



**TURUN  
YLIOPISTO**

# **KATOLINEN YHTEISKUNTAOPPI, YHTEINEN HYVÄ JA SEN HAASTEET**

Tommi Terä  
Pro gradu -tutkielma  
Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos  
Filosofia  
Turun yliopisto  
Maaliskuu 2024

Turun yliopiston laatu järjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu  
Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

TERÄ, TOMMI: Katolinen yhteiskuntaoppi, yhteinen hyvä ja sen haasteet

Pro gradu -tutkielma, 45 s.

Filosofia

Maaliskuu 2024

---

Tämän pro gradu -tutkielman aiheena on katolisen yhteiskuntaopin yhteisen hyvän määritelmä sekä määritelmän tarjoamat vastaukset yhteistä hyvää koskeviin ongelmiin. Claus Offe tunnistaa *Whose Good is the Common Good?* -artikkelissaan neljä yhteisen hyvän ongelmaa, joita ovat yhteisen hyvän sosiaalinen, ajallinen, sisällöllinen ja auktoritaarinen ongelma. Offen itsensä mukaan opillinen teologinen näkemys kykenee vastaamaan näihin ongelmiin.

Katolisen kirkon sisällä kehittynyt katolinen yhteiskuntaoppi on käsitelty yhteistä hyvää laajasti teksteissään. Tutkielman johdantoluvun jälkeisessä luvussa käydäänkin läpi katolisen yhteiskuntaopin yhteisen hyvän käsitteen kehitystä Aristoteleen ja Tuomas Akvinolaisen ajoilta 1800–1900-luvun taitteeseen ja siitä nykyaikaan. Seuraavaksi keskitytään katolisen yhteiskuntaopin yhteisen hyvän neljään ongelmaan tarjoamiin vastauksiin ja pohditaan niiden vahvuuksia ja heikkouksia.

Katolista yhteiskuntaoppia käsitellään sitä perustavanlaatuisesti muovanneita tekstejä läpikäyden. Näitä ovat paavien kiertokirjeet 1800-luvulta lähtien, Vatikaanin II kirkolliskokouksen pastoraalikonstituutio, katolisen kirkon katekismus sekä katolisen kirkon yhteiskuntaopin yhteen kokoava teos *Compendium of the social doctrine of the church*. Tutkielman päätteeksi muodostetaan yhteenveto vastauksista sekä tarkastellaan katolisen yhteiskuntaopin tarjoamaa yhteisen hyvän kokonaismääritelmää.

Katolinen yhteiskuntaopin alkuna voidaan perustellusti pitää paavi Leo XIII:n vuonna 1891 ilmestynyttä *Rerum Novarumia*. Kiertokirjeen näkemykset yhteisestä hyvästä voidaan kuitenkin osin juontaa erityisesti Tuomas Akvinolaisen ajatteluun. *Rerum Novarumin* jälkeen katolisen kirkon yhteiskuntaoppi on laajentunut ja sitä on käsitelty laajasti useassa katolisessa auktoritaarisessa tekstissä.

Katolinen yhteiskuntaoppi tarjoaa läpikäytyjen tekstien osalta vastauksia jokaiseen yhteisen hyvän ongelmaan, mutta käsitteen yleismääritelmä jää yhtäällä ajallisen referentin osalta vähän käsitellyksi ja toisaalla sisällöllisen referentin osalta hyvin laveaksi ja kaikenkattavaksi. Katolisen yhteiskuntaopin yhteisen hyvän määritelmä kaipaisi lisäksi selkeyttämistä ja tarkennusta, jotta se kestäisi paremmin tiukan filosofisen tarkastelun. Katolinen yhteiskuntaoppi ja yhteisen hyvän määritelmä kohtaa myös muita haasteita, sillä ajatus yhteisestä moraalikäsitelmästä ja universaalista hyvästä on vahvasti kyseenalaistettu nykyaikana. Siitä huolimatta yhteinen hyvä voi näytellä merkittävää roolia yhteiskunnallisessa ja poliittisessä keskustelussa myös jatkossa.

**Avainsanat:** yhteiskuntafilosofia, yhteinen hyvä, katolinen yhteiskuntaoppi, ensyklika.

# Sisällysluettelo

<b>1</b>	<b>Johdanto</b>	<b>4</b>
<b>2</b>	<b>Yhteinen hyvä katolisessa yhteiskuntaopissa</b>	<b>9</b>
2.1	Aristoteleesta Akvinolaiseen	9
2.2	Katolinen yhteiskuntaoppi Rerum Novarumista nykypäivään	12
<b>3</b>	<b>Katolisen yhteiskuntaoppi ja yhteisen hyvän ongelmat</b>	<b>17</b>
3.1	Yhteisen hyvän sosiaalinen referentti	17
3.2	Yhteisen hyvän ajallinen referentti	20
3.3	Yhteisen hyvän sisällöllinen referentti	21
3.4	Yhteisen hyvän auktoritaarinen referentti	25
<b>4</b>	<b>Katolisen yhteiskuntaopin vastausten arviointi</b>	<b>28</b>
4.1	Sosiaalisen referentin määritelmän arviointi	28
4.2	Temporaalisen referentin määritelmän arviointi	32
4.3	Sisällöllisen referentin määritelmän arviointi	34
4.4	Auktoritatiivisen referentin määritelmän arviointi	36
<b>5</b>	<b>Pohdinta</b>	<b>39</b>
<b>6</b>	<b>Lainatut lähteet</b>	<b>46</b>

## 1 Johdanto

Lajittelemme roskat ja kierrätämme tekstiilit ja muut materiaalit ilmaston ja ympäristön säästämiseksi. Suhtaudumme suopeasti verotukseen, jolla mahdollistetaan maksuton tai kohtuuhintainen varhaiskasvatus ja koulutus, edullinen terveydenhuolto, julkinen liikenne sekä infrastruktuurin kunnossapito. Valtiot ja kansainväliset yhteisöt pyrkivät edistämään ja helpottamaan heikommassa asemassa olevien arkea koulutukseen, terveydenhuoltoon, puhtaaseen juomaveteen sekä muuhun kehitysapuun budjetoimalla. Keskustelu yhteisten asioiden hoidosta ja varojen jakamisesta herättää keskustelua ja nostattaa välillä tunteitakin. Yhteisen hyvän edistäminen näyttäytyy monille tärkeänä, vaikka mielipide-eroja toimenpiteiden välillä onkin. Monien haasteiden yhteiskunnassa ja maailmassa jaamme usein niukkuudesta käsin.

Sen lisäksi, että kiistelemme siitä, miten niukat yhteiset resurssit jaamme, on myös oleellista kysyä, mitä yhteinen hyvä itse asiassa on. Mielekkään yhteiskunnallisen ja poliittisen keskustelun käyminen edellyttää keskustelussa käytettyjen käsitteiden avaamista ja määrittelyä. Ei kuitenkaan ole täysin selvää, mitä yhteisen hyvän käsitteellä tarkoitetaan. Puhetta yhteisestä hyvästä ei Claus Offen (2012, ss. 667-668) tulisi pelkistää pelkäksi yhteiskunnalliset päämäärät oikeuttavaksi retoriikaksi.

Länsimaisen moraali-, politikan ja yhteiskuntafilosofian alueen kiinnostus yhteisen hyvän käsitettä kohtaan on aikojen saatossa vaihdellut, mutta keskustelu aiheesta jatkuu edelleen. Se ei ole ihme, sillä ajatus yhteisestä hyvästä, sen määritelmä ja käytännön sovellutus ovat esimerkiksi yhteiskunnan järjestyksen ja järjestämisen kannalta hyvin oleellisia, elleivät peräti oleellisimpia kysymyksiä.

Claus Offe (2012, ss. 672-673) huomauttaa, että yhteisen hyvän käsitettä lähellä on muita samankaltaisia käsitteitä. Altruismi, kunnioitus ja solidaarisuus ovat yhteisen

hyvä kaltaisia, mutta Offe (Ibid., s. 672) esittää erottavaksi tekijäksi käsitteiden teon kohteen. Altruismin, kunnioituksen ja solidaarisuuden mukaiset teot kohdistuvat selkeästi konkreettisiin henkilöihin tai ryhmiin. Offen (Ibid., ss. 672–673) havainnollistavassa esimerkissä lailliseen vuokrankorotukseen oikeutettu vuokranantaja luopuu korotuksesta, koska nykyisellä vuokralaisella ei olisi varaa korotettuun vuokraan ja hän joutuisi muuttamaan. Tässä vuokranantajan altruistisella ja solidaarisella teolla on selkeä kohde, vuokralainen, joka hyötyy vuokranantajan teosta. Yhteisen hyvän kohdalla se, kehen toimet kohdistuvat ja ketä ne hyödyttävät, on vähemmän selvää. Yhteinen hyvä hyödyttää kaikkia, muttei samalla suoranaisesti ketään. Tämä Offen havainto selventää yhtäällä, miten ainutlaatuinen termi yhteinen hyvä on, mutta samalla se korostaa termin määrittelyn hankaluutta ja monitulkintaisuutta.

Offen (2012, ss. 670-672) mukaan yhteisen hyvän käsittelyssä voidaan tehdä ero yhteisen hyvän aktiivisen ja passiivisen puolen välillä. Aktiivisesta puolesta puhutaan silloin, kun yhteisön jäsenet ponnistelevat aktiivisesti edistääkseen yhteistä hyvää ja sinä pitämiään arvoja ja tuloksia. Tämä aktiivinen toiminta vaikuttaa kuitenkin samalla positiivisesti myös yhteisön olosuhteisiin, josta jokainen yhteisön jäsen hyötyy. Tämä on yhteisen hyvän passiivinen puoli.

Yhteisen hyvän kriteeristöä voidaan käyttää sekä oikeuttamaan että kritisoimaan tekoja ja toimia. Offe (2012, s. 671) toteaa jälkimmäisen näistä olevan selvästi hallitsevampi käyttötapa. Kenties juuri termin epämääräisyyden takia onkin helpompi havaita yhteistä hyvää koskevia rikkomuksia ja tekemättä jättämisiä kuin osoittaa konkreettisia ja tarkkoja toimia, joilla yhteistä hyvää voidaan edistää. Lisäksi aikamme yhteiskunnissa on haasteellista saavuttaa yhteisymmärrys siitä, miten meidän pitäisi tai miten olisi oikein toimia. Negatiivisen rajan eli yhteisen hyvän vastaisen käyttäytymisen

havaitseminen on selvästi yksinkertaisempaa kuin parhaiten yhteistä hyvää käytännössä edistävän toiminnan osoittaminen.

Yhteisen hyvän käsitteen määrittelemiseen liittyy siis useita haasteita. Claus Offe (2012) jaottelee artikkelissaan *Whose good is the common good?* neljä yhteiseen hyvään liittyvää ongelmaa, joiden ratkaisut määrittelevät oleellisella tavalla sen, mitä yhteinen hyvä on ja mitä sillä tarkoitetaan. Offen neljä ongelmaa ovat seuraavat:

- Yhteisen hyvän sosiaalinen referentti – keihin *yhteinen* viittaa?
- Yhteisen hyvän ajallinen referentti – Millä aikavälillä yhteistä hyvää mitataan?
- Yhteisen hyvän sisällöllinen referentti – Mihin *hyvällä* viitataan?
- Yhteisen hyvän auktoritaarinen referentti – Ketkä päättävät yhteisestä hyvästä?

Offe (2012, s. 673) esittää itse, että vain opillinen teologinen näkemys onnistuu vastaamaan näihin ongelmiin tyydyttävästi ja välttymään yhteistä hyvää koskevan määrittelyn vaikeuksilta ja väärinkäytöltä. Offe viittaa samassa yhteydessä katolisen kirkon yhteistä hyvää käsitteleviin teksteihin ja siten katoliseen yhteiskuntaoppiin.

Katolinen yhteiskuntaoppi lieneekin käsitellyt yhteiskunnallisia kysymyksiä pisimpään ja systemaattisimmin opillisen teologian näkemyksistä. Tässä pro gradu -tutkielmassa pyritään selvittämään, onnistuuko katolinen yhteiskuntaoppi todella vastaamaan Offen esittämään yhteisen hyvän neljään haasteeseen kattavasti ja tyydyttävästi. Katolisen kirkon sisältä löytyy valtavat määrät yhteiskuntaa ja yhteiskunnallista opetusta koskevia kirjoituksia ja dokumentteja. Näistä kaikki eivät kuitenkaan ole yhtä auktoritatiivisessa asemassa. Auktoritatiivisimpina katolisen yhteiskuntaopin teksteinä pidetään Raamatun lisäksi paavillisen neuvoston dokumentteja ja paavin kiertokirjeitä (ensyklika) sekä Pyhän istuimen virastojen laatimia asiakirjoja. (Compendium, 2004, 8.) Tämän takia

myös tätä pro gradu -tutkielmaa varten on käyty läpi paavin kiertokirjeitä (ensyklika), paavillisen neuvoston valmistelemää katolisen yhteiskuntaopin yhteen kokoavaa *Compendium of the social doctrine of the church* -teosta, (jäljempänä: *Compendium*), Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen *Gaudium et spes* -pastoraalikonstituutiota ja Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen aloitteesta laadittua katolisen kirkon katekismusta (jäljempänä: katekismus). Katekismuksesta on käytetty sen suomenkielistä versiota.

Tämän kirjallisuuskatsauksen pohjalta tässä pro gradu -tutkielmassa pyritään vastaamaan seuraaviin tutkimuskysymyksiin:

1. Miten katolinen yhteiskuntaoppi vastaa neljään yhteisen hyvän määritelmään liittyvään ongelmaan?
2. Tarjoaako katolinen yhteiskuntaoppi tyydyttävän yhteisen hyvän kokonaismääritelmän?

Opinnäytetyö jakautuu 5 lukuun. Johdantoluvun jälkeen luvussa 2 käsitellään katolisen yhteiskuntaopin kehitystä länsimaisen filosofian ja katolisen kirkon historiassa. Tämän jälkeen ensin luvussa 3 käydään läpi katolisen yhteiskuntaopin tarjoamia vastauksia Claus Offen esittämään neljään yhteistä hyvää koskevaan ongelmaan, jonka jälkeen näitä vastauksia arvioidaan luvussa 4. Opinnäytetyön päättävässä luvussa 5 pohditaan Offen neljään ongelmaan saatujen vastausten sekä katolisen yhteiskuntaopin yhteisen hyvän määritelmän selitysvoimaa sekä katolisen yhteiskuntaopin mahdollisia haasteita.

Akateemisessa ja filosofisessa keskustelussa yhteisestä hyvästä on käytetty myös yhteisen edun sekä yleisen ja julkisen hyvän termejä. Englanniksi yhteistä hyvää ovat kuvanneet niin ‘common good’, ‘common weal’, ‘commonwealth’, ‘public good’ kuin ‘public welfare’. Latinaksi käytössä on ollut erityisesti ‘bonum commune’. Tässä pro gradu -työssä käytetään yksinomaan yhteisen hyvän termiä, ja sillä viitataan kaikkiin

yllä mainittuihin samaa tarkoittaviin ja siten vaihtoehtoisiiin termeihin, joita läpikäydyissä lähteissä käytetään.

## 2 Yhteinen hyvä katolisessa yhteiskuntaopissa

### 2.1 Aristoteleesta Akvinolaiseen

Yhteisen hyvän käsitteellä on ollut keskeinen asema länsimaisessa yhteiskuntapoliittisessa ajattelussa jo antiikin Kreikan ajattelijoista alkaen. Platonin ja Aristoteleen filosofiassa yhteisellä hyvällä oli tärkeä asema. Leo Straussin (1975, s. 123) mukaan yhteinen hyvä täydellisyydessään on yhteisön hyvä ja se, mitä hyvältä yhteisöltä edellytetään. Antiikin Kreikan ja Rooman yhteiskunnissa yksityinen ja yhteinen hyvä eivät olleet ristiriidassa keskenään, vaan yksilön hyvä toteutui yhteisön hyvässä. Kreikkalaisille ja roomalaisille "politiikka oli aina suunnattu luonteen muodostamiseen ja vaalimiseen; se eteni pedagogisesti eikä teknisesti" (Habermas, 1973, s. 42). Hyveellinen elämä oli ensiarvoisen tärkeää yhteisen hyvän toteutumisen kannalta.

Aristoteleen mukaan yhteinen hyvä on yhteiskuntajärjestyksen ja lakien arvioinnin tärkein kriteeri<sup>1</sup>. Yhteinen hyvä motivoi yksilöitä osallistumaan yhteisön elämään, sillä yhteinen hyvä edistää myös yksilön hyvää. Hyvinvoiva yhteisö mahdollistaa vastaavasti hyvinvoivat yksilöt<sup>2</sup>. Aristoteleelle yhteiskunnan lopullinen päämäärä ei ole vain yksilön<sup>3</sup>, vaan koko yhteisön<sup>4</sup> onnellisuus. Aristoteleen voidaan nähdä ajattelevan, että yhteisöllä (polis) on ensisijainen asema yksilöön nähden<sup>5</sup>. Tämä on kuitenkin totta vain siinä mielessä, että nähdessään ihmisen poliittisena eläimenä<sup>6</sup> ihmisluonto vaatii Aristoteleen mukaan aktiivista osallistumista yhteisön elämään. Aristoteles käyttää<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Politiikka, 1279a17-29

<sup>2</sup> Politiikka, 1278b19-23; Nikomakhoksen etiikka, 1160a9-13

<sup>3</sup> Politiikka, 1252b27-30; Nikomakhoksen etiikka, 1094b5-11

<sup>4</sup> Politiikka, 1323b30-36

<sup>5</sup> Kts. Politiikka, 1252b28 sekä 1253a31-33

<sup>6</sup> Politiikka, 1278M9-23

<sup>7</sup> Politiikka, 1252b26-1253a18

analogiaa ihmiskehosta ja sen osista: samoin kuin käsi voi toteuttaa olemustaan täydellisesti kehossa, voi yksilö toteuttaa tarkoitustaan täydellisesti vain yhteisössä. Oikeudenmukaisessa yhteisössä laki ja järjestys pitää huolen siitä, että yksilöiden on mahdollisuus menestyä ja saavuttaa lopullinen päämääränsä (onnellisuus). Yhteisö ei kuitenkaan pelkisty pelkäksi osiensa summaksi, sillä oikeudenmukaisesti järjestyneessä ja hyvien lakien ja järjestyksen ylläpitämässä yhteisössä on myös jotain itsessään tunnusomaisen hyvää (Duke, 2016, ss. 244-247.)

Tuomas Akvinolainen rakentaa Aristoteleen ajatukselle. Siitä, miten ja kuinka paljon Akvinolainen tulkitsee ja omaksui Aristoteleen yhteisen hyvän näkemyksestä, kiistellään akateemisessa tutkimuksessa. (Diggs, 1973; Keys, 2006; Farrell, 2018, ss. 543-544.) Joka tapauksessa Akvinolaisellekin (2002, II-I, Q.90, art. 2) yksilön täydellistyminen ja onnellisuus on yhteisen hyvän lopullinen päämäärä, joka saavutetaan oikeudenmukaisten lakien ja hyvän hallinnon avulla.

Akvinolainen ei omistanut yhtään tekstiään yksinomaan yhteisen hyvän käsitteelle. Hän kuitenkin kuvaa teoksissaan yhteisen hyvän käsitettä monin eri sisällöin. Yhteiseksi hyväksi nimetään eri teksteissä muun muassa raha, kunnia, voitto, oikeudenmukaisuus, rauha, onnellisuus, lapset sekä maailmankaikkeuden järjestys (Froelich, 1989, s. 42.) Yhteinen hyvä ei selvästi ole yksinkertainen käsite Akvinolaisellekaan. Gregory Froelich (1989) huomauttaakin, että Akvinolaisen yhteisen hyvän määritelmä on aiemmin koettu epämääräiseksi. Sen takia Akvinolaisen yhteisen hyvän käsitteestä on esiintynyt jopa keskenään päinvastaisia näkemyksiä. Yhtäällä yhteisen hyvän nähdään olevan pelkkä kunkin kansalaisen hyvää palvele väline, jolla ei ole suoranaista itseisarvoa. Toisaalla tästä välinearvosta sanoudutaan täysin irti ja yhteistä hyvää pidetään itse lopullisena päämääränä.

Akvinolainen itse kuitenkin tiedosti käsitteen koetun epämääräisyyden ja monitulkintaisuuden. Froelich (1989, ss. 43-55) esittää kolme erilaista yhteistä hyvää, jotka Akvinolainen tuo teksteissään esille. Predikatiivinen yhteinen hyvä viittaa yhteiseen hyvään, joka on koko lajille tyypillinen lopullinen päämäärä. Se on jotain hyvin yleistä, jota ei voida yksilöidä, sillä yksilöittäessä sen sisällölliset erot veisivät siltä sen universaaliuden. Sekä Aristoteleelle että Akvinolaiselle onnellisuus on tällainen lopullinen päämäärä. Onnellisuudelle viitataan yksilön ja yhteiskunnan menestykseen, hyvinvointiin ja olemuksessaan täydellistymiseen. Poliittisen yhteisön on vaikea suoraan edistää lopullista päämäärää, sillä ihmisten onnellisuus ei synny tai koostu identtisistä asioista.

Kausaalinen yhteinen hyvä on sen sijaan hyvin yksilöitävissä. Aurinko, joka lämmöllään turvaa elämän olemassaolon, on yksi ja sama aurinko kaikille. Kausaalinen yhteinen hyvä on selvästi yksilöitävissä oleva päämäärä, jonka tavoittelu aikaansaa toiminnan. Armeijan tavoitteena on voitto, jotta saavutettaisiin rauha. Poliittisen yhteisön yhteisenä hyvänä taas toimii järjestys, joka on toimintaan aktivoiva lopullinen päämäärä. Akvinolaisen yhteisen hyvän määritelmästä on vielä eroteltavissa kolmas, välineellinen yhteisen hyvän määritelmä. Tämän alle kuuluvat muun muassa vesi, raha ja kunnia. Ne ovat kaikille jaettavia yhteisiä hyviä, joista tulee jaettuina yksityisiä. Esimerkiksi vesi on lähtökohtaisesti ei-kenenkään ja kaikkien omistamaa yhteistä hyvää, mutta yksittäisen talon kraanasta valuessa se on muuttunut yksityiseksi hyväksi. Näiden hyödykkeiden arvo yhteisenä hyvänä on välineellinen, sillä ne edistävät lopullisen päämäärän saavuttamista. Esimerkiksi yhteiskunnassa oikeudenmukaisesti jaetut välineelliset yhteiset hyvät edesauttavat sekä yhteiskunnallisen järjestyksen että ihmisen onnellisuuden saavuttamista. (Froelich, 1989.)

## 2.2 Katolinen yhteiskuntaoppi *Rerum Novarum*ista nykypäivään

Paavi Leo XIII:n vuonna 1891 julkaistua *Rerum Novarumia* (lat. ”Uusista asioista”, suom. Työväenkysymyksestä) pidetään katolisen kirkon ensimmäisenä yhteiskunnallisena kiertokirjeenä, ensyklikana. Kiertokirjeen innoittajana toimi Euroopassa käynnissä olleet valtavat yhteiskunnalliset mullistukset. Yhtäällä liberaalikapitalistisen demokratian suosio oli kasvussa ja toisaalla ateistinen kommunismi valtasi alaa etenkin työväenluokan parissa. Katolisen kirkon parissa koettiin ajan ja sen muutosten vaativan vastausta myös kirkolta. (Gruijters, teoksessa Polinder & Buijs, 2019.)

Vuosisatoja vähemmällä huomiolla ollut Akvinolaisen filosofia nousi *Rerum Novarumin* myötä jälleen katolisen kirkon keskustelun ytimeen, sillä Leo XIII suhtautui uudessa ensyklikassa hyvin suopeasti ja kannustavasti Tuomaan yhteiskuntafilosofisiin ajatuksiin. *Rerum Novarum* toimi suurena tienraivaajana, sillä kyseistä kiertokirjettä ovat seuranneet useat laajasti katolista yhteiskuntaoppia ja yhteistä hyvää teksteissään käsittelevät ensyklikat<sup>8</sup>. (Lewis, teoksessa Bradley, G. V., & Brugger, E. C. (eds.), 2019, ss. 248-252.)

Todellisuudessa Akvinolaisen yhteiskuntafilosofian nostaminen takaisin katolisen kirkon keskusteluun alkoi kuitenkin jo vuosikymmeniä ennen *Rerum Novarumia*. 1800-luvun yhteiskunnassa levinneille moderneille ajatuksille, klassiselle liberalismille ja sopimusteorioille kaivattiin vaihtoehtoa. Akvinolaisen ajattelua 1800-luvun yhteiskuntaan sopivammaksi muovanneista ja valokeilaan palauttaneista uustomisteista merkittävimpiä olivat jesuiitat Luigi Taparella D’Azeglio, Matteo Liberatore, Oswald

---

<sup>8</sup> Ensyklikat: Pius XII: *Quadragesimo Anno* (1931); Johannes XXIII: *Mater et Magistra* (1961) ja *Pacem in Terris* (1963); Paavali VI: *Octagesima Adveniens* (1971); Johannes Paavali II: *Centesimus Annus* (1991); Benedictus XVI: *Caritas in Veritate* (2009); Franciskus: *Laudato Sí* (2015) ja *Fratelli Tutti* (2020.)

von Nell-Breuning ja Victor Cathrein sekä dominikaanit Marie-Benoît Schwalm ja Joseph-Thomas Delos. Näistä Taparella toimi katolisen yliopiston rehtorina aikana, jolloin Vincenzo Gioacchino Pecci, tuleva paavi Leo XIII ja *Rerum Novarum*in kirjoittaja, oli yliopistossa seminaariopiskelijana. Taparellin 1800-luvun puolivälissä hahmottama näkemys yhteisestä hyvästä olikin hyvin samansuuntainen vuonna 1891 julkaistun *Rerum Novarum*in kanssa. Tämä ei ole ihme siinäkään mielessä, että Taparellin yhteisen hyvän näkemyksen omaksunut Matteo Liberatore oli yksi *Rerum Novarum*in päälaatijoista. Taparellin vaikutuksesta ei *Rerum Novarum*in aikaan hänen kiistanalaisuutensa takia puhuttu, mutta hänen vaikutuksensa tunnustivat julkisesti sittemmin muun muassa paavi Pius XI ja *Quadragesimo Annon* päälaatijana toiminut Oswald von Nell-Breuning. (Lewis, teoksessa Bradley, G. V., & Brugger, E. C. (eds.), 2019, ss. 248-252.)

Yhteiskunnallisen keskustelun virallisesti alkuun pannut *Rerum Novarum* keskittyy erityisesti aikansa ajankohtaiseen työväenluokan kysymykseen. Kirjeessä puhutaan myös yhteisestä hyvästä, mutta sitä ei suoranaisesti määritellä. Suuntaa antavista maininnoista on kuitenkin mahdollista muodostaa jonkinlainen ensyklikan omaama kuva yhteisestä hyvästä. Vaikka kansalaiset voivat ja heidän tulisikin edistää yhteistä hyvää, päävastuun ensyklikan mukaan (Leo XIII, 1891, 35) yhteisestä hyvästä kantaa valtion johto. Valtion johdon olemassaolon syy on hallitsemansa kansan yhteisen hyvän palveleminen. Tähän pyritään ”säättämällä lakeja, jakamalla oikeutta, ohjeistamalla ja vallitsemalla valtiota rauhan aikana sekä puolustamalla sitä sodassa.” (Leo XIII, 1891, 34.)

Neljäkymmentä vuotta *Rerum Novarum*in jälkeen ilmestynyt *Quadragesimo Anno* reflektoi Leo XIII:n ensyklikaa työväenkysymyksestä vuoden 1931 yhteiskunnallisen tilan huomioiden. *Quadragesimo Anno* ei sisällä selkeää määritelmää yhteiselle hyvälle,

mutta tarjoaa hieman lisää *Rerum Novarumissa* sanottuun. *Quadragesimo Anno* näkee Tuomas Akvinolaiseen viitaten yhteiskunnallisen järjestyksen olevan yhteisen hyvän pyrkimyksille oleellinen yhtenäisyyttä rakentava ja kaikki tahot yhdistävä tekijä (Pius XI, 1931, 84.)

Yhteisen hyvän määritelmä kehittyi ajan myötä eri tekstien välillä. Sekä edellä mainittujen ensyklikoiden ja niitä työstäneiden paavien sekä uustomiesten ajatukset yhteisestä hyvästä olivat kuitenkin varsin saman suuntaisia. Oleellisena yhteisen hyvän määritelmässä pidettiin muun muassa sellaisten yhteiskunnallisten olosuhteiden kokonaisuutta, joiden alaisuudessa ihmisillä olisi mahdollisuus saavuttaa onnellisuus eli toisin sanoen ihmisen ajallisen olemuksen todellinen täyttymys. Näiden olosuhteiden aikaansaaminen vaatii ulkoista järjestystä, jolla ylläpidetään rauhaa ja suojataan oikeuksia. Yhteistä hyvää ei tule ymmärtää yksinkertaisen materialistisesti, mutta siihen liittyy aineellisiakin puolia, kuten hyvinvointi. (Lewis, teoksessa Bradley, G. V., & Brugger, E. C. (eds.), 2019, ss. 248-252.)

Johannes XXIII:n vuonna 1961 ilmestyneessä *Mater et Magistra* määrittelee hyvän jo selvästi hahmottuneemmin. Kiertokirjeessä todetaan, että ”[j]ärkevässä näkemyksessä yhteisestä hyvästä – on otettava huomioon kaikki ne yhteiskunnalliset olosuhteet, jotka edistävät ihmisen persoonallisuuden täysipainoista kehitystä.”<sup>9</sup> (Johannes XXIII, 1961, 65.) Sama määritelmä (Johannes XXIII, 1963, 58) esiintyy myös kaksi vuotta myöhemmin ilmestyneessä ensyklikassa *Pacem in Terris*.

Yhteisen hyvän määritelmän kehittyminen jatkui tästä ja huipentui Vatikaanin II kirkolliskokouksen vuonna 1965 julkaistuun pastoraalikonstituutio *Gaudium et spesin*

---

<sup>9</sup> eng. “a sane view of the common good – must take account of all those social conditions which favor the full development of human personality.”

antamaan määritelmään. *Gaudium et spes* määrittelee yhteisen hyvän olevan ”niiden yhteiskuntaelämän edellytysten summa, jotka antavat sekä ryhmille että niiden yksityisille jäsenille mahdollisuuden saavuttaa täydellisyytensä täydemmin ja vaivattomammin”. (Vatikaanin II kirkolliskokous, 1965, 26.) Edellä mainittujen ensyklikoiden määritelmien vaikutus on selkeästi havaittavissa pastoraalikonstituution määritelmässä.

Tämän lisäksi Lewis (Lewis, teoksessa Bradley, G. V., & Brugger, E. C. (eds.), 2019, 249) huomauttaa, että niin Johanneksen kuin Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen määritelmä on todennäköisimmin peräisin Victor Cathreinin yhteisen hyvän määritelmästä. Cathreinin jo vuonna 1905 antaman määritelmän mukaan yhteinen hyvä on “vaadittujen ehtojen kokonaisuus (complexus), joka mahdollistaa sen, että kaikki yhteiskunnan jäsenet voivat saavuttaa mahdollisimman hyvin ajallisen onnellisuutensa, joka on alisteinen heidän lopulliselle päämäärälleen.”<sup>10</sup> Tässä on nähtävissä hyvin selkeitä yhtäläisyyksiä pastoraalikonstituution määritelmään, joskin *Gaudium et spes* tuntuu onnistuvan olemaan vielä selkeämpi määritelmässään. Vatikaanin II kirkolliskokouksen määritelmästä onkin muodostunut yhteisen hyvän vakiomääritelmä, sillä samaista määritelmää käyttää muun muassa katekismus ja katolisen yhteiskuntaopin yhteen koontunut *Compendium*. Katekismuksessa (2011, s. 475) määritelmän perään lisätään kuitenkin vielä yhteisen hyvän kolme edellytystä:

- ihmispersoonan ja siihen kuuluvien perusoikeuksien kunnioittaminen sellaisenaan;
- yhteisön sosiaalinen hyvinvointi ja kehittyminen

---

10 eng. “an ensemble (complexus) of required conditions that enables all members of society to achieve as much as possible their temporal happiness subordinate to their ultimate end.”

- pysyvä ja turvattu oikeudenmukainen järjestys eli rauha

Myöhemmin ilmestyneet ja viimeaikaiset ensyklikat ovat rakentaneet Vatikaanin II kirkolliskokouksen määritelmälle, jonka myöhemmät dokumentit ovat vahvistaneet. Itse määritelmään ei ole viimeisissä teksteissä koskettu, vaan yhteisen hyvän toiminnan alaa on lähinnä pyritty tarkentamaan ja osin laaventamaan. Tämä käy ilmi seuraavan luvun sisällön kautta.

Loppuun on vielä todettava, että katolista yhteiskuntaoppia ei voi käsitellä ilman mainintaa Jumalan olemassaolosta. Vaikka käsittelyssä onkin yhteiskuntaa ja maallista valtaa koskevat kysymykset, katolinen yhteiskuntaoppi perustuu lopulta aina ajatukselle kaiken luojan, Jumalan olemassaolosta. Yhteisen hyvän käsitteenkään kohdalla tätä ei sovi unohtaa. Katolisen yhteiskuntaopin mukaan koko luomakunnan yhteisen hyvän lopullinen transsendentaalinen päämäärä on Jumala, joka on itse hyvyys. Tätä ei kaikissa yhteisen hyvän määritelmää käsittelevissä kohdissa mainita, mutta koko katolinen yhteiskuntaoppi nojaa siihen, kuten *Compendium* (2004, 359) toteaa:

Yhteiskunnan yhteinen hyvä ei ole itsetarkoitus, vaan sillä on arvoa vain suhteessa ihmisen perimmäisten päämäärien ja koko luomakunnan universaalin yhteisen hyvän saavuttamiseen. Jumala on hänen luotujensa perimmäinen päämäärä, eikä yhteisestä hyvästä saa mistään syystä riistää sen transsendenttista ulottuvuutta, joka ylittää historiallisen ulottuvuuden ja samalla toteuttaa sitä.

### 3 Katolisen yhteiskuntaoppi ja yhteisen hyvän ongelmat

#### 3.1 Yhteisen hyvän sosiaalinen referentti

Viittaus yhteiseen hyvään on luonnollisesti merkityksellistä vain, jos olemme tietoisia, kenen tai keiden yhteiseen viitataan. Onko kyse perheestä, kotitaloudesta, suvusta, yhteiskunnasta, kansallisvaltiosta tai koko ihmiskunnasta? (Offe, 2012, s. 673) Claus Offen ensimmäisessä yhteisen hyvän ongelman ratkaisuna pyritäänkin vastaamaan siihen, kehen tai keihin käsitteen ensimmäinen osa yhteinen viittaa. Katolisen kirkon yhteiskuntaoppia käsittelevissä teksteissä yhteisellä vaikutetaan viittaavan sekä paikalliseen että universaaliin yhteiseen hyvään.

Paavi Leo XIII:n vuonna 1888 ilmestyneessä ensyklikassa (1888, 45) yhteinen käsitetään paikallisesti, sillä siihen viitataan oman maansa puolustamisena ja suojeluna sekä maan hyvinvoinnista huolehtimisena. Paavi Johannes Paavali II taas yhdistää (1981, 10) paikallisen ja universaalin yhteisen hyvän työnteon kautta yhteen. Jokainen ihminen kuuluu erityisten kulttuurihistoriallisten siteiden takia tiettyyn yhteisöön tai valtioon. Siellä työtä tehden hän näkee yhdessä muiden kansalaisten kanssa vaivaa yhteisönsä yhteisen hyvän eteen. Samalla työskennellessään hän tekee kuitenkin työtä välillisesti myös universaalin yhteisen hyvän eteen. Tätä samaa ajatusta on havaittavissa myös *Compendiumissa* (2004, 170), jossa yhteisellä viitataan lopullisena yhteisen hyvän päämääränä sekä yksilöön että koko luomakuntaan, mutta ei yksittäiseen yhteisöön. Yksittäistä yhteisöä ei voi pitää ikuisena tai osana luomista, toisin kuin ihmistä ja luomakuntaa.

Vuonna 1963 julkaistussa *Pacem in Terris* -kiertokirjeessä kutsutaan koko maailmanyhteisöä vastaamaan "yleismaailmallisesta yhteisestä hyvästä johtuviin taloudellisiin, sosiaalisiin, poliittisiin tai kulttuurisiin ongelmiin". (Johannes XXIII,

teoksessa Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, 95.) Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen pastoraalikonstituutio *Gaudium et Spes* (1965, 84) viittaa myös selvästi universaaliin yhteiseen. Sen mukaan koko ihmiskunnan yhteisriippuvaisuus vaatii valtioiden yhteisöä organisoitumaan ja kantamaan vastuunsa universaalista yhteisestä hyvästä. *Sollicitudo Rei Socialis* (Johannes Paavali II, 1987, 26, 38) määrittelee yhteisen hyvän koskevan kaikkien ja jokaisen yksilön hyvää, sillä jokainen yksilö on myös vastuussa siitä. Se (Ibid., 23) myös vaatii kansainvälisten yhteisöjen luovan keskenään sitovia suhteita kyetäkseen palvelemaan ihmiskuntaa ja sen yhteistä hyvää. Kansainvälisistä suhteista ja ihmiskunnan yhteisriippuvuuden muutoksesta puhuttaessa (Ibid., 39) käytetään kuitenkin yhteisen hyvän sijaan solidaarisuus - käsitettä. Solidaarisuus on yhteiselle hyvälle läheinen, muttei täysin yhtäläinen käsite.

Myös *Compendium* viittaa universaaliin yhteiseen hyvään. Teoksessa (Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, 157) todetaan muun muassa kansainvälisen lain perustuvan periaatteeseen, jonka mukaan valtioita, kansojen itsemääräämisoikeutta sekä niiden vapaata yhteistyötä on kunnioitettava yhtäläisesti ihmiskunnan korkeampaa yhteistä hyvää silmällä pitäen. Toisaalla (Ibid., 170) huomautetaan, ettei yksittäisen yhteisön yhteinen hyvä ole päämäärä itsessään. Sillä on ainoastaan välineellistä arvoa niin yksilön kuin universaalien lopullisen päämäärän saavuttamisessa. Myöhemmin (Ibid., 363) todetaan Vatikaanin II kirkolliskokouksen hengessä, että yhteisestä hyvästä huolehtiminen tarkoittaa sitä, että kyetään jakamaan hyvinvointia eri puolille maailmaa, erityisesti sosiaalisesta ja taloudellisesta kehityksestä osattomaksi jääneille vähempiosaisille. *Compendium* (Ibid., 432) käsittelee ihmiskuntaa myös yhteisen ihmisperheen käsitteellä. Tämän maailmanlaajuisen ihmisperheen yhteistä hyvää tulee aina edistää – joskin ”riittävässä” määrin, jonka voi tulkita asettavan universaalien yhteisen hyvän edistämiseksi jonkin rajan. Universaalien yhteisen hyvän toteutumisen

varmistamiseksi tarvitaan kansainvälisiä lakeja ja järjestystä. Lisäksi tarvitaan valtioiden ja muiden kansainvälisten tahojen vahvaa yhteistyötä.

Myös katekismus käsittelee laajasti yhteistä hyvää. Valtaosa katekismuksen sisällöstä perustuu aiempiin kiertokirjeisiin ja muihin auktoritatiivisiin teksteihin.

Katekismuksessa tunnistetaan ihmisten ja kansojen keskinäisen riippuvuuden kasvavan. Se ja yhtenäinen jaettu ihmisarvo liittää ihmiskunnan yhteen ja saa aikaan universaalin yhteisen hyvän (Katolisen kirkon katekismus, 2011, s. 475.) Samalla katekismus (Ibid., s. 545) toisaalla selvästi rajaa yhteisen hyvän on toisaalla selvästi rajattu oman kansan ja muiden välillä. Hyvinvoivan kansakunnan velvollisuus on ottaa vastaan maahanmuuttajia, mutta samalla valtion johdolla on oikeus säätää maahanmuuttoa rajoittavia lakeja, jos se uhkaa kansakunnan yhteistä hyvää. Tämä on arjessa ymmärrettävää, mutta yhteisen hyvän käsitteen paikallisen ja universaalin sovelluksen välille se luo eriarvoisen järjestyksen. Paikallinen yhteinen hyvä vaikuttaa käytännössä olevan universaalia yhteistä hyvää tärkeämpi.

Uusimmat ensyklikat rakentavat aiempien perustalle, mutta kiertokirjeissä on silti havaittavissa universaalin yhteisen hyvän ottavan määrällisesti enemmän tilaa sisällöstä. Ilmaston ja ympäristön suojelun kaltaisiin globaaleihin haasteisiin keskittyvissä kiertokirjeissä tämä on varsin ymmärrettävää. Samalla sekä paavi Benedictus XVI että paavi Franciskus ovat ensyklikoissaan huomauttaneet myös universaalin yhteisen hyvän ongelmallisuudesta. *Caritas in Veritate* (Benedictus XVI, 2009, 7) lukee *yhteiseen yksilöt, perheet ja yhteiskunnan välillisesti muodostavat yhteisöt. Fratelli Tutti* (Franciskus, 2020, 143) taas huomioi sen, että vain rakastamalla ja huolehtimalla oman valtion yhteisestä hyvästä, voi huolehtia koko planeetan vastaavasta. Tässä vaikuttaa olevan vallalla ajatus siitä, että voidakseen huolehtia muista on ensin huolehdittava itsestään. Samalla tämä on hyvin mielenkiintoinen havainto nyky maailman tilanteesta.

*Laudato Si* (Franciskus, 2015, 169) toteaakin, että kansainvälisesti on hyvin hankala saada aikaiseksi edistystä, kun yksittäiset valtiot laittavat omat etunsa universaalin yhteisen hyvän edelle.

### 3.2 Yhteisen hyvän ajallinen referentti

Claus Offen (2012, s. 675) mukaan yhteiskunnan toimien ja ratkaisuiden on kyettävä samanaikaisesti palvelemaan poikkileikkaavasti nyky-yhteiskunnan jäseniä ja ottamaan huomioon tulevaisuuden näkökulman. Tästä muodostuu haasteita muun muassa ajallisen priorisoinnin ja suhteellisen preferoinnin suhteen.

Yhteisen hyvän ajallista referenttiä käsitellään katolisessa yhteiskuntaopissa varsin niukasti. Käsitteilyn vähyys voi johtua osakseen siitä, että katolinen yhteiskuntaoppi on aina *Rerum Novarumista* lähtien ollut suurimmaksi osaksi reaktiota kulloisenkin ajan yhteiskunnallisiin muutoksiin ja niiden tuomiin haasteisiin. Juuri 1800-luvun yhteiskunnalliset muutokset saivat Leo XIII:n ja katolisen kirkon tuntemaan itsensä pakotetuiksi ilmaisemaan katolisen kirkon kannat yhteiskunnallisten olosuhteiden nostattamiin kysymyksiin. Tämän jälkeen lukuisat ensyklikat ovat *Rerum Novarumin* tavoin ottaneet kantaa aikansa moderneihin uutuuksiin, mutta vasta aivan viime aikoina – yhä toki ajan haasteisiin vastaten – käsitellyt aiheet ovat pakottaneet ottamaan kantaa myös yhteisen hyvän ajalliseen ulottuvuuteen.

*Compendium* (Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, 164) toteaa yhteisen hyvän, sen saavuttamisen ja suojaamisen koskevan myös tulevaisuutta. Yhteisen hyvän ajallinen näkökulma ei siis rajoitu vain nykyhetkeen. Myöhemmin (Ibid., 166) huomioidaan, että yhteisen hyvän vaatimukset on aina sovitettava kunkin historiallisen

aikakauden yhteiskunnallisiin oloihin. Toisin sanoen yhteisen hyvän saavuttaminen vaatii erilaisia käytännön toimia eri aikoina, vaikka itse yhteinen hyvä pysyy samana.

Myös paavi Franciskus toteaa ilmaston ja ympäristönsuojeluun keskittyvässä

ensyklikassaan *Laudato Si*, että yhteinen hyvä koskee myös tulevia sukupolvia.

(Franciskus, 2015, 160.) Erityisen selväksi se käy, kun on kyse elinympäristöstämme.

Katekismus (2011, s. 580) vahvistaa Franciskuksen sanoman toteamalla, että “eläimet, kasvit ja eloton luomakunta on luonnostaan tarkoitettu menneen, nykyisen ja tulevan ihmiskunnan yhteiseksi hyväksi.”

Sen tarkemmin katolisen yhteiskuntaopin teksteissä ei kuitenkaan tarjota vastauksia yhteisen hyvän ajalliseen ulottuvuuteen. Yhteinen hyvä koskee tuleviakin sukupolvia, mutta valtaosa kaikesta yhteistä hyvää käsittelevästä materiaalista käsittelee kuitenkin nykyhetken tilanteita. Senkin voi tulkita tietynlaisena priorisointina nykyhetken ja tulevaisuuden yhteisen hyvän tärkeyden painotusta pohdittaessa.

### 3.3 Yhteisen hyvän sisällöllinen referentti

Yhteisen hyvän käsitteeseen liittyy olennaisesti myös kysymys siitä, mitä hyvällä tarkoitetaan ja mihin sillä viitataan. Yhteisen hyvän sisältöä haettaessa voidaan havaita kahdentyyppistä hyvää. Yhtäällä on välineellistä hyvää eli jotain, mikä tekstin mukaan on kyllä hyvää, mutta ei lopullista hyvää itsessään. Toisaalla taas mainitaan nimenomaisesti yhteisen hyvän lopullinen päämäärä eli hyvä itsessään. Voidaan myös nähdä nämä kaksi yhdistävä näkemys, jossa välineellinen yhteinen hyvä edistää jotain lopullisena yhteisenä hyvänä pidettävää päämäärää.

Paavi Leo XIII viittaa juuri edelliseen toteamalla kirkon arvostavan jokaista, joka palvelee yhteistä hyvää parhaansa mukaan puolustamalla, säilyttämällä ja edistämällä

maansa hyvinvointia. Tässä puolustamisen, säilyttämisen ja hyvinvoinnin edistämisen voidaan käsittää välineellisinä hyvinä, joiden myötävaikutuksesta lopullinen hyvä – esimerkiksi menestys, rauha ja yhteiskuntajärjestys – mahdollistuu. (Leo XIII, 1888, 45.)

*Rerum Novarumissa* ei erityisesti eritellä yhteiseen hyvään kuuluvaa sisältöä, mutta aihetta sivutaan useasti. Sen perusteella yhteiseksi hyväksi mainitaan muun muassa maaperä (yksityisomistusta kiistämättä), omistusoikeus, hyveellisyys, yhteiskunnan turvallisuus sekä rauha ja järjestys. (Leo XIII, 1891, 7-8, 24, 35, 36.) Yhteisestä hyvästä vastuun kantava valtiojohto ylittää näihin säättämällä lakeja, jakamalla oikeutta, ohjeistamalla ja vallitsemalla valtiota rauhan aikana sekä puolustamalla sitä sodassa. (Ibid., 34.) *Rerum Novarum* (Ibid., 40) toteaa myös, että koko elämä maan päällä on lopulta vain väline totuuden eli Jumalan saavuttamiseksi ja tuntemiseksi. Jumala esitetään siis lopullisena yhteisenä hyvänä *Rerum Novarumissa*.

Paavi Pius XI (1931, 58) määrittelee yhteisen hyvän yhteiskunnalliseksi oikeudenmukaisuudeksi. Tämä koostuu hyödykkeiden oikeudenmukaisesta jakautumisesta, jossa jokainen saa oman itselleen kuuluvan osan. Toisaalla samassa kiertokirjeessä (Ibid., 110) yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toistetaan olevan yhteinen hyvä. Välineellisesti siihen ylletään julkisten hallintoelinten välityksellä, jotka toimillaan mukauttavat ihmiskunnan yhteisen hyvän eli yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden alaisuuteen.

*Summi Pontificatus* (Pius XII, 1939, 59) tarkentaa, ettei kyseistä hyvää voida määritellä satunnaisten ideoiden perusteella eikä tuollainen hyvä voi liioin perustua pelkkään aineellisen hyvinvointiin. Ensyklika laajentaa tämän jälkeen yhteisen hyvän käsitettä määrittelemällä sen “ihmisen tasapainoiseksi kehitykseksi ja luonnolliseksi

täydellisyydeksi” (Ibid, 59). *Gaudium et spes* toteaa yhteisen hyvän olevan ”niiden yhteiskuntaelämän edellytysten summa, jotka antavat sekä ryhmille että niiden yksityisille jäsenille mahdollisuuden saavuttaa täydellisyytensä täydemmin ja vaivattomammin” (Vatikaanin II kirkolliskokous, 1965, 26). Lisäksi pastoraalikonstituutio listaa arjen elämän perustarpeet, kuten ruoan, vaatetuksen ja koulutuksen, jotka on taattava jokaiselle ihmiselle. (Ibid, 26). Toisin sanoen *Gaudium et spes* käyttää sekä instrumentaalista että lopullista hyvää määritelmässään.

Yhteiskuntaelämän edellytysten summa, jota kutsutaan myös yhteiskunnallisen elämän olosuhteiden kokonaisuudeksi, mahdollistaa välineellisenä hyvänä ihmisen, perheiden ja yhteisöjen lopullisen hyvän eli täysivertaistumisen. (Ibid., 74.)

*Populorum Progressio* (Paavali VI, 1967, 16-17) vertaa tätä samaa koko yksilön ja ihmiskunnan täyteen kehitykseen, kun taas *Sollicitudo Rei Socialis* (Johannes Paavali II, 1987, 38) puhuu yhteisestä hyvästä korkeampana arvona. 100 vuotta *Rerum Novarum* ilmestymisen jälkeen julkaistu *Centesimus Annus* taas reflektoi katolisen yhteiskunta-ajattelun mullistanutta teosta huomioiden, miten yhteisen hyvän saavuttamiseen vaikuttaa yhteiskunnallisen elämän kaikki osa-alueet. Tähän nimetään erikseen taloudelliset olosuhteet (Johannes Paavali II, 1991, 11) sekä luonnon ja ihmisen elinympäristön puolustaminen ja suojeleminen (Ibid, 40). Lisäksi yksilön arvo ja oikeudet on sisällytettävä käsitykseen yhteisestä hyvästä. (Ibid, 47.) *Centesimus Annus* voidaan joka tapauksessa nähdä ajattelevan yhteisestä hyvästä samoin kuin *Gaudium et spes*, jossa puhutaan yhteiskunnallisen elämän olosuhteiden summan merkityksestä lopullisen hyvän saavuttamisessa. *Centesimus Annus* vain pukee saman asian hieman toisenlaisin sanoin.

*Compendium* ottaa kantaa yhteiseen hyvään laajasti. Yhteisen hyvän vaatimuksiksi listataan *Gaudium et spesin* kaltaisesti ja siihen viitaten sitoutuminen rauhaan,

valtiovallan toiminnan järjestäminen, toimiva oikeusjärjestelmä, ympäristönsuojelu sekä välttämättömien palvelujen turvaaminen, joihin kuuluvat monet arjen elämän perustarpeet ja oikeudet. (Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, 166.)

Katekismus (2011, s. 475) käsittelee samaa asiaa listaten kolme erillistä kokonaisuutta, joita yhteinen hyvä vaatii:

1. ihmispersoonan kunnioitus sellaisenaan;
2. yhteisön sosiaalinen hyvinvointi ja kehittyminen; ja
3. esivallan oikein menetelmin takaama yhteisön ja sen jäsenten turvallisuus

Nämä ovat kuitenkin vaatimuksia eli toisin sanoen olosuhteita, joiden alaisuudessa yhteinen hyvä lopullisena päämääränä käsitettynä voi toteutua. Toisaalla *Compendium* (Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, 164) toteaa, ettei yhteinen hyvä ole yksinkertainen tiettyjen yhteisöön kuuluvien yksilöiden omistamien hyödykkeiden summa. Yhteisellä viitataan siihen, että hyvä on jakamaton ja saavutettavissa, lisättävissä ja suojattavissa vain yhdessä. Myöhemmin vielä täydennetään, että yksittäisen yhteisön hyvä on vain välineellinen, ei yhteisen hyvän lopullinen päämäärä. (Ibid, 170.) Yhteisen hyvän lopullinen päämäärä on sen sijaan yksilön ja luomakunnan hyvä, johon oikeat olosuhteet johtavat.

Tuorempien paavillisten kiertokirjeiden mukaan usko on yhteistä hyvää. Se ei ainoastaan valaise kirkon sisäpuolta tai palvele vain ikuisen kaupungin rakentajana tuonpuoleisessa, vaan rakentaa yhteisöjämme toivontäyteistä tulevaisuutta kohti. (Franciskus, 2013, 51.) *Laudato Sí* -kiertokirjeessä mainitaan myös ilmaston kuuluvan kaikille ja olevan siten osa yhteistä hyvää. (Franciskus, 2015, 23.) Myöhemmin samassa ensyklikassa (Ibid, 232) paavi Franciskus laajentaa ympäristön puolustamisen yhteisen hyvän edistämiseksi. Hän mainitsee esimerkkeinä tästä julkisen tilan, kuten

rakennuksen, suihkulähteen tai maiseman suojelun, kunnostuksen ja ehostuksen osana kaikille kuuluvan hyvän huolehtimisesta.

### 3.4 Yhteisen hyvän auktoritaarinen referentti

Neljäntenä haasteena yhteisen hyvän käsitteelle on määrittää se taho, jolla katsotaan olevan pätevyys päättää yhteistä hyvää koskevista asioista. *Diuturnum* mainitsee jo vuonna 1881, ettei yhteiskunta voi olla olemassa tai käsitettävissä ilman tahoja, jotka hallitsee yksilöitä ja ohjaa heitä kohti yhteistä hyvää. (Leo XIII, 1881, 11) Tällä Leo XII:n voi nähdä sulkevan ainakin anarkian mahdollisuuden pois katolisen kirkon yhteiskuntaopista.

*Rerum Novarumissa* mainitaan, että päävastuun yhteisestä hyvästä kantaa valtion johto. Yhteisen hyvän edistäminen antaa hallitukselle sen olemassaolon syyn. (Leo XIII, 1891, 35.) *Rerum Novarum* ei näe oleellisena valtion hallitusmuotoa, vaan oleellista on yhteisen hyvän edistäminen. Ensyklika toteaa, että kansalaistenkin on suotavaa edistää yhteistä hyvää, vaikka se ei heidän päävastuullaan olekaan. Leo XIII jatkaa saman aihepiirin ympärillä myös *Au Milieu Des Sollicitudes* -kirjeessään. Hänen mukaansa valtiomuotojen paremmuudesta voidaan kiistellä ja mikä tahansa muodoista – on se sitten imperiumi, monarkia tai tasavalta – voi olla paras. Oleellista yhteisen hyvän kannalta on se, että valtiossa on oltava järjestyksen tuova hallitus, jotta voidaan aikaansaada yhteistä hyvää. (Leo XIII, 1892, 14–18.) Samaa painottaa myös *Pacem in Terris* -ensyklikan tekstiä lainaava katekismus (2011, s. 473) todetessaan, että

[y]hteiskunta ei voi olla hyvin järjestynyt eikä menestyvä, ellei joillekin ihmisille ole laillisesti annettu hallitsemisvaltaa ja tehtävää pitää yllä yhteiskunnan instituutioita ja huolehtia riittävästi yhteisestä hyvästä.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Suomennos suomenkielisestä katekismuksesta.

Vuoden 1944 paavillisessa joulukirjeessä Pius XII (1944, 44) mainitsee, että yhteisen hyvän huolehtijoiden tulisi kattaa koko ihmiselämän kirjo niin iän, ammatin kuin yhteiskunnallisen aseman puolesta. Näiden henkilöiden tulisi lisäksi muun muassa omata kristillinen vakaumus ja puhdas omatunto sekä olla harkintakykyisiä, oikeamielisiä ja ymmärtäväisiä tasapuolisesti kaikkia kohtaan. Paavi Pius XII (1953, 35) mainitsee myös, että yhteisen hyvän eteen kykenee toimimaan vain henkilö, joka elää itse esimerkillisen hyveellistä elämää toisten edessä. Lisäksi paavi Johannes Paavali II:n (1987, 23) mukaan johtava asema on oikeutettu vain, jos edistää yhteistä hyvää laajasti ja avokätisesti.

Vatikaanin II kirkolliskokouksen pastoraalikonstituutio *Gaudium et spes* (1965, 74) mainitsee, että poliittinen yhteisö on olemassa yhteisen hyvän vuoksi. Se saa merkityksensä ja luontaisen oikeutuksensa yhteisestä hyvästä. *Centesimus Annus* (Johannes Paavali II, 1991, 11) kuitenkin huomauttaa, että vaikka valtiolla on paljon vastuuta huolehtia yhteisön ja yhteiskunnan asioista, katolinen yhteiskuntaoppi ei puolla sosialismia, vaan haluaa selvät rajat valtion toimille. Yksilöille, perheille ja yhteiskunnalle on jätävä myös vapauksia.

Valtionhallinnon lisäksi myös kansalla on oikeus ja velvollisuus edistää yhteistä hyvää esimerkiksi poliittiseen elämään osallistumalla. (Vatikaanin II kirkolliskokous, 1965, 75.) *Gaudium et Spes* (Ibid, 75) toteaa lisäksi, että ”hallitusmuodon määrääminen ja hallitsijoiden nimeäminen on jätettävä kansalaisten vapaan tahdon tehtäväksi”.

Katekismus (2011, s. 476) taas mainitsee, että kaikilla on asemaansa ja tehtävänsä vastaava vastuu yhteisestä hyvästä. Lisäksi katekismus (2011, ss. 544-545) muistuttaa, että kansalaisille on taattava poliittiset oikeudet, joilla ne pystyvät ottamaan osaa yhteiseen hyvään vaikuttavaan poliittiseen prosessiin. Näitä oikeuksia eivät julkisen vallan haltijat saa ilman oikeutettua ja asiallista syytä evätä. Poliittisten oikeuksien

lisäksi kansalaisten tulee aktiivisesti valvoa yhteisen hyvän toteutumista ja arvostella valtaa pitäviä kriittisesti, mikäli sitä vastaan toimitaan. *Laborem Exercens* (Johannes Paavali II, 1981, 10) nostaa esille, että jokaisen yksilön työn tuotos hyödyttää oman valtion lisäksi myös universaalia yhteistä hyvää. Tässä on kuitenkin huomattava se, että työn vaikutus yhteiseen hyvään ei vielä tee yksilöstä – ainakaan tässä ensyklikan tapauksessa – yhteisestä hyvästä vastuussa olevaa henkilöä.

*Compendium* (Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, 168) ottaa luonnollisesti kantaa myös siihen, kenelle kuuluu päätösvalta yhteisestä hyvästä. Sen mukaan vastuu yhteisen hyvän turvaamisesta kuuluu jokaiselle yksilölle, mutta erityisesti valtiolle ja yhteiskunnan instituutioille, sillä yhteinen hyvä, sen saavuttaminen ja turvaaminen on syy poliittisen auktoriteetin olemassaololle. *Compendium* (Ibid., 398) mainitsee lisäksi, että poliittinen auktoriteetti menettää tarkoituksensa ja oikeutuksensa, mikäli se ei onnistu edistämään kansan yhteistä hyvää.

*Caritas in Veritate* (Benedictus XVI, 2009, 36) katsoo vastuun yhteisestä hyvästä olevan pääosin, muttei kokonaan, poliittisen yhteisön harteilla. *Fratelli Tutti* (Franciskus, 2020, 153) jatkaa tähän, että nykyaikana yksikään valtio ei kykene varmistamaan kansalaistensa yhteistä hyvää, mikäli valtio pysyy eristyksissä. Lisäksi kansainvälisen yhteisen hyvän tekijöiksi eritellään kansainväliset organisaatiot. (Ibid, 175.)

## 4 Katolisen yhteiskuntaopin vastausten arviointi

### 4.1 Sosiaalinen referentin määritelmän arviointi

Katolisessa yhteiskuntaopissa yhteinen koskee sekä paikallista yhteisöä että laajasti koko ihmiskuntaa. Samalla osassa tekstejä voi havaita erottelua paikallisen ja universaalien yhteisen hyvän välillä. Selkeimmin se tulee esille viimeisimmissä ensyklikoissa, mutta se on löydettävissä aiemmistakin teksteistä. Tämän taustalla lienee Akvinolaisen ajatus erilaisten hyvien kolmijaosta, mutta sitä ei suoraan mainita teksteissä. Osaa yhteisen hyvän alaisuuteen luettavista “hyvistä” vaikutetaan käsiteltävän erityisen universaaleina, osaa taas lähtökohtaisesti paikallisempina. Edellisten joukkoon voitaneen lukea ihmisoikeudet, jälkimmäisestä esimerkkinä materiaaliset hyödykkeet. Tästä huolimatta hyödykkeistäkin puhutaan joissain tapauksissa universaalien yhteisen hyvän yhteydessä.

Tämä luo kahdenlaisia haasteita. Ensinnäkin on epäselvää, viitataan ensisijaisesti paikalliseen tai universaaliin yhteiseen hyvään. Tämä jättää epäselväksi sen, miten paikallinen yhteinen hyvä eroaa universaalista yhteisestä hyvästä käytännössä esimerkiksi ajallisen tai laadullisen priorisoinnin suhteen. Todellisuudessa yhteistä hyvää jaetaan usein niukkuudesta käsin, jolloin olisi oleellista tietää priorisointi. Toisaalta tuo priorisointi tulee käytännössä joka tapauksessa tehtyä ja tällöin paikallinen priorisoidaan usein universaalien kustannuksella. Tämä todetaan myös uusimmissa ensyklikoissa.

Toiseksi sekä paikallisesti että universaalisti määritelty *yhteinen* sisältää ongelmia. Claus Offe (2012, ss. 674–675) mainitsee paikallisen yhteisen hyvän vahvuudeksi sen, että kohde on selvästi valikoitu. Yhteisen identiteetin ja historian tiedostaminen edesauttaa ja helpottaa tuon yhteisön sisäisen yhteisen hyvän tavoittelemista ja

saavuttamista. Lisäksi vaikuttaisi todelta, että jokainen huolehtii omistaan; niin valtio, yhteisö kuin perhekin. Vaikka välitettäisiin kaikista, niin periaate, jossa jokainen pitää huolta ennen kaikkea omistaan, vaikuttaa toimiessaan varsin käytännölliseltä.

Kanta sisältää kuitenkin ongelmia. (Offe, 2012, ss. 673–674; Radder, 2016.) Ensinnäkin ajatus toisistaan täysin erillisistä valtioista tai yhteisöistä ei vastaa nykypäivän globaalia todellisuutta. Maailmassa ei muutamia alkuperäisheimoja lukuun ottamatta ole olemassa kansakuntaa tai yhteisöä, joka eläisi eristyksissä muista. Yksittäisen kansallisen tai paikallisen yhteisön ulkopuolelle jää aina yksilöitä, yhteisöjä ja kansakuntia, joita yhteinen hyvä ei tämän näkökannan perusteella koskisi. On vaikea nähdä, miten tätä olisi mahdollista sovittaa yhteen yhteisen hyvän käsitteen kanssa. Lisäksi näin ajattelevien ja siltä pohjalta toimivien yhteisöjen tai valtioiden olisi käytännössä vaikea toimia nykyisenlaisessa kansainvälisten yhteisöjen ja suhteiden verkostossa. Tämä kaikki huomioidaan myös useassa katolisen yhteiskuntaopin kirjoituksessa, mutta samalla paikallista yhteistä hyvää kuitenkin osassa teksteissä preferoidaan. Se vaikuttaa edellä mainitun sekä universaalien yhteisen hyvän kokonaisuuden näkökulmasta vaikeasti yhteen sovitettavissa olevalta kokonaisuudelta.

On toki mahdollista, että jokin yksittäisen ryhmän hyvään positiivisesti vaikuttava asia ei vaikuttaisi negatiivisesti kyseiseen ryhmään kuulumattomien elämään.

Mahdollisuuksien tasa-arvon näkökulmasta ajateltuna kuitenkin jo yksittäisen positiivisen vaikutuksen rajoittaminen vain tietyille identiteettiryhmälle on negatiivinen asia ryhmään kuulumattomille. Lisäksi edellä mainitussa verkostoituneessa maailmassa tulee jatkuvasti vastaan tilanteita, joissa “omien” ja “toisten” intressit risteävät. Tällöin “omien” intressien priorisointi vaikuttaa negatiivisesti “toisten” mahdollisuuksiin. Tämä tuntuisi olevan käsitteellisesti yhteisen hyvän vastaista toimintaa.

Toiseksi on käytännössä hyvin epätodennäköistä löytää yksittäistä kansakuntaa tai yhteisöä, jonka jäsenillä ei olisi keskenään eroavia ja ristiriitaisia näkemyksiä siitä, miten yhteistä hyvää käytännössä edistettäisiin. Siten on todellisuudessa hyvin epätodennäköistä saavuttaa yksimielisyys yhteiseen hyvään liittyvistä käytännön toimista edes paikallisesti.

Näiden kahden – ulkoisen ja sisäisen – ongelman vuoksi harva ajattelee yhteisen hyvän viittaavan vain yksittäiseen kansakuntaan tai yhteisöön. Tilanne ei muutu, vaikka kansakunnan tai yhteisön tilalle vaihdettaisiin modernimpi vaihtoehto. On kyseessä sitten perhesiteisiin, etnisyyteen, uskontoon, poliittiseen puoluekantaan, seksuaaliseen suuntautumiseen, sukupolven tai kieleen perustuva identiteetti, vastassa ovat edelleen samat edellä mainitut ongelmat.

Katolinen yhteiskuntaoppi taipuu useammin universaalien yhteisen hyvän kannalle.

Claus Offe (2012, s. 675) nostaa esimerkiksi universaalista yhteisestä hyvästä katolisen yhteiskuntaopin mainitsevat universaalit ihmisoikeudet. Myös Hans Radder (2016, ss. 34–35) yhtyy näkemykseen universaalista, koko maailman väestöä koskevasta yhteisestä hyvästä. Hänen mukaansa koko maailman väestö on otettava huomioon päätettäessä yhteiseen hyvään liittyvistä seikoista. Radder laajentaa lisäksi yhteisen hyvän koskemaan myös tulevia sukupolvia.

Ongelmalliseksi tässä muodostuu tietysti se, miten koko maailman nykyinen väestö on mahdollista huomioida. Yhtenä riskinä on, että pyrkimys huomioida universaali yhteinen hyvä johtaa tilanteeseen, jossa yhteisestä hyvästä ei saada muodostettua selkeää näkemystä tai se jää hyvin yleiselle tasolle. Näin kävi esimerkiksi yleismaailmallisten ihmisoikeuksien julistuksessa, jonka sisältö jäi lopulta hyvin yleiselle tasolle dokumenttia työstäneiden tahojen laajojen erimielisyyksien takia. Hans

Radder (Ibid, ss. 34–35) näkee kuitenkin yhteisellä hyvällä politiikkaa ja päätöksentekoa sääntelevän arvon. Yhteinen hyvä ohjaa yhteiskuntaa kohti asiointiloja, jotka nähdään tavoittelemisen ja toteuttamisen arvoisina. Ja vaikka näihin asiointiloihin ei koskaan yllettäisikään, johdattaa kaikkien yhteisen hyvän tavoittelemisen yhteiskunnallista keskustelua ja päätöksentekoa vaihtoehtoisia näkemyksiä parempaan suuntaan. Tämä voi käytännön tasolla pitää paikkansa, mutta filosofisesti universaali yhteisen hyvän käsite jää eittämättä etäiseksi.

Toiseksi mikä on se yhteinen hyvä, jota voi jakaa sen ehtymättä? Oikeudet voidaan hyvin nähdä sellaisena, mutta samalla törmätään edellä yleismaailmallisten ihmisoikeuksien julistuksen esimerkin kautta kuvattuun haasteeseen, jossa universaali yhteinen hyvä uhkaa jäädä etäiseksi ja generiseksi. Katolisen kirkon ja yhteiskuntaopin lopullisena yhteisenä hyvänä on Jumala täydellisenä hyvyytenä. Tämä näkemys täyttää tasaisesti universaalien yhteisen hyvän vaatimukset ehtymättömästi hyvästä, mutta kysymys transsendentin olennon olemassaolosta tuo mukanaan muita perustavanlaatuisia filosofisia ongelmia.

Katolisen yhteiskuntaopin suurin haaste on kuitenkin se, ettei se teksteissään selkeästi selvennä tätä yhteisen hyvän sosiaalista referenttiä. Yksinkertaista tai täysin ongelmatonta määritelmää ei liene olemassa, mutta selkeän määritelmän puute tekee katolisen yhteiskuntaopin yhteisen hyvän sosiaalisesta referentististä epämääräisen, moniselitteisen ja tulkinnanvaraisen. Sen myötä myös se, miten erilaisissa käytännön tilanteissa tulisi toimia, jää epävarmaksi.

## 4.2 Temporaaლის referentის მარტელმან არვოინტი

Vaikka katolinen yhteiskuntaoppi ottaa vain harvassa tekstissä kantaa yhteisen hyvän ajalliseen viittaukseen, käy teksteistä kuitenkin selväksi yhteisen hyvän kattavan tulevatkin sukupolvet. Etenkin uudemmissa kiertokirjeissä tämä on selvästi esillä.

Offen (2012, ss. 675–676) mukaan “ajallisesti tarkasteltuna yhteinen hyvä on yhteiskunnan moraalipoliittinen tila, jota kohden nykyhetken toimet suunnataan, joka toteutuu tulevaisuudessa, ja jonka vasta tulevat sukupolvet vahvistavat yhteiseksi hyväksi.” Tämä näkökulma on yhteisen hyvän käsitteelle samalla hyvin oleellinen, mutta myös haasteellinen.

Yhteisen hyvän ajalliseen näkökulmaan sisältyy nimittäin useita kysymyksiä.

Ensinnäkin miten pitkälle tulevaan kysymykset ja ratkaisut yhteisestä hyvästä tulee ja on mahdollista ulottaa. Toiseksi onko yhteisen hyvän jakautumista nykyhetken ja tulevaisuuden välillä painotettava? Onko yhteisen hyvän toteutuminen siis merkityksellisempää nykyhetkessä tulevaisuuteen verrattuna ja jos on, niin vaikuttaako siihen yhteisen hyvän toteutumisen varmuus? Emme nimittäin saksalaisen oikeus- ja taloustieteilijä sekä sosiologi Max Weberin (1980, s. 447) sanoin voi tietää, pitävätkö tulevat sukupolvet yhteisenä hyvänä sitä, minkä me nykyhetkessä arvioimme yhteiseksi hyväksi, “ja tunnustavatko jälkipolvet meidät edelläkävijöikseen.”.

Offe (2012, s. 676) nostaa esille vapaiden demokratioiden yhteiskunnallisesta päätöksenteosta nousevan käytännöllisen ongelman. Säännöllisesti ja usein pidettävät vaalit tekevät haasteelliseksi tulevaisuuden yhteisen hyvän priorisoinnin nykyhetken kustannuksella. Suurempien ikäluokkien asiat huomioidaan usein vaaliohjelmissa ja päätöksenteossa pienempiä ikäluokkia ja äänestysoikeudettomia painavammin.

Ikääntyvässä länsimaailmassa tämä korostaa entisestään nykyhetkeä tulevaisuuden

kustannuksella. Näin käy vielä helpommin silloin, kun kyseessä on niin kaukainen tulevaisuus, ettei se kosketa nykyhetkessä eläviä ollenkaan. Tämä ei välttämättä tarkoita sitä, etteikö tulevaisuudesta välitettäisi ja kannettaisi huolta, mutta vaihtoehtoisissa joko-tai-valintatilanteissa voidaan usein päätyä valitsemaan nykyhetken yhteinen hyvä kaukaisen tulevaisuuden hyvän sijaan. Offe (Ibid.) huomauttaa lisäksi, että demokratioihin olennaisena osana kuuluvat kompromissiratkaisut syntyvät usein tulevaisuuden kustannuksella (esimerkiksi nykyhetken kulutuksen kattaminen tulevaisuudessa pois maksettavalla velalla).

Vaikka Offen näkemys liberaalien demokratioiden poliittisesta päätöksenteosta vaikuttaa varsin kyyniseltä ja toivottomalta, on nykyhetken preferointi tulevaisuuden kustannuksella houkutteleva vaihtoehto. Tämä osin siitäkin syystä, että tulevaisuutta on usein todella vaikea arvioida ja ennustaa. Tämä tulevaisuutta koskeva epätietoisuus ja epävarmuus lisää tutumman nykyhetken preferointia entisestään. Nopeasti ajateltuna voisi tuntua hyvin lyhytkatseiselta panostaa nykyhetkeen tulevaisuuden kustannuksella. Tilanteen voi kuitenkin havaita muuttuvan haastavammaksi, kun tulevaisuuden epävarmuus otetaan huomioon. Jos on nimittäin varmuudella mahdollista edistää yhteistä hyvää nykyhetkessä, tulisiko siitä pidättäytyä sillä perusteella, että tulevaisuudessa kyseinen päätös saattaisi ehkäistä yhteisen hyvän toteutumista?

Tilannetta voidaan edelleen monimutkaistaa muun muassa modifioimalla tekojen ja tekemättä jättämisten seurauksia, säätelemällä yhteisen hyvän määrällisiä ja laadullisia ominaisuuksia nykyhetken ja tulevaisuuden välillä sekä vaihtamalla tulevaisuuden epävarmuuden astetta. Jos on esimerkiksi varmuudella mahdollista edistää yhteistä hyvää vähäisessä määrin nykyhetkessä, tulisiko niin toimia, jos siitä pidättäytyminen voisi mahdollisesti/saattaisi johtaa suurempaan yhteiseen hyvään tulevaisuudessa?

Koska katolisen yhteiskuntaopin perustekstit eivät käsittele yhteisen hyvän ajallista referenttiä tarkasti, jäävät sen myötä valitettavasti käsittelemättä myös edellä esitetyt haasteet ja kysymykset. Toivoa sopii, että aikamme globaalit haasteet pakottavat katolisen yhteiskuntaopin ottamaan laajemmin ja tarkemmin kantaa yhteisen hyvän ajalliseen referenttiin ja sen sisältämiin haasteisiin.

### 4.3 Sisällöllisen referentin määritelmän arviointi

Katolinen yhteiskuntaoppi tarjoaa laajan kirjon yhteisen hyvän sisällöllisen referentin vastaukseksi. Teksteistä on tulkittavissa, että osa hyvästä on lähinnä instrumentaalista eli välineellistä. Sen on tarkoitus mahdollistaa laadultaan toisenlainen, lopullisena päämääränä olevan itsessään hyvä. Useammassa ensyklikassa ja muussa auktoritatiivisessa tekstissä täksi lopulliseksi hyväksi määritellään lokaalisti yksilön ja globaalisti ihmiskunnan täydellistyminen. Se, mitä tällä täydellistymisellä tarkoitetaan, ei käy teksteistä aivan selväksi. Sillä voisi kuitenkin ajatella olevan yhtäläisyyksiä Aristoteleen ja Tuomas Akvinolaisen määritelmään onnellisuudesta tuona lopullisena hyvänä.

Vaikka välineellistä hyvää ei suoraan mainita, löytyy teksteistä useita ehtoja ja olosuhteita, jotka edesauttavat hyvän itsensä toteutumisen. Yhteiskunnassa vallitsevat olosuhteet, ihmispersoonan kunnioitus, sosiaalinen oikeudenmukaisuus sekä lait ja yleinen järjestys käsittävät immateriaalista välineellistä hyvää. Tämän lisäksi välineellisenä hyvänä mainitaan myös arkisemmat hyödykkeet, kuten ruoka, vesi ja ilmasto. Nämä tosin voitaneen myös lukea kuuluvan laajemmin ymmärrettynä yhteiskunnassa vallitseviin suotuisiin olosuhteisiin.

Katolista yhteiskuntaoppia hahmottavat tekstit käsittelevätkin yhteisen hyvän sisällöllistä puolta laajasti. Tekstit vastaavat Offen sisällöllisen referentin haasteeseen neljästä haasteesta laajimmin. Selkeämpi erittely ja jaottelu eri hyvien välillä olisi kuitenkin paikallaan selvyyden vuoksi.

Esimerkiksi sveitsiläinen poliittisen filosofian professori ja paavillisen Pyhän Ristin yliopiston opettaja Martin Rhonheimer (2013, s. xi) jakaa yhteisen hyvän sisällön perustuslaillisen demokratian sisältämiin oikeudellisiin ja poliittisiin instituutioihin. Ne ovat Rhonheimerin mukaan itsessään yhteinen hyvä, ei vain yksilöille vaan myös sosiaalisille yhteisöille. Näiden instituutioiden vastuulla on nykyaikaisessa, moniarvoisessa ja vapaassa yhteiskunnassa elävien kansalaisten yhteinen — jaettu — hyvä. Tämä Rhonheimerin ajatus konkretisoi yhteisen hyvän sisällöllisen referentin jaottelua tavalla, johon ensyklikat ja muut auktoritatiiviset tekstit eivät yllä.

Katolisen yhteiskuntaopin kantateksteistä on myös selvästi havaittavissa vaikutteita Tuomas Akvinolaisen yhteisen hyvän kolmijaon ajatuksesta. Aiheeseen ei kuitenkaan missään vaiheessa paneuduta. Tämä on sääli, sillä paneutumalla yhteisen hyvän sisällöllinen puoli muuttuisi selkeämmin käsitettäväksi kokonaisuudeksi. Nyt yhteisen hyvän sisältö on vain pitkä lista toisistaan eroavia sisältöjä, joiden välillä vaikuttaa olevan ilmeisiä eroja, joita ei kuitenkaan sen tarkemmin eritellä toisistaan.

Viimeisimmissä ensyklikoissa yhteisiksi hyviksi nimetyt ympäristö ja usko laajentavat yhteistä hyvää entisestään. Ympäristön suhteen mainitaan muun muassa rakennetun ympäristön suojeleminen, kunnostus ja huoltaminen. Tämän voi nähdä yhtäältä tarjoavan konkretiaa siitä, mitä yhteinen hyvä voisi käytännössä olla, mutta toisaalta näkemys venyttää yhteisen hyvän määritelmää todella pitkälle. Edistääkö nimittäin rakennuksen suojeleminen enää edes välineellisesti yhteistä hyvää? Jos esimerkiksi

vanha ja sisäilmaongelmista kärsivä rakennus puretaan ja tilalle rakennetaan asuntoja asunnottomille, jälkimmäinen vaikuttaisi edistävän edellistä enemmän yhteistä hyvää. Vanhan rakennuksen suojelu voisi tässä tapauksessa siis jopa olla haitaksi yhteisen hyvän toteutumiseksi. Tällainen epämääräisyys ja tilannekohtaisuus ei vaikuta sopivan yhteiseen hyvään. Tämä ei tietenkään tarkoita, etteikö vanhan rakennuksen suojelua ja kunnostusta voisi milloinkaan nähdä yhteistä hyvää edistävänä. On kuitenkin varsin suuri loikka väittää sen aina sitä tekevän.

Paavi Franciskusin maininta uskosta yhteisenä hyvä on sekin varsin mielenkiintoinen. Franciskus määrittelee *Lumen Fidei* -kiertokirjeessä uskon välineellisenä yhteisenä hyvänä, joka vaikuttaa välineellisesti myös nykyiseen yhteiskuntaan rakentaen sitä toivontäyteistä tulevaisuutta kohti. Tarkoitetaan uskolla sitten katolista uskoa, eri uskontojen uskoa tai yleistä maailmankatsomusta, ei näkemys uskosta yhteisenä hyvänä ole ongelmaton. Ensinnäkin vaikka katolinen maailman onkin laaja, ei koko ihmiskunta jaa katolista uskoa. Sen takia on ongelmallista väittää katolista uskoa yhteiseksi hyväksi. Toiseksi samaan ongelmaan törmätään, vaikka uskolla viitattaisiin yleisemmin kaikkiin uskontoihin. Kolmanneksi jos uskolla viitattaisiin yleisesti maailmankatsomuksiin, muuttuu uskon merkitys hyvin epämääräiseksi. Tällöin väite toivontäyteisestä tulevaisuudestakin asettuu kyseenalaiseksi, sillä maailmankatsomukset eroavat toisistaan sekä yleisesti että tulevaisuutta koskevilta näkemyksiltään ja painotuksiltaan.

#### **4.4 Auktoritatiivisen referentin määritelmän arviointi**

Katolisen yhteiskuntaopin pohjateokset tarjoavat selkeän kuvan siitä, kenelle auktoriteetti yhteistä hyvää koskevista päätöksistä kuuluu. Ensinnäkin yhteinen hyvä vaatii toteutuakseen tahon, joka sen toteutumisesta huolehtii. Toiseksi ensisijainen

vastuu yksilön ja yhteisön yhteisestä hyvästä on valtion johdolla ja valtion instituutioilla. Kansainvälisissä kysymyksissä erilaiset kansainväliset instituutiot ja yhteisöt sekä kansallisvaltioiden johtajat kantavat vastuun yhteisestä hyvästä. Lopuksi merkityksellinen lisä katolisessa yhteiskuntaopissa on se, että valtion johto ja instituutiot voivat menettää poliittisen auktoriteettinsa ja oikeutuksen valtaan, jos se ei toimi yhteistä hyvää edistävästi.

Katolinen yhteiskuntaoppi toteaa lisäksi, että laajemmin ymmärrettynä yhteisestä hyvästä on vastuu jokaisella yhteisön ja ihmiskunnan jäsenellä. Tämä vastuu ei kohoa valtion johdon ja instituutioiden tasolle, mutta muistuttaa kuitenkin yksilön toiminnan merkityksestä. Erityisen selväksi tämä käy nykyisten ilmasto- ja ympäristöhaasteiden kohdalla. Kansainvälisillä yhteisöillä on suurimmat mahdollisuudet ja myös vastuu korjaavien toimenpiteiden tekoon, mutta yksilönkään panos ei ole merkityksetön. Tämä yksilön panos voi liittyä elintapoihin ja kulutustottumuksiin, mutta suorimmin yhteisen hyvän instituutioihin vaikutetaan poliittisella vaikuttamisella.

Katolinen yhteiskuntaopin näkemys onkin varsin tasapainoinen yhteisen hyvän vastuun jakamisesta. Aiheesta esiintyy muussa kirjallisuudessa hieman eri painotuksia, mutta perusolettama on samansuuntainen. Läntisessä yhteiskunta-ajattelussa se asettuu enemmän Alexis de Tocquevillen kuin Max Weberin kannalle. Claus Offen (2012, s. 679) mukaan De Tocqueville näkee paikallisten yhteisöjen kansalaisten omaavan pätevyyden tehdä päätöksiä yhteistä hyvää koskevista asioista. Yhteisöihin totuneet ja niissä toimivat kansalaiset ovat omaksuneet yhteiset asiat omikseen, ja ovat siten päteviä päättämään yhteisestä hyvästä. Offen (Ibid., s. 679) huomauttaa Weberin esittelevän sen sijaan selvästi synkemmän kuvan. Hänen mukaansa kansalaiset, jotka ovat päteviä ja halukkaita kantamaan vastuuta yhteisestä hyvästä, ovat poikkeuksia, ja heitä löytyy lähinnä suurten organisaatioiden johtoportaasta. Verrattuna de

Tocquevillen maalaamaan kuvaan, jossa pätevyys ja vastuu jakautuvat laajalle, Weber tarjoaa paljon kapeamman päätöksentekoon pätevän ja sopivan ryhmän. (Offe, 2012, s. 679.)

Claus Offen (2012, s. 677) mukaan institutionaaliset toimijat kantavat nyky-yhteiskunnassa yhä enenevässä määrin vastuuta yhteistä hyvää koskevista päätöksistä. Niiden kykyyn irtautua puoluepoliittisesta kilpailusta ja säännöllisten vaalien tuomista häiriötekijöistä luotetaan, jolloin ne myös nähdään kykenevinä huolehtimaan yhteisestä hyvästä oikeudenmukaisesti ja tasapuolisesti. Martin Rhonheimer (2013) taas painottaa instituutioiden merkitystä yhteiskunnan yhteisenä hyvänä. Rhonheimerin instituutioihin lukeutuvat poliittiset tahot, mutta eivät ainoastaan ne. Poliittisten instituutioiden lisäksi Rhonheimer sisällyttää yhteisen hyvän muodostaviin instituutioihin muun muassa oikeusjärjestyksen, oikeusvaltioperiaatteen ja demokraattiset menettelyt.

Vaikka katolinen yhteiskuntaoppi ei ota näin tarkasti kantaa yhteisen hyvän auktoritatiivisen vastuun jakautumiseen nyky-yhteiskunnassa, vaikuttaa sen esittelemä näkemys yhteensopivalta yllä esitettyjen näkemysten kanssa.

## 5 Pohdinta

Tämä pro gradu -tutkielma keskittyi yhteisen hyvän määritelmän muotoutumiseen katolisessa yhteiskuntaopissa sekä selvittämään sen tarjoamia vastauksia Claus Offen yhteistä hyvää koskeviin ongelmiin. Tutkielmassa paneuduttiin tarkoituksella niihin teksteihin, joita voidaan pitää katolisen yhteiskuntaopin yhteisen hyvän käsitteen määritelmän muovaamisessa auktoriteettiasemassa.

Tutkielman tekijä tiedostaa, että yhteisen hyvän käsittely niin katolisen yhteiskuntaopin kuin muun akateemisen keskustelun sisällä ei rajoitu tässä tutkielmassa käsiteltyihin lähteisiin. Yksi viimeaikainen yhteistä hyvää koskeva keskustelu on käsitellyt sitä, onko yhteinen hyvä ymmärrettävä instrumentaalisenä, aggregatiivisena vai distinktiivisenä.

Lyhyesti kuvattu kyseessä on yhteisen hyvän luonnetta koskeva kiista. Instrumentaalinen näkemys viittaa yhteiseen hyvään välineellisenä käsitteenä. Yhteinen hyvä on yksilön tavoitteiden saavuttamisen mahdollistava ehtojen kokonaisuus. Näitä yksilön tavoitteita ovat muun muassa tieto, ystävyys ja terveys. Aggregatiivisen näkemyksen mukaan yhteinen hyvä nähdään kaikkien poliittisen yhteisön jäsenten kukoistuksen mahdollistamana asiintilana. Toisin sanoen näkemyksessä ikään kuin lasketaan yhteen eri yksilöiden kukoistukseen vaadittavat asiintilat ja tämä kokonaisuus muodostaa yhteisen hyvän. Distinktiivinen näkemys käsittelee yhteistä hyvää koko yhteisön etua edistävänä asiintilana. Distinktiivisen näkemyksen mukaan yhteinen hyvä käsittää yhteisön kokonaisvaltaisen hyvän, joka vaikuttaa positiivisesti myös yksilön hyvään. Näkemystä yhteisestä hyvästä ei kuitenkaan ole mahdollista pelkistää yksilöiden

kukoistusta edistäviin asiointiloihin. Tässä näkemys eroaa aggregatiivisesta näkemyksestä (Duke, 2016, ss. 228-231).<sup>12</sup>

Vaikka osa tästä keskustelusta pohjautuu Tuomas Akvinolaisen ja siten katolisen yhteiskuntaopin ajatteluun, tämä sinänsä mielenkiintoinen yhteistä hyvää koskeva keskustelu rajautuu tämän pro gradu -tutkielman ulkopuolelle.

Toiseksi yhteistä hyvää käsitellään myös poliittisen talousteorian alalla, mutta käsittely eroaa osin filosofisesta käsittelystä. Kenttä on laaja ja mielenkiintoinen ja vaikei alue soveltunut käsiteltäväksi tämän tutkielman laajuudessa, tarjoaa se paljon pohdittavaa käytännön poliittiselle ja yhteiskunnalliselle päätöksenteolle.<sup>13</sup>

Tässä pro gradu -työssä tavoiteltiin vastauksia seuraavaan kahteen tutkimuskysymykseen:

1. Miten katolinen yhteiskuntaoppi vastaa neljään yhteisen hyvän määritelmään liittyvään ongelmaan?
2. Tarjoaako katolinen yhteiskuntaoppi tyydyttävän yhteisen hyvän kokonaismääritelmän?

Katolisen yhteiskuntaopin kantatekstit, joiksi tässä työssä luettiin paavien ensyklikat, Vatikaanin II kirkolliskokouksen tekstit, katolisen kirkon katekismus ja katolisen

---

12 Aiheesta kiinnostunut voi tutustua muun muassa John Finnis – Natural Law and Natural Rights (Oxford, 1984) pp. 134-160; Henry Veatch – Human Rights: Fact or Fancy? (Baton Rouge, 1985), pp. 127.; Froelich, G., 1993. Ultimate End and Common Good. Thomist : A Speculative Quarterly Review, 57(4), pp. 609.; Mark C. Murphy, "The Common Good," Review of Metaphysics 59, no. 1 (2005): 133-64; Mark C. Murphy, Natural Law in Jurisprudence and Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 61-90; Duke, G. (2016). The Distinctive Common Good. The Review of Politics, 78(2), 227–250.

13 Aiheesta kiinnostuneen kannattaa tutustua esimerkiksi F. Gualan teokseen The Methodology of Experimental Economics. 2005. Cambridge: Cambridge University Press. sekä P. Mirowskin ja E.-M. Sentin kokoamaan teokseen Science Bought and Sold: Essays in the Economics of Science. Chicago, IL: University of Chicago Press.]

yhteiskuntaopin yhteen kokoava *Compendium*, tarjoavat laajan kuvauksen yhteisestä hyvästä katolisen yhteiskuntaopin sisällä. Teksteistä löytyi vastauksia kaikkiin neljään Offen esittämään ongelmaan, mutta osassa kysymyksiä vastaukset jäivät osin epäselviksi ja -tarkoiksi.

Yhteisen hyvän sosiaalisesti referentiksi esitetään sekä paikallista että universaalialia. Tämä on kaikenkattava määritelmä, mutta käytännön tasolla ongelmallinen. Vaikuttaa nimittäin epätodennäköiseltä, että lokaali ja globaali yhteinen hyvä olisi mahdollista sovittaa yhteen ristiriidatta. On toki mahdollista, että jokin yksittäisen yhteisön hyvään positiivisesti vaikuttava asia ei vaikuttaisi negatiivisesti kyseiseen yhteisöön kuulumattomien elämään. Mahdollisuuksien tasa-arvon näkökulmasta ajateltuna tämäkin kanta on kuitenkin ongelmallinen. Universaalilla tasolla yhteisen hyvän voisi kenties ajatella toteutuvan yhteisten oikeuksien kautta. Käytännössä kaikkien yhteisiksi hyväiksi kokemien oikeuksien löytäminen globaalilla tasolla ei kuitenkaan ole mitenkään itsestään selvää. Riskinä on tällöin se, että sopua ei löydy tai sellainen saavutetaan väljähtänein oikeuksin.

Yhteisen hyvän ajallisen referentin ongelmaan tarjotaan hyvin niukasti vastauksia. Yhteisen mainitaan koskevan myös tulevaisuutta ja tulevia sukupolvia, mutta sen enempää ajatusta ei avata. Kertomatta esimerkiksi jää, miten tulevien sukupolvien yhteisestä hyvästä tulisi huolehtia, priorisoidaanko nykyhetken vai tulevaisuuden yhteisen hyvän saavuttamista ja jos kyllä, niin millä perustein.

Vastaavasti yhteisen hyvän sisällölliseksi referentiksi on runsas tarjonta. Tämä on positiivista, sillä moni asia yhteiskunnassa todella vaikuttaisiin kuuluvan yhtäläisesti jokaiselle yhteisön jäsenelle. Samalla uhkakuvaksi nousee kuitenkin se, rajataanko juuri mitään sisällön ulkopuolelle. Lisäksi sisällöllinen referentti kaipaasi runsautensa takia

laadullista selvennystä. Esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen yhteistä hyvää koskeva jako predikatiiviseen, kausaaliseen ja välineelliseen yhteiseen hyvään vaikuttaisi istuvan katolisen yhteiskuntaopin näkemykseen, mutta sitä ei teksteissä mainita.

Katolisen yhteiskuntaopin tarjoama vastaus yhteisen hyvän auktoritaariseen ongelmaan on opin selkein. Näkemys, jossa vastuu yhteisestä hyvästä kuuluu valtionjohdolle ja instituutioille, mutta samalla yksilönkään roolia ei mitätöidä, tuntuu uskottavalta ja yhteensopivalta yhteiskunnallisen todellisuuden kanssa.

Kokonaisuutena katolinen yhteiskuntaoppi vastaa Claus Offen neljään yhteisen hyvän ongelmaan vähintään tyydyttävästi. Katolisen yhteiskuntaopin yhteisen hyvän kokonaisuusmääritelmä on kuitenkin kriittisesti tarkasteltuna laaja, laeva ja monelta osin varsin yleisluontoinen. Se näyttää koskevan koko ihmiskuntaa niin nykyhetkessä kuin tulevaisuudessa. Hyvää ovat yhteiskunnalliset olosuhteet, laki ja järjestys, materiaaliset hyödykkeet, luonto ja ilmasto, ihmisoikeudet, usko sekä arvot. Päätösvalta on ennen kaikkea poliittisilla päättäjillä ja instituutioilla, mutta toisaalta yhteinen hyvä on myös jokaisen yksilön vastuulla. Käsitteen määritelmän tulisi kuitenkin sisältää rajauksia ja sulkea siten jotain myös pois. Yhteinen hyvä vaikuttaa olevan kaikkia kaikkialla aina koskeva ja kaiken sisäänsä sulkeva käsite, josta lopulta kaikki olemme vastuussa. Vaikka yhteisen hyvän käsite onkin haastava määriteltäväksi, ei tällainen määritelmä täysin tyydytä.

Lisäksi kuva yhteisestä hyvästä, yhteiskunnasta ja näiden yhteensovittamisesta jättää paikoin idealistisen ja utopistisen vaikutelman. Tämä kuitenkin tiedostetaan myös itse teksteissä, joka osoittaa ymmärrystä yhteisen hyvän käsitteen käytännön haasteellisuudesta. Esimerkiksi universaalien yhteisen hyvän ohessa esille nostetusta YK:n ihmisoikeuksien julistuksesta huomautetaan, että “[v]alitetavasti ihmisoikeuksien

'kirjaimen' ja 'hengen' välillä on kuilu, joka johtuu usein siitä, että nämä oikeudet tunnustetaan vain muodollisesti." (Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, 158.)

Vaikka katolisen yhteiskuntaopin määritelmä jää osin yleiseksi, epätarkaksi ja jopa sisäisesti ristiriitaiselta vaikuttavaksi, on yhteisen hyvän käsitteen käsittely katolisessa yhteiskuntaopissa kiitettävän laajaa. Mikäli käsitteen määrittelyä tarkennetaan ja systematisoidaan, voi sille nähdä arvoa yhteiskunnallisesti ja filosofisestikin. Tämä on tosin myös tarpeen, sillä nykyisen määritelmän valossa sopii kysyä, miten katolisen yhteiskuntaopin määritelmä yhteisestä hyvästä käytännössä eroaisi utilitarismin tarjoamista käytännön ratkaisuksista. Jos käsitettä ei rajata tarkemmin, mutta se koskee kaikkia kaikkialla, voisi käytännön ratkaisujen ajatella lopulta ajautuvan noudattamaan utilitaristista suurimman onnellisuuden periaatetta.

Katolinen yhteiskuntaoppi yhteisen hyvän käsitteineen kohtaa nyky maailmassa kuitenkin vielä eksistentiaalisempia haasteita. Moni ei nimittäin allekirjoita katolisen yhteiskuntaopin pohjaolettamuksia Jumalan ja universaalien moraalin olemassaolosta. Nämä kiistämällä koko katolinen yhteiskuntaoppi kaatuu. Jos ei ole universaalista moraalin asettajaa, ei ole myöskään universaalista moraalista. Tällöin myös ajatus koko ihmiskuntaa yhdistävästä yhteisestä hyvästä menettää merkityksensä ja mielekkyytensä. Toisaalta käytäntö näyttäisi tukevan ajatusta yhteisestä hyvästä. On totta, että yhteisen hyvän toteutuminen etenkin universaalista vaikuttaa erittäin vaikealta. Samalla ajatus yhteisen hyvän edistämisestä vaikuttaisi motivoivan useita käytännön politiikan tasolla tapahtuvia päätöksiä ollen ikään kuin yhteiskunnalliseen päätöksentekoon sisälle asennettu periaate. Uskomuksista huolimatta vaikuttaisimme siis toimivan yhteistä hyvää edistämään pyrkien ja siis yhteisen hyvän käsitteen vähintäänkin jollain tasolla allekirjoittaen. Yhteinen hyvä on kenties kiistettävissä käytännön hyödykkeiden ja kulttuuristen erojen tasolla käsiteltävissä, mutta jos yhteisen hyvän käsittää Aristoteleen

ja Akvinolaisen tapaan yksilön onnellisuutena (kokonaisvaltainen hyvinvointi, menestys), on yhteisen hyvän käsitteen hyväksyminen luultavasti paljon mielekkäämpää. Kyseessä on ylätasoinen käsite, josta muodostuu haasteellinen heti, kun sitä lähtee konkretisoimaan, mutta silti tuo ylätasoinen käsite vaikuttaisi motivoivan ihmisiä ja päätöksentekijöitä sekä paikallisesti että globaalisti.

Katolisen yhteiskuntaopin yhteisen hyvän määritelmä ja sen käyttökelpoisuus voi kaiken tämän jälkeen joka tapauksessa vaikuttaa akateemisessa keskustelussa kuopatulta ajatukselta. Katolisen yhteiskuntaopin näkemys on kuitenkin vielä filosofisessa mielessä varsin nuori. *Rerum Novarumista* on hieman yli 130 vuotta ja sitä aiemmasta aiheen käsittelystäkin vasta vajaan 200 vuotta. Aristoteleen ja Akvinolaisen ajatukset ovat vanhempia, mutta niissä ajat ja sen myötä koko yhteisen hyvän sisältö on jo hyvin erilainen kuin katolisessa yhteiskuntaopissa. Sikäli ei ole mahdotonta, että katolinen yhteiskuntaoppi kehittää ajatustaan yhteisestä hyvästä edelleen. Samalla on toki selvää, että yhteisen hyvän käsitteen hienosäätäminen ei poista katolisen yhteiskuntaopin lähtöolettamuksien mukanaan tuomia haasteita. On vaikea nähdä, miten katolisen yhteiskuntaopin näkemystä yhteisestä hyvästä voisi täysin allekirjoittaa ilman, että samalla allekirjoittaisi universaalisen moraalilain ja sen säätäjän olemassaolon.

Allekirjoittaa katolisen yhteiskuntaopin lähtökohtaoletukset tai ei, on keskustelulle yhteiskunnallisessa keskustelussa käytettyjen käsitteiden ja termien määrittelystä joka tapauksessa paikkansa. Ilman niiden määrittelyä voidaan suuria sanoja käyttää lähes mielivaltaisesti ohjaten niiden avulla keskustelua omien ideologioiden mukaisiksi. Kuten viimeisin ensyklika *Fratelli Tutti* (Franciskus, 2020, 14) varoittaa, on tämä

tehokas tapa heikentää historiallista tietoisuutta, kriittistä ajattelua, taistelua oikeudenmukaisuuden puolesta ja integraatioprosesseja on suurten sanojen tyhjentäminen niiden merkityksestä tai niiden manipulointi. Mitä tietyt sanat,

kuten demokratia, vapaus, oikeudenmukaisuus tai yhtenäisyys, todella tarkoittavat nykyään? Niitä on taivutettu ja muokattu niin, että ne toimivat hallinnan välineinä, merkityksettöminä tunnuksina, joita voidaan käyttää minkä tahansa toiminnan perustelemiseen.

## 6 Lainatut lähteet

- Akvinolainen, T. (2002). *Summa Theologiae*. Gaudeamus.
- Aristoteles. (2012). *Nikomakhoksen etiikka*. (S. Knuuttila, Käänt.) Gaudeamus.
- Aristoteles. (2012). *Politiikka* (Uusi painos p.). (A. M. Anttila;& J. Sihvola, Käänt.) Gaudeamus.
- Benedictus XVI. (2009). *Caritas in Veritate* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].
- Diggs, B. (1973). The Common Good as Reason for Political Action <http://www.jstor.org/stable/2379966>. *Ethics*, 83(4), ss. 283-293.
- Duke, G. (2016). The Distinctive Common Good. *The Review of Politics*, 78(2), ss. 227–250.
- Farrell, D. (2018). Wanting the Common Good: Aquinas on General Justice. *The Review of Metaphysics*, 71(3), ss. 517–549.
- Franciskus. (2013). *Lumen Fidei* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].
- Franciskus. (2015). *Laudato Si* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].
- Franciskus. (2020). *Fratelli Tutti* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].
- Froelich, G. (1989). The Equivocal Status of Bonum Commune. *New Scholasticism*, LXIII(1).
- Grujters, R. (2019). Solidarity, the Common Good and Social Justice in Catholic Social Teaching within the Framework of Globalization. Teoksessa S. Polinder;& G. J. Buijs, *Christian faith, philosophy and international relations: The lamb and the wolf*. BRILL. (ss. 114-129). BRILL.
- Habermas, J. (1973). *Theory and Practice*. Boston, Massachusetts, USA: Beacon Press.

Johannes Paavali II. (1981). *Laborem Exercens* [paavillinen kiertokirje, ensyklika].

Vatican.va [Online].

Johannes Paavali II. (1987). *Sollicitudo Rei Socialis* [paavillinen kiertokirje, ensyklika].

Vatican.va [Online].

Johannes Paavali II. (1991). *Centesimus Annus* [paavillinen kiertokirje, ensyklika].

Vatican.va [Online].

Johannes XXIII. (1961). *Mater et Magistra* [paavillinen kiertokirje, ensyklika].

Vatican.va [Online].

Johannes XXIII. (1963). *Pacem in Terris* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va

[Online].

Katolisen kirkon katekismus. (2011). Porvoo: Bookwell Oy.

Keys, M. M. (2006). *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Leo XIII. (1881). *Diuturnum* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].

Leo XIII. (1888). *Libertas Praestantissimum* [paavillinen kiertokirje, ensyklika].

Vatican.va [Online].

Leo XIII. (1891). *Rerum Novarum* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va

[Online].

Leo XIII. (1892). *Au Milieu Des Sollicitudes* [paavillinen kiertokirje, ensyklika].

Vatican.va [Online].

Lewis, V. B. (2019.). *Catholic Social Teaching on the Common Good*. Teoksessa G. V.

Bradley, *Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays*. (ss. 235–266).

Cambridge: : Cambridge University Press.

Offe, C. (2012). Whose good is the common good? *Philosophy & social criticism*.

[Online], 38(7), ss. 665–684.

- Paavali VI. (1967). *Populorum Progressio* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].
- Pius XI. (1931). *Quadragesimo Anno* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].
- Pius XII . (1953). *Fulgens Corona* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].
- Pius XII. (1939). *Summi Pontificatus* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].
- Pius XII. (1944). *Democracy And A Lasting Peace* [paavillinen kiertokirje, ensyklika]. Vatican.va [Online].
- Pontifical Council for Justice and Peace. (2004). *Compendium of the social doctrine of the church*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Radder, H. (2016). Technological Systems and Genuine Public Interests In Social Epistemology and Technology: Toward Public Self-awareness Regarding Technological Mediation, edited by F. Scalabrino. (F. Scalabrino, Toim.) *In Social Epistemology and Technology: Toward Public Self-awareness Regarding Technological Mediation*, ss. 27–36.
- Rhonheimer, M. (2013). *Common Good Of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*. (W. F. Murphy Jr., Käänt.) Washington, D.C., USA: The Catholic University of America Press.
- Strauss, L. (1975). *Political philosophy: six essays*. Indianapolis, USA: Pegasus.
- Vatikaanin II kirkolliskokous. (1965). *Gaudium et Spes*.
- Weber, M.;& Fowkes, B. (1980). The national state and economic policy (Freiburg address). *Economy and Society*, 9(4), ss. 428-449.