

Markus O. Niemi

JUMALA SISÄLLÄMME?

Modernin karismaattisen kristillisyyden kääntyminen sisäänpäin; filosofis-historiallis-teologinen meditaatio

In other words, Abra-Melin magic is a kind of yoga, producing psychic transformation. Crowley described it as the one startling exception to all the puerile nonsense written on the subject. ... In 1904, the Abra-Melin Operation flowered and Crowley's Holy Guardian Angel, Aiwass, appeared – not, however, to enter into conversation with him, but to dictate *The Book of Law*.

John Symonds & Kenneth Grant (ed.): *The Confessions of Aleister Crowley*

Jumalan pelko valtasi minut, ja se voitti kirjoittamisen pelkoni ja inhoni. Aloitin. Muistan mitä tapahtui, kun päätin totella: ajatukset, joita en ollut pohtinut tai kuullut aikaisemmin, tulivat mieleeni nopeasti kirjoittaessani. Tajusin pian, etteivät ne olleet minun sanomiani – vaan hänen.

John Bevere: *Lähestykää Jumalaa*

Petollinen on sydän ylitse kaiken ja pahanilkinen; kuka taitaa sen tuntea?

Jeremia 17:9

1

Käännös sisäänpäin

John Bevere kirjoittaa *Lähestykää Jumalaa* -teoksessaan täydestä uskon varmuudesta:

Muistamme, että sillä hetkellä kun Jeesus antoi henkensä ristillä, temppelin esirippu repesi ylhäältä alas asti. Jumala lähti ulos ja oli valmis siirtymään uusiin tempeleihinsä, uudestisyntyneisiin ihmisiin. Joten nyt, kun me lähestymme Jumalaa, me etsimme häntä sisimmästämme, sen sijaan, että yrittäisimme sokeasti kuvitella astuvamme johonkin miljoonien kilometrien päässä olevaan valtaistuinsaliin, sillä sisimmässämme asuvaan Jumalan Henkeen yhteyden saaminen on Jeesuksen ja Isän valtaistuinsaliin astumista.

Sitaatti sisältää monia kiinnostavia piirteitä; kuitenkin keskityn vain yhteen. Tämän esseen puitteissa minua kiinnostaa ennen kaikkea kirjoittajan maininta siitä, mistä nykyään voimme löytää Jumalan: ”... nyt, kun me lähestymme Jumalaa, *me etsimme häntä sisimmästämme*”.

John Bevere tuskin arvelee esittävänsä tässä mitään erityisen vallankumouksellista. Tavallaan sellaiseen ei ole syytäkään, sillä sisimmästä löytyvän Jumalan idea on modernissa karismaattisessa kristillisyydessä – jota Bevere edustaa – erittäin tyypillinen. Totta kai Jumala löytyy meidän sisimmästämme. Raamattuhan opettaa, että hän on tullut meihin asumaan. Voi siis tuntua hämmentävältä, että olen kiinnostunut tällaisesta ilmiselvyydestä; kai minä sentään sen ymmärrän, ettei Bevere tässä tarkoita tunnustaa minkäänlaista uskoa ihmisen jumaluuteen?

Voin tietysti aina vastata (kenties hieman pikkumaisesti), että se, mitä Bevere tässä *tarkoittaa*, on mielestäni äärimmäisen epäkiinnostavaa; että minua ennen kaikkea kiinnostaa, mitä hänen *sanansa* tarkoittavat. Mutta oikeastaan sellaiseen ei ole tarvetta, koska voin aivan hyvin koettaa olla suopea lukija ja arvella, että hänen sanansa tarkoittavat tässä juuri sitä, mitä useimmat kristityt niiden uskovat tarkoittavan. Nimittäin sitä, että Jumala asuu meissä Henkensä kautta ja että emme silti itse ole jumalia emmekä sellaisiksi tule ja että saamme Jumalan Henkeen yhteyden sisimpämme kautta, koska kristityn sisin on se paikka, jossa kristinuskon Jumala nykyään asuu.

Jumalan etsiminen omasta sisimmästä on aina ollut *homo sapiens*ille luontainen aktiviteetti. Jos uskomme syntiinlankeemuksen myyttiin (ja miksemme uskoisi, olemmehan kristittyjä), siinä ei luulisi olevan mitään ihmeellistä. Jo paratiisin käärme herätti ihmisessä *mimeettisen halun* tulla Jumalan kaltaiseksi, eikä Jumalan etsimisessä sisimmän syövereistä ole kenties kysymys kummemmasta kuin tuon halun ilmauksesta. Joten ehkäpä on vain odotettavaa, että sama idea kulkeutui varhaisemmista uskonnoista kristilliseen teologiaan. Jos näin on, on kuitenkin kysyttävä, millaisen matkan tämä idea on taittanut; toisaalta on tarkasteltava sen ilmenemistä moderniteetin ja postmoderniteetin ajan antroposentristisissä ja relativistisissa konteksteissa. Sivumennen sanoen tämä on muuan käsillä olevan esseen tehtävistä. Kartoitus jää toki väistämättä pinnalliseksi.

Gnostilaisuudessa sisimmästä löytyvä Jumala oli silkkää ihmisen jumalallisuutta, mutta sellaisille varhaisille kristillisille mystikoille kuten Origenes kysymys oli mystisestä yhtymisestä tai liitosta (union) Jumalan kanssa. Athos-vuoren hesykastisen veljeskunnan Gregorios Palamasille yhteys Jumalaan tarkoitti hiljaisuuden ja meditaation kautta tapahtuvaa partisipointia jumalalliseen energiaan; Pseudo-Dionysiokselle mystisen valaistuksen etsintä edellytti sielun astumista aistihavainnon ja järjen tuolle puolen. Englantilainen keskiaikainen mystikko Richard Rolle korosti Jumalan rakkauden kokemista puhdistavassa uskonnollisessa ekstaasissa, rakkauden mystiikassa, joka keskittyi Jumalan sisäiseen tuleen, taivaalliseen melodiaan ja lauluun. Mestari Eckhart puolestaan uskoi ihmisolentojen ”pre-eksistioivan” Jumalan mielessä yhteydessä häneen; Johannes Taulerille, joka jakoi saman näkemyksen, mystikon päämäärä oli luotuna henkenä palata Jumalaan.

Esimerkkien tietynlaiseen sisäänpäin kääntymiseen viittaavat implikaatiot ovat melko selviä. Vaikka kristillinen mystiikka usein pyrkiikin affirmoimaan suhteen Kristukseen toiseutena ja kohteena, personaalirelaationa, mystiikkaan kuuluvat kokemuksellisuus ja menetelmällisyys – tai kenties suorastaan mystisen ajattelun varsinainen logiikka – tuntuvat yhtäältä redusoivan asetelman tietyllä tapaa ”monologiseksi” niin, että huomio on lopulta siinä, mitä minä kokee pikemmin kuin siinä, mikä on kokemisen tai kokemuksen kohde. Selvältä näyttää sekin, että alussa siteerattu John Bevere kaikesta moderniudesta huolimatta tuntuu jakavan yhtä ja toista ainakin implisiittisesti näiden mystikkojen kanssa. Bevere kirjoittaa:

Paras tapa kuvailla [yhteyttä Jumalaan] on sanoa, että [ideat, ilmestykset, viisaus tai opetukset] nousevat [mieleni] pintaan kuin merenpohjaan vangittu ilma, joka vapautetaan kohoamaan ilmakuplina pintaan. *Sisäisen ihmiseni syvimmissä ideat pulpahtelevat ja nousevat mieleni ja ymmärryksen pintaan.* (kursiivi lisätty)

Laajempi Beveren ajatteluun tutustuminen paljastaa, että hän omalla modernilla tavallaan jatkaa mystisen kristillisyyden perinnettä painottaessaan sisäisyyttä, ilmestystä ja kokemuksellisuutta. Tässäkin hän on vain yksi ääni monien joukossa. Vastaavanlainen mystispainotteinen opetus on yleistä ja hyvin tuttua modernissa karismaattisessa kristillisyydessä, eikä ainoastaan sen äärihaloilla, vaan myös maltillisemmalla puoliskolla, jota esimerkiksi Beveren itsensä voi katsoa edustavan.

Jotta ideoiden pulpahtelut ”sisäisen ihmiseni syvimmissä” olisi mahdollista ymmärtää Pyhän Hengen suoraksi puhutteluksi, on kenties todella edellytettävä taustalle konsepti, jossa yhteys Jumalaan ajatellaan jonkinlaiseksi (ontologiset status)erot kadottavaksi ”*unio mysticaksi*”. Jos näin on, ei ole mikään ihme, että esimerkiksi uskonpuhdistuksen tiukan sanasidonnaiset Jumalan ulkoisuus- ja toiseuskorostukset tuntuvat ”bevereläisen” teologian omaksuneesta hyvinkin vierailta.

Tämän esseen varsinainen tarkoitus on tarkastella tätä sisäisyyttä niin historiallisesti kuin filosofisestikin. Laukaisen varsinaisen pohdintani liikkeelle seuraavilla kysymyksillä, joihin uskon olevan mahdollista vastata vähintäänkin tyydyttävästi ja suuntaa-antavasti. Siis: Onko John Bevere (ja moni muu) oikeassa siinä, mitä moderni karismaattinen tai uusevangelikaalinen teologia opettaa Jumalan kuulemisesta omassa sisimmässä? Millaisia teologisia ja filosofisia implikaatioita ajatus sisimmässä kuultavasta Jumalan äänestä edellyttää? Onko kysymys todellisesta dialogista Jumalan kanssa – vaiko pelkästä taitavasta itsepetoksesta, jota niin gnostilaisuus kuin modernismin myytit asettuvat tukemaan? Mitä Raamattu opettaa Jumalan äänen kuulemisesta omassa sisimmässä? Mitä Jumalan asuminen ihmisessä todella tarkoittaa?

Matka vastauksiin osoittautuu pitkäksi ja kiemuraiseksi. Siinäkin tapauksessa, että joudutaan oikomaan mutkia – mikä tällaisen esseen tapauksessa on ikävä kyllä melkein väistämätöntä.

Gnostilaisuus ja kristillinen mystiikka

Jotta olisi mahdollista ymmärtää laajemmin Beveren ja yleensä kristillisen modernin karismaattisuuden sisäisyyspainotuksia, lienee parasta luoda katsaus kristinuskon filosofiseen ja teologiseen historiaan. Varhaisina vuosisatoina muuan merkittävimpiä kirkkoa uhanneista harhaopeista oli gnostilaisuus, jota seuraavassa esittelen suppeasti; toisaalta haluan kiinnittää lukijan huomion joihinkin kristillisen mystisen teologian perinteen varsin gnostilaisiin painotuksiin. Nämä kaksi ”oppia” tai ”ajattelutapaa” – tai niiden *corpusta* – muodostavat yhtäältä sen historiallisen ja teologisen kontekstin, jota vasten haluan aiheittani tarkastella. Tarkoitukseni on osoittaa, että niin gnostilaisuus kuin kristillinen mystiikka implikoivat (tai jopa eksplikoivat) ajattelun, jossa minän (uskovan) suhde toiseen (Jumalaan) tavalla tai toisella hämärtyy. Voidaan puhua dialogin redusoitumisesta monologiksi; ja näin on silloinkin, kun käsillä oleva oppi tai ajattelu sinänsä, periaatteessa, näyttää affirmoivan jonkinlaisen dialogisuhteen. Tässä mielessä seurailen Olav Valen-Sendstadin hahmotteluja, joista Raimo Mäkelä (2011) kirjoittaa:

Mystiikkaan Valen-Sendstad ei katso kuuluvan relaatioita. Hän käyttää tätä käsitettä vain filosofisesti ja uskonnollisesti, ei kristilliseen uskoon liittyen, ja poikkeaa siten teologianhistoriallisesta kielenkäytöstä, joka sisällyttää mystiikkaan suhteen Jumalan ja ihmisen välillä. Valen-Sendstadilla *mystiikka* määrittyy monistiseksi, uskonnollisesti panteistiseksi samuusajatteluksi ja identiteettifilosofiaksi: esimerkiksi subjektin ja objektin, materian ja hengen, ”Jumalan”/”jumalan” ja ihmisen välillä ei ole eroa, vaan ”vastakohtat” kumoutuvat (*coincidentia oppositorum*) ja ovat siten identtisiä. Näin ymmärrettynä mystiikassa ei voi olla relaatioita, koska siinä ”relaatit” ovat keskenään identtiset eli yksi ja sama.

Lopullisessa mielessä kysymys relaatioiden sisältymisestä mystiikkaan, etenkin kristilliseen, on jätettävä avoimeksi. Ratkaisevaksi pohdinnan aiheeksi jäänee tässä kohtaa kysymys mystisen ajattelun omasta logiikasta ja siitä, ehkäiseekö se tosiasiallisesti jo lähtökohdissaan relaatioiden syntymisen mahdollisuuden, jolloin kaikenlainen minän ja toisen suhteiden sisällyttäminen mystiseen ajatteluun olisi periaatteellisesti mahdotonta peruspremissin affirmoivan monismin vuoksi. Tällöin relationaalisuus olisi aina jälkikäteen lisättyä ja arbitraarista. Tämän esseen puitteissa ongelmaa ei ole mahdollista pohdiskella laajemmin, eikä se ole tarpeellistakaan. Toistaiseksi on riittävää todeta, että tietynlaisen mystiikan omiin väittämiin siihen sisältyvistä relaatioista voi joka tapauksessa suhtautua perustellun skeptisesti ja kysyä, eikö mystiikka *par excellence* ole ainakin useimmissa tapauksissa *ykseysmystiikkaa*. Avoimeksi jää täten esimerkiksi mahdollisuus nähdä mystinen ykseys distinktiivisenä ja siten dialogisena. On esimerkiksi selvää,

että paavalilainen kristusmystiikka pikemminkin edellyttää kuin kieltää dialogisen suhteen ja ontologisen eron luojan ja luodun välillä; tällöin ”yhteen sulautuminen” ja ”ykseys” eivät määrity identiteettirelaation erojen kumoutumiseksi.

Ajatuksenani on, että niiltä osin kuin tässä käsitelty kristillisen mystiikan esimerkit puhuvat ”sulautumisesta”, ”uppoamisesta” tai ”itsen kadottamisesta” Jumalaan tai implikoivat sen – esimerkiksi ”identiteetin” tai ”sisimmän” toiseksi tulemisen mielessä tms. – kysymys on joka tapauksessa enemmän tai vähemmän ”gnostilaisesta” reduktiosta, jossa relaatiot katoavat (tai ainakin hämärtyvät) ja siirrytään yhden ja saman talouteen. Myöhemmin pyrin osoittamaan, että sama reduktio määrittää modernin karismaattisen kristillisyydenkin oppeja, vaikka ne päältä katsoen paitsi näyttävät suhtautuvan kielteisesti gnostilaisuuteen eivätkä myöskään usein suoranaisesti tunnustaudu harhaoppisiksi tuomittuja opettajia vilisevän mystisen teologian perillisiksi.

Gnostilaisuuden alkuperä on varsin kiistanalainen. Voidaan ylipäätään ajatella, ettei kysymys ole yhtenäisestä opista ensinkään; osuvampaa voisi olla filosofi Hans Jonasin tapaan ajatella gnostilaisuutta tietynlaisena eksistenssiin (olemassaoloon) suuntautuvana asenteena. Yleisesti gnostilaisuus kuitenkin nähdään uskontona tai ajattelutapana, joka on saanut vaikutteita varhaisesta kristinuskosta, vaikka osa tutkijoista sijoittaaakin gnostilaisuuden alkuperän jopa kristinuskoa edeltäneeseen aikaan. Löydetyt gnostilaiset dokumentit, esimerkiksi Nag Hammadin koodeksit, eivät kuitenkaan edellä evankeliumeja historiallisesti.

Gnostilaisuuden tutkija Elaine Pagelsin (jota seuraavassa seurailen) mukaan gnostilaiset kristityt vastustivat kirjaimellista näkemystä ylösnousemuksesta ja kutsuivat sitä ”typerysten uskoksi”. Ylösnousemus ei heidän mukaansa ollut ainutlaatuinen menneisyyden tapahtuma, vaan se pikemminkin symboloi sitä, kuinka Kristuksen läsnäolo olisi mahdollista kokea nykyisyydessä. Merkityksellistä ei ollut kirjaimellinen näkeminen (opetuslasten todistajuus), vaan spirituaalinen visio. Gnostilaisuus on yleensä ymmärretty henkisyttä ja ihmisen sisäisen minän merkitystä korostavaksi ajattelutavaksi; toisaalta sitä on myös pidetty esoteerisena virtauksena, jonka piirissä salainen ja tarkoin varjeltu tieto on paljastettu vain valituille. Sen filosofiset juuret ovat platonismissa, jossa alempi aistimaailma erotetaan tarkasti ylemmästä ei-aistittavasta maailmasta.

Useat Nag Hammadin koodeksin gnostilaiset tekstit viittaavat Vanhan testamentin kirjoituksiin; toiset Paavalin kirjeisiin ja evankeliumeihin. Monet niistä sisältävät saman *dramatis personaen* kuin Uusi testamenttikin – siis Jeesuksen ja hänen opetuslapsensa. Siinä missä puhdasoppiset kristityt ja juutalaiset näkivät Jumalan kokonaan toisena ja erottivat ihmisyyden Luojastaan, jotkut gnostikot esittivät täysin päinvastaista. Heidän mukaansa itsetuntemus on Jumalan tuntemusta; itse ja Jumala ovat identtiset. Toisaalta gnostilaisten tekstien ”elävä Jeesus” puhuu illuusiosta ja valaistumisesta,

ei synnistä ja katumuksesta. Jeesus ei gnostikoille ole pelastaja, vaan hengellinen opas, joka avaa pääsyn spirituaaliseen ymmärrykseen. Kun opetuslapsi saavuttaa valaistuksen, Jeesus ei enää palvele mestarina, vaan oppilaasta ja mestarista tulee tasa-arvoiset, jopa identtiset.

Gnosis, gnostilaisten etsimä salattu viisaus, ei ole primaarisesti rationaalista tietoa. Kreikan kielessä erotetaan tieteellinen tai reflektiivinen tieto tiedosta, joka saavutetaan havainnoimalla ja kokemalla (*gnosis*). Gnostilaisilla käsite voidaan kääntää *syväksi ymmärrykseksi* (insight). *Gnosis* sisältää intuitiivisen itsetuntemuksen prosessin. Gnostilaisten mukaan itsensä tunteminen on sama kuin tuntee ihmisluonto ja -kohtalo. Gnostikko Theodotuksen mukaan tosi gnostikko on se, joka ymmärtää, keitä me olemme, mistä olemme tulleet; missä olimme, mistä meidät on vapautettu; mitä on syntymä ja jälleensyntymä. Syvimmällä tasolla kysymys on samanaikaisesta Jumalan tuntemisesta. Tämä on *gnosiksen* salaisuus. Monoimuksen (toinen gnostikko) mukaan Jumalaa tulee etsiä ottamalla oma itse lähtökohdaksi. Huolellisella etsinnällä ihminen lopulta löytää Jumalan itsestään. Gnostilainen opettaja ja runoilija Valentinus korosti, että elinaikanaankin Jeesus jakoi opetuslastensa kanssa tiettyjä salaisuuksia, joita hän ei kertonut ulkopuolisille. Gnostilaisuus on luonteeltaan antroposentrinen, partikularistista ja elitististä.

Gnostilaisuudelle tyypilliset ihmisen jumalallisen identiteetin, illuusion ja valaistumisen sekä hengellisen opastamisen konseptit näyttävät viittaavan itäisiin uskontoihin. On mahdollista, että buddhalaisuus on vaikuttanut gnostilaisuuteen, sillä buddhalaiset olivat yhteydessä Etelä-Intian kristittyihin, jotka tunsivat gnostilaisen *Tuomaan evankeliumin*. Kauppareitit kreikkalais-roomalaisen maailman ja kaukoidän välillä avattiin samoihin aikoihin kun gnostilaisuus kukoisti (80-200 jKr.).

Kristillisessä mystiikassa Jeesuksen kohtaamiset opetuslastensa kanssa ja Paavalin kokemus ylösnousseesta Kristuksesta tarjosivat uskonnollisen ajattelun taustan. Painotus oli kontemplatiivinen; kristillisen mystikon päämääränä oli mietiskelyn ja harjoitusten kautta saavuttaa mystinen yhteys Jumalan kanssa. Kuten gnostilaisuudessa, myös mystisessä teologiassa ”järjen rajojen” ylittäminen usein korostui. Identiteettirelaatioiden hämärtyminen ei kristillisessä mystiikassa ole aivan yhtä ilmeistä kuin gnostilaisuudessa, ja *prima facie* jonkinlainen dialogisuus suhteessa Jumalaan vaikuttaakin säilyvän. Koska spirituaalinen kokemus ja sisäisyys kuitenkin etusijaistuvat, näyttää siltä, että jumalasuhteen dialogisuuskin ensin hämärtyy ja lopulta katoaa. Kysymyksen kiistanalaisuuden vuoksi lienee tarpeen tarkastella asiaa joidenkin yksilöesimerkkien tasolla. Gnostilaisuus on ilmeisen selvästi *sisäisyyden* ja minän teologiaa, mutta onko kristillinen mystiikka¹ sitä?

¹ Kristillisen mystiikan käsittely jää tässä joidenkin valaisevien esimerkkien tasolle. Tarkoitus on lähinnä osoittaa mystisessä ajattelussa ilmenevään relaatioita hämärtävään tendenssiin, ei niinkään todistella kristillisen mystisen

Esimerkiksi varhaisista kristillisistä mystikoista käy vaikkapa Origenes, jolle yhteys Jumalaan merkitsi *unifikaatiota*, eräänlaista ”yhdeksi” tai ”yksiköksi” (unit) tulemista. Kysymys oli sielun todellisen luonnon löytämisestä eli transformaatiosta kontemplatiivisen sisäisen prosessin kautta. Vaikka tämä ei periaatteessa kumoa dialogisuutta, näyttää tällainen ajattelu silti avaavan ovia monistisille näkemyksille, joissa suhde toiseen ratkaisevasti hämärtyy tai redusoituu yhteen ja samaan. Mystisen kokemuksen ja siinä tapahtuvan sielun transformaation painottaminen vievät tässä kristillistä ajattelua suuntaan, jossa suhde toiseen ja ulkopuolella olevaan hämärtyy. Fokus siirtyy transformaation kokemukseen ja siten tavallaan ”sisäistyy” ja sulkeistuu; relaatiosta näyttää tulevan sen ”metodi” tai yhdentymistä edeltävä välivaihe. Päämääränä vaikuttaa olevan jonkinlainen ykseys, vaikka asetelman lopullinen luonne jääkin hämäräksi. On tosin huomattava, että ”unifikaatio” tai ”unioni” voidaan aivan hyvin ymmärtää liitoksi, jossa luoja ja luotu säilyttävät erillisyytensä. Vaikuttaa kuitenkin jo siltä, että mystisen kokemuksen etusijaistuessa dialogin ja monologin – sinän ja minän – ero alkaa tavalla tai toisella kadota.

Pseudo-Dionysioksen negatiivisessa ja mystisessä teologiassa Jumalan rakastava itsekommunikaatio ja läsnäolo koetaan puhtaan ekstaasin tilassa, joka on tietämisen ja tietämättömyyden tuolla puolen. Mystifikaatiossa asetelma ylittää normaalin tiedon rajat ja siten väistämättä hämärtää tietoisuuden tapahtuman relationaalisesta luonteesta. Mitä suhteisiin tulee, kyse lienee vähintäänkin ”epistemologisesta” hämäryydestä. *Kenen* tai *keiden* läsnäolo tarkalleen ottaen tulee *koetuksi*? Mikä on kokemuksen luonne? Negatiivisen teologian mystikolle tällaiset kysymykset lienevät monessa suhteessa toisarvoisia; egon katoamista opettavassa ajattelutavassa subjekti-objekti -suhteen tasolle jääminen näyttäytyy pelkkänä rajoituksena. Mystisessä kokemuksessa tuo rajoitus tulee ylitetyksi.

Mestari Eckhartilla näkemys egon katoamisesta implikoi jo selkeästi relaatioiden hämärtyvän hänen opettaessaan, että ”silmä, jolla näen Jumalan, on sama silmä, jolla Jumala näkee minut”: ”Minun silmäni ja Jumalan silmä ovat yksi silmä ja yksi näkeminen, yksi tietäminen, yksi rakastaminen”. Jotta tämä yhteyden ja ykseyden kokemus mahdollistuisi, on ihmisen Eckhartin mukaan tyhjennettävä itsensä kaikesta. Vain silloin on mahdollista ymmärtää Jumalan ja (ihmis)sielun olevan yhtä. Näin itsen kadottamisessa tai ”itselle kuolemisessa” ei ole kyse yksinomaan lihan himoja vastaan taistelemisesta Jumalan lain ja evankeliumin avulla, vaan perimmäisen samuuden kokemuksellisesta ymmärtämisestä.

tradition harhaoppisuutta. Esseeni puitteissa seurailen Valen-Sendstadin näkemystä mystiikasta ja tarkastelen kohdettani sen valossa. Näin ollen tarkasteluni ulkopuolelle jää esimerkiksi Pascalin edustama kristosentrinen mystiikka tai toisaalta luterilainen rajatumman merkityksen mystiikka (jossa mystisyys jää enemmän tai vähemmän ”evankeliumin salaisuuden” tasolle ja jossa toisaalta ei varsinaisesti ajatella siirryttävän ekstaattisesti tai muulla tavoin menetelmällisesti ”järjen” tuolle puolen).

Tuomas Kempiläisen mukaan Jumalan valtakunta on jokaisessa ihmisessä, eikä sitä voida saavuttaa aistein tai ihmistiedon avulla, vaan on seurattava ristiinnaulittua Kristusta yhteyteen Jumalan kanssa. Tässä merkillepantavaa on tapa, jolla Tuomas yhdistää ihmisessä olevan Jumalan valtakunnan aistitiedon kieltoon. Koska aistimaailma kielletään, Kristuksen seuraaminen määrittyy tietynlaisen ”sisäisyyden” tai ”puhtaan hengellisyyden” ehdoilla; Jumalan valtakunta on jotain ihmisessä olevaa, *mistä syystä* se ei ole aistitiedon saavutettavissa. Subjektin sisäinen kokemusmaailma etusijaistuu.

Myös Gregorios Palamasilla sisäisyys kohoaa merkittäväksi. Hesykastit seurasivat erämaaisien hengellistä tietä ja painottivat Jeesus-rukouksen keskeytymättömän repetition tärkeyttä. Prosessi oli kontrolloitu ja menetelmällinen: muun muassa silmien kohdistamista sydämeen tai ruumiin keskukseen suositeltiin. Jumalan valitut tämä rukous johdatti näkyyn Pyhästä Hengestä muuntuvana valona, joka identifioitui siihen valoon, joka oli täyttänyt Kristuksen Taborin vuorella. Palamasilla valoksi ”depersonalisoituva” Pyhä Henki saa jo panteistisia sävyjä.

Varhaisista moderneista mystikoista Francis de Salesilla ”depersonalisaatio” ilmenee ajatuksessa korkeimmassa yhteydessä tapahtuvassa Jumalaan ”uppoamisessa”, jossa ihminen astuu itsensä ulkopuolelle ja hylkää itsensä (tullakseen joksikin? keneksi?). de Salesilla Jumala näyttäytyy eräänlaisena ”virtana”, johon ihminen meditaatiossa ja kontemplaatioissa ”uppoaa”. Tässäkin itselle kuoleminen on ennen kaikkea egon kadottamista. Toisaalta myös Jumalan personaalinen luonne hämärtyy. Itsensä kadottavalle ja hylkäävälle ihmiselle Jumalakaan ei liene ennen kaikkea häntä sinänä puhutteleva persoona *in concreto*, vaan pikemminkin kokemuksessa realisoituvaa ”sisäistä” todellisuutta.

Jakob Boehmen näkemyksiä voi jo luonnehtia avoimen gnostilaisiksi: hän ajattelee Jumalan pohjattomana syvyytenä hyvän ja pahan tuolla puolen (joskin Jumala sisältää Boehmen ajattelussa elementtejä sekä hyvästä että pahasta). Boehmen mukaan ihmisen elämä on jumalallisen tahdon muoto, jumalallisen tietoisuuden muodostettu sana, joka sittemmin on tullut pahan myrkyttämäksi ja korruptoimaksi. Voidaan ajatella, että Boehmella kristillisen mystiikan gnostilainen perusvire saavuttaa radikaalin muotoilunsa. Perinteisen kristinopin mukaan maailma ja kaikki mitä siinä on luotiin Sanan (Logos) eli Kristuksen kautta. Ihmisen ymmärtäminen sanaksi pikemmin kuin joksikin sanasta lähteneeksi herättää näin kysymyksen Kristuksen ja luodun ihmisen identiteettirelaatiosta.

Sekä gnostilaisuus että kristillinen mystiikka monin paikoin opettavat, että valaistus, tosi itse tai yhteys Jumalaan saavutetaan kääntymällä sisäänpäin. Gnostilaisuudessa sisäänpäin kääntyminen on eksplisiittistä; mystiikan teologit haluavat säilyttää Kristus-suhteen suhteena toiseen, mutta tulevat kuitenkin vähintään implisiittisesti hämärtäneeksi sen olennaisesti dialogisen luonteen. Kristillisessä

mystiikassa erot gnostilaisuuteen alkavat tässä mielessä vaikuttaa pinnallisilta, sillä jo Origeneella kysymys Kristus-suhteesta on samalla kysymys valaistuksenomaisesta tosi itsen löytämisestä. Tällä ”tosi minällä” ei kuitenkaan vaikuta olevan paljoakaan tekemistä uskonpuhdistuksen jälkeisen syntisen ja peruuttamattomasti turmeltuneen ihmissielun Kristus-suhteessa paljastuvan ”tosi minän” kanssa. Pikemminkin kysymys on transformaatiossa puhdistuneesta platonilaisesta ”hengestä”, jolle irtautuminen ”pahasta aistimaailmasta” on vapautus. Toisaalta Platonin filosofiasta vaikutteita omaksunut Augustinuskin opetti, että Jumalan löytääkseen ihmisen on käännyttävä pois ulkoisesta maailmasta; jopa ihmissielun pimeimmissäkin sopukoissa elää muisto Jumalasta, kappale ikuisuutta. Sisäänpäin kääntyneellä ja sisäisyyttä korostavalla kristillisyydellä on näin selvä genealogiansa Platonissa (ja Plotinuksessa). Siten se, vähintään epäsuorasti, liittyy gnostilaiseen ajatteluun, joka vie sisäisyysajattelun askelta paria puhtasoppisempaa sisarustaan pidemmälle, tavallaan loogiseen lopputulokseensa (panteistiseen) monismiin saakka.

Sisäisen ”yksityisen minän” myytti: pitkä kehitys Platonista Lockeen

Sikäli kuin moderni karismaattinen kristillisyyttä painottavassa teologiassaan velkaa gnostilaisuudelle ja kristilliselle mystiikalle, voidaan genealogista kudosta toki kaivella näkyviin filosofiastakin. Uusevangelikaalinen karismaattisuus saa merkittävää tukea teologialleen modernistisesta sisäisen ”yksityisen minän” mytologiasta, jonka se simplifioi ja muotoilee tarkoituksiinsa soveltuvaksi uskonnolliseksi (toisinaan vain piileväksi) ideaksi. Koska sekä gnostilaisuus että kristillinen mystiikka ammentavat samasta filosofisesta lähteestä, lienee aiheellista tarkastella tätä sisäisyyttä filosofianhistoriallisestikin. Tähän tarkoitukseen olen havainnut erinomaisen käyttökelpoiseksi Phillip Caryn artikkelin *The Mythic Reality of the Autonomous Individual*; alla olevassa esitykseni pyrkii seurailemaan melko tiiviisti sen hahmottelemia kehityskulkuja.

Cary toteaa, että autonomisen yksilön modernistisia määritelmiä tukee yleensä konsepti minän sisäisestä avaruudesta, sisäisestä pyhästä tai sisäisestä maailmasta, jossa – poissa muiden näköpiiristä – olemme kaikista todellisimmin omia itsejämme. Modernismin varsinainen epistemologinen probleema oli yksilön sisäisen ja häntä ympäröivän ulkoisen, eksternaalisen, maailman silloittaminen. Sisäisen maailman luonne problematisoitui 1900-luvun puolivälissä kun Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein, J.L. Austin ja kumppanit kyseenalaistivat tämän *sanctumin* oletuksen (jonka kantavuuteen joku Bertrand Russell oli vielä 1914 saattanut luottaa kyselemättä kokonaisen kirjan verran).

Saksalaisella puolella Martin Heidegger kartoitti ja käsitteellisti minää eksistentiaalianalyysissään kuvaamalla sitä ”maailmassa olemiseksi”; heideggerilaisen eli ns. eksistentiaalis-ontologisen hermeneutiikan ydinkysymykseksi muodostuikin pohtia, millä tapaa olento, jonka olemisen *ymmärtäminen* muodostaa, on maailmassa. Kysymys ei enää ollut tietoisuuden sisemmästä todellisuudesta, eikä tietoteoreettista sillanrakennusta katsottu aiempaan tapaan relevantin filosofisen projektin arvoiseksi. Universumin jakaminen sisäiseen ja ulkoiseen maailmaan millään ensisijaisella tavalla menetti arvonsa problematiikkana. Todistelujen taakka lankesi nyt niille, jotka ajattelivat voitavan sanoa puhtaasti sisäisestä maailmasta mitään koherenttia, eikä sisäinen maailma missään nimessä ollut hyväksyttävä teorioinnin fundamentti kuten se vielä 1900-luvun ensimmäisellä kymmenellä oli ollut.

Vaikka privaatin sisäisen maailman konsepti on sittemmin problematisoitunut, sen vaikutus läntiseen filosofiaan ja teologiaan on ollut – ja on edelleen – suunnaton. Cary huomauttaa, että

modernismin mielikuva meidän kyvystämme havaita sisäisen mielenavaruutemme ideat *välittömällä* tavalla on riippuvainen filosofisesta intuitiosta, jonka mukaan asiat ovat näkökyvyillemme jakamattomasti läsnä. Intuitio on puolestaan niin läpikotaisin platonilainen, ettei periaatteessa voi lainkaan tulla toimeen ilman traditiotaan. Caryn mukaan se tulee jatkossakin esittämään itsensä uskonnollisena ideana; ja sillä tulee toden totta olemaan syvä uskonnollinen merkitys niille, jotka siihen uskovat. Mutta kuten Cary huomauttaa, voi kuitenkin olla hyödyllistä havaita, ettei sisäisen minän idean varsinainen alkuperä ole raamatullinen evankeliumi, vaan platonilainen metafysiikka.

Cary kirjoittaa, että alkuperäinen motiivi kehittää minän sisäinen avaruus nousee kontekstista, jota voisi kutsua teologiseksi epistemologiaksi: sisäinen minä keksittiin, koska tarvittiin paikka, josta löytää Jumala. Sen konseptuaalinen historia on jäljitettävissä aina muinaisiin platonilaisiin käsityksiin sielun luontaisesta jumalallisuudesta; sieltä jäljet jatkuvat eteenpäin kristillisiin käsityksiin sielussa piilevästä Jumalasta ja edelleen modernismiin, joka uudelleenkäsitteellisti sielun sisäiseksi ja sekulaariksi avaruudeksi.

Platonin perintö

Platonilla ei vielä ollut olemassa varsinaista sisäisen minän konseptia; hän ei koskaan kuvannut sielua asuttamaksenne sisäiseksi maailmaksi tai sisäiseksi avaruudeksi, johon voimme uppoutua asioita löytääksemme. Häneltä on kuitenkin lähtöisin koko läntistä filosofiaa määrittänyt (ja edelleen määrittävä) huomattavan rikas ja erottelukykyinen sielun metafysiikka. Platonin ajattelu tarjosi aikalaisvaihtoehdon materialistiselle filosofialle, jossa sielun nähtiin koostuvan aineellisista elementeistä. Se mahdollisti sielulle materian todellisuudesta riippumattoman identiteetin, alkuperän ja päämäärän. Platon antoi sielulle toisen maailman, sen, jossa sielu on varsinaisesti kotonaan. Kysymyksessä ei ole sisäinen maailma: sielun ei tarvitse kääntyä itseensä päin löytääkseen sen. Kuitenkin kysymyksessä on vastine näkemällemme aistien maailmalle. Platon nimittää sitä ”ymmärrettäväksi paikaksi” (intelligible place) kontrastiksi näkyville tai aistittaville paikoille, joita asutamme ruumiinemme; myöhemmät platonilaiset nimittivät sitä ”ymmärrettäväksi maailmaksi” (intelligible world). Ymmärrettävänä (kreik. *noetos*) oleminen on yhtä kuin mielen tai älyn (kreik. *nous*) objektina olemista, ymmärrettävä objekti on ei-materiaalisen ymmärryksen, *noesiksen*, tiedettävissä. Platonilaisen metaforan mukaan havaitsemme ymmärrettävät asiat mielemme – emme ruumiimme – silmillä.

Platonin ideoiden maailma ei ole kirjaimellisesti ajatellen paikka, joka olisi kuviteltavissamme, sillä se ei ole fyysisen maailman paikka ensinkään. Löytääkseen ideamaailman sielun on suoritettava tutkimusta ”itsellään” ja pysyteltävä erossa aistimaailman asioista. Kyseessä on siis ideoiden maailma, muttei missään erityisen modernissa mielessä. Sitä, mitä mielen silmillä nähdään, Platon kutsuu ”muodoiksi” (*eidōs*) tai ”ideoiksi”. Platonin ideat eivät kuitenkaan *sijaitse* mielessä; ihmismieltä ei vielä tuolloin käsitetty sisäiseksi avaruudeksi, jossa asioiden paikantaminen mahdollistuisi. Cary huomauttaakin, ettei kukaan ennen Descartesia puhunut *ihmismielen ideoista* (lat. *idea*, ransk. *idée*). Platonilla ideat ”sijaitsevat” mielen ulkopuolella hieman samaan tapaan kuin näkyvät asiat sijaitsevat silmiemme ulkopuolella.

Platonin mukaan ihmissielulla oli välitön tietoisuus ikuisista ideoista esieksistenttissä, ruumiittomassa tilassaan. Platonilainen lankeemus on täten yhtä kuin materiaaliseen maailmaan syntyminen. Tässä ”lankeemuksessa” ihmissielu tavallaan ”unohti” ideaalisen tietonsa. On kuitenkin huomattava, että platonilaisessa *anamnesiksen* (mieleen palauttaminen; rekollektio) doktriinissa ilmenee ajatus, jonka mukaan se, mitä pyrimme mielen silmillä näkemään on jo jollain (läsnä)olemassa meissä itsessämme, eikä ”unohdus” ole kokonaisvaltaista ja kohtalokasta. Siten juuri *anamnesis* tarjoaa pohjan myöhemmälle käsitykselle sisäisestä minästä.

Anamnesis-oppi on sidoksissa sielunvaelluksen ja reinkarnaation mytologiaan. Sielun muistot ovat edeltäneen elämän ”rekollektioita”, mieleenpalautuksia. Olennaista platonilaiselle *anamnesikselle* on konsepti ruumiittomasta sielusta, jolle näkeminen on puhdasta intellektuaalista visiota. *Anamnesis* sai esimerkiksi augustinolaisessa ajattelussa myöhemmin omanlaisensa muotoilun, ja platonilaisella aistimaailman vähättelyllä on tänäkin päivänä seuraajansa myös modernissa karismaattisessa kristillisyydessä. Mutta Augustinuksesta poiketen nykyaikaiset ”hengen maailman” julistajat eivät kykene eksplikoimaan käsitystensä genealogiaa. Sen sijaan he – ”Hengen” (tai hengen) näkymättömään maailmaan uppoutuessaan ja siitä opettaessaan – kuvittevat ajattelunsa puhtaan raamatulliseksi ja ilmeisesti uskovat sellaiseen (välittömästi läsnäolevaan) Hengen johdatukseen, joka suojaa uskovaa kaikenlaisilta *petoksilta*, etenkin *itsepetoksilta*. Kuten John Bevere uhmakkaasti julistaa: jumalallisen innoituksen vallassa puhuva ei *voi* valehdella. Miksi siis vaivautua tarkistamaan käsityksiään?

Plotinus: ymmärrettävästä maailmasta sisäiseen maailmaan

Neoplatonisti Plotinus muutti ymmärrettävän maailman sisäiseksi, muttei vielä yksityiseksi maailmaksi. Hänen ajattelussaan platonilaiset ideat paikantuvat jumalalliseen Mieleen (divine

Mind; kreik. *Nous*), joka puolestaan paikantuu ihmissieluun niin, että sielun on käännäyttävä katsomaan itseään nähdäkseen ideoiden maailmaan. Caryn mukaan tämä sisäinen käänne ei johda privaattiin sisäiseen minään, sillä se, mitä sielu näkee itseään katsellessaan on jotain, minkä kaikki sielut yleisesti jakavat. Ideat eivät ole (ihmis)mielen yksilöllisiä ajatusprosesseja, vaan platonilaisia ideoita, asioiden muuttumattomia tosiolemuksia (essenssejä), joita jumalallinen Mieli ikuisesti kontemploi. Plotinuksen jumalallinen Mieli ei puolestaan ole persoona, persoonallisuus tai prosessi ensinkään, vaan puhtaan ymmärryksen muuttumaton akti, aluton ja loputon maailma, ikuisesti kaikille sieluille yksi ja sama valtakunta.

Tämä maailma on yhtä kuin jumalallinen Sielu, jonka osittaisia instantiaatioita meidän monet yksilölliset sielumme ovat. Plotinus maalaa kuvan ”Sielun sfääristä” (sphere of Soul), jonka ulkopuolella myriadiit kasvot tuijottavat ulos pimeyteen, pois päin sisältä tulevasta valosta. Tämä on Platonin kuuluisan luolavertauksen plotinolainen muunnos. Siinä missä Platonin allegoriassa oppiminen alkaa aineellisuuden siteiden murtamisesta ja sielun kääntymisestä valoa kohti, käännäyttään Plotinuksen kuvassa ”sisään päin” ja katsotaan siihen, minkä läsnäolon jokainen sielu jakaa. Siten Plotinuksen ajattelu on myös monistista: kääntymisen sisään päin merkitsee sen näkemistä, että kaikki sielut ovat lopulta yhtä. Sisimmässään tai sisimmillään niiden ja ikuisen Mielen so. Jumalan välillä ei ole eroa.

Plotinuksen metafysiikassa ykseys ylittää moneuden, kokonaisuus osat, identiteetti eron². Niinpä jumalallinen Mieli eli jumalallinen Yksi on puhdasta ykseyttä ilman eroa; se on integriteettiä eli jakamattomuutta ilman osia tai minkäänlaista kompositiota. Jumalallinen Mieli ja sen ideat ovat keskenään identtiset. Plotinus omaksuu Aristoteleen teorian, jonka mukaan ymmärrettävien muotojen ja tietävän järjen välillä vallitsee tietynlainen identiteettirelaatio. Platonilaiset ideat löytyvät aristoteelisen jumalan Mielestä, koska älyllinen visio merkitsee olemista yhtä sen kanssa, mitä nähdään. Näin filosofian tehtäväksi määrittäyty sielujen kääntäminen takaisin sisään päin, pois aineellisen maailman orjuudesta ja kurjuudesta kohti sisimmästä hohtavaa valkeutta.

Augustinus: yksityinen sisäinen maailma

Cary huomauttaa, että länsimaisessa spiritualiteetissa on tuskin mitään, mikä ei olisi jossain velkaa Plotinukselle. Augustinus ei tässä suhteessa ole poikkeus. Joskaan hän ei kristittyinä saattanut

² Myös aristoteelisen Tuomas Akvinolaisen ajattelussa ykseydellä on perustava roolinsa. Akvinolainen opetti Jumalan ”yksinkertaisuudesta” (divine simplicity) ja kehitti kuuluisaksi tulleen kiistanalaisen argumenttinsa, josta esim. Alvin Plantinga käy keskustelua akvinolaisluennossaan *Does God have a Nature?* (Marquette University Press, 2007).

simpliciter hyväksyä sielun sisäistä jumalallisuutta, vaan halusi affirmoida ontologisen eron luojan ja luodun välillä, hän kuitenkin oli syvästi viehättynyt plotinolaisesta käännöksestä sisäänpäin.

Augustinuksen modifikaation merkittävä ele oli muuttaa sisäinen maailma privaattiksi ja tehdä siitä inhimillinen. Sielu ei enää ole jumalallinen, eikä sitä ole myöskään sen sisäinen avaruus. Koska sielun syvyyksissä kuitenkin elää muisto, eräänlainen kipinä Jumalasta ja menetetyistä paratiisista, tapahtuu Jumalan kohtaaminen kuuluisalla augustinolaisella *kaksisuuntaisella liikkeellä*: ensin sisään, sitten ylös. Jumalan avulla mielen silmä kääntyy ihmisen sisintä kohti ja katsoo jumalalliseen valoon, joka paistaa sinne mielen *yläpuolelta*. Tällä kaksisuuntaisuudella Augustinus pyrkii tekemään luojan ja luodun eron eksplisiittiseksi.

Augustinuksen kaksisuuntainen ele luo eräänlaisen konseptuaalisen välitilan (intermediate conceptual space), joka Plotinukselta jää puuttumaan. Avaruus, johon sielu siirtyy kääntyttyään sisäänpäin, ei Augustinuksella ole jumalallisen Mielen ikuinen valtakunta, vaan yksilöllisen ihmissielun muuttuva sisäinen maailma. Näin syntyy – ensimmäistä kertaa läntisessä historiassa – minän privaatti maailma, katoton sisäinen avaruus, temppelin sisäpiha, joka on avoin ylhäältä paistavan auringon valolle. Ja todellakin, kuten Cary Augustinuksen tropismeja siteeraten huomauttaa, sisäpiha on *ainoa paikka, josta on mahdollista saada kunnollinen näkymä aurinkoon*. Niinpä sisäänpäin kääntyminen on Augustinukselle Jumalan puoleen kääntymisen välttämätön ehto. Joskin totuus on jakamattomasti läsnä kaikkialla, näemme sen valon eksternaalisessa maailmassa vain sekoittuneena ja katoavaisesta heijastuneena. Siten ulospäin katsominen on Augustinuksen mukaan jotain, mikä aiheutuu ihmisen syntyisyydestä ja langenneisuudesta. Siksi ihmisen on – totuuden löytääkseen – tehtävä kuten Platonin luolavertauksen henkilöt tai Plotinuksen Sielun sfäärin ulkopuolella pimeyteen tuijottavat kasvot; hänen on käännätyvä ympäri, sisäänpäin.

Caryn mukaan Augustinus vaikutti selvästi varhaisissa teksteissään olettavan jonkinlaisen platonilaisen käsityksen sielun lankeemuksesta ja siten affirmoivan *anamnesis*-doktriinin ajatuksen tosi oppimisen luonteesta mieleenpalauttamisena. Samalla aistimaailma oli jotain unohduksen kaltaista, mihin ihmiskunta syntiinlankeemuksen seurauksena ”vajosi”. Varhaisissa teoksissaan, ennen sisään-ja-ylös -konseptinsa täyttää realisaatiota, Augustinus käsittää sisäisen maailman eräänlaiseksi julkiseksi alueeksi, joka sisältää yhden ainoan ja kaikkien jakaman viisauden; aistimaailma on puolestaan yksityisomaisuuden aluetta, missä kaikki jaettu on aina jo osiksi pilkottua. Näin on, koska se, mikä on minun ei voi olla toisen omaa, opettaa Augustinus. Vain synti erottaa meidät sisäisen viisauden julkisesta alueesta ja kääntää katseemme siihen katoavaiseen viisauteen, mikä on ulkopuolellamme. Augustinukselle sisäisen minän yksityisyys on synnin aikaansaannosta; privaatti sisäinen minä on synnissä siinnyt, kuten psalmista huokaa.

Descartesin-Locken sekularisaatio

Valistuksen ajan politiikka ja epistemologia eivät huolineet kaikista sisäisen minän augustinolaisista painotuksista. Sisäinen minä oli sekularisoitava, tyhjennettävä jumalallisesta valosta. Caryn mukaan tämä moderni kehityslinja avautuu Descartesista ja jatkuu Lockeen, jolla se saavuttaa tietyllä tapaa individualistisimman muotoilunsa. Descartesin innovaatio oli sijoittaa ja paikantaa ideat ihmismieleen. Näin jumalalliset totuudet ”reduoitiivat” inhimillisiksi ajatuksiksi. Descartesilla ideat tulevat yksinomaan inhimillisiksi; ne ovat paljon läheisempiä ihmismielelle kuin muulle (ulkoiselle) todellisuudelle. Kartesiolaisen määritelmän mukaan idea on jotain, minkä mieli *välittömästi* havaitsee. Seurauksena on, että voin ajatella jotain ulkoista asiaa vain sikäli kuin minulla on sen välittömästi läsnäoleva idea tietoisuudessani. (Tästä syystä juuri Descartes, omalla *locus classicuksellaan*, saattoi panna alulle modernin epistemologian ulkoisen maailman todistamisen problematiikan.)

Descartesin ajattelu perustaa vanhoille keskiaikaisille assosiaatioille, eikä ole kovinkaan kaukana augustinolaisista käsityksistä. Descartesin mukaan mieli omistaa luontaisesti yhden varsin ainutlaatuisen idean – sellaisen, joka voi tulla ainoastaan Jumalalta. Velka Augustinukselle on tässä kiistaton: Jumalalta tuleva idea on konseptuaalisesti hyvin samankaltainen kuin ajatus sisimmän säilyttämästä jumalallisesta muistosta. Tämä idea on varsinaisesti Jumalan idea tai idea Jumalasta itsestään. Koska se on ääretön, emme ole voineet keksiä sitä itse: äärellinen olento kuten ihminen ei kykene tuottamaan mitään ääretöntä. *Ergo* idea Jumalasta on Jumalan itsensä meihin tuottama.

Sisäisen minän moderni sekularisaatio huipentuu John Lockeen, joka poisti sielusta viimeisenkin jäljen jumalallisesta. Caryn mukaan syynä tähän ei ollut ainoastaan Locken tunnettu empirismi. Hänen motiivinsa sisäisen minän sekularisoinnille olivat, ironista kyllä, *uskonnolliset*. Locke näet halusi todistaa, miksi ”entusiasmilta” (engl. *enthusiasm*, innostuneisuus) – joka 1700-luvulla oli pejoratiivinen käsite – puuttui rationaalinen perusta. Pahimpia ”entusiasteja” olivat Locken mielestä kveekarit, jotka asettivat Raamatun inspiraation rinnalle ihmisessä asuvan jumalallisen sisäisen valon ja korostivat siihen liittyvää kokemuksellisuutta. Joskin kveekarien opilta puuttui Augustinuksen filosofinen perusta neoplatonistisessa intellektualismissa, sen näkemys sisäisestä valosta oli selvästi retorisesti vetoava: uskoihan lähes jokainen tuon ajan eurooppalainen länsimaiseen sisäiseen minään, joka alun alkujaan oli keksitty Jumalan valon asuinpaikaksi. Locken sekulaari versio privaattista sisäisestä minästä ilmensi siten merkittävässä määrin pyrkimystä neutralisoida kveekariopin retorista tehoavuutta.

Voidaan sanoa, että Locke rakensi katon augustinolaisen temppelin sisäpihan ylle. Lockelainen sisäinen minä on kuin pimeä huone. Kyseessä on implisiittinen vertaus noihin aikoihin keksittyyn

camera obscuraan, mikä italian kielessä tarkoittaa pimeää huonetta, mutta on myös *kameran* lähdesana. *Camera obscuran* rakenne oli samanlainen kuin kamerassa, mutta mittakaava oli suurempi: se oli pimeä kammio, jonne suodattui valoa ainoastaan yhden linssin läpi. Linssi projisoi ulkopuolelta tulevat visuaaliset kuvat kammion sisäseinälle. Locken mukaan linssin projektiot ovat ideoitamme, jotka hän Descartesia seuraten määritteli kaikkien ajatustemme välittömiksi objekteiksi. Havaitsemme ulkomaailman ainoastaan sitä koskevissa ideoissamme. Platonilainen luola muuttuu umpioksi, josta ei ole mahdollista katsoa ulos ja ylös aurinkoon. Auringonvalo ei paista sisään kammioon – muuten kuin ihmeenomaisesti. Ja niin kyllä tapahtui Locken myönnytyksen mukaan Raamatun profetoille, muttei suinkaan kveekariaikalaisille.

Antroposentrismi

Vaikka lockelainen sisäisen minän sekularisaatio yhtäältä neutralisoi sielun ja sisimmän jumalallisuuden, on pidettävä mielessä, että sikäli kuin sisäinen minä alun perin kehittyi ja keksittiin paikaksi jumalalliselle valolle, se on ajateltava taustavaikuttajaksi tai kontekstiksi kaikille niillekin moderneille kristillisille opeille, jotka suosivat sisäänpäin kääntymistä ja uskottelevat Jumalan äänen puhuvan juuri ihmissydämessä. Se antaa kyseisille opeille edelleen *retorista* tehoa ja vakuuttavuutta. Ilman platonilais-augustinolaista mytologiaa käsitys sisimmän syvyyksissä kuultavasta Jumalan äänestä vaikuttaa menettävän kaiken kantavuutensa.

Platonilais-augustinolainen sisäisyys on epäilemättä keskeistä gnostilaisuudessa ja kristillisessä mystiikassa; kuitenkin on huomattava, ettei moderni kristillinen karismaattisuus ole ainakaan tietoisesti ja suoraan omaksunut oppejaan ja painotuksiaan näiltä historiallisilta ”edeltäjiltään” – joskin poikkeuksiakin voi uskoa löytyvän. Aiemmassa olen pyrkinyt osoittamaan modernin kristillisyyden sisäisyyspainotusten historiallisiin lähtökohtiin. Sisäänpäinkääntyneisyydellä on pitkät, Platoniin (ja kenties kauemmaksikin) saakka ulottuvat juurensa. Gnostilaisuus ja mystiikka suosivat ja näyttivät jopa edellyttävän sisäisen valon doktrinologiaa. Modernilla ”sisäisellä” kristillisyydellä on siten suhteellinen oikeutuksensa jo omissa traditioissaan. Myös uskonpuhdistuksen ajattelu, joka korosti kristityn sisäistä vakaumusta, henkilökohtaista suhdetta Kristukseen ja omistautuneisuutta, on usein saattanut kääntyä – tosin mielestäni tällöin virheellisesti tulkittuna – sisäänpäin siitäkkin huolimatta, että jo Luther painotti juuri *ulkoisen sanan* ja ulkoisen Kristuksen roolia ja olemusta suhteessa kristityn uskoon.

Moderni karismaattinen kristillisuus, tästä eteenpäin pelkkä MKK, eroaa merkittävässä määrin muinaisista ”edeltäjistään”, joten sen suora mieltäminen vaikkapa uuden ajan gnostilaisuudeksi lienee ainakin toistaiseksi epäasiallista: puuttuvathan siitä monet gnostilaisuuden identiteettiä määrittävät käsitykset kuten oppi alemmasta luojajumalasta ja ylösnousemuksen empiirisyyden kieltäminen. Siksi(kään) MKK:n sisäänpäinkääntyneisyyttä ja antroposentrismiä ei tule tarkastella etupäässä tai yksinomaan mainittuja historiallisia ”variaatioita” vasten, vaikka sellaisesta apua onkin. Vähintään yhtä oleellista on kiinnittää huomiota historiallisesti tuorempiin konteksteihin, joista seuraavassa luon katsauksen erityisesti yhteen (tai kahteen), nimittäin postmoderniin relativismiin ja nietscheläiseen teologiaan. Tarkoitukseni on osoittaa eräisiin aivan olennaisiin suhteisiin MKK:n ja radikaalin, aina nietscheläistä perua olevan relativistisen antroposentrismin välillä.

Yllä esitelty modernin minän myytti on ainakin yksi tämän antroposentrismen voimanlähteistä siitäkin huolimatta, että postmodernistinen ajattelu *prima facie* purkaa sen kategorisesti. Postmodernismista on puolestaan mahdotonta puhua huomioimatta nietzscheläistä arvoajattelua, jossa tosi ihmisen ajatellaan asettavan itse ne arvot, joihin haluaa sitoutua. 1900-luvulla Nietzschen ajattelu on tunkeutunut teologiaankin ja synnyttänyt ns. Jumalan kuoleman teologian.

Antroposentrismi eli ihmiskeskeisyys elää ja voi hyvin MKK:ssa siitäkin huolimatta, ettei se ole millään tavoin ”tunnustuksellisesti” postmodernia saati nietzscheläistä. Se kuitenkin ilmenee tietynlaisena ihmislähtöisenä teologiana, jonka yhteydet nietzscheläiseen arvorelativismiin alkavat lähemmässä tarkastelussa vaikuttaa liian ilmeisiltä, jotta ne olisi mahdollista jättää tyystin huomiotta. Yhtäältä MKK nimittäin liittyy relativistiseen arvoajatteluun sikäli, että se korostaa *asenteellista sitoutumista* suhteessa arvovalintaan tai valinta-aktiin – sen sijaan, että korostaisi valinnan *kohdetta* –, mikä ilmenee edelleen loputtomana sisäisten vaikuttimien pohdintana. Liberaalilla demokratialla suurten massojen ajattelutapana on tässä kuilua silloittava ja välittävä roolinsa.

Toisaalta nietzscheläisen ajattelun painotukset käyvät ilmi MKK:n kristologiassa. Jeesuskuvassa korostuvat paitsi ”tämänpuoleisuudet” eli *Jeesus parantajana ja ongelmanratkaisijana ja voiman antajana jo tässä ajassa* myös tietyt ns. kunnianteologiset piirteet: Jeesus halutaan ajatella pikemmin valloittajana, menestyksellisenä johtajana ja soturina kuin Raamatun kärsivänä ja ristiinnaulittuna Kristuksena – siitäkin huolimatta, että jo Luther varoitti Jumalan majesteettiin keskittyvästä teologiasta *Galatalaiskirjeen selityksessään*. On kuitenkin huomautettava, ettei asetelma ole mutkaton. Tarkoituksena ei siten ole esitellä ”ideoiden sukupuuta”, vaan viitata suhteisiin, niin kaltaisuuksien kuin genealogian kautta.

Postmodernismin antroposentrisyys

Postmodernismi on sekalainen ajattelun suuntaus, jolla on juurensa 1960-luvun ranskalaisessa filosofiassa. Keskeinen roolinsa sillä on ollut myös yhteiskuntatieteissä ja sosiologiassa; toisaalta käsitettä on laajalti käytetty myös taiteentutkimuksen ja estetiikan piirissä. Kysymys ei ole mistään yhtenäisestä ilmiöstä, vaikka sille on mahdollista määritellä joitakin yleisiä piirteitä. Timo Eskolan mukaan

Postmodernia voidaan kuvata erityisesti kielelliseksi käänteeksi. Siinä on kyse kielestä ja tiedosta. Strukturalistinen kielikäsitelmä oli Ranskassa muuttanut olennaisesti käsitystä kielen luonteesta ja merkitysten

muodostumisesta. Tältä pohjalta Lyotard [yksi postmodernismin keskeisistä edustajista] antoi postmodernismille keskeisen terminologian. Hänen lähtökohtansa oli lingvistinen. Filosofin Ludwig Wittgensteiniä lainaten hän puhui kielipeleistä, joiden avulla yhteiskunnallista keskustelua käydään.

Yksinkertaisemmin postmodernismia määrittelevät J.P. Moreland ja William Lane Craig, joiden mukaan tiettyjen asioiden vastustaminen on osa postmodernismin luonnetta. Esimerkkeinä he mainitsevat totuuden (etenkin korrespondentiaalisesti ymmärrettynä relaationa), objektiivisen rationaliteetin, tekstien auktoritatiivisen merkityksen, vakaiden verbaalisten merkitysten olemassaolon ja universaalisti pätevät kielelliset määritelmät.

Tämän esseen tarpeisiin riittää yllä sanotun lisäksi todeta, että postmodernismi on perustellusti ajateltavissa ideologiaksi, jolle ainakin seuraavat seikat ovat erityisen piirteellisiä: (1) todellisuuden redusoiminen kielelliseksi ja diskursiiviseksi valtarakennelmaksi; (2) binaaristen oppositioiden ankara (dekonstruktioivinen) kritiikki ja hajottaminen; (3) vähemmistöjen oikeuksia ajava korkea moralismi. Kuten aiemmin on sivumennen todettu, postmodernismi suhtautuu kriittisesti myös minuuden ja minän kategorioihin erityisesti niiden moderneissa muodoissa. Tästä syystä myös platonilais-augustinolainen mytologia hajoo rakennelmana ja kategoriana. Pyrin kuitenkin osoittamaan, että MKK:ssä – joka on *corpukseltaan* toki monessa mielessä läpikotaisin moderni – se palaa takaovesta uskonnollisena ideana ja ideologiana. Toisaalta todistelen Tayloria seuraillen, ettei postmodernismi minän mytologian ja kategorian kritiikistään huolimatta heikennä antroposentrismiä, vaan vahvistaa sitä. Siksi postmodernismin suhde MKK:een – mitä antroposentrismiin tulee – on lopulta supportiivinen, mikäli niiden välillä suhdetta on.

Postmodernismin teesit ja totuuskritiikki johtavat loogisesti ymmärrettyinä arvorelativismiin, jota tässä nimitän pelkäksi relativismiksi. Relativismin perusidea voidaan palauttaa eettiseen kantaan, jonka mukaan (1) jokaisella on omat arvonsa, eikä niistä ole mahdollista kiistellä ja (2) kenelläkään ei ole oikeutta kiistää toisen arvoja, vaan arvomaailma on, kuten Taylor kirjoittaa, ”jokaisen ihmisen oma asia, elämän perusratkaisu, jota tulee kunnioittaa”. Relativismin etiikka saa vakuuttavuutta myös keskinäisen kunnioituksen periaatteesta. Taylor toteaa relativismin olevan

johdannainen sellaisesta individualismista, jonka periaate voidaan ilmaista seuraavasti: itse kullakin on oikeus kehittää oma tapansa elää lähtökohtanaan oma käsityksensä siitä, mikä on todella tärkeää tai arvokasta. Ihmisen tulee olla rehellinen itselleen ja pyrkiä toteuttamaan itseään.

Autenttisuuden etiikkaa pohdiskellessaan Taylor esittää merkittävän näkökulman, joka osoittaa relativismin perustuvan virheelliseen tulkintaan sen taustalla olevasta autenttisuuden ihanteesta (ks. sitaatin viimeinen lause). Tällaisissa relativismissa, joka affirmoi radikaalin antroposentrismen, ajatellaan nietzscheläisesti ihmisen määrittelevän ja valitsevan itse ne arvot, joita hän haluaa

seurata. Niinpä ihminen ymmärretään lopulta moraalin varsinaiseksi perustaksi ja määrittelijäksi, arvojen ja merkitysten lähteeksi.

Millä tavoin sitten postmodernismi tukee relativismin radikaalia antroposentrismiä? Pyrkiihän se kaikin tavoin purkamaan valitsevan ja itsenäisen subjektin kategoriat, tuomaan moneuden ykseyteen ja differenssin identiteettiin. Yksi tapa vastata kysymykseen olisi postmodernistisen ajattelun analyttinen purkaminen niin, että sen tosiasiallinen sisäinen jännitteisyys tulee näkyväksi ja osoittaa samalla koko postmodernin filosofian mahdottomuuden. Tällaiseen ei kuitenkaan ole sen enempää tilaa kuin tarvetta, sillä reitti on paljon lyhyempi ja samalla ilmeisempi.

Taylor huomauttaa postmodernististen ajattelijoiden vaikutuksen olevan paradoksaalinen. Hänen mukaansa he hyökkäävät nietscheläisittäin ”ajattelun tavanomaisia kategorioita vastaan jopa niin pitkälle, että ’dekonstruoivat’ autenttisuuden ihanteen ja koko minän käsitteen”. Taylor jatkaa, että *de facto* tällainen kaikki arvot ”tehdyiksi julistava kritiikki kuitenkin väistämättä voimistaa ja vakiinnuttaa antroposentrismiä”, sillä nietscheläinen postmodernismi antaa yksilölle viime kädessä ”tunteen rajoittamattomasta vallasta ja vapaudesta sekä vie hänet maailmaan, joka ei aseta mitään normeja” – silloinkin kun minän kategoria on saatettu epäilyksenalaiseksi. Yksilö vapautuu joka tapauksessa nauttimaan peleistä ilman sääntöjä tai ”uppoutumaan minän estetiikkaan”. Taylor toteaa, että sikäli kuin tämä ”korkeampi teoria” tulee suodattuneeksi ”osaksi suurten joukkojen autenttisuuskulttuuria ..., se yhä voimistaa minäkeskeisiä muotoja, antaa niille tiettyä syvällisen filosofisen perustelun karismaa”.

In Intellectual Neutral -artikkelissaan William Lane Craig huomauttaa toisaalta postmodernin ja modernin suhteeseen liittyen, ettei kukaan varsinaisesti ajattele ”postmodernistisesti” muuten kuin uskonnon ja etiikan alueella; mutta tällöin ei kysymys ole enää postmodernismista vaan ”vanhasta kunnan modernismista”. Tämä pitäne paikkansa ainakin Taylorin mainitsemien ”suurten joukkojen” autenttisuuskulttuurin osalta, mikä ei ole lainkaan vähäpätöistä, sillä nykyaikana MKK on ennen kaikkea suuria massoja liikutteleva ilmiö – jo Beveren kirjojen jättiläismäiset myyntiluvut todentavat tämän. Siksi on oikeastaan odotettavaa, että sisäisen minän uskonnollinen mytologia lopulta vain voimistuu postmodernismin ja antroposentrismien vaikutuksesta. Mitä antroposentrismiin tulee, postmodernismin kiistävä fraseologia on näennäistä – kielto vain vahvistaa sen, mikä piti torjua.

MKK:n ja postmodernin arvorelativismin välittävänä linkkinä voidaan pitää liberaalidemokraattista populaariajattelua. Tämä on puolestaan ajateltavissa yhdeksi nykyaikaiseksi ilmentymäksi suurten massojen autenttisuuskulttuurista. Demokratian peruseetos, kaikkien ihmisten keskinäinen tasa-arvo, on kristinuskon kulttuurinen perillinen ja edellyttää kristinuskon

lähtökohdakseen.³ Postmodernistisessa nietzscheläisessä arvoajattelussa liberaali demokratia laajenee ja omaksuu perverssejä muotoja (esim. *sananvapaus* muuttuu *ilmaisunvapaudeksi*). Samalla käsitykset yksilön vapaudesta muuttuvat.

Vapaus ei enää määriy suhteessa valinnan kohteeseen vaan valinnan rajoittamattomuuteen. ”Postmodernisti” tulkitun liberaalin demokratian yhtenä piirteenä voidaan tässä suhteessa pitää ajatusta ”valinnan aitoudesta”. Valinnan arvo ja aitous ei määräydy kohteestaan, vaan valintaan sitoutuneen subjektin asenteesta käsin. Kun subjekti todella ”uskoo omaan juttuunsa” eli sitoutuu siihen äärimmäisellä ja ”karismaattisella” tavalla, hänen valintaansa kunnioitetaan ja se nähdään ”omaksi” eli muista ”riippumattomaksi”. Olennaista on siten ”puhdas suhde”, ”puhtaat vaikuttimet” ja ”tosi asenne”. Juuri tässä kohtaa – kuten tutkielman loppupäässä nähdään – arvorelativismiin, sisäisen minän mytologian, antroposentrismiin ja MKK:n tiet risteävät.

Jumalan kuoleman teologia ja sen liittymäkohdat moderniin karismaattiseen kristillisyyteen

MKK kieltää ilman muuta eksplisiittisesti niin arvorelativismiin kuin nietzscheläisen, ihmistä korottavan filosofian ylipäättään. Niin amerikkalainen John Bevere kuin suomalainen Marko Selkoma (ja monet muut) luonnehtinevat kristillistä arvokäsitystään ”konservatiiviseksi”, jopa ”fundamentalistiseksi”. Heidän teksteistään on siten turha etsiä radikaaliteologioiden suosimia väitteitä ja vaatimuksia kristinuskon keskeisten sisältöjen uudistamisesta. Ulkonainen kielto ja portilta käännyttäminen osoittautuu kuitenkin melko lämpimäksi takaoven tervetuloitovotukseksi. Mutta ennen kuin tähän on mahdollista paneutua seikkaperäisemmin, lienee ensiksi paras palvella lukijaa (tai henkilöstä riippuen koetella hänen kärsivällisyyttään) tarkastelemalla joitakin nietzscheläisen *Jumalan kuoleman teologian* (peri)aatteellisia lähtökohtia.

Eskola toteaa, että filosofian murroskaudella 1960-luvulla Nietzscheen alettiin suhtautua pikemmin tiedon käsityksen mullistajana ja metafysiikan kriitikkona kuin Hitlerin Saksan aatteellisena arkkitehtina. Nietzschestä tehtiin uudestaan hovikelpoinen, hänet rehabilitoitiin yliopistoissa ja hänen maineensa palautettiin. Eskola kirjoittaa: ”Hänen katsottiin vasarointeen perinteisen totuuskäsityksen rikki tavalla, joka kiinnosti nuoria filosofi- ja”. Myöhemmin tämä alkoi vaikuttaa myös teologioiden ajatteluun, joka Eskolan mukaan ”onkin muuttunut meidän aikakaudellamme voimakkaasti”:

³ Tällä en tarkoita ilmiselvästi virheellistä väittämää siitä, että vain kristitty voi olla tosi demokraatti. Viittaan pikemminkin historialliseen tosiasiaan, että vasta kristinuskon tarjoama moraalinen paradigma on mahdollistanut länsimaisen demokratian peruseetoksen kaikkien ihmisten keskinäisestä tasa-arvosta. Aiheeseen liittyvää pohdintaa, ks. esim. David B. Hartin *Ateismin harhat* tai Nicholas Wolterstorffin *Justice*.

Monet sen [teologian] äänekkäistä uudistajista julistavat Nietzschen paluuta. Teologia ei ole pyrkinyt sopeutumaan ainoastaan länsimaiseen luonnontieteen maailmankuvaan Tuossa perinteessä hylättiin Raamatun ihmeelliset ja yliluonnolliset piirteet ja uskolle etsittiin sisältöä etiikasta tai ihmisenä kasvusta. Uusin teologia menee pitemmälle. Se julistaa Nietzschen jalanjäljissä Jumalan kuoleman teologiaa.

Jumalan kuoleman teologia on postmodernia teologiaa *par excellence*. Sen merkittävimpiä edustajia ovat Thomas Altizer, Don Cupitt, Mark Taylor ja Jumalan kuoleman popularisoinut anglikaanipiispa John Spong. Altizerin mukaan juuri Nietzsche oli se filosofi, joka muovasi meidän ajallemme sopivan Jumala-käsityksen. Hänen katsotaan lakkauttaneen länsimaisen metafysiikan perinteen eli tuonpuoleista koskevan ajattelun ja horjuttaneen olemisen transsendenttista perustaa; siksi myös teologiaa olisi tehtävä nietzscheläisten lähtökohtien tarjoamilla ehdoilla. Don Cupittin mukaan kirkot ovat Jumalan hautakammioita ja kirkon perinteinen jumalakuva täysin kuollut. Mark Taylorin näkemyksen mukaan Jumalan kuolema ei ole mikään murhenäytelmä, vaan se on tapahtuma jota itsevarmat ja vallankumoukselliset ihmiset toteuttavat.

Jumalan kuoleman teologian suhde MKK:een ei tietenkään ole suora ja yksiviivainen. Niiden välinen yhteinen nimittäjä löytyy oikeastaan perinteisen teologian tarjoamista vastauksista ja ihmiskuvasta, jonka mukaan langennut ihminen haluaa olla Jumalan kaltainen. Nietzscheläisen teologian tarkastelu on tässä kuitenkin suureksi avuksi siitä syystä, että tämän halun voidaan siinä nähdä näyttäytyvän harvinaisen puhtaaksiviljellyllä ja käänteisellä tavalla. Kiinnostavinta on tietenkin, että Jumalan kuoleman teologiassa ihmisen halu tulla jumalalliseksi affirmoidaan ja legitimoidaan – siitä tehdään suorastaan teologian ydinasia, ja ihmisen jumalallistumisesta tulee sen päämäärä. Uusi teologia toisin sanoen hyväksyy lähtökohdakseen sen elävöittämisen, minkä vanha (protestanttinen) teologia Jeesuksen ristintyön vastaanottamista korostamalla nimenomaisesti pyrki kuolettamaan.

Nietzscheläinen teologia juhlii kuollutta Jumalaa ja ylösnoussutta ihmistä. Sen lähtökohta on avoimen antroposentrinen. Esseeni kannalta kiinnostavana seikkana voidaan pitää Jumalan kuoleman teologian syntikäsitystä ja siihen liittyvää nöyryyden eetosta. Jo Nietzscheille synnissä oli kysymys ennen kaikkea psykologisesta asiasta. Spong, josta Eskola kirjoittaa, seuraa hänen jalanjälkiään: ”Nietzschen tapaan myös Spong psykologisoi Raamatun syntikäsitteen. Jumalan kohtaaminen on molemmille sadomasokistinen kriisi, jossa uskonnollisten väittämien avulla pyritään alistamaan terveitä ja tasapainoisia ihmisiä. Raamatullisen armon saa vain, jos nöyristelee.”

Spong ja Nietzschen lauseiden välillä ei juuri ole eroa. Nietzsche julisti: ”Masennus, nöyryytys, maan tomussa kieriskeleminen – se on ensimmäinen ja viimeinen ehto, josta hänen armonsä riippuu; siis hänen jumalallisen kunniansa ennalleen saattamista!” (*Iloinen tiede*, 135). Spong vastasi tähän: ”Koska Jeesusta rangaistiin meidän syntiemme tähden, meidät jätetään niin raskaan syyllisyyden alle, että emme kykene sitä kantamaan. [...] Tämä kertomus... on irvokas. Se on barbaarinen. Se antaa vääristyneen, jopa sairaalloisen käsityksen ihmisyydestä. Se maalaa kuvan sadistisesta Jumalasta, jota masokistiset lapset palvovat.” (*Sins of Scripture*, 172.)

Prima facie se, mitä Bevere kirjoittaa nöyryyteen liittyen vaikkapa *Älä anna periksi* -kirjassaan, vaikuttaa täysin vieraalta nietzscheläiselle teologialle: ”Nöyryydessä perustamme laskelmamme Jumalan voimaan tai Hänen väkevään käteensä. Nöyryydessä uskomme enemmän Hänen raporttiaan kuin korkeimman inhimillisen logiikan tai järjen väitteitä. Nöyryydessä vaellamme uskossa, eivätkä meitä hallitse aistimme tai luonnollinen tieto.” Myöhemmin hän kehottaa: ”Opettele heittämään huolesi Hänen päälle todellisessa nöyryydessä, niin voit kulkea kirkkaudesta kirkkauteen, uskosta uskoon ja voimasta voimaan.”

Beverelle nöyryyden varsinainen funktio – kuten muuten *armonkin* – on *voima*, jonka se kristitylle tahdon ratkaisun kautta lahjoittaa. Kristillinen vapautuminen on Beverelle vapautumista luonnollisen ihmisyyden rajoituksista ja kahleista. Kirjansa alussa hän esittää kysymyksen, kuinka hallitsemme elämässä ja mistä saamme voiman siihen. Vastaukseksi hän esittää Jumalan armon, jonka *ensisijaisen käyttötarkoituksen suurin osa kristityistä on ymmärtänyt väärin* tai se on jäänyt heiltä kokonaan ymmärtämättä: ”monet kristityt johtajat ovat jättäneet kertomatta länsimaisille kristityille, että Jumalan armon ensisijainen tarkoitus on toimia *Hänen antamanaan voimana*”.

Bevere julistaa Jumalan armon olevan kristityn ihmisen yliluonnollinen käyttövoima, potentiaali, joka saa hänet ylittämään luonnolliset rajoituksensa. Beveren mukaan ”Jumala ei siis esittele armoa Uudessa testamentissa ilmaisena lahjana ... ”: ”Hän ei myöskään esittele sitä suorituksena, joka kuittaa syntimme Ei, vaan Hän esittelee armon voimana, joka antaa meille Jeesuksen Kristuksen täyteen.” Tosin Bevere kyllä tunnustaa, että syntien anteeksianto ilmaisena lahjana kuuluu armoon; kuitenkin se on hänelle lähinnä muuan *uuden liiton etu*, pelkkä uskonelämän lähtökohta, josta tosikristityn on edettävä todelliseen voitokkaaseen elämään. Niinpä syntien anteeksi saaminen on hänen teologiassaan lähinnä liturginen momentti – ei mitään, mihin tulisi alun jälkeen keskittyä. Selventääkseen viestiään Bevere huudahtaa: ”Armo ei ole antanut kenellekään meistä Roger Federerin, Frank Lloyd Wrightin tai Bill Gatesin täyteyttä. Sellainen armo olisi aivan liian pieni. Ei, vaan Jumalan armo on antanut meille itse Jeesuksen Kristuksen täyteen! Käsitätkö sen? Se vasta on kykyä! Se on voimaa!”

Paitsi että Bevere yhtyy tässä katoliseen eli ns. efektiiviseen vanhurskauttamisoppiin – jossa vanhurskaus vuodatetaan kristittyyn ja siitä tulee hänen ominaisuutensa – ja siten kieltää

protestanttisen forensin, hyväksilukevan ja vieraan lahjavanhurskauden, hän antaa lukijalle päteviä vihjeitä Jeesus-kuvastaan. Beveren Jeesus ei ole alennettu ja häpäisty ristiinnaulittu, vaan voittoisa soturikuningas: ”Jeesus oli suurin koskaan elänyt soturi”. Jeesuksen ristinkuolema ja nöyryytys ovat samalla tavalla funktionaalisia kuin kristityn nöyryytys yleensäkin. ”Koska Kristus on soturi, sinäkin olet.” Kyse on tahdon ratkaisusta, kuuliaisuuden askeleesta, jonka palkintona on jumalallinen voima. Jos nöyryys on tätä kristitylle, sitä suuremmalla syyllä se oli sitä Kristukselle, joka on kristityn esikuva.

Beveren Jeesus on luova, nerokas ja kaikin tavoin poikkeuksellinen jumalihminen. Beveren armo on puolestaan kykyä ja voimaa tulla Jeesuksen kaltaiseksi. Armo on annettu kristitylle, jotta hän kykenisi vaeltamaan, kuten Kristus vaelsi. Jeesus on siten ensisijaisesti ”yli-ihmisen” tai ”yliluonnollisen kristityn” esikuva. Toisaalla tuotannossaan Bevere antaakin selkeästi ymmärtää, että todellinen kristitty on eräänlainen aikamme supersankari, sellainen jota kohdellaan samaan tapaan kuin Paavaliala ja Barnabasta Apostolien teoissa – siis jumalana.

Tällaisissa yhteyksissä Bevere usein samalla paljastaa dominionisminsa ja restorationisminsa eli näkemyksen kristittyjen tehtävästä ottaa hallintavalta maan päällä, jotta Jumalan valtakunta voisi toteutua. Dominionismiin (jota kutsutaan myös valtakuntateologiaksi) ja restorationismiin⁴ (engl. *restoration*, palauttaminen) kuuluu oppi tai näkemys kristityn auktoriteetista, jonka Jeesus on palauttanut kristitylle vietyään sen saatanalta, jonka hallussa se syntiinlankeemuksen jälkeen oli ollut – tai ainakin tätä näkemystä voi kutsua luonteeltaan ja sävyiltään dominionistis-restorationistiseksi. Bevere kirjoittaa: ”Pohjimmiltaan Jumalan armo Jeesuksen elämän yllä antoi Hänelle kyvyn muuttaa yhteisöä, jonka jäsenenä eli.” Sama tehtävä kuuluu kristitylle. Voima siihen on jo annettu, ja tuon voiman nimi on *armo*.

Käsitys armosta ihmiselle annettuna voimana ja jumalallisena potentiaalina on MKK:n – usein julkilausumattomia – perusdogmeja. Se ilmenee eri tavoin eri opettajilla. Toisille se on menestyksellistä johtajuutta (Bill Hybels, Rick Warren), toisille ylliluonnollista voimaa (John Bevere, Marko Selkoma), toisille yleistä dominionistis-restorationistista auktoriteettia ja hallintaa (John Paul Jackson, Bill Johnson). Sen johdonmukainen seuraus on näkemys kristitystä eräänlaisena yli-ihmisenä. Mitä muutakaan tällaisen armon käyttöön saanut kristitty voisi enää olla?

Lukija saattaa nyt ajatella, että katson vaikutussuhteen nietzscheläisen yli-ihmisen / Jumalan kuoleman teologian ja MKK:n välillä tulleen todistetuksi. Eikö bevereläinen teologia pohjimmiltaan

⁴ Restorationismi on Englannissa vaikuttanut teologinen suuntaus, jossa korostetaan kirkon puhdistautumista parannusteon ja pyhän elämän kautta. Päämääränä on Jumalan valtakunnan asettaminen ennalleen Kristuksen ruumiillisen poissaolon aikana. John Beverellä restorationismi – kuten myös sen taustalla vaikuttava ns. *Latter Rain* eli myöhäissateiden oppi, so. käsitys suuresta lopunaikojen herätyksestä – on selvää ja ilmeistä.

tee saman kuin nietscheläinenkin, vaikka keinot ovat erilaiset – nimittäin varasta Jumalan potentiaalin ihmisen käyttövoimaksi, ymmärtämällä *dynamiksen* väkivaltaisesti *energeiaksi*? Siinä missä nietscheläinen tekee sen tappamalla Jumalan ja vapauttamalla ihmisen sadomasokistisesta orjuudesta, valjastaa bevereläinen Jumalan voiman ihmisyytensä tarpeiksi perverttoimalla ja reifioimalla (esineellistämällä) armon evankeliumin ihmiseen vuodatetuksi superkyvyksi ja ominaisuudeksi. Lopputulos on molemmissa sama: vallankumouksellinen ja uutta luova, nerokas ja vaikutusvaltainen superihminen, jonka Jumala (joko kuolleena tai elävänä) on vapauttanut olemaan oma (jumalallinen) itsensä.

Voitaisiin sitä paitsi mennä pidemmällekin ja väittää, että myös bevereläinen teologia tulee omalla tavallaan tappaneeksi Jumalan – tämä tuskin vaatisi muuta kuin hitusen kyseenalaista retoriikkaa ja ”dekonstruktiota”. Bevere suorastaan julistaa Jumalan tulleen ihmisestä riippuvaiseksi. Niinpä molempien teologioiden Jumala on heikko ja mitätön, mutta ihminen pystyvä ja voimakas. Ja entäpä niitä yhdistävä luottamus ihmisen tahdonvoimaan ja suureen asennemuutokseen, kulttuurin vallankumoukseen ja elämän hallitsemiseen? Melkein tältä istumalta voisi jo julistaa bevereläisyyden täyttä, joskin piilevää nietscheläisyyttä!

Asetelma ei kuitenkaan ole aivan yksinkertainen. Yllä esitetty pintapuolinen analyysi epäilemättä riittää paljastamaan tiettyjä samankaltaisuuksia MKK:n oppien ja Jumalan kuoleman teologian välillä. *Vaikutussuhteesta* puhuminen lienee kuitenkin ennen aikaista ja varomatonta. Samanlaisuus puolestaan palautuu ainakin osittain näiden teologioiden sisäänrakennettuun antroposentrismiin. Kummankaan ihmislähtöisyyttä ei postmodernismi – sen enempiä tietoisesti kuin tiedostamattomasti omaksuttuna – kykene purkamaan. MKK:n teologisen ihmiskuvan optimismi näyttää kuitenkin periytyvän hieman kauempaa historiasta.

Näin pääsemme takaisin gnostilaisuuteen ja mystiikkaan. Kuten Peter Harrison teoksessaan *The Fall of Man and the Foundations of Science* osoittaa, syntiinlankeemuksen myytillä ja sen augustinolaisella (periturmelusta korostavalla) tulkinnalla on olennainen ja välttämätön roolinsa modernin tieteen vallankumouksessa. Modernin tieteen uranuurtajia tavallaan inspiroi ajatus prelapsariaanisen⁵ Aadamin legendaarisesta tiedosta ja viisaudesta; ennen kaikkea heitä pohditutti idea tämän viisauden mahdollisesta palauttamisesta kokeellisen luonnontieteen keinoin. Francis Baconin tasapainottava näkemys edusti merkittävää askelta tieteenfilosofiassa: hän vastusti sekä optimistista, järjen ja logiikan mahdollisuuksia ylikorostavaa aristoteelista skolastiikkaa että maagikoiden, alkemistien ja hermetistien itsevarmaa olettamusta, jossa vuosikymmenien työ

⁵ prelapsariaaninen = ennen syntiinlankeemusta oleva

koetettiin korvata eristetyillä inspiraation ja ilmestyksen hetkillä ja muutamalla näytösluontoisella kokeella.

Tutkielmani kannalta kiintoisaa on tässä se, että gnostilaisuuden (ja ainakin joissain suhteissa myös kristillisen mystiikan) teologinen ihmiskuva jakaa selkeästi Baconin vastustaman optimismin. Sama ihmiskuva näyttää periytyneen restorationistiseen⁶ teologiaan, joka puhuu uskovan auktoriteettiaseman palauttamisesta. Myös Beveren ja monien muiden karismaatikkojen ajattelu on samalla tavalla optimistista. Menetetyn viisauden ja tiedon palauttamisen ajatus elää siinä vahvana, vaikka MKK:lta puuttuukin historiallisten esikuviansa sofistikoituneisuus. Edelleen voidaan todeta, että restorationismi ja sisimmässä kuultavan Jumalan äänen oppi kuuluvat yhteen. Gnostilaisuus omaksui Platonilta *anamnesiksen* (mieleen palauttamisen), Augustinus keksi paikan jumalalliselle valolle ihmisen sisimmässä ja Locke sulki ovet ja sammutti valot. MKK:n ”*anamnesis*” on ”todellisen auktoriteettiaseman” muistamista ja (vastaan)ottamista. Uskovan auktoriteetti legitimoidaan platonilais-augustinolaisen mytologian ja gnostilaisuuden mukaisella käsityksellä sisimmässä asuvasta Jumalasta; auktoriteettiaseman säilyttäminen puolestaan tapahtuu erityisest sisäisen Jumalan äänen neuvoja ja ilmestyksiä kuulemalla. Siksi on tiedettävä, mitä ”kanavaa” tulee kuunnella. Ne, jotka ovat jo oppineet tämän taidon, jakavat sitä eteenpäin puheissaan ja kirjoissaan (koska Raamattu ei sattumoisin opeta kyseistä taitoa). MKK kysyykin: Mikä niistä ihmisen sisimmän kaikista äänistä, jotka puhuttelevat häntä *sinänä*, on Jumalan ääni?

⁶ Periytymisen mahdollisuuden puolesta puhuu sekin, että restorationismi syntyi Englannissa, jossa modernin tieteen syntyhetkinä augustinolais-baconilaisen ja aristoteelisen tiedonkäsityksen koulukunta debatoivat.

Päätelmät ja vastaluenta

MKK ei gnostilaiseen tapaan eksplikoi ja vahvista ihmissielun ja Jumalan identtisyttä. Sikäli kuin se kuitenkin vajoaa tietynlaiseen mystiikkaan ja uskoo privaattiin sisäiseen minään – jonka ymmärtää ”hengellisenä minänä” tai *henkenä*, ja johon saavutetaan yhteys kääntymällä sisäänpäin – , dialoginen suhde ihmisen ja Jumalan välillä näyttää tavalla tai toisella katoavan tai hämärtyvän. Yleisvaikutelmaksi jää ”monologinen” kristillisuus, jossa ihminen keskustelee oman sielunmaailmansa kanssa ja tulkitsee sieltä kuuluvan ”puheen” Jumalan puheeksi. Käytännössä oletuksena on, että Jumala kommunikoi ihmisen kanssa suoralla ja välittömällä tavalla – siis ilmoitetun sanansa ohi (jolloin Raamatusta tulee ”tekstikirjan” sijaan pelkkä ”testikirja”, kuten esimerkiksi torontolaisuudessa tapahtuu). Esimerkiksi MKK:n piirissä suosittu Watchman Neen opetukset ihmisen hengestä⁷, joka tietää Jumalan tahdon välittömästi ja intuitiivisesti, ovat selvästi velkaa Augustinuksen muotoiluille ja ylipäättään modernismin ajatuksille ideoiden välittömästä läsnäolosta tietoisuudelle. Kysymyksessä on muunnelma augustinolaisesta kaksoisliikkeestä: ihmisen on käännäyttävä sisäänpäin ymmärtääkseen Jumalan tahdon *omassa elämässään*. Omaa elämää ei enää löydetä Jumalan ilmoituksesta (Raamattu), vaan ilmoitus on löydettävä omasta elämästä.

Näin MKK:ssa ajaututaan polarisoimaan Jumalan kirjoitettu sana nykyisen, ”tuoreen” ilmestystiedon kanssa. John Bevere ilmaisee näkemyksen selkeästi *Pelon murtamisessaan*: ”Raamatun tunteminen sinänsä ei ole Kristuksen mielen tuntemista⁸. Meille sanotaan, että ’kirjain kuolettaa, mutta Henki tekee eläväksi’ (2. Kor. 3:6). Kirjain on kirjoitettu Raamattu.” Tämän ”kirjaimen” ymmärtämisen kannalta on oleellista saada hengellistä ilmestystietoa.

⁷ Nee opettaa kreikkalaisittain ihmisen muodostuvan kolmesta eri osasta: hengestä, sielusta ja ruumiista. Tämä ei kuitenkaan edusta heprealaista näkemystä, jossa henki, sielu ja ruumis pikemminkin olivat yhden ja saman ihmiskokonaisuuden vaihtoehtoisia näkökulmia. MKK on kuitenkin monessa suhteessa enemmän kreikkalaisen filosofian kuin heprealaisen ajattelun perillinen. Siksi se epäilemättä lähentyy paikka paikoin gnostilaisuuden ja mystiikan painotuksia.

⁸ Protestantti voisi todeta tähän, ettei sellainen Raamatun tunteminen, joka ei ole Kristuksen mielen tuntemista, ole mitään todellista Raamatun tuntemista. Jumalan sanaa ei tee eläväksi uusi ilmestystieto, eikä Raamatun merkitys ole tämän ilmestystiedon ”testaajana” toimiminen, vaan Raamattu avautuu uskovalle tämän ymmärtäessä (Pyhän Hengen työn kautta) oman syntisyytensä ja Raamatun siihen tarjoaman ratkaisun. Raamattu on itsessään ilmoitus, jota ei tarvitse avata erillisellä ilmoituksella, vaan jonka totuus ilmoituksena avautuu Pyhän Hengen osoittaessa todeksi synnin, tuomion ja (Jumalan) vanhurskauden. Bevereläinen tapa kohdella Raamattua ”suunnannäyttäjänä” kyllä kuulostaa raamatulliselta – kunnes lukija ymmärtää kysyä, *mihin* Beveren Raamattu oikeastaan näyttää suuntaa.

Bevere on myös väärässä väittäessään, että Raamattu *in extenso* olisi kuolettava kirjain. Kysymys lienee pikemminkin *lain* kuolettavasta kirjaimesta. Henki tekee eläväksi, mikä tarkoittaa lopulta sitä, että Jumala lahjoittaa itse sen, minkä hänen lakinsa vaatii. Ihmiselle laki sen sijaan on kuolemaksi – se osoittaa hänen kirouksenalaisuutensa ja syntisyytensä pyhän Jumalan edessä. Koska Kristus on täyttänyt lain, tekee hänen henkensä lain kuolettaman ihmisen eläväksi.

Huomautettakoon, että on hankala olla huomaamatta rinnakkaisuutta okkultismin suosimaan esoteerinen/eksoteerinen -jaotteluun, jossa kirjoituksella ajatellaan olevan salattu ja tosi esoteerinen merkityksensä sekä ulkokohtainen, näkyvä ja ”kuollut” eli eksoteerinen merkityksensä. Esoteerinen merkitys avautuu valituille; muut joutuvat tyytymään eksoteeriseen.

MKK:n hengellisen ilmestystiedon, ”sanan eläväksi tekemisen”, konsepti on ylipäättään (usein) implisiittisesti tai eksplisiittisesti tähän tapaan polaarinen Raamattuun nähden. Raamatun oikeanlainen ymmärtäminen presupponoi yksityisen ja ”erityisen” (Pyhän Hengen) ilmoituksen. Pyhän Hengen Jumalan sanaa avaava työ ei siten ole niinkään jo ilmoitetun vastaanottamista ja omistamista omalle kohdalle (esim. synnintunnon aktualisaatiossa), vaan kaikille uskoville annetun ”yleisen” ilmoituksen (Raamattu) valkenemista *illuminaatiossa*, spesifin ”hengellisen valaistumisen” avulla. Pyhän Hengen antama valo on *sisäistä* ja ohjeistavaa. Raamattu on pelkkä lähtökohta: lisäksi tarvitaan ”erityinen” ilmoitus, jossa Jumala suoraan kommunikoi uskovalle oman tahtonsa yksityiskohdat, ”Jumalan tahdon *minun* elämässäni”.

Niinpä on johdonmukaista ajatella, että ne, joita Henki on tällä tavoin valaissut, jakavat edelleen saamaansa ilmoitusta eteenpäin. Beverellä tämä tendenssi on varsin eksplisiittinen. Hän huomauttaa useammassa kuin yhdessä teoksessaan, että hänen kirjansa ovat sanomia suoraan Jumalan sydämeltä: ”nimeni on painettu kirjoihin vain siitä syystä, että minä olin ensimmäinen, joka sai lukea kirjan” (todellako?). Kun huomioidaan Beveren sanailmoituksen riittävyden sivuuttava ilmestystiedon etusijaistaminen, voidaan todeta hänen näin syyllistyvän Raamatun auktoriteetin vähättelyyn. Bevere tulee asettaneeksi omat kirjansa Raamatun rinnalle Jumalan erityisinä ilmoituksina meidän ajallemme, vaikkei hän moista suoraan missään esitäkään. Se on joka tapauksessa hänen teologisten premissiensä johdonmukainen seuraus.

Uskonpuhdistuksen teologialle tämä on tietenkin kauhistus; mutta samanlainen ”gnosiksen” levittäminen ja ”uskongurujen” kulttuuri leimaa MKK:tä yleensäkin. Bill Johnson puhuu ”oikean kanavan” löytämisestä, Marko Selkoma jakaa ”ammattisalaisuuksia”, John Paul Jackson esittäytyy hengellisten lainalaisuuksien ja käsitteiden erityistuntijana, Bill Hybels esittelee liberaalidemokraattis-konsumeristista johtajuusosaamistaan ”Raamatun mallin” mukaisena ajatteluna, Paul Scanlon huomauttaa näkyjen ”päivittämisen” tarpeesta ja Jyväskylän cityseurakunnan Anne-Mari Manninen väittää, että ”apostolisen uskon” perusta on ”yliluonnollinen ilmestys Golgatan rististä”.

Sisäisyydellä ja sisäänpäin kääntymisellä on olennainen roolinsa ja tehtävänsä tässä kaikessa. Ihmissydämeistä, tuosta suuresta ja petollisesta tuntemattomasta, tulee MKK:ssa ilmestystiedon ja valaistumisen *media*. Niinpä Bevere voi huoletta julistaa, että meidän tulee etsiä Jumalaa sisimmästämme. Pintapuolisesti sisimmässä asuva Jumala vaikuttaakin aivan raamatulliselta:

puhuuhan Jumalan sana *Kristuksesta minussa*. Olennaista on kuitenkin kysyä, miksi *Kristus minussa* tai *Pyhä Henki minussa* tulisi ymmärtää juuri siihen tapaan kuin augustinolais-platonilainen ja gnostilainen mytologia haluavat niiden tulevan ymmärretyiksi. Löydämmekö todella Jumalan katsomalla sisäänpäin? Tämän tutkielman yhtenä tarkoituksena on ollut osoittaa, miksi koemme sisäänpäin kääntymisen ajatuksen niin äärimmäisen vakuuttavaksi, ettemme juurikaan paneudu pohdiskelemaan sen totuudellisuutta. Syy on ilmeinen. Tiivis vastaus kuuluu, että *koemme ajatuksen vakuuttavaksi, koska sitä on toistettu koko länsimaisen filosofian historian sivuitse; koska nykyinen relativistinen ja antroposentrinen kulttuuri tukee sitä; koska ihminen de facto haluaa olla Jumalan kaltainen*.

Mitä Jumalan asuminen ihmisessä sitten todella tarkoittaa? Entä mitä tulisi ajatella sisimmässä kuultavasta Jumalan äänestä – onko sellaista edes olemassa? Ja jos ei, *mikä* sitten on se tapa, jolla Jumala ihmiselle puhuu? Nämä ovat niitä alussa esitettyjä kysymyksiä, joihin seuraavassa pyrin hahmottelemaan vastauksia aiemmin esitettyyn nojaten, tosin lähinnä eräänlaisena vastaluentana. Seurailen jälleen Phillip Caryn, joka kirjoittaa kansantajuisesti aiheeseen liittyen kirjassaan *Hyvä uutinen huonoille kristityille*.

Sisäinen Kristus ja Pyhän Hengen johdatus

Epäilemättä ajatus sydämessä kuultavasta Jumalan äänestä johdetaan MKK:ssä Raamatun niistä lausumista, joissa puhe on ”Kristuksesta minussa” tai sydämessä asuvasta Pyhästä Hengestä. Cary kuitenkin huomauttaa, että ”aivan kuin silmät, jotka katsovat pois itsestään”, myös sydän on luotu suuntautumaan ulkopuolelleen. Sydämessä asuvaa Pyhää Henkeä tai Kristusta ei uskova itse voi havaita. Kysymys on pikemminkin heijastuksesta, armon vaikutuksesta tai Kristuksen olemisesta uskovan vierellä, ”kanssa-olemisestä”. MKK sen sijaan ajautuu näkemään asetelman gnostilaisesti ja mystisesti. Se tulkitsee asumisen ikään kuin sulautumisena, jossa Pyhä Henki tai Kristus - substanssi yhtyy ihmissubstanssiin.

Kyse ei kuitenkaan tosiasiallisesti ole eikä voi olla substantiaalisesta tai materiaalisesta yhtymisestä. Jos olisi, jouduttaisiin premissien mukana ostamaan johtopäätökset luojan ja luodun eron kumoutumisesta sekä varsin ristiriitaisesta siirtymästä sellaiseen ykseyden talouteen, jota Raamattu ei vahvista. Siksi ”Kristus minussa” on ajateltava armon vaikutuksena tai ”heijastuksena”, jonain välittyneenä ja välillisenä. Hieman samaan tapaan voidaan puhua läheisten ihmisten ”sydämessä asumisesta”: he todella ”asuvat” siellä, mutta jokainen tietää, että nämä henkilöt ovat todellisesti ja ennen kaikkea itsen ulkopuolella. Niinpä kristitty, joka kääntyy etsimään Kristusta

sydämeästään, kadottaa sen tosi Kristuksen, joka on hänestä erillinen persoona ja hänen ulkopuolellaan. Vain se, mikä on ihmissydämen ulkopuolella, voi lopulta tulla sydämeen asumaan; ja asuessaankin se edelleen säilyy ulkopuolisena, osana objektiivista todellisuutta, jolloin sydämen subjektiivinen todellisuuskin saa merkityksensä sallimalla sisältönsä tulla määritellyksi objektiivisen ja ulkoisen todellisuuden – dialogin – kautta. Kyse on näin ennen kaikkea kanssaolemisesta, ei substantiaalisesta ja mystisestä sulautumisesta.

”Hengen puheessa sydämessä” lieneekin ennen kaikkea kysymys *intuitiosta*, jota moni pitää Jumalan äänenä vain siitä syystä, että se tuntuu selittämättömältä. Intuitioiden selittäminen ei kuitenkaan vaadi prinipaalisesti Pyhää Henkeä; intuitioita on kaikilla, myös ei-uskovilla. Cary huomauttaa, että toki ”sellaisen sydämen intuitiot, jossa Pyhä Henki tekee työtään, ovat erilaisia kuin epäuskoisen sydämen”. Intuitioita voidaan selittää, joskin on yleistä, ettei ihminen osaa selittää omia intuitioitaan – mikä ei kuitenkaan johdu siitä, että niiden luonne on mystinen. Cary toteaa *simpliciter*, ”että monet taidot tai havainnointikokemukset ovat kehittyneet pidemmälle kuin kyky selittää niitä”.

Caryn mukaan ihmiset eivät Vanhankaan testamentin aikana kuunnelleet omaa sydäntään, vaan halutessaan kuulla Jumalan puhuvan he kuuntelivat profeettojen sanaa: puhuihan Herran Henki *par excellence* profeettojen kautta. Cary toteaa, etteivät asiat ole muuttuneet noista ajoista kovinkaan paljon (joskin Raamatun kaanon on suljettu, eikä lisää ilmoitusta tule): ”Jumalan sana tulee edelleen ihmisten suusta ja kaikuu hänen kansansa korvissa ja sydämissä”. Hän korostaa, että ”[s]ana on Jumalan, ääni ihmisen”, mikä pätee myös sydämen tasolla: ”ihminen voi muistaa, toistaa tai jopa laulaa Jumalan sanaa omalla äänellään, sydämensä äänellä”. Tämän vuoksi apostoli Paavalikin kehottaa antamaan Kristuksen (Raamatun) sanan asua runsaana seurakunnan keskuudessa, opettamaan ja neuvomaan toisia viisaudella, laulamaan psalmeja, ylistysvirsiä ja hengellisiä lauluja (Kol. 3:16).

Siten voidaan todeta Pyhän Hengen puhuneen aina juuri *ulkoisten sanojen* kautta. Caryn mukaan on merkillepantavaa, etteivät Raamatun profeetat koskaan kuvaile kokemuksiaan ”Jumalan äänenä sydämessään”. He tosin puhuvat unistaan ja näyistään, mutta ovat täysin tietämättömiä MKK:n käytännöistä, joissa ihminen yrittää hiljentyä ja virittäytyä oikealle kanavalle kuullakseen Jumalan puhuvan sydämessään. Cary kirjoittaaakin:

Henki ei puhu tällä tavalla, koska hän ei puhu tästä *syystä*. Hän ei anna ihmisille yksilöllisiä ohjeita – se ei ole koskaan ollut profetian tehtävä – vaan liittää heidät Jumalan kansan muodostamaan yhteisöön. Paras paikka hänen kuuntelemiseensa on siksi yhteen kokoontunut seurakunta, Kristuksen ruumis, jossa hän on läsnä opettamassa, lohduttamassa, varoittamassa ja ohjaamassa kaikkia uskovia. Hänen puheensa ei ole sisäinen

kokemus vaan yhteinen tapahtuma aivan kuin silloin, kun Pyhä Henki täytti Uuden testamentin seurakunnan ja sen jäsenet opettivat ja neuvoivat toisiaan.

Henkeä tulee siksi kuunnella kuuntelemalla ihmisen ulkopuolista Jumalan sanaa – toisin sanoen kirjoitettua Raamattua. Cary toteaa, että tämä voi tuntua nykykristitystä yllättävältä, mutta silti se on tapa, jolla Raamattu asiasta puhuu; Jumalan sana ei näet tunne MKK:n käsitystä ihmisen sisältä löytyvästä hengellisestä avusta. Kristus asuu uskovassa *uskon kautta*, kuten Cary korostaa, ja uskohan tulee hänen sanansa kuulemisesta (Room. 10:17), so. ”evankeliumin, joka on ihmissydämen ulkopuolella”: ”Samalla tavalla Henkeäkään ei löydetä katsomalla omaan sydämeen, vaikka hän tekeekin siellä työtään. Hengen työ ihmisessä samoin kuin Kristuksen elämä hänen sydämessään näet kiinnittää huomion ulospäin, pois omasta sydäimestä. Kristus meissä ei keskity meihin itseemme, eikä niin tee myöskään Henki.”

MKK:n antroposentrismi reifikaationa ja deifikaationa

MKK:n teologian muuan käytäntöön soveltamisen piirre on, että ihminen perustaa ratkaisunsa ja valintansa sydämensä sisäisiin vaikuttimiin. Kuten Cary toteaa, ihminen toisin sanoen ”koettaa tehdä ratkaisuja sillä perusteella, mitä voi tietää sydämensä sisäisistä vaikuttimista”. Caryn mukaan tästä syntyy illuusio, jonka mukaan mikään ihmisen päätöksistä ei todellisuudessa koskekaan hänen suhteitaan toisiin ihmisiin, ”vaan hänen omia sisäisiä vaikuttimiaan, toisin sanoen lopulta vain häntä itseään”. Ajatus on tietysti täydellisesti sopusoinnussa relativismin virheellisesti (antroposentrisesti) tulkitseman autenttisuuden ihanteen valossa. Cary ihmettelee, että tällaisen ”heltymättömän minäkeskeisyyden” olisi kaiken kukkuraksi toimittava selvityspäätteenä sille, mikä omista vaikuttimista kaikista epäitsekkin: ”Tässä on jotakin hyvin kieroaa, sekavaa ja vääristynyttä”.

Tähän liittyen Charles Taylor esittää, että ”[a]utenttisuuden minäkeskeiset muodot ovat ... kahdella tapaa vääristyneitä. Ne määrittelevät ihmisyyden toteuttamisen yksilökeskeisesti, jolloin yksilön yhteydet ihmisiin saavat pelkästään välineellisen arvon Lisäksi korostaessaan vain yksilön olemuksen toteutumista ne jättävät huomiotta tai kiistävät yksilöiden halujen ja pyrkimysten yläpuolella vaikuttavien tekijöiden – kuten historian, perinteen, yhteiskunnan, luonnon tai Jumalan – asettamat vaatimukset; toisin sanoen ne kannattavat radikaalia antroposentrismiä.” MKK:n asenne- ja vaikutinkeskeisyyttä voidaan ajatella ”sekulaarin” radikaalin antroposentrismin ”hengellistettynä” muunnelmana. Moderni kristillisyys muuntaa radikaalin antroposentrismin eetoksen muotoon, jossa yksilön päättehtävä on (sisäänpäin katsomalla) löytää ”itsensä ja Jumalan

tarkoitus elämästään”. Modernin sisäisen minän myytti tukee tätä laajana kontekstina. Oireellisena voidaan pitää Beveren ja monen muun tapaa markkinoida Raamattua ”Jumalan kirjoittamana kirjana sinusta” (ei Kristuksesta).

Tässä suhteessa MKK:n harha on lisäksi teologisesti sikäli kiintoisa, että siinä selvästi omaksutaan usko vaikuttimien ja asenteiden puhtauteen ja lähestytään näin katolista ajattelutapaa. Samalla vieraannutaan uskonpuhdistuksen periturmelmusta ja Jumalan lain ehdottomuutta korostavasta teologiasta. Protestantin näkökulmasta tällainen usko on tietenkin itsepetosta, joka vähättelee Jumalan lakia ja farisealaisesti liioittelee ihmisen mahdollisuuksia. Vääristä vaikutteista puhdistautumisen ajatus edellyttää paitsi efektiivistä vanhurskautusta, myös MKK:n muotoiluissa ja opetuksissa voiman olettamista armon primaarifunktioksi.

Antroposentrismi, joka vaikuttimiin keskittymisessä ilmenee, sopii erinomaisesti yksiin armoa voimana korostavan opin kanssa. Juuri armo – käyttöön otettuna! – puhdistaa syntisen ihmisen vaikuttimet ja pyhittää eli sakralisoi ne. Tässä kohtaa reifikaatio-deifikaatio -käsitepari astuu mukaan kuvaan ja sen tiet antroposentrismien kanssa risteävät. Gnostilais-mystisissä painotuksissaan MKK:n teologia näet ajautuu yhtäältä reifioimaan eli esineellistämään Jumalan ja toisaalta deifioimaan eli jumalallistamaan ihmisen. Sisäisiin vaikuttimiin keskittyminen korostaa ihmisen olemuksen toteutumista toiseen ja toisiin kohdistuvien suhteiden kustannuksella. Käytännössä suhteet toisiin esineellistyvät kristityn pyrkiessä niiden avulla kehittämään itseään yhä rakkautellisemmaksi ihmiseksi – ne toisin sanoen funktionalisoituvat omaan epäitsekkyteen ja siihen pyrkimiseen nähden. Muut ihmiset ovat olemassa, jotta minä voin kehittyä mahdollisimman rakastavaksi ja epäitsekkeäksi; minä en ole olemassa, jotta voisin rakastaa muita ja voisimme oppia yhdessä rakastamaan toinen toisiamme.

Tällaisessa esineellistämisessä ilmenevä usko ihmisen omiin mahdollisuuksiin voi toisaalta toteutua vain Jumalan lain väheksymisessä. Tällöin ihminen käytännössä tulee itse määritelleeksi sen, mitä Jumala häneltä haluaa ja odottaa. Näin ihminen asettuu itse Jumalan paikalle. Siten toisten persoonien esineellistäminen on vasta ensimmäinen askel ylioptimistisessä sisäisiin vaikuttimiin keskittyvässä hengellisyydessä. Raimo Mäkelän mukaan ”[l]ankeemuksen seurauksena ihmisen faktisten reaaliobjektien piiri laajeni itsensä ulkopuolelle käsittämään myös personaaliobjektit: nyt ihminen asennoituu persooniinkin persoonattomasti ’asioina’ eli reifioi ne. ... Reifioimiseen sisältyy myös pyrkimys kohteena olevan ’asian’ hallitsemiseen eli sen yläpuolelle asettumiseen. Se puolestaan ilmentää ihmisen oman itsen deifioimista eli Jumalaksi asettumista.”

Tästä on lopulta kyse sisäisen Jumalan ääni -ajattelussakin. Asetelmaa voidaan jäljittää ja kartoittaa (1) purkamalla sisäisen minän mytologia genealogisesti ja (2) osoittamalla mainitun ajattelun suhde gnostilaiseen ja mystiseen, relaatiot kadottavaan ja hämärtävään monismiin; lisäksi

voidaan osoittaa sisäisen minän myytin olemukselliseen taustatekijyyteen kaikissa olennaisissa suhteissa ja todeta näiden risteymäkohdat nykyaikaisiin antroposentrisiin ajattelutapoihin, etupäässä nietscheläiseen arvorelativismiin, joka karismaattisessa kentässä ilmenee asenteellisen sitoutumisen korostamisena.⁹

Jumalasuhteessa tapahtuva reifikaatio ilmenee MKK:n piirissä lisäksi siinä, että (1) Jeesuksen tai Pyhän Hengen voima erotetaan hänen persoonastaan ja siinä, että (2) Jumala saa puheessa epäpersoonallisia piirteitä ja attribuutteja (esim. ”virtaaminen”). Esimerkiksi Jaska Huttunen Seinäjoen helluntaiseurakunnasta opettaa, että Kristuksen ”läsnäolo tulee sisältäpäin, meidän sydämestämme”. Läsnäoloa kohdellaan Jumalasta erillisenä ”voimana”: ”Me tuomme Kristuksen läsnäolon seurakuntaan”. Ihminen päättää näin itse sen, kuinka paljon Jumalan läsnäoloa kokouksissa ja muuallakin ”koetaan”. Kyse on oikeanlaisen uskon asenteen omaksumisesta, inhimillisen tahdon ratkaisusta – toimimisesta puhtain vaikuttimin.

Selvästi reifioivaa on myös Suomessa tällä hetkellä varsin suurta ja varauksetonta suosiota nauttivan Marko Selkomaan teologia. *Askeleet ylikuonnolliseen* -kirjassaan Selkoma opettaa, että ajan viettäminen ”Jumalan läsnäolossa, hiljaisuudessa ja yksinäisyydessä Isän kanssa” oli Jeesuksen voiman salaisuus. Tässä on jo nähtävillä MKK:lle tyypillinen motiivi irrottaa Jumalan persoona hänen voimastaan. Hiljaisuus ja yksinäisyys eivät olleet Jeesukselle mikään metodi voimalla täyttymiseen, vaan pikemminkin jotain, mitä hän ihmisenä kenties halusi ja tarvitsi. Jumalan voimaa hänen ei tarvinnut erikseen menetelmällisesti hakea. Selkoma kuitenkin haluaa ajatella näin, koska hänen on kyettävä oikeuttamaan oma menetelmäpohjainen näkemyksensä voiman ja sen haltuunoton suhteesta. Mikä voisikaan olla parempi justifikaatio kuin Jeesuksen *esimerkki*?

Selkomaalla Jumala näyttäytyy ajoittain epäpersoonallisena virtaavana voimana tai saa sellaisen piirteitä. Kirjassaan hän puhuu paikoin eksplisiittisestikin Jumalasta ”virtana” tai ”voimana”. Joko Jumala erotetaan voimastaan (jolloin puhutaan ”Jumalan sitä ja sitä tekevästä voimasta”, ei niinkään Jumalasta, joka tekee sitä ja sitä) tai häneen attribuoidaan epäpersoonallisen voiman piirteitä (persoonat eivät voi ”virrata” kenenkään kautta, eikä ole mahdollista olla kenenkään kanava). Yleisemminkään MKK:ssä ei ole lainkaan harvinaista kuulla puhetta ”Jeesuksen voimasta”, joka ”haluaa tulla luoksesi”, kuten vaikkapa Mika Jantunen opettaa TV7:n *Pyhän Hengen illassa*.

Kiintoisaa on myös John Beveren lähes pakkomielteenomainen ja propagandistinen opetus kristityn olemisesta ”kirjaimellisesti yhtä” Jeesuksen kanssa. Beveren mukaan ”me olemme

⁹ Relativismia on myös MKK:n piirissä tyypillinen tulkinta ”sen pitämisestä, mikä hyvää on”. Tällä ei tarkoiteta tiukkaa pitäytymistä Raamattuun, vaan kysymys on käytännössä toiminnasta, jossa ihminen valitsee oppien tarjonnasta sen, minkä hän itse mieltää hyväksi eli ”raamatulliseksi”. Tämä tarkoittaa yleensä sitä, mikä koetaan toimivaksi. Toisaalta myös ajatellaan, että kyseenalaisetkin menetelmät voidaan hyväksyä, jos niissä on jotain ”hyvää”. Kuvitellaan, ettei menetelmä sinänsä olekaan jo viesti ja tarjoa tietynlaista ymmärrystä kohteestaan.

Kristus”, koska olemme hänen ruumiinsa. Tällainen ajattelu on melko kaukana esimerkiksi tunnustuksellisen luterilaisuuden *una sancta* -opista, joka tekee selvän konseptuaalisen ja reaalisen eron seurakuntaruumiin ja sen pään välille. Beveren mystiikkaan ajatus siitä, että Kristus on yhtä kuin me, sopii tietenkin aukottomasti.

Voidaan havaita, kuinka Jumalan reifioiminen ja ihmisen deifioiminen ovat ikään kuin yhden ja saman antroposentrisen liikkeen kaksi eri elettä. Yhtäältä saamme käyttöömmme Jumalan voiman *energeiana*; toisaalta olemme itse Kristus. Mika Jantunen esimerkiksi ei halua ainoastaan kertoa, kuinka Jeesuksen voima tulee luoksemme, vaan sen lisäksi hän on päättänyt ajatella ei ”Mikan”, vaan itsensä ”Jumalan ajatuksia”. Ja epäilemättä on niin, että omien ajatusten ja Jumalan ajatusten ”*communicatio idiomatum*” lienee mahdollista vain silloin, kun Jumalan ajatellaan todella löytyvän ihmisen sisimmästä. Myyttinen ja maaginen ajattelu nousevat näkösalille tässäkin. Jantunen menee antroposentrismissään jopa niin pitkälle, että väittää ihmisen kykenevän rajoittamaan Jumalaa pelkällä ajattelullaan. Tällainen Jumala on hämmästyttävän heikko, sillä sosiaalisten suhteidemme perusteella tiedämme, ettei ihminen kykene moiseen rajoittamiseen lajiin edes suhteessa toiseen ihmiseen. ”Kaikkivaltiaan” Jumalan kohdalla asiat ovat ilmeisesti toisin. Rivikristitty ei voi kuin hämmästellä. Jantunen Jumala on etupäässä ihmisen ajattelun hengellinen funktio ja resurssi.

Selkomaan, Jantunen ja Beveren kaltaiset esimerkit eivät ole ainoastaan yksittäisiä tai edes mitenkään äärimmäisiä. MKK:n piirissä niin Selkomaan ja Beveren kuin mainitut Jackson ja Johnson edustavat monessakin mielessä karismaattisen ajattelun maltillisempaa kolmannesta. Silti heidän ajattelunsa gnostilaiset ja mystiset piirteet samoin kuin lähes läpitukenematon antroposentrismi ovat aivan ilmeisiä. Ihminen deifioituu ja Jumala reifioituu. Evankeliumi pervertoituu. Kaikkea opetusta määrittelee ajattelun maagisuus, mystisyys ja modernistinen (piilevästi relativistinenkin) subjektivismi. Kaikkien näiden – magian, mystiikan ja modernismin – mytologista *corpusta* konstituoi Platonista alkunsa saanut sisäisyysajattelu, joka MKK:ssa ilmenee useammalla kuin yhdellä tapaa.

Dialogi: ääni ja sana, Henki ja kirjain – filosofis-teologista luonnostelua

Taylorin (ja myös Caryn) pohjalta voisi ajatella, että ihminen on autenttisimmillaan oma itsensä *suhteessa toisiin*, ja että ihmisyydessä on *par excellence* kyse suhteesta toiseen eli laajemmin suhteesta eksternaaliseen todellisuuteen. Modernismin myytti ohjaa kuitenkin ajattelemaan toisin. Siinä ihminen ymmärretään ”monologiseksi” ja tietyllä tapaa itseriittäväksi. Saatetaan ajatella – pinnallisesti postmodernistiseen tyyliin – ihmisen rakentavan itse oman identiteettinsä, muotoavan

ja muodostavan sen omien mahdollisuuksiensa hedelmällisessä tyhjiössä. Taylorin mukaan identiteettimme määrittäytyy kuitenkin ”aina käymällä dialogia tärkeiden läheistemme meissä näkemien identiteettien kanssa – toisinaan taistelemalla niitä vastaan”. Keskustelu jatkuu ”päämme sisällä” ”hamaan kuolemaamme saakka” senkin jälkeen, kun olemme kasvaneet ulos joidenkin läheistemme (kuten vanhempiemme) vaikutuspiiristä.

Venäläinen kirjallisuudentutkija Mihail Bahtin puhuu ”vieraasta sanasta”, jonka kanssa ihminen käy dialogia läpi elämänsä; kysymys on vieraan tietoisuuden ja maailman jatkuvasta ja täydestä ”rinnakkaisesta olemassaolosta”. Tuo dialogi ei varsinaisesti koskaan pääty, vaikka ihminen neuvotteleekin itsensä tilapäisiin konklusiivisiin asemiin siihen nähden. Dialogisuus onkin aina jo ihmisen itsemäärittelyn perusehto. Ihminen on dialoginen olento. Dialogisuus on osa hänen olemustaan *imago Dei*nä, Jumalan kuvana. Jumalaa itseään voidaan kuvata kolmen persoonan dialogiseksi ykseydeksi. Ihmisen prelapsariaaninen olemisen tapa oli dialogi, läheinen kanssakäyminen toisen eli Jumalan ja toisten ihmisten kanssa. Lankeemuksessa ja mimeettisessä halussaan tulla Jumalan kaltaiseksi eli itsessään riippumattomaksi ihminen pyrki uudelleenymmärtämään olemassaolonsa ”monologisesti”, Jumalasta irrallaan.

Siksi voidaan pohtia, onko tuo itse, jota kohtaan nykyaikaisenkin ihmisen on oltava rehellinen, varsinaisesti moderniteetin myyttinen ”sisäinen minä” vaiko se minä, joka muotoutuu ja on olemassa erityisesti suhteessa toisiin ihmisiin. Nykyään on tyypillistä ajatella, että subjektin valintojen on oltava *omia* eli *toisista riippumattomia*; on seurattava oman sydämen ääntä ja niin edelleen. Sitä ei kysytä, millä perusteella juuri toisista riippumattomat valinnat olisivat enemmän omia kuin ne, joita teemme toisiin muodostuneiden suhteiden perusteella (saati että kyseenalaistettaisiin riippumattomien valintojen olemassaolo). Kuten Taylor kirjoittaa: ”Autenttisuus ei ole minän ulkopuolelta tulevien vaatimusten vihollinen vaan nimenomaan edellyttää sellaisia vaatimuksia”, koska identiteetti on mahdollista määritellä ainoastaan ”merkitsevien asioiden taustaa vasten”.

Oma *raamatullinen* teesini on oikeastaan, että ajatus sisäisestä Jumalan äänestä perustuu lopulta ihmisen *mimeettiseen haluun* tulla Jumalan kaltaiseksi. Tähän päätelmään meidät toki opastaa jo uskonpuhdistuksen klassinen teologia. Vaikka moderni karismaattisuus näyttää affirmoivan luojan ja luodun eron, sisäisen äänen oppi, joka edellyttää mystisen, relationaalisuuden hämärtävän ajattelun, käytännössä lähentää tämän jumalallisen äänen ”omistavaa” epäraamatullisella tavalla Jumalaan ja Jumalan kaltaisuuteen. Mimeettinen jäljittely on luojan ja luodun eron haltuunottava ele, toiseen kohdistuva kielto.

Saatanalle luodun ja luojan ero ei ole alkuperäinen vaan *tuotettu*; saatana syyttää Jumalaa siitä, minkä itse tekee, siis keinotekoisesta erojen järjestelmän pystyttämistä. Alkuperäisen eron

kumoaminen on yhtä kuin erojen järjestelmän pystyttäminen. Alkuperäinen ero otetaan haltuun *mimeettisellä jäljittelyllä*, ja haltuunotto on aina arbitraarista, koska alkuperäistä eroa (toiseutta, Jumalaa) ei ole mahdollista hallinnoida. Jäljittelyn logiikassa ero ymmärretään näennäiseksi, sen kohteesta tulee objekti. Objekti voidaan *omistaa*; Jumalaa voidaan jäljitellä; ero on näennäinen, tulkinnasta riippuvainen (”onko Jumala todella sanonut?”). Ero ei kuitenkaan tosiasiallisesti katoa, koska jäljittely edellyttää eron jäljittelijän ja jäljiteltävän välillä.

Keinotekoisesta erojen järjestelmästä on kysymys myös silloin, kun ihminen sisintään kuunnellessaan kuvittelee kuulevansa Jumalan äänen. Tosiasiallisesti jokainen ihmisen sisimmässä kuuluva ääni on hänen omansa; ja näin on silloinkin, kun *sanat* ovat toisen sanoja. Dialogisena olentona ihmisen sisin toimii niin, että vieras sana puhuttelee häntä *sinänä*. Toisin sanoen se ääni, joka ihmistä nimittää *sinäksi* hänen sisimmässään, on aina hänen omansa – vain sanat ovat vieraan: toisten ihmisten, Jumalan tai saatanan.

Tämä on myös ”sydämessä asuvan toisen” logiikka. Kysymys ei ole niinkään *foneettisuudesta* kuin *grammaattisuudesta*. Dialogisuus ei palaudu äänen vaan sanan vierauteen. Saatanan houkutus saa kuitenkin langenneen ihmisen väkivalloin yhä uudelleen pystyttämään oman keinotekoisien erojen järjestelmänsä, jonka perimmäinen funktio on Jumalan jäljitteleminen. Alkuperäisen eron haltuunotto ilmenee eron paikantamisessa ihmiseen itseensä – ihmisen uskossa, että hänen sisimpänsä ääni on Jumalan ääni. Kun Jumala alkuperäisenä erona paljastetaan, romahtaa ihmisen luoma erojen järjestelmä.

Sisimmässä kaikuva sana ei ole eikä voi olla hallinnoitavissa. Ihminen voi omistaa vain *äänen*, jolla sanoja lausutaan, muttei koskaan *sanaa* tai kieltä *sinänsä*. Sana on siten aina lahja ulkoapäin. Langennut ihminen koettaa kuitenkin saada sen hallintaansa kieltämällä sanan ja äänen välisen tosiasiallisen eron. Haltuunoton väkivallassa ääni ja sana joko samastetaan keskenään tai sana suoranaisesti kielletään. Molempien lopputulos on sama: sana ymmärretään ääneksi ja tulkitaan äänen horisontissa; grammatologiasta tulee aina-jo-fonologiaa.

Tietyissä, kenties melko väljässä ja tulkinnolle avoimessa, mielessä sanan ja äänen ero voidaan tulkita myös luojan ja Luodun eroksi. Siinä missä Jumala on Sana, on ihminen ääni. Kun evankeliumi alkaa puhutella langennutta ihmistä, puhuu Jumalan sana ihmiselle ihmisen omalla äänellä. Tämä voi tapahtua ”sisäisesti” tai ”ulkoisesti” – ihminen voi *lukea* tai toistella Raamatun sanaa mielessään tai kuulla sen puhuttuna seurakunnan keskellä. Ei ole sattumaa, että Raamattu puhuu Kristuksesta Jumalan elävänä ja luovana sanana; merkillepantavaa on puolestaan esimerkiksi Johannes Kastajan, Jumalan profeetan, kutsuminen ”huutavan ääneksi”. Jumalan sana itsessään on Jumala, ihmiseksi tullut Kristus, täysi Jumala ja täysi ihminen, aineellistunut ja elävä Jumalan sana. Mutta Jumalan sana tulee puhutuksi ihmisen – profeettojen, apostolien, julistajien – äänellä.

Entä sitten Henki ja kirjain? MKK:n vallitsevassa ajattelussa ja teologiassa Raamatun sana on kuollut ilman Henkeä. Implikaationa on, että Raamatun sana on mahdollista *reaalisesti* – siis muutenkin kuin konseptuaalisesti – irrottaa Jumalan Hengestä. Jumalan sana nähdään siten periaatteellisesti itsessään ”kuolleena”. Sen ajatellaan tulevan eläväksi vasta ”Hengen täyteydessä”, mikä tarkoittaa erityisesti ja oikeastaan yksinomaisesti ”Hengen täyttämää” ihmistä, joka vasta kykenee omaksumaan Raamatun sanan kohdalleen todellisesti eli hengellisesti. Hengen täyteys ei MKK:ssa ole Jumalan sanan ja Kristuksen täyteyttä, vaan kristityn ihmisen ominaisuus. Hengen täyteys ymmärretään antroposentrisesti, ei kristosentrisesti.

Toisaalla on (protestanttinen) näkemys Jumalan sanan, Kristuksen ja Hengen erottamattomuudesta, perikoreettisesta (interpenetratiivisesta, toinen toisensa läpäisevästä) ykseydestä ja yhteydestä. Ykseys ei ole monadista vaan distinktiivistä ja dialogista. Tässä näkemyksessä Raamatun sanan ja Pyhän Hengen suhde näyttäytyy sellaisena, ettei annettua kirjoitettua ilmoitusta ole reaalisesti mahdollista irrottaa Pyhästä Hengestä: siellä, missä Raamatun sanaa puhutaan, ajatellaan tai luetaan, toimii aina myös Henki. Samalla tavalla erottamattomia ovat myös Kristus ja hänet välittävä Raamattu. Käsitteelliset erottelut ovat toki mahdollisia ja välttämättömiäkin; samalla on kuitenkin niin, että yhtäältä Raamattu *aina* välittää sanassaan ja sananaan Kristuksen, ja toisaalta Pyhä Henki puhuu yksinomaan Raamatun sanaa puhumatta koskaan itsestään liittyen siten erottamattomasti (mutta sekoittumattomasti) välittämisen prosessiin. Kun Henki tekee sanan eläväksi, ei kyse ole eksoteerinen/esoteerinen -asetelmasta, vaan siitä, että kristitty synnintunnossaan kokee Raamatun sanoman omakohtaisesti – eli ymmärtää sen koskevan myös häntä. Juuri tässä ja tätä on Pyhän Hengen elävöittävä työ.

Hengen puhuttelu on siten aina yhtä kuin Jumalan sanan puhuttelu. MKK:n pneumatologian perusongelmana voidaankin pitää sen kohoamista kristologian edelle sikäli kuin se Beveren ja monen muun äänenpainoilla vaatii Pyhän Hengen huomioimista Kristuksesta ja Raamatusta irrallaan. Tämä irrallisuus tosin pyritään peittelemään korostamalla retorisesti Raamatun sanalla tapahtuvaa ”koettelemista”. Samalla koettelemisen luonne määritellään kuitenkin radikaalisti ja julkilausumattomasti uudelleen. Raamatusta tulee pelkkä matriisi, josta haetaan epämääräisiä vastaavuuksia saaduille ”Hengen sanomille” hermetiikan parhaan perinnön mukaisesti.

Epilogi

Modernin karismaattisen kristillisyyden liberalisoituminen

Karismaattisen kristillisyyden kannalta huolestuttavana on pidettävä tosiasiaa, että se käytännössä täysin kriiikkittömästi vastaanottaa ”maltilliset” opettajat kuten John Bevere ja Marko Selkoma – joiden opit kuitenkin jo pintapuolinen analyysi paljastaa Raamatun kannalta varsin ongelmallisiksi. Sen suhteen, että ymmärtää kritisoida jonkun Benny Hinnin ja Rodney Howard-Brownen paatunutta menestysteologiaa, ei nykyään ole juuri syytä onnitella itseään tarkkanäköisyydestä. Pikemminkin on hämmästeltyä, kuinka ei huomata, että samat opit kulkevat muunneltuina ja verhottuina niidenkin seurakuntien kirjamyymälöihin, joille torontolaisuus on jo nykyään selkeä ylilyönti.

Moderni karismaattinen kristillisuus saattaa syyttää ympäröivää protestanttista kenttää liberalisoitumisesta ja näkyvän kristillisyyden puuttumisesta. Samalla se kuitenkin kääntyy itse sisäänpäin ja vajoaa juuri niihin samoihin suonsilmäkkeisiin, joista niin aktiivisesti muita varoittaa ja moittii. Asetelman taustalla on liberaalin teologian ajatus sisäisen etusijaisuudesta ulkoiseen nähden: ensin ajatellaan olevan sisäinen tunne tai kokemus, jota sanoiksi pukeminen seuraa. Cary huomauttaa, että tällöin Raamatun sanat ovat ainoastaan ”ilmausta muinaisten israelilaisten uskonnollisista kokemuksista”.

Ennen oli kenties mahdollista sanoa liberaalien protestanttien pitäneen kokemusta uskonsa perustana siinä, missä evankelikaalit pitäytyivät Jumalan sanaan. Caryn mukaan ero ei kuitenkaan ole enää lainkaan näin selkeä. Joskin taustalla vaikuttavat motiivit lienevät erilaiset, ”evankelikaaliset kristityt näyttävät pyrkivän tekemään saman virheen kuin liberaalit protestantit”:

Kuinka monet evankelikaalikristityt vastaisivatkaan kysymykseen siitä, mitä heidän uskonsa on, sanomalla jotain tämäläistä: ”Se on sitä, että koen Jumalan toimivan elämässäni.” Tällaiseen vastaukseen ei tarvita Jeesusta eikä siinä mainita hänen nimeään. Seurakunnissa, joissa edellä mainittuun kysymykseen odotetaan tällaista vastausta, Jeesus on katoamassa vähitellen näkyvistä niin, että kokemus, josta tässä puhutaan, muuttuu yhä vähemmän kristilliseksi.

Caryn mukaan kristinuskossa kuitenkin *de facto* ”ulkoisen on sisäiseen nähden etusijalla”, jolloin ”[i]hmisen on kuultava Kristuksen sanaa ennen kuin voi uskoa häneen tai kokea hänen läsnäoloaan”. MKK näyttää tässä ajautuneen harhaan, ja vaikka kokemuspohjainen usko aluksi vaikuttaakin toimivalta, se ajan oloon pakostakin luhistuu. Syykin on Caryn mukaan selvä: ”kristillistä kokemusta ei voi syntyä ilman kristillistä oppia”. Opin jäädessä taka-alalle käy lopulta niin, että ”jokaisen uuden sukupolven kokemus on yhä vähemmän kristillinen”. Tämän voi jo

selkeästi nähdä karismaattisuuden äärilaidoilla; toisaalta pintapuolinenkin analyysi paljastaa kristillisyyden ohuuden MKK:n ns. maltillisella sektorilla.

Moni karismaatikko haluaa ehdottomasti kiistää oman teologisen kenttensä liberalisoitumiskehityksen. Harvoin kuitenkaan tullaan ajatelleeksi, että juuri sisäisyys ja tietynlainen kokemuksellisuus avaavat sille tietä. Kokemusten todellisuus saatetaan jopa nähdä aihetodisteeksi päinvastaisen puolesta. Huomaamatta jää, että painopiste on ratkaisevasti siirtynyt.

Muuan karismaattisen kristillisyyden perusdogmeja on ajatus apostolien ajan hengellisyyteen palaamisesta. Näkyviä ihmeitä ja manifestaatioita korostetaan, koska niiden ajatellaan kuuluvan normaaliin kristilliseen elämään. Jumalan voimaa tulee ja saa janota, ja Hengen täyteys on Hengen täyttämän ihmisen täyteyttä. Vuosikymmenien kehitys on johtanut siihen, että MKK:lle on tyypillistä aivan omanlaisensa ”onnellisuuspuhe”: käsitteet ja lausumat, joiden uskotaan sisältävän suunnattomasti merkitystä, mutta joissa tosiasiallisesti kaikuu ennen kaikkea eksistentiaalismin syvyydet taakseen jättänyt nihilismi.

Onnellisuuspuhe on periaatteessa puhetta ei-mistään: välittämisestä, tietoisuuden avartamisesta, täyteydestä jne. *ad infinitum*. Näillä abstraktioilla ei ole selvää referenttiä eli viittauskohdetta; ne eivät ole mitään määriteltyä ja konkreettista, vaan eräänlaisia ”tyhjiä” kategorioita, jotka ylläpitävät tyynnyttävää ja inspiroivaa illuusiota merkityksellisyydestä. Merkityksellisyyden luonne on kuitenkin joko puhtaasti sisäinen eli subjektiivinen tai muulla tavoin laaja ja hämärä; aiottu tai tarkoitettu konkreettinen merkitys redusoituu epämääräiseen ratkaisu- ja mahdollisuusavaruuteen.

Esimerkiksi voidaan valita vaikkapa *Ristin voitto* -lehden numeron 41 (2012) raflaavasti otsikoitu artikkeli ”Taivas tuli lähelle Kuopiossa”. Kirjoituksessa mainitaan Kuopiossa ja Siilinjärvellä järjestetyn kokoussarjan jättäneen ”Savoon suuren siunauksen”. Myöhemmässä mainitaan tilaisuuksien *ilmapiiri* koetun ”lämpimäksi” ja ”rohkaiseksi”; lisäksi tilaisuuksissa oli ”aistittavissa Pyhän Hengen *ilmapiiri*”, eikä kertauksen hengessä unohdeta huomauttaa, että *ilmapiiri* oli ”poikkeuksellinen” ja ”hengellinen”¹⁰. Toisaalla puhutaan ”hengellisestä läpimurrosta”.

MKK:n diskurssi on ääriään myöten täynnä tällaista puhetta. Sitä voidaan pitää olennaisella, joskin piilevällä, tavalla nihilistisenä ja jopa käsittämättömänä. Kategoriat ja konseptit kuten ”ilmapiiri”, ”läpimurto”, ”eheytyminen”, ”vapautuminen” jne. synnyttävät kyllä vaikutelman poikkeuksellisista ja konkreettisista ilmiöistä, mutta lähes säännönmukaisesti näillä ilmaisulla kuvataan yksinomaan *sisäistä tapahtumaa*, jonka ensisijainen merkitys on subjektiivinen. Analyysi paljastaa, että moderni kristitty on – siinä missä moderni uskonnoton humanistikin – läpikotaisin antroposentrinen. Juuri käytettyjen ilmaisujen *sisäisyysattribuutio* eli essentiaalisen suhteen

¹⁰ Tarkka lainaus kuuluu: ”Meillä oli poikkeuksellinen hengellinen ilmapiiri”.

jääminen subjektiiviseksi, mielensisäiseksi ja hahmottomaksi – huolimatta siitä, kuinka konkreettisella tasolla subjekti itse otaksuu *kokevansa* sen, mitä haluaa ko. kategorian tai konseptin kautta ilmaista (sillä juuri *kokemuksen* ja *elämyksen* keskeisyys on tässä oireellista) –, todentaa koko ajattelun antroposentrismien.

Monelle karismaatikolle tämän tutkielman paljastukset ovat järkyttäviä. Omasta kokemuksestanikin tiedän, että sikäli kuin keskustelun vastapuoli maltaa pysähtyä kuuntelemaan asiaa, hän usein ahdistuu. Jos pohdinta ja sisäinen dialogi etenee pidemmälle, seurauksena voi olla kokonainen uskonkriisi. Tällaista kriisiä ei kuitenkaan ole mitään syytä pelätä. Totuus kestää kyllä koettelemisen, ja se mikä ei kestä, tulee hylätä. Jatkuva koettelu on puolestaan aina tarpeen: langenneina ja turmeltuneina ihmisinä pyrimme jatkuvasti pettämään itseämme. Mutta omien käsitysten muuttaminen on usein epämiellyttävää ja tuskallista. Se vaatii nöyryyttä, jota kukaan ei saa syntymälahjaksi. Siksi kaikista kavalin petos piilee lopulta ylpeydessämme, halussamme tulla Jumalan kaltaiseksi. Siinä kuuluisassa saatanan synnissä, josta itse omatuntokin vaikenee.

ESSEESSÄ KÄYTETTYÄ LÄHDEKIRJALLISUUTTA

- BEVERE, JOHN 2005: *Lähestykää Jumalaa. (Drawing Near, 2004.)* Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- BEVERE, JOHN 2007: *Pelon murtaminen. (Breaking Intimidation, 2005.)* Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- BEVERE, JOHN 2012: *Älä anna periksi. (Relentless, 2011.)* Saarijärvi: Kuva ja sana.
- CARY, PHILLIP 2011: "The Mythic Reality of the Autonomous Individual. Philosophical and Religious Origins of the Private Inner Self". *Zygon*, vol. 46, nro. 1 (March 2011).
- CARY, PHILLIP 2012: *Hyvä uutinen huonoille kristityille. 10 asiaa, joita sinun ei tarvitse tehdä. (Good News for Anxious Christians, 2010.)* Kauniainen: Perussanoma Oy.
- COHN-SHERBOCK, DAN & COHN-SHERBOCK, LAVINIA 1994: *Jewish & Christian Mysticism. An Introduction.* New York: Continuum.
- CRAIG, WILLIAM LANE 2007: "In Intellectual Neutral". Artikkeliteoksessa CRAIG, WILLIAM LANE & COPAN, PAUL (toim.): *Passionate Conviction.* Nashville, Tennessee: Broadman and Holman.
- CRAIG, WILLIAM LANE & COPAN, PAUL (toim.) 2007: *Passionate Conviction.* Nashville, Tennessee: Broadman and Holman.
- ESKOLA, TIMO 2006: *Antikristuksen apostolit. Jumalan kuoleman teologia Nietzschestä Spongiin.* Hämeenlinna: Karisto Oy.
- GIRARD, RENÉ 1986: *The Scapegoat. (Le Bouc émissaire, 1982.)* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- HARRISON, PETER 2007: *The Fall of Man and the Foundations of Science.* New York: Cambridge University Press.
- HART, DAVID BENTLEY 2009: *Ateismin harhat. (Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies, 2009.)* Kauniainen: Perussanoma Oy.
- MÄKELÄ, RAIMO 2011: *Lex et evangelium in interpenetratione. Olav Valen-Sendstadin käsitys lain ja evankeliumin suhteesta.* Kauniainen: Perussanoma Oy.
- MCGRATH, ALISTER E. 1999: *Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan (Christian Theology. An Introduction, 1994.)* Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- MORELAND, J.P. & CRAIG, WILLIAM LANE 2003: *Philosophical Foundations for a Christian Worldview.* Downers Grove, Illinois: IVP Academic.
- PAGELS, ELAINE 1973: *The Gnostic Gospels.* New York: Random House.
- SELKOMAA, MARKO 2012: *Askeleet yliluonnolliseen.* Keuruu: Aikamedia.
- TAYLOR, CHARLES 1995: *Autenttisuuden etiikka. (Ethics of Authenticity, 1992.)* Helsinki: Gaudeamus.
- TAYLOR, CHARLES 2007: *A Secular Age.* Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap of Harvard University Press.
- TONTTI, JARKKO (toim.) 2005: *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta.* Tampere: Vastapaino.

Lisäksi kirjoittaja tunnustaa tulleensa ulkoapäin enemmän tai vähemmän vaikutetuksi näiden ajattelijoiden kautta: Mihail Bahtin, Allan Bloom, Jay Budziszewski, Jacques Derrida, Martti Luther, Olavi Peltola, Tapio Puolimatka, Osmo Tiirilä, Olav Valen-Sendstad.