

KRISTILLISEN
TOIVON
PERUSTA

JOHDATUS FUNDAMENTAALITEOLOGIAAN

Nihil obstat: v. Gregorius Pehrman O.P. ja v. Gabriel Salmela O.P., relaattorit

Imprimatur: v. Nicolas Tixier O.P., Ranskan provinssin priori

(Viralliset lausunnot Nihil obstat ja Imprimatur tarkoittavat, että kirjassa ei ole opillista tai moraalista erehdystä. Ne eivät tarkoita, että niiden antajat olisivat samaa mieltä kaikkien kirjassa esiintyvien mielipiteiden tai teologisten väitteiden kanssa.)

Studium Catholicum

Ritarikatu 3

00170 Helsinki

Copyright © 2026 kirjoittaja ja Studium Catholicum

Kuvat 1.5 ja 1.6 lainattu Christoph Theobaldilta (ks. *La Parole du salut. Histoire des dogmes, Tome IV* (Desclée: Paris, 1996), s. 265–266 ja s. 494).

Muiden kuvien oikeudet pidätetään.

Liitteet 4, 11, 12 ja 13 Gaudeamuksen luvalla.

Liitteet 1, 2, 5, 9, 10, 14.4, 15, 16, 17, 20, 21, 22 ja 23 KATT katolisen tiedotuskeskuksen luvalla.

Taitto ja kansi: Marie-Augustin Laurent-Huyghues-Beaufond, O.P.

Paino: Printhub Spółka z o. o., 2025

ISBN 978-952-65317-8-6 (kovakantinen)

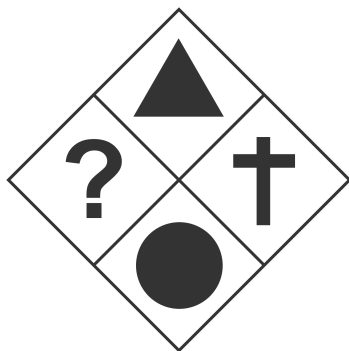
ISBN 978-952-65317-9-3 (PDF)

KRISTILLISEN TOIVON PERUSTA

JOHDATUS FUNDAMENTAALITEOLOGIAAN

ESIPUHE PAULI ANNALA

Marie-Augustin Laurent-Huyghues-Beaufond, O.P.



STUDIUM CATHOLICUM

– 2026 –

Be attentive, be intelligent,
be reasonable, be responsible,
develop and, if necessary,
change.

BERNARD LONERGAN
Method in Theology

Here below to live is to change,
and to be perfect is to have changed often.

JOHN HENRY NEWMAN
An Essay on the Development of Christian Doctrine

Sisällys

Kuvat	xii
Esipuhe (Pauli Annala)	xiii
Alkusanat	xvii
Luku 1: Mitä fundamentaaliteologia on?	1
1.1 <i>Apologia ja logos</i>	2
1.1.1 Termien tausta	2
1.1.2 Kaksisuuntainen toiminta	6
1.1.3 Tradition ja subjektin suhde	7
1.1.3.1 <i>Uskova subjekti kokemuksineen, s. 7</i> — 1.1.3.2 <i>Uskova subjekti traditiossa, s. 13</i> — 1.1.3.3 <i>Entä tradition reseptio?, s. 15</i>	
1.1.4 Teologian harjoittaminen	16
1.2 Nykyajan henkinen ja hengellinen maisema	18
1.2.1 Kuka on se toinen, jolle usko esitetään?	18
1.2.2 Länsimainen modernismi ja globalisoitunut postmodernismi	21
1.2.2.1 <i>Modernismi, s. 21</i> — 1.2.2.2 <i>Postmodernismi ja modernismi päällekkäin, s. 24</i>	
1.2.3 Elämän merkityksen kysely	28
1.3 Fundamentaalteologia kirkon ja yhteiskunnan välissä – lyhyt historiikki	32
1.3.1 Fundamentaalteologian ja konsiilin magisteriumin synty	32
1.3.1.1 <i>Kirkko ja tietoisuus toiseudesta, s. 32</i> — 1.3.1.2 <i>Kysymys uskon perustasta nousee esiin, s. 33</i>	

1.3.2	<i>Demonstratio catholica, christiana ja religiosa</i> Trenton konsiilista Vatikaanin I konsiiliin	37
1.3.2.1	Mullistuksia Trenton konsiilista Vatikaanin I konsiiliin asti, s. 38 — 1.3.2.2 Kolmois demonstraatio ja fundamentaaliteologian synty, s. 40 — 1.3.2.3 Vatikaanin I kirkolliskouksen tausta, s. 42 — 1.3.2.4 Kolmois demonstraatio Vatikaanin I konsiilin asiakirjoissa, s. 45 — 1.3.2.5 Toistuvat kriisit Vatikaanin I konsiilin jälkeen, s. 47	
1.3.3	Vatikaanin II konsiilin ohjelma ja fundamentaaliteo- logian muutos	51
1.3.3.1	Konsiilin ohjelma Johannes XXIII:n avajaispuheen mukaan, s. 51 — 1.3.3.2 Vatikaanin II konsiilin asiakirjojen järjestely, s. 52 — 1.3.3.3 Fundamentaalteologia Vatikaanin II konsiilissa, s. 55 — 1.3.3.4 Fundamentaalteologian muutos, s. 56	

Luku 2: Uskon perushermeneutiikka 61

2.1	Kristillisen identiteetin historiallinen lähtökohta	62
2.1.1	Kaksoisvaatimus	62
2.1.2	Perusvaikeudet	63
2.1.2.1	Historiatietoisuuden synty, s. 63 — 2.1.2.2 Postmodernismi ja kulttuurinen pluralismi, s. 66	
2.1.3	Ilmoitus ja historia	71
2.1.3.1	Jumalan ilmoitus kristillisenä identiteettinä, s. 71 — 2.1.3.2 Vas- taanotettavuus on kristillisen identiteetin ytimessä, s. 76	
2.1.4	Väliarvio	78
2.2	Ilmoituskäsitteen historia ja kristillisen identiteetin historia	79
2.2.1	Kristillisen identiteetin tunnistamisen symbolit . . .	79
2.2.1.1	Tie, s. 79 — 2.2.1.2 Keskeinen kolmikko: evankeliumi – mys- teeri – ilmoitus, s. 81 — 2.2.1.3 Oppi, s. 89	
2.2.2	Ilmoituksen tulkinta Vatikaanin I konsiilista Vatikaa- nin II konsiiliin	91
2.2.2.1	Ilmoitus Dei Filiuksessa (Vatikaanin I konsiili), s. 92 — 2.2.2.2 Il- moitus Dei Verbumissa (Vatikaanin II konsiili), s. 95 — 2.2.2.3 Ilmoi- tuskäsitteen kehitys Dei Filiuksesta Dei Verbumiin, s. 105	
2.2.3	Väliarvio	111
2.3	Kristillinen identiteetti	112
2.3.1	Uskon kerygmaattinen ja dogmaattinen elementti . .	112
2.3.1.1	Termien merkitys, s. 112 — 2.3.1.2 Dogmaattinen identiteetti ja kerygmaattinen identiteetti historian saatossa, s. 116	
2.3.2	Kristillinen identiteetti ja traditio (<i>paradosis</i>)	127
2.3.2.1	Paradosis Paavalin kirjeissä, s. 127 — 2.3.2.2 Traditio, tradi- tum ja tradentes, s. 133	
2.3.3	Subjektivisen uskon eri muodot	136

2.3.3.1	<i>Evankeliumi kirjallisuuden lajina</i> , s. 136 — 2.3.3.2 <i>Fenomenologinen näkökulma</i> , s. 139 — 2.3.3.3 <i>Uskovien hengellinen vaellus</i> , s. 146	
2.3.4	<i>Jumala pro nobis ja meidän kanssamme</i>	155
2.3.4.1	<i>Julistuksen sisällön ja muodon on oltava yhtenevät</i> , s. 155 — 2.3.4.2 <i>Modernismin konteksti</i> , s. 157 — 2.3.4.3 <i>Globalisoitunut postmodernismi</i> , s. 160	

Luku 3: Uskon uskottavuus 163

3.1	Uskon ja järjen suhde	164
3.1.1	Fideismin ja rationalismin ylittäminen	164
3.1.1.1	<i>Usko ja järki kirkkoisien perinteessä ja keskiajan skolastiikassa – 1. vaihe: kohti kerygman objektivointia</i> , s. 164 — 3.1.1.2 <i>Usko ja järki 1500-luvulta lähtien – 2. vaihe: uskon kerygmaattisen identiteetin paluu</i> , s. 165 — 3.1.1.3 <i>Usko ja järki Vatikaanin I konsiilin Dei Filiuksessa</i> , s. 167	
3.1.2	Jumalatodistusten asema ja merkitys	169
3.1.2.1	<i>”Jumalatodistusten” muoto</i> , s. 170 — 3.1.2.2 <i>Jumalatodistusten sisältö</i> , s. 174 — 3.1.2.3 <i>Yhteenvedo jumalatodistuksista</i> , s. 183	
3.1.3	Uskonvelvollisuudesta uskonvapauteen	184
3.1.3.1	<i>Modernismi muokkaa uskonnon ja elämän tarkoituksen kysymyksiä uudelleen</i> , s. 184 — 3.1.3.2 <i>Vatikaanin II konsiilin jälkeiset muutokset</i> , s. 186	
3.1.4	Yhteenvedo	191
3.2	Uskon uskottavuuden argumentin rakenne	194
3.2.1	Klassisen argumentin kehityksen historia	194
3.2.1.1	<i>Katolinen kulttuuri ja toiseuden kohtaaminen historiassa</i> , s. 195 — 3.2.1.2 <i>Uskon uskottavuuden argumentin spekulatiivinen rakenne</i> , s. 196 — 3.2.1.3 <i>Kritiikki uskottavuusargumentin klassista rakennetta kohtaan</i> , s. 197	
3.2.2	Uskottavuusargumentin uudelleenmuotoilu	198
3.2.2.1	<i>Oletukset</i> , s. 198 — 3.2.2.2 <i>Uuden argumentaation vaiheet</i> , s. 201	
3.3	Uskon uskottavuuden perustelu	204
3.3.1	Pyhyiden argumentti: aitous ja normatiivinen rehellisyys	204
3.3.1.1	<i>Pyhyys ajatuksen, sanan ja teon sopusointuna</i> , s. 204 — 3.3.1.2 <i>Uskovien elämän ”avautumisen tilanteet”</i> , s. 209 — 3.3.1.3 <i>Elämä ja kuolema: lopullisuus pyhyiden argumentin kärkenä</i> , s. 214 — 3.3.1.4 <i>Johtopäätös: Pyhyys uskon uskottavuuden ensisijaisena todisteena</i> , s. 220	

3.3.2	Historiallinen argumentti: raamatullisen kertomuksen uskottavuus	221
3.3.2.1	Raamatun kertomus <i>demonstratio christianassa</i> , s. 222 —	
3.3.2.2	Ensimmäinen tapa lukea Raamattua: vertauskuvat ja samastuminen, s. 234 —	
3.3.2.3	Toinen tapa lukea Raamattua: historia ja totuus, s. 239 —	
3.3.2.4	Johtopäätös: järjen vapaus säilyy, s. 249	
3.3.3	Järjen argumentti: järjen avoimuus, elämän traagisuus, pahan ongelma, toivo	250
3.3.3.1	Lähtökohta: totuus koettelemuksien keskellä, s. 250 —	
3.3.3.2	Uskova ottaa kantaakseen totuuden haurauden, s. 252 —	
3.3.3.3	Järki yhteistyössä uskon vastauksen kanssa elämän traagisuuden keskellä, s. 253 —	
3.3.3.4	Kysymys totuudesta kiteytyy kysymykseksi todellisuudesta, s. 255	
3.3.4	Yhteenveto järjen ja uskon välisestä suhteesta	257
3.3.4.1	Järki uskon jäljessä?, s. 257 —	
3.3.4.2	Apologetiikan asema fundamentaaliteologiassa, s. 259	

Luku 4: Apostolisen uskon välittäminen ja sen katolinen ja ekumeeninen identiteetti	263
4.1 Kirkon uskottavuuden ongelma	265
4.1.1 Esteet kirkon uskottavuudelle	265
4.1.1.1 Kirkko ei ole yksi, s. 265 —	
4.1.1.2 Onko kirkko pyhä?, s. 267 —	
4.1.1.3 Kirkon pyhyydestä sen apostolisuuteen, s. 269 —	
4.1.1.4 Mitä on kirkon katolisuus?, s. 270	
4.1.2 Kristillisen identiteetin jatkuva arviointi	271
4.1.3 <i>Demonstratio catholica</i> ja ekumeeninen fundamentaaliteologia	273
4.2 Oikean uskon säätelyvälineet – Raamattu, traditio ja magisterium	276
4.2.1 Apostolien, suurten kirkolliskokousten ja kirkkoi- sien aika	277
4.2.1.1 Raamatun kaanonin synty, s. 277 —	
4.2.1.2 Apostolien auktoriteetti sekä synodien ja kirkolliskokousten synty, s. 287 —	
4.2.1.3 Isien auktoriteetti, s. 289 —	
4.2.1.4 Yhteenveto, s. 290	
4.2.2 Säätelyvälineiden kyseenalaistaminen	294
4.2.2.1 Haastamisen alku 300- ja 400-luvuilla, s. 294 —	
4.2.2.2 Kuinka ratkaista hermeneuttinen kiista?, s. 295	
4.2.3 Erehtymättömyysopin synty ja kehitys rationalis- min vuosisadalta Vatikaanin I konsiiliin	304
4.2.3.1 Radikaali kritiikki säätelyvälineitä kohtaan, s. 304 —	
4.2.3.2 <i>Pastor aeternus</i> -konstituutio ja dogmi paavin erehtymättömyydestä Vati- kaanin I konsiilissa, s. 305	
4.2.4 Vatikaanin II konsiilin tuomat uudistukset	310

4.2.5	Ajankohtaista kehitystä ja suuntaviivoja tulevaisuudelle	317
	4.2.5.1 <i>Magisteriumin kategoriat Ad tuendam fidem</i> -kirjeessä, s. 317 — 4.2.5.2 ”Dogmaattinen inflaatio”, s. 319 — 4.2.5.3 Paavi Franciscus ja vuoropuhelu postmodernismin kanssa, s. 325	
4.3	Apostolisen uskon välittäminen tänään – uskottavuus ja kulttuurien kohtaaminen	328
4.3.1	Uskon luova välittäminen	329
4.3.2	Esteiden tunnistaminen	331
4.3.3	Luovuus uskon ytimessä	332
	4.3.3.1 <i>Kaikki on jo täytetty</i> , s. 332 — 4.3.3.2 <i>Kaikki on vielä tehtävä</i> , s. 335	
	Loppusanat: pastoraalityö ja fundamentaaliteologia	337
	Sanasto	341
	Liitteet	347
	Lähteet ja kirjallisuus	431
	Hakemisto	449

Kuvat

1.1	<i>Logos</i> -käsite	5
1.2	Paavalin opetus uskomisesta (Room. 10)	15
1.3	Modernismi ja postmodernismi	19
1.4	Kolmois demonstraatio	37
1.5	Vatikaanin I konsiilin <i>Dei Filius</i> -konstituution johdanto	44
1.6	Vatikaanin II konsiilin asiakirjat	53
2.1	Kulttuurit ja yksilöt	68
2.2	<i>Exitus-reditus</i> -liike Tuomas Akvinolaisen <i>Summa Theologiaessa</i>	90
2.3	<i>Summa Theologiae</i> n systemaattinen rakenne	90
2.4	Opin ja uskomisen välinen ero Tuomas Akvinolaisen mukaan	92
2.5	Vatikaanin II konsiilin <i>Dei Verbum</i> -konstituution sisältö	97
2.6	<i>Dei Filiuksen</i> ja <i>Dei Verbumin</i> sisältöjen vertailu	98
2.7	<i>Dei Verbumin</i> kohtien 2 ja 6 lainaukset <i>Dei Filiuksesta</i>	106
2.8	Moneuden ja ykseyden suhde	122
2.9	Ihmiskielen asteet	126
2.10	Uskovan vaelluksen tilat ja käännteet	154
3.1	Anselmin ontologinen jumalatodistus <i>Proslogionin</i> luvussa 2	179
3.2	Uskottavuuden argumentin uusi rakenne	203
4.1	Uskon ilmaisemisen säätelyvälineet: apostolien aika	291
4.2	Uskon ilmaisemisen säätelyvälineet: kirkkoisien aika	292
4.3	Paikallisen kirkon, alueellisen synodin ja koko piispakunnan väliset suhteet kirkkoisien kaudella	293
4.4	Uskon ilmaisemisen säätelyvälineet Vatikaani II:n jälkeen	311
4.5	Ilmoituksen, Raamatun, tradition ja magisteriumin väliset suhteet <i>Dei Verbumin</i> mukaan	313
4.6	Diakroninen ja synkroninen tutkimus	315
4.7	Eri kategorioita magisteriumissa <i>Ad tuendam fidem</i> mukaan	318

Esipuhe

Samalla tavalla kuin pyhä oppi (*teologia*) perustuu uskon valoon, vastaavalla tavalla filosofia perustuu järjen luonnolliseen valoon; niinpä on mahdotonta, että ne asiat, jotka kuuluvat filosofiaan, olisivat vastakkaisia uskon alaan kuuluvien asioiden kanssa; vaikkei filosofia ylläkkään samaan täydellisyyteen kuin pyhä oppi, filosofiaan sisältyy kuitenkin jotakin sellaista, joka on uskon kanssa samankaltaista ja joka edeltää uskoa samalla tavalla kuin luonto on armon edellytys (*praeambula*).

TUOMAS AKVINOLAINEN

Super Boetium De Trinitate, q. 2, a. 3.

Näin Tuomas Akvinolainen kirjoittaa roomalaisen filosofin Boethiuksen (k. 525/526) *Kolminaisuus*-tutkielmaan laatimassaan selityksessä. Lainaus tarjoaa edustavan näytteen siitä, mitä fundamentaaliteologialla on läntisessä teologiassa perinteisesti tarkoitettu. Kaikki sellainen ajatuksellinen toiminta, jonka tavoitteena on tehdä selkoa siitä, mikä ”edeltää uskoa samalla tavalla kuin luonto on armon edellytys” (*sicut natura praeambula est ad gratiam*), lasketaan kuuluvaksi fundamentaaliteologian alaan. Kysymyksiä, jotka koskevat esim. uskon ja järjen tai ilmoituksen ja luonnollisen teologian välistä suhdetta, on vanhastaan pidetty fundamentaaliteologisina ongelmina. Fundamentaaliteologi askaroi näin uskon ja tiedon, luonnollisen ja yliluonnollisen välisellä rajavyöhykkeellä ja pyrkii saamaan intellektuaalisen otteen siitä, missä kulkee perustellun uskon ja kvasiuskon välinen raja.

Aristoteleen teoksia alettiin käyttää Pariisin yliopiston filosofisen tiedekunnan oppimateriaalina 1200-luvun toisella vuosikymmenellä. Vuodelta 1255 peräisin oleva filosofisen tiedekunnan asetus luettelee yhteensä viisi-toista Aristoteleen teosta, joihin tiedekunnan opetus perustui. Ennen kuin opiskelija saattoi aloittaa teologiset opinnot, hänen täytyi ensin opiskella

vähintään neljä tai viisi vuotta filosofiaa. Ennen siirtymistään harjoittamaan opintoja Pariisiin yliopiston teologisessa tiedekunnassa Tuomas Akvinolaisella oli takanaan vuosien filosofiset opinnot. Tämän pohjalta on ilmeistä ja ymmärrettävää, että ne filosofiset käsittevälineet, joilla Tuomas harjoitti fundamentaaliteologiaa, hän oli omaksunut Aristoteleen filosofiasta. Tämä tarkoittaa, että filosofia ja etenkin aristoteelinen filosofia oli se teologian aputiede (*ancilla*), jolla uskon edellytyksiä (*praeambula fidei*) tutkivaa fundamentaaliteologiaa Pariisiin yliopiston teologisessa tiedekunnassa harjoitettiin.

Kun katoliset yliopistot ympäri maailmaa joutuivat Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeen uudistamaan opetusohjelmiaan, aristoteelinen filosofia joutui luopumaan hegemonisesta asemastaan ja tekemään tilaa muille filosofisille ja tutkimuksellisille lähestymistavoille. Miten radikaalisti tilanne on sitten Akvinolaisen ajoista muuttunut ja miten erilaisessa aatteellisessa ja kulttuurisessa ympäristössä fundamentaaliteologiaa tänään tehdään, siitä erinomaisen yleiskuvan tekijä piirtää lukijan silmien eteen johdattelevan pääluvun luvussa "Nykyajan henkinen ja hengellinen maisema". Karl Marxin, Sigmund Freudin ja Friedrich Nietzschen kaltaisten "epäilijämestareiden" kristinuskoa kohtaan suuntama kritiikki on pakottanut fundamentaaliteologiaa etsimään aivan uudenlaisia keskustelukumppaneita, joiden avulla se onnistuisi vastaamaan modernismin ja postmodernismin esittämiin haasteisiin ja raivaamaan uskolle tilaa.

Fenomenologian nimellä tunnettu filosofinen virtaus synnytti monia sellaisia lähestymistapoja ja metodisia välineitä, joiden pohjalta teologit onnistuivat kirjoittamaan fundamentaaliteologiaa, joka vastasi teollisen vallankumouksen jälkeisen ja kirkosta vieraantuneen eurooppalaisen ihmisen elämän mieltä ja merkitystä koskeviin perimmäisiin kysymyksiin. Eksistenssifilosofia, personalismi, Frankfurtin koulun kriittinen yhteiskuntateoria ja hermeneuttisen filosofian erilaiset sovellukset riittävät antamaan alustavan käsityksen siitä, mitä nämä fenomenologian juuresta kasvaneet uudet filosofiat ovat. Tässä muutama näyte niistä aatteellisista virtauksista, joiden kanssa tekijä käy kirjassaan kautta linjan keskustelua. Edelleen hän punoo taitavasti yhteen historiallisen ja systemaattisen käsittelytavan; tämä käy erityisen selvästi ilmi kirjan jaksoissa, joissa hän osoittaa, millainen jatkuvuuden hermeneutiikka Vatikaanin Ensimmäisen ja Toisen konsiilin välillä vallitsee.

Lukijalla on edessään kirja, joka avaa monipuolisen ja avaran näkymän siihen, millaisilla vesillä katolinen fundamentaaliteologia tänään purjehtii. Tekijä ei ainoastaan liiku teologian ja erilaisten filosofoiden ja katsomusten rajavyöhykkeellä, vaan hän uskaltaa astua myös rajan tuolle puolen.

Siinä missä Tuomas asetti aikansa valtafilosofian ja kristillisen uskon korrelaatioon keskenään, tekijä asettaa uskon ja ajassamme vaikuttavat filosofiat ja yhteiskuntatieteet rakentavaan vuoropuheluun toistensa kanssa onnistuakseen ”saarnaamaan sanaa” (2. Tim. 4:2). Näin hän vaalii dominikaanisääntökuntansa perintöä ja kirjoittaa fundamentaaliteologiaa, joka ei kavahda aikamme haasteita, vaan heittäytyy rohkeasti vuoropuheluun niiden kanssa.

Tuomaan ohella toinen tunnettu dominikaaniveli Mestari Eckhart vastaa fundamentaaliteologian perustavimpaan, luodun ja luomattoman eroa koskevaan kysymykseen saarnassaan, joka pohjautuu Matteuksen evankeliumin 10. luvun jakeeseen 28: ”Älkää pelätkö niitä, jotka tappavat ruumiin, vaan pelätkää niitä, jotka voivat tappaa sielun.” Eckhart muotoilee vastauksensa seuraavasti: ”Ulkoiselle ihmiselle kaikki luotu maistuu vain luodulta – viini viiniltä, leipä leivältä ja liha lihalta. Mutta minun sisäiselle ihmiselleni mikään ei maistu luodulta, vaan Jumalan lahjalta. Mutta kaikkein sisäisimmälle ihmiselleni ne eivät maistu pelkästään Jumalan lahjoilta, vaan ikuisuudelta”. Näin hän tunnustaa Augustinuksen tavoin, että ”sinä olit minun sisimpäänikin sisempänä” – *tu autem eras interior intimo meo* (*Confessiones* III.6.11).

Pauli Annala

Alkusanat

”Uskolle totta on se, mitä toivotaan.” (Hepr. 11:1)

Miten tämä kirja sai alkunsa

Teologian epistemologian ja jumalallisen ilmoituksen hermeneutiikan kysymykset tulivat eteeni laatiessani teologian maisterintutkielmaani Strasbourgin yliopistossa. Työssäni tutkin amerikkalaisen katolisen teologin David Tracyn (1939–2025) ajattelua. Opiskeltuaan Bernard Lonerganin johdolla Tracy ryhtyi professoriksi Chicagon yliopistossa, missä hän teki yhteistyötä mm. Paul Ricœurin ja Mircea Eliaden kanssa. Hän kehitti teologista epistemologiaa hermeneuttisesta näkökulmasta, mutta pysyi samalla uskollisena tietyille Lonerganin ajattelun piirteille. Lonerganin mukaan uskonnollisen kokemuksen fenomenologia on teologian lähde jo ennen kuin kokemus määritellään kristilliseksi tai se tunnustetaan yhteensopivaksi Jeesuksen Kristuksen ilmoittaman Jumalan kanssa. Tracy asettui tässä suhteessa vastakkain Yale-koulukunnan kanssa, jonka edustajiin kuului George Lindbeck. Yale-Chicagon debatissa, joka koski kristinuskon, kielen, historian ja kulttuurin välisiä suhteita, Tracy kehitti omaa ”korrelaation menetelmäänsä” (*method of correlation*) Paul Tillichin Chicagossa kehittämän ajattelun pohjalta.

Laadin maisterintutkielmani ranskaksi, mutta asuin tuolloin jo Helsingissä. Tästä syystä pohjoisamerikkalaisen teologian tutkimukseni yhdistyi suomalaiseen kontekstiin. Näin heräsi lopullisesti kiinnostukseni fundamentaaliteologiaan ja teologian epistemologisiin kysymyksiin. Oli myös luontevaa ehdottaa Helsingin piispa Raimo Goyarrolle johdantokurssia fundamentaaliteologiasta, kun hän pyysi pappeja vastaamaan pysyvien diakonien teologisesta koulutuksesta. Johdantokurssin sisältämän opetuksen perusteella kirjoitin tämän oppikirjan. Koska alun perin oli tarkoitus vain pitää sarja fundamentaaliteologiaan johdattavia luentoja, voi tekstissä havaita jälkiä suullisesta esityksestä.

Lähteistä

Olen Ranskasta kotoisin, enkä voi sivuuttaa teologeja, joita olen lukenut ja joiden parissa olen työskennellyt ennen Suomeen tuloani. Erityisesti tämä koskee uuden teologian (*la Nouvelle Théologie*) dominikaanisista vaikuttajista 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla, kuten Marie-Dominique Chenua ja Yves Congaria, joiden ajattelu vaikutti keskeisesti Vatikaanin II kirkolliskokouksen tiettyihin opetuksiin. 1900-luvun ranskalaisen teologian suurista nimistä olen myös velkaa Henri de Lubacille sekä 1800- ja 1900-luvun taitteen filosofille Maurice Blondelille, jonka toiminnan filosofia (*philosophie de l'action*) tarjosi modernistisen kriisin ratkaisemiseksi uudenlaisen tavan määritellä tradition merkitys.

Uudempien teologioiden joukosta on mainittava hermeneuttisen käänteiden edustajat, kuten David Tracy ja dominikaani Claude Geffré. Ranskankielisen nykyteologian piiristä haluan nostaa esiin Pariisin jesuiittakoulukunnan edustajat Joseph Moingt'n, Christoph Theobaldin ja Bernard Sesboüén. Erityisesti Theobald ja Sesboüé ovat olleet minulle merkittäviä historiallisten osuuksien lähteitä. Sesboüén monidoksinen dogmihistoria on ollut arvokas apuvälineeni, ja Theobald on puolestaan kirjoittanut laajasti Vatikaani II:n reseptiosta – eli vastaanottamisesta – linjalla, joka on lähellä Bolognan koulukunnan Giuseppe Alberigon tulkintaa. Hän on myös käsitellyt lukuisissa kirjoissaan kristillisyyden nykymuotoja Länsi-Euroopassa, jossa se näyttäytyy ”elämäntyylinä” moniarvoisessa ja pluralistisessa yhteiskunnassa. Tämä näkökulma tuo kristinuskon ja postmodernismin välille sovittavaa dialogia, minkä näen erityisen arvokkaana. Ei ole yllättävää, että tällainen näkemys nousee ranskalaisesta kulttuurikontekstista, joka on synnyttänyt modernismin ja postmodernismin keskeisiä ajattelijoita, kuten Michel Foucault'n, Jean-François Lyotard'in, ja Marcel Gauchet'n. Vaikka pyrin tässä teoksessa noudattamaan pohjoismaissa vallitsevaa analyttistä diskurssin tyyliä, joka on minullekin läheinen, tietynlainen ranskalainen lähestymistapa on väistämättä läsnä. Toivon, että kirjani voi rohkaista suomalaista lukijaa löytämään itselleen uusia näkökulmia; sen tarkoitus ei niinkään ole vastata tiettyihin kysymyksiin, vaan auttaa lukijaa käsittelemään kristillisen uskon kysymyksiä omasta kontekstistaan käsin.

Joissain teologisissa väitteissäni nojaan luterilaisiin teologeihin – kuten Paul Tillichin ja hänen korrelaatiomenetelmäänsä, joka läpäisee kirjan ja sen rakenteen – sekä nykyajattelijoihin, joita edustavat Jürgen Habermas ja Charles Taylor (yhteiskuntafilosofia), Johann Baptist Metz (poliittinen teologia) ja Michael Seewald (fundamentaalteologia). Heidän teoksensa

apunani pohdin dogman muodostumisen historiaa ja jumalallisen ilmoituksen vastaanottoa pyhien kirjoitusten ja tradition kautta. Ilmoitus on jokaisessa ajassa ja paikassa tulkittava uudelleen, jotta voimme tunnistaa kristillisen identiteetin muuttuvat ja pysyvät elementit.

Jos tästä kirjasta jää jokin opetus lukijalle mieleen, haluaisin sen olevan: muutos ei ole uskolle uhka, vaan mahdollisuus. Se on jopa uskon olemukseen kuuluva ilmiö, sillä dogmaattinen kieli kehittyy ajan myötä uusien määritelmien ja myös hiljaisuuksien kautta, ja tämä tapahtuu ilman, että itse uskon luonne muuttuu tai joutuu vaaraan. Kristillisen identiteetin ilmaisun muuttuminen on edellytys identiteetin säilymiselle historian kulussa. 1900-luvulla tapahtui paradigman muutos tavassa, jolla suhtaudumme ilmoitettuun uskoon ja tämä muutos vahvistettiin Vatikaanin II kirkolliskokouksessa (1962–1965). Silloin siirryttiin kognitiivisesta, propositionalisesta ilmoituskäsityksestä kohti tapahtumallista ja kohtaamiseen perustuvaa näkemystä Jumalan ilmoituksesta, sillä Jumala ilmoittaa itsensä ihmiselle hänen sydämessään ja vapaudessaan. Muutoksen vaikutus jatkuu, kuten paavi Franciscuksen pontifikaatti hallitsemistavallaan osoitti. Viitataan useasti ilmoituksen ja sen reseption ajankohtaisuuteen kirkon nykypäivän elävässä todellisuudessa.

Kiitokset

Se, etten ole suomalainen, on tuonut tiettyjä haasteita tämän kirjan laa-
timiseen, erityisesti sanaston suhteen, sillä suomalaisessa kulttuurissa ei
vielä ole vakiintunutta katolista teologista perinnettä. Sen sijaan että olisin
epäillyt luterilaisessa kontekstissa käytettyjen suomenkielisten teologisten
termien – kuten *tieteentermipankki.fi*-sivustolla tai Riitta ja Seppo A. Teino-
sen teologisissa sanakirjoissa esiintyvien – katolisuutta, olen luottanut kie-
leen ja kulttuuriin sellaisina kuin ne minulle ilmenevät. Lukija ymmärtää
tämän helposti luettuun kirjan: uskon inkulturaatio on mielestäni funda-
mentaaliteologiassa keskeinen teema ja liittyy siihen, miten kirkko välittää
kristillisen uskon nykyajan ihmisille. Sen sijaan että kulttuuria epäiltäisiin
tai siltä suojauduttaisiin, on hedelmällisempää käydä sen kanssa vuoro-
puhelua ja luottaa siihen suhtautumatta siihen kuitenkaan naiivisti. Olen
kiitollinen suomen kielelle, joka tarjoaa minulle mahdollisuuden pohtia Ju-
malan läsnäoloa maailmassa muiden kuin äidinkielestäni minulle tuttujen
sanojen ja käsitteiden välityksellä.

Haluan erityisesti kiittää Pauli Annalaa, Helsingin yliopiston teolo-
gian dosenttia. Hän ei ainoastaan neuvonut minulle tiettyjä oikeita teo-
logisia termejä, vaan myös rohkaisi minua muokkaamaan luentotekstini

oppikirjaksi ja tuki minua tämän työn aikana. Olen hänelle syvästi kiittolinen hänen luottamuksestaan, avuliaisuudestaan, innostuksestaan ja ystävyystään.

Kiitän myös suuresti dominikaaniveljiä, joiden kanssa saan elää Studium Catholicumissa Jumalan valtakunnan todellisuutta ja pelastuksen lupausta jokapäiväisessä elämässämme Kristuksen seuraajina pyhän Dominikuksen esimerkin mukaisesti. Käymämme keskustelut kirkon elämästä ja dogmien kehityksestä ovat olleet arvokkaita tämän kirjan laatimisessa.

Lopuksi suurimmat kiitokseni Ville Supposelle, joka sisulla ja rohkeudella, sinnikkyydellä ja uhrautuvaisuudella jaksoi kärsivällisesti lukea nämä sivut läpi ja auttoi muuttamaan ilmaisuni suomalaiselle lukijalle kelpaavaksi tekstiksi.

Mitä tämä kirja on ja mitä se ei ole, sekä miten käyttää sitä

Suomessa on katolisen kirkon sisäpiirissä saatavilla paikallisen piispan opetus, kirkolliskokousten ja paavillisen magisteriumin tekstejä sekä hengellisiä teoksia ja muutaman klassikon suomennoksia, mutta käytännössä ei juurikaan katolista fundamentaaliteologista esitystä. Siksi pidän hyödyllisenä selvittää, mitä tämä kirja on ja mitä se ei ole, erityisesti katolista lukijaa silmällä pitäen.

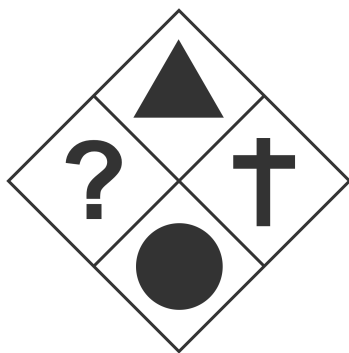
Tämä kirja ei ole hengellinen teos, katekismus tai apologeettinen kirjoitus. Vaikka se sisältää hengellisiä pohdintoja ja nojaa voimakkaasti kirkon kahdentuhannen vuoden traditioon, sen tarkoitus on teologinen ja didaktinen. Jumalallisen ilmoituksen reseptio on tulkinnan kysymys: monet kirjassa esitetyt teologiset väitteet – vaikka ne perustuvat Jumalan sanaan, kirkon opetukseen, hengelliseen perinteeseen ja aikalaistemme kokemukseen – ovat henkilökohtaisia tai tietyn koulukunnan tai ajatussuunnan mukaisia. Niihin voi suhtautua eri tavoin. Erimielisyys ei ole ongelma, päinvastoin: se kertoo siitä, että lukija on sisäistänyt kysymyksen, tehnyt siitä itselleen tärkeän ja muotoillut oman vastauksensa. Tämä on kristillisen tradition reseption ja tulkinnallisen omaksumisen merkki. Mahdolliset erimielisyydet osoittavat, että uskova subjekti kasvaa teologi-subjektiksi. Kehotan siis lukijaa tarkastelemaan kriittisesti seuraavia lukuja ja kiittämään Jumalaa siitä, että kirkon elämä mahdollistaa uskon erilais-tuneen omaksumisen ilman, että kirkon ykseys tai uskontunnustuksen totuus vaarantuu.

Tämä on oppikirja, jonka tarkoituksena on esitellä järjestelmällisesti keskeisiä teemoja ja käsitteitä, jotka liittyvät jumalalliseen ilmoitukseen ja sen reseptioon kirkossa, sekä näiden käsitteiden ja vastaanotto-prosessien

kehitystä ihmiskunnan historiassa. Kirjan lähestymistapa on pedagoginen: monet tekstit on esitetty ja niitä on kommentoitu liitteissä, joihin kannattaa perehtyä. Lisäksi käyttämäni korrelaatiomenetelmä – jossa teologia ja ihmiselämän fenomenologia ruokkivat toisiaan – tarkoittaa, että teemat ja käsitteet toistuvat eri luvuissa, jolloin aiempien lukujen esittelemiä ajatuksia ei tarvitse toistaa yhtä laajasti myöhemmissä osioissa. Viittaukset aiempiin lukuihin mahdollistavat epälineaarisen lukutavan ja suhteellisen vapaamuotoiset siirtymät eri osien välillä. Kirjan lopussa on hakemisto ja suppea sanasto. Sanat, joille annetaan määritelmä sanastossa, on merkattu tekstiin asteriskilla, kun ne esiintyvät ensimmäisen kerran. Lisäksi kirjassa on monia kaavioita, jotka auttavat hahmottamaan visuaalisesti eri käsitteiden, tekstien ja asiakirjojen välisiä suhteita sekä niiden historiallista kehitystä ja rakennetta.

Tunnuksen merkitys

Kirjan otsikkosivulla oleva abstrakti tunnus ansaitsee oman selityksensä, sillä se kiteyttää teoksen keskeisen sanoman.



Tunnuksessa kolmio kuvaa Kolmiyhteistä Jumalaa, ja ympyrä luomakuntaa, maailmaa ja ihmistä saavutuksineen. Ihmisellä on jollain tavoin suora yhteys Jumalaan uskonkokemuksen kautta, joka syntyy hänen sydämessään jumalallisen ilmoituksen vastaanoton myötä ja joka on sanoin kuvaamaton. Kristus on kuitenkin tämän ilmoituksen erityinen välittäjä, sillä hän sekä tuo pelastuksen ihmisille että toimii esirukoilijana Isän edessä ihmisten puolesta. Tunnuksessa tätä kuvaa risti. Kristus, ainoa Välimies, Isän ikuinen Sana, on Jumalan lopullinen sana ihmis-kunnalle. Tähän sanaan me vastaamme lausumalla oman Aamenemme, jolloin yhdymme Jeesuksen ikuiseen Aameneen Isän kunniaksi (ks. 2. Kor. 1:20) ja suostumme ottamaan vastaan Jumalan tarjoaman pelastuksen.

Suhde ihmisen ja Jumalan välillä näyttäytyy myös kysymysmerkkinä – inhimillisen kulttuurin ja kielen merkkinä, joka viittaa epävarmuuteen, epäilykseen ja moniselitteisyyteen. Kysymysmerkki kuvastaa erityisesti ihmiskunnan historian epäselvyyttä: vaikka Jumala kaitsee maailman tapahtumien kulkua, historian tarkoitus ei ole meille itsestään selvä. Se paljastuu meille vasta tuonpuoleisessa elämässä, kun ihmiskunta on täysin sovitettu itsensä, koko luomakunnan ja Jumalan kanssa ja astuu Jumalan eteen ikuisena Kirkkona, Kristuksen morsiamena, josta kirkollinen instituutio maan päällä on vain kalpea heijastus. Samalla kysymysmerkki ilmentää myös Jumalan ilmoituksen meihin kohdistamaa haastetta: ilmoituksen vastaanottaminen, omaksuminen, tulkinta ja edelleen välittäminen traditiona eivät ole suoraviivaisia prosesseja, vaan ne tapahtuvat usein pikemminkin kysymysten, epäilysten ja ehdotusten kuin varmojen julistusten tai huutomerkkien, väitteiden muodossa. Tässä mielessä kirkko sijoittuu tunnuksen kaikkiin osiin: kysymysmerkin kohdalle, missä kielen rajat tulevat vastaan; Kristuksen kohdalle, joka on sen perustanut; Jumalan puolelle, jonka nimissä se antaa pelastuksen varmat välineet; ja maailman puolelle, jonka keskellä se raivaa tietään evankeliumin julistamiseksi. Kirkko on läsnä tunnuksen kaikkien elementtien välisissä suhteissa.

Tapahtuipa se sitten Kristuksen, historian tai inhimillisen järjen saavutusten rajallisuuden kautta, Jumala ilmoittaa itsensä meille ikuisen valtakunnan kumoamattomana läsnäolona, yhä uutena evankeliumina ja mystisenä ”itsensä traditiona”. Kaikkea tätä Jumalan kuvaksi luotu ihminen on kutsuttu jäljittelemään Kristuksen esimerkin mukaisesti – hänen, jossa kaikki on jo täydellisesti täyttynyt.

Siinä kiteytettynä ne suuret linjat, jotka kehittyvät seuraavissa luvuissa. Hyvää lukukokemusta!

veli Marie-Augustin Laurent-Huyghues-Beaufond, O.P.

LUKU 1

Mitä fundamentaaliteologia on?

Mitä fundamentaaliteologia on? Yleisimmän vastauksen mukaan se on teologian osa-alue, joka tutkii Jumalan ilmoitusta ihmiselle ja ihmisen vastausta siihen uskossa.¹ Fundamentaalteologia on siis ilmoituksen teologiaa, uskon ja uskomisen teologiaa – jopa teologian teologiaa. Se tarkastelee, miten ihmisen uskonvastauksessa Jumalan ilmoitukseen syntyy ja kehittyy teologia käsitteineen. Tämä näkökulma tekee fundamentaaliteologiasta luonteeltaan metateologista: se pohtii teologian ehtoja, perusteita ja kieltä, mikä saattaa vaikuttaa spekulatiiviselta ja käsitteellisesti abstraktilta. Siksi haluan lähestyä aihetta toisesta näkökulmasta: fundamentaaliteologia on kuin kirkon ulkoasiainministeriö. Se toimii rajapintana, kohtaamispaikkana uskovien kirkon jäsenten ja niiden välillä, jotka eivät usko samalla tavalla.

Fundamentaalteologian tehtävänä ei ole vain asettaa kristilliselle uskonnolle teologista perustaa (*Grundlegung*), vaan myös astua vuoropuheluun aikamme aatteiden ja maailmankatsomusten kanssa. Tässä mielessä sillä on selkeästi myös käytännöllinen ja pastoraalinen ulottuvuus. Fundamentaalteologian tarkastelussa maailman, yhteiskunnan ja kulttuurin edustama toiseus on otettava huomioon heti alusta alkaen. Vatikaanin II kirkolliskokouksen (1962–1965) jälkeen tämä vaatimus on alkanut näkyä yhä selvemmin fundamentaaliteologian uusissa muotoiluissa ja oppikirjoissa.²

1. Fundamentaalteologian käsikirjassa voi olla tällainen järjestys, kuten Mansinin teoksessa *Fundamental Theology* (Mansini 2018): Jumala puhuu, ihminen kuuntelee. Tämä kirja edustaa puolestaan toisenlaista, kolmiosaista järjestystä, josta Waldenfelsin kuuluisa *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Waldenfels 2005) on hyvä esimerkki: Jumala puhuu, syy miksi häntä lähestytään (Waldenfelsin kirjassa syynä lähestymiseen on Jeesus Kristus) ja kirkko uskon paikkana, jossa saa kuunnella Jumalaa ja puhua hänelle.

2. Hyvä esimerkki tästä lähestymistavasta on O'Collinsin kirja *Rethinking Fundamental Theology* (O'Collins 2011).

Lähtökohdaksi otan erään lainauksen Raamatusta:³

1. Piet. 3:15 Olkaa aina valmiit antamaan perustelu (*apologia*) jokaiselle, joka kysyy, mihin teidän toivonne perustuu (*logos*).⁴

Tätä jaetta voidaan pitää fundamentaaliteologian peruskirjana, sillä se sisältää oppialan kolme pääaihetta ja momenttia, joita käsitellään seuraavissa luvuissa:

- ”perustelut toivostanne”, eli ”mitä tai mihin uskoa?” (luku 2) – toivon perusteluilla kuvataan uskon sisällön ydintä;
- ”antaa perustelut”, eli ”miksi uskoa?” (luku 3) – antamalla perustelua puolustetaan uskoa;
- ”antaa ne kaikille, jotka kysyvät”, eli ”miten uskoa, millaisissa puitteissa?” (luku 4) – olennaista uskonkokemukselle on ihmissuhde.

Tämä luku on ikään kuin yleiskatsaus fundamentaaliteologiaan ja siinä esitellään keskeisiä teemoja ja käsitteitä, joita käsitellään syvällisemmin muissa luvuissa.

1.1 *Apologia ja logos*

1.1.1 Termien tausta

Pietarin kirjeessä käytetty kreikankielinen sana *apologia* merkitsee perustelujen esittämistä. Siitä on johdettu meille tuttu sana ”apologetiikka”. Termi on kuitenkin moniselitteinen ja saattaa herkästi tuoda mieleen puolustautumisen, itsensä oikeuttamisen tai viestinnällisen strategian, jonka päätavoitteena on kuulijan käännäyttäminen puheen vakuuttavuuden kautta. Toisinaan apologetiikka yhdistetään myös polemiikkiin, hädelmättömään väittelyyn. Tällainen lähestymistapa on kaukana siitä dialogista ja kohtaamisesta, jonka tulisi olla fundamentaaliteologialle leimallista. Usko yhdistää ihmisen Jumalaan – se on Jumalan lahja. Uskoa ei voida ”välittää” kuten suolaa ojennetaan pöydässä, vaan siitä voidaan ainoastaan todistaa, ja on ylimielistä ajatella, että pelkkä apologeettinen puhe voisi synnyttää uskoa ei-uskovassa.⁵

3. Toistaiseksi en perustele viittaamista Raamattuun. On tietysti tarkasteltava myöhemmin Raamatun asemaa, kun pohditaan uskoa tai siitä puhumista ei-uskovalle, jolle Raamatulla ei ole erityistä auktoriteettia; siihen viittaaminen voi hänestä tuntua vieraalta. Raamatun asema kaanonina* perustellaan luvussa 4 (ks. kohta 4.2.1.1).

4. Oma suomennos. Ellei toisin mainita kaikki lainaukset Raamatusta ovat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuoden 1992 suomennoksesta. Ks. myös viite 8, s. 4.

5. Apologetiikan asemaan teologiassa palataan luvun 3 lopussa, ks. kohta 3.3.4.2.

Raamatussa esiintyy oikeudellisia tilanteita, joiden keskiössä on puolustus, johon *apologia* liittyy (esim. Jeesuksen tai apostolien oikeudenkäynnit).⁶ Jeesus käytti termiä tässä merkityksessä opettaessaan apostolejaan:

Luuk. 12:11-12 Kun teitä kuljetetaan synagogiin ja viranomaisten ja esivallan eteen, älkää olko huolissanne siitä, mitä puhutte ja miten puolustatte itseänne (*apologēsēsthe* ← *apologia*). Kun se hetki tulee, Pyhä Henki neuvoa, mitä teidän on sanottava.

Uskon puolustaminen on siis Pyhän Hengen työtä uskovien sydämessä heidän kanssaan. Tästä huolimatta fundamentaaliteologia valmistelee uskon puolustusta ja pohdiskelee sen luonnetta.

Fundamentaalteologia sai alkunsa apologetiikkana. Varhaiset kirkkoisät, kuten pyhä Justinos Marttyyri (n. 100 – n. 165), joutuivat vainojen keskellä perustelemaan kristillistä uskoa. Justinos julkaisi kaksi *Apologiaa* ja *Dialogin Tryfonin kanssa*,⁷ joka on kirjallinen kuvitelma rauhanomaisesta keskustelusta juutalaisen kanssa. Tavoitteena ei ollut polemiikki vaan vuoropuhelu – marginaalissa olevien kutsuminen osaksi yhteistä keskustelua. Tällainen apologeettinen dialogi oli 2.–4. vuosisadan kristillisessä kirjallisuudessa yleinen laji. Se ammensi kreikkalaisesta perinteestä, erityisesti Platonin *Sokrateen puolustuspuheesta*, jossa Sokrates joutui puolustamaan uskomuksiaan Ateenan Areiopagilla.

Raamatussa *apologia* esiintyy usein oikeudellisessa tai poleemisessa yhteydessä. Profeettakirjoissa Jumala ja Israel kohtaavat toistuvasti toisensa ”oikeudessa”, jossa Jumala profeettojen kautta muistuttaa kansaansa liitosta ja sen rikkomisen seurauksista. Apologia voi siis olla sekä rauhanomainen ja spekulatiivinen – kuten Justinoksen *Dialogi* – että poleeminen ja juridinen – kuten profeettojen kirjallisuudessa tai Jeesuksen oikeudenkäynnissä. Sekä Sokrateen että Jeesuksen oikeudenkäynnit olivat poliittis-uskonnollisia juttuja, joissa totuutta vääristeltiin. Kun Pilatus yritti esittää Jeesuksen kuninkaana, Jeesus vastasi: ”Itse sinä sanot, että olen kuningas. Sitä varten minä olen syntynyt ja sitä varten tullut tähän maailmaan, että todistaisin totuuden puolesta” (Joh. 18:37). Totuudesta

6. Paavalin kuolemasta kertoo Clemens Roomalainen *Ensimmäisessä kirjeessään* (vuodelta n. 95, ks. Clemens Roomalainen 2020, 5.7 ja 6.1). Eusebios Kesarealainen kirjoitti *Kirkkohistoriassaan* (n. 315) muistiin Jaakobin kuolemaan liittyvän vanhan suullisen perinteen (ks. Eusebios Kesarealainen 1997, I.1 ja 23), joka täydentää Luukkaan lyhyttä mainintaa asiasta Apostolien teoissa (Apt. 12:2).

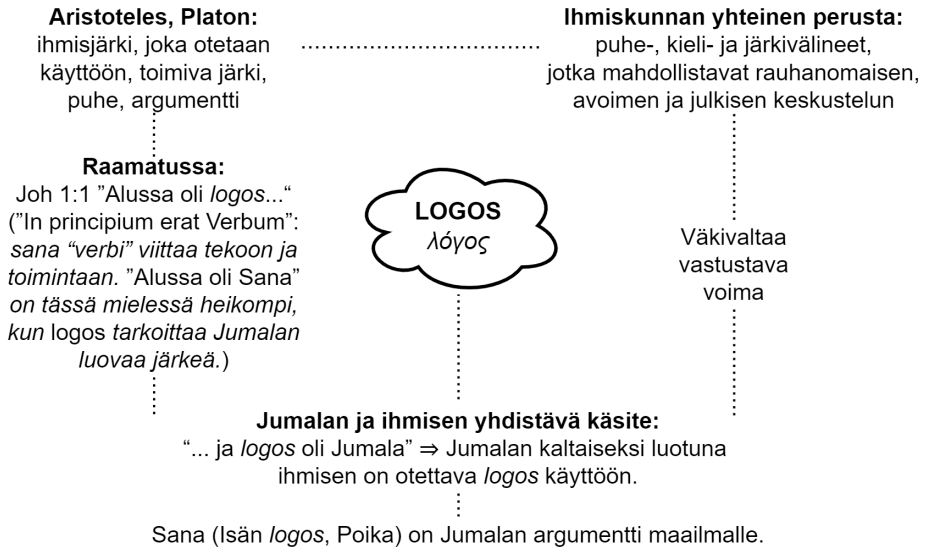
7. Justinos Marttyyri 2008.

todistaminen on fundamentaaliteologian ytimessä. Usein tämä tapahtuu väkivallan keskellä – kuten Jeesuksen kuolema ja varhaiskristittyjen marttyyrikuolemat osoittavat. Marttyyri – kreikaksi ”todistaja” – on kristillisyyden keskeinen hahmo, ja Jeesus itse on todistaja *par excellence* (vrt. Ilm. 1:5).

Vaikka väkivalta (tai ainakin vihapuhe) voi uhata, fundamentaaliteologia pyrkii sijoittumaan julkiselle ja avoimelle foorumille, jossa kaikki ovat tasavertaisia ja jossa *logos** – järki – toimii keskustelun tuomarina. Pietari kehottaa kristittyjä ”olemaan valmiina vastaamaan kysyjille toivon *logoksesta*”.⁸ *Logos* ei tarkoita vain perusteluja tai syitä, vaan se on kreikkalaisen filosofian keskeinen käsite, joka merkitsee yhteistä järkeä, järkipäristä puhetta, kuten Platonin ja Aristoteleen teokset osoittavat. *Logos* tarkoittaa järkeä, joka otetaan käyttöön, toimivaa järkeä, ja siten myös inhimillistä kykyä keskustella, argumentoida ja ymmärtää (kuvassa 1.1 esitellään *logoksen* piirteitä sekä Jumalan että ihmisen osalta). Johanneksen evankeliumin alussa esiintyvä ajatus ”*Logos* tuli lihaksi” (Joh. 1:14) voidaan lukea siten, että inkarnaation* kautta Jumala esittää argumenttinsa maailmalle Pojan persoonassa. Tämä tarkoittaa myös sitä, että ihmisillä on aina mahdollisuus kommunikoida toistensa kanssa: järki, kieli ja puhe yhdistävät meidät. Tässä merkityksessä fundamentaaliteologia on toivon teko, sillä se julistaa, että väkivalta ei saa viimeistä sanaa – yhteinen keskustelu on aina mahdollista. Siinä ei pyritä niinkään vakuuttamaan toisia, kun etsimään yhdessä totuutta, josta kristillinen usko todistaa.

Pyhä Justinos puolusti kristittyjä vetoamalla järkeen ja yhteiseen inhimilliseen perustaan. Hänen *Apologioidensa* argumentit* ovat edelleen kiinnostavia, mutta niitä ei voida sellaisenaan toistaa nykymaailmassa ja olettaa, että niillä on sama vaikutus kuin omana aikanaan. Fundamentaali-teologia, kuten teologia yleensäkin, elää ajassa – se ei ole muuttumatonta, vaan sidoksissa historialliseen tilanteeseen. Ei ole olemassa yhtä universalia* apologetiikkaa, vaan teologian on aina sopeuduttava aikaan ja kontekstiin. Tämä herättää tärkeän kysymyksen: kuinka muuttumaton Jumalan ilmoitus yhdistyy ajassa muuttuvaan teologiseen puheeseen? Jumalan ilmoitus on ikuinen – ”Jeesus Kristus on sama eilen, tänään ja ikuisesti” (Hepr. 13:8) – ja kirkolle uskottu usko eli uskon talletus* ei ole altis muutoksille. Silti uskon kieltä ja muotoa on jatkuvasti tarkasteltava ja uudistettava. Tämä jännite on fundamentaaliteologian keskeinen tutkimuskohde.

8. Kreikaksi ”*hetoimoi de aei pros apologian panti tō aitounti humas logon peri tēs en humin elpidos*”. Toisin sanoen Pietari kehottaa kristittyjä esittämään toivon *logoksen* apologian.

Kuva 1.1: *Logos*-käsite

Fundamentaalteologian tehtävä on auttaa uskovia perustelemaan uskoaan järjen keinoin ja osoittaa uskoa etsiville, miten he voivat löytää totuuden. Tämä tehtävä tiivistyy Pietarin kehotukseen ja Jeesuksen opetukseen totuuden todistamisesta. Se tapahtuu keskustelussa, jossa luotetaan *logokseen* – yhteiseen järkeen, kieleen ja loogiseen ajatteluun. Järki toimii teologian välineenä: se on kuin diplomatian kieli, jolla pidetään yhteyttä toisiin.

Usein tämä dialogi alkaa kysymyksistä, jotka kuvastavat samoja epäilyksiä joita uskovillakin on. Ei-uskovien kysymykset ovat usein myös uskovien kysymyksiä. Näistä vakavin koskee Jumalan olemassaoloa ja siihen liittyvää pahuuden ongelmaa. Miten voi uskoa hyvään Jumalaan maailmassa, jossa on niin paljon kärsimystä? Miksi Jumala ei toimi? Onko häntä edes olemassa? Psalmistin huuto "Missä on Jumalasi?" (Ps. 42:11) on yhä ajankohtainen. Kysymys Jumalasta ja pahasta haastaa kristittyjä perustelemaan toivonsa.

Maailmanlaajuisen vuorovaikutuksen – globalisaation – ja uskonnollisen monimuotoisuuden keskellä nousee myös kysymys Jumalan ykseydestä ja kristinuskon erityisestä totuusvaatimuksesta. Kristityille Jeesus Kristus on Jumalan erityinen ilmoitus; hän ei ole etäinen Jumala, vaan hän halusi tulla lähelle, puhua ihmiselle, tulla ihmiseksi. "Alussa oli Sana..."

(Joh. 1:1). Jumala tuli kommunikaatioksi, yhteydeksi, kieleksi. Mutta onko tämä todella järkevää? Eikö ole lapsellista projisoida ihmisluonto Jumalaan? Ja eikö nykyaikaisen tieteen valossa ole järkevämpää uskoa persoonattomaan Jumalaan? Nämä kysymykset saavat fundamentaaliteologian ryhtymään toimeen.

Siinä missä muut dogmatiikan alat, kuten kristologia* tai sakramenttiteologia, käsittelevät uskon sisäisiä aiheita, fundamentaaliteologia toimii rajapinnassa, uskon ja maailman välissä. Se kohtaa toiseuden ja kuuntelee nykyajan ihmisten todellisuutta. Tämä suuntautuminen ulkopuolelle mahdollistaa myös sisäisen uskon vahvistumisen. Keskustelussa, joka perustuu yhteiseen järkeen ja kieleen, syvenee ymmärrys Jumalasta, joka on *logos* – järki ja kieli.

1.1.2 Kaksisuuntainen toiminta

Näin ollen fundamentaaliteologian on toimittava kahteen suuntaan, kuten diplomatian, joka suuntautuu maansa ulkopuolelle ja selittää samalla toimintaansa omille kansalaisilleen:

- Ulospäin: Tehtävänä on selittää kristillistä uskoa niille, jotka eivät jaa sitä. Tähän suuntaan liittyvät kysymykset uskon perusteista, sen uskottavuudesta ja mielekkyydestä – miksi uskoa? Siihen kuuluu myös uskon totuuden pohdinta. Usein juuri nämä kysymykset nousevat esiin keskusteluissa ei-uskovien kanssa (ks. luku 3).
- Sisäänpäin: Samalla fundamentaaliteologia kutsuu tarkastelemaan omaa uskoa. Mitä usko sisältää? Mihin uskon? Ymmärränpö riittävän hyvin omaa uskoani? Tällaiset kysymykset voivat johtaa henkilökohtaiseen etsintään tai jopa kääntymykseen, sillä ne asettavat kristillisen identiteetin koetukselle (ks. luku 2). Ne edellyttävät uskon ja järjen välistä vuoropuhelua, jossa kumpikin rikastuttaa toistaan. Vuoropuhelu saa esimerkillisen muodon pyhän Anselm Canterburlaisen (1033–1109) ajattelussa. Hänen teologiansa osoittaa, etteivät usko ja järki ole toistensa vastakohtia, vaan ne voivat toimia yhdessä täydentäen ja vahvistaen toisiaan. Jumalatodistusten käsittelyn yhteydessä (ks. luku 3) palaamme vielä Anselmiin, mutta tässä vaiheessa esitän lyhyen johdannon hänen ajatteluunsa.

Pyhä Anselm Canterburlainen kehitti lähestymistavan, joka pohjautui pyhän Augustinuksen ajatukseen *”credo ut intelligam”* – uskon ymmärtääkseni. Anselm muotoili tunnetut ilmaukset *”fides quaerens intellectum”* – usko, joka etsii ymmärrystä – ja jopa *”intellectus quaerens fidem”* – järki, joka

etsii uskoa. Molemmat esitetään teoksessa *Proslogion*,⁹ jossa hän pyrkii osoittamaan, kuinka usko ja järki voivat yhdessä etsiä totuutta – kumpikin omilla ehdoillaan ja omien rajojensa puitteissa.

Anselmin lähestymistapa tarjoaa uskolle välineet – järjen, päättelyn, logiikan ja käsitteellisen ajattelun – joiden avulla usko voi syventyä ja selkeytyä. Hänen tarkastelunsa alkaa kuvitteellisella keskustelukumppanilla, joka on ”mieleton”, järjettömän itsepäinen ihminen, joka kieltäytyy uskomasta. Sama hahmo esiintyy myös Raamatussa, esimerkiksi psalmissa 14: ”Mieleton se, joka ajattelee: ’Ei Jumalaa ole’” (Ps. 14:1). Anselmin teologiassa tämä vastustaja toimii sekä uskon että järjen haastajana: miksi usko on järjellisesti perusteltua? Mitä usko oikeastaan on?

Samalla Anselm tuo esiin järjen rajat. Jumalaa ei voi tutkia kuin mitä tahansa kohdetta – häntä ei voi tyhjentävästi määritellä sanoilla tai käsitteillä. Kaikki, mitä Jumalasta sanotaan, jää aina vajavaiseksi. Jumala on ääretön – ”*Deus semper maior*” – Jumala on aina suurempi (kuin mitä voidaan käsittää). Jumala ei ole pelkkä tutkimuskohde, jota vain ymmärretään, vaan uskossa kohdattava persoona, jota rakastetaan ja johon sitoudutaan. Jumala ei ole uskovalle vain omaisuutta – edes älyllistä – joka voidaan omistaa, vaan joku, jolle itse kuulutaan. Järki eksyy yrittäessään vangita Jumalan käsitteisiin. Anselmin ajattelu on hyvä esimerkki siitä, kuinka usko ja järki voivat kohdata toisensa kunnioittavasti: kumpikaan ei alista toista, vaan molemmat säilyttävät oman luonteensa ja tehtävänsä. *Proslogion* osoittaa, että uskoa voidaan tutkia järjen avulla menettämättä sen olemuksellista salaisuutta.¹⁰

Lopuksi Anselm muistuttaa, että ”mieleton” ei ole vain ulkoinen vastustaja – se asuu myös uskovassa. Jokaisessa kristityssä on osa, joka haluaa rajata Jumalan pelkästään järjen ja käsitteiden alueelle. Fundamentaali-teologia toimii rajapinnalla: se on uskoa, joka avautuu järjelle, ja järkeä, joka etsii paikkaansa uskon rinnalla. Tästä vuoropuhelusta voi syntyä vahvempi ja syvempi usko – usko, joka tuntee sisältönsä ja perustansa entistä paremmin.

1.1.3 Tradition ja subjektin suhde

1.1.3.1 Uskova subjekti kokemuksineen

Kaksi lähdettä vastaukselle Fundamentaali-teologiaa tutkiva tekee sen kristittynä. Sanon olevani kristitty, koska kuulun yhteisöön – kirkkoon –

9. Anselm Canterburylainen 2019.

10. *Proslogionia* käsitellään tarkemmin kohdassa 3.1.2.2.

ja viiataan *traditioon* – siihen perinteeseen, joka elää kirkossani.¹¹ Vaikka uskon perusteita voidaan toki tarkastella myös ilman henkilökohtaista kristillistä vakaumusta, teologinen tutkimus – joka käyttää teologian omia välineitä ja käsitteitä – edellyttää uskoa, tai ainakin jonkinlaista ymmärrystä Jumalasta, Kristuksesta, pelastuksesta ja kirkosta.

Kun kristillisen uskon ulkopuolelta tuleva henkilö kysyy minulta, mihin perustan uskoni ja toivoni, hän tietää minun olevan kastettu kristitty. Tämä tieto luo perustan aidolle vuoropuhelulle. Vastaukseni nojaa kahden lähteeseen: toisaalta kirkon uskoon ja sen käsitteistöön, toisaalta omiin henkilökohtaisiin kokemuksiini. Kysyjä ei odota vain teoreettisia vastauksia, vaan haluaa tietää, mitä usko minulle konkreettisesti merkitsee. Jos minulta kysytään, miksi uskon, voin vastata kuten Neitsyt Maria: ”Herra on tehnyt minulle suuria” (vrt. Luuk. 1:49) ja kertoa omasta elämästäni ja kokemuksistani. Samalla voin tuoda esiin, että kristillinen usko on voimakas maailmaa inhimillistävä tekijä: Jeesus asetti köyhät ja syrjäytetyt etusijalle, ja kristinusko kutsuu palvelemaan lähimmäistä rakkaudella. Tätä kutsua seuraavat monet kristityt yhä tänäkin päivänä toimimalla sairaaloissa, kouluissa, hyväntekeväisyydessä tai rauhantyössä. ”Rakastakaa vihamiehiänne!” (Luuk. 6:27) ei ole vain opetus, vaan kutsu muutokseen ja toimintaan. Vaikka kirkon historiaan kuuluu myös synkkiä lukuja – väkivaltaa, sotia, epäoikeudenmukaisuutta ja syrjintää – ei voida kiistää kristillisen uskon vaikuttavaa voimaa yhteiskunnan ja ihmisyyden hyväksi.

Tällainen pohdinta ei kuitenkaan vielä riitä osoittamaan uskoa todeksi. Samankaltaisia inhimillistäviä vaikutuksia löytyy myös muista uskonnoista: buddhalaisuus on vaikuttanut kulttuuriin ja henkiseen kasvuun, islam on edistänyt tiedettä ja teknologiaa, juutalaisuuden merkitys on ollut suuri sekä teologisesti että yhteiskunnallisesti. Jokaisella uskonnolla on kuitenkin myös omat varjonsa. Hyvät seuraukset eivät itsessään riitä todistamaan totuutta. Voiko kristinuskon tuottama hyvä oikeuttaa sen totuusväitteen? Kysymys on moniulotteinen ja vaatii syvempää pohdintaa.

Kun joku kysyy, miksi uskoa, hän kysyy samalla, mihin uskoa. Tällöin hän odottaa vastausta, joka nousee sekä henkilökohtaisesta uskon kokemuksestani että kirkon yhteisestä uskosta. En ole kristitty yksinäni, vaan uskonyhteisössä, kirkon jäsenenä. Tarvitsen sekä suhdetta toisiin ihmisiin että kirkon traditioon, jotta voin vastata vakuuttavasti. Ellen anna toisten kysymysten haastaa uskoni ja sen sisältöä, uskoni jää hauraaksi – eikä lopulta ole vapaa. Kysynkin itseltäni: etsinkö uskossani varmuutta vai

11. *Traditio* tarkoittaa latinaksi perinnettä.

totuutta – myös silloin, kun totuus on haastava? Uskoni syvenee, kun uskallan kohdata muiden kysymykset. Yllättävää kyllä juuri silloin kun menen uskon rajoille – myös sen kirkon rajoille, joka on antanut minulle uskon kielen ja ilmaisut – uskoni voi kasvaa ja vahvistua.

Subjektin kokemus uskosta Pyhä Anselm totesi, ettei Jumala ole tutkimuskohde vaan persoona. Ihminen on luotu Jumalan kuvaksi; vapaaksi, itsenäiseksi ja tietoiseksi subjektiksi*. Subjekti ajattelee, toimii, kokee ja kuuluu yhteisöön, joka tradition kautta antaa uskon kielen. Uskon subjektin kokemukset ja traditio kuuluvat erottamattomasti yhteen.

Uskovalla subjektilla on kokemuksia. Kokemus on yksinkertaisesti määriteltynä ”jotakin, mitä kukaan muu ei voi kokea toisen puolesta”. Uskova subjekti kokee olevansa perustettu Toiseen, jota kutsutaan ”Jumalaksi” (lainausmerkeissä). Juutalainen filosofi Martin Buber (1878–1965) tiivistä tämän: usko on varmuutta siitä, että olemme perustettuja Jumalaan (ilman lainausmerkkejä).

Kokemuksesta puhuminen tarkoittaa samalla puhetta kielestä. Olemme puheolentoja: kokemuksemme tarvitsevat kieltä. Koemme maailman aina kielen kautta – jopa kielen sisällä. Puhdasta kokemusta ilman kieltä ei ole. Ei vain kokemuksista kertominen, vaan itse kokeminen edellyttää kieltä, sen sanoja, käsitteitä ja ideoita. Olemme aina upoksissa kieleen. Kieleen sisältyy kokemusmaailma sen soinnin ja rytmin kautta, esimerkkinä kalevalamitta suomen kielessä. Kieli sinänsä liittyy esteettiseen kokemukseen, joten musiikki ja sävelkieli laajentavat kielen ja kokemuksen välistä suhdetta.¹²

Mitä tarkoittaa, että usko on kokemus siitä, että olen perustettu Jumalaan? ”Jumala” on sana, joka löytyy kaikista kielistä. Sillä ei ole väliä, onko sana yksikössä vai monikossa tai mihin uskonnolliseen todellisuuteen se viittaa; sana ”Jumala” ilmaisee ihmisen rajallisuuden ja sen, mitä ihminen ei ole.¹³ Mutta on olemassa myös Jumalan nimi, joka on jotain aivan muuta kuin pelkkä sana tai käsite. Nimi mahdollistaa suhteen. Nimen saanut tulee subjektiksi – ”minäksi” – jolle voi sanoa ”sinä”.

Tässä kohtaa siirtyminen sanasta ”Jumala” lainausmerkeissä Jumalan nimeen ilman lainausmerkkejä on nimenomaan kristillistä: kristityt usko-

12. Esimerkiksi kukaan muu kuin suomalainen ei olisi voinut säveltää Sibeliuksen musiikkia. Suomen kielen ja kulttuurin välisestä suhteesta ks. Janne Saarikiven valaiseva essee *Suomen kieli ja mieli* (Saarikivi 2018).

13. Tätä yleistä ”uskon” kokemusta ovat tutkineet käsitteen ”numeeninen*” avulla Rudolf Otto ja sittemmin mm. Carl Jung, Mircea Eliade ja C.S. Lewis; ks. Alles 2017 ja Oldmeadow 1995.

vat Jumalaan, joka sanoo ”minä” ja kutsuu ihmisen suhteeseen. 2. Mooseksen kirjan kolmannessa luvussa Jumala ilmoittaa nimensä: ”Minä olen se joka olen” (2. Moos. 3:14). Koko Raamattu on kertomus siirtymisestä sanasta ”Jumala” Jumalan nimeen.¹⁴ Jumalan kansa kasvaa vähitellen suhteeseen Jumalaan – toisinaan torjuen hänet – kunnes Jumala puhuu täydellisen ja lopullisen sanansa: hän lähettää Poikansa, eli puhuu Sanansa isolla Sillä. Tästä syystä sanotaan, että Jumalan ilmoitus on saavuttanut täyteytensä Jeesuksessa Kristuksessa: ”Sana oli Jumala” (Joh. 1:1). Jumalan nimi tuo meidät pois käsitteistä ja puheesta Jumalasta kolmannessa persoonassa ”hän”, ja siirtää meidät suhteeseen, jossa Jumala on oma subjektinsa. Silloin Jumalalle sanotaan ”sinä” ja häneen voidaan uskoa.

Sanan ”Jumala” ja Jumalan nimen välissä ovat kaikki ne metaforat ja kuvat, jotka auttavat lähestymään Jumalaa. Raamattu on täynnä tällaisia kuvia, joita myös Jeesus käyttää: taivasten valtakunta on kuin sinapinsiemen tai kuin hapate taikinassa (Matt. 13:33; Luuk. 13:21) jne. Vanhassa testamentissa esiintyy paljon kuvia Jumalasta. Keskitytään yhteen niistä, joka on kallio. Mikä olisi vankempi perusta uskolle kuin kallio?

Kuva kalliosta toistuu usein. Esimerkiksi Daavid sanoo: ”Israelin Jumala on puhunut, Israelin turvakallio on minulle lausunut jne.” (2. Sam. 23:3). Hän tunnustaa uskonsa kutsumalla Herraa kallioksi. Sama toistuu psalmeissa: ”Jumalani, sinä olet kallio” (vrt. Ps. 31:3), tai: ”kallio, johon turvautua” (vrt. Ps. 18:3). Myös Jeesus käyttää tätä kuvaa vertauksessaan viisaasta miehestä, joka rakentaa talonsa kalliolle – eli hän rakentaa elämänsä Jumalan sanalle – ei hiekalle (ks. Matt. 7:24-27; Luuk. 6:46-49).

Kuvaa kalliosta käyttää myös pyhä Paavali:

1. Kor. 10:1-6 Veljet, haluan teidän tietävän, että isämme vaelsivat kaikki pilven johdattamina ja kulkivat meren poikki. Kaikki he saivat pilvessä ja meressä kasteen Mooseksen seuraajiksi. Kaikki he söivät samaa hengellistä ruokaa ja joivat samaa hengellistä juomaa. Hehän joivat siitä hengellisestä kalliosta, joka kulki heidän mukanaan; tämä kallio oli Kristus. Mutta useimmat heistä Jumala hylkäsi, kohtasihan heidät tuho autiomaassa. Näin heistä tuli meille varoittavia esimerkkejä: meidän ei pidä himoita pahaa, niin kuin he tekivät.

14. Siirtyminen ”sanasta nimeen” on klassinen aihe teologiassa. Varhaisimpia esimerkkejä tästä pohdinnasta on Pseudo-Dionysioksen teos *De divinis nominibus* (Jumalallisista nimistä) vuodelta n. 500 jKr., jossa hän selittää monien raamatullisten esimerkkien avulla, että metaforan sana on neutri, mutta nimi on persoonallinen; ks. Pseudo-Dionysius the Areopagite 1987.

Paavali viittaa edellä kohtaukseen 2. Mooseksen kirjasta:

2. Moos. 17:1-7 Israelin kansa lähti liikkeelle Sinin autiomaasta ja siirtyi pysähdyspaikasta toiseen Herran ohjeiden mukaisesti. Kansa leiriytyi Refidimiin, mutta siellä ei ollut kylliksi vettä. Ihmiset alkoivat moittia Moosesta ja sanoivat: "Anna meille vettä juotavaksi." Mooses kysyi heiltä: "Miksi te syytätte minua? Miksi te koettelette Herran kärsivällisyyttä?" Mutta koska he kärsivät janosta, he nurisivat Moosesesta vastaan ja sanoivat: "Minkä vuoksi toit meidät Egyptistä tänne? Siksikö, että saisit tappaa meidät janoon lapsinemme ja karjoinemme?" Silloin Mooses rukoili apua Herralta ja sanoi: "Mitä minun pitää tehdä tälle kansalle? Kohta he jo varmaan kivittävät minut!" Herra sanoi: "Lähde kulkemaan muiden edellä ja ota mukaasi muutamia Israelin vanhimmista. Ja kun lähdet, ota sauvasi, jolla löit Niilin vettä. Minä olen sinua vastassa kalliolla Horebin luona. Lyö kallioon, niin siitä alkaa juosta vettä ja kansa saa juodakseen." Mooses teki niin Israelin vanhimpien nähden. Paikka sai nimet Massa (*koetus*) ja Meriba (*riita*), koska israelilaiset olivat nurisseet siellä ja koska he olivat koetelleet Herran kärsivällisyyttä ja sanoneet: "Eikö Herra olekaan meidän luonamme?"

Paavali kirjoittaa israelilaisten autiomaavaelluksesta ja sanoo heidän juoneen "hengellisestä kalliosta" – kirjaimellisesti "kalliosta, joka on henkäystä" – joka kulki heidän mukanaan. Jumala on sekä vankka kallio että vaikeasti tavoitettava henkäyksen kallio. Siksi ihminen ei sorru yrittämään omistaa tai hallita häntä. 2. Mooseksen kirjassa uskon kokemus joutuu koettelemusten, vaikeuksien ja jopa väkivallan alle. Mooses joutuu kansan syytettäväksi ja hänen pitää puolustaa (*apologia*) Jumalaa, kun autiomaassa ahdingon ja janon vallassa israelilaiset kysyvät: "Onko Jumala meidän keskuudessamme vai ei?" Ei siis: "Onko Jumala olemassa?", vaan: "Onko hän olemassa meille?" Tämä ei ole abstrakti metafyyssinen kysymys Jumalan olemassaolosta, vaan kysymys hänen läsnäolostaan ja suhteen mahdollisuudesta: voimmeko kokea Jumalan? Onko hän meidän kanssamme, tässä ja nyt, niin että voimme astua suhteeseen hänen kanssaan, kutsua häntä nimeltä ja sanoa "sinä"?

Uskomiseen liittyvät riskit Edellä käsiteltyt tekstit kuvaavat osuvasti uskon vaikeutta: uskovan on saatava kokemus Jumalasta, mutta se ei synny ilman koettelemuksia ja vaikeuksia. Jumala on kyllä varma perusta, mutta hän ei alistu inhimillisen kielen rajoihin. Häntä ei voi sulkea metaforaan,