

---

# MIKS TEADUS VAJAB TEOLOOGIAT?<sup>1</sup>

---

Nancey Murphy

## SISSEJUHATUS

Teatud ringkondades olen ma kuulus (ja teistes kurikuulus) oma väitega, et me elame postmodernse maailmavaate omaksvõtmise ajastul. Seejuures pean end alati eristama kultuurikriitikuist, kes väidavad, et *kogu* Lääne kultuur on tänapäeval postmodernne, ning samuti ka kontinentaalsetest – eriti Prantsuse kirjanduskriitika ja filosoofia – postmodernistidest. Minu huvi keskmes on muutused, mis leiavad aset angloameerika maailma teadusvaldkondades vastusena modernsuse kõige tähelepanuväärsemate filosoofiliste eelduste kriitikale ja hülgamisele. Teoloogia ja loodusteaduste vastastikune lähenemine on üks neist muutustest.

Modernse ajastu alguses, XVII sajandi varastel kümnenditel, ei olnud teaduse ja teoloogia vahel selget piiri. See, mida hiljem hakati loodusteaduseks kutsuma, kandis siis ikka veel loodusfilosoofia nime. Paljude varajaste teadlaste töödes oli see koguni nii suurel määral kavatsuslikult loodusteoloogiaga suhestatud, et René Descartes'ist Isaac Newtonini ulatuva mõtlejaterea kirjatöid nimetatakse mõnikord „füüsikal põhinevateks teoloogiateks [ingl *physico-theologies*]”. Teaduse ja religiooni eristamises on kõige suured teened Immanuel Kantil. Peter Harrisoni järgi löi mõiste *scientist* (teadlane) William Whewell 1833. aastal.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ettekanne on peetud Tartu Ülikooli usuteaduskonnas 9. septembril 2008. Tõlkinud Ain Riistan.

<sup>2</sup> Peter **Harrison**, „Religion, the Royal Society, and the Rise of Science” – *Theology and Science*, 6/3 (August 2008), 264.

Alates Friedrich Schleiermachi „Kõnedest” (ilm 1799. a) sai liberaalprotestantliku traditsiooni üheks kõige tähelepanuväärsemaks tunnusjooneks teaduse ja religiooni teineteisest lahutamise selle alusel, et nad kuulusid erinevatesse, üksteisest sõltumatuksse kultuurisfääridesse.<sup>3</sup> Teadus kuulub teadmise, religioon aga esteetika, tunde valdkonda. Rangelt võttes ei kuulu teoloogia seega teadmise kategooriasse ning püüd teoloogiat ja teadust ühendada reedaks vaid võhikliku arusaamise religiooni olemusest. Selline n-ö „kahe maailma” ideest lähtuv vaade teoloogiale ja teadusele on liberaalteoloogide seas valitsev tänini.

Konservatiivsed protestandid, nagu ka enamus katoliiklasi, ei ole teaduse ja teoloogia vahele kunagi jäiku eristusjooni tõmmanud. Ühelt poolt on see võimaldanud konservatiividel käsitleda teadust ja religiooni konfliktisena, kuid teisalt on paljud konservatiivid loonud selliseid teoloogilisi süsteeme, milles on ruumi ka teaduse edusammudeks.

Muutus, mida näen praegusel modernsuse lõpuajastul aset leidmas, on liberaalsete kristlike õpetlaste algatatud jõulise dialoogi kujunemine teoloogia ja teaduse vahel. Eriti mõjukad on olnud kaks õpetlast, kes on oma karjääri teadlastena alustanud ja siis asunud tegelema teoloogiaga. Füüsik Ian Barbour avaldas 1966. aastal Ameerika Ühendriikides oma raamatu „Issues in Science and Religion”.<sup>4</sup> Arthur Peacocke, briti biokeemik, avaldas esimese teoloogia- ja teaduseteemalise raamatu 1979. aastal.<sup>5</sup>

Käesolevas artiklis kirjeldan mõningaid Peacocke’i seisukohti teoloogia ja loodusteaduse suhete küsimuses ning lisan mõned isiklikud arutluskäigud teoloogia ja inimteaduste (ingl *human sciences*) vahekorra kohta. Ma väidan, et neid suhteid peaks vahendama eetika.

<sup>3</sup> Friedrich **Schleiermacher**, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (New York: Harper and Row, 1958).

<sup>4</sup> Ian G. **Barbour**, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper and Row, 1966).

<sup>5</sup> Arthur R. **Peacocke**, *Creation and the World of Science* (Oxford: Clarendon, 1979).

## TEOLOOGIA JA TEADUSTE HIERARHIA

Selles alalõigus pakun välja mudeli, mis võimaldab asjakohaselt suhestada nii teadused *omavahel* kui ka teadused ja teoloogia. Üks kõige kaalukam idee, mis toetus loogilise positivismi koolkonna 1920. aastate töödele, oli plaan ühendada kõik teadused, et näidata kogu teaduse hierarhilist organiseeritavust vastavalt uurimisainese keerukusastmele. Nõnda oleks kõige madalamal astmel füüsika, millele järgneksid keemia, bioloogia, psühholoogia ja sotsioloogia. Peale selle loodeti näidata, et iga teadusdistsipliini seadused on taandatavad järgmise madalamal paikneva distsipliini seadustele, st neid võib vaadelda üldisema seaduse erijuhtumitena. Sel juhul oleks olnud võimalik demonstreerida, et universumi kõigi entiteetide käitumine on tuletatav füüsikaseadustest.

Arthur Peacocke on sellest teaduste suhete mudelist põhjalikult kirjutanud. Ta on hierarhilise vaate omaks võtnud, kuid seejuures seda kahes olulises aspektis täpsustanud.<sup>6</sup> Esmalt, kuigi ta nõustub üht tüüpi reduktsionismiga – nimelt vaatega, et kõrgemate tasandite entiteedid koosnevad madalamate tasandite ühikutest –, eitab ta arusaama, mille kohaselt kõrgemate tasandite entiteetide käitumist determineerivad rangelt madalamate tasandite entiteedid või seadused. Arvesse tuleb võtta ka kausaalsust „ülalt alla”, st keskkonna või suurema koguterviku mõju osadele. Teiseks, vastandina loogilise positivismi esindajate hulgas valitsenud ateismile lisab Peacocke teaduste hierarhiasse teoloogia. Ta asetab selle kõige tippu, kuna Jumala ja kogu loodud reaalsuse interaktsioon on ilmselt kõige keerukam tasand.

Leian, et Peacocke'i töö pakub lähtepunkti teoloogia ja teaduse suhete ümbermõtestamiseks. Tema positsioon kindlustab kriitika nii liberaalsete kui konservatiivsete vaadete pihta, tunnustades samas seda, mis neist kummaski on tõest. Tema seisukoht on liberaalidega sarnaselt, et teoloogia esindab teadusest erinevat analüüsitasandit. Sel on oma eripärane keel, mõisted ja vaatepunkt. Tema hoiakus on konservatiividega nõustumist selles, et teoloogia ja tea-

<sup>6</sup> Arthur R. Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

dus ei saa olla teineteisest isoleeritud. Peacocki mudelist järeldub, et teoloogia peab mingi konkreetse teadusega suhestuma samamoodi, nagu mis tahes kaks teadust omavahel suhestuvad.

Teaduste hierarhia ise on siiski pelgalt mudel või ideaalkuju-telm, mis ei anna meile täpset ülevaadet kõigist teadustest ja nende suhetest. Näiteks jääb see kahemõtteliseks küsimuses, kas kõrgemate tasandite all tuleb silmas pidada laiemalt *hõlmavamaid tervikuid* (nagu ökoloogia kui teadusharu, mis uurib organismide omavahelisi suhteid nende loodulikus keskkonnas) või *keerukamaid süsteeme*. Need kaks kriteeriumi kalduvad madalamate tasandite teadustes kattuma. Kõrgematel tasanditel muutub vahe siiski väga oluliseks. Kui hierarhia põhineb enam hõlmavamate tervikute kriteeriumil, siis on kõige kõrgemaks võimalikuks teaduseks (teoloogia kõrval) kosmoloogia – kogu universumi päritolu ning evolutsiooni uurimine. Ent kui hierarhia aluseks on uuritavate süsteemide kasvav keerukusaste, siis on tipus kahtlemata sotsiaalsed süsteemid. Need hõlmavad inimsuhete mitmekesisust, ja kindlasti on inimaju kõige keerukam looduslik entiteet, mida me teame.

Kuna keerukuse ja hõlmavuse kriteeriumi vahel valimiseks ei näi olevat ühemõtteliselt selget alust, siis on abiks, kui visandame suhted teaduste vahel kaheharulise lahkneva hierarhiana, mille ühe haru moodustavad inimteadused ja teise haru bioloogiast ülalpool asetsevad loodusteadused.<sup>7</sup>

Nimetasin eespool positivistide oletust, et iga kahe hierarhias kõrvuti asetseva distsipliini korral saab kõrgema distsipliini taandada madalamale, kuna kõrgema tasandi entiteedi käitumist saab seletada tema aluseks olevate osade käitumise põhjal. Näiteks keemias on tõesti palju selliseid küsimusi, millele saab vastata ainult madalamal tasandil asetsev tuumafüüsika. Keemiliste reaktsioonide edukas seletamine tuumafüüsika abil aitas suuresti kaasa selle reduktsionistliku teadusekäsitluse levikule.

Siiski oleme tänapäeval tõdemas, et süsteemi taandamine tema osadeks annab ainult osalisi vastuseid. Inimteaduste puhul on see

<sup>7</sup> Selle kaheharulise mudeli täpsemat põhjendust vt Nancey **Murphy**, George F. R. **Ellis**, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

üsna ilmne. Suur osa sellest, kes me oleme ja mida me teeme, on mõjutatud bioloogiast – närvisüsteemidest ja geenidest. Kuid – siin tsiteerin sotsioloog Sal Restivot – „me kahjustame suuresti iseendid ja oma planeeti, kui me toetume oma enesekuvandis isikute ja liigina [loodusteadlastele]. Tõepoolest, me oleme termodünaamilised süsteemid ja mingil tasandil teotseme füüsika, bioloogia ja keemia seaduste kohaselt. Kuid see, mis me oleme üle kõige, on sotsiaalne ja kultuuriline asi, ühiskond, sotsiaalne olend... Individuaalselt ja kollektiivselt oleme sotsiaalsed faktid.”<sup>8</sup> (personaalne kommunikatsioon).

Tänapäeval on järjest selgem, et n-ö „ülalt alla” kausaalsuse fenomen rakendub ka loodusteadustele endile. See tähendab, et leidmaks vastuseid teise tasandi küsimustele, tuleb meil sageli liigelda kolmandal tasandil või kõrgemalgi. Evolutsiooniline bioloogia on küllastunud nii alt-üles kui ülalt-alla seletuste näidetest. Mutatsioone mõtestatakse lahti peamiselt füüsika kaudu, muutunud eluvormi ellujäämist aga põhiliselt keskkonnamõjurite abil, st ökoloogiateaduse faktorite keeles. Küsimusi, mis tekivad hierarhia ühel konkreetsel tasandil, kuid millele saab vastata ainult kõrgemast perspektiivist lähtuvalt, võime nimetada *piiriküsimusteks*.

Peale Peacocke'i pakutu on veel üks täiendav põhjus teoloogia asetamiseks teaduste hierarhia tippu. Nimelt saab selle lähemisviisi mõttekus ilmsiks siis, kui süveneme mõningatesse loodusteadustes esile kerkivatesse piiriküsimustesse. Näiteks: mis juhtus enne Suurt Pauku? Ei ole kindel, kas teadus saab seda küsimust üldse käsitada. Kui kosmoloogid esitaksidki Suure Paugu põhjuse teadusliku käsitluse, siis oleks piiriküsimus lihtsalt ühe sammu võrra kaugemale lükatud. Võtkem teine näide: miks on kosmoloogilised konstandid silmanähtavalt „peenähälestatud” elu soodustama? Teisisõnu: miks just need kindlad loodusseadused, mis on tegutsemas universumis kõigi teiste loendamatute võimaluste kõr-

<sup>8</sup> Sal Restivo, „The Elusive Sociological Imagination and the Pursuit of the Hard Case” – ettekanne *Society for Social Studies of Science* aastakoosolekul 1. novembril 2006 Vancouveris, Kanadas. <http://www.salrestivo.org/4S.05ppt.ppt> (vaadatud 02.02.2009). Nurksulgudes ära toodud märkus „loodusteadlastele” on Nancey Murphy lühendus, originaalis seisab „Gödelile, Einsteinile ja Heisenbergile”. – Tõlk.

val, kuuluvad juhtumisi väga kitsasse ringi, millest johtub elu toetav universum? Või miks need seadused üldse olemas on? Milline on nende ontoloogiline staatus? Mis annab neile nende jõu?

Ehkki ükski ülalesitatud küsimustest ei nõua otseselt teoloogilist vastust, on kristlastele selge, et meie traditsiooniline arusaam Jumalast ja tema eesmärkidest vastab kõigile neile üsna hõlpsalt. Ükskõik, milline universumi algpõhjus ka poleks olnud, on Jumal viimselt universumi põhjus. Seadused on peenhäälestatud, kuna Jumal kujundas universumi meiesarnastele loodud olenditele mõeldes. Loodusseadused peegeldavad Jumala tahet kosmose korrastamisel.

Siit edasi liikudes, minu ettepanek teoloogia ja inimteaduste suhestamiseks algab soovitusena, et me kujutleksime bioloogia kohale kerkivat teadustehierarhia paralleelharu, mille moodustavad psühholoogia ja sotsiaalteadused. Psühholoogia ja teised inimteadused tõstatavad taas iseloomulikud piiriküsimused, mis nõuavad lõpuks teoloogilisi vastuseid. Allpool kinnitan ka, et psühholoogia ja teiste inimteaduste seosed ühelt poolt ja teisalt teoloogia suhted nendega on peamiselt eetilist laadi.

### EKSKURSS:

#### dualistlik *versus* füsikalistlik inimkäsitlus

Enne kui jätkan oma väidete esitamist ja põhjendamist, tuleb mul teha kõrvalpõige inimloomusesse. Pange tähele, et kui asetan inimolendid keerukate süsteemide hierarhias bioloogilisest tasan-dist kõrgemale ja sotsiaalsest madalamale, siis esindan sellega vaadet, mille kohaselt inimolendid on täielikult oma bioloogiliste osiste summa. Kõige tavalisem nimetus sellisele arusaamale inimloomusest on „füsikalism”. Füsikalism vastandub dualismile, olgu selleks siis kas keha-hinge või keha-teadvuse dualism.

Kui ma pean USA-s loenguid inimloomusest, siis leian, et enamus minu kirikuliikmetest mittevaimulikust kuulajaskonnast jaotub kahe sarnase arusaama vahel: ühelt poolt dualism ja teiselt poolt keerukam kolmeosaline vaade (inimesed kui ihu, hing ja

vaim). Selles olukorras on peidus potentsiaalne konflikt, sest teadlased ja filosoofid, samuti ka enamik ilmalikke inimesi on oma inimloomuse vaadetelt füsikalistid. Kuni hiljutise eduni närviteadustes jäi see vaadete erinevus suuresti märkamatuks.

Minu huvi selle teema vastu tärkas psühholoogidest ja närviteadlastest kolleegide õhutusel. Nad olid teadlikud arusaamade erinevustest teadlaste ja kristlaskonna mittevaimulikest enamuse vahel ning lootsid, et potentsiaalset konflikti on võimalik vältida, kui uuesti lähemalt uurida varakristluse pakutavaid võimalusi. Nii olengi koos kolleegidega uurinud vastavaid andmeid ja nüüdseks on üsna selge, et nii heebrealaste kui varakristlaste arusaam inimloomusest oli palju lähem tänapäevasele füsikalismile kui dualismile. Juba üle sajandi tagasi hakkasid vanatestamentlased küsima, kas Vanas Testamendis üldse ongi dualismi või on see lihtsalt kehvade tõlgete kaudu tekstidesse sisse loetud. Ka uustestamentlased on järjest enam pärinud, kas Uuest Testamendis võib dualismi leida. Ühelt poolt on seal mitmeid tekste, mille puhul näib, et need eeldavad dualismi, kuid sellegipoolest leian, et parim tekstide käsitus pärineb uustestamentlaselt James Dunnilt.

Dunn teeb vahet nn aspektiivsel ja eristaval inimloomuse käsitusel.<sup>9</sup> Üldiselt olid need kreeka filosoofid, kes mõjutasid varakristlikke mõtlejaid, huvitatud metafüüsilistest osadest, millest inimene arvati koosnevat. Kontrastina sellele, väidab Dunn, ei olnud heebrea teemakäsitluse rõhk osadel, vaid pigem inimsuhetel. Inimesed on ühtsed tervikud, kuid kuna nad on haaratud mitmesugustesse suhetesse, siis on inimelus hulk erinevaid aspekte ehk mõõtmeid. Nõnda ei tähenda Pauluse jaoks 'vaim' ja 'liha' osi nagu näiteks 'keha' ja 'hing'. Pigem esindavad 'vaim' ja 'liha' kaht elamiseviisi: üks vastavuses keha ja suguluse huvidega, teine vastavuses Jumala Vaimuga.<sup>10</sup> Pauluse kuulsat önnistust 1Ts 5:23 oleks

<sup>9</sup> Durni järgi kirjeldab aspektiivne (*aspective*) käsitus inimest üksikute aspektide kaudu silmas pidades, et kirjeldatu on osa suuremast tervikust. Eristav (*partitive*) inimkäsitus näeb aga inimest üksikosade summana. Durni käsitluse aluseks on D.E.H. Whiteley, kelle põhimõtted ta üle võtab; vt D.E.H. Whiteley, *The Theology of St Paul* (Oxford: Blackwell 1964) – Tõlk.

<sup>10</sup> James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mi: Eerdmans, 1998).

paslikum lugeda nii: hoidku Jumal teid füüsiliselt, psühholoogiliselt ja vaimselt tervena.

Meie arusaamad sellest, kes me oma põhimisemas inimolemuses oleme, on meis sügavalt juurdunud. Kui olete näiteks dualist, siis ei looda ma, et see lühike ekskurss muudaks kohe teie arusaama enesest. Kuid siiski olen veendunud, et dualistidel on tähtis teada, et eksisteerib nii kristlike allikate kui tänapäevaste filosoofia ja teadusarengutega kooskõlas rakendatav alternatiivne inimloomuse käsitlus.<sup>11</sup>

## EETIKA TEADUSTE HIERARHIAS

Naasen oma põhiteema juurde: küsimus on selles, miks peaksid teadused, eriti inimteadused, olema hinnatud teoloogia vaatepunktist. Lühidalt väljendudes on kõige korrektsem vaadelda kõige olulisemaid inimteadustes püstituvaid piiriküsimusi eetiliste küsimustena. Väidan järgmiseks, et eetika ise tõstatab omakorda selliseid piiriküsimusi, millele saab vastata ainult teoloogia (või mingisugune teoloogia asendus).

Pikalt on arutletud küsimuse üle, kas sotsiaalteadused saavad olla väärtusvabad. Mõttevahetust alustas juba Auguste Comte, kes lõi mõiste 'sotsioloogia'. Tema sõnul oli tegu ühiskonna parandamise teadusega. Niisiis oli arusaam sellest, mis on ühiskonnale hea, uue teaduse olemuslik aspekt.<sup>12</sup> Vastupidi väitis Max Weber, kes rõhutas, et faktide ja väärtuste erinevuse ähmastamine viib eelarvamuslikkusesse.<sup>13</sup> Weberi vaade domineeris inglisekeelses sotsiaalteaduste maailmas väga pikalt.

Siiski olen veendunud, et Charles Taylor on väärtus-neutraalsuse ideele andnud surmahoobi. Tema väide seisneb lühidalt järgmises: inimteadused uurivad inimesi ja inim-mina üks eripärane

<sup>11</sup> Füüsilismi tähtsusest teoloogiale vt Nancey **Murphy**, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

<sup>12</sup> Vt Auguste **Comte**, „Plan des travaux scientifiques necessaires par organiser la societe” – *Opuscules de philosophie sociale 1819–1828* (Paris, 1883).

<sup>13</sup> Peter **Winch**, „Max Weber”, – *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), 8:280.



aspekt on 'tugev väärtustamine'. See tähendab, et inimesed valivad õige ja väära, parema ja halvema, kõrgema ja madalama vahel. Seejuures ei arvata, et hinnangud põhinevad inimese enda soovidel või valikutel, vastupidi – nende suunitluseks on sõltumatus hindaja isiklikest soovidest ja valikutest ning soov pakkuda standardeid, mille järgi neid võib hinnata.<sup>14</sup> Järelikult on inimeste toimimiste väärtusvaba kirjeldamise katsed määratud läbikukkumisele, sest 'mina', keda võib mõista ainult väärtuseristuste taustal, ei ole hoomatav peamiselt neutraalsuse poole püüdlevas teaduskeeles.<sup>15</sup>

Et illustreerida moraalsete määratluste osalust sotsiaalteadustes, oleme kaasautor George Ellisega toonud mitmeid näiteid.<sup>16</sup> Üks neist puudutab vägivalda rolli sotsioloogias ja politoloogias. Eeldus, et ühiskonna alalhoidmiseks on paratamatult vajalik vägivaldne surve, ulatab tagasi vähemalt Thomas Hobbesi väiteni, mille järgi oli ühiskondliku lepingu eelseks loodusseisundiks kõikide sõda kõikide vastu. James O'Toole on esitanud Hobbesi käsitlusest käepärase kokkuvõtte:

Inimene looduses „ei leia mingit takistust sellele, mida tal on tahe, soov või kalduvus teha”. Hobbesi sõnul on iga indiviidi 'loomulik õigus' selles eedenlikus olukorras „vabadus, mis igal inimesel on, kasutada omaenda võimu omaenda loomuse säilitamiseks; see tähendab tema enda elu säilitamiseks... ja järelikult vabadus teha mida iganes ta arvab oma aru ja otsustuse alusel olevat kõige sobivamaks vahendiks”. Kahjuks, ütleb ta, on säärane vaba loodusseisundi elu „üksildane, vilets, vastik, loomalik ja lühike”, sest käimas on pidev „kõikide sõda kõigi vastu”. Niisiis loobuvad inimesed vastumeelselt looduse

<sup>14</sup> Charles **Taylor**, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 4. (Näide Taylorilt [*ibid.*] selgitab seda mõtet: „Kuigi seda, et ma elan elu, mis ei ole eriti midagi väärt või rahuldustpakkuv, ei saa pidada moraalseks läbikukkumiseks, tähendab minu kirjeldamine selliste mõistete keeles mulle äratuntavalt minu süüdimõistmist standardi valguses sõltumatult minu enda maitse-eelistustest ja soovidest.” – Tõlk.)

<sup>15</sup> Charles **Taylor**, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

<sup>16</sup> Vt Murphy, Ellis, *Moral Nature*, ptk 5.

vabadusest, et kindlustada julgeolekut ja tsivilisatsiooni progressi ning astuvad „ühiskondlikku lepingusse, et elada seaduse valitsuse all”.<sup>17</sup>

On ilmekas, et O’Toole kasutab loodusseisundi kirjeldamiseks väljendit „eedelik olukord”, sest ühiskondliku lepingu teooria puhul on tegu uue päritolumüüdiga, mis vastandub 1Ms esitatule. Tegelikult on Hobbesi müüt piiblliloo antitees – vähemalt sellisel kujul, nagu me selle augustiinlikust tõlgendustraditsioonist oleme pärinud. Piibellik Eedeni asukate elu põhines koostööl, mitte sõjaseisundil, see oli külluslik, mitte vaene, idülliline, mitte vilets, ingelik, mitte loomalik, ja igikestev. Kui maised olendid esitavad nõude (Jumala, mitte üksteise vastu) selle järele, mida nad oma soovi või meelestatuse pärast tahavad, joonistub selles välja hälve, pattulangemine. Need kaks päritolumüüti peegeldavad vastandlikke isiksusetooriaid, kahte vastandlikku teoloogiat.

Mitmed teoreetikud pärast Hobbesi on väitnud, et surve on ühiskonna püsimiseks paratamatult vajalik ja et vägivald on pelgalt surve ülim vorm. Nagu Peter Berger nendib: „Vägivald on mis tahes poliitilise korra põhiline alustala.”<sup>18</sup>

Nüüd tuleb küsida: mis mõttes on see eeldus eetiline? Kas see pole pigem lihtsalt empiirilise fakti konstateerimine, inimkäitumise seadus? Reinhold Niebuhr, keda tuntakse peamiselt kristliku *eeetikuna*, on mõjutanud tervet poliitikute põlvkonda Ühendriikides. Ta nõustub enamusega, et survevabad, vägivallatud ühiskondlikud struktuurid on võimatud. Me võime märgata, et tema seisukoht toetub esialgsele eetilisele hinnangule, mis puudutab inimkonna ülimat heaolu. See arusaam heaolust on aga omakorda ühe spetsiifilise teoloogilise doktriini tagajärg. Niebuhr kirjutab:

[Ühiskonna] kõrgeim moraalne ideaal on pigem õigus kui isetus... [Seda] realistlikku sotsiaaleetikat tuleb vastandada reli-

<sup>17</sup> James O’Toole, *The Executive’s Compass: Business and the Good Society* (New York: Oxford University Press, 1993), 35j. Eestikeelsete Hobbesi tsitaadikatte tõlkimisel on toetunud Tiiu Hallapi tõlkele teoses Jonathan Wolff, *Sissejuhatuse poliitikafilosoofiasse* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2005). – Tõlk.

<sup>18</sup> Peter Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (New York: Doubleday, 1963), 69.

giosse idealismi eetikale... Ühiskond peab taotlema õigust isegi siis, kui ta on selleks sunnitud kasutama selliseid vahendeid nagu enesekehtestamine, vastupanu, surve ja ehk ka rahulolematus, mis ei saa leida moraalselt tundliku vaimu moraalselt heakskiitu.<sup>19</sup>

Niebuhri hinnang, et inimajaloos võib mõistuspäraselt oodata just õiguse kui ülimalt hüve saavutamist, põhineb omakorda tema eskatoloogial – tema teoloogilisel visioonil ajaloo lõpust. Pääste, jumalariik ja eskaton on olemuslikult *ajalooülesed* nähtused. Niebuhri selline eskatoloogiakäsitus vastandub arusaamale jumalariigi saavutatavusest ajaloo jooksul ja selle põhjuseks on asjaolu, et ta on antud teema sõnastanud ajaliku ja igavikulise probleemina. Kuna igavikulise olemise realiseerumist ajalikus ei ole võimalik kujutada, siis järeldab ta, et jumalariik on ajalooülene ning seega on süü ja moraalne kahemõttelisus vahepealse aja püsivad tunnusjooned kuni ajaloo lõppemiseni välja.

Niisiis, vaid pisut urgitemist ja vastupidi väidetele sotsiaalteaduste väärtusvabadusest tulevad pealispinna alt lagedale eetilised hinnangud. Intellektuaalse maailma peavoolus võivad need hinnangud olla iseenesestmõistetavalt omaksvõetud: näiteks, kes saaks kahelda selles, et õigus on ülimalt hüve, mida valitsused taotlema peaksid. Kuid siiski *on* need eeldused vaidlustatavad. Ja kui nad on vaidlustatud, siis äratavad nad selliseid eetilisi küsimusi, millele ei ole võimalik teaduse vahenditega vastata. Sotsiaalteadused sobivad uurima vahendite ja eesmärkide suhteid (nt kui sinu eesmärgiks on vältida üle- ja puudujääke, on parimaks majandussüsteemiks vabaturg), kuid neist ei piisa inimelu tähtsate eesmärkide määratlemiseks. See omakorda on sobiv uurimisaines eetikale.

Kuid ka siin, modernse ajastu lõpus, tunneme ära, et eetikut ei ole olnud suutelised pakkuma moraaliküsimustele vastuseid, millega kõik ratsionaalselt mõtlevad inimesed võiksid nõus olla. Lähtun siinkohal Alasdair MacIntyre'ist, kelle hinnangul sõltub

<sup>19</sup> Reinhold **Niebuhr**, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner's Sons, 1932), 257j.

moraalne argumentatsioon alati mingisugusest inimelu eesmärgi sõnastusest. Ta märgib, et tavaliselt pakuvad vastavaid kontseptsioone religioossed traditsioonid, ehkki ka mõned filosoofilised traditsioonid tulevad arvesse.<sup>20</sup> Niisiis on selleks, et vastata inimteadustest ajendatud piiriküsimustele, tarvis eetikat, ent eetika ise tõstatab keskse küsimuse – küsimuse inimelu eesmärgist –, millele saab vastata ainult teoloogia või mõni selle asendaja.

Nii oleks kasulik, kui me suudaksime asetada 'teaduse eetikast' sotsiaalteaduste ja teoloogia vahelisse hierarhiasse. See oleks teadus, mille ülesandeks oleks võrrelda ja hinnata süsteemseid teooriaid inimkonna hüvest ning juhul, kui need teooriad on ühendatud sotsiaalsete praktikatega, aidata määratleda vastavaid tagajärgi.<sup>21</sup>

## MIKS EETIKA VAJAB TEOLOOGIAT

Kristlased on ikka veel veendunud, et eetika lähtealus on teoloogias, kuid modernsel ajastul arendati välja filosoofilised eetikakäsitlused spetsiaalse eesmärgiga vabastada nad teoloogilisest autoriteedist. Eespool kirjeldasin Thomas Hobbesi ühiskondliku lepingu teooriat ja nentisin, et see põhineb Piibliga teravas vastuolus oleval inimpäritolu kirjeldusel. Teiste modernsete filosoofiliste eetikakäsitluste – nagu utilitarism ja Immanuel Kanti deontoloogiline eetika – eesmärgiks oli põhjendada moraalsust puhtalt *inimmõistuse* kaudu.

Üks doktriinidest, mida modernsed filosoofilised eetikud jagavad, on väide, et on võimatu legitiimselt tuletada väärtushinnangulisi avaldusi viisist, kuidas asjad on. Kuid mõelgem järgmisele

<sup>20</sup> Alasdair **MacIntyre**, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).

<sup>21</sup> Väide, et eetika võiks olla teaduslik, on muidugi vastuolus kogu modernse metaeetikaga. Selle teisenduse õigustuse kohta vt lähemalt Murphy, Ellis, *Moral Nature*, ptk 5 ja ka Owen **Flanagan**, *The Problem of the Soul: Two Versions of Mind and How to Reconcile Them* (New York: Basic Books, 2002), ptk 7 pealkirjaga „Eetika kui inimökoloogia”. Et Flanagan ja mina oleme jõudnud sarnaste tulemusteni, pole juhuslik, sest me mõlemad oleme oluliselt mõjutatud MacIntyre'ist. Vt tema *After Virtue* ja Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Humans Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999).

näitele: kui me teame, mis on millegi, näiteks kella *eesmärk*, siis võime teha täiesti legitiimseid järeldusi faktidest kuni väärtusteni välja. „See kell ei näita aega täpselt, see ei ole *hea* kell.”

MacIntyre on veenvalt põhjendanud, et püüd eetikat teoloogiast lahutada on läbikukkunud katse ja äpardumisele määratud sellepärast, et ilma inimelu *eesmärgi* kirjelduseta ei ole võimalik adekvaatselt hinnata lahknevaid eetilisi argumentatsioone. See, mille modernsed eetikud teoloogilist traditsiooni eitades hülgasid, oli allikas vastamaks küsimusele inimelu lõppeesmärgist. Eetika on olemuslikult sõltuv *mingisugusest* lõpprealsuse kirjeldusest (olgu see siis teistlik või mitte) koos inimkonna asetusega selles skeemis.<sup>22</sup>

Saan ehk MacIntyre'i mõtet illustreerida, kui kirjeldan üht kõige hiljutisemat tuletuskatset ammutada eetilist visiooni silmanähtavalt ateistlikust maailmavaatest. Owen Flanagan on ette võtnud selle väite kummutamise: ilma Jumalata on inimelu tähendusest ja moraal sisutu. Moraalikoodeks, mida Flanagan pooldab, on üsna lihtne. Ta argumenteerib sõpruse, armastuse, lahkuse ja kaastunde väärtuste poolt, kutsudes üles arendama julguse, ustavuse ja aususe voorusi. Mõrv, teiste ründamine, vägistamine ja röövimine on väärad, silmakirjalikkus ja julmus on pahed, nagu ka rassism ja seksism.<sup>23</sup>

Tema *argumenteerimisviis* on mulle eriti huvipakkuv, sest sellel on minu mõttekäikudega väga palju ühist. Kõige muljetavaldavam on asjaolu, et ta samastab eetika teadusega, täpsemalt teadusega, mis rakendab empiirilisi andmeid kirjeldamaks keskkondi ja käitumismalle, mis kõige enam aitavad kaasa inimkonna õitsengule. Flanagan samastab eetika ilmekalt ökoloogiaga, teadusega, mis on nii deskriptiivne kui normatiivne. Ta rõhutab (nagu ka mina seda teeksin) fakti, et inimesed on tulnud siia maailma mõningate moraalsete baasinstrumentidega, näiteks emotsioonidega, mis soodustavad sotsiaalset käitumist. Ja samuti nagu mina käsitleb ta inimloomust füsiikalistlikult.

Keerukus, mida Flanagan näeb, on selles, et sageli on oma-

<sup>22</sup> MacIntyre, *After Virtue*.

<sup>23</sup> Flanagan, *The Problem of the Soul*.

vahelises pinges kaks eri taotlust: taotlus olla moraalne ja taotlus elada tähendusrikkast elu. Tema näide sellisest pingest on järgmine: tähendusrikkus, mille inimene avastab filosofoerimises, kulutades samas oma palga selleks, et hästi ära elada *versus* moraalne sund anda pool oma palgast ära või leida lisatöö selleks, et aidata teisi. Tema analüüs tähendusrikka elu vältimatutest tingimustest algab siiski moraalsusest: „Üle kultuuripiiride ulatub teadmine, et moraalsust, see tähendab heaks inimeseks olemist, peetakse tähendusrikka elu paratamatuks tingimuseks. Niipalju kui mina võin öelda, on see ainus absoluutne tingimus.”<sup>24</sup> Täiendavate tingimuste head kandidaadid on veel tõeline sõprus ja see, mida ta nimetab aristotellikuks printsipiiks: „Kui kõik muu on võrdne, siis naudivad inimolendid oma tegelike võimete (loomulike ja kätteharrastatud) harrastamist, ja see nauding suureneb seda enam, mida enam see võime saab realiseeritud või mida suurem on seejuures keerukusaste.”<sup>25</sup> Niisiis fakt, et inimestel on loomulik soodumus moraalsuseks, tähendab, et kõrgemate moraalsusevormide taotlemine on meie õitsengu jaoks inimestena olemuslik.

Me oleme otsingul olevad teadvuslikud olendid. See otsing saavutab oma eesmärgi siis, kui me kasutame oma mõistust edasi pürgimiseks ja olemaks head. Need on meie kõige üllamad eesmärgid. Need sisaldavad pingutust saada nii individuaalselt kui kollektiivselt paremaks, kui me oleme. Niikaua, kui me soovime realiseerida eesmäärke, mis on võimalikud, kuid mitte veel tegelikud, võib otsingut õigustatult nimetada spirituaalseks. ... See otsing sobib inimloomale hästi. See on kaunis, väärtuslik ja üllas.<sup>26</sup>

Siiani leian Flanagani arutluskäigu laitmatu olevat. Kus me teed aga *lahknevad*, on muidugi punktis, kus tema moraalisisüsteemis ei leidu sellist nõuet enesesalgamiseks, mida kristluses tavapäraselt arvatakse vaja minevat. Ei ole mingeid paradoksaalseid pöördeid

<sup>24</sup> Flanagan, *The Problem of the Soul*, 281j.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 284.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 319.

nagu see, et kes otsib oma isiklikku õitsengut, kaotab selle, ja et kes loobub oma isiklikust õitsengust Kristuse kasuks, leiab selle. Flanagan raamat lõppeb lõpulausetega ülaltsiteeritud lõigust:

See [otsing] on maksimaalne, mida me saame taotleda, arvesse võttes, mis sorti olendid me oleme. Õnneks on sellest küllalt. Kui sa arvad, et see pole nii, kui sa soovid enam, kui sa soovid, et su elul oleks transtsendentse tähenduse võimalused, mis ületaksid isikliku rahuldustunde ja rahulolu sellest, mida sa oma eluajal võid saavutada, ja et seda oleks pärast sinu surma rohkem, kui sa oled olemasolevasse maailma panustanud, siis oled sa ikka veel illusioonide rüpes. Usu mind, sa ei saavuta enam. Kuid sellest, mida sa saavutada võid, kui sa elad hästi, on piisavalt.<sup>27</sup>

Vahest kõige selgem viis minu ja Flanagan seisukoha erinevuse markeerimiseks on mu kolleeg Warren Browni lause: moraalne käitumine püsib järjepidevuses teiste adaptiivse käitumise vormidega, kuid selle kõige iseloomulikum tunnus on, et see arvestab kohastumust nõudva keskkonna maksimaalse representatsiooniga. Ja kristlased teavad seda, mida Flanagan ei tea, seda, et nende keskkond – see milles me elame ja liigume ja oleme – on Jeesuse Kristuse Jumal.<sup>28</sup>

See toob mind tagasi teoloogia, eetika ja inimeste hea elu teema juurde. On oluline märkida, et erinevates kristlikes traditsioonides on välja arendatud mõneti erinevad käsitlused heast elust. Doktriinaarsed erinevused, mis lahutavad kristlikke alltraditsioone, on aluseks erinevatele inimese siinse elu õitsengu võimaluste ja piiride kirjeldustele. Käsitlused, mille järgi kristlaselt võib oodata patu ületamist teatud ulatuses, erinevad alates luterlikust *simul justus et peccator*'ist kuni Ameerika Pühadusliikumise rõhuasetuse seni teisest õnnistusest, mis toob kaasa täiusliku pühitsuse, ja Idakiriku arusaamani *theosis*'est ehk jumalikustumisest kristliku elu eesmärgina.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Autor viitab kirjakohtadele Ap 17:28, vestlusele apostel Pauluse ja Ateena filosoofide vahel. – Tõlk.

Kristlased on inimpotentsiaali kirjeldamisel erinevatel seisukohtadel. Üks neist erinevustest seostub erinevate käsitlustega pattulangemisjärgsest inimloomuse rikutusest. Augustinus arvas, et korrastamatuse seisundis on kõik hinge osad (tahe, intellekt ja ihad). Aquino Thomas uskus vastupidi, et intellekt jäi patu tagajärgedest suuresti puutumata. Nimetatud erinevus viis erinevate käsitlusteni sellest, mil määral võib inimene (olles armust lahus) patule vastupanu osutada.

Viimasel sajandil on inimloomuse käsitlustes esile kerkinud veelgi radikaalsemad erinevused. On neid, kes aktsepteerivad algele täiuslikkusele järgnenud katastroofilise languse jutustuse põhiliini, ja teised, kes mõjutatuna paleontoloogiast, arheoloogiast ja evolutsioonilisest bioloogiast eitavad alge täiuslikkuse ideed. Nende viimaste jaoks ei viita 'pärispatt' mitte esimese patu tagajärjele kogu inimkonna jaoks (ehkki loogiliselt võttes pidi siiski *mingi* esimene patt olema), see mõiste osutab pigem tingimustele, mis soodustavad meie kõigi patustamist. Mõned teoloogid toonitavad patu sotsiaalset nakkavust, teised arutlevad selle üle, mil määral suunab evolutsiooniprotsess ellu jäämist toetanud geneetiline pärand meid nüüd käituma Jumala tahte vastaselt.

Õhus on küsimus, kas jumalariik võib käesolevas aionis osaliselt realiseeruda või saab see ilmsiks alles tulevikus. Vastused sellele küsimusele omavad otsest mõju sellistele teemadele nagu kiriku roll ühiskonnas ja elu lõppväärtus *praeguses* maailmas.

Samavõrra tähtis on küsimus sellest, kas kristlik lootus igavesele elule põhineb ootusel, et inimese surematu hing elab surma üle või ihu ülestõusmisel. See küsimus on muidugi jätkuks teemale, mille tõstatasin eespool, kui ma teravalt vastandasin erinevad inimloomuse käsitlused: inimene kui ihu ja hinge (või siis ihu, hinge ja vaimu) ühendus *versus* läbinisti orgaaniline olend. Mitmed tänapäeva teoloogid kinnitavad, et ihu-hinge dualism on kristlastel lubanud tulevast elu üle rõhutada. Ihuliku ülestõusmise lootus tõstab seevastu esile tööga, et inimeste kehad lähevad Jumalale korda – kehad ja kõik see, mis nendega kaasneb: ühiskond, ajalugu ja kogu loodus.



## KOKKUVÕTE

On aeg see mahukas ja komplitseeritud ettekanne kokku võtta. Minu eesmärgiks oli tegeleda küsimusega, miks vajab teadus teoloogiat. Põhitähelepanu pöörasin sellele, miks vajavad teoloogiat inimteadused. Ma kasutasin kaht lähtematerjali. Esimene oli Arthur Peacocke'i teoloogia ja teaduste suhestamise mudel, hierarhia teadustest, mis uurivad looduses keerulisemaid uurimisobjekte, tipus teoloogia, kuna see käsitleb kõige keerukamat võimalikku uurimisainest, st Jumala suhet kogu kõiksusega.

Ühtlasi rakendasin Alasdair MacIntyre'i argumente eetika olemuse kohta. Ta väidab, et ilma mingi lõppreaalsuse kontseptuaalsuseta ei saa me kunagi suutelisteks lahendama küsimusi inimese elu eesmärgi kohta. Ja ilma inim-*telose* käsitluseta ei ole me omakorda kunagi võimelised lahendama oma erimeelsusi konkreetsetes moraaliküsimustes.

Need lähtematerjalid seostasid järgnevalt: ma väitsin, et inimteadused seavad üles piiriküsimused, st küsimused, mida saab vastava teaduse tasemel formuleerida, kuid millele ei ole võimalik leida vastust, ilma et võtaksime arvesse kõrgema tasandi analüüsi. Inimteaduste tõstatatud küsimustest kõige tõsisemad on eetilised küsimused ja see toob meid tagasi MacIntyre'i väiteni, et eetilised küsimused nõuavad teoloogilisi vastuseid.

Ma lõpetan järgmise ettepanekuga. Kõik inimteadused on teatud mõttes teoloogiaküllased. St kõik käsitlused sellest, mis on inimeste jaoks normaalne või hea või soovitatav, olgu siis individuaalselt või sotsiaalselt, eeldavad mingisugust käsitlust sellest, mis on lõppreaalsus. Kui see ei ole teistlik käsitlus, siis peetakse implitsiitselt või eksplitsiitselt universumi ennast viimselt tähenduslikuks lõppreaalsuseks, millest tulenevaid järeldusi esindab füüsik Steven Weinberg: mida enam me universumit mõistame, seda mõtetum see näib.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Steven **Weinberg**, „What About God?“ – *The Portable Atheist*. Ed. Christopher Hitchens (Philadelphia: Perseus, 2007), 375.