

Autonominen moraali ja kristinusko

Reijo Siipola

Oulun Yliopisto, avoin yliopisto

Yleisen teologian seminaari (10 op)

Ohjaaja TT, FM Pekka Lund

8.2.2012

Sisällys

1.	Johdanto	3
2.	Autonomisen moraalin hahmottamista filosofiassa	5
2.1.	Autonomisen moraalin ensiarvoisuus	5
2.2.	Autonomisen moraalin alkuperäisyys	7
2.3.	Moraalin tietoteoriasta	8
3.	Paavalin vastakohta-asetelma	11
3.1	Farisealaisuuden luonteesta	11
3.2.	Uudesta luomuksesta	13
4.	Tahto moraalisenä käsitteenä	15
4.1.	Tahto voittaa vanhan luonnon	15
4.2.	Lain sekundaarisuus	16
4.3.	Lain alta moraalivalintaan	17
4.4.	Hyvän tahdon universaalisuus	19
4.5.	Huomautus Kantin filosofiaan viittaamisiin	20
5.	Loppupäätelmä	21
	Liite:Edistyksellinen vallankumous	23
1.	Vallankumouksien oikeutus	23
1.1.	Vallankumous valtiossa	23
1.2.	Tieteen alan vallankumous	23
1.3.	Sivistys kumouksena	24
2.	Kristinusko kumouksena	25
2.1.	Rajalinjan uusi määräytyminen	25
2.2.	Liittyminen pakanavaltioon	26
3.	Jatkuva vai toistuva vallankumous	27
	Kirjallisuus	29

1. Johdanto

Tässä tutkimuksessa yritetään selvittää löytyykö perusteita ajatukselle, että autonominen moraalinen moraali moraaliavalinnana viimeisenä perusteena, jota ei voi palauttaa mihinkään, olisi varsinaisesti avautunut moraali ajattelulle vasta kristinuskon eli Uuden liiton tarjoaman vapauden ymmärtämisen myötä.

Sen kysymyksen asettaminen, johon tutkimus etsii vastausta, perustuu seuraaviin kahteen päättelyketjuun:

1. Se että Vanhan liiton laki nähdään Jumalan säätämänä pelastuksen välineenä, tukee käsitystä, jonka mukaan kyseinen laki edustaa Jumalan tahtoa. Tuohon käsitykseen ja päätelmään, että juutalaiseen ja kristilliseen jumalakäsitykseen sisältyy Jumalan tahdon absoluuttinen moraalinen hyvyys, pitäytyen, tässä oletetaan kyseisen lain tarkoituksellisen noudattamisen tottelemisena olevan normatiivisen moraalin ilmiö.

2. Yleisesti ajatellaan Uuden liiton tarjoavan uuden tien pelastukseen lain noudattamiseen perustuvan tien sijasta. Tässä tutkimuksessa lähdetään tuosta samasta oletuksesta ja lisäksi Raamatussa esiintyvistä ajatuksesta, että uusi tie pelastukseen ei kumoa lakia. (Näennäiseen ristiriitaan joka edellisten lauseiden kirjaimellista muotoa tarkasteltaessa näyttäytyy, ei kajota johdannossa, vaan varsinaisessa tekstissä ja erityisesti liitteessä).

Uuden liiton esittämää vapautta yritetään määrittellä apostoli Paavalin kirjoituksiin – pääasiassa Galatalaiskirjeeseen – tukeutuen. Tarkoituksena on selvittää, millä tavalla se vastakohtaisuus jota apostoli Paavali korostaa aikansa juutalaisuuden ja kristinuskon välillä, vallitsee myös niiden moraalikäsitteiden kesken.

Yleisesti uskotaan Uuden testamentin tekstien tuoman valon – tai pimeyden, kuinka vain kukin sitä haluaa arvottaa – vaikuttaneen merkittävästi länsimaiseen ajatteluun. Tuota oletusta vastaan ei voi nostaa sellaisia uskomuksia, jotka koskevat kyseisten tekstien alkuperää tai luotettavuutta. Siksi jotkut Sandersit, räisäset ja kuulat ansioineen jätetään seuraavassa huomiotta.

Vanhan liiton ajattelua tarkastellaan tässä farisealaisuuden muodossa. Jeesus esitti Mooseksen istuimen olevan fariseusten ja lainopettajien hallussa tuona aikana. Farisealaisuuden olemukseen tutustutaan Hugo Odebergin tulkinnan valossa. Odeberg joka

1940-luvulla julkaisi Talmudin kirjoitusten otteisiin tukeutuvan fariseuskuvauksen, lienee uranuurtaja tuon lähdeaineiston käytössä farisealaisuuden kuvan tarkentamiseen.

Filosofiassa esiintyneitä vastaavia kysymyksiä koskevia käsityksiä tarkastellaan tässä antiikin joidenkin keskeisten ajattelijoiden, itämaisen ikivanhan ajattelun eräiden esimerkkien ja ajanlaskun alun jälkeisen filosofian ja teologian muutaman poiminnan valossa. Vaikka Immanuel Kant lienee kiistänyt olevansa idealisti, hänet tunnetaan saksalaisen idealismin isänä. Sitä varmaan lähimpänä olleena suomalaisena filosofina vaikuttaneen J. V. Snellmanin – tutkimusaiheen kannalta merkittäviä – tulkintoja tutkimuksen kohdealueelta lainataan yhtä runsaasti, kuin Kantin ajattelua.

Odebergin ja Martti Lutherin yleisten suositusten rohkaisemana tukeudutaan tässä paljolti Uuden testamentin teksteihin suoraan. Tutkimussuunnitelmassa teologisen etiikan varsinaiseksi lähdeoteokseksi valittu Heikki Kirjavaisen teos on yleisluonteisuutensa vuoksi tässä hieman syrjäytynyt.

Luku 2. käsittelee autonomisen moraalien määrittelyä filosofiassa tuoden aluksi esille sen ensiarvoisuuden, toiseksi sen alkuperäisyyden ja kolmanneksi käsitellen sen suhdetta tietoon.

Kolmannessa luvussa tarkastellaan aluksi farisealaisuuden luonnetta, sitten Raamatun käsitettä ”uusi luonto”.

Neljännän luvun aihe on tahto moraalien määrittäjänä. Siinä käsitellään aluksi tahtoa vanhan luonnon voittajana, toiseksi lain sekundaarisuutta, kolmanneksi siirtymistä lain alta moraalivalintoihin ja viimeiseksi hyvän tahdon universaalisuutta.

Viides luku on lyhyt loppupäätelmä.

Lopussa oleva liite osoittaa eri aloilta otettujen esimerkkien avulla varsin yleiseksi sellaisen kumoustyypin, missä ennen kumousta vallinnut kumottavan järjestelmän olennainen määrite säilyy kumouksen jälkeisen järjestelmän rajatapauksena.

2. Autonomisen moraalien hahmottamista filosofiassa

Autonomisesta moraalista, jota ei voi ennalta kirjoittaa kivitauluun, joka on universaalinen, ensiarvoinen, riippumaton ja ilman sivutarkoitusta, ei voi piirtää tarkkarajaista kuvaa. Sitä koskee pikemminkin kuvakielto. Monet ajattelijat ovat ajatelleet sellaista moraalista olevan ja yrittäneet sitä jotenkin määritellä.

2.1 Autonomisen moraalien ensiarvoisuus

Kirjansa: ”Johdatus teologiseen etiikkaan” alkusivuilla Heikki Kirjavainen määrittelee moraalista hyvää mm. seuraavasti:

”Hyvä teko taas voi tapahtua hyvästä motiivista, hyvästä tarkoituksesta, hyvästä tahdosta tai hyvästä mielialasta. Kaikkiin näihin liittyvää hyvää voisi nimittää moraaliseksi hyväksi” (1969,13 -14).

Hyvä siis kumpuaa hyvästä. Moraalista hyvää on kuitenkin yritetty ja voidaan edelleen yrittää tarkastella myös erikseen. Siitä ei liene syntynyt yhtä yleistä klassista määritelmää.

Klassisen tiedon määritelmän mukaan tieto on hyvin perusteltu tosi uskomus. Pelkästään se, että väite on tosi, ei todista että väittäjä tiesi asian. Tarvittiin myös usko ja perustelu. Moraalista voisi yrittää muodostaa vastaavan kaavan, esimerkiksi seuraavan: Moraalisesti arvokas teko on tekijän hyvään tahtoon perustuva hyvä teko. Tiedon määritelmän heikko kohta oli vaatimus että uskomus on tosi. Samoin moraaliseksi tarkoitettun teon hyvyys saatetaan kyseenalaistaa.

Edellä ehdotettu määritelmä ei ainakaan näytä olevan ristiriidassa sen moraalikuvan kanssa, mistä George Edward Moore muovaa sanavalinnoilla paradoksin: ”joku ihminen saattaa ansaita mitä ankarimman moraalisen tuomion, valitsemalla suoritettavakseen teon, joka todellisuudessa on oikea” (1912/1965,245). Näyttää kuitenkin johdonmukaiselta väittää, ettei sama esine voi olla sekä väärä että oikea, ellei perustelua vaihdeta kesken määrittelyn. (Myös Moore myöhemmin, sivulla 201, sanoo olettavansa jokseenkin näin.) Heikki Kirjavainen arvioi, että G. E. Moore on ”eräs vuosisatamme terävimmistä

ajattelijosta,”(1969,44). Jos näin on, Moore tuskin harjoittaa vain sanakikkailua, kuten suomennoksesta voisi päätellä. [Ethics ei nykyisin aukea selailtavaksi Google-kirjastossa]. Sanaa ”oikea” tulisikin täsmentää niin, ettei se voi kattaa esim. sekä moraalisesti arvokasta, että taloudellisesti arvokasta. Silloin Mooren meriittiin ehkä sisältyisi yksi paradoksi vähemmän.

Aristoteles toteaa Nikomakhoksen etiikassa: ”Jos joku valitsee ja tavoittelee jotakin jonkin muun vuoksi, hän tavoittelee jälkimmäistä itsessään, mutta edellistä aksidentaalisesti” (2005,136/1151b). Immanuel Kant (1724–1804) esitti, että moraalisesti arvokas teko on välttämätön itsessään eli vaikutin on kategorinen imperatiivi, kun taas johonkin tulokseen tähtäävää toimintaa määrittää hypoteettinen imperatiivi (1785/1931,102). Niinpä myös hyvät teot, jos niitä harjoitetaan siksi, että ne ovat välttämätön väline jotain toista tarkoitusta varten, ovat vailla moraalista arvoa. Havaitsemaansa moraaliopetusta Kant arvostelee: ”Tahtoessaan edistää siveellisyyttä haalimalla kaikkialta kokoon sille vaikuttimia, opettajat turmelevat koko asian” (1785/1931,98).

Aristotelestakin vanhemmassa, intialaisessa filosofiassa löytyy vastaavaa ajattelua. Yli 2000 v eKr. kirjoitetun Vedan ensimmäistä ja toista osaa selittävässä intialaisessa Mimasa-opissa esiintyy eräänlaista velvollisuusfilosofiaa. Se jakaa tekemämme teot kahteen lajiin, velvollisuuksien suorittamiseen ja tavoitteellisiin tekoihin. Viimemainitut ”tehdään jonkin tarkoituksen vuoksi, kuten rikkauksien saamiseksi tässä maailmassa ja onnellisuuden saavuttamiseksi tulevassa maailmassa”. Velvollisuudet taas tehdään ”haluamatta mitään erityistä” ja niiden suorittamisesta ”ei saa mitään erityistä palkintoa”. (Raju, 1971/1974,80.) Myös Tao-filosofiasta löytyy vastaavaa: Kirjasta Tao-Te-King, jonka on kirjoittanut Kiinassa 604 eKr. syntynyt Lao-Tse, voi poimia mm seuraavat lauseet: ”Korkein rakkaus toimii, eikä sillä ole ulkoisia tavoitteita toiminnalleen” ja ”Kun vanhurskaus kadotetaan, niin tilalle astuvat tapasäädökset” (1951,48-49). Hindulainen Bhagavadgita näyttää tulevan lähelle autonomisen moraalin kuvausta lauseessa: ”Mutta jos hän tekee määrätty teot yksinkertaisesti siksi, että ne on tehtävä, (---), takertumatta tekoon tai sen hedelmiin, sitä voi pitää selkeänä toimintana” (2008,176). Buddhalaisessa opetuksessa moraalialia voisivat edustaa ”taitavat teot” jotka: ”ovat lähtöisin anteliaisuudesta eli halusta jakaa ja antaa, rakkaudesta ja myötätunnosta ja ymmärryksestä” (Sangharakshita 1994,96).

Nuo neljä itämaista lähdettä eivät näytä kuitenkaan selkeästi osoittavan, että autonomisen moraalin ajatus olisi kyseisessä ajattelussa, eli ennen ajanlaskumme alkua, puhtaana ja

ensiarvoisena esitetty. Mimasa-filosofia esim. nimittää velvollisuuksien täyttämisiä rituaaleiksi (Raju, 1971/1974,80.), ja buddhismissa käyttäytymisohjeet (Sangharakshita 1994,96) ovat vähintäänkin samassa asemassa kuin luterilainen ”lain kolmas käyttö”.

2.2. Autonomisen moraalin alkuperäisyys

Pietarisen ja Poutasen kirjassa ”Etiikan teorioita” esitellään Mooren käsite ”naturalistinen virhepäätelmä”: Mooren mukaan moraalinen hyvä tunnetaan ”moraalisen intuition” avulla, ei empiirisiin perustein. (2003,28–30.). Kirjassaan ”Principia Ethica” Moore kuvaa naturalistista virhepäätelmää kahden kysymyksen sekoittamisena: ”Naturalistic fallacy: they all confuse the first and second of the three possible questions which Ethics can ask” (1903/1993,II§24). Ne kysymykset, joiden samastamista tai sekoittamista hän tarkoittaa, ovat kysymys hyvästä sinänsä ja hyväksi arvioitavista luonnollisista asioista. Tuskinpa kuitenkaan kenenkään voi ajatella todellisuudessa arvioivan hyväksi asioita, ellei käsitteellä ”hyvä” ole hänelle sisältöä tai merkitystä. Tieteellisessä ajattelussa tuollaista virhepäätelmää ei ainakaan luulisi ilmenevän. Mooren ajattelu voi helposti näyttää myös tässä pinnalliselta. Vain politiikkaa etiikan nimellä opiskellut voi yrittää johtaa hyvän empiriasta tai harjoittaa sen, miten asioiden pitäisi olla, johtamista siitä, miten asiat ovat. Sellainen on vastoin periaatetta, joka tunnetaan Hume’n giljotiinina.

David Hume (1711–1776) ei näytä kuuluvankaan niiden filosofien joukkoon, jotka Moore luettelee naturalistiseen virhepäätelmään syyllistyneiden listassa (Pietarinen 2003,28). Hume, joka näyttää olleen ateisti, uskoi moraalin perustuvan tunteisiin: ”Missä olisi etiikan perusta, ellei [---] tunteilla olisi pysyvä vaikutus tekoihin?” (1748/1938,123.). Suomalainen filosofi Westermarck, Hume’n tapaan ateisti, uskoi antropologisiin tutkimuksiinsa perustautuen, että ensimmäiset siveelliset tunteet olivat yleisiä tunteita (1908/1933,140). Myös Moore puhuu tunteista moraaliarvostelman taustalla (1912/1965,174). Tunteiden, tahdon ja järjen keskinäisiin hallintasuhteisiin kohdistuva tarkastelu saattaisi kuitenkin tuottaa myös epäilyksiä tunteesta kumpuavan moraalin mahdollisuuteen. Tunteisiin voidaan vaikuttaa; tunne-elämää muokataan; tietty tunne on seuraus jostakin. Seurausilmiötä on vaikeaa ajatella perimmäiseksi syyksi autonomiselle moralille.

Uskonnollisen kokemuksen erityislaatua korostaneista William Jamesista ja Rudolf Ottosta ensinmairittu näytti tarkoittavan uskonnolla mm. tunteita, mutta jälkimmäinen ei pitänyt uskonnollista kokemusta tunteena. (Haaparanta 2003,282–283.) Jos ns. velvollisuuden tunne ilmaistaan sanoilla ”kokea velvollisuudekseen”, sitä ei tarvitse lukea

tunteiden joukkoon vaan pitää sisäisenä evidenssinä joka ilmenee samoin, kuin matemaattinen itsestänselvyys.

Psykologinen egoismi, joka esittää eettisen teon motiiviksi siitä koituvan mielihyvän tunteen tekijälle, sen enempää kuin eettinen egoismikaan (Kirjavainen 1969,45) eivät voine olla mitenkään tulkittavissa autonomisen moraalin ilmiöiksi. Aristoteleen toteamus: ”Hyveellisten tekojen tulee olla itsessään miellyttäviä” (NE 2005,1099a22), ei tarkoita, että miellyttävyys olisi hyveellisen teon motiivi. Lause sisältyykin hänen onnellisuuden edellytysten määrittelyä sivuvaan kirjoitukseensa. Mielihyvän tavoittelu näyttää usein olevan toisen ihmisen mielihyvää etsivää, mutta sekään ei kata moraalin määritelmää.

Moore kokee näkevänsä moraalisen ratkaisun perustelemattomana itsestänselvyytensä moraalisen intuition kautta. Samaa perustelemattomuutta ja riippumattomuutta edustaa Kantin käsitys ”siveellisyyden ylimmästä periaatteesta”: ”Tahdon autonomia on se tahdon ominaisuus, joka tekee sen laiksi sille itselleen, riippumatta kaikista tahtomisen esineiden ominaisuuksista” (1785/1931,134). Hänen mukaansa ”vapaa tahto ja siveellisten lakien alainen tahto on sama asia” (1785/1931,141). Kantilta saattaisi olla peräisin myös Pestalozzin käsite: ”Oman siveellisen tietoisuuden sisäisesti velvoittava laki” (Natorp 1926,204).

Tieteelliselle tutkimukselle ominaisella ilmiön selittämällä, sen syytä kausaaliketjussa taaksepäin menneisyyden tutkimattomaan hämääjän vyöryttämällä – siis tavallaan sen poisselittämällä – saattaa olla osuus osin tiedostamattomaan uskomukseen, jonka omaava ei voi hyväksyä minkään ilmiön alkuperäisyyttä eli alkuperättömyyttä. Moraalin perustelemisvaikeudet voitaisiin kuitenkin tulkita sellaisen umpikujan indikaatioiksi, jolle ei ole kausaalista syytä. Moraalivalinta olisi siis jonkin alku eli käänneinen umpikuja. Jos uskomus absoluuttisen alun (tyhjästä syntymisen) mahdollisuudesta kuitenkin hylätään, voidaan näennäinen umpikuja ratkaista teologisesti eli jumalallisella väliintulolla.

2.3. Moraalin tietoteoriasta

Snellmanin mukaan ”ihminen on elämänsä joka hetki sellaisessa tilanteessa, että hänen täytyy ratkaista oikeuskysymys, jota hän tai kukaan muu ei milloinkaan ole ratkaissut tai koskaan enää tule ratkaisemaan” (1860/2004:16,235). Ilman tietoa siitä, miten vastaava tilanne olisi ennen ratkaistu, ei löydy valmista toimintamallia. Moraalinen toiminta ei siis voi olla mallikäyttäytymistä.

Näyttää siltä, että moraalisen valinnan määrittävää ennakkotietoa ei ole. Usein kuulee kuitenkin yhdistettävän moraaliin sanonnan: ”Kun ihminen tietää mikä on oikein, hän myös tekee niin kuin on oikein.” Sanat tavataan laittaa Sokrateen suuhun, ja perustunevat hänen Protagoraalle lausumiinsa sanoihin: ”Kun ihmiset valitsevat väärin nautintojen ja tuskien, toisin sanoen hyvän ja pahan välillä, heidän erehdyksensä johtuu tiedon puutteesta.” (Platon 1977:I,270/357*d*). Mutta tuo lause ei näytä koskevan nykyymmärryksen mukaista moraalikäsitettä. Pikemminkin moraalinen toiminta olisi rinnastettava tuon ajan käsitteistössä hyveen mukaiseen toimintaan. Toteaahan Aristoteles: ”Inhimillinen hyvä näyttää olevan sielun toimintaa hyveen mukaan (NE 2005,16/1098*a15*). Sitä Sokrates taas ei aseta tiedosta riippuvaiseksi, koska toteaa hyveestä Menonille: ”Sittenhän olemme sopineet myös, että se ei ole opittavissa ja että se ei ole tietoa.” (1978:II,146/98*e*). Aristoteles toteaa hyveistä: ”Hyveiden omistamiseen pelkkä tieto vaikuttaa vähän tai ei ehkä ollenkaan...” (NE 2005,31/1105*b1*). Platonin erillinen kirjoitus ”Hyveestä” päättyy Sokrateen sanoihin: ”Näyttää siltä, ettei hyve ole opetettavissa eikä liioin luonnon aikaansaama, vaan jumalten lahja niille, jotka sen omistavat”(1990:VII,270/379*d*). Myös Tuomas Akvinolaisen mukaan hänen määrittelemiensä kristillisten kardinaalihyveiden toiminta on Jumalan armosta riippuvainen (Kirjavainen 1969,108). Jos näin on, täytyy moraalitiedon, jos sellainen oletetaan, olla tietoa a priori.

Aristoteles näki ihmissielussa kaksi järjellistä osaa: ”joista toinen on varsinaisesti itsessään järkevä ja toinen on sellainen joka voi totella...” (NE 2005,26/1103*a*). Esim. 1200-luvulla vaikuttanut Tuomas Akvinolainen käsitti moraalin määräytyvän intuitiivisesti itsestään selvänä kuten järjen ilmiöt. Kirjavainen toteaa:

”Tuomaan ajattelu on siis hämmästyttävää siinä mielessä, että hän rinnastaa perustavat moraalilait, ei niinkään luonnon tosiasioihin, vaan siihen, mitä me olemme taipuvaisia nimittämään logiikan ja matematiikan intuitiivisesti varmaksi sisällöksi.” (1969,109)

Kirjavaisen hämmästely vaikuttaa ongelmalliselta. Hän tuskin voi tarkoittaa ”luonnon tosiasioilla” empiriaa moraalimäärittäjänä ellei kiellä Humen leikkuria. Logiikalle ja matematiikalle ominaisen varmuuden liittäminen moraalimäärittäjään ei jäänyt Tuomaan hämmästyttäväksi ajatukseksi. Herbert Cherburyläinen (1581–1648), englantilaisen deismin perustaja, piti teoksessaan ”Totuudesta” hyvän ja pahan erottamista

luonnonlahjana. Hänen mielestään moraalisia kysymyksiä koskevissa arvostelmissamme on sisäistä varmuutta, joka muuten ilmenee ainoastaan matemaattisissa arvostelmissa (Jerusalem 1926,305). Kirjavainen toteaa, että matematiikan lait eivät ole deskriptiivisiä eivätkä preskriptiivisiä (1969,15). Tuo määritelmä pätee myös autonomiseen moraaliin. Pari sataa vuotta Herbert Cherburyläisen jälkeen Immanuel Kant totesi, että matemaattiselle tiedolle järjen alkuperäisenä tuotteena on ominaista absoluuttinen varmuus, ja se koostuu synteettisistä lauseista a priori (1783/2005,74). Aivan sama varmuus ja järjellinen alkuperäisyys koski hänen mukaansa kategorista imperatiivia, ja siihen päädyttyään hän totesi: ”Niin olemme saavuttaneet terveen ihmisjärjen siveellisen tiedoitsemisen alkuperusteen” (1875/1931,149).

Edellä esitetystä ilmenee ensinnäkin, että jo ennen kristinuskon ilmaantumista, esitettiin hyve ei-luonnontieteellisenä asiana joka ei ole opetettavissa, ja joka ei ole tietoa, vaan jumalten lahja. Vielä kristinuskon toisella vuosituhanella esiintyi vastaavaa ajattelua teologiankin piirissä. Moraaliarvostelmissa nähtiin samaa sisäistä varmuutta kuin matematiikan lauseissa.

Tuo moraalimäärittäjä on esitetty eri aikoina harvakseltaan. Sitä on ehkä hämmästely ja pyrittä kumoamaan normaalifilosofian piirissä kaiken aikaa vaikka siihen turvaudutaan käytännössä empimättä. Nürnbergin oikeudenkäynnissä ei riittänyt syytetyn puolustukseksi se seikka, että hän oli vain totellut esivaltaa. Näyttää pidetyn itsestään selvänä, että jokainen ihminen voi itse ymmärtää mikä on moraalisesti oikein ja mikä moraalisesti väärin ja on velvollinen toimimaan tuon ymmärryksensä mukaan – joskus myös vastoin valtionsa lakia.

Pietismiä tunnustavan perheen poika, kumouksellinen filosofi Immanuel Kant samasti moraaliarvon yksilön autonomiseen hyvään tahtoon. Tutkittaessa kirkastiko juuri kristinusko heteronomian ja autonomian vastakohdan moraalien alueella paljasten autonomisen moraalien sinänsä, on tarkasteltava myös Uuden testamentin ajattelua.

3. Paavalin vastakohta-asetelma

Paavalin voidaan päätellä tunteneen juutalaisuuden hyvin syntyperänsä ja farisealaisen oppineisuutensa kautta, sekä omanneen aiona kristinuskon sisäisen todellisuuden henkilökohtaisen, radikaalin kääntymyksen koettuaan. Kirjeissään hän kuvaa havainnollisesti noiden kahden elämänymmärryksen vastakohtaisuutta. Nykyisessä uskonnollisessa ajattelussa kyseinen vastakohtaisuus lienee hämärtynyt.

3.1. Farisealaisuuden luonteesta

Tutkittuaan vanhoja rabbiinien kirjoituksia Hugo Odeberg 1940-luvulla avarsi ja korjasi uraa uurtavalla tavalla kristinuskon perinteistä kuvaa fariseuksista. Farisealaisen ja kristillisen käsityksen eroa hän kuvasi mm. seuraavasti: ”Kristitty käsittää Jumalan vaatimuksen jonakin ehdottomana” fariseus taas ajattelee: ”Jumala on armollinen jos vain ihmisellä on hyvä tahto” Rabbiinien teksteillä perustellen Odeberg osoittaa edelleen, että fariseukset pitivät arvottomina palkinnon toivossa tehtyjä hyviä tekoja ja arvostivat hyviä tekoja hyvän itsensä vuoksi, taivaan vuoksi tai Jumalan tähden. Jeesus sen sijaan vuorisaarnassa viittaa Isältä saatavaan palkkaan taivaissa. Tavanomainen käsitys siitä, että farisealaisuus olisi ollut avointa ansio-oppia, osoittautuu vääräksi. (1943/1947, 21–24.)

Odeberg tiivistää johtopäätöksensä fariseuksista:

”Fariseukset ovat todella sellaisia ihmisiä, jotka kokonaan ovat suunnanneet elämänsä Jumalan tahdon selvittämiseen, tämän Jumalan tahdon toteuttamiseen ja sen hyväksi työskentelemiseen, että mahdollisimman monet samalla tavoin toteuttavat Jumalan tahdon” (1943/1947,37–38).

Verrattaessa siihen, mitä aiemmin edellä on esitetty Sokrateen ajatuksista, näyttävät fariseukset pyrkivän etsimään tietoa siitä, mikä on oikein, tehdäkseen sitä, mikä oikein on. Heidän tekonsa eivät silloin ole hyveitä Jumalan lahjana, joista ansio menisi lyhentämättömänä Jumalalle, vaan fariseus ansioituu sittenkin itse, vaikka ehkä tiedostamattaan.

Fariseukset uskoivat, että he vapaina toimijoina toteuttavat tuntemaansa Jumalan tahtoa oman tahtonsa voimalla (1943/1947,49). Esittämänsä lähdemateriaalin perusteella Odeberg johtuu päätelmään, että ihmisen joka tahtoo tehdä oikein, täytyy alituisesti tehdä väärin, ja sen mikä olisi oikein, hän tulee pitämään mielettömänä tai pahana ja siksi jyrkästi torjumaan, eikä näkevin silmin näe eikä kuulevin korvin kuule (58). Kykenemättömänä todelliseen elämään, oikeaoppisuuttaan tinkimättä noudattava fariseus edustaa moraalisesti korkeatasoisen elämän moraalista rappiota (60). Hän on useimmiten kova ja häikäilemätön, mikä seuraa siitä, että hän uskoo toimivansa Jumalan Hengessä ja kulkevansa hänen asioillaan (63). Ilmeistä on, ettei hän ole mikään Jumalan valkeus maailmassa, jonka tähden ihmiset ylistäisivät taivaallista isää (64). Jotta voisi, Jeesuksen sanojen mukaan, antaa valonsa loistaa ihmisten edessä, kaukaisinkin ajatus omasta arvollisuudesta olla esikuvana, täytyy olla asianomaiselle täysin vieras (64–65). Omavanhurskas esikuva viettelee toisiakin tulemaan samanlaisiksi 'valkeaksi kalkituiksi haudoiksi' (66).

Vertausta valkeaksi kalkituista haudoista käytti Jeesus, kuvaten sillä fariseuksia (Matt. 23: 27). Paavali puhutteli valkeaksi kalkituksi seinäksi pappia, joka oli kehottanut lyömään häntä (Ap.t. 23:3). Jo Hesekielin kautta vertaus kalkilla valkaisusta tulee esille (Hes. 13:10–12).

Kuten Odeberg on rabbiinien kirjoituksista osoittanut, fariseukset eivät teeskennelleet tietoisesti vaan tuomitsivat teeskentelyn mitä viheliäisimpänä syntinä. (1943/1947,43.). He noudattivat Jumalan tahtoa parhaan ymmärryksensä mukaisesti. Juuri heille Jeesus sanoi: "Te olette isästä perkeleestä, ja isänne himoja te tahdotte noudattaa. Hän on ollut murhaaja alusta asti, ja totuudessa hän ei pysy, koska hänessä ei totuutta ole" (Joh. 8:44). Tämän johdosta nuo juutalaiset, jotka olivat olleet kuuntelemassa häntä ja uskoneet (Joh. 8:31) häntä, nyt kysyivät: "Emmekö ole oikeassa, kun sanomme, että sinä olet samarialainen ja että sinussa on riivaaja?" Sitten he totesivat: "Nyt me ymmärrämme, että sinussa on riivaaja." (Joh. 8:48 ja 52.)

Näyttää siltä, että moraalista arvostusta tavoittelevien tekojen ainoa motiivi on usein tuo arvostus toisten ja omissa silmissä, uskonnossa myös Jumalan silmissä. Häpeällisyytensä vuoksi tuo motiivi peittyi välttämättä tiedostamattomaan. Näin silmänkääntötempu kohdistuu onnistuneimmin tekijäänsä. Tuollainen toiminta näyttää pohjimmiltaan pyrkivän jäljittelemään Jumalan tai Jumalan lapsen kaltaisuutta. Kyseessä on silloin anastusrikos, johon viittaavat Jeesuksen sanat: "Totisesti, totisesti minä sanon teille: joka ei mene ovesta lammastarhaan, vaan nousee sinne muualta, se on varas ja ryöväri (Joh. 10:1).

3.2. Uudesta luomuksesta

Odeberg tarkoittaa lähinnä Uuden testamentin kirjoituksia todetessaan: ”Mistäpä muualta saataisiinkaan tietoa alkukristillisyydestä, ellei juuri alkukristillisyyden teoksista” (1943/1947,7). Luther kirjoittaa: ”Olin ensin hyvä raamatunsanan tuntija. Vasta sen jälkeen luin selittäjiä” Lopulta hän palasi yksin Raamattuun. (Pöytäpuheita/1937,10). Seuraavassa yritetään löytää uuden luomuksen (2. Kor. 5:17 ja Gal. 6:15) kuvausta pääasiassa niiden opettajien suosittelemasta lähteestä. Uutta luomusta ihmisessä on Pietarin kuvaama osallisuus jumalallisesta luonnosta (2. Piet. 1:4)

Paavali toteaa Galatalaisille: ” Ja selvää on, ettei kukaan tule vanhurskaaksi Jumalan edessä lain kautta, koska vanhurskas on elävä uskosta” (Gal. 3:11). Galatalaiset, joille hän kirjoitti, olivat uskoon tulleita: ”Ja te, veljet, olette lupauksen lapsia” (Gal. 4:28). Galatalaisten seurakunnassa näyttää kuitenkin ilmenneen paluuta lain alle, minkä johdosta Paavali kysyy: ”Oi te älyttömät galatalaiset! Kuka on lumonnut teidät...?” (Gal. 3:1.)

Luther kirjoittaa tuosta lain ja lupauksen sekoittamisen vaarasta:

”Hän [apostoli Paavali] näet käsitti (Hengessä), että seurakuntaan oli tuleva se kurjuus, että Jumalan sana hämmennetään, toisin sanoen, lupaus sekoitetaan lakiin ja sillä tavoin lupaus kerrassaan menetetään. Kun näet laki sekoitetaan lupaukseen, syntyy pelkkää lakia” (Galatalaiskirjeen selitys/1931,364),

Yksimielisyyden ohjeessa, joka syntyi Lutherin kuoleman jälkeen, sovittiin lain kolmannelta käytöstä eli sen käskyjen velvoittavuuden teroittamisesta myös uskoville, ”että he syventyisivät siihen päivin ja öin.” (Yo/Tk.s,440–441). Tämä ei näytä sopivan yhteen sen kanssa mitä Luther lain ja lupauksen sekoittamisesta oli sanonut.

Lupauksen liitto tuo kirjoitetun lain sijaan uuden määrittäjän. Paavalin mukaan se on uusi luomus (Gal.6:15). Hän kuvaa sitä roomalaisille: ”mutta nyt me olemme irti laista ja kuolleet pois siitä, mikä meidät piti vankeina, niin että me palvelemme Jumalaa Hengen uudessa tilassa emmekä kirjaimen vanhassa” (Room. 7:6).

Fariseukset palvelivat Jumalaa mielestään vilpittömästi. Mutta he tekivät sitä kirjaimen vanhassa tilassa luontonsa mukaisesti. Galatalaiset kristityt omasivat uuden luonnon. Heidä Paavali kehotti:

”Minä sanon: vaeltakaa Hengessä, niin ette lihan himoa täytä. Sillä liha himoitsee Henkeä vastaan, ja Henki lihaa vastaan; nämä ovat nimittäin toisiansa vastaan, niin että te ette tee sitä, mitä tahdotte. Mutta jos te olette Hengen kuljetettavina, niin ette ole lain alla” (Gal. 5: 16–18).

Tätä tarkoittaa siis Jumalan lupaus panna lakinsa ihmisten mieliin eli kirjoittaa se heidän sydämiinsä (Jer. 13:33, Hepr. 8:10 ja 10:16). Kyseessä ei ole preskriptiivinen käyttäytymismalli. Sanat ”kirjoittaa” ja ”laki” viittaavat vain lain tauluihin, jotka edustavat vanhaa tilaa. Noihin kivitauluihin, jotka Jumala Moosekselle antoi, laki oli ”Jumalan sormella kirjoitettu” (2. Moos. 31:18). Johanneksen mukaan Jumala on rakkaus (1. Joh. 4:8). Lain kirjoitti siis rakkaus. Kun nyt Paavali kirjoittaa: ”Jumalan rakkaus on vuodatettu meidän sydämiimme Pyhän Hengen kautta, joka on meille annettu” (Room. 5:5), se tarkoittaa, että lain lähde, rakkaus itse, on tullut ihmisen sisimpään. Sellaisen ihmisen kohdalla ulkopuolelta annetun lain virka tarpeettomana lakkaa. ”Sillä kaikki laki on täytetty yhdessä käskysanassa, tässä: ’Rakasta lähimmäistäsi niinkuin itseäsi’” (Gal. 5: 14). Martin Bucer kirjoitti v.1536: ”Uskovat eivät ole lain alla, koska heissä on Henki, joka opettaa heille kaiken täydellisemmin kuin laki koskaan voisi opettaa” (McGrath 1994/1996, 308)

4. Tahto moraalisenä käsitteenä

Paavali näkee jäsenissään toisen lain, joka sotii hänen mielensä [nús = mieli, ymmärrys, arvostelukyky; tai Paavalilla myös uusi mieli, uusi luonto. (Novum sanakirja, sana 3049)] lakia vastaan, ja hän joutuu toteamaan: ”Minä siis teen sitä, mitä en tahdo.” (Room. 7:20 ja 23.) Tässä tahto erottuu muista toimintayllykkeitä.

4.1 Tahto voittaa vanhan luonnon

Heikki Kirjavainen lähestyy teologista etiikkaa normatiivisena ja deskriptiivisena. Edellisessä merkityksessä se on kristillisen kirkon funktio, pohjautuen kirkon deonttiseen, käskettyyn tehtävään, ja jälkimmäisessä osa tieteellistä etiikkaa. Tieteelliseen etiikkaan Kirjavainen katsoo kuuluvan objektiiviseen totuuteen pyrkimisen esim. tiedon kriteerien avulla. Tässä mielessä sen tutkimuskohde on empirian alueella aatehistorian tai filosofian historian tapaan. (1969,92.)

Tässä tutkielmassa sen sijaan pyritään kirkkohistorian tyyppisen materiaalin sijasta etsimään moraalien varsinaista määrittäjä. Näyttää siltä, että autonomisen moraalien käsite ei ole jaettavissa kristilliseen ja maalliseen. Moraalien soveltamisympäristöjen erilaisuus näkyy toiminnassa, ei moraalissa itsessään. Kristinusko liittyy kuitenkin Jumalaan, jonka käsitteensä mukaisesti on oletettava olevan moraalinkin korkein määrittäjä. Paavali tarkoitti tahdolla, jota hän ei aina pystynyt toteuttamaan, uuden luomuksen tahtoa. Ainakin Immanuel Kantista lähtien tahto on voitu erottaa haluista myös moraalifilosofiassa, vaikka kyseisten käsitteiden vastakkaisuudesta ja ainakin sanoista voidaan myös kiistellä.

Kant, jonka mukaan – kuten aiemmin on esitetty – tahdon autonomia on sitä, että se muodostaa itse lain itselleen, kirjoittaa myös: ”Tekojen johtamiseen laeista vaaditaan järkeä” (1785/1931,100). Täydellisesti hyvä tahto on hänen mukaansa hyvän objektiivisten lakien alainen ilman pakkoa, ohjaten itse itseään hyvän mielikuvan avulla. ”Sen tähden mitkään imperatiivit eivät päde jumalallisen ja ylimalkaan pyhän tahdon suhteen” (101). Teoksessaan ”Käytännöllisen järjen kritiikki” Kant mainitsee toiveen, ”että voisimme

kaiken riippuvaisuuden yläpuolella olevan jumaluuden tavoin itsestään omistaa tahdon pyhyyden.” (1788/1931,263.)

J. V. Snellman kuvaa teoksessaan ”Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys” prosessia, jossa ihminen henkenä kumoaa oman luonnonmukaisuutensa, määrittää itsensä. ”Vapaan tahdon teko on samalla hengen itsekumoamista välittömänä, toisin sanoen sitä, että henki asettaa itsensä vapaaksi.” (1841/2001:3,168–170.) Se, että henki kumoaa itsensä välittömänä tarkoittaa sen luonnonvälttämättömyyden kumoamista, joka saa ihmisen toteuttamaan välittömästi kulloinkin voimakkaimman halunsa, seuraten viettejään, tarpeitaan ja mieltymyksiään siten, kuin ajattelemmme erityisesti eläinten tekevän. Tässä tahto erottuu haluista. Varsin lähelle Kantin ajatusta menee Snellman Valtio-opissaan, kirjoittaessaan: ”Yksilön on valtion hyväksi toimiessaan löydettävä omasta itsestään laki toimiaan varten”. Valtiollisen edun vaatiessa yksilön on hänen mukaansa uhrattava kaikki muut päämääränsä, ei kuitenkaan koskaan siveellistä vapauttaan. (1842/2001:5,236.) Näihin kansallisfilosofimme ajatuksiin ei tässä voi riittävästi paneutua vaan ne esitettiin vain tahdon ja halujen erottamisen perinteen esimerkkeinä.

Jos siis tahto järjen määrittämänä moraalisenä toimintana on vapauden ilmiö, se ei ole vapautta pelkästään omista lihallisista, sielullisista välittömistä haluista vaan kaikesta siitä mikä sitä pyrkii ulkoa päin ohjailemaan. Sellaisesta ohjailtavaksi asettumisestahan myös Paavali galatalaisia varoitti.

4.2. Lain sekundaarisuus

Luonnon lainalaisuuksiksi nimittämämme säännöllisyydet siinä, minkä miellämme luonnon käyttäytymisenä, olemme johtaneet tuosta käyttäytymisestä. Näin ollen olettamamme alkuräjähdyksen nykyisine jatkumoineen ei tapahtunut luonnonlakien vaikutuksesta vaan lait hahmottuvat aivoissamme tuon prosessin muotoja tarkkaillessamme. Laki on siis sekundaarinen.

Sama pätee periaatteessa valtiollisen lain suhteen. Oikeutettu lainsäädäntö syntyi, kun kansan vakiintuneet tavat kirjoitettiin yleiseen muotoon. Snellmanin mukaan: ”Lainsäädäntö ilmaisee kansakunnan tietoisuuden omista tavoistaan” ja ”mitään lakia ei voi panna täytäntöön ilman kansakunnan suostumusta.” (1843/2001:5, 82 ja 241.)

Moraalin aluetta määrittävät lait eivät määräydy edellä kuvatuista poikkeavasti. Autonomiset moraalipersonat tuottavat tekoja jotka ovat sekä ainutkertaisia että edustavat järjen universaalista muotoa. Kant kuvaa sellaisen oikeudenmukaisen teon vaikutusta, teon

jonka järkähtämätön sielu on suorittanut riippumatta mistään tämän tai toisen maailman edun tavoittelusta: ”Se kohottaa sielua ja synnyttää halun voida myöskin toimia samoin. Vieläpä alaikäiset lapsetkin tuntevat sen vaikutuksen” (1785/1931,98). Moraalin ainutkertaiset, arvokkaiksi koetut teot yritetään siepata kiinni ja vangita laiksi, jotta ne voitaisiin monistaa. Laki tosin on hyvä (Room. 7:12), mutta sen orjallinen noudattaminen ei ole moraalista toimintaa, vaan pelkkää viheliäistä tottelemista.

Kirjavainen kuvaa Genevessä 1966 pidettyä Kirkko ja yhteiskunta konferenssia: ”Melko yleisesti [---] todettiin ettei ’vallankumous’ käsitteenä eikä teologisena terminä ole sisällöltään selväpiirteinen” (1969,147). Ehkä sana parannus – joksi Raamatun alkukielinen sana *metaneô* (ajatella toisin, katua, muuttaa mielensä) on yleisesti käännetty – voi Suomessa hämärtää käsitettä siitä vallankumouksesta jonka seurausta Paavali kuvaa todetessaan: ”Niinpä sinä et siis enää ole orja” (Gal. 4:7). (Ainakin englanninkielisissä raamatunkäännöksissä sana *metaneô* kuitenkin näyttää käännetyn osuvampiin muotoihin *repent* tai *turn back*).

”Toinen melkein yhtä epämääräinen termi kuin edellinenkin oli ’laki’”, jatkaa Kirjavainen sivulla 148. Kysymys auktoriteeteista luopumisesta näyttää herättävän hänessä ajatuksen, että ainakin periaatteesta ”Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi” olisi ongelmallista luopua (150). Vertailu: laki, periaate vai rakkaus voisi selventää Kirjavaisen esittämää outoa ongelmaa Kaiken kaikkiaan näyttää olevan perusteltua päätellä, että teologinen etiikka askartelee pääasiassa tapakristillisyyden yhteiskunnallispainotteisissa kysymyksissä ja kieltää kokonaan sen olennaisen kysymyksen, johon pari tuhatta vuotta sitten annetulle vastaukselle teologia itse on aikoinaan perustettu

4.3. Lain alta moraalivalintaan

Historiaa tunteva voi hämmästellä sitä, kuinka moraalisesti ala-arvoisia tekoja käskemällä ohjastettavat ihmiset on saatu tekemään. Näyttääkin siltä, että totteleminen on moraalittomuuden varsinainen olemus. Autonominen moraalipersoona tekee moraalivalintansa aivan yksin. Näin vapaus laista ja moraalivalinta ovat yhtä.

Lain tavoin toimintaa voi määrittää suuri päämäärä. Se voidaan kokea moraaliselta arvoltaan niin yliverlaiseksi, että siihen on lupa pyrkiä keinoja kaihtamatta. Sellaiseen päämäärään pyrkimisellä on pyhitetty paljon itsessään paha toimintaa. Spinoza kuvaa tällaisen pahan ”privaationa”, joka epää subjektilta predikaatin, joka subjektilla pitäisi käsitteensä mukaisesti olla. (Snellman 1843/2001:5,339.)

Paavali kertoo filippiiläisille olleensa ”lakiin nähden fariseus, intoon nähden seurakunnan vainooja, lain vanhurskauteen nähden nuhteeton” (Fil. 3:5–6). Farisealainen nuhteettomuus on suunnilleen sitä, että kun ihminen on kerran päättänyt alkaa totella, hänen teoissaan sittemmin ilmenevät puutteet kattaa laupiaan Jumalan armo (Odeberg 1943/1947,21). Farisealaisuuden periaatteiden valossa Paavalin tai oikeammin Sauluksen ei näyttäisi tarvinneen kokea kääntymyksen tarvetta. Kuitenkin sellainen tapahtui ja Paavali kuittasi sitten menestyksensä fariseuksena sanomalla ”Mikä minulle oli voitto, sen minä olen Kristuksen tähden lukenut tappioksi” (Fil. 3:7).

Lakiliiton ja Uuden liiton suhdetta koskeva on Paavalin esitys Galatalaiskirjeen 4. luvun alussa, jossa hän kuvaa alaikäistä holhouksen alaisena ja jatkaa:

”Samoin mekin; kun olimme alaikäisiä, olimme orjuutetut maailman alkeisvoimien alle. Mutta kun aika oli täytetty, lähetti Jumala Poikansa, vaimosta syntyneen, lain alaiseksi syntyneen, lunastamaan lain alaiset, että me pääsisimme lapsen asemaan” (Gal. 4:3–5).

Lapsen kehityksen lainalaisuus, jota Piaget tunnetussa tutkimuksessaan kuvaa heteronomiseksi moraalikehityksen vaiheeksi, josta lapsi noin 10-vuotiaana siirtyy autonomiseen tilaan (Aho 2002,112), näyttää edustavan erästä osaa Paavalin esittämän allegorian empiirisestä perustasta. Edelleen Paavali siitä kirjoittaa: ”Vapauteen Kristus vapautti meidät. Pysykää siis lujina, älkääkää antako uudestaan sitoa itseänne orjuuden ikeeseen” (Gal. 5:1). Paavali ei varoita vain lain alle palaamisesta vaan myös synnistä: ”Te olette näet kutsutut vapauteen, veljet; älkää vain salliko vapauden olla yllykkeeksi lihalle” (Gal. 5:13).

Myös Immanuel Kant käyttää alaikäisyyden allegoriaa. Kirjoituksessaan ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” hän esittää: ”Siitä, että valtaosa ihmisistä ([---]) pitää kehitystä täysi-ikäisyyteen paitsi vaivalloisena, myös kovin vaarallisena, pitävät huolen ne holhoojat jotka ovat hyväntahtoisimmin ottaneet heidät valvontansa alaisiksi.” (1784/1990,34.) Kirjoituksessa – ainakin suomennoksessa – täysi-ikäisyyteen siirtymä kuvataan kehityksenä, jollainen se myös luonnossa on. Kant tarkoittaa tässä täysi-ikäisyydellä yksilön moraalista autonomiaa. Paavalin kuvaama siirtymä täysi-ikäisyyteen hengellisessä mielessä on niin ikään vapautuminen, mutta kehityksen sijasta kumouksena.

4.4. Hyvän tahdon universalisuus

Kuten tässä aiemmin on yritetty osoittaa, voidaan nimittää tahdoksi sitä, mikä on vapaa itsessään. Silloin tahdon vapaus käsitteenä samastuu tahdon käsitteeseen. On kuitenkin johdonmukaista ajatella, että vapaa tahto on Jumalan. Tästä ei seuraa ongelmaa teologisen etiikan alueella. Jeesus sanoi: ”Minä ja Isä olemme yhtä” (Joh. 10:30). Hän puhui Isälle opetuslapsistaan: ”Ja sen kirkkauden, jonka sinä minulle annoit, minä olen antanut heille, että he olisivat yhtä, niinkuin me olemme yhtä, minä heissä, ja sinä minussa” (Joh. 17:22–23).

Tämän yhteyden ymmärtäminen tuskin saattoi olla Lutherillekaan hämärä, vaikka hänen kirjoitustensa suomennokset sellaiseen mahdollisuuteen viittaisivat. Teoksessaan *Kristityn vapaudesta* hän kirjoittaa McGrathin suomentajan mukaan ”Kristus ja sielu tulevat tämän mysteerin kautta yhdeksi lihaksi (Ef. 5:31-32)” (1994/1996,165). Saman kohdan suomentaa Tuomo Mannermaa: ”Kuten pyhä Paavali sanoo (Ef. 5:30), seuraa tästä avioliitosta Kristuksen ja sielun tuleminen yhdeksi ruumiiksi.” (1520/1981, 27). Raamatun tekstin mukaan Paavali kuitenkin puhui seurakunnan yhteydestä Kristukseen: ”Sillä eihän kukaan koskaan ole vihannut omaa lihaansa, vaan hän ravitsee ja vaalii sitä, niinkuin Kristuskin seurakuntaa, sillä me olemme hänen ruumiinsa jäseniä” (Ef. 5:28–30). Alkutekstissä esiintyy myös täsmennys ”lihasta [sarkos] hänen ja luista [osteon] hänen”. Yksilön sielun tuleminen Kristuksen lihaksi näyttää siis kuvaavan yksilön jäsenyyttä seurakunnassa. Yksilön Kristus-suhdetta Paavali kuitenkin kuvaa: ”Mutta joka yhtyy Herraan, on yksi henki hänen kanssaan” (1.Kor. 6: 17). Siis seurakunta on Kristuksen ruumis, yksilö tuon ruumiin jäsen, mutta Kristuksen ja Isän kanssa hän on yksi henki.

Jos nyt ihmisyksilö on uusi luomus (Gal. 6:15), hän on Kristuksessa (Gal. 3:14) ja yhtä Isän kanssa (Gal. 3:28). Kantin moraalisesti arvokkaalle toiminnalle edellytykseksi asettama hyvä tahto asettuu tähän sillä, että Jumalalla on hyvä tahto (Luuk. 2:14). Tahdon todellisen vapauden löydämme Jumalan tahdosta silloinkin kun se on meidän tahtomme. Kenet Jumalan Poika tekee vapaaksi, hän on todella vapaa (Joh. 8: 35). Näyttää sitä, että sellainen voi tuntea, tietää, ymmärtää Jeesuksen opetuksen alkuperän, sanoihan Jeesus: ”Jos joku tahtoo tehdä hänen tahtonsa, tulee hän tuntemaan, onko tämä oppi Jumalasta, vai puhunko minä omiani” (Joh. 7: 17). Tuntemiseksi lauseessa on suomennettu sana *ginôskô*, tietää, saada tietää, tuntea, oppia tuntemaan, huomata, ymmärtää, osata, tunnustaa, jne.

Tahto tehdä hänen tahtonsa on jo itsessään hänen tahtonsa eli tahtojan oma tahto, keissä kaikissa se sitten tahtona eli vapautena vallitseekin. Siinä missä ollaan yhtä, ei ole erotusta. Tämän teoriamme mukaan ristiriitoja ihmisten pyrkimyksien välillä aiheuttavat halut. Yksilön puhtaasti autonominen hyvä tahto on moraalin universaalisuus sinänsä.

Tässä sivuutetaan pahan ja hyvän keskinäisen suhteen tutkiminen ja tulkinat.

4.5. Huomautus Kantin filosofiaan viittaamisiin.

Kun teologista etiikkaa hahmotetaan Raamatun valossa, viittaukset Immanuel Kantin mielipiteisiin vaativat muutamia huomautuksia Kantin esittämän kategorisen imperatiivin ja Uuden testamentin kuvaaman uuden luomuksen erotuksesta, joka ainakin näennäisenä on.

Kantin moraalit näyttää olevan oikeudenmukaisuudessaan verrattavissa farisealaiseen moitteettomaan tunnollisuuteen, kun taas vaikkapa Jeesuksen opetus sisältää voimakkaana käsitteen armo. Vertauksen viinitarhan työntekijät eivät saaneet samaa palkkaa samasta työstä, vaan vain osan työpäivästä työssä olleet saivat saman palkan kuin koko päivän työskennelleet. (Matt. 20: 8–15). Kant ei anna säälittävässä asemassa olevan auttamiseksi tehdyille hyvälle työlle lainkaan moraalista arvoa, ellei tekijän teko ole puhtaasti kategorisen imperatiivin määräämä. (1785/1931,82.)

Tämän rajallisen tutkimuksen puitteissa ei löytynyt viitteitä siitä, että Kant olisi eksplisiittisesti ilmaissut kategorisen imperatiivin olevan Jumalan tahto sinänsä itsessään. Aineistosta ei liioin löytynyt selvää estettä sille, että näin voisi ajatella. Kirjassaan ”Järjen rajojen sisäpuolella oleva uskonto” (1793) Kant on kuitenkin ”puolustanut voimakkaasti järjen ja omantunnon asemaa Jeesuksen Kristuksen auktoriteetin yläpuolella” (McGrath 1994/1996, 230).

Nämä ja mahdolliset muut pikaisella silmäyksellä ristiriidoilta näyttävät seikat saattavat olla sitä vain näennäisesti. Se olennainen ristiriidattomuus jota Uuden testamentin ja Kantin moraalien määräytymisien kesken on tässä tutkimuksessa löydetty ja kuvattu, olisi vaatinut tai ainakin ansainnut syvempää perehtymistä jälkimmäisen teksteihin. Siihen tässä työssä ei kuitenkaan ollut aikaa ja tilaa.

5. Loppupäätelmä

Edellä yritettiin pienen aineiston valossa tutkia, onko perusteltua olettaa autonomisen moraalipersoonan eli yksilön moraalisen autonomian ajatuksen varsinaisesti avautuneen ymmärrykselle vasta Uuden liiton merkityksen avautumisen myötä.

Aineisto näyttää viittaavan siihen, että molempien ymmärtäminen on käytännön tasolla vain niiden itsestäänselvyyttä. Tieteen menetelmin niille ei näy löytyvän perustetta, ja toisaalta niitä ei ole otettu niiden aksioomien ja uskomusten joukkoon joille tiede on perustettu. Jos ne kuitenkin kuuluisivat niihin, niiden kieltäminen olisi ongelmallista, erityisesti teologialle.

Eri aikojen filosofien ajatusten tuella tultiin myös johtopäätökseen, jonka mukaan moraalitiete ei ole johdettavissa siitä, miten asiat ovat; empiriasta; tunteesta, joka on aina seurausilmiö; laista, joka niin ikään on aina sekundaarinen; tiedosta, jota voi hankkia; tai ylipäänsä mistään.

Ellei haluta ajatella, että se, mitä emme kykene johtamaan mistään, on alkutilmiö, voidaan yhtyä Aristoteleen ja Sokrateen käsitykseen hyveestä. Se oli heidän mielestään jumalien antama. Kristillisessä ajattelussa moraalitiete voidaan ymmärtää Jumalan väliintulona kausaali- ja tekijä- tai Raamatun mukaisena Jumalan tahdon ilmiönä maailmassa.

Fariseukset yrittivät vakavasti löytää Jumalan tahdon ja noudattaa sitä sekä kehottaa muitakin niin tekemään. Koska he näin turvautuivat omiin tekoihinsa, he syrjäyttivät oven Jumalan valtakuntaan ja vain jäljittelivät aitoja tekoja.

Fariseus Saulus eli Paulus, Paavali koki jumalallisen väliintulon elämäänsä ja muuttui hetkessä Jumalan tahdon tavoittelijasta sen omaavaksi; uudeksi hengelliseksi luomukseksi. Hän kuvasi tuon tahdon ja halujensa ristiriidan. Kuvaus tarjoaa käyttökelpoisen, myöhemmin filosofiassakin esitetyn vastakohtaparin sen moraaliteorian ymmärrettävälle selittämiselle, johon tässä tutkielmassa lopulta päädyttiin.

Paavali toi niin ikään voimakkaasti esille lain sekundaarisen luonteen ja kuinka se sen vuoksi menettää virkansa ihmisen kohdalla, jonka sisimpään Jumalan rakkaus – lain kirjoittaja itse – on tullut.

Autonomisen moraalin käsite, jonka Immanuel Kant varsinaisesti toi esille 1700-luvulla, mutta jonka periaate esiintyi monilla ajattelijoilla jopa vuosisatoja ennen häntä, voidaan paikantaa tai samastaa järjelliseen hyvään tahtoon. Koska Jumala käsitteensä mukaisesti on autonominen eli vapaa tahto, perustuu ihmisen todellinen vapaus Jumalan tahtoon hänessä.

Jos erotamme tahdon ja halut, ja oletamme tahdon autonomian, meidän ei tarvitse olettaa useita tahtoja vaikka oletamme useita ihmisyksilöitä. Ei näytä olevan mitään syytä olla ajattelematta, että hyvä tahto on universaalinen, ja missä se ilmeneekin, sen suunta itsessään on sama. Näin ihminen voi olla todella vapaa silloin kun hänen tahtonsa on Jumalan. Kristitty ei ole silloin Jumalan tottelija vaan Jumalan vapaa Kristuksessa. Kuitenkin kristitty maailmassa on ”kahden maan kansalainen”, tahdon ja halujen.

Tässä valossa paljastuu totteleminen moraalittomuuden varsinaiseksi olemukseksi, vastuun pakenemiseksi ja kuoleman synniksi. Tämän asiointilan näkemistä hämärtää tottelemis-sanan yleinen väärinkäyttö. Käytetäänhän sitä mm. Jumalan tahdon toteutumisesta ihmisyksilössä, vaikka kyseessä on vapauden ilmiö. Totteleminen voi liittyä vain haluun, suoraan tai epäsuoraan, avoimeen tai piiloutuneeseen.

Kysymys kristillisesti käsitetyn uuden luomuksen ulkopuolella mahdollisesti tapahtuvista aidoista moraalisesti arvokkaista teoista jätettiin tässä käsittelemättä. Vain näennäismoraalin ilmiöiden kuvaaminen Uuden liiton ulkopuolella liittyi aiheeseen.

Vastaukseksi lähtökysymykseen tässä näyttää tulevan johtopäätös, että kristinusko on selventänyt, ja havainnollistanut autonomisen moraalin käsitettä, osoittanut yksilöille sen ja paljastanut ettei se avaudu tavoitteelliselle, pyyteelliselle pyrkijälle tai jäljittelijälle enempää käytännön kuin tiedonkaan alueella.

Liite

Edistyksellinen vallankumous

Kun vallankumous, joka kohtaa Jumalan kirjoittamaa lakia edustavaa ja puolustavaa paradigmaa, perustellaan saman Jumalan tahdolla, syntyy tarve esittää näyttöä sellaisen kumoustyypin yleisestä mahdollisuudesta. Seuraavassa yritetään näyttää se mahdolliseksi ja hyvänä kumouksena tyypilliseksi

1. Vallankumouksien oikeutus

Aluksi tarkastellaan valtiollista, tieteellistä ja sivistykseen johtanutta kumousta:

1.1. Vallankumous valtiossa

Vallankumous valtiossa voi särkeä pitkän kehitystien vaatineita rakenteita, joita se ei voi korvata. Tieteen- ja yhteiskuntafilosofi Karl Popperin (1902–1994) mielestä se myös ”saattaa vaarantaa järkevien uudistuksien mahdollisuudet tulevaisuudessa” (Popper 1974/2000,474). Oikeutettuna vallankumouksena voidaan pitää kumousta joka tuo välttämättömän korjauksen särkemättä kaikkea entistä. J. V. Snellmanin mukaan sellainen kumous ”vaatii kuitenkin niin valistunutta kansakuntaa, että sen jokainen jäsen voisi kyetä tekemään ratkaisun” (1842/2001:5,266). Hän katsoi Ranskan ”heinäkuun vallankumouksen” olleen oikeutettu.

Oikeutettuna voidaan siis pitää vallankumousta joka uudistaa yhteiskuntaa tuhoamatta sen kantavia rakenteita.

1.2. Tieteen alan vallankumous

Fyysikko, tieteenfilosofi ja tieteen historioitsija Thomas S. Kuhn (1922–1996) on osoittanut, että tiede ei ole kehittynyt kumulatiivisesti vaan vallankumouksien kautta. Tämä muoto johtuu siitä, että normaalitieteen tavoite on ratkaista vain ongelma, jonka olemassaolo edellyttää vallitsevan tieteellisen paradigman olemassaoloa (1969/1994,92). Vasta paradigma antaa tutkimukselle suunnan, voimaa ja järjestelmällisyyden (31). Tiedemies ei voi hylätä vallitsevaa paradigmaa vaikka olisi jo menettänyt uskonsa siihen

(89). Hän ei voi hylätä sitä ja olla edelleen tiedemies (90). Vasta tiedeyhteisössä yleistynyt käsitys vallitsevan paradigman puutteista antaa rohkeuden kokeilla kokonaan uutta paradigmaa. Paradigmojen välistä kilpailua ei voi ratkaista todistuksilla (158). Joudumme siis kysymään miten kääntymys syntyy (162). On uskottava, että uusi paradigma menestyy paremmin kuin vanha, viallinen. ”Tällainen päätös voi perustua vain uskoon”(167).

Tieteen vallankumoukset eivät, kuten tunnettua on, yleensä kokonaan hylkää sen entisiä saavutuksia. Esim. Eukleideen geometria on yhä käyttökelpoinen tietyllä alueella.

1.3. Sivistys kumouksena

Kumous jolla sivistys ilmaantuu luonnontilan alustalle edellyttää yksilöissä sen hengen eli tahdon ilmaantumista, jonka olemuksena on Snellmanin sanoin ”sen oma teko”. Hänen mukaansa ”vasta tahto asettaa moraalisen maailmanjärjestyksen luonnollisen maailman totuutena.” Siinä ”henkinen maailma asetetaan luonnollisen maailman kumoamisella.” (1841/2001:3,179.) ”Henki asettaa objektiivisuuden, joka ilmaisee hengen oman olemuksen.” ”Tämä prosessi on ylipäättään sivistysprosessi.” (1841/2001: 3,168.) ”Sivistys ei ole hengelle annettu ulkoinen eikä sisäinen seikka, vaan hengen omaa tekoa” (169). Tässä Snellmanin näyttää esittävän sivistyksen alkion, hengen, joka universaalisenä ilmaantuu yksilöissä, luoden sivistysyhteisön, joka käsittää esim. kansakunnan. Hän kirjoittaakin Valtio-opissaan: ”Kansakunnan tietämys on korkein totuus ja sen tapa korkein oikeus [---] sen sivistyksen muoto käy yksiin inhimillisen sivistyksen kanssa” ja ”valtio, oikean todellisuus, on valtion jäsenten siveellisyyttä.” (1842/2001:5,44 ja 50.)

Sivistys siis ilmaantuu hengen kumotessa luonnollisen maailman, mutta se asettuu luonnolliseen maailmaan sen totuutena. Kumous ei hävitä entistä.

Edellä esitetyissä kolmessa mahdollisimman erilaisia kohteita ja konteksteja koskevassa kumouskertomuksessa voidaan nähdä oikeutetuiksi katsottavien kumouksien eräänä yhteisenä piirteenä se, että kumous jättää jäljelle kumotun rakenteen alustan (valtion, tieteenalan, luonnonjärjestyksen) entistä järjellisempänä. Tuollainen kumoaminen on lopultakin ollut kohteen alkuperäiselle tarkoitukselle uskollinen toimi.

Toinen tässä yhteydessä huomioitava yleisesti tunnettukin seikka on, että kumouksen vastustus on yleensä voimakasta ja useimmiten hyvin järjestettyä.

2. Kristinusko kumouksena

Pyhitystyypinen siirtymä Vanhasta liitosta Uuteen liittoon ilmeni yhteisöllisellä tasolla, ulkokohtaisesti tarkasteltuna ehkä selvimmin seurakunnan ja valtion erona.

2.1. Rajalinjan uusi määräytyminen

Snellman kuvaa Valtio-opissaan kirkon ja valtion liittoa kirjoittaen mm.:

”Samoin kuin lapsi näkee Jumalan käskyssä riittävän perusteen sille mitä on tehtävä, siten yhteiskuntajärjestyskin on saanut kokonaisten kansakuntien silmissä pyhyttä välittömästä uskosta jumalaiseen alkuperäänsä. Sen pohjana olevan uskonopin järkyttäminen merkitsisi siten yhteiskuntajärjestyksen kumoamista” (1843/2001:5,117).

Tuollainen tilanne voidaan nähdä Vanhan testamentin ajan Israelissa valtiona ja seurakuntana, Siinalla annetun lain yhdistämänä. Koska tuollaisen valtioseurakunnan jokainen jäsen ei ole henkilökohtaisesti eli sydämessään sitoutunut Jumalan tahtoon, sen noudattamista valvotaan tavalla, josta luterilaisuudessa käytetään nimitystä lain kolmas käyttö. Liittymän heikko kohta on siis se, että kahden joukon: valtion ja uskovaisten, tai kirkon ja uskovaisten leikkaus ei sisällä kaikkia suuremman joukon alkioita. Ongelma on niiden erotus, erotus pyhän ja epäpyhän välillä (3. Moos. 10:10; Hes. 44:23). Vain laki, jonka noudattamista tehokkaasti valvotaan, voi silloin taata valtion tai kirkon, niiden keskinäisen tai kirkkovaltion yhtenäisyyden. Niinpä Vanhaa liittoa kutsutaan myös lakiliitoksi.

Uuteen liittoon johtaneessa kumouksessa uskonto ja valtio erosivat. Uskovien joukko kasvoi Israelin kansakuntaa suuremmaksi, pääosin sen ulkopuolelle, leikaten sitä vain yhä pienemmällä osuudellaan.

2.2. Liittyminen pakanavaltioon

Kytkeytyminen maalliseen valtaan syntyi uudelleen muutaman sadan vuoden kuluttua aluksi katolisen kirkon ja Rooman vallan liittona, ja ajoittain niiden samastumisena.

Protestanttiset liikkeet 1500-luvulla, kuten Lutherin kumouksellinen uskonpuhdistus, kohdistuivat kirkon opin vääristymiin, sen joihinkin käytäntöihin ja virkoihin. Lutherkaan ei nähnyt valtion ohjailua seurakunnalle niin torjuttavana kuin paikallisseurakuntien yläpuolelle asettuneen uskonnollisen rakenteen. Hän yritti palauttaa mm. piispan ”viran” Raamatun sanan mukaiseksi, kommentoidessaan jakeita Tiit. 1:5–7 kirjoituksensa: ”Erotus kristillisten ja Paavilaisten piispojen välillä” ensimmäisessä kappaleessa:

”Joka uskoo, että Kristuksen henki puhuu ja säätää tässä Paavalin kautta, hän varmaankin myöntää jumalalliseksi määräykseksi ja säännökseksi sen, että jokaisessa kaupungissa tulee olla useampia piispoja tai vähintäänkin yksi piispa. On myöskin ilmeistä, että Paavali pitää vanhimpia ja piispoja samoina henkilöinä...” (1521/1910,298).

Lutherin käsitystä olisivat tukeneet myös esim. jakeet Ap.t. 20:17 ja 28, joiden mukaan Pyhän Hengen todetaan asettaneen seurakunnan vanhimmat kaitsijoiksi (episkopos, piispa) seurakuntaan.

Lutherin nimelle syntynyt seurakunta ei yrittänytään pysytellä erossa maallisesta vallasta. Niin ei tapahtunut myöskään Geneven reformaattori Jean Calvinin liikkeen kohdalla. Molemmat tulivat tukeneeksi hallitsijoiden vallan lujittumista (Arffman 2003,246). Luther kuitenkin erotti maallisen ja hengellisen regimentin edellisen edustaessa järjestystä ja kuuliaisuutta, jälkimmäisen armollisuutta. (2003,267.) Vuonna 1526 Luther myönsi, että evankeliumin vastaanottanutta ja siihen sitoutunutta seurakuntalaisten joukkoa ei ollut syntynyt edes Wittenbergissäkään (2003,172).

Jo aiemmin Luther oli selittänyt Jeesuksen esittämää kylväjävertausta lainaamalla lustetta ja nisua koskevan saarnansa kohdassa 1. Jeesuksen sanat: ”Hyvän siemenen kylväjä on Ihmisen Poika; pelto on maailma”, ja toteamalla kohdassa 42:”On siis myöskin selvää, että kristillisessä seurakunnassa kauniiden ohdakkeiden ja rikkaruohon täytyy olla sekaantuneina kalliin nisun joukkoon.” (Kirkkopostilla 2/1942,130–144.) Aristoteleen

logiikan mukaan noista Lutherin lauseista seuraa johtopäätös: seurakunta on maailma. Aivan sitä Luther ei kuitenkaan tarkoittanut.

Kun nyt Lutherin jälkeinen luterilaisuus lanseerasi tunnetun käsitteen ”lain kolmas käyttö”, lain kohteena ei tarvitsekaan välttämättä ajatella olevan uskovaiset vaan lusteet. Jos seurakunta olisi erottautunut maallisesta hallintovallasta, ja lakannut liittämästä kansalaisia valikoimatta jäsenikseen, lusteongelma olisi ollut pienempi ja sitä olisi voinut yrittää hallita ylläpitämällä maailman ja seurakunnan erotusta.

3. Jatkuva vai toistuva vallankumous?

Snellman ennusti, että kansan sivistystason noustessa aika sysää valtionkirkon syrjään tyhjänä muotona, josta henki on paennut (1842/2001:5,181) Kirkko on hengetön tyhjä muoto, jos se on onnistuttu säilyttämään vaikka opin yhtenäisyys on tosiasiasa hävinnyt. (185.) Snellmanin mielestä edes valtio ei voi pysyä pystyssä pelkällä lainkuuliaisuudella (199). Jos kristinuskoon johtavaa kumousta pidetään hyvänä, paluuta Hengen kokoamasta seurakunnasta lain ja hengettömän tapakristillisyyden koossa pitämään, valtion takaamaan uskonnolliseen järjestöön olisi pidettävä pahana. Mikäli Snellmania on uskominen, sellaisen hylkäisi lopulta valtiokin.

Jatkuva vallankumous ei tule kuvatuksi sillä, että ”arvot on arvioitava uudelleen” (Kirjavainen 1969,153). Loputon, jatkuva vallankumous voi olla yhtä kuin kaaos. Kumous jatkuu vain kunnes on kumonnut kumottavan koko kohdealueellaan. Historia osoittaa, että ainakin tähän saakka tyypillinen kumous, joka palauttaa alkuperäiset, pysyvät arvot, on ollut toistuva. Pysyvyys liittyy perimmäisten arvojen käsitteeseen. Snellman kirjoittaa Persoonallisuuden idean kehittelyssään ”Järkeä muodostaa sen mikä äärellisen muuttumisessa on pysyvää” (Snellman 1841/2001:3,80) ja Valtio-opissaan. ”Totuus on se, mikä muutoksessa on pysyvää [---] Hengen maailmassa tämä totuus ei voi olla mitään muuta kuin kunkin ajan tietoisuus omasta itsestään, siitä mikä nykyhetkellä olemassa olevassa on ikuista ja totta” (1843/2001:5,292).

Edellä (1.1) todettiin Snellmanin sanoin oikeutetun vallankumouksen vaativan kunkin kansalaisen henkilökohtaista ratkaisua. Vastaava ratkaisumalli esiintyi Kristinuskon syntyvaiheessa. Tuo kumous perustui henkilökohtaisiin kääntymyksiin ”Tehkää siis

parannus (metanoésate; metaneo, katua, ajatella toisin, muuttaa mielensä) ja kääntykää (epistrefô, kääntää, kääntyä, palata), että teidän syntinne pyyhittäisiin pois” (Ap.t. 3:19).

Valtiollisen vallankumouksen estämiseen kohdistetaan valtavat voimavarat. Tieteellisten kumousten esteenä on vallitsevaa paradigmaa tukevaan tutkimukseen suunnattu rahoitus sekä vanhojen professoreiden arvovalta. Sivistyksellisen kumouksen esteenä on vahva pyyteiden, viettien ja niiden perverssienkin muotojen asettuminen osaksi kulttuuria, sen uudistajana; perinteisen orjuuttajan esiintyminen ihmisen vapauttajana. Hengellisen kumouksen esteenä on uskonnollinen valtarakenne, mennyttä uudistusta edustavan perinteen muodostama vastustus, tai fanaattinen, oikeassa olemisen statuksen ja jäsenetutaivaan tarjoava lahko, jota voi kuvata Snellmanin toteamus: ”Itsekkyys on tässä iäisyysosan tavoittelussa paljon hillittömämpää kuin poliittisten vainojen yhteydessä” (1842/2001:5,117). Samalla ylivoimalla näyttää ilmenevän myös yksilössä, edellä lueteltujen muutosvastarintailmiöiden varsinaisessa syntipukissa, vastustus hengellistä kumousta kohtaan omassa sydämessä.

Miten kumous on siis lainkaan mahdollinen? Ratkaisu ongelmaan esiintyi jo edellä, tieteellisiä vallankumouksia kuvaavassa kohdassa (1.2). Kysymykseen ”miten kääntyminen syntyy?” Kuhn vastasi: ”Tällainen päätös voi perustua vain uskoon”. Ehkäpä on niin, että ihminen joka ei usko, ei kumoa mitään.

Näyttää siltä, että vain usko, jonka Jumala antaa (Ap.t. 3:16) voi johtaa hengelliseen kumoukseen pakanan. Jumala voi tuottaa myös välttämättömän, hyvän kumouksen hänen lakiinsa turvaavassa joukossa – ylittää lakiliiton kumoamatta lakiaan.

Kumous, joka säilyttää järjestelmän alkuperäisen idean ja avaa tien sen tavoitteen toteutumiseen on paitsi mahdollinen, myös eri elämäniloilla tapahtuneita, tuloksiensa perusteella hyviksi todettuja kumouksia tyypillisesti edustava.

Kirjallisuus

Aho, S. 2002. ”Moraalikehitys ja sosiaalinen käyttäytyminen”. Teoksessa Aho, S. & Laine, K. ”Minä ja muut. Kasvaminen sosiaaliseen vuorovaikutukseen”. 1.-2. painos. Keuruu: Otava.

Arffman Kaarlo: ”Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan”. Gaudeamus, Helsinki 1996.

Aristoteles: Teokset osa VII, ”Nikomakhoksen etiikka”. Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus Kirja, Helsinki 2005. Toinen, tarkistettu painos.

”Bhagavadgita”. Suom. Mari Jyväsjärvi. Basam Books Oy, Helsinki, 2008

McGrath Alister E.: ”Kristillisen uskon perusteet”. Suom. Satu Norja. Kirjapaja, Jyväskylä 1996. Alkuperäisteos: ”Christian Theology. An Introduction” Oxford, England 1994.

Haaparanta Leila: ”Uskonnollinen kokemus” Timo Heleniuksen ym. toimittamassa teoksessa: ”Uskonnon filosofia” WSOY Porvoo 2003.

Hume David: ”Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä”. Suom. Eino Kaila, WSOY, Porvoo 1938. Alkuperäisteos: ”An Enquiry Concerning Human Understanding” 1748.

Jerusalem Wilhelm: ”Filosofian alkeet”. Suom. J. Hollo WSOY, Porvoo 1926.

Kant Immanuel: ”Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä”. Suomentanut Vesa Oittinen. Gaudeamus, Yliopistopaino, Helsinki 2005. Alkuteos on ilmestynyt saksankielisenä 1783.

Kant Immanuel: ”Siveysopilliset pääteokset”. Suom. J. E. Salomaa WSOY Porvoo 1931 Sisältää teokset: ”Tapojen metafysiikan perustus”, alkuteos ”Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, ilm.1785 ja ”Käytännöllisen järjen kritiikki”,alkuteos: ”Kritik der praktischen Vernunft” julk. 1788.

Kant Immanuel: ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” Suom. Tapani Kaakkuriniemi. Julkaistu teoksessa ”Yliopiston ajatusta etsimässä”, jonka on toimittanut Kari Kantasalmi ja julkaissut Gaudeamus Helsingissä 1990. Alkuperäinen saksankielinen kirjoitus julkaistu Königsbergissä 30.09.1784.

Kirjavainen Heikki: ”Johdatus teologiseen etiikkaan” Kirjapaja, Joensuu 1969.

Kuhn Thomas S.: ”Tieteellisten vallankumousten rakenne” Suom. Kimmo Pietikäinen. Art House Oy 1994. Alkuteos: ”The Structure of Scientific Revolutions” Chicago 1962/1969

Lao-Tse: ”Salaisuuksien tie [TAO-TE-KING]”. Suom. Toivo Koskikallio. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1951.

Luther M.: ”Galatalaiskirjeen selitys” Suom. A. E. Koskenniemi. SLEY, Turku 1931.

Luther M.: ”Messun väärinkäyttämistä”. Lutherin Walitut teokset 2,274-381. Suom. Yrjö Loimaranta. Kuopio 1910. (SLS). Alkuteos: ”Vom Missbrauch der Messe”, 1521.

Luther M.: ”Tohtori Martti Lutherin pöytäpuheita”. Valikoiden suomennettu. Suom. Eino Sormunen. Sortavala 1937 (SLS).

Luther M.: ”Kirkkopostilla. Toinen osa”. Suom. A.E. Koskenniemi. Helsinki 1942 (SLEY).

Luther M.: ”Kristityn vapaudesta” Suom. Tuomo Mannermaa. SLEY-kirjat, Vaasa 1981. Saksankielinen alkuteos Von Freiheit eines Christenmenschen 1520.

Moore G. E.: ”Principia Ethica” Cambridge University Press 1993. Teos ilmestynyt ensimmäisen kerran vuonna 1903.

Moore G. E.: ”Johdatus etiikkaan”. Suom. Jaakko Hintikka. Julkaistu Mooren kirjoitusten kokoelmassa: ”Etiikan peruskysymyksistä.” Otava, Keuruu 1965. Englanninkielinen alkuteos: ”Ethics” ilmestynyt 1912.

Natorp Paul: ”Johann Heinrich Pestalozzi Hänen elämänvaiheensa ja elämäntyönsä”. Suom. J. Hollo, WSOY 1926.

Odeberg Hugo: ”Farisealaisuus ja kristillisuus”. Suom. Erkki Rauha, Kuva ja Sana 1947. Ruotsinkielinen alkuteos ”Fariseism och Kristendom” ilmestynyt Ruotsissa 1943.

Pietarinen Juhani & Poutanen Seppo: ”Etiikan teorioita”. Gaudeamus, Tampere 2003.

Platon, Teokset I: ”Kriton”. Suom. Marianna Tyni. Otava, Helsinki, 1977.

Platon, Teokset II: ”Menon”. Suom. Marianna Tyni, Otava, Helsinki 1978.

Platon, Teokset VII: Muut epäperäiset teokset: ”Hyveestä”. Suom. A. M. Anttila, Otava, Keuruu 1990.

Popper Karl R. ”Avoin yhteiskunta ja sen viholliset”. Suom. Paavo Löppönen, Otava, Keuruu 2000. Alkuteos: ”The Open Society and its Enemies” 1945.

Pyhä Raamattu, suomennos 1933;1938.

Raju P. T.: ”Intian filosofia”. Suom. Juhani Pietikäinen. Werner Söderström Osakeyhtiö Porvoo 1974. Englanninkielinen alkuteos: ”The Philosophical Traditions of India” 1971.

Sangharakshita: ”Buddhan jalo kahdeksanosainen polku”. Käännös dharmachari Sarvamitta. FWBO, Helsinki 1994.

Snellman J. V.: ”Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys”. Tübingen 1841. Suom. Vesa Oittinen ja Antero Tiusanen. J. V. Snellman Kootut teokset osa 3. Kustantaja Opetusministeriö. EDITA Helsinki 2001. Alkuperäisteoksen nimi: ”Versuch einer speculativen Entwicklung der idee der Persönlichkeit.”.

Snellman J. V.: ”Valtio-oppi”. Tukholma 1843. Suom. Antero Tiusanen. J. V. Snellman Kootut teokset osa 5. Kustantaja Opetusministeriö. EDITA Helsinki 2001.

Snellman J. V.: ”Yleisinhimillinen ja kansallinen sivistys” Litteraturblad nro 1, tammikuu 1860. Suom. Matti Kinnunen. Kootut teokset osa 16. Kustantaja Opetusministeriö. Edita Helsinki 2004.

Westermarck Edvard: ”Moraalin synty ja kehitys” Suom. Emerik Olsoni. W.S.O.Y. Porvoo 1933. Alkuteos ”The Origin and Development of the Moral Ideas” ilmestynyt 1908.

”Yksimielisyyden ohje”, Luterilaisten tunnustuskirjojen suomennoksessa.