ARGUMENTAATIO KRISTILLISESSÄ APOLOGETIIKASSA

Matti Pulli
Pro gradu -tutkielma
Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos
Filosofia
Turun yliopisto
Helmikuu 2025

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

MATTI PULLI: Argumentaatio kristillisessä apologetiikassa, Pro gradu -tutkielma, sivumäärä 39

Filosofia

Helmikuu 2025

– – – –

Sisällysluettelo

1. Johdanto……...……...……..1
2. Apologetiikasta yleisesti……...2
3. Kristillinen apologetiikka…….4
4. Luonnollinen apologetiikka……..7
5. Evidentiaalinen apologetiikka…….15
6. Filosofinen apologetiikka……....19
7. Presuppositionaalinen apologetiikka……...24
8. Argumentit Jumalan olemassaoloa vastaan…….30
9. Johtopäätökset…….33

Lähteet

1. Johdanto

Tämän tutkielman tarkoituksena on tarkastella, vertailla ja kritisoida kristillisen apologetiikan eri suuntauksia ja niihin liittyvää argumentaatiota. Käsittelen luonnollista, evidentiaalista, filosofista ja presuppositionaalista – sekä eräänlaista negatiivista menetelmää, jossa pyritään vastaamaan Jumalan olemassaolon vastaisiin argumentteihin. Käyn suuntaukset läpi ensin yksitellen ja sen jälkeen muodostan niistä oman näkemyksen niitä vertaillen. Aloitan kuitenkin yleiskatsauksilla apologetiikkaan sekä erityisesti kristilliseen apologetiikkaan, jolla on rikas ja monimuotoinen historia. Kristinuskon taustoista johtuen kristillinen apologetiikka, eli kristillisen uskon järjestelmällinen puolustaminen, on ollut aina osa kristillistä historiaa ja elämää, sillä varsinkin alkukirkon aikoihin kristityt joutuivat puolustautumaan monilta suunnilta tulevia hyökkäyksiä vastaan.

Kristillinen apologetiikka on nimenomaan kristinuskon puolustamista, jossa kuitenkin voidaan käyttää uskonnonfilosofiasta tuttuja argumentteja. Tässä tutkielmassa käsitellään niitä kristillisen apologetiikan suuntauksia, jotka ovat suoraan filosofisesti kiinnostavia, vaikka kristillinen apologetiikka sisältää paljon muutakin. Kuten menetelmiä tarkasteltaessa kuitenkin nopeasti huomaa, kristillisen apologetiikan erottaminen esimerkiksi muiden uskontojen tai geneerisemmän teismin apologetiikan muodoista on joissain tapauksissa hankalaa, ja määräävänä tekijänä onkin monessa tapauksessa se, että apologeettisia menetelmiä käyttävä ihminen itse pyrkii edistämään nimenomaan kristillisiä käsityksiä. Tutkielman tarkoituksena on tarkastella sitä, miten hyvin tai huonosti näitä apologetiikan muotoja voidaan käyttää nimenomaan kristinuskon puolustamisessa.

Kristillisellä apologetiikalla on merkitystä nimenomaan kristillisen teologian ja opin kannalta, sillä sitä käytetään laajalti myös evankelioinnissa, eli evankeliumin levittämisessä, ja sillä oli alkukirkon aikoihin keskeinen rooli keskeisimpien oppien kehittymisessä. Osa kristillisistä käsityksistä on muodostunut pitkälti vastauksina näkemyksiin, jotka myöhemmin tullaan tuntemaan harhaoppeina. Keskeisimpiä esimerkkejä ovat kristologia ja kolminaisuusoppi, joiden ortodoksiset linjaukset muotoutuivat konsensuksen kautta vastauksina erilaisiin harhaoppeihin (Evans 2003).

Kristillinen apologetiikka on kuitenkin luonteeltaan argumentatiivista ja järjellistä, jolloin se käyttää välineinään menetelmiä, joita voidaan analysoida ja tarkastella filosofisesti.

Uskonnonfilosofian alalla tunnetaan monia tapoja argumentoida Jumalan olemassaolon puolesta tai sitä vastaan, ja monet evidentiaalisista argumenteista vetoavat erilaisiin historiallisiin todisteisiin esimerkiksi Jeesuksen ylösnousemuksesta, mikä on selvästi ristiriidassa tieteellisen naturalismin metafyysisten olettamusten ja sitoumuksien kanssa. Presuppositionaalisessa argumentaatiossa sen sijaan keskitytään maailmankuviin ja niihin liittyviin metafyysisiin, tiedollisiin ja eettisiin ennakko-oletuksiin ja sitoumuksiin, jolloin olemme aivan filosofisen ajattelun ytimessä.

Pyrin tutkielmassani tuomaan riittävän kattavasti esille näiden neljän suuntauksen erilaisia ominaisuuksia, ja lopulta argumentoimaan, miksi presuppositionaalinen menetelmä on ainoa, joka onnistuu pyrkimyksissään, ja miksi presuppositionaalista tai maailmankuvallista ajattelua tulisi tuoda laajemminkin mukaan filosofiseen keskusteluun ja argumentaatioon. Jos otetaan huomioon tässäkin tutkielmassa tarkasteltavat keskeisimmät argumentit, teistien käyttämänä analyyttinen uskonnonfilosofia on yleensä kytköksissä joko luonnolliseen teologiaan tai filosofiseen teismiin, ja sellaisenaan sen menetelmät voivat onnistuessaankin ylettyä vain geneerisen jumalan – tai vielä neutraalimmin – välttämättömän ja täydellisen olennon olemassaolon puolesta argumentoimiseen. Kuten esimerkiksi William Lane Craig mainitsee kirjassaan *The Kalām Cosmological Argument*, hänen analyyttinen argumenttinsa ei johda ihmisiä kristinuskon Jumalan luokse, vaan parhaimmillaankin se voi toimia vain alkusysäyksenä jatkotutkimuksille (Craig 1979, 152-153). Sama pätee mielestäni laajemminkin analyyttisen uskonnonfilosofian alalla esitettyihin argumentteihin, joten ne eivät kykene saavuttamaan kristillisen apologetiikan keskeisintä päämäärää, joka on ihmisten tuominen nimenomaan kristinuskon Jumalan luokse.

2. Apologetiikasta yleisesti

Pintapuolisesti ajateltuna apologetiikassa on kyse jonkin asian tai kokonaisuuden puolustamisesta – yleensä järjellisesti. Tässä mielessä esimerkiksi filosofisen teismin, joka ei liity nimenomaisesti johonkin tiettyyn uskontoon tai maailmankuvaan, puolustaminen voidaan laskea apologetiikaksi. On kuitenkin kyseenalaista, minkälaisia implikaatioita esimerkiksi akateemisella ja puhtaasti filosofisella teismillä olisi ihmisen käytännön elämässä, mikäli se ei itsessään tarjoa muuta kuin mahdollisesti onnistuneen argumentin ja sen johtopäätöksen. Konkreettisilla uskonnoilla sen sijaan on keskeisellä tavalla merkitystä

ihmisen elämässä. Konkreettinen uskonto tarjoaa maailmankuvan, mutta filosofinen teismi taas pyrkii olemaan maailmankuvaneutraali.

Asioita kuitenkin monimutkaistaa se, että klassisella teismillä on ollut suuri vaikutus monoteistisiin uskontoihin. Klassisen teismin mukaan kaikki monoteistit uskovat samaan jumalaan. Tällöin siis termi "jumala" ymmärretään maailmankuvallisista sitoutumista vapaana, tiukkana merkitsijänä, joka viittaa aina samaan olioon kaikissa mahdollisissa maailmoissa. Tämän lisäksi klassiseen teismiin liittyy olennaisilta osin myös käsitys Jumalan (täydellisestä) yksinkertaisuudesta, eli siitä, että Jumalan olemus, teot ja attribuutit ovat identtisiä keskenään. Jumala onkin klassisessa teismissä irrotettu maailmankuvista, ja eri monoteistiset uskonnot ovatkin ennemminkin eriasteisesti tosia tai epätosia sen mukaan, miten hyvin tai huonosti ne pystyvät viittaamaan Jumalaan. (Vallicella 2023.)

Jos nyt kuitenkin Jumalan eräs essentiaalisista piirteistä on esimerkiksi se, että Hän on kolmiyhteinen ja että tämän kolmiyhteisen Jumalan toinen persoona on täysin Jumala ja täysin ihminen, kuten kristinusko opettaa, voidaan ei-kristillisten monoteistien kyky viitata Jumalaan asettaa kyseenalaiseksi. Saul Kripken mukaan kausaalis-historiallisesti määrittyvä erisnimi viittaa aina samaan olioon kaikissa mahdollisissa maailmoissa, mutta henkilö voi silti viitata tähän olioon, vaikka hänellä olisikin väärää tietoa siitä. Kuitenkin, jos henkilö suoraan kieltää jonkin tämän olion essentiaalisista piirteistä, voidaan kysyä, viittaako hän edelleen samaan olioon. Jos hän esimerkiksi kieltää sen, että Aristoteles oli ihminen, voidaan sanoa, ettei hän enää viittaa tunnettuun filosofiin nimeltä Aristoteles. (Kripke 1980.)

Lopulta ongelma on kuitenkin tiedollinen. Jos voimme osoittaa, että Jumala todella on kolmiyhteinen, voimme sanoa tietävämme, että Jumala on kolmiyhteinen. Tämä kuitenkin edellyttää jotakin tiedon määritelmää ja tietämisen tapaa, jota esimerkiksi kristinusko ja islam eivät jaa, kun kyse on Jumalasta. Kuin "jumala" terminä, tieto ja tietäminen ovat maailmankuvasidonnaisia seikkoja, jotka saavat merkityksensä vain osana jotakin maailmankuvallista kokonaisuutta.

Tässä mielessä keskeistä onkin se, että apologetiikka ymmärretään kokonaisen maailmankuvan puolustamisena – toisin kuin se voitaisiin analyyttisen uskonnonfilosofian tai filosofisen teismin kontekstissa ymmärtää. Kristinuskossa Jumalan attribuutit tiedetään eri kautta kuin islamissa, ja molempien maailmankuvien mukaan niiden käsitykset ovat

ristiriidassa keskenään. Jumalan olemassaolon osoittaminen voidaan siis tehdä vain jonkin tietyn maailmankuvan kontekstissa, jolloin tämä maailmankuva ja toisaalta Jumala määrittyvät toistensa kautta, jolloin Jumalan olemassaolon osoittaminen on väistämättä aina jonkin tietyn Jumalan olemassaolon osoittamista. Tämän tietyn Jumalan määrittämä maailmankuva taas voidaan osoittaa todeksi toisaalta filosofisesti sisäisen kritiikin kautta näyttämällä, että kyseinen maailmankuva on konsistentti ja koherentti, sekä ainoa, joka voi olla välttämätön kaikissa mahdollisissa maailmoissa, ja toisaalta osoittamalla, että tämä maailmankuva on historiallinen. Maailmankuva voi olla koherentti ja konsistentti, mutta sen ei välttämättä tarvitse vastata todellisia asioiden tiloja. Jos maailmankuva on myös historiallinen, sen voidaan katsoa vastaavan todellisia asioiden tiloja. Maailmankuvia ja niiden historiallisuutta käsitellään tässä tutkielmassa lähemmin evidentiaalisen ja presuppositionaalisen apologetiikan yhteydessä.

3. Kristillinen apologetiikka

Roomalaisen yläluokan suhtautumisella kristinuskoon oli vaikutuksensa siihen, miten kristinuskon teologiaa ja filosofiaa lähdettiin rakentamaan ja puolustamaan. Koska kristityt eivät suostuneet antamaan uhrilahjoja pakanajumalille ja pitämään keisaria jumalana, he muodostivat jopa eräänlaisen vallankumouksellisen uhan Roomassa, vaikka he kuitenkin usein rukoilivat keisarin puolesta ja suhtautuivat suopeasti esivaltaan (Ferguson 2011, 84). Kristityt olivat kääntäneet katseensa kohti toisenlaista keisarikuntaa, jossa hallitsi aivan toisenlainen keisari. Toisaalta kristinusko oli myös aivan uudenlainen uskonto, joka ei suostunut säilyttämään juuriaan edes juutalaisuudessa. Roomalainen yläluokka piti tavallisen rahvaan täyttämiä kristillisiä seurakuntia barbaarisina ja sivistymättöminä – ja tämä lopulta johti osaltaan siihen, että kristillisten puolustuspuheenvuorojen laatu muuttui filosofiseksi ja ajanmukaisesti sivistyneemmäksi (Ferguson 2011, 85). Kristittyjen piti vastata siihen haasteeseen, jonka roomalainen yläluokka heille antoi, vaikka monet kristinuskon päänäkemyksistä olivat jo itsessään pöyristyttäviä aina neitseellisestä sikiämisestä Jumalan inhimillisyyteen asti. Kristinusko oli uusi tulokas, ja kristittyjen nähtiinkin harjoittavan mm. rituaalimurhia, insestiä ja ateismia, jotka korostivat kristinuskon outoutta ja toiseutta roomalaisten silmissä (Ferguson 2011, 84).

Näihin hyökkäyksiin kristityt vastasivat erilaisilla puolustuspuheenvuoroilla, joita voidaan pitää kristillisenä apologetiikkana (Ferguson 2011, 81). Justinos Marttyyria pidetään

ensimmäisenä ja keskeisenä kristillisenä apologeettina, joka muodosti siltoja ja yhteyksiä kristillisen opin ja kreikkalaisen filosofian välille (Ferguson 2011, 86). On muistettava, että juutalaisuus synnytti kristinuskon, mutta Uusi testamentti kirjoitettiin kreikaksi, mikä viittaa alkukristillisyyden eräänlaiseen kaksoisidentiteettiin – Jerusalemiin ja Ateenaan. Käsitys ihmismiehestä Jumalana ei ole linjassa juutalaisuuden perustavanlaatuisten käsitysten kanssa (Spence 2009, 3), mutta toisaalta juutalaisuus toi kirjoituksineen mukanaan paljon historiaa ja profetioita, jotka loivat painetta kristologiselle kehitykselle. Kreikkalaisesta maailmasta tuli mukaan filosofiaa, joka kytkeytyi alkukirkon aikoihin erityisesti osaksi stooalaista, platonistista ja uusplatonistista teologiaa ja maailmankuvaa (Ferguson 2011, 86). Filosofia oli monessa mielessä nimenomaan kreikkalaista filosofiaa, jonka termejä ja käsityksiä on hankala erottaa antiikin aikaisesta teologiasta ja kosmologiasta (Ferguson 2011, 86).

Muita kirkkoisinä myöhemmin tunnettuja alkukirkollisia apologeettejä olivat Iranaeus Lyonilainen, joka kävi taisteluun erityisesti gnostilaisia harhaoppeja vastaan (Spence 2009, 17), ja Tertullianus, joka tunnetaan kolminaisuusopin varhaisena kannattajana ja kehittäjänä (Ferguson 2011, 1143-1144). Tertullianus teki myös tunnetuksi viittaukset Ateenaan ja Jerusalemiin kristinuskon yhteydessä, sillä hänen voidaan katsoa suhtautuneen hyvin epäilevästi filosofiaa kohtaan, vaikka häntä itseään voidaankin pitää filosofina. (Wilhite 2011, 23).

Kristilliselle apologetiikalle, eli kristinuskon järjelliselle puolustamiselle löytyy myös pohjaa Raamatusta. Pietarin ensimmäinen kirje julistaa suoraan: “vaan pyhittäkää Herra Kristus sydämissänne ja olkaa aina valmiit vastaamaan jokaiselle, joka teiltä kysyy sen toivon perustusta, joka teissä on, kuitenkin sävyisyydellä ja pelolla” (KR38, 1. Piet. 3:15). Pietari siis kehottaa kristittyjä valmistautumaan ja pyrkimään siihen, että he voisivat aina antaa perustellun vastauksen heidän uskoaan koskeviin kysymyksiin. Tämä lienee Raamatun yksi selvimmistä viittauksista kristillisen uskon järjelliseen puolustamiseen, vaikka esimerkiksi Paavalin toiminta on paikoin hyvin tyypillistä kristillistä apologetiikkaa. Apostolien teoissa on kappale, jossa Paavali nousee keskelle Areiopagin kukkulaa Ateenassa ja vetoaa puheessaan ateenalaisten järkeen (KR38, Ap.t. 17:22–23). Hän ei siis vain julista evankeliumia, vaan vetoaa ateenalaisten kykyyn tehdä järjellisiä päätelmiä heidän omista lähtökohdistaan. Tämä toistuukin Paavalin apologetiikassa usein. Ateenalaisten kohdalla hän vetoaa heihin ateenalaisina ja juutalaisille puhuessaan hän vetoaa juutalaisiin perinteisiin.

Pyrkimyksenä on usein jaettujen näkemysten etsiminen ja niiden käyttäminen hyväksi retorisesti ja argumentatiivisesti.

Keskiajan keskeisimpiä apologeetikkoja oli Tuomas Akvinolainen (Pasnau 2024), vaikka Anselm Canterburylaisen ontologista argumenttia ei tule unohtaa. Tuomas Akvinolainen oli katolinen ja klassinen teisti ja eräs hänen teologiansa ja apologetiikansa pyrkimyksistä oli löytää järjellisiä ja luonnollisia tapoja argumentoida Jumalan olemassaolon puolesta maailmassa, joka oli löytänyt kreikkalaisen ja erityisesti aristoteelisen ajattelun uudestaan (Pasnau 2024). Klassisena teistinä hän korosti Jumalan täydellistä yksinkertaisuutta, jossa voidaan nähdä myös nousevan islamin uhan vaikutukset. Islamissa jumala on korostetusti täydellinen ykseys (arab. *tawhid*) (Encyclopedia Britannica 2025), jonka puolustaminen on pintapuolisesti yksinkertaisempaa kuin kristinuskon kolminaisuusopin. Siinä missä kolminaisuusoppi on oppina varsin outo, islamin jumalan täydellinen ykseys luo muslimien uskolle hyvin yksiselitteisen perustan. Akvinolaisen pyrkimykset yhdistää Jumalan täydellinen yksinkertaisuus ja kristillinen kolminaisuusoppi voidaan nähdä tätäkin taustaa vasten, sillä hänen ratkaisunsa ei ole millään tavalla yleisesti hyväksytty. Jumalan täydelliseen yksinkertaisuuteen sitoutuminen ei ole teologisessa mielessä tarpeellista, mutta apologeettisessa mielessä sen voi hyvin ymmärtää.

Akvinolaisen myötävaikutuksella kristillisen apologetiikan keskiöön nousivat erilaiset järjelliset argumentit Jumalan olemassaolon puolesta, ja niiden asema on vain vankistunut tänä päivänä. Akvinolainen esitti viisi tietä, joiden pyrkimyksenä oli johdattaa lukija Jumalan luo. Ne ovat luonteeltaan aristoteelisia ja niiden pyrkimyksenä on vedota sellaisiin seikkoihin, jotka lukija todennäköisesti jo hyväksyy. Akvinolainen vetoaa esimerkiksi siihen, että jokaisella liikkeessä olevalla kappaleella on liikuttajansa, jolloin tulee olla liikuttaja, jolla ei itsellään ole liikuttajaa. Tämä Akvinolaisen kosmologinen argumentti muokkaa Aristoteleen klassista “ensimmäinen liikuttaja” -argumenttia ja tuo sen osaksi kristillistä apologetiikkaa. (Pasnau 2024)

Voidaan katsoa, että reformaation aikoihin kristillinen apologetiikka kääntyi voimakkaasti sisäänpäin. Pyrkimyksenä oli puolustaa toisaalta protestanttisia näkemyksiä katolisille ja toisaalta katolisia näkemyksiä protestanteille. Kristityt jakoivat uskon Jumalaan, mutta kiistat keskittyivät erilaisten auktoriteettien legitiimiyteen ja katolisten dogmien raamatullisuuteen. Tällainen kristinuskon sisäinen apologetiikka ei kuitenkaan ole tämän tutkielman aiheena.

Valistuksen aikoihin nousivat monet kristinuskoa vielä nykyisinkin haastavat näkemykset, jotka liittyivät erityisesti tieteeseen, naturalismiin, rationalismiin ja empirismiin, sekä hiukan myöhemmin myös liberalismiin. Newtonin *Principian* voidaan nähdä olleen osaltaan synnyttämässä mekanistista maailmankatsomusta, jossa maailmankaikkeus toimi ja pyöri kuin kello rattaineen. Tämä herätti käsityksiä, joiden mukaan Jumalaa ei tarvittu enää mekanismien selittämisessä, mutta toisaalta fysikaalisten lakien löytäminen viittasi myös lakien asettajaan. Laplace ei kuuluisan tarinan mukaan tarvinnut Jumalaa hypoteesinä ja William Paley taas vertasi universumia kelloon, jolla tuli olla oma kelloseppänsä (Rouse Ball 2003; Paley 1802).

Modernilla ja postmodernilla aikakaudella erilaiset luonnolliset menetelmät ovat edelleen kristillisen apologetiikan pääinstrumentteja, mutta totuuden suhteellistuminen ja tiedemaailman sekularisoituminen ovat luoneet uutta tilaa erityisesti presuppositionaalisuudelle ja vähentäneet erityisesti evidentiaalisten argumenttien painoarvoa. Uutena haasteena on pidetty myös naturalistista evoluutioteoriaa, joka voidaan nähdä osana valistuksen ajan mekanistista jatkumoa, mutta joka on myös epäsuorasti tarjonnut aivan uusia apologeettisia väyliä, joita esimerkiksi C. S. Lewis ja Alvin Plantinga ovat hyödyntäneet löytäessään ristiriitoja naturalismin ja evoluutioteorian välillä. Plantingan mukaan, jos aivomme olisivat naturalistisen evoluution myötä muodostuneet, meillä ei olisi syytä luottaa aivoihimme, jolloin meillä ei ole myöskään syytä pitää näiden aivojen tuottamia teorioita totuudenmukaisena tietona, jolloin naturalismin ja evoluutioteorian välille muodostuu selkeä ristiriita. Naturalistinen evoluutioteoria on aivojemme tuottama teoria, jota meidän ei tulisi pitää luotettavana tietona, jos se olisi totta (Plantinga 1993). Lewis esitti samantyyppisiä käsityksiä kaunokirjallisemmassa apologetiikassaan (Lewis 2012).

4. Luonnollinen apologetiikka

Luonnollisen apologetiikan perusajatus on se, että Jumalan olemassaolo voidaan ymmärtää ja todistaa erilaisten luonnollisten menetelmien avulla. Näitä luonnollisia menetelmiä ovat järjen käyttö, erilaiset luonnolliset kokemukset ja Jumalan yleiseen ilmoitukseen vetoaminen. Luonnolliseksi nämä tekee se, ettei vetoamista esimerkiksi Raamatun erityiseen ilmoitukseen vaadita, vaan argumentaatio perustuu esimerkiksi luonnollisen maailman tarkasteluun. Kyse

ei ole siis henkilökohtaisista uskonkokemuksista, vaan kokemuksista, jotka ovat avoinna kaikille ajasta ja paikasta riippumatta. (Chignell & Pereboom 2020.)

Luonnollisen apologetiikan menetelmiä itsessään voidaan kuitenkin perustella Raamatun jakeilla. Esimerkiksi psalmi 19 viittaa siihen, että Jumalan luomat asiat, kuten taivas, julistavat Häntä ja Hänen sanomaansa (KR38, Psalmit 19). Myös Paavali kirjoittaa kirjeessään roomalaisille:

> Sen, mitä Jumalasta voidaan tietää, he kyllä voivat nähdä. Onhan Jumala ilmaissut sen heille. Hänen näkymättömät ominaisuutensa, hänen ikuinen voimansa ja jumaluutensa, ovat maailman luomisesta asti olleet nähtävissä ja havaittavissa hänen teoissaan. Sen vuoksi he eivät voi puolustautua. (KR38, Room. 1:19–20.)

Molemmat kohdat selventävät hyvin luonnollisen apologetiikan perusperiaatetta: Jumalan läsnäolo voidaan havaita aivan luonnollisissa asioissa luonnollisten menetelmien kautta. Yleisellä ilmoituksella viitataan juuri esimerkiksi luontoon ja muihin seikkoihin, jotka voitiin havaita ja kokea myös paikoissa, joissa Kristuksesta tai Raamatusta ei vielä tiedetty mitään. Luomansa maailman kautta Jumala antaa ilmoituksen itsestään. Paavalin voidaan nähdä vetoavan yleiseen ilmoitukseen myös jo mainitussa Areiopagi-puheessaan.

Tuomas Akvinolaiselle inhimillinen järki oli Jumalan luoma asia, jonka eräänä tarkoituksena oli Jumalan luoman maailman ymmärtäminen ja tutkiminen (Pasnau 2024). Jumala antoi ihmiselle järjen, jotta ihminen voisi löytää Jumalan ja ymmärtää, mitä Hän on luonut. Akvinolainen piti Aristotelesta suuressa arvossa ja Aristoteles voidaan laskea varhaisten empiristien joukkoon (Dawes 2023). Aristoteles piti aistejamme luotettavina ja päätteli niiden tuottaman tiedon vastaavan ulkoista maailmaa ja todellisuutta – mutta ei toki aina. Akvinolaisen empirismiä kuvastaa peripateettinen aksiooma: ”mielessä ei ole mitään sellaista, mitä ei ensin ole aistimuksessa” (lat. *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*) (Akvinolainen 2010, q. 2 a. 3 arg. 19). Inhimillinen järki kykenee muodostamaan universaaleja käsityksiä partikulaarisista havainnoista – se kykenee siis induktiiviseen päättelyyn.

Tuomas Akvinolainen inspiroitui Aristoteleen teologiasta, joka perustui ensimmäiseen liikuttajaan, ja sovitti sen kristillisen teologian ja apologetiikan viitekehykseen. Hänen

ensimmäinen tiensä, tai argumenttinsa Jumalan olemassaolon puolesta voidaan esittää seuraavanlaisessa muodossa.

1. Kaikki kappaleet ovat joko potentiaalisesti tai aktuaalisesti liikkeessä.
2. Vain jokin, joka on aktuaalisessa tilassa, voi redusoida potentiaalisen aktuaaliseen.
3. Mikään ei voi olla saman seikan suhteen sekä aktuaalisessa että potentiaalisessa tilassa.
4. Mikään ei siis voi olla liikkeen suhteen sekä aktuaalisessa että potentiaalisessa tilassa.
5. Mikään ei siis voi liikuttaa itseään.
6. Jos ensimmäistä liikuttajaa ei ole, ei ole liikettäkään.
7. Liikettä on.
8. Ensimmäinen liikuttaja, Jumala, on siis olemassa. (Akvinolainen 1981, ST I q. 2 a. 3.)

Vaikka Akvinolaisen argumentti on sinänsä deduktiivisesti pätevä, esimerkiksi David Hume on kuitenkin nostanut esille muutamia siihen mahdollisesti liittyviä ongelmia. Koska argumentti perustuu ajatukseen, jonka mukaan vain aktuaalisessa tilassa oleva voi redusoida potentiaaliseen aktuaaliseen, voidaan ajatella, että näiden olioiden tai kappaleiden välillä on kausaalinen suhde, jolloin liikuttaja liikuttaa liikutettavaa. Hume on kuitenkin skeptinen kausaalisuuden suhteen (Hume 2008). Hänen mukaansa emme koskaan havainnoi näitä kausaalisia suhteita – havainnoimme vain tapahtumia peräkkäin (Hume 2008). Humen mukaan väite, jonka mukaan liike tarvitsee väistämättä liikuttajan, ei ole siis oikeutettavissa.

Modernilla aikakaudella myös kvanttifysiikkaa voidaan käyttää Akvinolaisen ensimmäisen tien kritiikissä. Kuten Humenkin tapauksessa, kvanttifysiikan käyttäminen on esimerkki, jossa luonnollista argumentaatiota käytetään luonnollista argumentaatiota vastaan. Samoista lähtökohdista voidaan tehdä täysin päinvastaisiakin johtopäätöksiä. Kvanttitasolla deterministiset käsitykset näyttävät kaatuvan, eikä liikuttajalla aina näytä olevan jotain tiettyä liikuttajaa tai asioilla ei välttämättä ole jotain tiettyä syytä (Reichenbach 2024). Koska esimerkiksi radioaktiivista hajoamista voidaan pitää täysin satunnaisesti alkavana prosessina, voidaan Akvinolaisen luonnollinen havainto asettaa kyseenalaiseksi. Luonnolliset havaintomme eivät välttämättä aina vastaa todellisia luonnollisia prosesseja.

Myös William Lane Craigin popularisoima Kalamin kosmologisen argumentin muunnelma pyrkii kohtaamaan luonnontieteet ja erityisesti fysiikan varsin omintakeisella tavalla. Craig

käyttää sekä filosofisia argumentteja että tunnettua kosmologista alkuräjähdysteoriaa hyväkseen osoittaakseen, että universumilla täytyy olla jokin alkuhetki. (Craig 1979.)

1. Kaikella, mikä alkaa olla olemassa, on syy olemassaololleen.
2. Maailmankaikkeus alkoi olla olemassa.
3. Siksi maailmankaikkeudella on syy olemassaololleen. (Craig 1979, 63.)

Jos molemmat premissit ovat tosia, johtopäätös seuraa deduktiivisesti, mutta premissit ovat kuitenkin ottaneet vastaan hyvin monipuolista kritiikkiä. Yhtenä suurena ongelmana on muun muassa se, että Craigin puolustus samaan aikaan vetoaa fysiikkaan ja fysiikan moderneihin teorioihin ja olettaa, että ajan A-teoria on totta. Hänen filosofiset argumenttinsa perustuvat siis käsitykseen, jonka mukaan menneisyys, nykyhetki ja tulevaisuus ovat erotettavissa toisistaan (Craig 1979, 103). Suhteellisuusteoria, joka on yksi modernin fysiikan kulmakivistä, näyttää kuitenkin liittyvän tiukasti ajan B-teoriaan, sillä sen myötä tiukka erottelu menneisyyden, tämän hetken ja tulevaisuuden välillä näyttää katoavan (Emery & Markosian & Sullivan 2024). Kuten kosmologisissa argumenteissa yleisestikin, ei ole millään tavalla selvää, miksi tämän syyn tulisi olla nimenomaan Jumala ja erityisesti vielä kristinuskon Jumala (Reichenbach 2024). Toisaalta modernin kosmologian mukaan universumi sai alkunsa noin 13,8 miljardia vuotta sitten, jolloin universumilla on jokin selvä alkuhetki, tosin ei ole ensinäkemältä selvää, miksi universumi ei voisi olla syy omalle olemassaololleen (Reichenbach 2024). Myös termodynamiikan toista lakia voidaan käyttää osoittamaan, että universumilla täytyy olla jokin alkuhetki. Jatkuvasti kasvava entropia ei ole vielä saavuttanut maksimiaan, jolloin universumilla täytyy olla jokin alkuhetki (Craig 1979, 130-140.).

Filosofisia argumentteja Craigilla on kaksi: (1) oikeiden äärettömyyksien mahdottomuus ja (2) oikean äärettömyyden luomisen mahdottomuus jatkuvalla lisäämisellä (Craig 1979, 65). Ensimmäisen argumentin hän esittelee seuraavanlaisessa syllogistisessa muodossa.

1. Oikeita äärettömyyksiä ei voi olla olemassa.
2. Ääretön ajallinen tapahtumien jono on oikea äärettömyys.
3. Siis ääretöntä ajallista tapahtumien jonoa ei voi olla olemassa. (Craig 1979, 69.)

Craig painottaa, että “oikea” äärettömyys viittaa todelliseen, aktuaaliseen äärettömyyteen, joka on olemassa todellisessa maailmassa. Toisin sanoen, se on olemassa objektiivisesti ja mielestä riippumatta tässä maailmassa. Tämä erottelu on merkittävä, koska esimerkiksi Cantorin joukko-oppi käsittelee äärettömyyksiä, mutta kyse ei ole oikeasta, aktuaalisesta ja todellisesta äärettömyydestä, vaan matemaattisesta äärettömyydestä. Matemaattisesti äärettömyydet ovat hyödyllisiä ja paikallaan, mutta Craigin mukaan todelliset, oikeat äärettömyydet tuottavat vakavia ongelmia. (Craig 1979, 69.)

Toisen argumentin rakenne on seuraavanlainen.

1. Ajallinen tapahtumien jono muodostuu jatkuvan lisäämisen kautta.
2. Jono ei voi joukkona olla oikeasti ääretön.
3. Siis ajallisten tapahtumien jono ei voi olla oikeasti ääretön. (Craig 1979, 103.)

Craig ei toisen argumenttinsa kohdalla oleta, että oikeita äärettömyyksiä ei voi olla olemassa, vaan kyse on siitä, että oikeaa ääretöntä ei voida muodostaa jatkuvan lisäämisen kautta (Craig 1979, 103). Craig viittaa siihen, että emme voi tosielämässä laskea ikuisuuteen, sillä emme ikinä pääsisi ikuisuuteen asti. Koska jono voidaan joka askeleen jälkeen laskea, se ei voi ikinä olla ääretön. Kyse ei ole siis ajan määrästä tai sen loppumisesta, vaan siitä, ettei ikuisuus ikään kuin koita koskaan jonkin tietyn askeleen jälkeen.

Ensimmäistä premissiä Craig pitää täysin itsestään selvänä. Jopa niin itsestään selvänä, ettei hän lähde sitä oikeuttamaan kovinkaan mittavissa määrin. Hän kuitenkin muistuttaa, että jopa Hume, joka teoriassa kielsi sen, että tämä ensimmäinen premissi voitaisiin näyttää toteen, jatkoi kuitenkin tosielämässä uskomista siihen. Koska Craigin mukaan käytännössä kukaan ei tarvitse ensimmäiselle premissille mitään sen kummallisempaa oikeutusta, hän pitää sitä käytännössä itsestään selvänä, sillä sille on niin vahva kokemuksellinen tuki kuin vain jollekin seikalle voi olla (Craig 1979, 145). (Craig 1979, 141; Craig 1979, 148.)

Alex Malpass kuitenkin kritisoi Craigin argumenttia, jonka mukaan oikeaa ääretöntä ei voida ikinä saavuttaa jatkuvalla lisäämisellä. Toisin sanoen, kahden äärellisen joukon unioni on aina äärellinen, mutta Malpassin mukaan ajalla on tässä suhteessa merkitystä. Jos lisäämistä jatketaan äärettömän kauan, oikea ääretön voidaan saavuttaa jatkuvalla lisäämisellä. Andrew Loken mukaan Malpass ei kuitenkaan pysty osoittamaan sitä, miten tämä tapahtuisi

todellisessa ajassa. Graham Oppy esimerkiksi väittää, että jos Maija laskee kaikki luonnolliset luvut, eikä lopeta, hän lopulta laskee kaikki luonnolliset luvut eli saavuttaa oikean äärettömän. Loke kuitenkin muistuttaa, että millä tahansa ajan hetkellä Maija ei kuitenkaan ikinä ole saanut käytyä läpi kaikkia luonnollisia lukuja. (Loke 2022, 211; Loke 2022, 222.)

Craigin Kalamin kosmologisen argumentin vastaanottama, empiriaan viittaavaan sisältöön kohdistunut kritiikki osoittaa osaltaan, että luonnolliset päätelmät ja havainnot eivät välttämättä vastaa luonnollisen maailman todellisia ominaisuuksia. Tämä on myös erilaisten teleologisten argumenttien ongelma. Oliot ja kappaleet voivat näyttää siltä, että niillä täytyy olla jokin suunnittelija, mutta vaihtoehtoisiakin teorioita on kehitetty. Esimerkiksi William Paleyn esittämä kelloseppävertaus on kuuluisa esimerkki teleologisesta argumentista.

1. Jos kappale (esimerkiksi kello) osoittaa järjestelmällistä suunnittelua ja tarkoituksenmukaisuutta, se vaatii älykkään suunnittelijan.
2. Luonto ja maailmankaikkeus osoittavat järjestelmällistä suunnittelua ja tarkoituksenmukaisuutta.
3. Siksi luonto ja maailmankaikkeus vaativat älykkään suunnittelijan. (Paley 1802.)

Kellolla on selkeä päämäärä. Sen tarkoituksena on näyttää ja mitata aikaa. Olisi epäintuitiivista ajatella, että tällainen kello voisi vain syntyä ilman älykästä suunnittelijaa – kelloseppää. Koska universumi toimii samantyylisesti lakeineen ja mekanismeineen, voimme vetää johtopäätöksen, jonka mukaan myös universumilla tulee olla oma älykäs suunnittelijansa.

David Hume kuitenkin korosti luonnon ja ihmisten tekemien esineiden selvää eroa (Ratzsch & Koperski 2023), ja toisaalta Charles Darwinin naturalistinen evoluutioteoria viittaisi siihen, että esimerkiksi ihmisellä ja siten myöskään kellolla ei tarvitse olla lopullista älykästä suunnittelijaa, vaan molemmat ovat voineet syntyä evolutiivisen prosessin myötä (Dawkins 2015). Evoluutioteoria on tieteellinen selitys, joka perustuu Charles Darwinin *Lajien synty* -teoksessa esitettyihin periaatteisiin (Millstein 2024). Evoluutioteorian mukaan elämän monimuotoisuus on seurausta luonnonvalinnasta ja perinnöllisestä muuntelusta pitkän ajan kuluessa (Millstein 2024). Naturalistisen evoluutioteorian ja kristillisen luomiskäsityksen

välillä on ollut pitkään jatkuneita kiistoja, ja osa kristityistä ei hyväksy evolutiivista selitystä ihmisten tai eläinten kohdalla.

Alvin Plantinga ei käytä apologetiikassaan klassisia luonnollisia argumentteja, mutta hänen evolutiivinen argumenttinsa naturalismia vastaan viittaa luonnollisen teologian ja luonnontieteiden väliseen debattiin. Teleologisten argumenttien mukaan universumilla ja esimerkiksi ihmisellä itsellään tulee olla jokin älykäs suunnittelija, mutta naturalistinen evoluutioteoria ei kuitenkaan tarvitse älykästä suunnittelijaa tuekseen. Plantinga pyrkii osoittamaan, että evolutiiviset näkemykset ja naturalismi ovat kuitenkin ristiriidassa keskenään, jolloin evolutiivisuus viittaisi itsessään älykkääseen suunnittelijaan. (Plantinga 1993.)

Naturalismin keskeinen perusväite on se, että kaikki, myös ihmisen ajattelu ja uskomukset, voidaan selittää luonnontieteellisesti ilman tarvetta yliluonnollisille tekijöille. Tällöin ajattelu on vain emergenttinen biologinen ilmiö, joka on muovautunut evoluution myötä eloonjäämisstrategiana. Plantingan mukaan, jos evoluutio on toiminut ainoastaan luonnonvalinnan ja eloonjäämisen periaatteiden mukaisesti, silloin ei ole mitään takeita siitä, että ihmisten uskomukset olisivat oikeita tai edes rationaalisia. Jos ihmiset ovat kehittäneet ajattelukykynsä ja uskomuksensa vain sen perusteella, että ne ovat edistäneet heidän eloonjäämistään, ei voida luotettavasti sanoa, että heidän ajattelutapansa on järkevä tai totuudenmukainen. Ajattelun ja uskomusten ei tarvitse olla totuudenmukaisia, kunhan ne edistävät sopeutumista ympäristöön. Jos siis ihmisen ajattelun ja uskomusten muotoutuminen perustuu vain eloonjäämiseen, silloin ajattelun ja uskomusten totuudenmukaisuus ei ole taattu. (Plantinga 1993.)

Evoluutioprosessi ei pyri tuottamaan totuudenmukaisia uskomuksia, vaan ainoastaan sellaisia uskomuksia, jotka auttavat yksilöä sopeutumaan ympäristöön. Tällöin siis emme voi luottaa siihen, että ajattelumme on rationaalista tai totuudenmukaista, jos naturalismi on totta. Plantinga tuo esiin, että ei ole mitään syytä olettaa, että naturalismi ja evoluutio olisivat johtaneet meidät kohti totuutta. Jos siis ajattelu on täysin evolutiivinen ja luonnollinen prosessi, joka ei ota kantaa totuuteen, silloin naturalistisen maailmankuvan mukaan ajattelumme ei ole luotettavaa. Naturalismi ei siis voi tarjota perustetta ajattelun luotettavuudelle. Jos evoluutio on totta ja uskomuksemme siihen on luotettavaa tietoa, ihmisellä on oltava älykäs suunnittelija, joka on vain käyttänyt evolutiivista prosessia

luomistyössään. Jos taas naturalismi on totta, emme voi samaan aikaan väittää, että myös naturalistinen evoluutioteoria on totta ja tarjoaa luotettavaa tietoa. Voi kuitenkin olla, että evolutiivisesti muodostuneet uskomukset vastaavat todellisuutta, mutta kysymys onkin siitä, miten voimme luottaa siihen, että näin on. Tämä kysymys liittyy yleisempiin filosofisiin aiheisiin, jotka kyseenalaistavat mahdollisuutemme tietää, että ulkoinen maailma on olemassa tai että voisimme olla varmoja siitä, että sisäiset uskomuksemme vastaavat ulkoista todellisuutta. (Plantinga 1993.)

Myös C. S. Lewis käytti samankaltaista argumenttia, mutta apologeetikkona hänet tunnetaan kenties erityisesti hänen moraalisesta argumentistaan (Lewis 2012), joka voidaan esittää seuraavanlaisessa muodossa.

1. Jos meillä on objektiivinen moraalinen laki (moraali, joka ei ole vain subjektiivinen tai kulttuurisidonnainen), on olemassa olento, joka on tämän lain lähde.
2. Meillä on objektiivinen moraalinen laki (ihmisillä on yleismaailmallinen käsitys oikeasta ja väärästä).
3. Siis on olemassa olento, joka on objektiivisen moraalisen lain lähde – eli Jumala.

Hiukan samalla tavalla kuin teleologisenkin argumentin kohdalla, voimme Lewisin mielestä havainnoida, että riippumatta ajasta, kulttuurista ja paikasta, ihmiset seuraavat tiettyjä universaaleja moraalisia lakeja, jotka Lewisin mukaan edellyttävät näiden lakien universaalia säätäjää. Kaikilla ihmisillä on Lewisin mielestä perustavanlaatuinen moraalitunne, joka on yleismaailmallinen, vaikka sen tulkinnat voivat vaihdella kulttuurista toiseen. Tämä on hänen mielestään todiste siitä, että on olemassa objektiivinen moraalinen laki, joka ylittää yksilölliset tai kulttuuriset mieltymykset. Tämä moraali on siis riippumaton ihmisten mielipiteistä. (Lewis 2012.)

Toisaalta Lewisinkin huomioimat kulttuuriset erot voivat toimia myös lähtökohtana päinvastaiselle johtopäätökselle. Mitään universaalia moraalista lakia ei ole olemassakaan, sillä moraaliset käsitykset näyttävät olevan täysin kulttuuri-, aika- ja paikkasidonnaisia. Edvard Westermarckin mukaan moraaliset ja eettiset käsityksemme ovat täysin evolutiivisesti muodostuneita, ja ne pohjautuvat emotionaalisiin reaktioihin. Westermarckin mukaan ilmaistessamme moraalisia arvojamme, ilmaisemme tunteitamme. Tämä näkemys tunnetaan emotivismina, jonka mukaan moraalisille väitteille ei voida antaa totuusarvoa, vaan

moraaliset väittämät ilmaisevat vain subjektiivista asennettamme kyseistä asiaa kohtaan. Väitteellä "murhaaminen on aina väärin" ei siis Westermarckin mukaan ole totuusarvoa – eli kyseessä ei ole tosi tai epätosi väittämä – vaan väitteen esittäjä vain ilmaisee esimerkiksi vastenmielisyyden tunteita, joita hän kokee murhaamista kohtaan. (Westermarck 1906.)

Luonnollisen apologetiikan vahvuuksia ovat sen universaalius, riippumattomuus, rationaalisuus ja yhteensopivuus tieteellisten teorioiden kanssa. Koska luonnollinen apologetiikka ei tukeudu erityisiin ilmoituksiin tai varsinaisiin pyhiin kirjoihin, se on avoinna kaikille uskontokunnasta riippumatta. Tosin tämä on myös sen keskeinen heikkous. Vaikka luonnollisen argumentin johtopäätös olisikin vakuuttava, se ei johdattaisi vakuuttunutta ihmistä yhtään sen pidemmälle. Luonnollisessa apologetiikassa Jumala on persoonallisen, itsensä erityisellä tavalla ilmi tekevän Kaikkivaltiaan sijasta ennemminkin mahdollisimman yksinkertaisen argumentin yksinkertainen johtopäätös, joka tuskin kykenee tukemaan ketään heidän omassa henkilökohtaisessa uskossaan. Luonnollisten argumenttien ennakko-oletukset ovat myös usein sellaisia, jotka voivat näyttää jaetuilta, mutta jotka voidaan esimerkiksi skeptisen tai tarkan luonnontieteellisen analyysin myötä kiistää. Esimerkiksi monet kosmologiset argumentit olettavat kausaalisuuden universaaliuden, mutta tällainen kausaalisuus voidaan aivan yhtä hyvin myös kiistää. Kuten Akvinolaisen ja Humen tapauksissa voidaan todeta, samanlaisista empiristisistä lähtökohdista voidaan päästä jopa täysin päinvastaisiin johtopäätöksiin.

5. Evidentiaalinen apologetiikka

Luonnollisen ja evidentiaalisen apologetiikan välille ei välttämättä tarvitsisi vetää selvää rajaa, sillä esimerkiksi luonnontieteellisten todisteiden käyttämistä voitaisiin myös pitää evidentiaalisena apologetiikkana. Koska evidentiaalisessa apologetiikassa painotutaan erityisesti historiallisiin todisteisiin, jakolinjat ovat perusteltuja. Tässä kappaleessa käsitellään historiallisia todisteita, jotka tukevat Jeesuksen ylösnousemusta, sekä Raamatun auktoriteettia.

Väitöstutkimustaan popularisoivassa kirjassaan *The Son Rises: The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus* William Lane Craig käsittelee Jeesuksen ylösnousemusta historiallisen näytön valossa. Hän pyrkii osoittamaan, että Jeesuksen nouseminen kuolleista

on rationaalisin ja paras selitys historiallisten todisteiden valossa. Craigin käsitykset perustuvat erityisesti kolmeen seikkaan. (Craig 2001.)

1. Ryhmä naisia löysi Jeesuksen tyhjän haudan ristiinnaulitsemisen jälkeisenä sunnuntaina.
2. Eri yksilöt ja ryhmät kokivat ilmestyksiä, joissa Jeesus näyttäytyi elävänä hänen kuolemansa jälkeen.
3. Varhaisimmat opetuslapset uskoivat, että Jumala oli herättänyt Jeesuksen kuolleista, vaikka heillä oli erittäin vahvoja syitä epäillä sitä. (Craig 2001.)

Raamatun kulttuurihistoriallisessa kontekstissa naisten käyttäminen todistajina viittaisi siihen, että jokaisessa neljässä evankeliumissa mainittu tyhjä hauta olisi historiallinen fakta. Ensimmäisen vuosisadan juutalaisessa kulttuurissa naisten todistusta pidettiin yleensä vähempiarvoisena tai epäluotettavana oikeudellisissa tai yhteiskunnallisissa asioissa. Naisten todistusta ei pidetty esimerkiksi oikeudessa pätevänä. Jos Jeesuksen ylösnousemus olisi vain keksitty tarina, naisten käyttäminen todistajina olisi ollut järjetöntä, sillä heidän todistuksellaan ei ollut juuri minkäänlaista arvoa. Jos tarina olisi keksitty, keksityiksi todistajiksi oltaisiin todennäköisesti valittu aivan eri henkilöt. Onkin siis rationaalisempaa ajatella, että evankelistat vain yksinkertaisesti kertoivat, miten asiat olivat todellisuudessa sujuneet, riippumatta siitä, miten heidän kirjoituksiinsa suhtauduttiin. Toisaalta, jos tarina olisi keksitty, naisten valitseminen todistajiksi voitaisiin nähdä myös eräänlaisena strategiana lisätä tarinan uskottavuutta ja erottuvuutta pitemmällä tähtäimellä. Historiallisten lähteiden uskottavuuden ja luotettavuuden arviointi ei lopulta ole kovin yksiselitteistä toimintaa. (Craig 2001.)

Vetoaminen erilaatuisiin hallusinaatioihin ja toiveajatteluun on eräs vakiintuneimmista tavoista kiistää Jeesuksen ylösnousemuksen historiallisuus. Esimerkiksi Gerd Lüdemann väittää kirjassaan *The Resurrection of Christ: A Historical Inquiry*, että erilaiset psykologiset ilmiöt selittävät paremmin tarinan ylösnousemuksesta, eikä tyhjää hautaa todellisuudessa ollutkaan. William Lane Craig huomauttaa, että ylösnousseen Jeesuksen näkivät monet ihmiset eri paikoissa ja eri aikoina, mutta silti Lüdemannin mukaan nämä voidaan selittää pois joko vetoamalla valehteluun tai hallusinaatioihin. (Lüdemann 2004; Craig 2001.)

William Lane Craig huomauttaa kuitenkin myös, että Jeesuksen opetuslapset vakuuttuivat täysin siitä, että heidän Herransa oli noussut kuolleista (Craig 2001). Kristillisen tradition mukaan yhtä opetuslasta lukuun ottamatta kaikki kokivat hyvin julman marttyyrikuoleman. Pietari ristiinnaulittiin pää alaspäin ja Paavali teloitettiin miekalla (McDowell 2015). Toki nämäkin kertomukset voidaan kiistää sanomalla, että ne ovat keksittyjä. Jos tarinat apostolien karuista kohtaloista kuitenkin vastaavat todellisuutta, heidän palava motivaationsa levittää evankeliumia eteenpäin voidaan hyvin ymmärtää. He todella uskoivat siihen, että Jeesus oli noussut kuolleista.

Naisten todistukset, tyhjä hauta, Jeesuksen ilmestykset, apostolien kidutuskuolemia uhkaava evankeliointi sekä kristinuskon nousu Roomassa ovat seikkoja, jotka voidaan hylätä keksittyinä, mutta tällöin on annettava jokin kriteeri, joka ei vesitä historiallista tutkimusta täysin. Usein tämä kriteeri viittaa väitteen luonteeseen: kuolleista nouseminen on mahdotonta, joten ainoa mahdollisuus on se, että väitteet ovat vääriä. Tällöin ollaan kuitenkin siirrytty pois historiallisen tutkimuksen parista tekemään filosofiaa ja määrittelemään sitä, minkälaisia todisteita tai väitteitä voidaan ylipäänsä hyväksyä ja mitkä tulee suoraan luonteensa puolesta hylätä. Kysymys on siis siitä, että hyväksyttävien todisteiden luonne on maailmankuvasidonnainen. Naturalistisessa maailmankuvassa hylätään suoraan kaikki ne väitteet, jotka ovat ristiriidassa kyseisen maailmankuvan ennakkokäsitysten ja -oletusten kanssa. Tämä on myös evidentiaalisen apologetiikan keskeisin ongelma. Käsitykset mahdollisuuksista ja mahdottomuuksista lopulta määrittävät sen, minkälaisia todisteita ja väitteitä pidetään luotettavina. Valehtelu, keksiminen tai hallusinaatiot ovat aina mahdollisia selityksiä, joten oli todiste miten selvä tahansa, se voidaan kuitenkin aina sulkea ulos, jos siitä vedettävä johtopäätös ei vastaa maailmankuvan keskeisimpiä ja perustavia ennakko-oletuksia. Tähän liittyvää historiallisuuden ja todisteiden maailmankuvasidonnaisuutta käsitellään enemmän presuppositionaalisuutta käsittelevässä luvussa.

Toinen evidentiaalinen menetelmä viittaa Raamatun moniin profetioihin, joiden väitetään tulleen toteen. Markus kirjoittaa evankeliumissaan Jeesuksen huutaneen “Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut?” Ensivaikutelma on dramaattisen masentava, sillä Jeesus näyttää julistaneen Jumalan hylänneen hänet, mutta todellisuudessa hän viittaa psalmiin 22, joka alkaa noilla sanoilla.

> [R]aivoavien koirien lauma piirittää minua,
> pahantekijöiden joukko saartaa minut.
> He runtelevat käteni ja jalkani. (KR38, Psalmit 22:17.)

Vanhassa testamentissa oleva psalmi kertoo toisaalta Daavidin kärsimyksistä sekä profetian siitä, mitä Messias tulee kokemaan. Daavid on eräs Kristuksen esikuvista, jotka edeltävät Kristusta ja joissa on nähtävissä hänen piirteitään. Viittaamalla psalmiin Jeesus liittää oman kuolemansa osaksi Vanhan testamentin yleistä linjaa ja osaksi profetioita. "Raivoavat koirat" viittaa ei-juutalaisiin, "pahantekijöiden joukko" Jeesuksen tuomiolle vieneeseen väkijoukkoon ja käsien ja jalkojen runteleminen viittaa ristiinnaulitsemiseen. Myös Jesajan kirjasta löytyy samanlainen profetia.

> [M]utta hän on haavoitettu
> meidän rikkomustemme tähden,
> runneltu meidän pahain tekojemme tähden.
> Rangaistus oli hänen päällänsä,
> että meillä rauha olisi,
> ja hänen haavainsa kautta me olemme paratut. (KR38, Jesaja 53:8.)

Miikan kirjassa myös profetoidaan, että hallitsija syntyy nimenomaan Beetlehemissä (KR38, Miika 5:1). Tällaisten profetioiden merkitys voidaan kuitenkin ainakin joiltain osin kiistää viittaamalla siihen, että keksityt tarinat voitiin vain istuttaa osaksi jo tiedettyjä profetioita. Sen sijaan Raamattu profetoi myös sellaisia tapahtumia, joita myöhemmät kristityt eivät voineet mitenkään järjestää. Jesaja esimerkiksi ennusti, että Kyyros Suuri, persialainen kuningas, tulisi antamaan käskyn Jerusalemin temppelin jälleenrakentamisesta (KR38, Jesaja 44:28). Myöhemmin Esran kirjassa mainitaan, että Kyyros rakennutti Jerusalemin temppelin uudelleen (KR38, Esra 1:1-4). Vuonna 1879 löytyneen Kyyroksen sylinterin voidaan katsoa vahvistaneen Jesajan ja Esran kirjoissa mainitut seikat mikäli Jesajan kirja todella kirjoitettiin ennen tapahtumia (Razmjou 2020). On kuitenkin muistettava, että Kyyroksen sylinteri ei varsinaisesti suoraan mainitse, että juuri nimenomaan Jerusalemin temppeli rakennettiin uudestaan, vaan että temppeleitä rakennettiin uudestaan laajemminkin (Razmjou 2020).

Jo mainitun tarinan istuttamisen lisäksi voidaan myös väittää, että Raamatun tiettyjä jakeita on kirjoitettu uusiksi tai jo alun perinkin vasta tapahtumien jälkeen. Jeesus itse profetoi, että

Jerusalemin toinen temppeli tulee tuhoutumaan täysin (KR38, Matteus 24:1-2), mikä tapahtuikin, ja tätä pidetään jälleen joko osoituksena siitä, että Raamattu on profetioineen luotettava, tai siitä, että evankeliumit yksinkertaisesti kirjoitettiin temppelin tuhon jälkeen. Jeesus myös mainitsee, että Jerusalem joutuu piiritetyksi ja että "tämä sukupolvi ei katoa, ennenkuin kaikki nämä tapahtuvat" (KR38, Matteus 24:34). Toinen temppeli tuhoutui noin 40 vuotta (70 jKr.) Jeesuksen kuoleman (noin 30 jKr.) jälkeen roomalaisten piiritettyä Jerusalemia (Chilton 2001, 83; Schwartz & Weiss 2011, 472). Jos evankeliumit kirjoitettiin ennen temppelin tuhoa, kyseessä on hyvin vaikuttava profetia, vaikka voidaankin sanoa, että Jerusalemin hävitys oli kenties jo nähtävissä poliittisten jännitteiden vuoksi. Toisaalta profetioita voidaan pitää vain yksinkertaisesti liian epäselvinä ja tulkinnanvaraisina, jotta voitaisiin aidosti määritellä sitä, tulivatko ne toteen vai eivät.

6. Filosofinen apologetiikka

Filosofiseksi apologetiikaksi voidaan laskea ne apologetiikan muodot, jotka eivät viittaa havaittaviin todisteisiin tai ole nimenomaan presuppositionaalista apologetiikkaa. Kategorisointi on haasteellinen, mutta tässä tutkielmassa sen puitteissa voidaan käsitellä sellaisia apologetiikan ja argumentaation muotoja, jotka ovat luonteeltaan puhtaasti filosofisia.

Keskeisinpänä esimerkkinä toimii jo mainittu ontologinen argumentti. Ontologinen argumentti argumentoi Jumalan olemassaolon puolesta *a priori* (Oppy & et al., 2024). Se vetoaa siis Jumalan luonteeseen ja määritelmään. Anselm Canterburylaisen alkuperäinen ontologinen argumentti voidaan asettaa seuraavanlaiseen muotoon.

1. Jumala on "se, mitä suurempaa ei voida ajatella".
2. On suurempaa olla olemassa sekä mielessä että todellisuudessa kuin vain mielessä.
3. Jos Jumala olisi olemassa vain mielessä, voisimme kuvitella jotain suurempaa (eli Jumalan, joka on olemassa todellisuudessa).
4. Tämä on ristiriidassa Jumalan määritelmän kanssa.
5. Siksi Jumala on olemassa todellisuudessa. (Oppy & et al., 2024.)

Immanuel Kant kritisoi ontologista argumenttia kirjoittamalla, että olemassaolo ei ole predikaatti (Oppy & et al., 2024). Olemassaolo ei siis ole ominaisuus, joka kappaleella tai

oliolla on. Olemassaolo ei lisää käsitteeseen mitään, vaan se vahvistaa sen olevan olemassa. Toisaalta ontologisen argumentin voidaan myös katsoa olettavan Jumalan olemassaolon, mikä johtaisi kehäpäätelmään. Anselmin aikalainen, Gaunilo, myös huomautti, että ontologista argumenttia voitaisiin käyttää osoittamaan, että on olemassa täydellinen saari tai täydellinen yksisarvinen, sillä ei ole mitään syytä, miksi se koskisi vain Jumalaa (Oppy & et al., 2024).

Alvin Plantinga kuitenkin muokkasi Anselmin alkuperäistä ontologista argumenttia ja muodosti siitä modernin, modaaliontologisen argumentin, joka täydentää aikaisempia modaaliontologisia argumentteja. Tämä argumentti käyttää hyväkseen nykyaikaista modaalilogiikkaa ja mahdollisten maailmojen semantiikkaa.

1. Jumala (olento, jolla on suurin mahdollinen joukko täydellisiä ominaisuuksia) on mahdollinen olento, joka on *välttämättömästi olemassa* (eli jos hän on olemassa, hän on olemassa kaikissa mahdollisissa maailmoissa).
2. On mahdollista, että tällainen maksimaalisesti suuri olento (Jumala, eli olento, jolla on suurin mahdollinen joukko täydellisiä ominaisuuksia) on olemassa.
3. Jos maksimaalisesti suuri olento on olemassa jossakin mahdollisessa maailmassa, hänen on oltava olemassa kaikissa mahdollisissa maailmoissa (koska välttämättömyys kuuluu hänen määritelmäänsä).
4. Jos maksimaalisesti suuri olento on olemassa kaikissa mahdollisissa maailmoissa, hän on olemassa todellisessa maailmassa (koska todellinen maailma on yksi mahdollinen maailma).
5. Maksimaalisesti suuri olento (Jumala) on siis olemassa todellisessa maailmassa. (Plantinga 1974, 212-213.)

Jos Jumala on siis mahdollinen, eli olemassa jossakin mahdollisessa maailmassa, hänen on määritelmänsä mukaisesti olemassa kaikissa mahdollisissa maailmoissa, eli myös tässä maailmassa. On kuitenkin muistettava, että tämä johtopäätös perustuu modaalilogiikan S5 tekniseen aksioomaan, jonka mukaan jos jokin väite on mahdollisesti välttämätön, se on välttämättä totta (Gale 1993, 227). Käsitteillä “mahdollinen” ja “väistämätön” on olemassa erilaisia merkityksiä erilaisissa konteksteissa.

Ontologisia argumentteja vaivaa luonnollisten argumenttien tavoin sen kykenemättömyys argumentoida nimenomaan jonkin tietyn Jumalan tai maailmankuvan puolesta. Plantinga esimerkiksi määrittelee Jumalan olennoksi, jolla on suurin mahdollinen joukko täydellisiä ominaisuuksia, mikä on hyvin tekninen määritelmä. Tällaiset *a priori* -argumentit ovat hyvin kaukana todellisten uskovien käsityksistä ja niiden käyttäminen apologetiikassa ei välttämättä johda kovin pitkälle.

Alvin Plantinga on reformoidun epistemologian puolustaja ja siinä kontekstissa hänen voidaan nähdä tarjoavan myös muita, erityisesti filosofisia apologioita teismin puolesta. Reformoitu epistemologia on kristillisen filosofian lähestymistapa, jonka keskeinen väite on, että usko Jumalaan voi olla "perususkomus" (engl. *properly basic belief*), joka ei vaadi todisteita tai argumentteja ollakseen rationaalinen. Tietyt uskomukset, kuten usko ulkoisen maailman olemassaoloon tai menneisyyteen, voidaan rationaalisesti hyväksyä tosina ilman muita, ulkoisia todisteita, ja samalla tavalla myös uskoa Jumalaan voidaan pitää tällaisena perususkomuksena. On täysin rationaalista uskoa toisten mielien olemassaoloon ilman esimerkiksi empiirisiä todisteita, joten myös jumalalliseen mieleen on rationaalista uskoa ilman muuta näyttöä. (Forrest 2021.)

Plantingan mukaan uskomuksella on oikeutus (engl. *warrant)*, jos se syntyy asianmukaisissa olosuhteissa toimivassa kognitiivisessa prosessissa ja suuntautuu totuuden saavuttamiseen (Plantinga 1993). Tämä liittyy olennaisesti jo esiin tulleeseen evolutiiviseen argumenttiin naturalismia vastaan, jonka mukaan ihmisen aivot ovat kehittyneet naturalistisen evoluutioprosessin myötä. Jos näin on, niin tällöin ihmisen kognitiiviset prosessit eivät ole suuntautuneita kohti totuutta eivätkä ne siten ole luotettavia. Tällöin uskomuksella, jonka mukaan naturalistinen evoluutioteoria on totta, ei ole tarvittavaa oikeutusta. Plantinga korostaa kristittynä, että Jumalan on täytynyt tehdä ihmisen kognitiivisista prosesseista luotettavia, jotta ihmisen uskomuksilla voisi olla oikeutus (Plantinga 1993). Koska Jumala on luonut ihmisen kognitiiviset prosessit, Hän on voinut myös istuttaa ihmiseen erityisen jumalatietoisuuden, jonka kautta ihminen voi kokea Jumalan läsnäolon suoraan ja siten usko Jumalaan voi olla oikeutettu perususkomus.

Plantingan tietoteoria on siis eräänlaista reliabilismia, jossa perususkomukset ovat oikeutettuja ja luotettavia, jos ne syntyvät luotettavan kognitiivisen prosessin seurauksena. Onko uskomuksemme siihen, että ihmisen kognitiiviset prosessit ovat luotettavia, kuitenkin

itsessään oikeutettu perususkomus? Luotettavat kognitiiviset prosessit ovat tällaisten uskomusten ennakkoehto, mutta jos emme luota kognitiivisiin prosesseihimme, emme kykene myöskään saavuttamaan minkäänlaista tietoa tai totuutta. Meidän täytyy siis uskoa siihen, että kognitiiviset prosessimme ovat luotettavia, mutta jotta voisimme luottaa tällaiseen uskomukseen, kognitiivisten prosessiemme tulee olla luotettavia, jolloin päädymme kehään ja eräänlaiseen tautologiaan: uskomuksemme on totta, jos ja vain jos se on totta.

Oikeutettuja uskomuksia, tietoväitteitä ja argumentteja voidaan tutkia ja analysoida sellaisenaan, mutta niiden olemassaololle on monia ennakkoehtoja. Eräs keskeisimmistä on uskomuksia omaavan mielen tai niiden esittäjän olemassaolo. Vaikka ajattelisimmekin, että oikeutetut uskomukset, tietoväitteet ja argumentit ovat esimerkiksi abstrakteja olioita, jotka ovat olemassa platonistisessa ideoiden maailmassa, niiden oleminen ja esittäminen ajassa ja paikassa vaatii jonkin mielen tai esittäjän. Vain mieli voi pitää sisällään uskomuksia tai esittää intentionaalisia väitteitä tai argumentteja.

Toisin sanoen, tavallisessa, normatiivisessa mielessä väitelauseiden tai argumenttien esittäminen on yksiselitteistä, mutta kysymyksiä muodostuu silloin, kun niiden johtopäätöksenä on jokin niitä edeltävä, transsendentaaliksi kategoriaksi kutsuttu ennakkoehto. Jos esimerkiksi argumentin tai väitteen johtopäätöksenä on se, että luotettavia kognitiivisia prosesseja, “minää” tai esimerkiksi aikaa ja paikkaa ei ole, johtopäätös on ristiriidassa kyseisen argumentin esittämisen ennakkoehtojen kanssa. Jos luotettavia kognitiivisia prosesseja, “minää” tai aikaa ja paikkaa ei ole olemassa, myös kyseisen argumentin esittäminen muodostuu mahdottomaksi ja mielettömäksi, jolloin se voidaan hylätä. Sen suorat ennakkoehdot hylätään ja sen tuottama prosessi muodostuu epäluotettavaksi. Tällainen päättely muodostuu transsendentaalien argumenttien johtoajatukseksi.

Immanuel Kant toi transsendentaaliset argumentit filosofian valtavirtaan (Stern & Cheng 2021). Transsendentaalisten argumenttien ajatuksena on se, että jos x on y:n väistämätön ensiehto ja jos tiedämme, että y on tosi, tulee myös x:n olla tosi. Jos esimerkiksi haluaisimme osoittaa, että logiikka on loogista, voisimme käyttää siihen transsendentaalista argumenttia: logiikan tulee olla loogista, koska logiikan epäloogisuuden osoittamiseen käytettäisiin logiikkaa, jolloin johtopäätös olisi ristiriitainen. Logiikan tulee siis olla loogista, koska päinvastainen vaihtoehto johtaisi ristiriitaan tai olisi muilla tavoin mahdoton. Samalla tavalla

myös “minän” olemassaolo on argumentin A väistämätön ensiehto, jolloin jos argumentti A:n johtopäätöksenä olisi se, että “minää” ei ole, tämä johtaisi ristiriitaan. “Minän” on siis väistämättä oltava olemassa.

Transsendentaaleja argumentteja koskevat samat havainnot. On siis olemassa joukko transsendentaaleja kategorioita, jotka muodostuvat transsendentaalien argumenttien ennakkoehdoiksi. Voimme käyttää transsendentaalia argumenttia B osoittamaan, että viitattu transsendentaalinen kategoria on väistämättä olemassa, mutta toisaalta tämä kyseinen transsendentaalinen kategoria on myös tämän transsendentaalin argumentin B ennakkoehto. Ongelmaksi muodostuu siis transsendentaalien argumenttien väistämätön kehällisyys, jolloin niiden oikeuttava voima asettuu kyseenalaiseksi.

Kaikki transsendentaaliset kategoriat voidaan myös sitoa yhteen. Jos viittaamme esimerkiksi logiikan loogisuuteen, sanojen ja lauseiden merkitykseen ja minään, tarvitsemme jokaisen oikeuttamiseen kaikkia muitakin transsendentaalisia kategorioita sekä kyseistä kategoriaa itsessään, mutta samalla mikään transsendentaalinen kategoria ei sisällä mitään sellaista ominaisuutta tai piirrettä, joka oikeuttaisi itsensä. Jos kehittäisimme argumentin, jonka tarkoituksena olisi tiedollisesti oikeuttaa jokin toinen transsendentaalinen kategoria, tulee meidän olettaa, että logiikka on loogista, sanoilla ja lauseilla on merkityksiä ja että argumentin esittäjä on olemassa minänä, jonka identiteetti säilyy yli ajan, ja niin edelleen. Jos hyväksymme tiedon klassisen määritelmän “oikeutettu tosi uskomus”, tulee meidän löytää jokin oikeutus transsendentaalisille kategorioille, joiden tietäminen on esimerkiksi kokemusperäisen tiedon ensiehto.

On siis huomioitava, että vaikka tavallisessa, normatiivisessa argumentaatiossa ja oikeuttamisessa kehällisyys ei ole sallittua, metatasolla kehällisyyttä ei voida välttää. Lopulta kaikki argumentit ja oikeutukset ovat perustuksiltaan kehällisiä. Plantinga ei voi vedota siihen, että kognitiiviset prosessimme ovat luotettavia tekemättä kehäpäätelmää. Perususkomukset viittaavat transsendentaaleihin kategorioihin, joiden pitäminen oikeutettuina uskomuksina johtaa aina kehäpäätelmään, jolloin keskeisemmäksi kysymykseksi muodostuu kehäpäätelmien oikeutus. Minkälaiset kehäpäätelmät ovat oikeutettuja ja minkälaiset taas eivät ole? Oli vastaus mikä hyvänsä, myös tälle väitteelle tulee löytyä jokin oikeutus.

Reformoidun epistemologian ja siihen perustuvan apologetiikan keskeisin ongelma liittyy siihen, miten perususkomusten joukko tulisi valikoida ja miten sen puitteissa tulisi suhtautua uskontojen ja maailmankuvien moninaisuuteen. Plantinga pystyy argumentoimaan vain geneerisen teismin puolesta, mutta hän ei pysty tekemään minkään tietyn uskonnon jumalasta perususkomusta. Tämä on jälleen ongelma kristillisen apologetiikan kannalta: miksi kristinusko eikä esimerkiksi islam?

7. Presuppositionaalinen apologetiikka

Maailmankuvaamme määrittää ensisijaisesti metafyysiset, tietoteoreettiset ja eettiset näkemyksemme. Maailmankuvamme vastaa ensisijaisesti kysymyksiin "mitä on olemassa?", "mitä tieto on ja miten voimme tietää asioita?" ja "mitä meidän tulisi tehdä tai jättää tekemättä?". Jokaisella on maailmankuva, jonka kautta tarkastelemme itseämme ja muita, emmekä kykene ohittamaan sitä edes halutessamme. Mitään esitettäviä väitteitä tai tarkasteltavia faktoja ei voida tarkastella sellaisenaan, vaan ne tulee aina nähdä maailmankuvasidonnaisina. Tämä liittyy myös Quinen holismiin ja ontologiseen relativismiin, mutta niin pitkälle vietynä, että se lähestyy Nietzschen perspektivismiä (Hylton & Kemp 2023; Anderson 2024).

Kaikki väitteet tuovat mukanaan metafyysisiä, tiedollisia ja eettisiä ennakko-oletuksia siten, että esimerkiksi metafyysisiä väittämiä ei voida esittää ilman tiedollisia ja eettisiä ennakko-oletuksia. Väittäessämme, että olio x on olemassa, väitämme samalla, että tiedämme, että olio x on olemassa ja että toisten tulisi myös hyväksyä se, että olio x on olemassa. Jos emme tietäisi, että väite on totta, tai jos väitettä ei tulisi mielestämme pitää totuutena, väite voidaan hylätä merkityksettömänä. Samalla tavalla, jos esitämme eettisen väitteen, väite tuo mukanaan myös metafyysisiä ja tiedollisia ennakko-oletuksia. Keskeistä on myös se, että väittäessämme esimerkiksi, että jokin väite ei ole luonteeltaan eettinen, kyse on silti metaeettisestä väitteestä, joka pyrkii avaamaan eettisten väitteiden luonnetta ja rajaamaan etiikan aluetta. Kaikki pyrkimykset erottaa metafyysiset, tiedolliset ja eettiset väitteet toisistaan ovat siis mahdottomia.

Väitteeni maailmankuvan ensisijaisuudesta lähestyy Friedrich Nietzschen perspektivismiä. Nietzschen mukaan emme voi ikinä havaita maailmaa sellaisenaan, vaan meillä jokaisella on oma näkökulmamme, jonka kautta tulkitsemme asioita. Nietzsche itse asiassa suorastaan

varoittaa meitä hairahtumasta ajattelemaan, että voisimme saavuttaa tilan, jossa voisimme havainnoida maailmaa ja todellisuutta neutraalisti ja sellaisenaan (Nietzsche 2006, 87). Nietzschen perspektivismin relativistisen tulkinnan mukaan meillä jokaisella on maailmankuva, ja nämä maailmankuvat sisältävät omat käsityksensä metafyysisistä, tiedollisista ja eettisistä seikoista. Alexander Nehamasin mukaan Nietzsche ei kuitenkaan ole aivan näin radikaalin relativistinen, vaan hänenkin mukaansa jotkut käsitykset ovat parempia ja enemmän oikeassa kuin toiset (Nehamas 1985, 3). Nietzsche kuitenkin suoraan hylkää perspektiivien ulkopuoliset, neutraalit standardit, mikä tekee maailmankuvista yhteismitattomia. Nehamas voi siis olla aivan oikeassa, mutta tällöin Nietzschen käsitys olisi selkeästi ristiriitainen.

Käsitys kaikkien väitteiden ja faktojen maailmankuvasidonnaisuudesta kuitenkin lopulta erkaantuu perspektivismistä ja sen relativismista. On totta, ettemme pysty vertailemaan maailmankuvia toisiinsa olettamatta ensin, että jokin maailmankuva olisi ensisijainen tai jonkinlainen vakiomaailmankuva, mutta voimme silti harjoittaa maailmankuvien sisäistä kritiikkiä. Tällöin maailmankuvan sisäistä koherenttiutta koetellaan eri tavoilla ja katsotaan, sisältääkö se lopulta itsensä kumoavia tai muilla tavoin mahdottomia oletuksia tai johtopäätöksiä. Esimerkiksi relativismi kumoaa itse itsensä ja tällöin tällaisia maailmankuvia on pidettävä epäkoherentteina ja ne on hylättävä. Jos taas tarkastellaan maailmankuvia, jotka esittävät väitteitä, joiden mukaan maailmankuvan sisäisellä koherenttiudella ei ole merkitystä, niin nekin ovat relativistisia. Relativismi johtaa tilanteeseen, jossa emme voi erottaa tietoa ei-tiedosta, jolloin tietoa ei voi olla olemassa. Jos tietoa ei ole olemassa, meillä ei ole tietoa edes kyseisistä maailmankuvista.

Relativismin kritiikki ei ole kuitenkaan aivan näin yksinkertaista. Maailmankuvasidonnaisuuden kannalta keskeisintä ei ole se, onko jokin tietoväite totuudenmukainen vai ei, vaan se, mikä tai kuka on se tiedollinen auktoriteetti, joka itseensä viitaten muodostaa kyseisen tietoväitteen oikeuttavan perustan. Mikä tai kuka siis *tekee* väitteestä lopulta totta. Jokaisen maailmankuvan perustana on siis itseensä viittaava mieli, joka lopulta päättää, mitä voidaan pitää hyväksyttävänä oikeutuksena. Tämä on eittämättä luonteeltaan relativistinen käsitys, mutta vain, jos keskiössä oleva mieli ei ole ääretön. Kristillinen maailmankuva lopulta ohittaa Nietzschen perspektivismin relativismin viittaamalla äärettömään, kaikkitietävään, kaikkivoipaan, kaikkialla olevaan kolmiyhteiseen

Jumalaan, jonka ihminen voi kohdata suoraan ja joka on väistämättä olemassa juuri sen takia, koska muut vaihtoehdot johtavat mahdottomiin umpikujiin.

Presuppositionaalisen apologetiikan perustavin väite on se, että kaikilla ihmisillä on presuppositioita, eli lähtökohtaisia ennakko-oletuksia tai sitoumuksia (Morley 2015, 67). Se perustuu ajatukseen, että kaikki ajattelu ja todellisuuden ymmärtäminen lähtevät perustavista maailmankuvallisista oletuksista. Vaikka presuppositionaalista argumentointia voidaan löytää myös kirkkoisien teoksista ja ajattelusta, Cornelius Van Tilliä pidetään modernin presuppositionalismin ja siihen liittyvän apologetiikan keskeisimpänä kehittäjänä (Morley 2015, 59). Reformoituna ja erityisesti kalvinistisena teologina hänen apologetiikkansa on luonteeltaan nimenomaan protestanttista (Morley 2015, 59), mutta mikään ei estä esimerkiksi katolisia tai ortodokseja käyttämästä samanlaisia argumentteja.

Luonnollisen tai evidentiaalisen apologetiikan sijasta Van Til käsittelee kristillistä maailmankuvaa kokonaisuutena, joka uniikisti kykenee antamaan metafyysisesti, tiedollisesti ja eettisesti perustavanlaatuisen selityksen sille, miten tietoa voi olla olemassa ja miten voimme ylipäänsä oikeuttaa tietoväitteitämme (Morley 2015, 65-66). Koska vain kristillinen maailmankuva kykenee antamaan oikeutuksen tiedon olemassaololle, muut maailmankuvat ovat ristiriitaisia ja epäkoherentteja (Anderson 2005). Hän hylkää neutraaliuden ja luonnolliseen apologetiikkaan liittyvän pyrkimyksen lähteä liikkeelle jaetuista lähtökohdista tai perustaa argumentaatio esimerkiksi luonnontieteellisille faktoille (Morley 2015, 66). Lopulta Van Tillin argumentaatio perustuu Jumalan olemassaolon olettamiseen, sillä vain Jumalan olemassaolon olettaminen ylipäänsä mahdollistaa oikeutettujen tietoväitteiden ja argumenttien esittämisen (Anderson 2005).

Keskeistä on se, että Van Til ei argumentoi geneerisen teismin puolesta, vaan nimenomaan kristillisen maailmankuvan puolesta. Hänen keskeisimmät käsityksensä kiteytyy transsendentaaliseen argumenttiin Jumalan olemassaolon puolesta (TAG). Tämän argumentin mukaan kristillinen Jumala on välttämätön tiedon, logiikan, moraalin ja universaalien totuuksien olemassaolon edellytys, joten kristillinen maailmankuva tarjoaa ainoan koherentin selityksen todellisuuden rakenteelle. Toisella tavalla muotoiltuna argumentin sisältö paljastunee paremmin. (Anderson 2005.)

1. Tiedon olemassaolo on tietoväitteiden esittämisen ja argumentaation ensiehto. (Jos tietoa ei olisi, ei olisi tietoa myöskään kyseisistä väitteistä tai argumenteista, jolloin niitä ei voitaisi käsitellä.)
2. Kristillinen Kolminaisuus on tiedon olemassaolon ensiehto.
3. Vain kristillinen maailmankuva asettaa Kolminaisuuden keskiöön.
4. Siis vain kristillistä maailmankuvaa voidaan proponoida ilman, että joudutaan ristiriitaan tai muuhun mahdottomaan tilanteeseen.

Presuppositionaalinen apologetiikka pyrkii puolustamaan kahta ensimmäistä premissiä ja käyttämään TAG:ia koko kristillisen maailmankuvan puolustamisessa. Presuppositionaalisuudessa ei siis jouduta samoihin ongelmiin kuin luonnollista apologetiikkaa käytettäessä. Johtopäätöksenä on koko maailmankuva eikä niinkään jokin abstrakti ensimmäinen liikuttaja. Toisaalta presuppositionaalinen apologetiikka tukee evidentiaalista apologetiikkaa. Koska käsitys hyväksyttävästä tai luotettavasta todisteesta ja siitä johdettavasta johtopäätöksestä on maailmankuvasidonnainen, esimerkiksi todisteet Jeesuksen ylösnousemuksesta ovat päteviä, sillä niitä ei tarvitse sulkea ulos mahdottomuuksien vuoksi.

Van Til pyrki tekemään Kolminaisuudesta tiedon olemassaolon metafyysisen perustan, tai toisin sanoen hän piti Kolminaisuutta ainoana koherenttina, perustavanlaatuisena selityksenä sille, miten tietoa voi ylipäänsä olla olemassa metafyysisesti (Anderson 2005). Tiedon tulee olla erotettavissa ei-tiedosta, jolloin sillä tulee olla jokin identiteetti, mutta samalla sen tulee voida koostua monimuotoisuudesta ja erilaisista osista. Tämä liittyy suoraan yhden ja monen ongelmaan, johon maailmankuvan tulee tarjota koherentti vastaus voidakseen mahdollistaa tiedon olemassaolon. Van Til ei koskaan muotoillut Kolminaisuuteen perustuvaa argumenttiaan selvästi ja tarkasti, mutta se voidaan silti asettaa syllogistiseen muotoon. (Anderson 2005.)

1. Kaikkeuden ontologiassa joko ykseys tai moninaisuus on ensisijaista, tai sitten ne ovat yhdessä ensisijaisia.
2. Jos kaikkeuden ontologiassa ykseys on ensisijaista, kaikkeuden tietäminen on mahdotonta.
3. Jos kaikkeuden ontologiassa moninaisuus on ensisijaista, kaikkeuden tietäminen on mahdotonta.

4. Kaikkeuden tietäminen on mahdollista.
5. Kaikkeuden ontologiassa ykseys ja moninaisuus ovat siis yhdessä ensisijaisia.
6. Vain kristillisessä ontologiassa ykseys ja moninaisuus ovat yhdessä ensisijaisia.
7. Kristillinen teismi on siis totta. (Andersson 2005.)

Voidaan ajatella, että argumentissaan Van Til palaa pohtimaan Parmenideen ja Herakleitoksen esisokraattisia filosofioita. Jos kaikkeus on yksi, ykseys on ensisijaista ja vain ykseys on olemassa, asioita on mahdotonta erotella. Jos taas kaikkeus on jatkuvassa muutoksessa, ja moninaisuus on ensisijaista, asioita ja olioita on mahdotonta yhdistellä. Koska tietäminen ja tiedon olemassaolo itsessään vaatii erottelemista ja yhdistelemistä sekä ontologiassa, jossa on vain yksi olio, että myös ontologiassa, jossa on monta perustavanlaatuisesti toisistaan erillistä oliota, tietäminen ja tiedon olemassaolo on väistämättä mahdotonta. Van Tilin mukaan kristinuskon Kolmiyhteinen Jumala ratkaisee tämän ongelman, sillä kristillisessä maailmankuvassa sekä ykseys että moninaisuus ovat yhdessä ensisijaisia. Jumalan luoma kaikkeus heijastelee Luojansa luonnetta ja ominaisuuksia, ja siten yhden ja monen tuottamilta tiedollisilta ongelmilta vältytään. Kristillinen maailmankuva kykenee siis antamaan selityksen sille, miten yksi voi olla samaan aikaan monta ja toisinpäin.

Argumentin rakentaminen nimenomaan Kolminaisuuden ympärille tekee presuppositionaalisesta apologetiikasta erityisen apologetiikan menetelmien joukossa. Muut apologeettiset muodot eivät kykene argumentoimaan nimenomaan kristillisen maailmankuvan puolesta, mikä on niiden keskeisin heikkous nimenomaan kristillisestä näkökulmasta katsottuna. Presuppositionaalisten argumenttien johtopäätöksenä ei ole geneerinen jumala tai ensimmäinen liikuttaja, vaan kokonainen maailmankuva, jonka keskiössä on itseensä viittaava, kolmiyhteinen Jumala.

Argumentin kehällisyys on sekä positiivinen ominaisuus että ongelma presuppositionaaliselle apologetiikalle. Toisaalta Jumalan olettaminen tekee argumentista kehäpäätelmän: Jumala on olemassa, sillä kyseisen väitteen esittämisen ennakkoehtona on se, että Jumala on olemassa. Voidaan siis jopa sanoa, että Jumala on olemassa, koska Jumala on olemassa. Presuppositionaaliseen ajatteluun kuitenkin kuuluu olennaisilta osin se, että maailmankuvat ovat metatasolla aina väistämättä kehällisiä. Jokin itseensä viittaava mieli toimii maailmankuvan keskeisimpänä tiedollisena auktoriteettina. René Descartesia tulkittaessa voidaan ajatella, että yksilöllinen subjekti muodostaa mielessään kartesiolaisen kehän, jonka

tarkoituksena on toimia ajattelun tiedollisena perustana, mutta lopulta tämän kehän muodostaa tahtova ja intentionaalinen mieli, joka itseensä viitaten päättää, että tämä kehä on oikeutettu ja jokin toinen taas ei ole. Todellinen perustava kehä on siis päätöksen tekevä mieli itsessään. Tällöin maailmankuvia vertaillessa keskeistä on se, minkä maailmankuvan keskiössä oleva itseensä viittaava mieli voi todella oikeuttaa itse itsensä.

Toisaalta voidaan ajatella, että maailmankuvan keskiössä olevalla tiedollisella auktoriteetilla täytyy olla tiettyjä ominaisuuksia. Hänen täytyy tietää itsensä täydellisesti voidakseen viitata itseensä täydellisesti – tai ajatella itseään täydellisesti. Hänen täytyy olla siis myös ääretön, sillä vain ääretön mieli voi tietää itsensä täydellisesti – äärellisten mielien täytyy tietää itsensä itsensä tietäjänä, mikä lopulta johtaa äärettömään regressioon, eikä äärelliset mielet voi sisältää äärettömyyksiä. Toisaalta itsensä tietäminen johtaa eräänlaiseen relationaalisuuteen, jota Tuomas Akvinolainen käsittelee teoksessaan *Summa Theologiae* (Akvinolainen 1981, ST I q. 28–29). Hän pyrkii yhdistämään sekä Jumalan täydellisen yksinkertaisuuden että kristillisen kolminaisuusopin viittaamalla Jumalan ja erityisesti siis Hänen persooniensa relationaaliseen luonteeseen. Jumalan persoonat eivät ole erotettavissa Jumalan olemuksesta, mutta ne ovat silti erotettavissa toisistaan relationaalisesti. Jumalan sisältämät relaatiot ovat Jumalan persoonat, jolloin kolminaisuus ei riko Jumalan täydellistä yksinkertaisuutta eikä Jumalan täydellinen yksinkertaisuus ole kolminaisuuden kieltävä harhaoppi.

Tästä voidaan siis vetää johtopäätös, jonka mukaan ääretön ja itseensä viittaava mieli on tiedon olemassaolon ensiehto ja että tämä ääretön ja itseensä viittaava mieli on väistämättä kolmiyhteinen. Kristillisessä kontekstissa se viittaa Tetragrammatoniin, jonka selitys löytyy Raamatun kohdasta 2. Mooseksen kirja 3:14 (KR38, 2. Mooseksen kirja 3:14). Kohdassa 3:13 Mooses kysyy Jumalalta hänen nimeään ja seuraavassa jakeessa Jumala vastaa: “Minä olen se joka olen” (KR38, 2. Mooseksen kirja 3:13). Jae voidaan tulkita luonnollisesti monellakin eri tavalla, mutta argumenttini valossa on mielestäni selvää, että kyse on itseensä viittaavasta perustavanlaatuisimmasta persoonasta, jota vahvistaa jakeen toinen repliikki, jossa Jumala sanoo, että “Minä-olen on lähettänyt minut teidän luoksenne”. Jumalaan on siis mahdotonta viitata viittaamatta hänen ikuisesti itseensä viittaavaan luonteeseen. Jumala on Jumala ja Jumala on, koska Jumala on.

8. Argumentit Jumalan olemassaoloa vastaan

Kristillinen apologetiikka pyrkii sekä tuottamaan Jumalan olemassaoloon liittyviä omia positiivisia argumenttejaan että myös vastaamaan negatiivisiin argumentteihin. Monet näistä negatiivisista argumenteista – eli argumenteista Jumalan olemassaoloa vastaan – ovat osa väittelyä, jonka voidaan nähdä kestäneen useita satoja vuosia. 2000-luvulla syntynyt uusateistinen liikehdintä voidaan nähdä osana tätä jatkumoa.

Epikuros oli antiikin ajan kreikkalainen filosofi, joka oli yksi ensimmäisistä, joka sanallisti pahan ongelman (O'Keefe 2025). Pahan ongelma voidaan esittää seuraavanlaisessa muodossa.

1. Jos Jumala haluaa estää pahan, mutta ei pysty, hän ei ole kaikkivaltias.
2. Jos hän pystyy, mutta ei halua, hän ei ole täydellisen hyvä.
3. Jos hän sekä pystyy että haluaa, miten pahuutta voi olla olemassa?

Tätä havaintoa voidaan laajentaa edelleen argumentin tasolle. Pahuuden olemassaolo itsessään viittaa siihen, että kaikkivaltiasta ja täydellisen hyvää Jumalaa ei voi olla olemassa. Tällöin kuitenkin muodostuu ongelmaksi olemassaolon ja pahuuden kaltaiset metafyysiset kategoriat. Esimerkiksi Augustinuksen mukaan pahuutta ei ole olemassa itsenäisenä substanssina, vaan se on aina hyvyyden eriasteista poissaoloa (Tornau 2024). Tällöin siis täydellisen hyvyyden olemassaolo olisi pahuuden eräänlainen ennakkoehto.

Toisaalta esimerkiksi Platon väittää, että moraaliset totuudet ovat objektiivisia. Kaikki moraaliset arvot ja teot ovat hänen mukaansa hyviä siinä määrin kuin ne osallistuvat Hyvän ideaan (Silverman 2022). Tämä viittaa platonilaiseen ideoiden maailmaan, jota tämä ilmiöiden maailma vain heijastaa varjona tai epätäydellisenä kopiona (Silverman 2022). Mutta platonistisiin ideoihin viittaaminen törmää nopeasti tiedolliseen ongelmaan: miten voimme tietää, että jokin asia tai teko osallistuu Hyvän ideaan. Platon itse selitti tämän erityisen muistamisen kautta. Sielu muistaa asioita ideoiden maailmasta (Silverman 2022). Mutta tällöin ongelmaksi muodostuu se, että eri sielut voivat muistaa samoja asioita eri tavoilla, joten mikä muisto on tällöin oikea? Relativisti väittäisi, että kaikki muistot voivat olla yhtä aikaa totta suhteessa niiden muistajaan ja platonistinen realisti taas väittäisi, että jotkut muistot ovat vääriä ja jotkut taas eriasteisesti oikeita. Relativisti ei kykene oikeastaan

puhumaan pahuudesta niin kuin se pahan ongelman yhteydessä yleensä määritellään, sillä sama ilmiö tai teko voi olla sekä hyvä että paha riippuen siitä, mihin ne suhteutetaan. Relativistisesti ajateltuna koko pahan ongelma on siis enemmän tai vähemmän epäolennainen. Platonistinen realisti taas ei kykene antamaan oikeutusta sille, miksi A vastaa enemmän Hyvän ideaa kuin B, sillä kysymys on lopulta eri yksilöiden muistijäljistä, joita verrataan toisiinsa. Näin ollen pahan ongelmaan vetoaminen ei lopulta ole vakuuttava argumentti. Jos Jumalaa ei ole, ei ole mitään syytä puhua pahuudesta, sillä se on joko suhteellinen käsite, tai viittaus metafyysiseen kategoriaan, joka on auttamatta saavuttamattomissa ilmiöiden maailmasta käsin.

Haasteistaan huolimatta pahan ongelmasta kumpuava Jumalan olemassaolon vastainen argumentaatio on silti keskeinen este uskon tiellä. David Hume käsittelee pahan ongelmaa kriittisesti teoksessaan *Dialogues Concerning Natural Religion*, jossa skeptikko nimeltään Philo esittää skeptisiä näkemyksiään Jumalan olemassaoloon liittyen vetoamalla maailman sisältämään kärsimykseen Epikuroksen viitoittamalla tiellä (Hume 1990). Tästä syystä pyrkimys ratkaista pahan ongelma on ollut jo pitkään keskeinen osa kristillistä apologetiikkaa. Jo mainittu Augustinuksen privaatio-oppi, jonka mukaan paha on hyvän poissaoloa on yksi keskeisimmistä tavoista selittää, miten täydellisen hyvä Jumala voi antaa pahuuden olla olemassa. Jumala ei luo pahuutta, vaan Hänen luomat vapaat subjektit rikkovat eri tavoilla Hänen tahtoaan vastaan, mikä luo epäjärjestystä ja pahuutta maailmaan. Käsitys pahuuden olemassa olemattomuudesta voi kuitenkin myös halventaa pahojen tekojen uhreja sekä heidän kokemaansa kärsimystä, ja toisaalta nämä ajatukset viittaavat vain tekoihin eivätkä ne pysty ottamaan kantaa esimerkiksi luonnolliseen kärsimykseen.

John Hick esitti kirjassaan *Evil and the God of Love*, että luonnollinen kärsimys on osa sielujen kasvamista ja kehitystä (Hick 2010). Pahoja asioita ja ilmiöitä sisältävässä maailmassa sielut voivat kasvaa ja kehittyä hengellisesti ja moraalisesti. Tämän ajatuksen voidaan nähdä kumpuavan aikaisemmasta Iranaeuksen ratkaisusta, jonka mukaan kärsimyksen voidaan nähdä tarjoavan ihmisille mahdollisuuden kasvaa (Hick 2010). Ei ole kuitenkaan selvää, miten tämä selittää esimerkiksi eläinten kärsimyksen eläinten omasta näkökulmasta käsin. Alvin Plantinga katsoo, että pahuuden ja kärsimyksen olemassaolon voidaan nähdä olevan vapaan tahdon ja vastuullisuuden kannalta keskeistä (Beebe 2025). Tällöin pahuudesta kuitenkin tulee eräänlainen vapaan tahdon, eli hyvän asian ennakkoehto, jolloin pahuus mahdollistaa vapaan tahdon.

Samaan aikaan kun voimme havainnoida kärsimystä ja pahuutta, emme voi kuitenkaan suoraan havainnoida Jumalaa, mistä voidaan johtaa toinen klassinen argumentti Jumalan olemassaoloa vastaan. Jumala on täydellinen rakkaus, mutta samaan aikaan Hän ei kuitenkaan muodosta suoria yhteyksiä luomiinsa ihmisiin. Sen sijasta Hän piilottaa itsensä eikä näyttäydy edes pyydettäessä. Tästä voidaan vetää se johtopäätös, että Jumalaa ei todennäköisesti ole olemassa, sillä jos Hän haluaisi, että kaikki pelastuisivat, Hän kyllä näyttäytyisi myös niille, jotka eivät Häneen usko. (Howard-Snyder & Green 2022.)

Keskeisin ongelma tässä argumentissa on se, että esimerkiksi todisteet Jeesuksen ylösnousemuksesta voidaan hylätä keksittyinä tai hallusinaatioiden tuotteina, joten jos Jumala yhtäkkiä ilmestyisikin ihmisille, ei ole mitään erityistä syytä uskoa, etteikö myös niitä ilmestyksiä voitaisi pitää hallusinaatioina tai muiden psykologisten ilmiöiden tuotoksina. Jos maailmankuva ei salli yliluonnollisen Jumalan olemassaoloa, yliluonnollisen Jumalan ilmestykset selitetään pois luonnollisin menetelmin. Sen sijaan voi hyvin olla, että Jumala pysyttelee juuri tarpeeksi piilossa, jotta ihmiset voivat aidosti joko uskoa Häneen tai hylätä Hänet. Näyttäytymällä kokonaan Jumala ei anna todellisia vaihtoehtoja.

Täydellisen rakkauden lisäksi myös Jumalan kaikkivoipaisuuden kautta ollaan kehitetty Jumalan olemassaolon vastaisia argumentteja. Erään argumentin mukaan Jumala ei voi olla kaikkivoipa, jos Hän ei kykene luomaan sellaista kiveä, jota Hän ei voi itse nostaa. “Kaikkivoipaisuus” on siis tämän argumentin johtopäätöksen mukaan ristiriitainen ominaisuus. Tuomas Akvinolainen pyrkii ratkaisemaan tämän ongelman määrittelemällä, että Jumala voi tehdä kaiken, mikä on loogisesti mahdollista, mutta loogiset ristiriidat eivät kuulu kaikkivoipaisuuden piiriin (Akvinolainen 1981, ST I q. 25 a. 3). René Descartes taas oli täysin päinvastaista mieltä. Hänen mukaansa Jumalan kaikkivoipaisuus ylittää myös loogiset rajoitukset (Bender 2022). Voidaan kuitenkin sanoa, että jos argumentti on pätevä, eli se ei sisällä loogisia ristiriitoja, niin tällöin se osoittaa, että yksi sen oletuksista on ristiriitainen (kaikkivoipaisuus). Ristiriitaisista oletuksista käsin ei kuitenkaan voida tehdä loogisesti päteviä johtopäätöksiä, jolloin joko argumentin ennakko-oletus on ristiriitainen tai sitten se itsessään on ristiriitainen, jolloin argumentti on joka tapauksessa loogisesti epäpätevä. Voidaan myös kysyä, jos Jumala ei voi lakata olemasta Jumala, onko Hän tällöin kaikkivoipa? Jumalan kyvyttömyys olla olematta kaikkivoipa ei rajoita Hänen kaikkivoipaisuuttaan.

Jumalan kaikkitietävyys on myös inspiroinut uskonnonfilosofista keskustelua. Kalvinistien mukaan Jumala on määrännyt ennalta kaiken, eli myös sen, mitä ihmiset tulevat tekemään (Vicens 2025). Filosofisessa keskustelussa tämä näkemys liittyy determinismiin, eli käsitykseen, jonka mukaan vapaata tahtoa ei ole ja tulevaisuus on jo ikään kuin kirjoitettu. Tuomas Akvinolaisen mukaan Jumala tietää kaiken, mutta kaikkitietävyys ja vapaa tahto on sovitettavissa yhteen (Hunt & Zagzebski 2022). Luis de Molinan mukaan taas Jumala tietää kaikki mahdolliset tulevaisuudet ja sallii ihmisten tehdä vapaita valintoja näiden vaihtoehtojen sisällä (Hunt & Zagzebski 2022). Tunnetun ateistin, J. L. Mackien mukaan Jumalan kaikkitietävyys ja ihmisen vapaa tahto ovat kerta kaikkiaan ristiriidassa keskenään, ja tämä käsitys on osa hänen laajempaa argumentaatiotaan Jumalan olemassaoloa vastaan (Mackie 1982).

9. Johtopäätökset

Kristillinen apologetiikka käyttää hyväkseen monia uskonnonfilosofian alaan kuuluvia näkemyksiä, mutta se on erotettava siitä selkeästi, sillä kyseessä ei ole neutraali akateeminen aine. Toki presuppositionaalisesti ajateltuna “neutraaliuden” käsite voidaan kyseenalaistaa ja sille on hankala löytää pohjaa, joka ei vain yksinkertaisesti kehittyisi hegemoniseksi muodostuneen, normatiivisen maailmankuvan kautta. Normaalit käsitykset ovat neutraaleja, mutta siitä, mikä on normaalia, käydään jatkuvaa kamppailua.

Luonnollisen apologetiikan keskeinen ajatus on se, että Jumalan olemassaolo ja moraaliset totuudet voidaan todistaa luonnollisen järjen ja havainnoinnin avulla, ilman pyhiin kirjoituksiin vetoamista. Tavoitteena on todistaa Jumalan olemassaolo yleismaailmallisesti hyväksyttävien ja jaettujen premissien kautta. Tämän apologeettisen menetelmän vahvuutena on sen universaalius, joka on samalla myös sen keskeinen heikkous. Sen käyttämät argumentit voivat olla helposti lähestyttäviä, mutta parhaimmillaankin ne voivat viedä ihmisen vain kohti geneeristä teismiä eikä kohti mitään tiettyä uskontokuntaa tai maailmankuvaa. Luonnolliset havainnot eivät myöskään välttämättä vastaa todellisuutta.

Evidentiaalisen apologetiikan keskeinen ajatus on se, että Jumalan olemassaolo ja kristinuskon totuus voidaan todistaa historiallisilla, tieteellisillä ja havaittavilla todisteilla. Tavoitteena on esittää ja löytää todisteita erityisesti kristinuskon ydinkysymyksistä, kuten

Jeesuksen ylösnousemuksesta tai Raamatun luotettavuudesta. Evidentiaalisen apologetiikan vahvuuksia ovat sen kyky antaa konkreettisia, historiallisia todisteita ja helposti ymmärrettäviä selityksiä. Sen heikkoutena on kuitenkin se, että sen antamat historialliset todisteet voidaan helposti hylätä epäluotettavina, keksittyinä tai esimerkiksi hallusinaatioihin perustuvina. Evidentiaalinen apologetiikka kuitenkin pystyy viemään ihmisiä nimenomaan kristillisen maailmankuvan suuntaan, mikäli todisteita vain pidetään luotettavina.

Filosofinen apologetiikka käyttää logiikkaa, metafysiikkaa ja filosofiaa Jumalan olemassaolon puolustamiseen ja ateististen argumenttien kumoamiseen. Tavoitteena on pohtia ja tutkia Jumalan olemassaolon ja ominaisuuksien loogista mahdollisuutta ja välttämättömyyttä. Filosofinen apologetiikka antaa mahdollisuuden käyttää loogisia, rationaalisia ja abstrakteja menetelmiä Jumalan olemassaolon todistamiseen, mutta samalla ne voivat olla aivan liian teoreettisia ollakseen käyttökelpoisia käytännössä. Ihmisten usko on usein käytännöllistä ja henkilökohtaista ja analyyttinen argumentti harvoin toimii uskon synnyttäjänä. Eikä filosofinen apologetiikka kykene sen parempaan kuin luonnollinenkaan argumentaatio, sillä se johtaa parhaimmillaankin vain abstraktin, filosofisen johtopäätöksen luo. Negatiivisista menetelmistä pahan ongelma ja Jumalan koettu piilottelu ovat kuitenkin tärkeitä kysymyksiä usean uskovan henkilökohtaisessa elämässä.

Presuppositionaalisen apologetiikan keskeisenä ajatuksena on se, että kristillisen, kolmiyhteisen Jumalan olemassaolo on lähtökohtainen oletus, jonka varassa logiikka, moraali ja tieto ovat ylipäätään mahdollisia. Vain kristinuskon kolmiyhteinen Jumala on koherentti, metafyysinen ja perustavanlaatuinen selitysmalli sille, miten tietoa voi ylipäänsä olla olemassa, mikä tarkoittaa myös sitä, että vain kristillistä maailmankuvaa voidaan proponoida joutumatta ristiriitaisiin tai muulla tavoin mahdottomiin tilanteisiin. Presuppositionaalisuus ei tarjoa suoria todisteita, mutta sen käsitys todisteiden maailmankuvasidonnaisuudesta tukee evidentiaalista apologetiikkaa. Se on käsitellyistä neljästä menetelmästä ainoa joka pyrkii ja kykenee argumentoimaan koko kristillisen maailmankuvan puolesta, mikä tekee siitä ainoan, joka vakuuttaessaan johdattaa ihmisen nimenomaan kristinuskon totuuden luokse. Sen keskeisimpinä haasteina ovat kuitenkin sen epäintuitiivisuus, vaikeaselkoisuus sekä kehällisyys, joka ei kuitenkaan lopulta muodostu ongelmaksi. Presuppositionaalinen apologetiikka kuitenkin pystyy haastamaan kilpailevia maailmankuvia sisäisen kritiikin menetelmän kautta, mikä pakottaa myös ei-uskovan tarjoamaan oikeutuksia ennakko-oletuksilleen.

Maailmankuvan sisällä väittelyä voidaan pitää eräänlaisena systemaattisena tiedollisena metodina, jolloin voittava strategia on perustelluin ja kokonaisuuden suhteen koherentein ja johdonmukaisin väite. Koska maailmankuvat eivät ole yhteismitallisia, niiden väliset kääntämisongelmat usein johtavat siihen, että klassinen väittely ei koskaan nouse retoriikan yläpuolelle, sillä kaikki merkitykset ja määritelmät ovat maailmankuvasidonnaisia. Osapuolet eivät kykene saavuttamaan perustelluinta väitettä, koska heillä ei ole yhteistä näkemystä siitä, mitä se edes tarkoittaa. Tässä filosofisessa ja sosiaalisessa umpikujassa tiedon ja tietämisen merkitykset katoavat nopeasti ja korvaantuvat spektaakkelilla ja tahdolla valtaan. Hegemoninen maailmankuva määrittää sen, mikä on oikein ja väärin, joten totuuden sijasta ensisijaisempaa on valta, joka peittää itsensä normaaliuden ja neutraaliuden kaavulla.

Maailmankuvien välistä keskustelua voidaan kuitenkin käydä, eikä kyse ole vain erilaisten näkemysten esittelemisestä tai suvaitsemisesta. Jokainen maailmankuva sisältää metafyysisiä, tiedollisia ja eettisiä väitteitä, joiden koherenttiutta tarkastelemalla voimme selvittää, kuka on oikeassa ja kuka taas väärässä. Jos henkilö tekee esimerkiksi tietoväitteitä, tulee hänellä olla oikeutus sille, miten tietoa voi olla olemassa ja miten tietoa voidaan siirtää mieleltä toiselle. Filosofinen väittely muuntuu siis maailmankuvien sisäiseksi tarkasteluksi ja kritiikiksi. Retoriikan sijasta toisen maailmankuva asetetaan tarkasteltavaksi tämän kyseisen maailmankuvan omista lähtökohdista käsin. Se voittaa, jonka maailmankuva on koherentein.

Tässä tutkielmassa käsittelin argumentaatiota kristillisessä apologetiikassa ja argumentoin, miksi käsitellyistä menetelmistä vain presuppositionaalinen apologetiikka onnistuu pyrkimyksissään. Luonnollinen ja filosofinen apologetiikka ei johda kristinuskon Jumalan luokse, mikä on kristillisen apologetiikan keskeisin päämäärä. Evidentiaalinen apologetiikka sen sijaan ei pysty antamaan perusteluita, joita ei voida yksiselitteisesti hylätä vetoamalla valehteluun tai harhaisuuteen. Evidentiaalista apologetiikkaa voidaan kuitenkin hyödyntää presuppositionaalisen apologetiikan yhteydessä, jolloin presuppositionaalisuuden kyky argumentoida nimenomaan kristillisen maailmankuvan puolesta täydentyy historiallisilla todisteilla. Vain presuppositionaalinen apologetiikka voi onnistuessaan johdattaa ihmisen nimenomaan kristinuskon Jumalan luokse, mikä on kristillisen apologetiikan keskeisin päämäärä.

Lähteet

Akvinolainen, Tuomas (1981), *Summa Theologica*, Christian Classics.

Akvinolainen, Tuomas (2010), *Quaestiones Disputatae De Veritate*, Brepols Publishers.

Anderson, James (2005), “If Knowledge, then God: The Epistemological Theistic Arguments of Plantinga and Van Til”, Calvin Theological Journal 40 (1).

Anderson, R. Lanier (2024), "Friedrich Nietzsche", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/nietzsche/. Viitattu: 8.2.2025.

Beebe, James (2025), “Logical Problem of Evil”, teoksessa The Internet Encyclopedia of Philosophy, https://iep.utm.edu/evil-log/. Viitattu: 8.2.2025.

Bender, S. (2022), “Descartes’s argument for modal voluntarism”, Inquiry, 1–26.

Chignell, Andrew & Derk Pereboom (2020), "Natural Theology and Natural Religion", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/natural-theology/. Viitattu: 8.2.2025.

Craig, William (1979), *The Kalām Cosmological Argument*, Macmillan Press.

Craig, William (2001), *The Son Rises: The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus*, Wipf & Stock Publishers.

Dawes, Gregory (2023), "Ancient and Medieval Empiricism", Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/empiricism-ancient-medieval/. Viitattu: 8.2.2025.

Dawkins, Richard (2015), *The Blind Watchmaker*, W. W. Norton & Company.

Encyclopedia Britannica (2025), “Tawhid”, Britannica Academic.Viitattu: 23.5.2025.

Emery, Nina & Markosian, Ned & Sullivan, Meghan (2024), "Time", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/time/. Viitattu: 8.2.2025.

Evans, G. R (2003), *A Brief History of Heresy*, Wiley-Blackwell.

Ferguson, Everett (2011), *Encyclopedia of Early Christianity*, New York: Routledge.

Forrest, Peter (2021), "The Epistemology of Religion", teoksessa Zalta, Edward N. (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/religion-epistemology/. Viitattu: 8.2.2025.

Free, Joseph & Vos, Howard Frederic (1992), *Archaeology and Bible History*, Zondervan.

Gale, Richard (1993), *On the Nature and Existence of God*, Cambridge University Press.

Hick, John (2010), *Evil and the God of Love*, Springer.

Howard-Snyder, Daniel & Green, Adam (2022), "Hiddenness of God", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/divine-hiddenness/. Viitattu: 8.2.2025.

Hume, David (1990), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Penguin Classics.

Hume, David (2008), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford World's Classics.

Hunt, David & Zagzebski, Linda (2022), "Foreknowledge and Free Will", teoksessa Zalta, Edward N. (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/free-will-foreknowledge/. Viitattu: 8.2.2025.

Hylton, Peter & Kemp, Gary (2023), "Willard Van Orman Quine", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/quine/. Viitattu: 8.2.2025.

KR38, Raamattu 1933/-38.

Kripke, Saul (1980), *Naming and Necessity*, Harvard University Press.

Lewis, C. S. (2012), *Mere Christianity*, William Collins.

Loke, Andrew (2022), *The Teleological and Kalam Cosmological Arguments Revisited*, Palgrave Macmillan.

Lüdemann, Gerd (2004), *The Resurrection Of Christ: A Historical Inquiry,* Prometheus.

Mackie, John (1982), *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford University Press.

Malpass, Alex (2022), “All the Time in the World”, Mind, 131 (523), 788-806.

McDowell, S. (2015), *A Historical Evaluation of the Evidence for the Death of the Apostles as Martyrs for their Faith*, Southern Baptist Theological Seminary.

Millstein, Roberta (2024), "Evolution", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/evolution/. Viitattu: 8.2.2025.

Morley, B. (2015), *Mapping apologetics : comparing contemporary approaches*, IVP Academic.

Morrall, John & Ehler, Sydney (1954), *Church and state through the centuries: A collection of historic documents and commentaries*, Burns & Oates.

Nehamas, Alexander (1985), *Nietzsche : Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press.

Nietzsche, Friedrich (2006), On the Genealogy of Morality, Cambridge: Cambridge University Press.

Oppy, Graham & Rasmussen, Joshua & Schmid, Joseph (2024), "Ontological Arguments", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/ontological-arguments/. Viitattu: 8.2.2025.

O'Keefe, Tim (2025), "Epicurus", teoksessa The Internet Encyclopedia of Philosophy, https://iep.utm.edu/epicur/. Viitattu: 8.2.2025.

Paley, William (2008), *Natural Theology*, Oxford University Press.

Pasnau, Robert (2024), "Thomas Aquinas", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/aquinas/. Viitattu: 8.2.2025.

Plantinga, Alvin (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford University Press.

Plantinga, Alvin (1993), *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press.

Ratzsch, Del & Koperski, Jeffrey (2023), "Teleological Arguments for God's Existence", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/teleological-arguments/. Viitattu: 8.2.2025.

Razmjou, Shahrokh (2020), "The Textual Connections between the Cyrus Cylinder and the Bible, with Particular Reference to Isaiah", teoksessa Curtis, John (toim.), Studies in Ancient Persia and the Achaemenid Period, 158-174.

Reichenbach, Bruce, "Cosmological Argument", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/cosmological-argument/. Viitattu: 8.2.2025.

Rouse Ball, W.W. (2010) *A Short Account of the History of Mathematics*, Dover.

Silverman, Allan (2022), "Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy,

https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/plato-metaphysics/. Viitattu: 8.2.2025.

Spence, Alan (2009), *Christology: A Guide for the Perplexed*, London: Bloomsbury.

Stern, Robert & Cheng, Tony (2023), "Transcendental Arguments", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/transcendental-arguments/. Viitattu: 8.2.2025.

Schwartz, Daniel & Weiss, Zeev (2011), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? : On Jews and Judaism Before and after the Destruction of the Second Temple*, Brill.

Chilton, Bruce (2012), *The Cambridge companion to Jesus*, teoksessa Bockmuehl, Markus, *The Cambridge companion to Jesus,* Cambridge Univ Press.

Tooley, Michael, "The Problem of Evil", teoksessa Zalta, Edward N. (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/. Viitattu: 8.2.2025.

Tornau, Christian (2024), "Augustine of Hippo", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/augustine/. Viitattu: 8.2.2025.

Vallicella, William (2023), "Divine Simplicity", teoksessa Zalta, Edward & Nodelman, Uri (toim.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/divine-simplicity/. Viitattu 22.2.2025.

Vicens, Leigh (2025), “Theological Determinism”, teoksessa The Internet Encyclopedia of Philosophy, https://iep.utm.edu/theological-determinism/. Viitattu: 8.2.2025.

Westermarck, Edvard (1906), *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Macmillan and Company.

Wilhite, David (2011), *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, Walter de Gruyter.