it was he [Socrates], I think, who said that we must go wherever the logos lead us.. Whenever the argument leads you: and it may lead you back to your starting point, and may lead you to abandon what you had taken as fundamental. It may not lead you that way: but you have to be prepared to go that way: prepared to abandon that to which you were first committed.” Rheesin kirje Gealylle, UNI/SU/PC/1/13/3 (14.4.1963).

22 Uskonnon todellisuutta koskevat filosofiset kysymykset (”hämmennykset”) muistuttavat tässä suhteessa tiedettä koskevia filosofisia kysymyksiä. Filosofiset kysymykset kuuluvat näillä molemmilla elämäalueilla eri tasolle kuin varsinaiset uskonnolliset ja tieteelliset kysymykset. Rhees 1997, 30.

23 ”Distrust anyone who says he or she has an answer to life. And distrust anyone who says that philosophy can give it to you. Compare literature; the importance of philosophical discussion – not in the special solution reached, but in the character of the discussion, nevertheless. Philosophy says something – in a way in which a colour pattern or a drama says something. And it says something about life and about reality, too.” Rhees 2004b, 163.

24 ”’Seeking to understand’ is not like what we find in philosophy. What is sought is a religious understanding. It is matter of not knowing one’s way; but not in the form in which we have that in philosophy: it is not a form of scepticism about discourse.” Rheesin muistiinpano, UNI/SU/PC/1/13/1 (15.2.1956). Filosofisen skeptismin haasteesta Rheesin filosofiasa, ks. Koistinen & Massa 2019, 202–203.

25 Erityisesti vuoden 1956 ensimmäisellä neljänneksellä Rhees kirjoitti ahkerasti Jumalan olemassaolosta. Ks. Rhees 1997, luvut 1, 4 ja 7.

”Eikö filosofia voi ratkaista onko Jumala olemassa vai ei?” Jos asia olisi näin, kysymys ei olisi lainkaan niin tärkeä kuin se on. Jos Jumala olisi *objekti*, kuten esimerkiksi nebula, tai näkyvää universumia ympäröivä atmosfääri, tai mitä hyvänsä – niin silloin kysymys meidän suhteestamme Jumalaan olisi kiinnostava (jos asia sattuisi kiinnostamaan), mutta tämä kysymys ei olisi ”*kaikki kaikessa*” meille. Ja ne, jotka kysyvät, eikö filosofia voi ratkaista Jumalan olemassaoloa, eivät ymmärrä, mitä he ovat kysymässä.²⁶

Jumalan olemassaoloa koskeva kysymys ei ole akateeminen kysymys. Rhees tekee eron tieteelisten hypoteettis-teoreettisten ongelmien ja eksistentiaalisten uskonnollisten tai moraalisten ongelmien välillä. On harhaanjohtavaa ajatella, että filosofia (esimerkiksi jokin metafyyminen teoria) tarjoaisi välineet arvioida eksistentiaalisia kysymyksiä ulkoisesta objektiivisesta näkökulmasta. Tämä ei tarkoita sitä, että Jumalan olemassaoloa koskeva kysymys ei koskisi todellisuutta, vaan todellisuuden käsitteellä on uskonnon kohdalla merkitys, joka tulee ymmärretyksi vain tarkastelemalla Jumalaa koskevaa uskonnollista kieltä ja elämää.

Mitä tarkoitetaan ”Jumalan todellisuudella”? Tämän ymmärtämiseksi on kiinnitettävä huomiota jumalanpalvelukseen. Moraalisten kysymysten todellisuuden ymmärtämistä ei saavuteta siten, että niille löydetään vastavuus moraalisten kysymysten ulkopuolelta. Ja Jumalan todellisuus ei voi olla jotain, joka ei sovi uskonnolliseen diskurssiin tai praksikseen. Jumalan todellisuuden täytyy olla pyhä [divine] todellisuus. Ja tätä ei voi selittää muuten kuin uskonnollisin termein.²⁷

Keskeinen ongelma liittyy käsitteeseen ”todellisuus” ja sen erilaisiin käyttöyhteyksiin. Rheesin mukaan ”todellisuus” ei ole mikään yksi asia, vaan laaja spektri erilaisia asioita, jotka paljastuvat, kun asioiden todellisuutta selvitetään, tai kun tuohon todellisuuteen törmätään eri tavoin.²⁸ Nimitys ”Jumala” on fyysikaalisista objekteista ja olioista poikkeava käsite, koska sen

olemassaolosta puhuttaessa joudutaan aivan toisenlaisten kysymysten ja olemassaoloon liittyvien selvitysten äärelle kuin kiven, linnunradan tai minkä tahansa fyysikaalisten objektien kanssa. Rheesille jonkin asian todellisuuden ymmärtäminen on sidoksissa siihen, miten tämä todellisuus saadaan selville ja mihin sitä voidaan verrata. Sanan ”Jumala” eri merkityksiin liittyvät kysymykset saavat paljon tilaa Rheesin teksteissä. Rhees kysyy, miten voidaan varmistua siitä, että puhumme samasta asiasta aina kun sanomme ”Jumala”. Mikä voisi olla Jumalan todellisuuteen liittyvä tapa varmistua, että puheemme viittaa juuri Jumalaan? Olemassaolon käsitteellä on erilaisia merkityksiä Jumalan ja fyysikaalisten objektien kohdalla:

”Minkä on sanottu olevan olemassa?” Me käytämme ilmaisua ”se on olemassa” pääasiassa fyysikaalisten objektien yhteydessä ja joka tapauksessa sellaisessa tilanteessa, jossa me voimme kysyä, onko se olemassa vai ei. Tämä liittyy siihen merkitykseen mitä *asian selvittäminen* sen olemassaolon suhteen tarkoittaa. Nyt, ”se jokin”, mikä ikinä se onkaan, on jotain, joka voidaan identifioida tutkimuksessa – esimerkiksi metodein, joita hyödynnetään tietyn fyysikaalisen objektin identifioimisessa. Me voimme toki sekoittaa sen johonkin toiseen tai erehtyä luulemaan sitä joksikin muuksi. Mutta joka tapauksessa kysymys siitä, *oliko* kyseessä lainkaan se objekti, jonka me luulimme sen olevan, tukeutuu samoihin kriteereihin kaikissa tapauksissa. Mutta kun me puhumme ”Jumalasta”, emme voi kysyä, viittaammeko samaan objektiin kuin aiemmin. Sitä, puhummeko oikeasta Jumalasta tai palvommeko oikeaa Jumalaa, ei voida ratkaista viittaamalla mihinkään objektiin. Enkä usko, että merkitsisi yhtään mitään kysyä ”onko mikään sellainen objekti olemassa.” Asia ei muutu miksikään, vaikka puhuttaisiin ”oliosta” objektin sijasta. ”Jumala on olemassa” ei ole tosiasiaväite. Voi myös sanoa,

26 Rhees 1997, 153.

27 Rhees 1997, 8–9.

28 Rhees 1997, 9, 24–26.

että lause ei ole indikatiivimuotoinen. Se on uskontunnustus tai sen ilmaus.²⁹

Rheesin viittaama ongelma liittyy siihen, että Jumalasta puhutaan harhaanjohtavasti jonkinlaisena pseudo-fysikaalisena oliona. Vain uskonnollisesta kielestä, teologiasta ja uskonnonharjoittamisen viitekehyksestä voi löytyä Jumalan identifiointiin liittyvä konteksti, joka tekee mielekkääksi esimerkiksi sanoa, että ”me puhumme *samasta* Jumalasta.”³⁰

Rhees katsoo, että todellisuuden ja uskonnollisen uskon vastaavuudesta (correspondence) voi myös uskonnon kohdalla puhua, kunhan vastaavuudella ei tarkoiteta samaa kuin mitä sillä tarkoitetaan fysiikan yhteydessä.³¹ Vastaavuudesta puhuminen viittaa tässä siihen, ettei uskonto ole vain ”inhimillinen tapa” (convention). Jumalan tahdon mukaan toimiminen ei ole ”tärkeää minkään tavan vuoksi vaan Jumalan tahdon vuoksi. Tämä on Jumalan todellisuuden merkitys”.³² Rhees ehdottaa myös kysymyksenomaisesti, voisiko Jumalan todellisuutta kuvata kreikankielisellä ilmauksella *εἰς ἄνθρωπον φύσιν*, joka tarkoittaa, että Jumalan todellisuus on ”lähellä ihmisluonnossa”.³³ Tämä sopii hyvin yhteen sen kanssa, että Rhees viittaa usein Apostolien tekojen (Ap. t. 17:28) ilmaisuun ”Hänessä me elämme, liikumme ja olemme” puhuessaan Jumalan todellisuudesta.

Vaikeus kuvata tai määritellä Jumalan todellisuutta liittyy ”Jumala”-käsitteen erikoislaatuihin luonteeseen. Vuonna 1963 kirjoittamassaan kirjeessä Walford Gealylle Rhees viittaa käsitykseen Jumalan olemassaolon objektiivisuudesta. Rheesin mukaan objektiivisuuden käsite ei auta ymmärtämään mitä Jumalan todellisuudella uskonnon kontekstissa tarkoitetaan:

Sanot, että ”kiellän termin ’Jumala’ viittaavan mihinkään objektiiviseen todellisuuteen kirjaimellisessa mielessä”. En ole voinut sanoa niin, koska ilmaisu ”objektiivinen todellisuus” on yksi, jota en juuri koskaan ymmärrä ja siksi pyrin välttämään sitä. En ole kieltänyt Jumalan todellisuutta (’kirjaimellisessa mielessä’ ei avaudu minulle lainkaan). Olen sanonut, että

puhuttaessa Jumalan todellisuudesta, tämä ei ole sama tapa, jolla puhumme esimerkiksi linnunradan todellisuudesta – – Sanoin todennäköisesti jotain sen suuntaista, että ”Jumala ei ole objekti”. Ja tämä on kielipiillinen propositio, tietysti. Se on verrattavissa: ”Maaailma ei ole objekti” – ja tätä vertausta voi venyttää aika pitkälle.”³⁴

Jumala on samalla tavoin erikoislaatuinen käsite kuin ”maailma”, ”kaikkeus” tai ”todellisuus”, joista Rheesin mukaan ei voi puhua yksittäisinä kontingenteina olioina.³⁵ Jumalan todellisuus on samalla tavoin määrittelemätön asia kuin esimerkiksi ”kaikkeus” tai ”todellisuus”. Näitä käsitteitä voi lähestyä ja ymmärtää eri tavoin, mutta pyrkimys niiden tyhjentävään määrittelemiseen on mieletöntä. Tämä johtaa myös suurin vaikeuksiin puhua niiden olemassaolosta samaan tapaan kuin puhutaan yksittäisistä kontingenteista oloista.

Rheesille Jumala ei ole pelkkä subjektiivinen tai fiktiivinen idea, eikä kysymys Jumalan todellisuudesta ole vain privaatti makuasia. Muistiinpanoissaan vuonna 1954 hän kirjoittaa:

Kun puhun Jumalasta, en puhu ideastani. Ja jos sanomme, että Jumalalla on itsenäinen todellisuus, tämä tarkoittaa osittain sitä, että on mahdollista erehtyä sen suhteen, mitä joku sanoo Jumalasta, ja näin ollen ihmiset voivat olla

29 Rhees 1997, 48–49.

30 Rhees 1969, 127–132.

31 Rhees 1997, 59.

32 Rhees 1997, 8.

33 Rhees 1997, 60.

34 Rhees 1969, 114.

35 Ks. Rhees 1997, 14–15; Koistinen & Massa 2019. Jumalan olemassaolo on ”kaikkeutena” jotain niin perustavanlaatuaista, että sen selittäminen tai kuvaaminen käy mahdottomaksi. Vaikka Rhees vierastaa metafysiikan kieltä teologiassa, hänen ajattelussaan on piirteitä, jotka muistuttavat paikoin geneeristä panenteismia, jossa on negatiivisen teologian vire. Ks. esim. McFarland et al. 2011, 365–367; Hewitt 2020.

siitä myös erimielisiä. Mutta tässä tapauksessa on tärkeää havaita, millaisesta erimielisyydestä on kyse. Mistä me voimme tietää, että olemme eri mieltä samasta asiasta?³⁶

Rhees vertaa erimielisyyttä tässä asiassa erimielisyyteen, jossa toinen osapuoli toteaisi, että fysikaalisia objekteja ei ole olemassa. Tässä ei tarkoiteta, että joku kieltää jonkin tietyn fysikaalisen objektin olevan olemassa, vaan sitä, että fysikaalinen todellisuus kokonaisuudessaan on illuusio. On vaikea nähdä, miten tähän voi vastata mielekkäällä tavalla. Fysikaalisen todellisuuden epäilijälle ei voi todistaa koko fysikaalisen todellisuuden olemassaoloa viittaamalla samanlaisiin kriteereihin, joita käytetään, kun tieteessä tai arkipäivän elämässä kysytään, onko jokin fysikaalinen objekti olemassa.³⁷

Lisäksi Rhees korostaa sitä, että Jumalan todellisuutta koskevat kysymykset ja epäilyt konstituoituvat aivan eri tavalla kuin fysikaalista todellisuutta koskevat kysymykset ja epäilyt. Jumalan todellisuuden ”paikka” on uskonnollisen uskon ja hengellisen elämän yhteydessä. Siten myös rinnastus Jumalaa ja fysikaalista todellisuutta koskevien illuusioiden välillä on ongelmallinen. Rhees kirjoittaa toisessa yhteydessä vuonna 1954:

Se, mihin pyrin, on, että puhe Jumalasta illuusiona, tai paremminkin, että usko Jumalaan on illusorista, on väärinkäsitys. Tämä koko rajanveto illuusion ja todellisuuden välille, joka kuuluu fysikaalisten objektien kieleen, on tässä yhteydessä irti kontekstista. Vaikka Freud ja muut ovat ajatelleet Jumalan olevan illuusio, se ei ole oikeastaan se, mistä tässä on kyse – ’Hengen todellisuus’ olisi paljon asianmukaisempi ilmaisu [Jumalan suhteen]. Tätä voi verrata ilmaisuun, että syventyminen moraalisiiin kysymyksiin olisi illusorista. (Käsitteillä ’syventyminen’ ja ’uskominen’ – on paljon läheisempi yhteys kuin mitä kieli antaa ymmärtää).³⁸

Sama koskee kysymystä uskonnon totuudesta: uskonnon totuutta koskevassa keskustelussa ei voi lähteä liikkeelle naiivista oletuksesta, et-

tä ”totuuden” merkitys uskonnon kohdalla on itsestään selvä tai että sitä käytetään fysiikan tai historian kohdalla samassa merkityksessä. Totuuden merkitys on itsessään filosofinen kysymys, joka edeltää kysymystä uskonnollisten ilmaisujen totuudesta.³⁹ Toisin sanoen kysymys Jumalan olemassaolosta koskee käsitteiden ”totuus” ja ”todellinen” merkitystä. Tähän kysymykseen Rhees palaa jatkuvasti Jumalan olemassaoloa koskevassa keskustelussa.

Rheesin lähtökohta on, että jonkin asian todellisuuden ja siinä erehtymisen merkitykset ja siten se, miten me teemme tätä erottelua, vaihtelevat eri käytäntöjen yhteyksissä. Tämä tarkoittaa sitä, ettei ole olemassa jotakin kielellisistä käytännöistämme erillistä Arkhimedeeseen pistettä, josta käsin eri käytäntöihin kuuluvien väitteiden totuutta voitaisiin objektiivisesti arvioida.

Todd R. Long on kuitenkin kritisoinut Rheesin todellisuutta koskevaa kieliopillista tarkastelua korostamalla, että ”todellisuus” naturalistisessa ja tieteellisessä viitekehyksessä ei ole lainkaan niin yksiselitteinen asia kuin Rhees antaa ymmärtää. Long viittaa tässä teoreettisen fysiikan postuloimien, ei-havaittavien olioiden olemassaoloa koskeviin kysymyksiin.⁴⁰ On

36 Rhees 1997, 54.

37 Ks. Amesbury 2002.

38 Rhees 1997, 26.

39 ”It is extremely important to try to arrive at the truth in religious questions.’ I imagine that any religious believer ought to think this. But this statement is itself part of the raw material on which the philosophy of religion has to work. I do not see how one can take it for granted that it is easy to see what is meant by arriving at the truth here. I do not see how you can start by assuming that you use ’true’ here in the same way as you use it in physics, or the same way as you use it in history, or the same way as you use it in newspaper report.” Rheesin kirje Gealyille, UNI/SU/PC/1/13/3 (6.1.1963).

40 Long 1999, 24.

totta, että Rhees ei tee erottelua empiirisesti havaittavien ja teoreettisten fysikaalisten olioien välillä, mutta tämä ei ole Rheesin filosofian kannalta relevantti huomio. Longin kritiikin taustalla vaikuttaa olevan sellainen käsitys, että Jumalan todellisuuden tutkimus voi liittyä suoraan fysiikan tutkimukseen tai että fysiikan tutkimuksen perusteella voi esittää jonkinlaisia hypoteeseja myös Jumalan todellisuudesta. Se, että alkeishiukkasten todellisuutta tutkitaan fysiikassa eri tavoin kuin esimerkiksi ilman apuvälineitä havaittavien objektien todellisuutta, ei kuitenkaan tarkoita, että Jumalan todellisuus voisi olla samankaltaisen tutkimuksen kohteena kuin teoreettisessa fysiikassa. Se, että alkeishiukkasten todellisuus on vaikeasti määriteltävää fysiikassa, ei johda siihen, että tämä fysikaalisen todellisuuden epämääräisyys olisi relevantti näkökulma Jumalan ”epämääräiseen” todellisuuteen. Rinnastus hiukkasfysiikan ja uskonnon todellisuuden välillä on perustavanlaatuisesti harhaanjohtava.

Samassa yhteydessä Long esittää myös vertauksen Rheesin Jumalan todellisuutta ja olemassaoloa koskevasta käsityksestä: Long katsoo, että Jumala on ikään kuin samankaltainen fiktiöhahmo kuin velho Gandalf *Taru Sormusten Herrasta* -kirjoissa. Kirjasarjan tarinassa Gandalf on todellinen ja sen ulkopuolella fiktiivinen (ei-todellinen) hahmo samaan tapaan kuin Jumala on uskonnollisen praksiksen sisällä todellinen ja sen ulkopuolella epätodellinen.⁴¹ Rhees käsittelee kysymystä Jumalan fiktiivisyydestä kirjeessään Peter Winchille vuodelta 1954. Rhees sanoo, että fiktiossa käytetyllä kielellä, joka viittaa esimerkiksi Punahilkkaan (Rheesin oma esimerkki), on usein hyvin samankaltainen merkitys kuin arkisessa kielessä. Se, että jonkin sanotaan olevan fiktiota, tarkoittaa (muiden asioiden ohella) juuri tätä. Gandalf-hahmon kuvitteellisesta maailmasta voidaan puhua monessa suhteessa samalla tavalla kuin puhumme arkitodellisuuden maailmasta. Ero kuvitellun fysikaalisen olion (jollainen Gandalf on) ja faktuaalisen fysikaalisen olion välillä on ongelmattomasti käsitettävissä. Jumalan suhteen ”totta vai fiktiota” erottelulla ei ole vastaavaa mielek-

kyyttä, koska Jumala ei viittaa todellisiin eikä kuviteltuihin fysikaalisiin objekteihin. Totuuden merkitys Jumalan suhteen on erilainen.⁴² Tämän voisi ymmärtää myös niin, että uskonnollinen puhe Jumalasta niin fiktiossa kuin ei-fiktiossa voi viitata yhtä lailla Jumalaan. Esimerkiksi uskonnollisessa puheessa ei ole välttämättä lainkaan merkityksellistä, onko kertomus tuhlaajapojasta historiallinen vai kuviteltu. Fiktiossa kuvattu autenttinen uskonnollinen puhe Jumalasta voi olla ihmisen Jumala-suhteen kannalta aivan yhtä merkityksellinen kuin ei-fiktiiviset uskonnollisen kielenkäytön muodot.⁴³

Kritiikissään Long paljastaa ymmärtävänsä täysin väärin Rheesin ajattelua. Long näyttää ymmärtävän Jumalan eräänlaisena ”näkymättömänä miehenä”, kun taas Rheesille Jumalan todellisuus on hengellistä todellisuutta eikä jonkin pseudo-fysikaalisen olion todellisuutta.

LUONNOLLISEN TEOLOGIAN KRITIIKKI

Luonnollisessa teologiassa on perinteisesti keskusteltu Jumalan olemassaoloa puoltavista ja kritisovista filosofisista argumenteista. Rheesin suhtautuminen luonnollisen teologian parissa käytävään keskusteluun ja Jumalan olemassaoloa koskeviin todistuksiin on erittäin kriittinen. Rhees käyttää paljon tilaa niiden ongelmien kuvaamiseen, jotka liittyvät luonnollisen teologian teoreettisen jumaluuden kytkemiseen uskonnollisen uskon jumalakuvan ja käsityksen kanssa. Muistiinpanoissaan vuodelta 1956 Rhees aloittaa uskonfilosofisen pohdintansa kritisoidulla luonnollisen teologian aristoteelista jumalakäsitystä – liikkumatonta liikuttajaa (*primum movens*), ensimmäistä syy-

41 Long 1999, 25–26.

42 Rhees 1969, 128–129.

43 Rhees ei kuitenkaan edusta uskonnollista fiktionismia, jonka mukaan uskonto on epätosi, mutta hyödyllinen fiktio. Ks. esim. Le Poidevin 2019.

tä.⁴⁴ Rheesin mukaan vakuuttuminen ensimmäisen liikuttajan olemassaolosta ei ole sama asia kuin uskonnollinen usko Jumalaan:

Et voi sanoa ”mikä Jumala on” ilman uskoa Jumalaan. Tämän takia kaikki todisteet ovat turhia. Tästä samasta syystä myös ateismi vaikuttaa merkityksettömältä. Voidaan tarjota todisteita sitä vastaan, että olisi olemassa tällaisilla ominaisuuksilla varustettu olento. Mutta sen väittäminen, että ”tällainen olento on olemassa” ei ole uskonnollisen uskon ilmaus.⁴⁵

Luonnollisen teologian ongelmana on, että Jumala irrotetaan uskonnollisesta elämästä ja kielenkäytöstä ja asetetaan rationaalisen päätelyn kohteeksi, jolloin Jumala on ikään kuin osa maailmankaikkeuden koneistoa. Luonnollisessa teologiassa uskonnollisia kysymyksiä lähestytään tietämisen ja tiedon hallitsemisen positiosta. Diskurssi, jossa filosofit esiintyvät ikään kuin Jumalan todellisuuden asiantuntijoina, on Rheesin mukaan vastenmielinen.

Rhees kirjoittaa Walford Gealylle vuonna 1963:

Luonnollinen teologia: ”Järki osoittaa, että on oltava Jumala”. Jotkut ihmiset eivät pysty ajattelemaan uskonnosta kuin näillä ehdoilla, näiden ideoiden mukaisesti. Eikä tässä itsessään ole mitään väärää. Mikä on väärin, on asenne: ”Asia on näin ja me voimme *todistaa* sen.” Asiantuntija puhumassa tietämättömille nousukkaille.⁴⁶

Rheesin kritiikin filosofinen ydin kohdistuu tapaan, jolla luonnollisessa teologiassa keskustellaan Jumalan olemassaolosta, ei niinkään siihen mitä ja miten ihmiset yksityisessä elämässään ajattelevat Jumalasta. Luonnollisessa teologiassa Jumalan olemassaoloa koskeva keskustelu on kytketty olennaisesti kysymykseen Jumalaa koskevan tiedon luonteesta. Vaikka teologiassa puhutaan Jumalaa koskevasta ”tiedosta”, tämä tieto ei ole samanlaista kuin se mitä tieteellinen tutkimus tuottaa. Rheesin mukaan luonnollisen teologian ongelma on nähdä Jumalaa koskeva tieto verrannaisena luonnontieteellisen tutkimuksen

tuottamaan tietoon. Jumalaa koskevaa syvempää tietoa ei saavuteta tekemällä tutkimusta tai erilaisilla koejärjestelyillä, joiden perusteella saatua tietoa voidaan jakaa maallikoille. Esimerkiksi lapsen naiivin jumalakäsityksen muuttumista ei ole mielekästä kuvata tieteellisen mallin mukaisella tavalla, Jumalaa koskevan tiedon lisääntymisenä. Myös ilmoituksen tuottamasta tiedosta puhutaan eri tavalla kuin tieteellisestä tiedosta. Jos kemisti sanoisi, että hän on saanut sokeria koskevaa tietoa ilmoituksen perusteella, haluaisimme tietää, ”voisiko saman tuloksen saavuttaa ilman ilmoitusta.”⁴⁷ Rhees ajattelee, että Jumalaa koskevan tiedon hankkimisen ongelmana ei ole se, että meillä on puutteelliset välineet tämän tiedon saavuttamiseksi, vaan se, että koko ajatus tästä hankkeesta on mieleton.

Länsimaisen kulttuurin ongelmaksi on muodostunut tieteellisen tutkimuksen ja siihen liittyvien näkökulmien ylivalta ja se, että ne ovat hiipineet kaikkeen ajatteluun vaikeasti osoitettavalla tavalla. Erityisen ongelmalliseksi Rhees näkee tieteellisen tutkimuksen lähestymistavan elämän merkitykseen liittyvissä kysymyksissä, kuten esimerkiksi taiteen tai uskonnon osalta. Ajattelutapa, joka etsii vain kausaalisia ja fyysisiä selityksiä uskonnollisille uskomuksille, kapeuttaa ymmärrystämme kielen ja todellisuuden välisestä suhteesta ratkaisevasti. Se, että ”jonkin asian sanominen” on aina ja kaikkialla oikeastaan verhottua puhetta fyysikaalisista materiaalisista objekteista, johtaa yksioikoiseen käsitykseen inhimillisen toiminnan luonteesta. Rheesin ja Wittgensteinin mukaan oletus, että inhimilliselle toiminnalle olisi vain yksi selitys, on täysin perusteeton.⁴⁸

44 Rhees 1997, 3–4.

45 Rhees 1997, 147.

46 Rhees 1969, 111.

47 Rhees 1997, 6.

48 Rhees 1997, 121. Vrt. Wittgenstein 1967, 50.

Luonnollinen teologia johtaa ajattelemaan uskonnollisesta uskosta tavalla, joka on vieraantunut uskonnollisesta elämästä. Yksikään merkittävä uskonnollinen opettaja ei ole herättänyt ihmisiä uskomaan Jumalaan tällaisen vakuutetun kautta. Jumalan keskeiseksi identifioitavaksi attribuutiksi luonnollisen teologian näkökulmasta muodostuu kaikkivaltius ja rajaton voima. Tämä vie Rheesin mukaan kysymyksen Jumalan olemassaolosta ja uskonnon merkityksestä absurdiin uskonnolliseen ja moraaliseen hetteikköön.

Oletetaan, että sinun pitäisi selittää [uskoa Jumalaan] jollekin, jolla ei ole mitään käsitystä uskonnosta tai siitä, mitä usko Jumalaan olisi. Pystyisitkö tekemään sen tällä tavoin? Todistamalla hänelle, että täytyy olla olemassa ensimmäinen – Jokin – ja tämä Jokin on voimakkaampi (mitä tämä tarkoittaakaan) kuin mikään muu: että sinä et olisi syntynyt ilman tämän Jonkin operaatiota ja tämä Jokin voisi pyyhkäistä kaiken olemassa olevan kadoksiin milloin vain? Antaisiko tämä sinulle mitään kosketusta Jumalaan kohdistuvaan ihmetykseen ja Hänen kunniaansa? Eikö hän olisi oikeutettu vastaamaan, ”Mikä kauhea ajatus!” Aivan kuin Frankenstein ilman rajoja, olento, jota et voi paeta. Kauhistuttava painajainen! – Jos minun ensimmäinen ja pääasiallinen syyni Jumalan palvomiseen olisi se, että tämä super-Frankenstein paiskaisi minut helvettiin, jos en palvoisi häntä, niin toivoisin, että minulla olisi sen verran säädylisyyttä, että sanoisin tälle Kaikkivaltiaaksi Jumalaksi kutsutulle olennolle, että ”antaa palaa vaan”.⁴⁹

Abstraktin, metafyyssisen teismin kautta muodostuva kuva Jumalasta on Rheesin mukaan irtokuva. Teismin ensimmäinen ”Jokin” voi tehdä ihmisille mitä vain: Jumalan voima on samalaista kuin saatanan voima, mutta koska Jumala sattuu olemaan voimakkaampi ja hän uhkaa epäuskoisia rangaistuksella, häntä kannattaa turvallisuussyistä palvoa. Rheesin mukaan olisi paljon mielekkäämpää ajatella, että Jumalan voima on jotain aivan toisenlaista kuin voima, josta puhutaan saatanan yhteydessä.⁵⁰ Rheesin

kritiikkiä värittää vahva moraalinen kannanotto tietynlaista jumalapuhetta kohtaan. Voiman ja vallan korostettu merkitys teologisessa ja uskonnonfilosofisessa keskustelussa pitää sisällään eettisesti arveluttavia piirteitä.⁵¹

Julkaisemattomassa kirjeessään roomalaiskatolista Jumala-oppia puolustaneelle Elizabeth Anscombelle (1919–2001) Rhees puhuu luonnollisesta teologiasta hiukan eri sävyyn. Tässä sanottu on osin jännitteisessä suhteessa Rheesin muihin huomautuksiin. Hän toteaa, että usko Jumalaan maailman syynä kuuluu osaksi roomalaiskatolisen kirkon oppia. Hän ei suoraan sano, että tämä oppi on väärä, vaan hän ei ymmärrä sitä. Luonnollisen teologian ongelmat ovat kuitenkin ilmeisiä:

Kun kuulen joidenkin katolisten puhuvan, aivan kuin se (*Jumala*) olisi luonteva jatkumo luonnonmukaisille kausaalisille syille (kuten vaikka auto-onnettomuuden syy), niin silloin ajattelen, kuten oletan sinunkin ajattelevan, että kyseessä on sekaannus. – On totta, että en ymmärrä luonnollista teologiaa lainkaan. Ja minulla on aavistus, että se pitää sisällään sekaannuksia, joita sinä et olisi valmis myöntämään: ei vain sekaannuksia siinä ajatuksessa, ”mitä voidaan päätellä luonnon perusteella” tai ”mitä voi päätellä kontingenssista”, vaan siinä mitä pitää sisällään ”riippuvuus Jumalasta” juutalaisuudessa tai kristinuskossa. (Ei sekaannuksia ”riippuvuus” idean suhteen, vaan sekaannuksia sen suhteen, mitä siitä sanotaan.) Mutta kaikessa tässä ei ole mitään, mistä saisin riittävästi kiinni. Voisin sanoa jotain, jos olisin ymmärtänyt jotain siitä, mistä Jumalaan turvautumisessa on

49 Rhees 1969, 112–113.

50 Rhees 1997, 37.

51 Vastaavanlaisia kriittisiä äänenpainoja perinteistä teismistä ja sen sisältämiä valtarakenteita kohtaan ovat esittäneet myös feministiteologit ja -filosofit. Ks. Anderson 2012.

kyse ja mistä psalmien kirjoittaja ja muut ovat puhuneet vakaumuksessaan.⁵²

Olennaista on tehdä ero niiden uskonnollisten ilmaisujen uskonnollisen käytön ja niitä koskevien filosofisten kuvausten välillä. Rhees näkee, että uskonnollisissa ilmaisuissa on mieli ja merkitys, jonka tietyt uskonnolliset ihmiset voivat saavuttaa, mutta tämä merkitys ei avaudu hänelle. Filosofisten kuvausten tasolla roomalais-katolinen oppi vaikuttaa syvästi ongelmalliselta. Hänelle itselleen asiat ovat auki:

Minulla ei ole enää mitään ”positiivisia filosofisia vakaumuksia uskonnon sisällön suhteen”. Mitä joskus ajattelin, on varmasti riittämätöntä. Enkä enää pysty saamaan ajatuksistani kiinni.⁵³

Rheesin tunnustus tuo esiin hänen ajattelunsa erään ominaisen ja ongelmallisen piirteen. Hänen kirjoitustensa heikkoutena voi pitää sitä, että hänen kannanottonsa ilmaisevat usein epävarmuutta, ne eivät ole selkeitä eikä niitä ole rakennettu systemaattisesti. Tämä osin selittää sen, miksi hän julkaisi elinaikaan varsin vähän. Tätä voi myös pitää Rheesin kirjoitusten vahvuutena: dialogisesti muotoutuva ajattelu on elävämpää ja vähemmän dogmaattista kuin keskustelu, jossa asetutaan rakentamaan, puolustamaan ja vastustamaan filosofisia teorioita. Rheesin filosofian dialogisuus on, kuten johdannossa esitettiin, yhtäältä lähteisiin liittyvä ilmiö: monet tässä artikkelissa viitatu lähteet ovat kirjeitä, vastauksia keskustelukumppanin pohdintoihin. Toisaalta Rheesin kirjoitustapa kuvaa filosofian sokraattista luonnetta. Hän ilmaisee kirjeissään ja kirjoituksissaan epävarmuutta, esittää kysymyksiä ja jättää asioita auki, jolloin lukija voi liittyä niihin muillakin tavoilla kuin esittämällä argumentteja puolesta tai vastaan. Filosofia on asioiden ihmettelyä, mikä on Rheesin (kuten myös Platonin) mukaan filosofian keskeinen tuntomerkki.⁵⁴

JUMALAPUHEEN MERKITYKSEN KUVAAMISESTA

Todd R. Longin mukaan Rheesin keskeinen ongelma liittyy hänen uskontoa koskevien

kuvaustensa ja uskonnollisten ihmisten omia uskomuksiaan koskevien käsitysten väliseen suhteeseen. Longin mukaan Rheesin ”kieliopilliset” kuvaukset uskonnollisista ilmauksista eivät vastaa sitä, miten uskovat tosiasiasa käyttävät kieltä. Longin esittämä kritiikki on pitkälti samankaltaista kuin mitä on esitetty Phillipsin uskonnonfilosofiaa vastaan. Kritiikin mukaan Phillipsin uskontoa koskevia kuvauksia ei voida pitää neutraaleina – vain deskriptiivisinä kuvauksina uskonnollisten ihmisten ajattelusta. Tämän on katsottu olevan ristiriidassa Rheesin ja Phillipsin filosofian intentiota koskevan käsityksen kanssa: filosofian tehtävä ei ole puolustaa, vastustaa tai uudistaa

52 ”When I hear some Catholics talks, as it (*God*) were a simple extension of the way in which we talk about natural causes (like cause of a road accident), then I think, as I am sure you do, that they are speaking in a way that is confused. -- It is true that I cannot make anything of natural theology. And I have an idea, that there are confusions here of a kind which you would not admit: not simply confusions in the idea of ‘what you can argue from nature’ or ‘what you can argue from contingency’, but confusions all into the account of what there is involved in a such an idea as that of ‘dependence on God’ in Judaism and Christianity. (Not confusions in the idea of dependence, but confusions about what is said about it). But there is nothing in this which I will hold to at all firmly now. I could argue that way only if I thought I had understood something of what the dependence on God is of which psalmists and others have spoken in their devotion”. Rheesin kirje Anscombelle, UNI/SU/PC/1/13/1 (23.4.1959).

53 ”I no longer have any ‘positive philosophical convictions about the essence of religion’. What I once thought, is certainly inadequate. And I can no longer try to make it out.” Rheesin kirje Anscombelle, UNI/SU/PC/1/13/1 (23.4.1959).

54 Rhees 1994, 578.

uskonnollisia uskomuksia, vaan pyrkiä ymmärtämään uskonnollisen kielen, uskonnollisten uskomusten ja toiminnan luonnetta.⁵⁵ Filosofisen ”kieliopillisen” tutkimuksen tehtävä on vain kuvata tosiasiallisen kielenkäytön tapoja. Kuten Wittgenstein kirjoittaa: ”Filosofia ei saa millään tavoin loukata kielen tosiasiallista käyttöä, se voi loppujen lopuksi siis vain kuvata sitä. Se ei näet voi myöskään perustella sitä. Se jättää kaiken entiselleen.”⁵⁶

Longin mukaan ”Jumala on olemassa” on ilmiselvä tosiasiaväite, ja Jumalaa koskevat ilmaisut kristillisen kielenkäytön kontekstissa ovat hänen mielestään referentiaalisia eli jonkin olion tai asian reaaliseseen olemassaoloon viittaavia ilmaisuja. Long toki myöntää, että on monia uskonnollisen kielenkäytön tapoja, kuten esimerkiksi *pyytäminen* ja *kiittäminen*, jotka eivät ilmaise väitteitä. Mutta hänen mukaansa myös näissä tapauksissa uskonnollisen kielen käyttö on referentiaalista. Kiittämällä Jumalaa tai lausumalla Nikean uskonnotunnustuksen kristityt viittaavat Jumalaan. Longin mukaan uskovat käyttävät uskonnollisia ilmaisuja myös tosiasiaväitteiden tekemiseen.⁵⁷

Longin esittämät kriittiset kysymykset liittyvät keskusteluun, joka on koskenut wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien käsitystä uskonnollisen kielen funktiosta ja sen suhteesta todellisuuteen. Aiemmin viittasimme kysymykseen teologisesta realismista, mutta tässä yhteydessä wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien käsitystä uskonnollisen kielen ja toiminnan luonteesta on nimitetty myös *non-kognitivistiseksi* tai *ekspressivistiseksi*.⁵⁸ Tämän käsityksen mukaan uskonnollinen kieli ei ilmaise tosiasioita koskevia uskomuksia tai väitteitä maailmasta, vaan se ilmaisee asenteita, arvoja ja tunteita. Tällaiset näkemykset ovat yhteydessä varhaisen loogisen positivismiin verifikationistiseen merkitysteoriaan, jonka mukaan vain sellaiset väitteet, jotka ovat empiirisesti todennettavissa, ovat kognitiivisesti mielekkäitä. Long väittää Rheesin kannattavan tätä teoriaa.⁵⁹

Long lisäksi väittää, että Jumalaa koskevien ilmaisujen merkityksen selittäminen olisi ongelmatonta suurimmalle osalle uskonnollisista

ihmisistä ja että Rheesin kieliopilliset kuvaukset Jumalan olemassaolosta ja todellisuudesta eivät vastaa uskonnollisten ihmisten niille antamia selityksiä. Teema nousi esiin Rheesin keskustellessa Walford Gealyn kanssa 1960-luvun alussa. Kirjeessään Gealylle vuonna 1963 Rhees esittää, että myös uskonnollisten ihmisten esittämät käsitykset voivat sisältää käsitteellisiä sekaannuksia. Siitä huolimatta, että filosofian tehtävänä on tarkastella ja kuvata tosiasiallista (uskonnollisten ihmisten) kielenkäyttöä, ei tämä tarkoita sitä, että filosofiset (käsitteelliset) kuvaukset olisivat riippuvaisia tätä kielenkäyttöä ja sen referenssiä koskevasta ”yleisestä mielipiteestä”. Uskontoa koskevia käsitteellisiä ongelmia ei sen tähden ole mielekästä ratkaista gallupien perusteella:

Mene kadulle ja kysy ihmisiltä, mitä he uskovat. Mitä voisit oppia siitä? Jos ihmiset ylipäättään vastaisivat sinulle, kuinka paljon ymmärtäisit heidän uskomuksistaan? Oletetaan, että joku tulisi kadulla sinua vastaan ja kysyisi sinulta vastaavan kysymyksen. Itse asiassa, he jotka kehottavat sinua tekemään näin, eivät ole itse tehneet mitään vastaavaa – ja tämä on sanottava heidän edukseen.⁶⁰

55 Ks. esim. Swinburne 2001, 16–17; Wolterstorff 2001, 62–63, Moore 2005, 222. Ks. Koistinen 2014, luku 7.

56 Wittgenstein 1981, 91 (Filosofisia tutkimuksia, 1981, § 124).

57 Long 1999, 29.

58 Esim. Clack 2001.

59 Long 1999, 21.

60 ”Go out into street and ask people what they believe! What would learn if you did? If people gave you any answers at all, how much would you know about their beliefs? Suppose someone where to meet you in the street and ask you that. In fact, these who advise you to do this have never done so themselves – to their credit”. Rheesin kirje Walford Gealylle, UNI/SU/PC/1/13/3 (6.1.1963)

Rhees ei oletta, että uskonnollisten ihmisten itsensä antama kuvaus tai selitys uskonoppien merkityksestä olisi automaattisesti adekvaatti. Mitä esimerkiksi kadulla tavoitetut uskonnolliset ihmiset sanoisivat, kun heiltä kysyttäisiin ”Mitä Jumalan todellisuudella tarkoitetaan?” Olennaista on ymmärtää, että wittgensteinilaisen perinteen filosofian tarkoituksena ei ole empiirisen tutkimuksen tavoin koota yhteen, mitä jostakin asiasta sanotaan, vaan tarkastella ilmaisujen käyttöä. Kun wittgensteinilainen filosofi kysyy jonkin käsitteen tai ilmaisun merkitystä, hän viittaa sen käyttöyhteyteen. Sanat ja lauseet saavat merkityksensä niiden käyttötavoista. Kuten Wittgenstein muotoilee: ”Sanan merkitys on sen käyttö kielessä.”⁶¹ Huomio kiinnittyy siihen roolin, mikä tällä ilmaisulla on ihmisten elämässä. On eri asia viitata siihen, miten ihmiset asiasta kysyttäessä sattuvat kuvaamaan sen merkitystä.⁶²

Rheesin käsitystä valaisee Phillipsin erottelu termin ”käytäntö” (practice) sosiologisen ja kieliopillisen käytön välillä.⁶³ Kun kielenkäyttöä kuvataan sosiologisessa mielessä, viitataan siihen, mitä yksinkertaisesti sanotaan ja / tai tehdään. Siihen mitä sanotaan, voi kietoutua käsitteellisiä sekaannuksia. Kieliopillisen tutkimuksen yhteydessä ”käytäntöjen” tutkimuksella tarkoitetaan kielen ja toiminnan merkityksen selvittämistä viittaamalla kielenkäytön kontekstiin ja sitä ohjaaviin kielipeleihin, joissa kielelliset ilmaukset ja toimintatavat saavat merkityksensä. Tarkoituksena ei ole vain empiirisesti kuvata kielenkäyttöä, vaan ymmärtää sen merkitystä ja selvittää kielenkäyttöön liittyviä käsitteellisiä sekaannuksia. Wittgensteinilaisen lähetystymistävän ymmärtämistä voi vaikeuttaa se, että tutkittaessa ”kielenkäyttöä” ja ”käytäntöjä” kysymyksenasettelu voi tuottaa esimerkiksi lingvistisiä ja sosiologisia vastauksia, jotka eräässä mielessä ovat osa kysymystä sen suhteen ”mitä tarkoitetaan, kun sanotaan jotain”. Nämä eivät ole kuitenkaan vastauksia, joita filosofia näistä kysymyksistä etsii. Uskonnonfilosofia tutkii uskonnollisia käytäntöjä erityisesti näkökulmasta, mutta se ottaa ne eräässä mielessä annettuna. Ne ovat käsitteellisen tutkimuksen lähtökohta. Filosofi

ei voi käytäntöjen ulkopuolelta käsin määritellä, mitä voidaan ja mitä ei voida sanoa. Tässä mielessä ”se jättää kaiken ennalleen”. On kuitenkin perusteltua kysyä, onko Rhees onnistunut tässä selvitystyössä. Tässä suhteessa Longin ja monen muun esittämässä kritiikissä Rheesiä ja muita wittgensteinilaisia filosofeja kohtaan on perää, mutta Longin kritiikkiin liittyy edellä kuvattu ongelma: Mikä on uskonnollisten ihmisten omien tulkintojen ja selitysten rooli kysyttäessä uskonnollisen uskon ja siihen liittyvän kielenkäytön merkitystä? Suoraviivainen vetoaminen gallup-tutkimuksen tulokseen tuskin auttaa selvittämään uskonnollisten lauseiden merkitykseen liittyviä filosofisia kysymyksiä.

JUMALAN TODELLISUUS JA ELÄMÄN MERKITYSTÄ KOSKEVA KYSYMYS

Rhees eksplisiittisesti kiistää, että Jumalan olemassaoloa koskevat ilmaisut olisivat ei-kognitiivisia emotioiden tai asenteiden ilmauksia. Tässä suhteessa Longin tulkinta Rheesin ajattelusta on harhaanjohtava. Rhees kirjoittaa:

Olisi naurettavaa väittää, että uskonnollisen kielen käytössä on kyse tiettyjen asenteiden esiintuomisesta. Uskonnollinen kieli koskee Jumalaa, Jumalan kiittämistä, Jumalan rukousta. Ei voi sanoa, että se kohdistuu asenteisiin.⁶⁴

Miten tämä Jumalan todellisuus tulee sitten ymmärtää? Rhees rinnastaa uskonnollisen vakauksen usein moraaliseen vakaumukseen ja näkee niissä paljon yhteistä nimenomaan sen suhteen, että mikään ulkoinen fakta ei voi validoida niiden merkitystä. Tämä ei ole suinkaan niiden

61 Wittgenstein 1981, 49, (*Filosofisia tutkimuksia* 1981 § 43).

62 Phillips 2004, 7.

63 Phillipsin mukaan erottelun on alunperin tehnyt James Conant. Ks. Phillips 2005; Koistinen 2014, 131–132.

64 Rhees 1997, 61.

episteeminen tai ontologinen puute. Ei ole olemassa joitakin uskonnollisista ja moraalisista kannanotoista riippumattomia faktoja, joiden nojalla vakaumukset voidaan perustella. Vuonna 1956 Rhees kirjoittaa muistiinpanoissaan:

Jos sanot, ”ateenalaisten standardien mukaan julmuus on väärin”, et ole vielä ilmaissut moraalista vakaumusta. Jos itse sitoudut edellä mainittuihin moraalisiin standardeihin, sanot ”julmuus on väärin” – eikä sillä ole enää mitään väliä, ajattelevatko persialaiset näin vai eivät. ”Mutta sitten oletat, että sinun omat moraaliset standardisi ovat oikeat”. Mitä tämä voisi tarkoittaa? Sanottaessa, että ne ovat oikeat, tarkoittaa tämä arvovalinnan tekemistä, jonka voisit ilmaista myös sanomalla, että ne ovat ainoat standardit, jotka voi omaksua. Sama pätee uskontoon. Koska on olemassa useampia uskontoja, voimme ajatella, että on olemassa useampi käsitys Jumalasta ja hänen palvomisestaan. Jos olet kristitty, saatat sanoa, että zarathustralaisuuden ideat ovat väärin ja että kristinusko on ainoa oikea uskonto. Mutta kysymys siitä, mikä näistä uskonnoista on totta, on niiden väliseen valintaan liittyvä kysymys. Ja tämä on *uskonnollinen* valinta. Sen sanominen, että ”kristityt palvovat oikeaa Jumalaa” on uskomista niin kuin kristityt uskovat, palvomista niin kuin he palvovat. Se on uskonnollisen uskon ilmaus – ei faktuaalisen tosiasian esittämistä.⁶⁵

Rheesin mukaan uskonnollista uskoa ja moraalisia vakaumuksia koskevien kiistojen kohdalla vetoaminen faktuaalisiin tosiasioihin perustuu sekaannukseen. Ajatus objektiivisesta evidenssistä on filosofinen illuusio. Moraalisten kysymysten todellisuus ja merkitys avautuu ja aktualisoituu vain tilanteissa, joissa ihminen joutuu itse tekemään moraalisia valintoja. Tilanteessa, jossa ihminen joutuu aidon moraalisen valinnan eteen, hän ei pohdi moraalisen valintansa todellisuutta moraalisista vakaumuksista riippumattoman objektiivisen järjen näkökulmasta. Vastaavasti Jumalan todellisuuden suhteen olennaista on se, että ihminen ottaa Jumalan todellisuuden ja velvollisuutensa Jumalaa kohtaan vakavasti.

Moraalikysymyksiin ei löydy vastausta moraalin ulkopuolelta: moraali on ihmisen elämää ja ajattelua konstituiva asia, jolle ei ole ”ulkopuolista perustaa”. Uskonnon objektiivinen peruste ei myöskään löydy uskonnollisten käytäntöjen ulkopuolelta. Erillisen metafysisen olion olemassaolon kysymysten objektiivinen pohdinta ei ole Jumalan todellisuuden tunnistamista aidosti uskonnollisessa kontekstissa.⁶⁶ Uskonnolliset sosiaaliset käytännöt ja niihin liittyvät henkilökohtaiset kokemukset konstituivat uskonnollisen uskon merkitystä.

Rheesin mukaan uskonnollisen uskon ongelma on elämän arvon ja sen merkityksen ymmärtämisen ongelma. Hän kuvaa sitä hämmennykseksi (puzzlement) Jumalan ja Jumalan tahdon edessä.⁶⁷ Uskonnolliseen uskoon liittyy pysyvä ja elämää määrittävä epätietoisuus ja epävarmuus, joka ei tule ratkaistuksi.⁶⁸ Kirjeenvaihdossa Drurylle vuonna 1956 Rhees kuvaa käsityksiään

65 Rhees 1997, 7–8.

66 Rhees 1997, 53.

67 ”What is the problem here with regard to life? The problem in religion? – It is not a question of ‘What I ought to do?’, there is not the conflict of duties. And yet I suppose that most people in religion would subscribe to the view that belief of faith is a restless thing. And I am saying that this all has to do with the importance of life. Because puzzlement in religion is a puzzlement, I think, about what sort of importance life has. It is partly a puzzlement concerning what way would be the way of the will of God. But it is also the puzzlement of ‘Lord, I do not understand’. The puzzlement of not seeing what one’s relation to God is.” Rheesin muistiinpano, UNI/SU/PC/1/13/1 (15.2.1956).

68 Lars Hertzberg on analysoinut Rheesin ajattelua osuvasti kuvaamalla uskonnolliseen uskoon liittyvää hämmennystä (”perplexity”) omalatautiseksi hämmennykseksi, joka äärimuodossaan liittyy Jumalan todellisuuteen ja on luonteeltaan käsitteellistä. Hertzberg 2001, 431–442.

uskonnollisen uskon merkityksestä Jumalan ja oman elämän etsimisenä. Tässä kohden hän viittaa Tolstoin käsitykseen siitä, että uskominen elämän merkitykseen on sama asia kuin Jumalaan uskomisen. Lisäksi Rhees kiinnittää kielio pillista huomiota siihen, että ”etsiminen” ja ”löytäminen” tässä yhteydessä merkitsevät jotain aivan muuta kuin jonkin konkreettisen asian etsiminen tai löytäminen.⁶⁹ Ne ilmaisevat asennoitumista elämään, jonka Rhees pukee myös kysymyksenmuotoiseen ilmaisuun: ”millaiseksi ymmärrän elämäni” (”What I take my life to be”). Rheesille tämä kysymys on perustavanlaatuisen eksistentiaalinen kysymys. Kyseessä ei ole elämän tilinpäätös tai elämässä menestymisen arviointi. Siihen liittyy kysymys aistittavissa olevan maailman (appearance) ja todellisuuden, ajallisen ja ikuisen välisestä suhteesta, sekä jostain, joka on ”jotain enemmän”.⁷⁰

Uskonnollisen uskon ja ylipäättään uskonnon ymmärtämiseen taide tarjoaa paremman keinon kuin luonnollisen teologian jumalan olemassaoloa koskeva diskurssi:

Minulla on tunne, että luomistyötä ei voi kuvata ilman musiikkia, runoutta tai kuvataidetta. Usko Luojaan – niin kuin uskoni riippuvuuteen Jumalasta – ei ole arvolauselmä, mutta se on paljon lähempänä sitä kuin teoreettista totena pitämistä.⁷¹

Uskontoa koskevien kysymysten ratkaisemattomuus on keskeisin piirre Rheesin kirjoituksissa. Rheesin näkökulma on sekä filosofinen että henkilökohtainen. Hämmennys, ihmettely ja epävarmuus niiden kohdalla ei väisty hänen kirjoituksissaan. Tästä huolimatta hän ei lakkaa yrittämästä ymmärtää uskonnollisia kysymyksiä filosofisesti. Luovuttaminen ratkaisemattomien kysymysten edessä merkitsi Rheesille *epäpyhää* asennetta. Kirjeessä Anscombelle Rhees jakaa kokemuksensa kirjeenvaihdosta paikallisen roomalaiskatolisen papin kanssa:

Kirjoitin katolisen kirkon kysymysosastoon (*Inquiry Centre*) vaikeuksistani ymmärtää uskonnollisia kysymyksiä. Sain kirjeen takaisin

papilta, jonka nimi oli tietääkseni [XX], mutta siitä ei ollut lainkaan apua ja se järkytti. Asia jäi vaivaamaan minua. Hän [XX] sanoi, mitä muutkin ovat sanoneet, että ei ole tarkoituksaan yrittää ymmärtää näitä asioita ja oma järki pitää ”alistaa Hänelle”. Jos ymmärrän tästä mitään, koko ajatus on vastenmielinen. En usko, että voisin olettaa tai odottaa ymmärtäväni kaikkea uskonnollisessa tai kristillisessä opetuksessa, mutta minulle on suorastaan epäpyhä idea, että minun tulisi luopua *yrityksestä* ymmärtää ja lopettaa kysymysten esittäminen. Ja tarkoitan tosiaan mitä kirjoitin: se on epäpyhää.⁷²

69 Rhees 1997, 177.

70 Rhees 1997, 178. Jumalausko on uskoa, johon kuuluu oman elämän ymmärtäminen Jumalan hyvyiden ja kiitollisuuden valossa: ”Anyone trying to say what ‘Believing in God’ is, will say something stupid. – – When I do try to understand it, I want to say something like: to believe in God and to believe in the goodness of God are the same. And perhaps: that we mean nothing different by ‘the goodness of God’ from what we mean by ‘the existence of God’. At any rate, to believe in God is also to believe something about the world and about my own existence. Not so much a belief how it is caused, as rather – may I put it so – an expression of gratitude.” Rhees 1997, 160.

71 Rhees 1997, 50.

72 ”I wrote to the Catholic Inquiry Centre, trying to put some of my difficulties. I got a letter back from a priest called, I think, [XX], which was no help and which jarred. He said, what others have said, that one should not try to understand but should ‘submit your intellect to Him’. Now if I understand this at all, I find it revolting. I do not mean that one ought to expect to be able to understand everything in religious and Christian teaching. But the idea that one should give up *trying* to understand and should give up asking questions, is to me unholy. And I mean that: unholy.” Rheesin kirje Anscombelle, UNI/SU/PC/1/13/1 (23.4.1959)

LOPUKSI

Rheesin uskontoa koskevat kirjoitukset eroavat tyyllinsä puolesta valtaosasta akateemista uskonnonfilosofiaa, ja sisältönsä puolesta hänen tematisointinsa tarjoavat kriittisiä näkökulmia nykyisen analyttisen uskonnonfilosofian ja analyttisen teologian metodeihin ja tuloksiin. Rheesin ajattelua on vaikea luokitella millään yksioikoisella tavalla: olisi harhaanjohtavaa nimittää häntä ateistiksi, teistiksi, realistiksi tai antirealistiksi. Rhees etenee asioissa yleensä kysymysten ja kriittisten huomioiden, ei niinkään teorian rakentamisen kautta. Hänen kirjoituksensa ovat henkilökohtaisia, dialogisia ja niitä sävyttää vakava kiinnostus uskonnollisia kysymyksiä kohtaan. Hän ei asetu puolustamaan tai vastustamaan uskontoa tai Jumalan olemassaoloa, vaan paremminkin pyrkii ymmärtämään uskonnolliseen ajatteluun ja elämään liittyviä käsitteellisiä ja eksistentiaalisia ongelmia. Filosofisten kysymysten henkilökohtaisuus ja Rheesin omaksuman etäisyyttä korostavan filosofisen lähestymistavan välillä on jännite, joka tuottaa paikoin hankaluuksia erityisesti uskontoa koskevien kysymysten osalta: deskriptiivisestä filosofiasta uhkaa tulla normatiivista, tietyn uskonnollisen ideaaliku- van mukaista tulkintaa. Hän liikkuu teologian ja filosofian rajalla, vaikka hän korostaakin niiden eroa.

Kysymys Jumalan olemassaolosta liittyy olennaisesti siihen, miten Jumalan todellisuutta käsittelevä diskurssi ymmärretään ja miten käsitettä ”todellisuus” yritetään määritellä. Rheesin keskeinen kritiikki metafyyisistä teismistä, teologista realismia ja naturalistista filosofiaa kohtaan liittyy erityisesti siihen ennakkokäsitykseen, että Jumalan todellisuus olisi filosofisesti yksiselitteinen asia, joka voidaan määritellä. Tämä näyttäytyy puheena Jumalasta, pseudo-fysikaalisena oliona tai näkymättömänä persoonana, jonka olemassaoloa voidaan arvioida tieteen tai metafysiikan tarjoamien teoreettisten välineiden avulla. Rheesin mukaan Jumalan todellisuudesta puhuttaessa olisi huomattava, että Jumala muistuttaa käsitteenä

”maailmaa” tai ”kaikkeutta”, joista ei voi puhua kuten puhumme maailmassa esiintyvistä kontingenteista olioista. Jumalan todellisuudesta voi kuitenkin puhua, ja sitä voi lähestyä eri tavoin. Rheesin oma intentio on pyrkiä laajentamaan uskontoa koskevan ajattelun horisonttia ei-objektivoivan ajattelun suuntaan, joka on ollut tunnusomaista eksistentiaaliselle filosofialle ja teologialle.

Yritykset määritellä Jumalan todellisuutta abstraktisti ovat usein johtaneet sellaisiin jumalakuviin, joita Rhees pitää myös moraalisesti arveluttavina. Rhees muun muassa kritisoi luonnollisen teologian piirtämää kuvaa Jumalasta, jota määrittää ensisijaisesti kaikkivaltius ja rajaton voima. Tällainen abstrakti olio, joka voi tehdä mitä vain mikä on loogisesti mahdollista, on kaukana Jumalasta, jota uskonnossa palvotaan. Abstraktin filosofisen teismien näkökulma on varsinaisen uskonnollisen elämän näkökulmasta ongelmallinen. Se perustuu kyseenalaiseen lähtökohtaan ja käsitykseen siitä, että sanat, joita käytetään uskonnollisessa kontekstissa, merkitsevät aina samaa kaikissa muissakin yhteyksissä.

Rheesin uskonnonfilosofia pyrkii osoittamaan, että uskonnollisessa kontekstissa sanan ”Jumala” viittaussuhde ja merkitys muodostuvat toisella tavalla kuin olioihin viittaavien sanojen merkitykset muodostuvat. Rheesin mukaan perinteisen uskonnonfilosofian ongelmat johtuvat siitä, että uskonnollista uskoa ja kieltä ei ymmärretä niiden aidossa uskonnollisessa käyttöyhteydessä. Rhees erottaa uskonnollisen kielen aktuaalisen käyttötavan uskonnolliselle kielelle annetuista metafyyisistä tai pseudoteellisistä konstruktioista.

Rhees kiinnittää huomiota Jumalaa ja Jumalan todellisuutta koskevan uskonnollisen kielen käytön erikoislaatuiseen luonteeseen. Jumalan olemassaoloon liittyvät kysymykset ovat eksistentiaalisesti perustavia kysymyksiä, jotka kytkeytyvät moraalisiin sitoumuksiin sekä siihen, miten elämä ja todellisuus kokonaisuudessaan voidaan ymmärtää. Hän kritisoi länsimaista kulttuuri-ilmapiiiriä, joka arvioi kaikkea inhimillistä ajattelua samasta kapeasta naturalistisesta

ja reduktionistisesta näkökulmasta. Jos kaikkia ihmiselämän ilmiöitä, kuten uskontoa, sallitaan tulkittavan vain yhdestä näkökulmasta ja sen sisältämin ehdoin, kaikki vastaukset ovat myös sen mukaisia. Rheesin mukaan tämä mekanistinen ajattelutapa on levinnyt niin laajalle, että on hyvin vaikea enää edes yrittää ajatella toisin.

Rheesille Jumalan todellisuus on aina tavalla tai toisella kytköksissä ihmisen elämään tai inhimilliseen todellisuuteen. Filosofien määrittelemä Jumala, ihmiselämästä irrotettuna erikoislaatuisena oliona, on vain jonkinlainen abstraktio, jolla ei ole aitoa uskonnollista merkitystä. Kysymystä Jumalan olemassaolosta tulee lähestyä eksistentiaalisena, ihmisen elämää, kokemusta ja ajattelua muovaavana kysymyksenä. Sillä ei ole muuta perustaa kuin uskonnolliseen elämään liittyvät vakaumukset ja käytännöt,

joiden luonne ei ole hypoteettinen, mutta joihin kuuluu elämän merkitystä koskeva kysymys ja hämmennys.

TM Tero Massa on uskonnonfilosofian väitöskirjatutkija Helsingin yliopistossa. Hänen artikkeliväitöskirjansa käsittelee Rush Rheesin uskonnonfilosofiaa.

- tero.massa@helsinki.fi

TT Timo Koistinen on uskonnonfilosofian dosentti ja vanhempi yliopistonlehtori Helsingin yliopistossa.

- timo.koistinen@helsinki.fi

LÄHTEET

- Rhees, Rush (1969). *Without Answers by Rush Rhees*. Toim. D. Z. Phillips. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rhees, Rush (1970). *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rhees, Rush (1994). The Fundamental Problems of Philosophy. *Philosophical Investigations* 17:4. Toim. Timothy Tessin. Oxford: Blackwell Publishing, 573–586.
- Rhees, Rush (1997). *Rush Rhees on Religion and Philosophy*. Toim. D. Z. Phillips. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rhees, Rush (1999). *Moral Questions by Rush Rhees*. Toim. D. Z. Phillips. London: Macmillan Press LTD.
- Rhees, Rush (2000). *Discussions of Simone Weil by Rush Rhees*. Toim. D. Z. Phillips. Albany: State University of New York Press.
- Rhees, Rush (2003). *Wittgenstein's On Certainty: There – Like Our Life*. Toim. D. Z. Phillips. Oxford: Blackwell Publishing.
- Rhees, Rush (2004a). *In Dialogue with the Greeks: Volume I. The Presocratics and Reality*. Toim. D. Z. Phillips. Aldershot: Ashgate.

- Rhees, Rush (2004b). *In Dialogue with the Greeks: Volume II. Plato and Dialectic*. Toim. D. Z. Phillips. Aldershot: Ashgate.
- Rhees, Rush (2006). *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*. Toim. D. Z. Phillips. 2. painos. Oxford: Blackwell Publishing.

Rush Rheesin julkaisematonta tuotantoa

- Rush Rhees Collection. Säilytyspaikka: Swansea University - Richard Burton Archives
- Rheesin kirje Elisabeth Anscombelle, UNI/SU/PC/1/13/1 (23.4.1959).
- Rheesin kirje Maurice O'Connor Drurylle, UNI/SU/PC/1/13/1 (19.11.1967).
- Rheesin kirje Walford Gealylle, UNI/SU/PC/1/13/3 (6.1.1963).
- Rheesin kirje Walford Gealylle, UNI/SU/PC/1/13/3 (14.4.1963).
- Rheesin muistiinpano, UNI/SU/PC/1/13/1 (15.2.1956).

KIRJALLISUUS

- Amesbury, Richard (2002). The Truth of Religion and Religious Truths. *International Journal for Philosophy of Religion* 51:3, 159–173. DOI:10.1023/a:1015563526698.
- Anderson, Pamela Sue (2012). *Re-visioning Gender in Philosophy of Religion: Reason, Love and Epistemic Locatedness*. London: Routledge.
- Clack, Brian (2001). Wittgenstein and Magic. *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. Toim. Robert Arrington & Mark Addis. London: Routledge, 12–28.
- Cockburn, David (2009). Rush Rhees: The Reality of Discourse. *Sense and Reality: Essays out of Swansea*. Toim. John Edelman. Frankfurt: Ontos Verlag, 1–22.
- Conant, James (1995). Putting Two and Two Together. *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*. Toim. Timothy Tessin & Mario von der Ruhr. New York: St. Martin's Press, 249–339.
- Conant, James (2002). On Going the Bloody Hard Way in Philosophy. *The Possibilities of Sense*. Toim. John H. Whittaker. Basingstoke: Palgrave, 85–129.
- Drury, Maurice O'Connor (1981). Some Notes on Conversation with Wittgenstein. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Toim. Rush Rhees. Oxford: Basil Blackwell, 91–111.
- Drury, Maurice O'Connor (1996). *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. Toim. David Ber- man, Michael Fitzgerald & John Hayes. Bristol: Thoemmes Press.
- Drury, Maurice O'Connor (2017). *The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury: On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry*. Toim. John Hayes. London: Bloomsbury Academic.
- Erbacher, Christian & Tina Schirmer (2017). On Continuity: Rush Rhees on Outer and Inner Surfaces of Bodies. *Philosophical Investigations* 40:1, 3–30.
- Greve, Anniken (2012). Fiction and Conversation. *Philosophical Investigations* 35:3–4, 238–259.
- Hertzberg, Lars (2001). Rush Rhees on Philosophy and Religious Discourse. *Faith and Philosophy* 18:4, 431–442. DOI:10.5840/faithphil200118440.
- Hertzberg, Lars (2012). Rhees on the Unity of Lan- guage. *Philosophical Investigations* 35:3–4, 224–237.
- Hewitt, Simon (2020). *Negative Theology and Philo- sophical Analysis: Only the Splendour of Light*. Leeds: Palgrave Macmillan.
- Knott, Hugh A. (2014). Rush Rhees on Wittgenstein and "What Language Is". *Philosophical Investi- gations* 37:3, 228–245.
- Koistinen, Timo (2014). *Kontemplatiivinen filosofia: Wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian näkökul- mia*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjal- lisuusseura.
- Koistinen, Timo & Tero Massa (2019). Puhdas katse: Rush Rheesin filosofia. *Ajatus* 76:1, 191–227.
- Le Poidevin, Robin (2019). *Religious Fictionalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, Todd R. (1999). Belief or "Belief": Rush Rhees on Religious Belief Language. *Philosophical Writings* 12, 21–45.
- McFarland, Ian A., David A. S. Fergusson, Karen Kilby & Ian R. Torrance, toim. (2011). *The Cambridge Dictionary of Theology*. Cambridge: University Press.
- Moore, Andrew & Michael Scott, toim. (2007). *Real- ism and Religion: Philosophical and Theologi- cal Perspectives*. Abingdon: Taylor & Francis Group.
- Moore, Gareth (2005). Wittgenstein's English Par- son: Some Reflections on the Reception of Wittgenstein in Philosophy of Religion. *Reli- gion and Wittgenstein's Legacy*. Toim. D. Z. Phillips & Marion von der Ruhr. Aldershot: Ashgate, 209–228.
- Mounce, Howard O. (2020). On the Differences Between Rush Rhees and Simone Weil. *Phil- osophical Investigations* 43:1–2, 71–75. DOI: 10.1111/phin.12260.
- Mulhall, Stephen (2007). Wittgenstein's Temple: Three Styles of Philosophical Architecture. *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion: Questions and Responses*. Toim. Andy F. Sand- ers. Aldershot: Ashgate, 13–27.
- Phillips, D. Z. (2001). *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge: Cambridge Univer- sity Press.

- Phillips, D. Z. (1992). Authorship and Authenticity. *Midwest Studies in Philosophy Volume XVII: The Wittgenstein Legacy*. Toim. Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr. & Howard K. Wettstein. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 177–192.
- Phillips, D. Z. (1997). Introduction. *Rush Rhees on Religion and Philosophy*. Toim. D. Z. Phillips. Cambridge: Cambridge University Press, xi–xxii.
- Phillips, D. Z. (1999). *Philosophy's Cool Place*. London: Cornell University Press.
- Phillips, D. Z. (2005). The Way We Were. *Wittgensteinian Fideism?* Toim. Kai Nielsen & D. Z. Phillips. London: SCM Press, 65–69.
- Phillips, D. Z. (2007). Locating Philosophy's Cool Place: A Reply to Stephen Mulhall. *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion: Questions and Responses*. Toim. Andy F. Sanders. Aldershot: Ashgate, 29–54.
- Phillips, D. Z. & Peter Winch, toim. (1989). *Wittgenstein: Attention to Particulars: Essays in Honour of Rush Rhees (1905–89I)*. London: Macmillan.
- Schönbaumsfeld, Genia (2007). *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (2001). Philosophical Theism. *Philosophy of Religion in the 21st Century*. Toim. D. Z. Phillips & Timothy Tessin. Basingstoke: Palgrave, 3–20.
- Taliaferro, Charles, Victoria S. Harrison & Stewart Goetz, toim. (2012). Theism and Inquiry. *The Routledge Companion to Theism*. London: Taylor & Francis Group, 167–280.
- Wittgenstein, Ludwig (1967). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Toim. Cyril Barret. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1981). *Filosofisia tutkimuksia*. Suomentanut Heikki Nyman. Helsinki: WSOY.
- Wolterstorff, Nicholas (2001). Reformed Epistemology. *Philosophy of Religion in the 21st Century*. Toim. D. Z. Phillips & Timothy Tessin. Basingstoke: Palgrave, 39–63.