

**Teodikea ja pahan ongelma Paavo Rintalan *Kauneuden attribuutit* -  
trilogiassa**

**Kim Kauppi**

Pro gradu -tutkielma  
Oulun yliopisto  
Humanistinen tiedekunta  
Kirjallisuus  
Huhtikuu 2018

## SISÄLLYS

1 JOHDANTO.....	3
1.1 Paavo Rintalasta.....	5
1.2 Kauneuden attribuutit -trilogia.....	6
1.3 Rintalan dialoginen ja polyfoninen kerronta.....	9
1.4 Teodikea ja teologia trilogian taustalla.....	11
1.4.1 Rintalan trilogia pahan kaunokirjallisessa historiassa.....	18
2 NÄKÖKULMIEN KOKEMUS PAHASTA <i>AJASSA JA UNESSA</i> .....	23
2.1 Vanhus – ”posthum”.....	24
2.2 Sotilas ja opiskelija.....	30
2.3 Marina Tsvetajeva ja Anna Ahmatova.....	40
3 DIETRICH BONHOEFFERIN JA RINTALAN PAHAKOKEMUKSET <i>MARIAN RAKKAUDESSA</i> .....	46
3.1 Salaliiton problematiikasta.....	48
3.2 Vankila-aika.....	50
3.3 Tie Bonhoefferin Golgatalle.....	57
4 MONIÄÄNINEN PAHA <i>FAUSTUKSESSA</i> .....	65
4.1 Sopimus Mefiston kanssa: synty, tarkoitusperät ja päätös.....	65
4.2 Ihmisen, Faustuksen ja paholaisen suhde.....	74
4.3 Pahan aikakausi.....	80
5 PÄÄTÄNTÖ.....	87
LÄHTEET.....	91

## 1 JOHDANTO

Miksi hyvälle tapahtuu pahoja asioita? Miksi Jumala sallii pahan olemassaolon, jos on kaikkivoipa? Pahaan ja sen luonteeseen liittyvistä kysymyksistä tuossa lienee vain pintaraapaisun verran. Ymmärrettävää kyllä, paha on mietityttänyt ihmisiä jo antiikin ajoista saakka, ja sittemmin sen problematiikkaan ovat paneutuneet esimerkiksi monet suuret kristityt ajattelijat. Siltikään suoria vastauksia noihin kysymyksiin on mahdotonta saavuttaa pelkän järjellisen päättelyn kautta. Kaunokirjallisuuden avulla paha voidaan kuitenkin käsitellä ja ymmärtää paremmin, ja olen kokenut sen itse kovin antoisaksi väyläksi pohtia näitä vaikeita kysymyksiä.

Tässä pro gradu -tutkielmassa tarkoitukseni on tutkia Paavo Rintalan *Kauneuden attribuuittit* -trilogiaa teodikean ja pahan ongelman kautta. Teodikean käsitteen voi määritellä monella tapaa, mutta olennaisinta on kysymys siitä, miten hyvä kristillinen Jumala oikeuttaa kaiken pahan olemassaolon ja tapahtumisen maailmassa ja miksi hän antaa pahan tapahtua (Trakakis 2005). Teodikea on yritys osoittaa, ettei pahan olemassaolo ole ristiriidassa hyväksi ajatellun, oikeudenmukaisen jumaluuden kanssa (*Nykysuomen sanakirja 1–3*, s.v. teodikea).

Päätutkimuskysymyksenäni on, millä tavoin Rintala tarkastelee paha ja sen ongelmallista luonnetta suhteessa Jumalaan ja ihmiseen trilogiassaan. Tutkin myös onko trilogian kerronta polyfonista ja mikä on sen merkitys Rintalan kuvaaman pahan tematiikassa. Rakentuuko erilaisista näkökulmista ja kerronnan äänistä yhtenäistä näkökulmaa pahaan? Samoin on oleellista kysyä, mistä paha saa teoksessa ja sen kirjallisessa kontekstissa alkunsa ja miksi se ylipäänsä on olemassa – kuten myös pohtia, mitkä tekijät trilogiassa vaikuttavat sen kuvaaman pahan olemukseen, eli vastata kysymykseen, millainen paha teoksissa on. Tarkastelen jokaista trilogian teosta – *Aikaa ja unta* (1993), *Marian rakkautta* (1994) ja *Faustusta* (1996) – eri näkökulmista, sillä vaikkakin ne keskenään muodostavat selkeän temaattisen jatkumon, ovat ne muuten monin tavoin toisistaan eriäviä ja vaativat siksi kukin omanlaisensa lähestymistavan. Hyödynnän kuitenkin läpi trilogian tulkinnan Mihail Bahtinin dialogisuuden ja polyfonian teoriaa. Rintalan teokset ovat – ansioidensa lisäksi – otollisia tutkimuskohteita, sillä niistä (kuten tosin koko Rintalan tuotannosta) on verrattain vähän tutkimuskirjallisuutta.

Aluksi kerron hieman Paavo Rintalan historiasta, jonka jälkeen esittelen jokaisen trilogian teoksen peruspiirteitä ja tarinallista ydintä. Johdannon lopuksi perehdyn vielä käyttämiini teorioihin ja metodeihin. Tarkoitukseni on filosofisten ja teologisten tekstien kautta luoda kattava kuva teodikeasta ja sen teoriasta, joita voin hyödyntää Rintalan teosten tarkastelussa.

Samoin avaan hieman tutkielmassa käyttämäni kirjallisuudentutkimuksen teoriaa kuten Bahtinin polyfoniaa ja dialogisuutta että Genetten fokalisaatiota. Lisäksi koen tarpeelliseksi nostaa esiin muutamia Rintalan trilogiaan oleellisesti liittyviä kaunokirjallisia pahan kuvauksia – esimerkiksi *Vanhasta testamentista*, jotta saan asemoitua trilogian pahan kuvauksen kaunokirjalliseen jatkumoon.

Perustan luomisen jälkeen siirryn analyysin pariin. Käsittelen jokaista kolmea teosta ensiksi erillään. *Ajan ja Unen* tarkastelussa hyödynnän apunani kerronnan ja Bahtinin polyfonian teoriaa. Kuinka Rintalan autofiktio ja näkökulmakerronta kuvaavat paha? Onko Rintalan näkökulmakerronta polyfonista ja jos on, millaisena se kokee pahan? Näkökulmista paneudun tarkemmin vanhukseen, sotilaaseen, opiskelijaan sekä Marina Tsvetajevaan ja Anna Ahmatovaan, jotka ovat historiallisia henkilöitä mutta tässä yhteydessä fiktiivisiä sellaisia – kuitenkin heidän historiallisella taustallaan – Rintalan kerronnassa.

*Marian rakkauden* tutkimukseen otan avukseni teoksen merkittävän historiallisen henkilöahmon, Dietrich Bonhoefferin (1906–1945) tekstejä ja kirjoituksia. Bonhoefferista väitellyt tohtori Tomi Karttunen (2008, 137) kuvaa tätä luterilaista teologia yhdeksi viime vuosisadan merkittävimmistä kristillisistä vaikuttajista, joka opissaan painotti kirkon ja seurakunnan yhteisöllisyyttä sekä kristinuskon tämänpuoleisuutta, sitä että maailma on olemassa ihmistä eikä itseään varten. Bonhoefferin ohella hyödynnän muutamia oleellisia teodikean pohdintoja – esimerkiksi Gottfried Leibnizin ja Tuomas Akvinolaisen ajatuksia pahasta ja sen ongelmallisuudesta. Näitä tekstejä peilaan *Marian rakkauteen* ja sen kuvauksiin ja tulkintoihin pahasta. Polyfonista kerrontaa tarkastelen myös tässäkin yhteydessä. Oleellisia tarkastelun kohteita ovat myös historiallisen Bonhoefferin ja Rintalan Bonhoefferin eroavaisuudet pahan ja kärsimyksen kokemuksessa.

Trilogian viimeistä teosta, *Faustusta*, tarkastelen tässä yhteydessä sen representoiman Faust -myytin kautta. Miten paholaisen kanssa sopimuksen solminut päähenkilö suhtautuu pahaan ja näkee että kokee sen? Onko autofiktiivisen kertojan ja mahdollisen polyfonisen kerronnan suhteessa Jumalaan, pahaan ja nykymaailmaan tapahtunut merkittävää muutosta verrattuna kahteen aiempaan teokseen?

Näiden jälkeen vedän lankoja yhteen ja pyrin luomaan jokseenkin kattavan kuvan trilogian näkemyksestä pahasta nimenomaan kokonaisuutena, ja saada täten vastaus tutkimuskysymyksiini. Tartun tässä luvussa Rintalan trilogian kautta teodikean suurimpiin kysymyksiin pahan alkuperästä kuin myös Jumalan, ihmisen ja pahan keskinäisestä suhteesta

sekä tarkastelen, onko Rintalan läpi trilogian hyödyntämä näkökulmakerronta polyfonista ja jos oli, millaisena se pahan kuvasi niin yksittäisten teosten kuin koko trilogian osalta?

### 1.1 Paavo Rintalasta

Paavo Olavi Rintala syntyi vuonna 1930 Viipurissa. Talvisodan sytyttyä hän pakeni äitinsä ja mummonsensa kanssa Ouluun ilman sotimaan joutunutta ja sittemmin kaatunutta Otto -isää. Oulussa Rintala suoritti lyseon sekä varusmiespalveluksen, jonka jälkeen hän jätti Oulun taakseen, palaten sinne kuitenkin (joskaan ei aina kovin lämpimin tuntein) alati teostensa kanssa. (Leppihalme & Sallamaa 2010, 46–47.)

Ouluun muuttamiseen johtaneilla syillä, siellä kasvamisella ja koko ympäristöllä oli kuitenkin merkittävä vaikutus Rintalan kirjailijauraan: evakon sivullisuus, lyseoikäisenä puhjennut rakkaus kirjallisuuteen ja nuoren pojan hetkeksi hurmannut uskonnollisuus jättivät jälkensä niin itse kirjailijaan kuin hänen teoksiinsa. Oulu oli tyly ja kova paikka kasvaa. Kaupunki ja sen ihmiset olivat täynnä vastakohtia ja ristiriitoja, jotka ahdistivat nuorta Rintalaa. Juhani Salokannel toteaa teoksessaan *Linnasta Saarikoskeen* (1993, 339): ”Sieltä [Oulusta] nousivat poikaikäisen Paavo Rintalan keskeiset ja kipeät ristiriidat, ja juuri suhteessa kasvu-ympäristöön hän myös oppi suhtautumisiaan tarkkailemaan – ja aikanaan myös ymmärtämään.” Oulusta Rintala siirtyi varusmiespalveluksensa jälkeen teologian opintojen pariin Helsinkiin, jotka kuitenkin sittemmin jätti kesken. Luterilainen teologia, sen ajatusmaailma ja opiskelukaupunki Helsinki yhdessä saivat hänet vierastamaan koko luterilaisuutta. Jäljelle jäivät intohimo maailmankatsomuksellisiin ajattelijoihin ja kristinuskon esteettiseen puoleen. (Salokannel 1993, 336–337, 349; Leppihalme & Sallamaa 2010, 46–47.)

Paavo Rintalan tuotanto on verrattain laaja ja moninainen, mikä on johtanut myös epätasaisuuteen laadussa – joskin kirjailija itse ei juurikaan välittänyt viimeistelystä ja hiomisesta saatika oman tuotantonsa selittelystä tai taidekäsitystensä avaamisesta teostensa ulkopuolella. Silti koko kirjallisen tuotantonsa ajan hän on ollut jokseenkin samojen, suurten kysymysten äärellä. Jo Oulun vuosilta havaitut vastakohtat -- hyvä ja paha, kaunis ja ruma, aito ja ei-aito – ovat kaikki mietityttäneet Rintalaa hänen teoksissaan, kuten myös Jumalan ja uskonnon vaikutus ihmiseen, hänen ajatteluunsa ja tekoihinsa. Paavo Rintalan esikoisromaani *Kuolleiden valtakunta* julkaistiin jo vuonna 1954 ja viimeinen, *Faustus*, vuonna 1996. Siihen väliin mahtuu monta tunnettua teosta, mainittakoon tässä yhteydessä nyt esimerkiksi varhainen *Pojat* (1958), kohuja aiheuttanut *Sissiluutnantti* (1963) sekä romaanisarjat *Nahkapeitturien*

*linjalla* (1976, 1979, 1982) ja *Mummoni ja Mannerheim* (1960-1962). (Salokannel 1993, 350–352; Leppihalme & Sallamaa 2010, 48–50.)

Merkittävä tutkielmani kannalta on Rintalan kirjailijauran loppuvaihe – noin vuodesta 1987 kuolemaansa saakka – jolloin hän tyyllillisesti ja kerronnallisesti teki merkittävää pesäeroa muuhun tuotantoonsa. *St. Petersburgin salakuljetuksesta* (1987) lähtien Rintala heittäytyi teoksissaan ”kerronnallisen minä-muodon ja eläytyvän subjektiivisuuden varaan” (Alhoniemi 2007, 10). Rintalan myöhäistuotannossa keskeistä on niiden autofiktiivinen luonne sekä ajan ja unen sekoittuminen kulttuurisen muistin ja kirjailijan omien muistikuvien kanssa. Eritoten tutkielmassa käsittelemäni *Aika ja uni* on oiva esimerkki siitä, kuinka Rintala rikkoo rajoja ja kronologista juonikaavaa (oikeastaan luopumalla siitä) rakenne- ja kerrontaratkaisujensa avulla.

## **1.2 Kauneuden attribuuitit -trilogia**

Kerron tässä luvussa lyhyesti, pääpiirteittäin jokaisesta trilogian teoksesta.

Trilogian avausosa, vuonna 1993 julkaistu *Aika ja Uni*, on Rintalan myöhäistuotannon kulmakivi, rakenteellisesti ja tekstillisesti haastava teos. Siinä jo muutamissa edeltävissä teoksissa – ehkä parhaiten *Sarmatian Orfeuksessa* (1991) – hyödynnetty minäkerronta on saavuttanut eräänlaisen huippunsa. Kronologisen juonen on saanut korvata kertoja-Rintalan muisti, joka sukkuoi teoksen nimen mukaisesti ajan ja unen läpi, hyödyntäen niin kirjailijan oman elämän tapahtumia kuin projisoiden hänen kokemuksiaan ja ajatuksiaan myös toisten historiallisten henkilöiden kautta. Huomionarvoista on, että vaikka kertoja näennäisesti vaihtuu vaikkapa neuvostoliittolaiseen runoilijaan Marina Tsvetajevaan, kyseessä on edelleen kertoja-Rintala, joka näkökulmanvaihdoksella pyrkii etsimään itselleen uusia ilmaisukeinoja, eläytymällä muiden kohtaloihin emotionaalisesti (Alhoniemi 2007, 78). Teos on Alhoniemen (2007, 79) mukaan ”sisäinen elämäkerta”, joka pohjaa niin tekijänsä muistoihin kuin oppineisuuteen ja lukeneisuuteen, muodostaen siitä mosaiikkimaisen kertomuksen. Omaelämäkerrallista fiktiota Alhoniemi ei mainitse, mutta sellaisenakin teos eittämättä näyttäytyy.

*Aika ja uni* on Rintalan oma dantemainen vaellus maanpäälliseen helvettiin. Fragmentaaristen lukujen ja näkökulmien kautta teoksessa käsitellään 20. vuosisadan (sekä toki muutamien kohdin aiempienkin) pahuutta ja kertojan pettymystä ihmiseen. Alati kertoja kuvaakin vuosisataa

helvettinä, jota Dantekin kavahtaisi. Näkökulmansa ihmiseen ja pahaan antavat niin vanha kirjailija (joka on kirjoitushetken Rintalan ikäinen), hänen lyseo- ja armeijaikäinen minänsä, kuten myös sotien ja vainojen myötä kärsineet runoilijat Anna Ahmatova ja Marina Tsvetajeva. Merkittävä osuus on myös nuoren Rintalan teologianopinnoilla, jotka ajavat hänet kauemmas luterilaisuudesta ja saavat hänet ajattelemaan Jumalan näkymättömyyttä kaiken pahan keskellä. Teos huokuu eräänlaista maailmantuskaa, joka kohdistuu ihmisten tekoihin ja Jumalaan. Oman luentani perusteella sanoisin *Ajan ja unen* olevan tunnelmansa puolesta kauttaaltaan alakuloinen, pettynyt ja katkera. Kauneutta etsinyt ja tavoitellut kertoja-Rintala näkee vuosisatansa pahan ihmisen pilaamana. Vasta trilogian toisessa osassa esiin nousee toivon pilkahduksia.

*Marian rakkaus* ilmestyi vuonna 1994, ja takakannessaan sitä kuvataan hivenen huvittavasti ”Paavo Rintalan ensimmäiseksi rakkausromaaniksi”. Kieltämättä siinä on kuvaukseen sopivia piirteitä. Se on myöskin muodoltaan varsin perinteinen romaani ja kronologinen *Aikaan ja uneen* verrattuna.

Teos alkaa jälleen kertoja-Rintalan alustuksella: hän on Saksanmatkojensa ja lukemisiensa kautta perehtynyt teologi Dietrich Bonhoefferin elämään ja kirjoituksiin. Bonhoefferin kohtalo kiehtoo vanhaa, väsynyttä kirjailija-Rintalaa: ”hänessä on herännyt kiihko sen ymmärtämiseen joka pakenee ilmaisun tavoittamattomiin. Siellä täytyy olla jotakin joka on enemmän kuin Sana tai Mieli.” (Rintala 1994, 15.) Bonhoefferin usko ei horjunut vaikka hänet vangittiin ja lopulta teloitettiin keskitysleirillä.

Siispä matkaamme jälleen kertojan mukana ajassa toisen maailmansodan seutuville. Bonhoeffer, keski-ikää lähestyvä pappi, toimii natsi-Saksaa vastustavassa liikkeessä, joka suunnittelee ja toteuttaa useammankin Adolf Hitlerin salamurhayrityksen. Samassa tuokiossa – keskellä helvettiä – hän rakastuu nuoreen, vasta 18-vuotiaaseen aatelistyttöön Maria von Wedermayeriin, joka on kuin ”Sandro Botticellin kevät” (Rintala 1994, 24). Rakastavaiset eivät juurikaan ennätä yhdessäolosta nauttia, sillä varsin pian heidän vuoden 1943 kihlautumisensa jälkeen Bonhoeffer vangittiin valtiopetoksesta. Heidän avioelämänsä toteutui pitkälti vain kirjeenvaihdon kautta. Näihin kirjeisiin Rintalakin on oletettavasti tutustunut vuonna 1992 julkaistun kirjekokoelman *Brautbriefe. Zelle 92* -teoksen myötä. Itse hyödynnän tutkielmassani kattavaa englanninkielistä *Letters and Papers from Prison* -kokoelmaa (2015).

Näkökulmakerronta luo tässä teoksessa selkeämmin kontrastia puhtoisen hyvän ja saatanallisen pahan välille: viattoman Marian rakkaudenkaipuisista sanoista hypätään surutta paholaiseksi

kuvatun Hitlerin seuraan. Kertoja-Rintala kokee yhtymäkohtia Marian elämään. Yhtä lailla hänkin on joutunut pakoon kodistaan ja menettänyt sodalle sekä yhdelle paholaiselle, Stalinille, läheisiään.

Kipeään eroon päättynyt nuoruudenrakkaus lienee puhutellut Rintalaa, jolla itselläänkin oli senkaltaisia kokemuksia (Alhoniemi 2007, 107). Siksi *Marian rakkaus* on loogista jatkoa *Ajalle ja unelle*, jossa kertoja harhaili etsien vuosisatansa helvetistä kauneutta ja hyvyyttä. Rakkaudella on voima kukistaa paha, mutta silti se jää vaille todellista täyttymystä. Usko Jumalaan on Bonhoefferin tuki kuoleman hetkellä, mutta kertoja-Rintala ei kykene pääsemään samasta hurmuksesta osalliseksi. Näkisin, että teoksen loppupuolella, kun Dietrich Bonhoeffer lopulta teloitetaan, on se myös vertauskuvallinen kertoja-Rintalan luterilaisen uskon kuolema – josta pääsemmekin sujuvasti kolmanteen käsittelemääni teokseen.

Vuonna 1996 julkaistu *Faustus* jäi vakavasti sairastuneen Paavo Rintalan viimeiseksi romaaniksi. Se muistuttaa hajanaisuudessaan ja autofiktiivisyydessään *Aikaa ja unta*, intoutuen ajoittain myös runomuotoiseen kerrontaan, jollaiseen jo *Marian rakkaus* päättyi. Tätä jakoa kuvaavat erinomaisesti teoksen alaotsikot, *Minun todellinen henkilöhistoriani. Minusta sepitetyt legendat. Minun runoni.*

Päällisin puolin trilogian päätösosassa on kyse eräänlaisesta Faust -myytin representaatiosta. Kertoja-Rintala ajautuu olosuhteiden pakosta ja kuolemanpelosta johtuen tekemään verellään sopimuksen paholaisen, Mefiston kanssa. Väsynyt kertoja on menettänyt toivonsa niin ihmiskuntaan kuin Jumalaankin, joka edelleen vaikenee. Niinpä hän tyytyy myymään sielunsa, sillä se on ainoa nähtävissä oleva keino saavuttaa kauneus ja onni ennen vääjäämättömästi lähestyvää kuolemaa:

jokainen näkee joka sulkee silmänsä  
katsoo taakseen, paholainen vie hänen sielunsa  
mutta palkkio on ruhtinaallinen:  
hän muuttuu Faustiksi joka jumalilta  
ottaa omansa  
(Faustus, 280.)

Kauneuden tavoittelun – joka on yksi trilogian pääteemoista – näkisin ikaikäisena jatkumona aina perisynnistä lähtien: ihminen janoaa tulla Jumalan – täydellisen kauneuden – kaltaiseksi ja jopa mahtavammaksi. Se ei kuitenkaan onnistu, ja kuten Terry Eagleton mainiosti teoksessaan *On Evil* (2010, 54) toteaa, ihmisen ainoaksi voitoksi Jumalasta jää vapaus tehdä syntiä,



kieltäytyä pelastuksesta ja joutua täten vapaaehtoisesti kadotukseen. Tosin lienee syytä pohtia – jos leikkaa kirveellä oman päänsä giljotiinin välttämiseksi, onko se kovinkaan merkittävä voitto?

### 1.3 Rintalan dialoginen ja polyfoninen kerronta

Koen sangen haastavaksi nimetä tutkielmaani ja lähestymistapaani minkään yksittäisen kirjallisuudentutkimuksen alueeseen kuuluvaksi. Se on lähellä aihe- ja ideahistoriallista tutkimusta, mutta itse näkisin yhtä lailla oleellisina intertekstuaalisen ja miksei myös vertailevankin kirjallisuudentutkimuksen. Kokonaisuudeltaan helppoja yhtymäkohtia tutkimuksestani on vetää myös filosofiseen kirjallisuudentutkimukseen, teologisin painopistein. Tutkielmani analyysiluvut yhdistävänä teoriana mukana kulkee Bahtinin polyfonian ja dialogisuuden käsitteistö.

Polyfonian avulla tarkastelen trilogian tarjoamia näkökulmia, ”ääniä”, kuten Bahtin (1991, 5) niitä kutsuu. Oletukseni on, että trilogian laajasta eritaustaisten (ja eri ajassa elävien) henkilöhahmojen kirjosta muovautuu lopulta polyfoninen kokonaisuus, josta voidaan vetää johtopäätöksiä teodikeaan ja näkökulmien suhteesta ja kokemuksista pahaan. Avaan ensin Bahtinin polyfonian ja dialogisuuden käsitteet, ja esittelen sitten tarkemmin muuta termistöä ja teoriaa, jotka toimivat apuna analyysissäni.

Mihail Bahtin puhuu Dostojevskin tuotantoa tutkiessaan romaanin polyfonisuudesta. Polyfonisuus tässä yhteydessä tarkoittaa niin ikään moniäänisyyttä, erilaisten näkökulmien mittavaa kirjoa, jolla Dostojevski rikkoo aiemmin perin monologista romaanikerrontaa. (Bahtin 1991, 19–26.) Tällaisena se eittämättä erottuu myös Rintalan trilogiassa, parhaiten *Aikaa ja unta* hallitsevassa näkökulmakerronnassa, jota kirjailija toki hyödyntää sittemmin myös *Marian rakkaudessa* että *Faustuksessa*. Samoin kuin Bahtin (1991, 50–52) näkee Dostojevskin tekevän, niin myös Rintala käsittää yhteiskunnan ja yksilön tarinat ja kehitykset ristiriitoinen ikään kuin rinnakkaisena ja samanaikaisesti elävinä, ja nimenomaan samassa tilassa yhdessä eikä kronologisena ajan jatkumona.

Polyfonia sisältyy myös Bahtinin käsitteisiin dialogisesta ja dialogisuudesta. Moniäänisyyden lailla Bahtin kokee, että palanen vaikkapa romaanidialogia on tärkeä osa kokonaisuutta, eräänlainen ruumiillistuma kaiken diskurssin dialogisesta luonteesta. Kaikki kieli ja sen ilmaisu kun hänen mukaansa suuntaa kohti diskurssia, on siten sosiaalista ja kirjallisessa muodossa siis

Bahtinin mukaan näin ollen dialogista. Kyse on ikään kuin kerronnan monista äänistä, jotka kaikki edustavat erilaisia näkökulmia, aatteita, ideoita, mutta joista kukaan ei dominoi, vaan ne ovat jokainen tärkeitä palasia dialogisessa kokonaisuudessa. (Ryan & Jahn & Herman, 2005, 104.)

Jonkinmoista yhteneväisyyttä Bahtinin polyfoniaan on löydettävissä Dietrich Bonhoefferin, tässä tapauksessa historiallisen henkilön, ajattelussa. Teoksessaan *Gemeinsames Leben* (1939) ja vankilakirjeissään hän muotoili, tosin lyhykäisesti, ajatusta elämästä polyfonisena kokonaisuutena ja linkitti sen Bahtinia selvemmin musiikkiin ja sen melodiarakenteeseen. Kristillinen yhteisö laulamassa virsiä yhdessä oli Bonhoefferin mielestä osoitus elämän polyfoniasta: yksilöistä tulee yksi ääni, seurakunnan ja kirkon ääni, joka ylistää Jumalaa (Smith 2006, 198). Ajatus yksilöstä elintärkeänä osana kokonaisuutta tulee esiin myös synninteosta puhuttaessa. Bonhoeffer korostaa, että kristityt ovat olemassaolonsa kautta kaikki yhden ruumiin jäseniä, ja siksi yksikin synty vaikuttaa kaikkiin yhtä tuhoisasti (Bonhoeffer 2015d, 66–67).

Trilogian tarkastelussa paneudun myös siihen, kuinka Rintalan käyttämät erilaiset näkökulmat kuvaavat pahaa ja suhdetta siihen. Tässä käytän apuna narratiivitutkimuksen alaan kuuluvan näkökulman (point of view, myös perspective) käsitteen teoriaa.

Burkhard Niederhoff kuvailee artikkelissaan ”Perspective – Point of view” (2013) näkökulman narratiivissa seuraavanlaisesti: “the way the representation of the story is influenced by the position, personality and values of narrator, the characters and, possibly, other, more hypothetical entities in the storyworld.”

Näkökulma ei siis ole kovinkaan yksiselitteinen. Kyse on monen osan summasta – eikä aina ole selvää, kenen näkökulmasta mikäkin asia esitetään, kaunokirjallisuudessa näkökulma kun voi helposti vaihtua muutaman sanankin avulla. Peruseriaate, jossa tuskin on kiisteltävää, on se, että näkökulma on fyysinen, psykologinen ja ideologinen positio, josta narratiivin tapahtumat ja tilanteet esitetään ja jonka kautta ne ikään kuin suodattuvat lukijalle (Prince 2005, 442).

Gerard Genetten fokalisaatioteoria tuo hieman selkeyttä näkökulmien tarkasteluun. Tällä tavoin saan paremmin tutkittua niiden roolia esimerkiksi *Ajan ja unen* kerronnassa: kuka puhuu, miksi ja mikä on kertojan osuus tässä kaikessa? Onko kertoja polyfoniateorian ja hypoteesini mukaisesti yksi tasa-arvoinen ääni muiden joukossa vai nouseeko hän kuitenkin niiden yläpuolelle?

Yksinkertaiseksi typistettynä fokalisaatio voidaan jakaa kolmeen eri luokkaan. Ensimmäinen niistä on nollafokalisaatio. Tuolloin tapahtumat kerrotaan kaikkietävästä ja rajoittamattomasta näkökulmasta. Toinen luokka on sisäinen fokalisaatio, jolloin tapahtumien esitys on rajoitettu fokalisoitun hahmon näkökulmaan, havaintoihin ja tajuntaan. Kolmas taas on ulkoinen fokalisaatio, ja siinä tapahtumat kuvataan ikään kuin kameran läpi tarkasteltuna, ulkopuolisen katsojan tarkkailemana. Näistä perehdyn tarkemmin kohtaan kaksi, sillä Rintalan trilogia hyödyntää eniten juuri sisäistä fokalisaatiota. Siitä voidaan johtaa tekstiin vielä kolme tarkempaa mallia: eräänlainen kiinteä, vaihteleva, ja moninkertainen fokalisaatio. Näistä ensimmäisessä tapahtumien esitys osoitetaan kulkevan yksittäisen fokalisoitun hahmon näkökulmasta. Lukijalle on täysin selvää, kenen näkökulmasta tapahtumia seurataan. Vaihtelevassa fokalisaatiossa teksti rakentuu erillisten hahmojen silmien kautta koettuna; näkökulma siis vaihtelee tarinan edetessä. Moninkertaisen fokalisaation avulla taas kerrotaan sama jakso toistuvasti mutta eri henkilöhahmon näkökulmasta. (Jahn 2005, 173–175; Prince 2005: 442–443.)

*Aika ja uni*, johon tätä teoriaa hyödynnän, on mielenkiintoinen sekoitus yllä olevia kohtia yksi ja kaksi. Toisaalta teksti etenee eri näkökulmien kautta – mutta tähänkin löytyy nähdäkseni poikkeus, johon tulen tarkemmin palaamaan analyysiosiossa.

*Ajan ja unen* sekä *Faustuksen* yhteydessä täytynee vielä nostaa esiin termi *autofiktio*. Sen määritelmä on sangen yksinkertainen: narratiivi joka esimerkiksi julistautuu fiktiiviseksi romaaniksi kansilehdillään mutta hyödyntää silti tekijän omia kokemuksia sekä identifioi tämän suoraan nimeltä tekstissä, on autofiktiivinen. Laajempaan määritelmään voidaan pitää muun muassa Genetten näkemystä, jonka mukaan mikä tahansa fiktiivinen teksti, jonka homodiegeettinen (osallistuva) kertoja kantaa tekijän nimeä, on autofiktiivinen. (Zipfel 2005, 36–37)

#### **1.4 Teodikea ja teologia trilogian taustalla**

Aloitan ensiksi teodikea-termin määrittelyllä, jonka jälkeen avaan hieman yleisesti sen teoriaa. Sitten esittelen joidenkin valitsemieni filosofien ja teologien näkökulmia ongelmaan. Lopuksi tarkastelen vielä muutamia kaunokirjallisia esimerkkejä, jotka osaltaan linkittyvät myös Rintalan trilogiaan.

*Kauneuden attribuuttien* paha on, kuten myöhemmin analyysiluvuissani esitän, kristillistä siinä mielessä, että teksti tunnustaa Jumalan vastuun maailmaan luomastaan ja sallimastaan pahasta. Lisäksi trilogia kyseenalaistaa kristillisen Jumalan oikeudenmukaisuuden siltä osin, kun se kristillisessä traditiossa virheettömänä ja läpeensä hyvänä näyttäytyy. Siksi tarkastelen tässä tutkielmassa *teodikeaa*, jonka terminä voi liittää suoraan pahan ongelmaan mutta joka linkittää sen nimenomaan kristinuskooimen *theodicée* kehittänyt luterilainen tiedemies Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) teoksessaan *Tutkielmia teodikeasta eli Jumalan hyvydestä, ihmisen vapaudesta ja pahan alkuperästä* (1710). Leibniz oli aikanaan varsinainen yleisnero: kirjoituksissaan hän kehittänyt uusia suuntia niin filosofian, matematiikan ja oikeustieteen saralta. Filosofiansa hän sivusi myös alati teologian perustavia kysymyksiä, olihan hän harras luterilainen – muun muassa kolminaisuus-, inkarnaatio- ja ehtoollisoppeja tukevia tekstejä hän kirjoitti. (Knuutila 2011, 9–29.)

Itse sana teodikea on peräisin kreikan kielestä. Etuosa *théos* tarkoittaa jumalaa ja loppuosa, *dike*, kirjaimellisesti syytöntä tai vanhurskasta. Sana siis sisältää väitteen Jumalan oikeudenmukaisuudesta ja sen puolustamisesta, jollaiseksi Leibniz sen pohjimmiltaan ajatteli – tarkoituksenaan kun oli todistaa Jumalan täydellinen hyvyys ja sen riippumattomuus pahasta (Kempf 1912). Teodikean määritelmä on johdettavissa yksinkertaisimmillaan seuraavaan kysymykseen: millä oikeudella hyvä, kaikkivaltias Jumala sallii (tai antaa tapahtua, jos ei siihen puutu) ihmisen kärsimyksen ja ylipäänsä pahan olemassaolon? Tämä on myös kysymys, jota Rintalakin käsittelee läpi trilogian, vahvimmin kuitenkin *Ajassa ja unessa*.

Ymmärtääksemme pahan ongelman, täytyy ensiksi pureutua kysymykseen, mitä paha oikeastaan on? Monelle saattaa tulla mieleen viaton kärsimys – kärsimys myös ylipäänsä, ehkä esimerkkejä lähihistoriasta, kuten vaikkapa Norjan Utøyan joukkosurma. Moraalifilosofiselta kantilta tarkasteltuna paha on ihmisen tekemää vakavaa vahinkoa toista, viatonta ihmistä kohtaan, olkoon kyse sitten fyysisestä tai henkisestä pahanteosta. Paha on siis moraalinen ongelma – ihmisellä on käsitys siitä, mikä on oikein ja hyvää, ja paha on sen vastakohta, ja siksi ongelmallinen, että ihminen useimmiten tiedostaa pahan vääryyttä puhkuvan luonteen. (Kekes 2005, 2–7.) Syyt pahaan ovat tällöin ihmisessä itsessään, psykologisia eivätkä ulkoisten ärsykkeiden tai tahojen aiheuttamia. Moraali sekä hyvä että paha ovat kaikki ihmisen luomia arvoja, jotka ovat muotoutuneet vuosituhansien saatossa (Kekes 2005, 5). Lähtökohdiltaan ihminen ei suinkaan yksioikoisesti ole luonnostaan hyvä, vaan Thomas Hobbesin (1999, 122–

123) näkemysten mukaisesti mahdollisesti taipuvainen pahaan, kunnes parempi vaihtoehto sille löytyy. Näkemys on siis varsin opportunistinen.

Paha on moraalifilosofian näkemysten mukaan olennainen osa ihmisen luontoa ja se elää väärissä teoissa ja tapahtumissa, mutta on silti pikemminkin vallitseva tila kuin yksittäinen tapahtuma tai luonteenpiirre. Paha on pikemminkin narratiivi, johdettavissa tapahtumien ketjuun (Fleschner 2013, 6). Ihminen ei voi olla paha ilman tekoja jotka tuon pahuuden määrittävät. Paha on kuitenkin aina moraalisesti väärää, mutta moraalisesti väärä teko ei ole aina moraalisesti paha. Esimerkkinä käy vaikkapa holokausti, joka on kiistämättä vääryyttä, mutta myös paha, kun taas arkipäiväinen lupauksen pettäminen on väärin, mutta ei paha. (Formosa 2008, 217–218.) Toki aivan oma lukunsa on se, mistä pahuus ihmisessä kumpuaa ja on lähtöisin.

Moraalifilosofia ja kristillinen teologia kykenevät kuitenkin lähtökohdistaan huolimatta tarkastelemaan pahan ongelmaa samankaltaisella kysymyksenasettelulla. Oma jaotteluni, joka noudattaa suurin piirtein Rowen (1999, 158) esittämää päättelyketjua, on seuraavanlainen:

1. On olemassa kaikkivoipa, kaikkietävä ja kauttaaltaan hyvä Jumala.
2. Tällainen Jumala kykenisi ja tahtois estää paha tapahtumasta.
3. Paha on silti olemassa.
4. Onko silloin olemassa kaikkivoipaa, kaikkietävää ja täydellisen hyvää Jumalaa?

Huomionarvoista on, että periaatteessa nämä väittämät pyrkivät (kristinuskolle ominaisen) teismisen jumalolennon olemassaolon kieltämiseen, esimerkiksi monet ateistit perustelevat kantansa tällä tavoin (Rowe 1999, 153). Yksi vastaus väittämiin taasen on, että Jumala sallii pahan estääkseen jonkin suuremman pahan tapahtumista tai saavuttaakseen sen avulla jotain hyvää (Rowe 1999, 153–156). Kuitenkin esimerkiksi Joel Thomas Tierno (2006, 168) toteaa, että tuo jo antiikista säilynyt kysymysasettelu on virheellinen: sen sijaan, että puhutaan pelkästään yhdenlaisesta pahasta kokonaisuutena, täytyisi se luokitella ja puhua turhasta pahasta – jonkinmoista tarpeellista paha kun hänen mukaansa voi ajatella esiintyvän kaikissa mahdollisissa maailmoissa.

Kristillisessä maailmankuvassa paha nähdään siis Jumalan vastavoimana, mahdollisena Jumalan kaikkivaltiota ja hyvyyttä uhkaavana tekijänä, kuten yllä oleva päättelyketju nähdäkseni joka tapauksessa osoittaa, vaikkei se muuten välttämättä aukottomasti toimikaan. Paha on syntiä ja synti taasen mikä tahansa teko, joka on vastoin Jumalan *Raamatussa* ilmoittamia lakeja. Ihmisen tekemä paha on moraalista vääryyttä, ja paha ihmisessä on hyvän

eli Jumalan poissaoloa. Paha on Saatanan ja vapaan tahdon synnyttämää kapinaa, joka voitetaan antautumalla täysin Jumalan ja hänen lakiensa alaiseksi ja uskomalla hänen kaikkivaltiuuteensa. (Akvinolainen 2003, 75–88.) Paha ei kuitenkaan synny ihmisestä, vaan se on juurikin Saatanan henkilöityvä vastavoima Jumalalle – muttei tietenkään sen veroinen. Kristinuskon pahakäsitys on sikäli ongelmallinen, että sen on ollut kovin vaikea selittää esimerkiksi pahan syntyä ja toki myös pahan olemassaoloa, josta teodikean lähtökohdat jo syntyvätkin.

Yksi näkökulma pahan syntyyn on, että se tuli maailmaan vasta ihmisen kautta, syntiinlankeemuksessa, koska Aatami ja Eeva söivät hyvän ja pahan tiedon puusta vasten Jumalan käskyä. Tämä lopulta johti koko ihmissuvun kiroamiseen ja karkotukseen paratiisista. (1. Moos. 3:1–19.) Silti herää kysymys, mikä Eevaa harhaanjohtava käärme on, ellei paha? Samoin myös Jumala on tietoinen pahasta ennen syntiinlankeemusta – silloinhan sen täytyi jo olla olemassa. Tuo käärme on sittemmin juutalaisessa (ja myöhemmin kristillisessäkin) traditiossa yhdistetty Saatanan. *Raamatussa* Saatana on Jumalan vastustaja, kaiken synnin ja pahan ruumiillistuma, alkujaan enkeli nimeltä Lucifer, joka tahtoi ”korottaa itsensä Korkeimman vertaiseksi” (Jes. 14:14) ja jonka Jumala petoksesta hurjistuneena syöksi tuonelan pohjimmaiseen kuiluun (Jes. 14:15). Onko vapaa tahto, jonka Jumala antoi enkeleille ja ihmiselle, sitten kaiken pahan alku ja juuri?

Mielenkiintoinen huomio on toki, että Jumala kristillisen käsityksen mukaan on siis luonut kaiken aineellisen ja aineettoman tässä maailmassa, eläimistä ihmisen sieluun. Ihminen on ”luotu Jumalan kuvaksi” (1. Moos. 1:27) – joten kaikki ihmiseen liitettävissä olevat ominaisuudet, attribuutit, hyvät ja pahat, voisi kuvitella olevan osa Jumalaakin. Tällöinhän myös paha on Jumalan luoma – kuten pahan lähettiläs Saatana. *Jesajan kirjan* luvun 14 jakeissa 6, 7 ja 8 todetaan Jumalan suulla: ” - - minä yksin olen Herra, minä, joka luon valon ja pimeyden ja tuotan yhtä lailla onnen ja onnettomuuden. Minä olen Herra. Kaiken tämän minä teen.”

*Vanhassa testamentissa* Jumala on aktiivinen toimija, joka itsekin aiheuttaa pahaa. Esimerkkeinä mainittakoon vaikkapa syntisen ihmiskunnan hukutus (1. Moos. 7–9), kaupunkien ja niiden vääräuskoisten kansojen tuhoaminen (1. Moos. 19) ja Jobin kiusaus. Kaikki nämä kuitenkin johtavat ”suurempaan hyvään”: Nooa solmii ensimmäisen liiton Jumalan kanssa (1. Moos. 9), Sodomian ainoa hurskas, Loot pelastetaan tyttäreineen tuholta (1. Moos. 19:16) ja ankarasti Saatanan koettelema Job ymmärtää Jumalan kaikkivaltiuuden (Job. 42:2–6). Esimerkkejä on useita – *Vanhan testamentin* Jumala on, antiikin jumalia mukailen,

varsin arvaamaton ja äkkipikainen, kaukana täydellisestä olennosta. Northrop Fryen näkemys lienee osuvin: ”The God of *the Old Testament* is on the whole not presented as a theologian’s model or perfect being, but as an intensely humanized figure, as violent and unpredictable as King Lear.” (Frye 1991, 74.)

Seuraavaksi esittelen vielä muutamien valitsemieni teologiien ja filosofien näkökulmia ja tarjoamia vastauksia pahan ongelmaan. Vuosisatojen, jopa -tuhansien aineistosta johtuen karsintaa on täytynyt tehdä varsin ronskilla otteella. Koen kuitenkin saavani näiden teorioiden avulla parhaiten apuja tutkimustani varten – Leibniz, Akvinolainen ja Bonhoeffer kun ovat relevantteja jo senkin vuoksi, että heihin viitataan Rintalan trilogiassakin.

Tutkimukseni perustalle merkittävin on tietenkin luvun alussa mainitsemani Leibnizin teodikeatutkielma vuodelta 1710. Tosin, voinen todeta, että näen sen suurimpana saavutuksena kuitenkin vain teodikea -termin esittelyn ja mahdollisten maailmojen teorian hahmottelun. Leibnizin päättely nojaa pitkälti hänelle ominaiseen optimismiin sekä lujaan uskoon Jumalan hyvydestä. Leibniz lähtee liikkeelle mahdollisten maailmojen ajatuksesta – että täytyy olla olemassa myös huonompiakin maailmoja kuin tämä jossa nyt elämme. Ja koska Jumala on Leibnizin käsityksen mukaan kauttaaltaan hyvä, täytyy hänen myös olla valinnut meille elettäväksi paras maailma kaikista mahdollisista – elämme siis eräänlaisen maailmojen pyramidin huipulla. Ja koska Jumala on hyvä, ja maailma on paras mahdollinen, mutta pahaa silti tapahtuu, täytyy pahankin ajaa suuremman hyvän asiaa, eli johtaa aina parempaan. Katolisen kirkon predestinaatio-oppi tai Jumalan ennaltatietäminen eivät myöskään ole Leibnizin mukaan ongelma: vaikka Jumala tiesi etukäteen, että Juudas kavaltaa Jeesuksen, niin ei välttämättä olisi käynyt. Ihmisen vapaa tahto on niin halutessaan olla toimimatta Jumalan hyväksi. (Leibniz 2011, 306–314.) Leibnizin terminä teodikea sisällytti itseensä niin kristillisen hyvänjumalan puolustamisen kuin moraalifilosofiaa lähentelevän, hieman uskonnollista näkökulmaa neutraalimman tarkastelutavan pahan ongelmaan (Laato & Moor 2003, 3).

Toki Leibnizin parhaan mahdollisen maailman idea saikin myöhemmin osakseen pilkkaa. Esimerkiksi Voltaire *Candidessaan* iski pilkkakirveellään Leibnizin teoriaa (Knuuttila 2011, 26). Omasta mielestäni Leibnizin vastaus pahan ongelmaan on eräänlainen hyvän mielen oppi, jonka perusta on vankkumattomassa uskossa armolliseen ja täydelliseen hyvään Jumalaan. Ei sillä kuitenkaan kauheasti arvoa objektiivisessa mielessä tarkasteltuna ole – mutta kuten myöhemmin osoitan, Rintalan teoksiin se linkittyy vallan mainiosti.

Vertailtuna Leibniziin, englantilaisen ajattelijan Thomas Hobbesin (1588–1679) näkemys pahasta on varsin eriävä. Toisaalta ihmiset ovat pohjimmiltaan, niin sanotussa luonnontilassaan, tasavertaisia mutta pahoja ja siten taipuvaisia riitelemään ja taistelemaan toisiaan vastaan. Tästä tilanteesta ulospääsynä on valtiollinen suvereniteetti ja yhteiskuntasopimus, jotka rajoittamattomalla vallalla pitävät ihmiset ruodussa. Toisaalta taas uskonnolliselta kannalta tarkasteltuna ihmiset ovat ajautuneet ”pimeyden aikaan”, joka johtuu niin Saatanan ja paholaisten maanpäällisestä vallasta, Raamatun väärästä tulkinnasta ja (katolisen) kirkon alennustilasta. Jumalan roolista Hobbes toteaa, että on vaikea nähdä, etteikö kaikkivaltiaana Jumala vaikuttaisi myös pahojen tekojen taustalla, mutta kuten suurten valtiomiesten kohdalla menetellään, on asiasta parempi pysyä vai, sillä myöntämällä joko että Jumala hyväksyy pahan tai että hän ei voi estää pahaa, saavutaan – oma näkemykseni – turhan kiusallisten pohdiskelujen äärelle. (Hobbes 1999, 10–12; 121–126; 501–526.) Tosin Leibniz myöhemmin kommentoi tätä Hobbesin ajatusleikkiä varsin suivaantuneena ja kumosi sen selittämällä, että ”Jumalan neuvot ja teot on sen sijaan aina sallittua ja järkevää ilmoittaa, koska ne ovat aina kauniita ja kiitettäviä.” (Leibniz 2011, 319.)

Hobbesin ja Leibnizin kumpaisenkin ajatusten taustalla vaikuttanee Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) oppi pahasta, sen synnystä ja suhteesta Jumalaan, sillä hänen vaikutuksensa kirkkoon, teologiaan ja länsimaisen filosofiaankin on suunnaton. Teodikea, Jumalan oikeudenmukaisuus ja sallimus edustavat Akvinolaiselle haastetta perustella Jumalan hyvyys sekä suuremmissa mittakaavassa koko Luojan olemassaolokin. Akvinolainen edusti siinä mielessä aikansa tulevaisuutta, että hän toi teologiaan filosofista päättelyä ja järjelyä, teki siitä tieteellisempää ja loi näin pohjan tuleville teologeille. (Kennedy 1911.) Akvinolaisen filosofiassa paha on yhtä kuin synti. Paha syntyy aina synninteosta. Jumala ei voi aiheuttaa itsessään syntiä, sillä hän on täydellisen hyvä (ajatus jota Leibniz eittämättä ihanoi). Jumala on kuitenkin välillisesti osasyynä syntiin, sillä hän on antanut ihmiselle vapaan tahdon – Akvinolainen tosin toteaa, että Jumalan osallisuus mitätöityy, kun ihminen kääntyy moraalisen väärän tielle, siis pois absoluuttisesta hyvästä, ja tekee syntiä. Akvinolaiselle paha on ainoastaan hyvän puutetta – ne eivät voi olla vastakkaisia voimia. Paha tarvitsee hyvää olemassaoloonsa, kun taas hyvä ei tarvitse pahaa, sillä suurin mahdollinen hyvä, Jumala, on luonut kaikki olennot alkujaan hyväksi; puhutaan niin sanotusta luonnollisesta hyvästä. (Akvinolainen 2003, 56–62.)

Aiemmin tässä luvussa toin esiin väitteen, että Jumala olisi luonut myös pahan. Perustelin näkemystäni *Jesajan kirjan* katkelmalla. Tätä samaa kohtaa myös Tuomas Akvinolainen käyttää, mutta hänen päätelmänsä on toisenlainen kuin omani. Hänen mukaansa Jumala ei



kuitenkaan ole voinut luoda pahaa, koska paha ei ole entiteetti. Oikeastaan paha ei ole mitään, sillä Jumalasta poiskääntynyt, syntiä – siis pahaa, tekevä ihminenäkään ei ole mitään Herran silmissä. (Akvinolainen 2003, 57.) Tässä tulee nähdäkseen esiin tulkintojen moninaisuus ja näkökulmien merkitys – olennainen tekijä esittelemieni teologioiden taustalla on tietysti aina henkilökohtainen vakaumus. Akvinolainen uskoo, ettei mitään muuta vaihtoehtoa ole kuin se, että Jumala on läpeensä hyvä. Niinpä pahan olemus ja luonne perustellaan sen kautta, eikä siitä riippumatta.

Martti Lutherin näkemys pahasta ja Jumalan suhteesta on lähellä Tuomas Akvinolaisen oppeja ja nojaa pitkälti katolilaiseen perinteeseen. Teoksessaan *De Servo Arbitrio* (1823, 171–173) Luther toteaa, ettei Jumala voi itse tehdä pahaa, mutta hän ei myöskään salli ihmisen olla toimeettomana vaan ajaa tätä tekoihin, joita ei ohjaa vapaa tahto vaan perisyynnistä juontuva luontainen taipumus dominoivaan pahaan. Vain usko kaikkivaltiaaseen Jumalaan ja hänen tahtoonsa alistuminen voivat tuoda armon ja pelastaa tältä tieltä, ja vain niiden saavuttamisen jälkeen ihminen kykenee pyrkimään hyvään. Luterilainen ihmiskäsitys siis perustuu jo Augustinuksen aikanaan luomalle perisyntiopille ja sitoo pahan sekä synnin tiukan olennaiseksi osaksi ihmisluontoa.

Olennaista tutkielmani kannalta on myös Dietrich Bonhoefferin teologiassa natsivallan ja vangitsemisensä jälkeen tapahtunut käänne<sup>1</sup>. Ajalta ennen pidätystä Bonhoefferin tekstejä on julkaistu lukuisia, ja niissä hänen teologiansa ydin on selkeästi armollisessa, rakastavassa Kristuksessa: vain Jeesuksen kautta ihminen voi saavuttaa rauhan ja vapauden, mutta ne vaativat eräänlaista henkistä askeettisuutta, täydellistä antautumista Jumalan tahtoon. Tätä Bonhoeffer nimittää ”kalliiksi armoksi” sillä se on vaatinut Jumalalta hänen poikansa, ja vaatii siten ihmiseltäkin ankaraa kuria ja lujaa uskoa, mutta myös antaa paljon – pelastuksen ja anteeksiannon Jeesuksessa. (Bonhoffer 2015a, 3–6.)

Vangiksi jäätyään Bonhoeffer tutkiskeli ajankulukseen *Raamattua* ja paneutui syvästi eritoten *Vanhan testamentin* teksteihin. *Uuden testamentin* vahva tuonpuoleisen lunastuksen painotus – ja täten kristinuskon olemassaolon perusta – mietityttivät häntä. Kuoleman lähestyessä hän tunsi *Vanhan testamentin* itselleen läheisemmäksi, sillä sen tekstit korostivat pelastuksen,

---

<sup>1</sup> Bonhoefferin ajattelussa tapahtuneesta käänneestä voidaan olla montaa mieltä. Esimerkiksi Karttunen (2005) väittää koko käänteen niiltä määrin kun Bonhoefferin nähdään olevan eksistentiaalisti ja ateismiin päin kallellaan, olevan vankilatekstien virhetulkintaa 1960-luvulta. Veronica Ertis-Kojima (1981,13) sen sijaan toteaa käänteen merkittävyyden tulkinnan vaihtelevan huomattavan paljon sen mukaan, kuka sitä tulkitsee – toisin sanoen näkemykset ovat verrattain usein subjektiivisia. Näen kuitenkin Rintalan Bonhoefferin istuvan tuohon ”dramaattisen” käänteen traditioon selvimmin, sillä juuri se on näyttänyt tekijää pastorin teologiassa kiehtoneen.

armon ja lunastuksen tapahtuvan tässä maailmassa eikä kuolemanjälkeisessä taivaassa. (Weikart, 2012, 6.) Bonhoeffer kysyykin kirjeessään Eberhard Bethgelle (Bonhoeffer 2015b, 436), eivätkö *Uuden testamentin* ja kristinuskon lunastusmyytit erkaannuta Kristuksen *Vanhasta testamentista* ja tulkitse häntä näiden myyttien mukaisesti, unohtaen konkreettisen eli tämän maailman täysin? Tämän ajatuksen myötä hän ikään kuin puhdisti pöydän aiemmista teoksistaan ja siirtyi lähemmäs pohdintaansa uskonottomasta kristinuskosta, johon tartun paremmin toisessa analyysiluvussa.

Leibnizin jälkeen teodikean määritelmä pysyi vallitsevana vuosisatoja. Vasta 1800-luvulla se sai kolmannenkin merkityksen, kun sen piiriin luettiin myös niin kutsuttu rationaalinen teologia, joka tarkasteli Jumalan olemassaoloa, piirteitä, toimia ja suhdetta pahaan ikään kuin yhtenä loogisena kokonaisuutena filosofian keinoin (Laato & Moor 2003, 3–4).

Modernina aikana teodikean tutkimuksen painopistekin on selkeästi muuttunut. Moderni teodikea ei enää pyri selvittämään Jumalan todellista luontoa, attribuutteja tai hänen oikeudenmukaisuuttaan, niiden sijaan kysymyksessä on Jumalan koko olemassaolo ja totuus teismistä, uskosta persoonalliseen jumalaan. (Laato & Moor 2003, 16.)

Kaikki teodikeaan tarjotut vastaukset ovat kuitenkin vain valistuneita arvailuja. Useimmiten niitä värittävät joko vahva usko tai ateismi. Objektiivisuuteen lienee vaikea päästä – enkä kuitenkaan ole ratkomassa, onko jumalolentoja olemassa vai ei. Rintalan teosten kertoja kommentoi pahaa kristityn näkökulmasta, joten oleellisempaa onkin tutkielman yhteydessä pohtia, millainen jumalkuva trilogiasta löytyy ja missä suhteessa se on pahaan.

#### **1.4.1 Rintalan trilogia pahan kaunokirjallisessa historiassa**

Lienee turha todeta, että kaunokirjallisia esimerkkejä pahasta olisi löydettävissä lukemattomia määriä. Kirjallisuus kun on sen tarkasteluun ollut oiva väline jo antiikin ajoista lähtien. Sen tarjoamat työkalut tarjoavat monenlaista näkökulmaa pahan olemuksen ja luonteen pohtimiseen. Tarmo Kunnas (2008, 8–9) toteaaakin, että ”kirjallisuus ja taide lähestyvät pahuuden olemusta usein hullun rohkeudella sovinnaisen moraalin, kielenkäytön ja loogisen diskurssin tuolla puolen, ja ne vievät lukijan ja katsojan inhimillisen kokemuksen äärirajoille, rajatilanteisiin.” Tämä piirre on havaittavissa *Kauneuden attribuuteissakin*: paha on niin konkreettisesti läsnä kertojan maailmantuskan kautta, ettei se voi olla vaikuttamatta lukijankin kokemukseen.

Pahan kaunokirjallisessa historiassa Rintalan trilogia sijoittuu muiden kristillistä perinnettä hyödyntävien teosten jatkumoon. Tästä taustasta se ei pääse irti, mitään kristillisestä paha- tai moraalikäsitteestä irrallista ajatuskulkua se ei tutki. Trilogian maailmassa Jumala on olemassa, hän ei vain enää välitä.

Rintalan trilogialle – varsinkin *Ajalle ja unelle* – merkittävä esikuva on Dante Alighierin *Commedian* ensimmäinen osa, *Inferno*, joka keskittyy Danten ja Vergiliuksen matkaan läpi helvetin piirien. *Commedian* näkemys pahasta nojaa, ymmärrettävistä syistä, katoliseen maailmankuvaan. Helvetin pohjalla he näkevät itse Luciferin, ruman ja surkean olennon, kolmine päineen ja hurjine siipineen, itkien kuusin silmin (*Inf.* 34.42–57) Kolmessa suussaan Saatana pureskelee suurimpia syntisiä – Brutusta, Cassiusta ja kauheimmin totta kai Juudas Iskariotia. Huomionarvoista on, että Lucifer on Danten kuvailemana kahlittu ikijäähän. Näin ollen hän ei voi olla aktiivinen toimija – hädin tuskin helvetinkään valtias, vaan yhtä lailla Jumalan ankarien rangaistusten vanki kuin kurjat sielut aiemmissa Infernon piireissä. Silti Dante kuvaa Luciferia ”tuskan valtakunnan hallitsijaksi”, ja pohtii tuon olennon tarkoitusta:

Jos yhtä kaunis oli hän kuin ruma  
on nyt, ja nousi tekijäänsä vastaan,  
hän varmaan kaiken kurjuuden on alku.<sup>2</sup>  
(*Jumalainen näytelmä*, suom. Vaara, 34.34–37.)

Suru, kurjuus ja paha – millä nimellä kärsimystä nyt tahtookaan tässä yhteydessä kutsua – ovat siis osa Saatanan persoonaa, ja selkeästi eristettynä kauas Jumalasta ja hänen hyvydestään. Epäselväksi Danten visiossa kuitenkin jää, miten Saatana sitten viettelee ihmiset pauloihinsa, jos hän itse on vankina Infernon pohjalla. Ymmärrän kuitenkin ajatuksen, sillä kristillisessä traditiossa oletusarvohan on, että vaikka Saatana on Jumalan vastustaja, niin tuon taistelun hän on jo hävinnyt, sillä Jumala hyvydessään ja kaikkivaltiudessaan on voittamaton. Olettaisin Luciferin tilan Infernossa merkitsevän tätä.

Rintalan trilogiassa *Commedian* vaikutukset näkyvät eritoten *Ajassa ja unessa*. Piipahdus helvettiin ei sinällään ollut Danten aikanakaan mitenkään uusi aihe – luultavasti hänkin oli napannut sen oppaaltaan ja suurelta innoittajaltaan Vergiliukselta, joka taasen hyödynsi antiikin

---

<sup>2</sup> “S’el fu sì bel com’elli è ora brutto,/e contra ‘l suo fattore alzò le ciglia,/ben dee da lui procedure ogne lutto.” (*Inf.* 34.33–36.)

Orfeus -myyttiä *Aeneis* -eepoksessaan (29–19 eaa.). Erona koko kirjallisen helvetinvierailun mittavaan perinteeseen *Ajan ja unen* kertoja tosin ilmoittaa suorasukaisesti, että tosiasiallinen helvetti pitääkin sijaa maan päällä eikä sen uumenissa. Vaikken kykene tässä yhteydessä tarkastelemaan kovinkaan mittavasti helvetinkuvauksien intertekstuaalisia yhteyksiä Rintalan teokseen (ja ylipäänsä koko trilogiaan, jos ajatellaan helvetti -teeman jatkuvan sen läpi), ovat ne silti erittäin mielenkiintoisia huomioita, joista eittämättä saisi kasaan aivan oman tutkimuksensakin.

Merkittävää tutkimukseni ja Rintalan trilogian kannalta on myös Saatana, pahan symboli. Paholainen on kaunokirjallisena henkilöahmona eurooppalaisessa kirjallisuudessa verrattain yleinen, ponnistaen Faust-myytistä John Miltonin *Paradise Lost* -eepokseen (1667) ja sieltä vaikkapa Rintalalle läheisen Dostojevskin tuotantoon. Trilogiassa paholaisen virkaa toimittaa Stravinskiksi kutsuttu olento, joka esiintyy monenmoisessa muodossa, kuitenkin paholaismaisena ihmisen kiusaajana. Se vertautuu nähdäkseni hyvinkin vahvasti juurikin Faust-myytissä esiintyvän paholaishahmoon.

Saksalaisen Faust -myytin paha on periaatteessa jokseenkin samankaltaisesta puusta veistetty kuin Miltonin persoonallinen Saatanakin – tosin sillä erotuksella, että tässä yhteydessä ihmisiä viettelevä paholainen ei ole itse pääpiru, vaan hänen alaisensa, joka useimmiten tottelee nimeä Mefistoteles. Faust -myytin tarina on yksinkertaisuudessaan seuraava: tohtori Faust, joka maallisessa kurjuudessaan anelee Paholaiselta apua saadakseen jotain – yleensä viisautta, mammonaa tai onnea. Pohjimmiltaan tarinat Faustista jatkavat myyttiä tiedon ja pahan väitetystä yhteydestä, jollaisena jo *Genesiksen* luomiskertomus näyttäytyy. (Kunnas 2008, 205.) Faustin pyyntöön vastaa Mefistoteles, joka tekee miehen kanssa sopimuksen. Hän toteuttaa kaikki Faustin toiveet, kunhan tietyn ajan kuluttua – monessa otteessa 24 vuoden päästä – tämän sielu kuuluu Saatanalle, joka voi tehdä sillä tällöin mitä lystää.

Myytti on kuitenkin vuosisatojen kuluessa kehittynyt. Alkujaan tarina on tullut tunnetuksi saksalaisesta, nimettömän tekijän kirjasesta *Historia von D. Johann Fausten* (1587), joka mitä ilmeisimmin pohjautuu, toki väritetysti, todellisen alkemisti Johann Faustin (1480–1541) elämään. Vielä tässä vaiheessa paholainen on myytissä eräänlainen voimahahmo, jolta Faust hakee apua Saksassa leviävään ruttoon, jota kristillinen Jumala ei ole torjunut. (Kunnas 2008, 204.) Tämän jälkeen aiheeseen ovat tarttuneet monet suuretkin runoilijat ja kirjailijat, merkittävimmin Christopher Marlowe (*Doctor Faustus*, 1592), Johann Wolfgang von Goethe (*Faust*, osa I, 1808; osa II, 1832) sekä Thomas Mann (*Doktor Faustus*, 1947). Marlowen Faust

edustaa jo tavoitteissaan ja tiedonhalussaan monisyisempää henkilöahmoa alkumyyttiin verrattuna (Kunnas 2008, 205).

Goethen tohtori lankeaa yhtä lailla paholaisen käsiin, mutta hänen kohtalonsa on valoisampi enkeleiden pelastaessa tämän ja todistaessa Jumalan voiman Saatanaa suuremmaksi (Kunnas 2008, 205). Merkittävä on myös huomio Goethen Mefiston inhimillisyydestä – hänessä ei esimerkiksi juurikaan ole jälkiä keskiaikaisen paholaisen kauheaksi kuvatusta ulkomuodosta. Goethelle Mefisto ja Saatanakin ovat alisteisia Jumalalle, ne eivät kykene nousemaan tämän yläpuolelle tai edes samalle tasolle. (Kunnas 2008, 205–206.)

Rintalan trilogiaa lähinnä on eittämättä juurikin Goethen teos. Alhoniemi (2007, 131) toteaa *Faustuksen* kaunokirjalliseksi taustaksi Goethen *Faustin* ”dionyysisen Valpurinyön” ja kertojan sekä Rintalan itsensäkin kokeneen Faustin kohtalon läheiseksi. Myös läpi trilogian kertojan pohdiskelema pahan ja vallan suhde sellaisenaan on eräänlaista jatkumoa Goethen *Faustille*. Paholainen on teoksessa tunnekylmä, rakkaudeton ja pinnallinen (Kunnas 2008, 209) – juuri sellainen irvikuva, jollaiseksi esimerkiksi *Ajan ja unen* nykypäivän ihmiset kuvataan.

Jos Rintalan pahan haluaa määritellä, on sille esimerkiksi Tarmo Kunnaksen tarjoamista luokituksista läheisin niin sanottu tyhmä paha ja sen kirjallinen konteksti. Kunnashan jaottelee pahan muun muassa absurdiin, kauhistuttavaan, kehnoon ja sairaaseen. Tyhmä paha on hänen mukaansa ihmisistä kumpuavaa, moraalisen kehnouden tukemaa paha, joka sellaisenaan oli aiheuttamassa toisen maailmansodan kauheet sairaine poliittisena johtajineen ja heitä sokeasti seuranneine massoineen. Kyse on nimenomaan ihmisen tyhmyydestä, joka taasen on tietämättömyyden ja sivistymättömyyden peruja. Samaa jatkumoa on trilogiassa kertojan kauhistelema modernin ihmisen välinpitämättömyys ja tunteettomuus. Moderni ihminen kun on turtunut pahaan, puhutaan jopa traagisuuden kaipuusta, siitä että pahasta on tullut olennainen osa ihmiselämää, kauppatavaraa, ettei sitä ilmankaan enää voi pärjätä. (Kunnas 2008, 313–315.)

Samankaltaista tyhmää tai arkipäiväistä paha löytyy vaikkapa Kunnaksen esiin nostamista Bertolt Brechtin Hitler-satiirista *Der unaufhaltsame Aufstieg von Arturo Ui* (1941) ja Jonathan Littelin tuoreemmasta *Les Bienveillantes* -teoksesta (2006). Ensin mainitussa tarkastellaan vallanhimoa ja vaikutusvaltaa Hitleriä muistuttavan gangsterin Arturo Uin muodossa. Ui nousee keinoja kaihtamatta hierarkian huipulle ja todella tekee kaikkensa pysyäksensä siellä. Littelin romaanissa taasen paneudutaan äärimmäisin keinoin sodan kauheuksien absurdiuteen – kuinka arkipäiväiseksi muuttunut paha lopulta turruttaa eikä

aiheuta enää lainkaan äärimmäisiä reaktioita. (Kunnas 2008, 92–97.) Rintalan trilogia ikään kuin luo siltaa näiden kahden teoksen välille sukeltamalla kumpaankin, tyhmän ja arkipäiväisen pahan maailmaan.

## 2 NÄKÖKULMIEN KOKEMUS PAHASTA *AJASSA JA UNESSA*

Kaksituhatta vuotta eikä muistini mikropiirissä ole katkoksia. Näen ja ymmärrän kaiken.

(Aika ja uni, 28.)

Ylläoleva lainaus *Ajan ja unen* alkupuolelta kiteyttää teoksen kertojan roolin liki täydellisesti. Hän elää läpi erinäisten ihmiskohtaloiden – näkökulmien – jotka omalta osaltaan ovat kärsineet tai kokeneet pahan olemassaolon. Kertoja tuntee historian synnit harteillaan, ja noiden surkeiden kohtaloiden perimmäisen tarkoituksen voi vain uni, mielikuviutus avartaa: ”- - olen lukenut loppuun kaiken, mitä kirjoittaa aika. Minun on alettava alusta, ryhdyttävä lukemaan sitä, mitä kirjoittaa uni. (Aika ja uni, tästä eteenpäin AjU, 38.)”

Kertoja on, kuten johdannossa jo toin esiin, eräänlainen Rintala-Dante, joka vaeltaa helvetin piirien – *Ajan ja unen* tapauksessa näkökulmien – läpi etsien kauneutta, totuutta – ja Jumalaa joka on vaiennut läpi vuosisatojen, -tuhansien, pahan leikitellessä ihmisillä. Kertoja on vanha ja väsynyt, ja hamuaa vastauksia elämän suuriin kysymyksiin, vaikkakin tiedostaa, että pahan turmelema ihminen on jo etääntynyt niistä kovin kauas:

- - onko enää tajunnassa tilaa katakombeille joissa vallitsee kuoleman rauha ja Kristuksen odotus. Ei ole eikä tule olemaan, mutta jos sittenkin. Aina sama kysymys vaivaa minua. Jos sittenkin, jos joskus tulevaisuudessa? (AjU, 233.)”

Tarkoitukseni on siis järjestelmällisesti tarkastella *Ajassa ja unessa* esiintyviä näkökulmia, joiden kohtaloita kertoja lukijalle esittää. Huomionarvoista on siis pitää mielessä, että näkökulma, fokalisoitu henkilö, on erillinen kertojan kanssa, vaikkakin minämuotoisesta kerronnasta tätä on välillä huomattavan vaikea erottaa. Oletan, että kertoja lukeneisuutensa ja mielikuvituksensa avulla ikään kuin representoi teoksessa esiintyvien hahmojen näkökulmasta heidän kokemansa pahan. Alhoniemi (2007, 78) toteaa Rintalan käyttämän näkökulmatekniikan olevan tietoista pyrkimystä ilmaista itseään muiden, eri aikakausia edustavien henkilöiden todellisuuden kautta.

Näkökulmien tutkimisen aloitan vanhasta miehestä. Siihen kietoutuu läheisesti myös sotilas, johon sittemmin etenen. Nämä kaksi hahmoa ovat johdettavissa kirjailija-Rintalan omaan henkilöhistoriaan.

## 2.1. Vanhus – ”posthum”

*Ajan ja unen* toinen luku, ”Kävelijä posthum”, on väsyneen, vanhentuneen miehen näkökulmasta kuvattu. Hän on lapsuutensa Oulussa viettänyt, nyt vanhoilla päivillään tuota nuoruudenkaupunkiaan ja sen muistoja kaluamaan tullut. Oulussa vanha kävelijä on myös käynyt varusmiespalveluksensa. Historiastaan on siis löydettävissä varsin selkeät yhteydet kirjailija-Rintalaan.

Vuosikymmenien poissaolon jälkeen kaupunki on kuitenkin vieras, se on vanhentunut ja etäänntynyt Jumalasta siinä missä mieskin:

Hän katsoo sotilaan Golgatalleen, ei näe ristiä missään; siellä on luxushotelli, kongressi menossa, aula täynnä huoria, piispoja, poliitikkoja. Kaatopaikalle on ajettu nuoruuden kaunis risti. (AjU, 42.)

Kävelijä etsii Oulusta samaa nuoruusaikojen intohimoa, ymmärrystä Jumalasta, joka myöhemmin oli johtava teologian opiskeluun. Valoa pimeyteen vanhasta kotikaupungista – jossa jumala tuskin ikinä on välittänyt piipahtaakaan (AjU, 129) – ei kuitenkaan löydy. Kävelijän hapuilevaa, toinen jalka menneen varjoissa ja toinen tulevan tyhjyydessä klenkkaavaa epätoivoista kulkua kertoja kommentoi suruissaan: ”Kauheata on minun katsoa kävelijän sisimpään - -.” (AjU, 42.)

Vanha mies janoaa Jumalan kosketusta, mutta hänen itsensä lailla ”vanha ja avuton on Kristus hänen sisimmässään” (AjU, 42). Kävelijä – metaforisesti koko ihmiskunta – vaikuttaa kääntäneen Luojalleen selkensä niin perinpohjaisesti, että ”kavaltajakin” eli Juudas kavahtaisi (AjU, 42).

Kertoja kysyy pettyneesti, mitä Kristuksen ”passion ja intohimon puutarhasta” (AjU, 42) on jäänyt jäljelle meidän aikaamme – ja vastaa siihen välittömästi itse, alakuloisen alistuneesti:

Vihan poroksi polttama rinne jonka tuhkasta nousevat hökkelikodit, että sairaudet ja murhe periytyisivät. Ja kuolleessa oliivilehdossa surullinen tuuli. Sitä ei tunne muut kuin pääsiäisen täysi kuu, ylikypsä, putoava hedelmä. (AjU, 42.)

Kuollut oliivilehto viitanee eittämättä Getsemanen puutarhaan, jossa Jeesus vangittiin. Maanpäällinen helvetti, joka kertojan aikana on vallinnut, on ihmiskunnan tilana kauhistuttavampi kuin Juudaksen petos. Jeesuksen ylönousemuksella ja syntien anteeksiannolla ei ole enää vapauttavaa ja pelastavaa voimaa, sillä se on unohdettu poimia – se on jäänyt puuhun, josta se ylikypsänä hedelmänä putoaa maahan ja hajoaa kappaleiksi, joista sitä ei voi enää täydellisenä nauttia.



Merkityksellistä vanhan miehen pohdinnoissa on hänen suhteensa menneisyyden itseensä, jotka ovat ikään kuin erillään hänestä itsestään: ”Silloin kun nuoruuteni minä asui täällä opiskelijana ja sotilaana, hänen lihaksensa väreilivät herkkyyttä ja voimaa - -.” (AjU, 44.) Nämä kolme näkökulmaa – toki muutkin – ikään kuin täydellistyvät vasta kertojassa. Vanha mies muistaa nuoren minänsä muttei ole hän, kun taas kertoja-Rintala on sekä vanha mies että opiskelija ja sotilas. Vanha mies toteaaakin: ”nuoruuteni minä ei enää tunnistanut itseään minussa.” (AjU, 47.)

Luvun lopussa vanha mies katselee lapsuudenkotinsa ikkunasta ulos ja näkee hetkessä kukkaan puhkeavan omenapuun, ”nuoruuden puun”, joka puhuttelee häntä:

- - vihdoinkin olet tullut perille, kävele läpi ajan ja unen ja rakenna kaupunkisi post. - - Herätä henkiin Viipuri, Oulusi sotilasminä ja osallistu Karjalan kaartin ja Puolan ratsuväen yhteiseen voitonparaatiin, sinä joka tulet jälkeen – kävelijä Posthum. (AjU, 52.)

Puhuttelu jatkuu: ”Kutsu palatsiisi nuoret itsesi, opiskelija ja sotilas.” (AjU, 52.) Vanha mies epäröi, onko hänellä, ”Kristuksensa pian loppuun kuluttaneella” pahan kuvalla heille mitään sanottavaa. Sanat eivät riitä menneen ja tulevan ymmärryksen saavuttamiseen – joten ainoa mahdollisuus on kutsua heidät kaikki, nuoruuden minät, mukaan vaellukselle läpi ajan ja unen, ”kuljettaa heitä Danten liikenne välineillä ’Luomisesta lankeemukseen’ ja takaisin alkuun - -.” (AjU, 52.)

Tässä nähdäkseni tapahtuu merkittävä siirtymä: vanha mies ja kertoja ikään kuin limittäytyvät yhteen. Omenapuun kutsu on selkeä, vanhan kävelijän on kuljettava nuoruuden miniensä kera, jotta he yhdessä – siis kertojana – voisivat saavuttaa vastaukset kysymyksiin, joita he kaikki eri aikoina ovat palavasti etsineet.

Mihail Bahtin (1991, 312–315) Dostojevskin polyfonista romaanikerrontaa tarkastellessaan puhuu kertojan sulautumisesta henkilöhahmojen tietoisuuteen, niinkin voimakkaasti, että kerronnassa on todella vain yksi tietoisuuden taso, jonka kaikki kertomuksen henkilöt jakavat. He elävät jatkuvassa dialogissa, vuorovaikutuksessa toistensa kanssa. Voinee sanoa, ettei yhtä ole ilman toista, sillä huomiolla, että kukin omaa kuitenkin itsenäisen äänensä. Tällaisesta kyse on *Ajassa ja unessakin*. Vaikka näkökulmat sulautuvat lopulta kertojaan, ne ovat silti kaikki eriäänisiä, silti tiedostaen paikkansa tilassa ja ajassa, muiden henkilöiden seurassa:

Pieneksi ja ahtaaksi on kutistunut maailmani, vuosisata ihmisineen ja tapahtumineen mahtuu yhteen taloon. - - Tunnen lähes kaikki jotka todella ovat eläneet 1900 -luvulla, seurustelen päivittäin heidän kanssaan. (AjU, 59.)

Erona Bahtinin Dostojevski -näkemyskseen, sanoisin kuitenkin, että kertoja nousee *Ajan ja unen* näkökulmien yhteisen tietoisuuden yläpuolelle, sillä ymmärrys ja tietoisuus kulkeutuvat juurikin kertojan välityksellä muille henkilöhahmoille. Tältä osin kerronta ei siis ole mielestäni täysin polyfonista. Kertoja on Rintalan romaanissa ikään kuin portti korkeampaan tietoisuuteen ja vuorovaikutukseen – mikä osiltaan kuulostaa, jos ei kaikkietävyydeltä, niin kaikkivoipaisuudelta ja tuo jokseenkin yhtymäkohtia vaikkapa *Commedian* viimeiseen lauluun, jossa Dante kokee jotain saman kaltaista päästessään osaksi Jumalan kirkkautta. Huomionarvoista on myös, että siinä missä Bahtin näkee Dostojevskin polyfonisen kerronnan yhteisen tietoisuuden valmiina, vallitsevana tilana, se ei nähdäkseni ole sitä Rintalalla. Tätä tietoisuutta ei ole ennen kuin kertoja kutsuu henkilöt siitä osallisiksi.

Fokalisaatioteorian eri luokat paljastuvat tässä yhteydessä varsin rajatuiksi. Vaikka kerronta selkeästi fokalisoidaan vanhaan kävelijään ja hänen tietoisuuteensa, ei se siihen jää, vaan vuorovaikutus kertojan ja fokalisoidun välillä jatkuu – kävelijä pääsee osalliseksi kertojan laajempaa tietoa, lopulta niinkin merkittävästi, että he, kuten todettua, sulautuvat yhteen. Kyse on fokalisaatioteorialle haastavasta sisäisen ja fokalisoimattoman kerronnan sekoituksesta, joka ei sekään aina riitä määrittelemään kaikkia Rintalan hyödyntämiä kerronnan nyansseja.

Palaan vielä aiemmin mainittuun omenapuuhun, joka on itsessäänkin mielenkiintoinen symboli. Kristillisestä kuvastosta kun on kyse, lienee otollisinta vetää yhtymiä *Genesiksen* hyvän- ja pahantiedon puuhun, josta Eeva ja Aatami omenan söivät ja joka johti perisyntiin. Mikä merkitys puulla sitten on tässä kohtaa Rintalan teoksessa?

Kristillisen opin mukaisesti perisynti annettiin anteeksi<sup>3</sup> Kristuksen ristinkuoleman kautta. Ihminen on kuitenkin kahdentuhannen vuoden aikana eksynyt jälleen synnin – pahan – piiriin, ja harhailee ajassa pelkkää tyhjyyttä sisimmässään kuten vanha kävelijä – vailla rauhaa. Nähdäkseni omenapuun sanoma vanhalle miehelle on, että tämän on kuljettava oma tiensä Golgatalleen, että hänen – yleisemmin ihmisen – vapauttaa synneistään vain hän itse. Siksi hänen on kuljettava Danten lailla läpi helvetillisten kauhujen. Vain niitä tarkastelemalla niiden merkityksen voi ymmärtää ja lopulta antaa anteeksi. Tosin, kuten tulen tässä trilogiaa tarkastellessani tuomaan esiin, ei vanha kävelijämme tule koskaan saavuttamaan sellaista autuutta ja onnea, joista vaikkapa Dante pääsi *Commedian* lopussa osalliseksi – ja kuten kristinusko niin kovasti vanhalle miehelle koettanut opettaa. Siksi pettymys onkin niin suuri –

---

<sup>3</sup> “Yhden ainoan ihmisen rikkomus on tosin tuottanut kaikille kuoleman, mutta vielä paljon runsaammin ovat Jumalan armo ja hänen lahjansa tulleet yhden ainoan ihmisen, Jeesuksen Kristuksen, ansiosta kaikkien osaksi.” (Room. 5:15.)

mahtavat lupaukset paljastuivat pelkäksi sanahelinäksi, joihin eivät uskoneet edes ne jotka niitä suurimmalla pauhulla julistivat.

Miksi vanhaa miestä sitten kuvataan sanalla ”posthum” ja täydennyksellä ”sinä joka tulet jälkeen” (AjU, 52)? Hän on teoksen ainoa kiinnekohta sen nykyhetkeen, kaikki muut näkökulmat ovat menneisyyden vankeja. Kävelijä tulee heidän jälkeensä, kantaa heidän taakkansa. ”Hum” -kohdan voinee tulkita monella tapaa, itse näkisin sen merkitsevän sekä ihmistä että myös ihmisyyttä, jotka molemmat tuntuvat kävelijän ja kertojan mietteissä murskaantuneen pahuuden alle: ”- - Näin kasvoni peilistä. Puhuttelin niitä ja kuulin kaikissa sanoissani post.” (AjU, 48.) Kävelijä on, vaikkakin post, itsekin kahlittuna menneeseen, synteihin ja pahaan jota vuosisata on pitänyt sisällään. Voinee myös ajatella, että ”posthum” on eräänlainen vastine kristilliselle ajanlaskulle – pahan vuosisata, tai Danten vuosisata, kuten Rintala 1900-lukua kuvaa, on aika jälkeen ihmisen ja ihmisyyden, paholaisen aika.

Jumalan hiljaisuus on rikkumaton – mutta kävelijä kokee jonkun muun voiman läsnäolon: ”Näkymättömän käsi – se jonka Caravaggion katse tavoitti kauan ennen minua ja jonka hän siirsi kankaalle – ojentui pimeästä ja osoitti minua.” (AjU, 48.) ”Näkymätön” esiintyy läpi trilogian yhtenä kutsumanimenä paholaiselle. Vielä useammin jokaisessa teoksessa törmätään ”Stravinskiin”, jota häntäkin voinee eräänlaiseksi paholaiseksi – ainakin kiusaajaksi – kutsua.

Stravinskin kohdalla voidaan puhua myös niin sanotusta kaksoisolennosta, joka elää romaanin henkilöiden tietoisuudessa – siinä kärjistynevät kaikki huonot ja halveksuttavat piirteet, ne joista henkilöt ovat pyrkineet eroon ja jotka silti palaavat aina heitä kiusaamaan. Stravinskin hahmoon palaan myöhemmin tarkemmin *Marian rakkauden* ja *Faustuksen* analyysissä.

Kävelijä koettaa puhutella menneitä minuuksiaan: ”Jos mahdollista, kääntäkää minulle selkänne ja etsikää itsellenne toinen tulevaisuus.” (AjU, 54.) Hän on itse omien minuksiensa kiusaaja: ”Myönnetään, olen teidän Stravinskinne” (AjU, 54). Hän johdatteli nuoren minänsä pois teologian opinnoista, ja 35-vuotiaalle minälleen hän ”avasi palatsin ovet että tämä saisi nähdä ihailemasi vallan kasvot”, mutta totuus ajoi heidät vastakkain: ”Miksi suutuit minulle, jos ne kuvottivat sinua” (AjU, 55). Nämä ”vallan kasvot” eivät selvästikään olleet Jumalan kasvot; ja miten ne olisivat voineetkaan olla? Maanpäällistä helvettiä, sen tuskaa ja kärsimystä hallitsivat aivan toiset tahot – kuten esimerkiksi Stalin ja Hitler, joihin tulen palaamaan *Marian rakkauden* käsittelyssä.

Vain kuolema voi vapauttaa vanhan kävelijän pahan vuosisadasta:

Silloin olen vapaa nuoruuteni ja keskipäiväni ministä, heidän jumalastaan ja siitä toisesta, jumalan kääntöpuolen hahmosta, Käyrävartisesta, Vanhasta Kyttyrästä, jota he kutsuvat Stravinskiksi ja jonka he syyttävästi näkevät minussa, vanhassa minässään niin kuin kaikki hyvät ihmiset”. (AjU, 56.)

Stravinski, paholainen, elää jokaisen hyvän ihmisen ”palatsissa”, mielessä jota asuttavat kaikki menneiden minät ja kuolleet tuttavat – olivat ne sitten todellisia tai eivät, ”heistä ei ole jäljellä muita kuin minuuteni kerrostumissa elävät, auttamattomasti menneisyyteen liukenevat hahmot” (AjU, 59). Nämä lukemattomat minät ja hahmot elävät eräänlaisessa limbossa kiusaajansa, tämänhetkisen minän palatsissa.

Pahuus on siis, ainakin osittain, lähtöisin 1) paholaisesta ihmisen tajunnassa, joka johdattelee pois Jumalasta. Olennaista on kuitenkin huomata, että paholainen ei ole mikään fyysinen olento, jota syyttää, vaan kävelijänkin tapauksessa 2) menneiden syntien ja päätösten – niin omien kuin ihmiskunnankin – paholainen on ihminen itse. Tästä syntyikin mielenkiintoinen ristiriita: kuinka ihminen voi vapautua pahasta, jos se on olennainen osa hänen luontoaan? Onko se edes mahdollista, rikkomatta jotain perustavanlaatuisia? Jeesus Nasaretilainenkin kysyy lähinnä retorisesti *Markuksen evankeliumissa* (3:22): ”Miten Saatana voi ajaa ulos Saatanan?” Vaikka kyse on vertauskuvallisesta todistelusta lainopettajia vastaan, jotka syyttivät Jeesusta Belsebulin<sup>4</sup> nimeen toimimisesta karkottaessaan pahoja henkiä, niin kysymys on silti relevantti tässä yhteydessä, jos ajatellaan Saatanan – stravinskimaisen kiusaajan – pesivät ihmismielen juurissa. Kysymykseensä Jeesus kuitenkin vastaa: ”Ja jos saatana nousee itseään vastaan, se ei voi kestää, vaan sen loppu on tullut.” (Matt. 3:26.)

Stravinski on siis ihmismielen itselleen luoma kiusaaja. Nuoruuden minät, hahmot, ovat suurine tulevaisuuden toiveineen kuunnelleet Stravinskiaan, pahoja ajatuksiaan. Vasta kävelijä, nyt kertoja, ymmärtää menneen painolastin:

Elämä ja tulevaisuus. Danten näkymät joka puolella ympärillä, ja mitä herkempi ihminen, sitä nuorempana tajuaa, millaisen tulevaisuuden tämä ’häijy, raivostunut’ vuosisata valmistaa hänelle. Minulta siihen kului kuusikymmentä vuotta - -. (AjU, 58–59.)

Mielenkiintoista on vetää kävelijän varsin kyynisestä ihmiskäsityksestä yhtymiä Hobbesin ajatuksiin. Hobbesin luonnontilassahan ihminen on alkujaan itsekäs ja taipuvainen pahaan – omaa aikakauttaan (miksei edeltäviäkin) hän kuvaa pimeyden aikana, jota paholaiset ja Saatana hallitsevat. Suoranaisesti Hobbes (1999, 121) ei kerro, johtuuko luonnontila esimerkiksi

---

<sup>4</sup> *Vanhassa testamentissa* Ekronin jumala on Baal-Sebub eli tutummin Belsebub (2.Kun. 1:2), kun taas *Uudessa testamentissa* se on muuttunut yhdeksi paholaisen nimistä ja muotoon Belsebul (esim. Matt. 10:25).

perisyntistä – hän puhuu vain ”ihmisen luonnosta” – mutta kovin vaikea olisi olettaa, että Jumala olisi ihmisen pahansuovaksi alkujaan luonut. Selkeämpi päätelmä on, että luonnontila johtuu pikemminkin Jumalan unohtamisesta, selän kääntämisestä hänen armolleen, ja tämä ajaa ihmissuvun niin henkiseen kuin sosiaaliseenkin kaaokseen. Tällaisena näen kävelijänkin kokemuksen ”Danten vuosisadasta”, maailmansotien 1900-luvusta, mutta jonka juuret hänkin tiedostaa löytävänsä paljon syvemmältä historiasta.

Vanha kävelijän ja nuoremman minänsä välinen keskustelu on kerronnallisesti ja temaattisesti mielenkiintoinen (AjU, 135–145). Kerronta fokalisoidaan vanhaan kävelijään, joka kuitenkin puhuttelee yhtä lailla minänsä, ja joka, kuten seuraavassa luvussa tarkastelen, on hänkin joissain luvuissa fokalisoitu minämuotoisen kertojan sisään. Samankaltaisia kohtauksia löytyy esimerkiksi Dostojevskin tuotannosta. Bahtin (1999, 310) puhuu tässä yhteydessä kaksoisolennoista. Tällainen hetki löytyy vaikkapa *Karamazovin veljeksistä* (1879–1880) Ivan Karamazovin keskustellessa pirun kanssa. Bahtinin (1991, 310) mukaan Dostojevskin polyfonisissa teoksissa sankari tiedostaa ”itsensä, ideansa, oman sanansa, asenteensa ja eleensä toisessa ihmisessä.” Vaikka dialogi näyttäytyy kohtauksessa ulkoisena, kahden erillisen henkilön välisenä, kyse on oikeastaan sisäisestä dialogista jota päähenkilö käy itsensä kanssa, kyeten tällä tavoin käsittelemään omia henkisen tason kysymyksiä, tehtyjä tekoja ja niiden mahdollista ongelmallisuutta. Näkisin tällaisen kerrontatekniikan – jota niin Dostojevski kuin Rintalakin hyödyntävät – itsereflektioivana. *Ajan ja unen* kertojan minuuksien ja kiusaajien väliset keskustelut juontavat kaikki johonkin näitä minuuksia askarruttaviin ajatuksiin tai ongelmiin, joita ne keskusteluillaan koettavat purkaa tai jäsentää, olkoonkin ettei esimerkiksi suurten kysymysten kuten teodikean kohdalla täydellistä, tyydyttävää vastausta tälläkään tavoin teoksessa löydy. Syvemmälle näiden kaksoisolennotematiikkaan en tässä yhteydessä pysty paneutumaan, sillä siinä olisi työnsarkaa aivan omalle tutkimukselleen, ja psykoanalyysin kera varmasti myös mielenkiintoisille tulkinnoille.

Kahden eri-ikäisen minän keskustelu ei kuitenkaan solju kovinkaan rauhaisasti. Nuori sotilasopiskelija päätyy kuristamaan vanhempaa versiotaan, koska ei kestä tämän sanoja, olemusta ja olemassaoloa. Hän on itse itsensä kiusaaja. Vanha kävelijä jää pohtimaan nuoruuden minänsä reaktiota ja lopulta ymmärtää sen. Vanha mies on yhtä kuin lähestyvä kuolema ja hänen muodossaan sen jälkeinen tyhjyys: hänestä muotoutuu nuorukaiselle Kristuksen irvokas kuvajainen, kaiken toivonsa menettänyt, ikäloppu, voimaton jumaluus. Mutta vanha kävelijä ymmärtää nuorukaisen ärtymyksen, olihan itse Kristuskin ”jo kolmekymppisenä saanut meistä kaikista tarpeekseen. Lähimmäisistäänkin.” (AjU, 146.)

Elinvoimaista Kristusta ei nuori sotilas kykene millään vanhassa kävelijässä näkemään, ja kuinka olisi voinutkaan, kun hänen uskonsa oli jo vuosikymmenissä haihtunut savuna ilmaan ja muuttunut ymmärrykseksi pahan vallitsevasta valtakunnasta? Kävelijä toteaaakin itsestään:

Kuusikymmenvuotiaan sisimmässä tällaista jumalaa ei voi olla olemassa. Siitä sotilas raivostui. Hän etsii nuorta, intohimoista Kristusta ja kohtaakin ikääntymiseni loppuun kuluttaman. Postkristus. Sen hän näki sisimmässäni. (AjU, 146–147.)

Pääsemme jälleen post -etuliitteen käyttöön. Mikä on *postkristus*? Posthumini tulkitsemisen merkittävien ihmisen ja ihmisyyden jälkeistä aikaa, jossa vanha kävelijä elää. Tässä yhteydessä on hyvä ottaa esiin myös lainaus Johannes Kastajan todistuksesta, jossa hän puhuu Jeesus Nasaretilaisesta: ”hän joka tulee minun jälkeeni - -” (Joh. 1:27). Jeesus on siis, Rintalan termillä, post, ainakin Johannes Kastajaan nähden. Rintalan postkristuksen näen kuitenkin olevan selkeässä temaattisessa yhteydessä posthumini kanssa. Vanhassa kävelijässä roikkuvat – kuin ristille jääneinä – ne viimeiset, kuihtuneet rippeet Kristuksesta jotka ihmiskunta on itsellään säilyttänyt, mutta vääristyneinä irvokkaaksi ja luotaantyöntäväksi ja siten päinvastaiseksi kuvaksi kuin minkä esimerkiksi nuori sotilas on evankeliumeista löytänyt. Postkristuksena vanha kävelijä on yhtä voimaton, sairas ja kuoleman kynnyksellä kuin Kristuskin ristiinnaulitsemisen hetkellä. Vanhassa kävelijässä vuosisatansa paha ja sen kokemukset ovat murtaneet nuoruuden miniensä lapsenuskon. Nähdäkseni, kun nuori teologian opiskelija ja sotilas-Rintala katsahtavat vanhaan kävelijään, he näkevät ikälopun Kristuksen, joka ristillä edelleen huutaa pelästyneenä ”Eeli, eeli, lama sabaktani” (Matt. 27:46), mutta joka ei koskaan saa kärsimykselleen vastausta tai itselleen pelastusta. Sellainen on postkristus, messias joka ei kykenekään pelastamaan lapsiaan. Tuon pettymyksen näkeminen ajaa nuoren sotilaan vanhan minänsä kimppuun.

## 2.2 Sotilas ja opiskelija

Sotilas etsii loistavaa Kristustaan mutta löytää uhriteuraan. (AjU, 179.)

Toisen maailmansodan loppupuolella, tarkemmin ottaen vuonna 1944, kesäkuun kymmenentenä päivänä, pieni ranskalainen jokivarsikylä Oradour-sur-Glane, joka oli onnekseen sijainnut kaukana kaikista sotakonfliktien keskuksista, koki totaalisen täystuhon. Piskuinen kylä sai yllättäen vieraakseen SS-miesten rykmentin, joka surutta teloitti kaikki

kylässä olleet 642 ihmistä, joukossa niin miehiä, naisia, lapsia kuin vanhuksiakin. Verityön jälkeen kylän arvotavarat ryöstettiin ja jokainen rakennus tuikattiin tuleen. Edelleenkaan ei ole yleisesti hyväksyttyä selitystä sille, miksi SS-rykmentti toimi näin tai miksi he iskivät juuri Oradour-sur-Claneen. (oradour.info) Tätä sotatilassakin kovin merkillistä tapahtumaa Rintala pohdiskelee sotilaan ja teologian opiskelijan kokemustensa kautta, osittain siksikin, että hän 1950-luvulla oli tapahtumapaikalla vierailut kristillisten opiskelijoiden piirin jäsenenä (Alhoniemi 2007, 90).

Siellä oli tapahtunut jotain ihmisjärjelle mahdotonta ymmärtää. Kaunis kesäpäivä ja äkkiä kuolema on kylässä. Jumalan sallimus se ei voinut olla - - (AjU, 19.)

Jumalan sijaan kaupungeissa ja kylissä – siellä missä sotilaatkin – kulkee ”ei-olento” (AjU, 20), näkymätön paha, jonka läsnäolon pystyy aistimaan kauniin kesäpäivän hetken jäisessä tuulahduksessa. Voinee vain kuvitella, millainen pyhiinvaelluskohde Oradour-sur-Clane on ollut nuorelle, vielä kristinuskon vahvassa otteessa kulkeneelle Rintalalle. Raskasta tapahtumien todistaminen ajan virrassa on kertojallekin, joka kokee ne niin itseään riivaavien kysymysten kuin sotilaankin taakan kera.

Hetkeksi kerronta fokalisoituu ulkoiseksi, kaikkitietävin säröin, tarkastellen nuorta parikymppistä SS-rykmentin sotilasta. Elo ei ole sen kummempaa kuin sotilas-Rintalallakaan: hienoista koti-ikäväää, rakkauden kaipuuta ja lopulta alistumista auktoriteettien käskyvaltaan. Sotilas iloitsee kauniin kesäpäivän lopputulemasta: ”- - kolmas komppania ei ainakaan tänä viikonloppuna joudu sinne missä soditaan.” (AjU, 22.) Ja aivan kuin varmistukseksi, ettei niin tule käymään, toteaa kertoja sotilaan lapsekkaat ajatukset tulevista päivistä: ”Ajetaan - - johonkin kylään joen rannalla valvonta- ja varmistustehtäviin, vietetään siellä rauhallinen viikonloppu.” (AjU, 22.) Syyksi kylävierailulle Rintala romaanissaan esittää puhelinvihjeen vangiksi jääneestä SS-upseerista, joka kuulemma on piilotettu kylään. Huomattavaa on, että rykmentin suunnitelmat miehen etsimiseen ovat varsin rauhanomaiset: vain käskyjä vastustavat kyläläiset tulisi tarvittaessa ampua.

Rykmentin lähestyessä kerronta palaa minämuotoiseksi, vanhan kävelijän muotoiseksi. Kertoja katselee kello, katselee sotilaiden kulkua, ja rukoilee ajan hidastumista, sillä tietäähän hän kuinka hetken kuluttua tulisi käymään: ”- - hyvä jumala, ole olemassa ja työnnä viisareita.” (AjU, 26.)

Lopulta rykmentin ja kylän välillä eroa on vain kaksi minuuttia; kaksi piinaavan merkityksellistä minuuttia, jotka ovat kuusikymmenvuotiaalle kertojalle ikuisuus, Kristuksella

ylösnousemuksensa todistamisen kiirastuli, hetken kuin kaksituhatta pitkää vuotta ja silti mitätön muurahaisenharppaus. Noiden sekuntien jälkeen ”kylää lähestyy Sodoma.” (AjU, 27.)

Kertoja tietää mihin Oradour-sur-Glane johtaa, jos ei muuten niin hänen omassa todellisuudessaan, hänen ja hänen palatsinsa tietoisuudessa:

- - tähän loppuu kristinuskomme jälkeen Kristuksen syntymän, kuoleman ja ylösnousemuksen ja tästä alkaa uusi teologia, uusi kristinusko jota ei voi ilmaista ennen tai jälkeen Sodomian, Auschwitzin, Gomorran, Hiroshiman - - . Sitä kolmatta päivää ei ole näköpiirissä joka herättäisi eloon Oradourin kylän asukkaat - - . (AjU, 28.)

Joukkomurhan jälkeen kertoja ei näe paluuta entiseen. Voinee sanoa, että siinä missä kristinuskon opeissa Jeesus syntyy ja kuolee syntiemme vuoksi aina uudestaan, ajassa Oradourin jälkeen nuo kylän asukkaat murhataan aina uudestaan ja uudestaan, merkkinä ”hyvänjumalan” täydellisestä voimattomuudesta pahan tiellä. Maanpäällisen helvetin alkutahdit ovat iskeneet Herra Jumalan kanveesiin, saaneet tämän pelokkaaksi ja avuttomaksi, niin että ”hänen voimastaan ja kunniastaan ei jää muuta jäljelle kuin hävitetty kylä ja asukkaiden ruumiit” (AjU, 32). Kerran loistoisa rakkauden ja armon valtias on kertojan uskossa enää vain narri, joka väkivallan näytelmää vuosisadat toistaessaan kuljettaa ihmiset sorrettuna Golgatalle, anelemaan vastausta ja lopulta kärsimään hiljaisuuden vallitessa. Kertojan epätoivo joukkomurhan hetkellä on jo niin suurta, että hän ajautuu rukoilemaan maata ja merta, ”kaiken elämän äitiä” (AjU, 34), jotta edes ne estäisivät pahan voittokulun.

Kuva hiljentyneestä Oradour-sur-Glanesta, sen 642 vainajasta, palaneista taloista, kiusaa kertojaa, sillä kerran hän on ollut itsekin sotilas – ja tällöin hän on aina sotilas, yksi niistä jotka uhrasivat näkymättömälle epäjumalalleen nuo kylän ihmiset. Nähdäkseni Rintalan kertoja kipuilee juurikin osallisuudestaan sotilaana oloon ja sen historiaan, joka on täynnä kärsimystä. Ei ole väliä sattuiiko olemaan sadanpäämies, SS-sotilas tai varusmies Oulussa, sillä jo sotilaana toimiminen liittyy kertojan mielestä ihmisen kyseiseen traditioon ja ammattiin. Kaikki sotilaat läpi ajan (ja niin, miksei unenkin) pistävät ristiinnaulittua Jeesusta keihäänkärjellään, ja samoin jokainen heistä on yksi tappajista Oradourissakin: ”- - alan käsittää, kuka minä olen, sotilas, ikuinen sotilas, veren ja kuoleman todistaja.” (AjU, 81.) Kyse on osittain kulttuurisesta muistista, mutta nähdäkseni jostain vielä konkreettisemmastakin – ehkä jonkinlaisesta kulttuurisesta osallistumisesta tuon muistin sisällä. Eikä sotilaan roolista ja sen hirmuisesta painolastista voi vapautua, vaikka koettaisi piiloutua siviilielämän varjoihin, osana on olla sotilas elämän loppuun saakka (AjU, 75). Voisiko tämä sotilaan kulttuurinen ja eräänlainen kollektiivinen muisti olla polyfoniaa, josta muotoutuu sotilas, tai sen idea? Mahdollisesti.



Kertoja-Rintalalle tämä sotilasäänien moninaisuus näyttäytyy pikemminkin raastavana taakkana kuin kauniina melodiana.

Jo romaanin alussa esiteltyyn Oradourin joukkomurhaan kiteytyy haastava kysymys. Miksi Jumala välittäisi yhdestä ihmisestä, kun hän antaa satojenkin viattomien miesten, lasten, naisten, joutua syyttä teloitetuksi? Toki tärkeää on myös kysyä, miksi Jumala sallii tuollaiset karneudet? Helppoa olisi kuitata Oradourin kaltainen skenaario väittämällä, että kyse on pelkästään ihmisten vapaasta tahdosta. SS-rykmentti itse päätti murhata kasoittain siviilejä – ehkä hovin vuoksi, ehkä hetken mielijohdeesta, ranskalaisvihasta tai vaikkapa kärsimättömyydestä johtuen. Se ei silti selitä Jumalan sallimusta tai vaikenemista. Aiemmin käsittelemäni Tuomas Akvinolainen sekä Gottfried Wilhelm Leibniz ajattelevat, että pahan täytyy silti johtaa johonkin hyvään, vaikkemme ihmisenä sitä näe tai voi ymmärtää, sillä Jumala on läpeensä hyvä ja kaikkivaltias. Mihin hyvään hurskaiden, viattomien ihmisten joukkomurha siis johtaisi? Mitään välitöntä hyvää siitä ei ainakaan murhatuille synny. Voi jopa näyttää siltä, että siitä hyötyy pahantekijä, SS-rykmentti, kun se saa haltuunsa kyläläisten omaisuuden. Epäoikeudenmukaista, toki, mutta kuinka pitkässä juoksussa lopulta kävi?

Natsipuolueelle ja kansleri Hitlerille Saksassa varsin kehnosti, mutta Oradourin SS-rykmentti – ne jotka saatiin sodan jäljiltä lopulta kiinni – ei juurikaan kärsinyt. Pisin tuomio, joka langetettiin, oli 14 vuotta vänrikki (Untersturmführer) Heinz Barthille. Kuolemaan tuomittiin ainoastaan ylikersantti (Oberscharführer) Karl Lenz sekä alikersantti (Unterscharführer) Georg René Boos, jotka kuitenkin myöhemmin armahdettiin. Kaikki oikeuden eteen saadut 21 Oradourin joukkomurhaan osallistunutta miestä olivat vapaita vuoteen 1958 mennessä. (Oradour.info)

Voinee siis todeta, ettei paha tässä tapauksessa saanut palkkaansa. Rintala puhuu teoksessaan maanpäällisestä helvetistä, jonka rinnastaa Danten kuvaukseen, tosin astetta rajumpana paikkana. *Commedian* helvetti on ikuisen kärsimyksen tila, jossa synneistä maksetaan verrattain kovaa hintaa karneiden, ainiaan toistuvien rangaistusten muodossa. Onko *Ajan ja unen* argumentti siis se, että paha joka 1900-lukua hallitsee, on itse aiheutettu kärsimys? Ehkä. Toistuvasti Rintala kuvaa kuinka ihmiset ovat kääntäneet Jumalalle selkänsä. Tämä jo itsessään on synninteko, joka, kuten teodikeaa käsittelevässä luvussani mainitsin, esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen mielestä johtaa siihen, etteivät noin tehneet ihmiset ole yhtään mitään Jumalan silmissä. Rintalan teoksen näkemys lienee siis ainakin osittain se, että yhtä lailla kuten Oradour-sur-Glanessa teloitettiin tosiasiaa vain ”yksi ainoa 642:n ihmishengen ruumis” (AjU, 37),

jossa yksilöllä ei ollut merkitystä lopputuloksen, tekijöiden tai Jumalan kannalta, niin samanlainen yhtenäinen ruumis on koko ihmiskuntakin. Niin syntinen ja pahaan viehättynyt, etteivät sen mahdolliset yksittäiset, puhtaat osat kykene nekään hyvään kaiken pahan painolastin alla. ”Marttyyriuden viini on juotu loppuun” (AjU, 37), kertoja toteaa löytäessään itsensä Oradourin SS-rykmentin sotilaiden joukosta. Sotilaat surmasivat Oradour-sur-Glanen kylässä osan itseään – ihmiskunnan yhtenäistä ruumista, jossa ei enää Rintalan visiossa ole sijaa marttyyreille saatika hurskaudelle tai uskolle, joka syystäkin on horjunut.

Oradourin tapahtumien herättämät kysymykset yhdessä sotilaan ja teologian opiskelijan menneisyyksien kera vaativat kertojalta jotain konkreettista, tekoja, sanoja, lukemisia, jotta niitä voisi vähääkään ymmärtää. Näinpä kertoja, aiemmin esitellyn vanhan kävelijän henkilön kautta, päättää lähestyä nuoruuden minäänsä, vaikka epäröi, sillä pelkää tuovansa tämän eteen kurjan tulevaisuudenkuvan, olkoonkin, että hänessä yhä elää sama sotilas kuin vuosikymmeniä sitten.

Hieman myöhemmin tuo vanha kävelijä – kulkee Oulussa vanhan kasarmin ohi, ja palauttaa mieleensä varusmiesaikansa. Neljäkymmenen vuoden ajallinen ero katoaa, ja nuori sotilas-Rintala sulautuu osaksi vanhemman minäänsä tietoisuutta. Nuori sotilas ei ymmärtänyt toimensa painolastia, sotilaan taakkaa, joka lopulta oli käännekohta epäilyksen tiellä: ”- - kaikki mikä liittyi oman minäni tulevaan, keskeiseen sisältöön oli jo läsnä.” (AjU, 67.)

Kertoja siis varsin vaivatta ilmestyy sotilaan tajuntaan (AjU, 70) – palvelu sotilaana on saanut hänet, aiemmin innokkaan teologian opiskelijan, näkemään ”hyvänjumalan naamion kääntöpuolelle” (AjU, 72) ja menettämään ”lapsenuskonsa”. Kipinä on toiminut historioitsija, filosofi Marc Blochin Herodotokselta lainaamat sanat: ”iljettävyys on sotien todellinen olemus: isät haluavat lähettää omat poikansa hautaan’.” (AjU, 71.) Se kertojan mukaan herätti hänen nuoren sotilasminäänsä pohtimaan sodan, väkivallan, kristinuskon mielekkyyttä. Hänen isänsä käveli lastansa puolustaen rintamalle kuolemaan, ja siitä johtunut nuoren pojan syyllisyydentunne ja lukemattomat kysymykset – kuten sotilaana toimimisen ja tappamisen oikeutus – muuttuivat hetkessä ongelmalliseksi.

Sotilas säikähtää vanhaa miestä tajunnassaan ja luulee tätä kiusaajaksi, Stravinskiksi. Kertojan väitteiden todisteluksi hän vaatii vastauksia tulevaisuudensuunnitelmiin, jotka häntä riivaavat:

Turvallinen sotilaan elämä univormun ja ohjesääntöjen suojassa päättyy osaltani ensi syksynä. Mitä minä teen. Palaanko takaisin Toulouseen ja Oradour-sur-Glaneen vai menenkö jatkamaan teologiaa Helsinkiin. (AjU, 77.)

Tähän kiteytyy sotilaana – tappajana – sekä teologian opiskelijana olon mahdottomuus, ne muodostavat kertojan tietoisuudessa keskenään kinastelevat polut jotka eivät kumpainkaan silti johda minnekään. Yhdessä ne kuitenkin tyrkkivät nuorta sotilasta etäämmäksi niin maallisista kuin taivaisistakin auktoriteeteista, ja ajavat tätä omakohtaisen pohdiskelun päättymättömälle tielle.

Kuinka Jumalaansa epäilevä nuorukainen voisi koskaan edes toimia pappina, vaikka se on kohtalo, johon hänet on ohjattu ja johon hän muita miellyttääkseen on pyrkinyt? Sotilaana hän on herännyt maailmaan, joka on ”dantentäynnä helvettiä” (AjU, 78), Jumalan hiljaisuuden vallitessa. Kertoja toteaaakin nuorelle minälleen: ”- - varjelkoon luoja sitä kirkonkylää, jossa sinä olet pappina, viet ihmisiltä viimeisenkin uskon jumalan hyvyteen” (AjU, 79). Sotilaan kulttuurinen painolasti, jonka kokevat sekä vanha kävelijä että nuori sotilaskin, on avannut heidän silmänsä, jotta he näkevät surullisen totuuden: kaikkivaltias, hyvä Jumala ei olekaan rakkaus vaan Stravinski (AjU, 83).

Sotilaan ja teologian opiskelijan vaikeasta suhteesta Rintala antaa oivan esimerkin: nuori sotilas komennetaan pitämään kenttähartautta papin puuttuessa (AjU, 90). Varsin pappimaisesti kokelas puhuukin, pyytäen Jumalan varjelusta heidän ylleen ja korottaen sotilaan tehtävän ylitse muiden:

Sotilas on seisonut pian kaksituhatta vuotta Herramme Kristuksen ristin juurella - - tämä paikka, tämä sotilaan osa, on yhä tänään varattu meille kaikille, sillä sotilaan todellinen tulevaisuus on – Kristus. (AjU, 92.)

Ristiriitaisuudet vanhan kävelijän ja nuoren sotilaan aiempiin ajatuksiin iskevät tässä kohtaa silmille; nytkö sotilas onkin nuorukaisen mielestä Kristuksen turva – ja päinvastoin? Ei, vaan pakollisen virrenveisuun jälkeen nuoren sotilaan mielen täyttää häpeä.

Hän oli aikonut puhua jotakin aivan muuta, jotakin 12.legioonan ensimmäisen kohortin sotilaista jotka Antonian linnan pihalla ruoskivat ja valmistivat Kristuksen teloitettavaksi ja jotka sen jälkeen suorittivat vartiopalvelusta teloituspaikalla. Jotain sotilaan todellisesta paikasta. Vaikka sotilas oli läsnä Golgatalla, hän ei ymmärtänyt kärsimyksen merkitystä - -. (AjU, 92.)

Kenttähartauden itsepetokselliset sanat syntyivät painostuksesta: ”kokelas puhui niin kuin oletti kenraalin odottavan” (AjU, 92). Nuoren sotilaan ympärillä oli kymmeniä saman ikuisen kohtalon jakavia sotilaita, ylempiarvoisiakin, joista osa teki sitä työkseen eikä ollut vain suorittamassa palvelustaan kuten nuorukainen. Tuskinpa heidän silmänsä olisivat auenneet, vaikka kokelas olisi kertonut totuutensa sotilaan ”muuttumattomasta raakuudesta” ja siitä

kuinka ikiaikainen sotilaan rooli oli vain tuottaa kärsimystä ja hyötyä siitä, eikä ymmärtää sen perimmäistä olemusta.

Stravinski saapuu kenttähartauden jälkeen keskustelemaan unettomuudesta kärsivän sotilaamme kanssa teologiasta ja Kristuksesta. Sotilas puhuu vanhan ja ruman kyttyrämiehen hahmossa ilmestyneelle Stravinskille rehellisesti häntä piinaavista ajatuksista:

Kristus sanoi olevansa läsnä aina siellä, missä kaksi tai kolme kokoontuu hänen nimissään. En tiedä, voiko hän olla läsnä siellä, missä kolme komppaniaa sotilaita seisoo nelirivissä - -. (AjU, 96.)

Heti toteamuksensa perään hän myöntää, että hänen pohdintansa ovat kaksijakoisia, kuten persoonansa (esimerkkeinä hän mainitsee Faustin ja Mefiston sekä Jekyllin ja Hyden). Toisaalta hän rakentaa itselleen kaunista, pelastuksen tuovaa kristuskuvaa, kun taas toisaalta – puoli joka nähdäkseni on ottanut vallan koko teoksen ihmiskunnassa, on Mefiston puoli, Stravinskin valtakunta. Niinpä hänkin kuumeisesti miettii kuinka ”käyttää Kristusta hyväkseen” ja ”hankkia sillä tiedolla itselleen arvostusta ja asemaa” (AjU, 96). Tulkintani mukaan Kristuksesta on siis tullut sotilaalle ja suuremmassa mittakaavassa teoksen ihmiselle pelkkä ratsu, jota hyödynnetään matkalla kunnian ja kullan kaupunkiin. Voisikin lennokkaasti todeta, että ihminen on korottanut itsensä Kristuksen tilalle ratsastajaksi ja ottanut aasikseen Kristuksen matkalla Jerusalemiin. Määränpäässä vain ei puhdisteta temppeliä myyjistä ja ostajista (esim. Matt. 21:12–13), vaan pystytetään oma myyntipöytä.

Sotilasta kiusaava Stravinski esittelee itsensä Jeesuksena. Sotilas taas näkee tämän pikemminkin Kristuksen irvikuvana. Stravinskin ”Jeshua” on lannistunut mies, ihmisjumala joka ei ollut jumala laisinkaan, vaan pikemminkin pelkkä tulevaisuudennäkijä josta ristinkuolemansa jälkeen muuan Paavali muovasi henkiolennon ja syntiensovittajan (AjU, 97–98). Sotilas epäilee ja kysyykin, ”[k]uka voi uskoa kyttyrämiehen kaltaiseen Kristukseen?” (AjU, 101.) Stravinski-Jeshuan vastaus on, ettei Auschwitzin vuosisadalla ja sen sukupolvilla ole varaa parempaankaan. Pahan turmeluttamat ihmiset ovat saaneet omannäköisensä Kristuksen. Voimattoman, väsymystä pihisevän kuolevaisen – Stravinskin, kiusaajan, sillä pahasta on tullut heidän uusi jumalansa, jonka kuvaksi he ovat muuttuneet.

Sotilas ajaa Stravinskin pois luotaan, mutta aistii tämän olevan alati läsnä, näkymättömänä. Ahdistus täyttää nuorukaisen mielen, ja lopulta hän uhoaakin tyhjyyteen: ”Vaikka olisit itse Kristus, kiellän sinut. - - Ole hyvä, minä pyydän, älä enää ikinä ilmesty minulle, herra Stravinski.” (AjU, 106.)

Kohtaaminen kuitenkin kiihdyttää opiskelija-sotilaan ajatuksia. Hän heittääkin alikersantilleen kuin kiihkossa, ääneen puhumisen tarpeessa, tämän tultua herättelemään, kysymyksen:

– Jos olisi edes yksi varma historiallinen kiinnekohta, olisimmeko rohjenneet surmata niin paljon vanhuksia, naisia, lapsia, kaikkia hyödyttömiä, niin sanottuja ali-ihmisiä sodan aikana kuin surmattiin? Emme. Historiallinen tieto Kristuksesta olisi hillinnyt. (AjU, 117.)

Epäselväksi jää, eivätkö todisteet Jeesus Nasaretilaisesta historiallisena henkilönä ole olleet opiskelija-sotilaalle riittäviä – vai onko hän ollut niistä edes tietoinen. Hän puhuu kuitenkin Kristuksesta, joten olettaisin, että jokin historiallinen faktatieto hänen messiaanisuudestaan on se, mitä nuorukainen on jäänyt kaipaamaan.

Jumalan liki kahdentuhannen vuoden hiljaisuus on siis saanut ihmiset unohtamaan hänet ja mikä tärkeintä, unohtamaan pelon Jumalaa kohtaan. Jumalan pelko on läpi Raamatun merkittävä tekijä, *primus motor* joka ajaa kerta toisensa jälkeen hurskaan henkilön toteuttamaan Jumalan tahtoa. Mitä jumalanpelko siis loppujen lopuksi on? Jeesus muotoilee *Luukkaan evankeliumissa* (12:5) näin:

Kuulkaa, ketä teidän tulee pelätä. Pelätkää häntä, jolla on valta sekä tappaa ihminen että syöstä hänet helvettiin. Niin, sanon teille: häntä teidän on pelättävä.

Jeesuksen sanat kuulostavat ankaralta muistutukselta, jopa pienoiselta uhkailulta. Tällä tavoin ihminen sitten pidetään poissa pahasta, uhkailemalla kuolemalla ja helvetillä? Varsinkin katolisen kirkon tehokeinona tuo lienee ollut keskiajalta lähtien.

Hobbesin luonnontila -termi on tullut esiin muutamaan otteeseen. Näkisin nuoren sotilaan kuvaaman maailman – jossa viattomia murhataan sankoin joukoin, jossa paha on alati läsnä – yhtenä taantumuksellisena versiona tällaisesta. Toki Hobbesin luonnontila merkitsee absoluuttista vapautta<sup>5</sup> suvereniteetista ja hallitsijasta ja täten maallisista laeista, mutta eikö Rintalan teoksen maanpäällinen helvetti ole juurikin Jumalasta ”vapautumisen” syy? Hobbes (1999, 300) toteaaakin, että kyseinen tila on yksinomaan ”anarkiaa ja sotatilaa”. Juuri siitä *Ajan ja unen* ”dantentäydestä” vuosisadassa on pohjimmiltaan kyse. Se on anarkiaa ja sotaa ihmisyyttä ja Jumalaa vastaan, pahan valtakunta.

Kristillisessä katsomuksessa luonnontila voisi olla syntiinlankeemuksen tuotosta, ja vaikka perisynti annettiin Jeesuksen ristinkuolemalla anteeksi, ihmiskunta on sen pahaan juureen

---

<sup>5</sup> “- luonnon tila, siis absoluuttisen vapauden tila, jossa ei ole suvereenia eikä alamaisia, on anarkiaa ja sotatilaa - -” (Hobbes 1999, 300.) Hobbes (1999, 313–314) tarjoaa tämän kurjan tilan ratkaisuksi sekä yhteiskuntasopimusta että Jumalaa, kristillistä valtakuntaa.

jälleen palannut. Ovatko liitot Jumalan kanssa siis olleet omanlaisiaan yhteiskuntasopimuksia, joista Hobbes puhui (1999, 162–170), jotka ovat pitäneet ihmiset järjestyksessä valtiaan (Jumala) alaisuudessa, noudattaen tämän lakeja ja elämään sovussa samanvaltioisten (eli samanuskoisten) kanssa? Hyvin mahdollista. Jumalan pelko on siis auktoriteetin pelkoa, jolla ihmiset pidetään ruodussa. Esimerkiksi *Sananlaskujen kirjassa* (8:13) neuvotaan, että ”Joka Herraa pelkää, vihaa kaikkea pahaa.” Pelon itsessään tulee olla niin voimakasta, ettei paha millään tavoin voi turmella ihmistä. Toki samaisessa kirjassa todetaan myös, kuinka ”Herran pelko on viisauden alku” (San. 9:10). Rintala kuitenkin mielenkiintoisesti rinnastaa tiedon syntiin kertoessaan, mitä ”muuan fyysikkojutku kirjoitti päiväkirjaansa” Nevadassa ydinaseen koeräjäytyksen jälkeen:

’Jossakin hyvin syvässä mielessä me olemme oppineet tuntemaan synnin.’ Hän kutsui sitä tiedoksi jonka hehkua mikään huumori, ei vulgaarein vulgarismi eikä banaalein banaali koskaan kyennyt himmentämään heidän mielestään. Danten maailma oli jälleen läsnä. (AjU, 125.)

Ydinaseen kehittäminen oli viisauden, tiedon huipentuma, mutta samalla keksintö joka voisi tappaa lukemattomia määriä ihmisiä. Siksi sen luonne näyttäytyy ongelmallisena, vaikkakin se on eittämättä yksi suurimmista tieteellisistä saavutuksista. Mutta miksi tiedon tavoittelu ja saavuttaminen itsessään olisi syntiä? Nähdäkseni siksi, että se on yksi osatekijä ihmisen epätoivoisesta halusta tulla Jumalan kaltaiseksi, kaikkietäväksi (ja miksei -valtiaaksikin) ja täten uhka Jumalalle. Verrokki löytyy Danten *Infernosta* (26. laulu), jonka syövereihin hän on sijoittanut Homeroksen Odysseuksen, koska tämä on (humanistisia ihanteita ennakoivissaan) tiedonjanossa Jumalan vastustaja (Kaimio et al. 1998, 209).

Nuoren sotilaan pohdiskeluilla on siis perää. Jos hänen vuosisatansa olisi elänyt tietäen historiallisten dokumenttien kautta Kristuksen todella eläneen ja suorittaneen ihmeitä, eivät ihmiset olisi rohjenneet surmata toisiaan ja heikompiin läheskään yhtä paljoa. Tästä pääsemmekin jälleen teodikeaan takaisin: Jumala ei kuitenkaan missään välissä keskeyttänyt silmitöntä viattomien murhaamista, ja jokseenkin ihmisille ominaista toimintaa on sekin, että jos selviää rangaistuksesta jostain tekemästään pahasta, saattaa sortua siihen uudestaan ja uudestaan, kun huomaa sen helpoksi ja rangaistuksen edelleen puuttuvan.

Kertoja puhuu alati sotilaan ikiaikaisesta kohtalosta, siitä kuinka se on Kristuksen päivistä lähtien ollut kietoutuneena pahaan. Poikkeuskin löytyy. Kertoja matkaa jälleen läpi ajan toisen maailmansodan päiviin, neuvostoliittolaiseksi sotilaaksi muuan kenraali Andrei Vlasovin joukkoihin. Vlasov on todellinen henkilö, joka oli alkujaan ansioitunut kenraali Neuvostoliiton

armeijassa, johti myöhemmin Saksan puolella sotinutta Venäjän vapautusarmeijaa. Rintala kuvaa Vlasovin eräänlaiseksi pelastajaksi. Jäätyään sotavangiksi hän suostui yhteistyöhön saksalaisten kanssa pelastaakseen mahdollisimman monia vangittuja venäläisiä kuolemalta, ja sotilas kertojan suulla kertookin, kuinka

- - sopimus saksalaisten kanssa auttoi Venäjän vankikansaa enemmän kuin Molotovin–Ribbentropin sopimus. Kolmesta miljoonasta tuhoon tuomitusta me pelastimme ensin kaksisataatuhatta - - ja kymmenille tuhansille niistä jotka nääntyivät vankileireillä, yhteistyösopimus avasi portit elämään. (AjU, 287.)

Vlasov joukkoineen siis taisteli Natsi-Saksan lipun alla maanmiehiään vastaan vuonna 1945, mutta kääntyi lopulta myös Saksaa vastaan kapinoivien tsekkien avustuksella Prahassa. (Anders & Munoz 1996.) Vlasov pelasti toimillaan suuren joukon venäläisiä sotavankeja, että lopulta kääntyi myös toista – Rintalan sanoin – käärmettä eli Hitleriä vastaan, aiemman ollessa tietenkkin Stalin.

Sotilas siis kuunteli omaatuntoaan kurjuuden keskellä, petti maalliset johtajansa mutta onnistui toimillaan oletettavasti säästämään lukuisan joukon venäläisiä. Silti, kuten Danten vuosisadalle otollista on, edes yksittäinen inhimillisyyden pilkahduskaan ei saa palkintoa. Vlasovin johtamista joukoista, saksalaisia vastaan hyökättyään, antautui yli satatuhatta pelastuksen toivossa amerikkalaisille, joita tuolloin johti kenraali Patton. He eivät kuitenkaan voineet toimia liittolaistaan Neuvostoliittoa vastaan, vaan luovuttivat Vlasovin ja hänen miehensä takaisin kotikonnuilleen, jossa heitä kohdeltiin mitä hirvittävimminä maanpettureina, aikansa juudaksina. Rangaistukset olivat sen mukaiset, niin *Ajan ja unen* kertomana kuin todellisuudessaakin (jewishvirtuallibrary.org):

Pienet upseerit ja aliupseerit ammuttiin, sotamiehet leireille Siperiaan. - - Vlasovin Stalin säästi itselleen, mutta lähetti kenraali Krasnovin ja neljä korkeata ye-upseeria Leningradin johtajille – määräsi pantavaksi toimeen julkiset hirttäjäiset. Leningrad palasi keskiaikaan. (AjU, 344.)

Mikä kertomuksen tarkoitus sitten teoksen kontekstissa oikein on? Rintala puhuu *Vlasov-ihmisistä*, jotka ovat ”tänään pettureita, huomenna silta yli sorrettujen kansojen” (AjU, 288), viitaten ilmeisesti sellaisiin yksilöihin, jotka oman vankkumattoman tahtonsa, moraalinsa tai omatuntonsa kera kärsivät ja kestävät pahan vaikutuksen, vaikka se kuinka heitä kiduttaisi ja koettaisi turmella. Nämä henkilöt ovat poikkeamia pahan vuosisadassa, ikään kuin särö synkkään ja lohduttomaan aikaan, rakoja joista valo pääsee heikosti luomaan säteensä kunnes se väkivalloin tukahdutetaan. Vlasov-ihmisen esimerkkejä käsittelen seuraavassa luvussa, kun pääsen tarkastelemaan Anna Ahmatovan ja Marina Tsvetajevan henkilöihahmoja.

Kokoan lyhyen yhteenvedon tähän väliin. Vanhan kävelijän ja nuoren sotilaan pohdinnoista on siis selvinnyt seuraavaa: *Ajan ja unen* paha pesii ja elää ihmisessä itsessään, hieman samoin kuin Jeesuskin totesi, ”Kaikki tämä paha tulee ihmisen sisältä ja saastuttaa hänet” (Mark. 7:23). Tästä johtuen mitään ihmismielen ulkopuolista paholaista, henkilöityä pahaa, ei ole. Kaikki on lähtöisin ihmismielestä. Rintalan näkemys tämän synnystä on se, että ihminen on etäännytynyt Jumalasta – näin on käynyt kaikille kertojan minuuksille ja teoksen näkökulmille. He ovat pettyneet rikkumattomaan hiljaisuuteen, kun mitään merkkiä tai väliintuloa ei koskaan tullutkaan edes toisen maailmansodan joukkomurhien hetkellä. Tämän vuoksi ihminen on korottanut itsensä mykän Jumalan tilalle salliessaan murhaamisen ja säätäessään lait ja tavoitellessaan alati suurempaa tiedon määrää – pyrkien Jumalansa kaltaiseen kaikkivoipaisuuteen. Modernia ihmistä edeltäneen ihmisyyden rippeet ovat enää *Ajan ja unen* lohduttomassa maailmankuvassa jäljellä ainoastaan niin sanotuissa Vlasov-ihmisissä.

### 2.3 Marina Tsvetajeva ja Anna Ahmatova

Juon särkyneelle kodille,  
kurjalle kohtalolleni,  
yksinäisyydelle, jonka jaamme,  
ja sinullekin juon –  
silmien kuolonkylmyydelle,  
huulten valheelle, petokselle,  
sille että maailma on julma,  
että Jumala ei meitä pelastanut.  
(Ahmatova 2008, ”Viimeinen malja”.)

Yllä lainattu Anna Ahmatovan runo on surullisuudessaan pysäyttävä. Siinä on pohjavireeltään sama suunnaton pettymys, joka niin kovin värittää *Ajan ja unen* vanhan kävelijän näkökulmaa, kun tämä kertoo suhteestaan Jumalaan ja Kristukseen. Viimeinen säe on kuin uskonsa menettäneen vihainen purkaus, joka Ahmatovan henkilöhistorian huomioon ottaen lienee enemmän kuin totta.

Keitä *Ajan ja unen* Marina Tsvetajeva ja Anna Ahmatova oikein ovat? Miksi Rintala on tuonut nämä kaksi venäläistä runoilijaa teoksensa henkilöahmoiksi ja näkökulmiksi?



Marina Tsvetajeva (1892–1941) vangittiin vuonna 1939, ja hänet eristettiin Jelabugan keskitysleiriin, jossa kaksi vuotta myöhemmin päätyi itsemurhaan. Siihen mennessä hän oli jo menettänyt Neuvostoliiton terrorille miehensä ja toisen tyttäristään. (Alhoniemi 2007, 101.)

Anna Ahmatovan (1889–1966) tie ei päättynyt läheskään niin pian tai traagisesti kuin kollegansa. Hän selvisi sotavuodet ja Stalinin vainon hengissä, toki alati uhan ja vaaran varjo yllään eläen. Aviomiehensä, josta hän tosin oli jo ehtinyt erota, teloitettiin vuonna 1921, ja poikansa Lev tuomittiin parinkymmenen vuoden aikana useaan otteeseen työleireille, joskin selvisi hengissä. (Alhoniemi 2007, 101.)

Henkilöhistorialtaan nämä kaksi naista kietoutuvat toki yhteen: he molemmat joutuivat kärsimään nimenomaan taiteen ja runouden vuoksi, olkoonkin, että se myös antoi heille syyn elää, ja sittemmin, keinon elää ikuisesti. Tämä lienee puhutellut suuresti Rintalaa, joka jo uransa alkupuolella pohdiskeli taiteen, kauneuden ja jumaluuksien välistä suhdetta. Tsvetajevan ja Ahmatovan kohtalot kirkastuvat nimenomaan heidän runotaiteensa kautta merkityksellisiksi. He ovat vuosisatansa marttyyreja, joiden uskona on nimenomaan taide ja runous. Ne nousevat uskonnon ja Jumalan ohi eräänlaiseksi peruskallioksi, johon tukea kärsimyksen hetkellä. Ja toki Rintala näki heidät omanlaisinaan Vlasov-ihmisinä, jotka kärsivät pelastaakseen muita – tässä tapauksessa runouttaan. Seuraavat kaksi ensimmäistä säettä Tsvetajevan runosta ”A weak shaft of light” sopivat oikein mainiosti edellisen luvun määritelmääni kyseisistä yksilöistä.

A weak shaft of light through the blackness of hell is  
your voice under the rumble of exploding shells  
(Tsvetajeva 1971, 34.)

Kerronta fokalisoituu sisäiseksi minäkerronnaksi. Kumpainenkin naisista sulautuu kertoja-Rintalaan, he ovat romaanin maailmassa yksi ja sama mutta kuitenkin monta. Ensimmäisenä suunvuoron saa Tsvetajeva, joka palaa pakomatkaltaan poikansa Murin vuoksi takaisin Neuvostoliittoon, Danten helvettiin, mutta ilman opasta, omaa Vergiliustaan (AjU, 223). Heti entisen kotimaansa kamaralle astuttuaan hän ymmärtää joutuneensa ansaan josta ei ole enää paluuta.

Oliko erehdys palata Pariisista? En kadu. Tähän asti olen vain lukenut Dantea. Nyt elän sitä. Ja tunnen että tämä on minun tieni, se johtaa läpi helvetin sinne jota runoissani ja proosassani aina olen tavoitellut. (AjU, 226.)

Neuvostoliitto on helveti jonka pohjalla odottaa itse Saatana, Stalin, pahan ruumiillistuma, ja vain helvetin kautta voi Marina Tsvetajeva saavuttaa autuuden kuten Dante. Tosin sillä erotuksella, että kun Dante pääsi itsensä Kaikkivaltiaan kasvojen eteen, on Tsvetajevan paratiisi taide, runous, joka elää ikuisesti, ja on toivonpilkahdus pimeässä: ”- - jospa tulevaisuudessa niitä ihmisiä jotka eivät torju tekstejäni, olikin nykyisten parin, kolmen sijaan enemmän. Vaikka kymmenen.” (AjU, 252.) Pahan kokemus on konkreettinen, ja uskoisin, että se on sitä Rintalalle itselleenkin, sillä juuri Neuvostoliittoa vastaan käydyn sodan vuoksi hän joutui perheineen evakkoon kodistaan. Juuri Neuvostoliiton sotavoimat veivät häneltä isän.

Vlasov-ihmisen lujuus tulee ilmi kerronnassa. Tsvetajeva vakuuttaa toistuvasti itselleen, huomattaessaan kärsimystä, hätää ja pahaa kaikkialle minne vain sattuu katseensa luomaan, että teki silti oikein palatessaan tuohon hornankattilaan; että hän kestää kyllä marttyyrina kaiken, mitä se hänen eteensä heittää. Itsensä hän löytää marttyyrikuoleman kärsineestä pyhästä Sebastianista, joka pelkän uskonsa avulla selvisi nuolisateen kuolettavista osumista, joka laskettiin alas paalusta kuin Kristus ristiltä ja jonka naiset hoitivat terveeksi, ja joka sitten palasi taistelemaan uskonsa puolesta keisaria vastaan. Lopulta Sebastian nuijittiin kuoliaaksi, heitettiin roomalaiseen viemäriin, josta hänen ruumiinsa vielä Rintalan mukaan pelastettiin talteen katakombeihin odottamaan Kristuksen toista tulemistä.

Pyhä Sebastian on mielenkiintoinen verrokki. Tsvetajevan usko on karissut tuhkana tuuleen: ”- - jumalaakaan ei enää ole” (AjU, 233), mutta kuten todettua, hänellä on jotain omalle itselleen (ja eittämättä Rintalallekin) tähdellisempää. Se on – totta kai, Rintalan mieltymyksen taiteen vuoksi kärsiviin<sup>6</sup> tietäen – runous, jonka täydellistymä Tsvetajevalle on hänen poikansa Mur: ”Minulla on poika. Hän on proosani ja runoni.” (AjU, 240.) Tsvetajeva kutsuu itseään Mariaksi ja poikaansa Äidinpojaksi, jossa lepää niin hänen itsensä kuin äitinsäkin tulevaisuus. Yhtymäkohtia on pakko vetää Marian ja Jeesuksen suhteeseen, jollaisena tuo näyttäytyy. Tiet ovat kuitenkin merkittävän erilaiset. Marina Tsvetajeva kulkee itse kohti Golgataansa ja ristinkuolemaa pelastaakseen poikansa, eikä toisin päin, kuten evankeliumien tarinat kertovat. Hän toteaaakin lohduttomasti: ”- - minusta on tullut kristusnainen” (AjU, 244), ja rukoilee apua sekä pelkää tulevaa, kuten Kristus ristillä.

Marina Tsvetajeva ja Anna Ahmatova tapasivat todellisuudessa vain kerran, ja tuon hetken on Rintalakin taltioinut romaaniinsa, mutta jälleen kerran osana minuuksiensa kirjoja:

---

<sup>6</sup> Tsvetajevan ja Ahmatovan lisäksi Rintala on käsitellyt taiteensa vuoksi ja sen eteen kärsineitä taiteilijoita esimerkiksi romaaneissaan *Jumala on kauneus* (1954), *Minä, Grünewald* (1990) ja *Sarmatian Orfeus* (1991).

Kaksi nuorta minää suuren ruton kynnyksellä. - - Ja nyt kaksi viisikymmenvuotiasta naista molemmilla takanaan mennyt maailma, enemmän kuin Danten helvetti ja edessään – tuho. (AjU, 255.)

Neljä naista pöydän ääressä, jokainen toisensa minä, kuten teoksen kertojalla aiemminkin. ”Meitä oli neljä. Kaksi tajunta dantentohjoksi hakattua vanhaa naista ja kaksi kuningatarta.” (AjU, 256.) Bahtinkin toteaa Dostojevski -teoriassaan, että polyfoniassa toisten minuuksien ei tarvitse olla varsinaisia kaksoisolentoja, vaan ne voivat ilmetä myös kokonaan toisissa henkilöissä (1991, 305–312). Tällaisesta on kyse Tsvetajevan ja Ahmatovan näkökulmien hyödyntämisessä. He, vaikkakin ovat historiallisesti tietenkin eri henkilöitä, ovat kertoja-Rintalan tekstin kautta osa häntä ja hänen minuuksiaan. He ovat moderneja, uskonottomia marttyyreita, taiteen liekistä palavia soihtuja pahan vuosisadalla, ja siksi tärkeitä Rintalalle, joka sellaista totuutta on läpi kirjallisen tuotantonsa etsinyt.

Jelabugan vankileiristä tulee lopulta Marina Tsvetajevan Golgata, jossa hän hirttää itsensä. Kuolema ei häntä pelota, ainoastaan poikansa Murin kohtalo huolettaa. Marina Tsvetajeva kuoli vuonna 1941, ja hänen poikansa Mur kaatui yhdeksäntoistavuotiaana rintamalla vuonna 1944. Jälkeläisissään Marina kuitenkin vakaasti uskoi elävänsä läpi kuolemankin – pojassaan ja runoissaan. Lopun hetkellä naista lähestyvä Stravinski toteaaakin: ”- - elämäänhän te olette astumassa, tulevaisuuteen.” (AjU, 273.)

Anna Ahmatovalle on omistettu kokonainen luku, ”Kuningatar Lear Terijoella”. Hivenen ironisesti se alkaakin, ainakin kontekstiinsa verraten: ”Anna. Kristillisessä perinteessä nimeen kohdistuu Jumalan mielisuosio, armo.” (AjU, 325.) Kertojaan sulautunut Ahmatova pohtiikin, ovatko hänen kokemansa kärsimykset nimensä syytä. Rintalan oikeastikin tunteman Viktor Krivulinin kanssa keskustellessaan kertoja Anna Ahmatovan silmin huomaa seuralaisessaan jo merkin kollegansa perinnöstä: ”- - hänen silmissään palavat Marina Tsvetajevan soihdut - -.” (AjU, 328.)

Nuo soihdut ovat Vlasov-ihmisen liekki, ja Vlasoviin kietoutuu kierolla tavalla teoksessa myös Anna Ahmatovan kohtalo. Toistuvasti esiin nousevat niin sanotut ”Stalinin mansikat” (AjU, 339–341), jotka ilmiselvästi ovat järkyttäneet Anna Ahmatovaa suuresti. Tarina taustalla on varsin yksinkertainen: Andrei Vlasov oli yksi armeijan johtohenkilöistä, jotka olivat puolustamassa piirrettyä, nälkiintyvää Leningradia. Heille Stalin toimitutti eräänkin lähetyksen luksuksena pidettyjä pakastemarjoja. Rintalan lopputulema tälle irvokkaalle näytelmälle on, että Stalin suurena kansanystävänä surmautti kaikki nuo pirut, jotka kehtasivat nauttia ylellisistä mansikoista kaupunkilaisten kuollessa nälkään. (Alhoniemi 2007, 92.) Näiden kurjien

hirttäjäisiin sai kutsun myös Anna Ahmatova, ja se jätti häneen jälkensä kuin polttomerkki, eikä hän kyennyt vanhuudenpäivilläänkään tuota kuvaa unohtamaan: ”Mitään niin kauheata ei voi olla olemassa kuin tuoreet mansikat joulu-tammikuussa” (AjU, 339). Tuoreita mansikoita jo Stalinin kuolemaan tuomitsemille sotilaille ja päällystölle! Kuinka mainio metafora yleistettynä ihmiskuntaan, jolle on vuosisatojen kolhuissa tarjottu alati tuoretta Kristusta ja pelastuksen sanomaa, mutta joka ei sitä kykene ottamaan vastaan, vaan ajautuu enemmän ja enemmän pahan kouriin.

Hirttäjäiskutsusta Ahmatova kieltäytyi, mikä ei varsinaisesti hänen yhteiskunnallista asemaansa kohentanut. Hän käsittää olevansa eräänlainen kuningatar Lear, runoilijamarttyyri, yksinäinen selviytyjä muiden kuollessa ja eläessä taiteen kautta. Kärsimään hän on joutunut yhtä lailla kuin Marina Tsvetajeva, mutta vältti vankileirit. Rintalan Ahmatova onkin jo vanha, väsynyt, pahan kolhima – hänen puheistaan kuultaa läpi monet ajatukset, joita romaanin alussa jo vanha kävelijä heitti ilmoille. Ahmatova ei kuitenkaan etunimensä mukaisesti anna Stalinille armoa, vaikka tämä onkin jo kuollut:

Tämä meidän Saatanamme osasi uskottavasti näytellä Kaikkivaltiasta. - -  
Nykyisin sanotaan että hän on kuollut eikä hänen valtakuntansa palaa. – Älkää  
uskoko sellaisia puheita. (AjU, 347.)

Ahmatova jakaa ymmärryksen vuosisatansa ihmisyydestä ja vallitsevasta pimeydestä. Paha, vaikka se henkilöitiin tässä tapauksessa Staliniin ja usein myös Hitleriin, ei kuole, vaikka sen näennäiset edustajat maan kamaralta katoavatkin, sillä kuten aiemmin todettua – paha asuu ihmisen sisimmässä. Vuosikymmeniä, ehkä -satoja, eteenpäin, ja meillä on edessämme uusia Stalineita ja Hitlereitä, epäjumalankuvia, joille ihmiset kumartavat ja joiden nimeen he tekevät kauheuksia. Jos Tsvetajevasta Rintala muovaa naispuolisen Kristuksen, niin Anna Ahmatova näyttäytyy minulle tekstissä ikään kuin apostolina, joka myös kärsii, jota vainotaan, mutta joka lopulta saa itsekin täyttymyksensä – elää runoutensa kautta ikuisuudessa.

Vastauksena luvun alussa esittämäni kysymykseen, miksi Rintala on nämä kaksi runoilijaa ottanut teoksensa henkilöihahmoiksi, totean, että yksinkertaisesti siksi, että hän lienee kokenut heidät omakseen ja kohtaloiltaan läheiseksi. Samoin kuin Marina Tsvetajeva (Alhoniemi 2007, 98–101), eli Rintalakin kahden äitinsä kanssa vailla isää. Yhtä lailla samoin kuin molemmat runoilijat, etsii Rintalakin kuumeisesti *Ajassa ja unessa* tarkoitusta olemassaololleen. Olettaisin, että henkilökohtainen lohtu on löytynyt naisten mukaisesti taiteesta ja kirjallisuudesta. Ihmiskuntaa ja kadotusta, jossa se teoksen vuosisadassa velloo, se ei voi pelastaa.

Runoilijamarttyyrien perimmäisenä sanomana näkisin, ettei yksilö lopulta voi pahalle mitään, mutta löytämällä itse oman tarkoituksensa ja autuutensa – oli se sitten taivaassa tai kauneudessa tai runoudessa tai missä tahansa niin tahtoo – siitä voi selvitä voittajana. Vaikka paha asuu ihmisen syvyyksissä, löytyy sieltä myös Kristus, ja vain ihminen itse voi itsensä armahtaa. Kun tie omalle Golgatalle on selvä, kun ristin poikki puut on itse haalittu kasaan, voi yksilön tasolla nousta pahan yläpuolelle. Ihmiskunnan kohtalo näyttäytyy edelleen ankeana, mutta voitto se on pienikin soihtu täydellisessä pimeydessä.

### 3 DIETRICH BONHOEFFERIN JA RINTALAN PAHAKOKEMUKSET *MARIAN RAKKAUDESSA*

Tämä on loppu, minulle uuden alku.

(Rintala 1994, 11.)

Yllä oleva sitaatti on peräisin Dietrich Bonhoefferilta, jota Paavo Rintala lainaa *Marian rakkauden* alkupuoliskolla. Yhtä hyvin se voisi olla koko *Kauneuden attribuutit* -trilogian kiteyttävä lause, kuolemaa lähestyvän kirjailijan romanttinen ajatus viimeisistä romaaneistaan. Bonhoefferissa Rintalaa on eittämättä kiehtonut moni seikka: marttyyrikuolema, teologia, epäonninen rakkaus – sekä merkittävä rooli Hitlerin vastaisessa salaliitossa. Hänessä on jotain samanlaista sijaiskärsijän hahmoa kuin Marina Tsvetajevassa ja Anna Ahmatovassa, ja lähes yhtä vertauskuvallisesti Bonhoeffer kulki viimeisten elinvuosiensa aikana kohti Golgataa ja ristiään kuin *Ajan ja unen* vanha kävelijä kokee tekevänsä. Hän kuoli yhtä lailla Kristuksena kuin kaikki muutkin uskonsa puolesta henkensä heittäneet.

Dietrich Bonhoefferin mieltä vaivasivat muun muassa Hitlerin salamurhayritykset, joiden järjestelyihin hän aktiivisesti osallistui – olihan hän pappi ja kristitty, jota sitoivat muun muassa Kymmenen käskyä – sekä pahan alati kasvava valta Euroopassa yli päänsä. Lisäksi muuan kysymys – oikeuttaako korkeampi, hyvä päämäärä pahan ja väärän tekemisen – kiusasi häntä vankila-aikoina. Nämä kaikki ovat hyvin lähellä niitä aihioita, joita Paavo Rintala läpi trilogian pyrkii pohdiskelemaan.

Esittelen ensiksi lyhyeksi erinäisiä huomioita Bonhoefferin teologian merkittävimmistä teksteistä. Sen jälkeen tartun Rintalan *Marian rakkauteen*, ja syvennyn sen Bonhoefferin henkilöahmoa ja hänen ajatteluaan koskeviin kohtiin. Tarkoituksena on löytää yhtymäkohtia sekä eroavaisuuksia tekstien välillä ja pohtia niiden yhteisiä argumentteja teodikeaa ja pahaa kohtaan. Etenen Rintalan pohjatekstin kanssa kronologisesti, sillä se palvelee juurikin Bonhoefferin henkilöahmon tarkastelua.

Hyödynnän tämän osion tutkimuksessani Rintalan *Marian rakkauden* ohella pääsääntöisesti kolmea teosta, jotka Dietrich Bonhoefferin kirjoituksista on koottu: varhaisin niistä on

*Nachfolge*, jonka ensimmäinen versio ilmestyi vuonna 1931. Kaksi muuta ovat *Ethik* (1940–1943) että vankilakirjekokoelma *Brautbriefe Zelle 92* (1951).

*Nachfolge* -teoksessa Bonhoefferin teologian ytimeksi ilmenee Kristus. Jeesuksen pyytetön seuraaminen on avain armoon: Bonhoeffer on tyrmistynyt niin sanotun halvan armon opista, jota kirkot kristityille opettavat. Hänen mukaansa armo täytyy ansaita antautumalla Kristuksen seuraamiseen kaikin mahdollisin tavoin, ja vain siten se voi pelastaa syntisen (Bonhoeffer 2015a, 3–5).

*Ethik* pureutuu natsihallinnon keskellä kannustamaan kristikuntaa tekoihin eikä hiljaisuuteen. Bonhoefferin (2015c, 10) mukaan Jumala elää (häneen uskovien) ihmisten yhteistyössä. Tekstien pääsanoma on jälleen Kristuksen täydellisessä seuraamisessa – Kristuksen ruumis ja ristinkuolema kun ovat pastorin mukaan ikään kuin kristillisen eettisyyden lähtökohtia. Ihminen toteuttaa vastuullisesti toimiessaan Jumalan suunnitelmaa – ja vapaan tahdon vastuullinen hyödyntäminen synnyttää maailmaan hyvää (Bonhoeffer 2015c, 150–151).

Bonhoefferin vankilakirjeet vuosilta 1943–1945 ovat varsin erilaista teologista pohdiskelua hänen aiempaan tuotantoonsa verrattuna. Ne sisältävät kirjeitä niin perheelle, ystäville kuin pastorin itselleen tekemiä muistiinpanoja. Niissä hän muun muassa hahmottelee tunnettua ajatustaan uskonottomasta kristinuskosta, johon tulen analyysissani tarttumaan. Kuten luvussa 1.4 totesin, kirjeissään hän toteaa lähestyneen vankila-aikanaan jopa omaksi yllätykseksen *Vanhaa testamenttia* ja sen Jumalaa, vaikka painotti aiemmassa teologiassaan nimenomaan Kristuksen merkitystä.

Näissä kolmessa tekstikokoelmassa on nähtävissä Bonhoefferin teologinen kehitys<sup>7</sup>, johon oleellisesti vaikutti niin toinen maailmansota (1939–1945), salaliitto Hitleriä vastaan kuin hänen vankila-aikansakin. Hän myönsi itsekkin hengellisen elämänsä muuttuneen vangitsemisen jälkeen aiempiin kirjoituksiinsa nähden. (Weikart 2012, 3–4.) Vangittu Bonhoeffer koki kristillisen Jumalan alentuneen aikalaiskirkossa *deus ex machinaksi*, helpoksi ratkaisuksi esimerkiksi kysymyksiin onnettomuudesta, synnistä ja syyllisyydestä, mikä poisti täysin ihmisen oman vastuun armon ja pelastuksen saavuttamiseksi. (de Gruchy 2015, 15.)

---

<sup>7</sup> Ks. Selvennys tästä teologisesta “kehityksestä” tai ”muutoksesta”, tutkielmani s. 17 sekä samaisen sivun alaviite.

### 3.1 Salaliiton problematiikasta

*Ajan ja unen ja Marian rakkauden* yhdistävän, kertoja-Rintalan johdatteleman ensimmäisen luvun jälkeen tarttuu teos viivyttelämättä Dietrich Bonhoefferin hahmoon. Hän on ”maailmanmies, asunut Madridissa, Lontoossa, juuri ennen sotaa USA:ssa” (Marian rakkaus, tästedes MR, 21), luennoinut yliopistossa mutta saanut siihen kiellon natsihallinnolta ja sittemmin matkustellut ympäri Eurooppaa Hitlerin vastaisen salaliiton tehtävissä – tosin papin rooliin tukeutuen.

Rintala kuvaa sota-ajan Bonhoefferia näin:

Tavallinen keskikokoinen alkavassa pyylevytydessään viihtyvä mies, vatsakupu ja toinen leuka. Mutta niiden takana jotain kovaa ja ehdotonta. - - Puheen pohjalta erottui toinen ääni: torneistaan pudotettujen kirkonkellojen vaski, kun niiltä reväistiin kielet suusta ja paiskattiin ajan rotkoon. (MR, 22.)

Kirkko ei enää kykene kutsumaan ihmisiä luokseen, sillä yksi pahuuden ilmentymistä – Hitler – on päässyt Saksassa valtaan, ja kirkko on alistunut hänen tahtoonsa. Kristinuskon pelastuksen sanoma – se josta kellot soinnillaan kutsuvat pääsemään osalliseksi – on mädäntymään jätetty hedelmä.

Rintalan Bonhoefferia ajaa eteenpäin voimattomuuden tunne, se ettei hän voi vain katsella sivusta ja saarnata Jumalan armosta ja rakkaudesta, kun ympäri Saksaa ja Eurooppaa ihmisiä kidutetaan ja murhataan. Bonhoeffer toteaaakin Marialleen: ”Meitä Euroopan kansoja - - kiusataan kuin Jobia. Kuinka kauan vielä, oi Herra sallit paholaisen ajan jatkua, minä kysyn ja voimaton raivo lamauttaa jäseneni.” (MR, 25.)

Samaan hengenvetoon hän kuitenkin puuskahtaa tämän ”jumalattoman” ajan olevan ongelmallinen ja ajavan hänenlaisensa ihmiset valitsemaan kahdesta vaihtoehdosta: ”Toisessa vaakakupissa on vakaumus ja ihmisarvo, toisessa koko elämä, tulevaisuus. Kummastako olet valmis luopumaan?” (MR, 26.) Tämä on Bonhoefferin jaakobinpainia. Toisaalta hän tahtois elää rakkaidensa vuoksi, mutta tällöin menettäisi otteensa ihmisyydestään ja moraalistaan, kun taas juuri hänen moraalinsa vaatisi nimenomaan tekoja pahaa vastaan. Bonhoefferista on syntyvä yksi Rintalan harvinaisista Vlasov-ihmisistä.

Aivan kuin pilkkaa tehden pastori heittää ilmoille kysymyksen: ”Pitäisikö meidän olla kiitollisia Jumalalle kun hän on antanut ajan paholaisen käsiin, että kykenisimme näkemään itsemme? Onko tämä Leibnizin pölyttynyttä ajattelua?” (MR, 26.) Yhdellä lauseella Rintala korostaa Bonhoefferin asemaa eräänlaisena uranuurtajana, uuden (paholaisen) ajan airuina,



vastustamassa natsseja, kun halvaantunut kirkko valitsi elämän arvojensa sijaan. Viittaus G.W. Leibniziin on myös varsin mielenkiintoinen. Kuten tutkielmani teoriaosuudessa esittelin, Leibnizin ajattelun ydin on mahdollisten maailmojen idea, joka yksinkertaistaen tarkoittaa, että koska Jumalan täytyy olla absoluuttisen hyvä, on meidänkin pakko siis elää kaikista parhaimmista maailmista. Tämän johdosta kaikki pahat teotkin synnyttävät lopulta jotain hyvää, vaikkei sitä ihmismieli kykenisikään ymmärtämään.

Leibnizin teorian arvostelu jatkuu: ”Kun ihmisiä surmataan järjettömästi Leibnizin Theodikeian mukaan paholaisen toimesta, se onkin mielekästä: Jumala osoittaa meille siinä, miten syvälle pahan valtaan olemme sortuneet.” (MR, 26.) On varsin ironista, että todellinen Dietrich Bonhoeffer kirjoitti vapautensa viimeisinä hetkinä Hitlerin vastaisen salaliiton kanssaveljilleen eräänlaisen motivaatiokirjeen<sup>8</sup>, jossa totesi vakaasti uskovansa, että Jumala voi ja antaa hyvän syntyä kaikesta, jopa äärimmäisestä pahasta. Siihen Jumala kuitenkin tarvitsee oikean ja hyvän eteen taistelevia ihmisiä. (Bonhoeffer 2015b, 13.) Näkemys on kovin lähellä Leibniziä.

Rintalan Bonhoeffer kuitenkin pohtii teodikeaa juurikin tuohon aikaan – ennen vangitsemistaan. Lähes varmaa on, että kirjailija on myös ollut tuon kyseisen kirjeen sisällöstä – kuten toki Bonhoefferin laajasta tuotannosta ylipäänsä – tietoinen. Mikä tämän ristiriidan merkitys siis on? Näen sen korostavan Bonhoefferin äärimmäistä roolia pastorina ja agenttina, salaliittolaisena joka nakertaa hänen uskoaan ja tulevaisuuttaan. Sen sanoma on, että suuremman pahan estäminen voi vaatia pahoja tekoja hyviltä ihmisiltä. Teologinen ongelmahan syntyy jo pelkästä Hitlerin murhan suunnitellusta, rikkoohan se jo Moosekselle ja Israelille annetuista käskyistä viidettä.

Yksi Rintalan Bonhoefferin tarjoama vastaus on jumalattomuus. Sellaisessa ajassa he jo elävätkin, mikä tarkoittaa, että paha on lähtöisin ihmisestä – ajatus, jota vanha kävelijä pohdiskeli jo *Ajassa ja unessa*. Bonhoeffer pohdiskeleekin itsekseen:

Salliiko jumalattoman ajan Kristus Pietarin käyttää pommia? - - ja minä tartun pommiin, hyväksyn attentaan. En kestä kuunnella Kristuksen huutoa 'Eloi, eloi, warum.' (MR, 44.)

Pastori ajautuu vastaamaan pahaan pahalla, kun Jumala vaikenee. Kristinuskon ja pastorin maailmankatsomuksessa ongelma on silti ilmeinen: ellei paholaista ole, ketä syyttää pahasta? Vastaus on yksinkertainen, mutta kuten *Ajan ja unen* kertoja-Rintalakin huomasi, musertava: Jumala on kaikkivoipa, sekä hyvän että pahan valtiasta, eikä hän välitä yhdestä pienestä,

---

<sup>8</sup> “I believe that God can and will let good come out of everything, even the greatest evil. For that to happen, God needs human beings who let everything work out for the best.” (Bonhoeffer 2015b, 13.)

mitättömästä ihmisestä. Nämä ristiriidat ja ongelmat ajavat Bonhoefferin pohtimaan omaa suhdettaan Jumalaan, Kristukseen ja kirkon opetukseen jouduttuaan natsihallinnon vangiksi.

### 3.2 Vankila-aika

Kihlparina Dietrich Bonhoeffer ja Maria von Wedemayer saivat syleillä ja suudella toisiaan ensimmäisen kerran vankilassa. Lyhyet vierailut jättivät jälkeensä molemminpuolisen kaipuun, joka toisaalta riudutti pastoria enemmän kuin itse vankila, mutta toisaalta oli pelastava – liki jumalallinen – voima: ”– Mutta kun sinä olit lähelläni, Maria, ei tullut mieleenikään valittaa omaa kohtaloani. Vain sinä kykenet vapauttamaan minut tästä vankilasta.” (MR, 75.)

Morsiamensa ikävöinti tuo Bonhoefferille levottoman unen, jossa hän törmää *Ajasta ja unesta* tuttuun Stravinskiin, joka kiusaa pastoria Sigmund Freudin hahmossa. Bonhoeffer hätistelee kiusanhenkeä pois, mutta tämä vastaa: ”Anteeksi, mutta te minut kutsuite. Pelitoveriksi.” (MR, 77.) Näen tämän olevan viittaus *Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien* tapahtumiin, joissa pyhä henki lähettää Jeesuksen 40 päiväksi erämaahan. Tuolloin hän joutuu Saatanan kiusaamaksi, keskustelukumppaniksi – eräänlaiseksi pelitoveriksi. Saatana koettaa kaikin keinoin saada Jeesusta lankeamaan, lopulta tarjoten kaikkia maailman valtakuntia hänen haltuunsa yhdellä ehdolla: polvistumalla Paholaisen eteen ja kumartamalla hänelle kuin Jumalalle (Matt. 4:8-9).

Bonhoefferin ja Kristuksen vertaaminen toisiinsa muistuttaa jälleen kerran *Ajasta ja unesta*, jossa ajatus jokaisesta sotilaasta uudelleenkuolevana Kristuksena kaihersi kertoja-Rintalan mieltä. Bonhoeffer on salaliittolainen ja täten sotilas. Hän on valmis kuolemaan hyvän, oikeudenmukaiseksi kokemansa aatteen puolesta. Siksi hän on yhtä lailla Kristus kuin kaikki muutkin sotilaat juoksuhaudoissa tai shakkilaudalla – ylemmän tahon armoilla, oli kyse sitten maallisesta hallitsijasta tai Jumalasta.

Stravinski esittelee itseään Bonhoefferille seuraavanlaisin kuvailuin:

Minä kannatan uskonnollista jumalattomuutta. Olen teologi niin kuin tekin. Negatiivisen teologian edustaja. - - Kannatan Leibnizin näkemystä. Kelvotonkin maailma pyrkii toteuttamaan hyvää tarkoitusta. Theodizee. (MR, 78.)

Tarttukaamme Stravinskin termiin ”uskonnollisesta jumalattomuudesta”. Se on osittain verrannollinen Bonhoefferin vankila-ajoilta tutuksi tulleeseen uskonnottoman kristinuskon<sup>9</sup> käsitteeseen. Huhtikuussa 1944 Dietrich Bonhoeffer kirjoitti ystävälleen Eberhard Bethgelle, ettei kristinusko kannakaan enää samaa merkitystä kuin aiemmin. Ajat ovat muuttuneet, ihminen on muuttunut, mutta itse uskonto ei. Siitä on tullut tehoton ja voimaton, ajasta taasen uskonnoton ja pahan kalvama, eivätkä sen ihmiset yksinkertaisesti enää kykene olemaan uskonnollisia. Siksi Jumala ja Kristus nousevat itse uskontoa tärkeämmiksi. Bonhoeffer esittää ratkaisuksi kaiken epäoleellisen riisumista kristinuskon ympäriltä ja käsitteiden kuten oikeudenmukaisuuden, uskon ja pelastuksen uudelleentulkittamisesta. Jumalasta on tullut etäinen, hänen tekojaan tai poissaoloaan selitetään ihmismielen ymmärtämättömyydellä, mutta Bonhoefferin mukaan Jumala juurikin on jokaisen ihmisen ymmärrettävissä ja saavutettavissa. Jumala ei vaadi uskonnollisuutta, vaan uskon sekä ymmärryksen tämänpuoleisen maailman merkityksellisyydestä, jolloin Jeesuksesta todella tulee kaikkien ihmisten Herra.<sup>10</sup> (Bonhoeffer 2015b, 353–355.)

Näen Bonhoefferin ajatuksien korostavan ihmisläheisyyttä kirkkoinstituution sijaan. Hänen näkemyksensä mukaan halun saavuttaa Jumala (ja oikeudenmukaisuus sekä hyvyys), täytyy lähteä ihmisestä eikä ulkopuolisesta tahosta kuten kirkosta. Vain siten voivat ihmiset antautua Jeesukselle ja taistella pahaa vastaan. Jumalan valta on kadonnut kirkosta, ja tilalla on vain pelko maallisenkin vallan menettämisestä, mikä ajaa instituution kumartamaan diktaattoreita ja epäjumalankuvia.

Pastoria kiusatakseen Stravinski muistuttaa evankeliumien Jeesuksen sanoista:

”Anna hirmuhallitsija Tiberiukselle se mikä hänelle kuuluu”, Kristukseni sanoo. Hän käskee toimimaan sodassa ja valtapoliitikassa diktaattorin ehdoilla. Kun kaikki rivissä nostavat kätensä ja karjuvat ’Heil Hitler’, hän ei paljasta itseään. (MR, 78.)

Stravinskin väite on hieman muunneltua totuutta. Evankeliumeissahan Jeesus viittaa sanatarkasti veroihin jotka kuuluu maksaa keisarille (Mark. 12:17) – mutta monitulkintaisia vertauskuvia on *Raamattu* pullollaan. Jos Jeesuksen toteamus otetaan kuten Stravinski sen

---

<sup>9</sup> ”- - what is Christianity, or who is Christ actually for us today? The age when we could tell people that with words - - is past, as is the age of inwardness and of conscience, and that means the age of religion altogether.” (Bonhoeffer 2015b, 353-354.) Bonhoeffer koki kirkon ja uskonnon tulleen nykymuotoisinaan tiensä päähän. Kirkon pitäisi hänen mukaansa olla ennemminkin yhteisö eikä instituutio ja pyrkiä yksilön ja yhteisön tasapainoon. (Karttunen 2008, 147.) Bonhoefferille seurakunta oli kristinuskon ydin.

<sup>10</sup> “How do we go about being ‘religionless-worldly’ Christians, - - without understanding ourselves religiously privileged, but instead seeing ourselves as belonging wholly to the world? Christ would then no longer be the object of religion, but something else entirely, truly lord of the world.” (Bonhoeffer 2015b, 355.)

esittää, syntyy jälleen uusi ristiriita Bonhoefferin tekojen ja Sanan välillä. Stravinskin tehtävä on sama kuin Saatanalla Jeesuksen suhteen: saada tämä kääntämään selkensä Jumalalle.

Hieman myöhemmin, jälleen Bonhoefferin keskustelukumppaniksi ilmestyttyään tuo kiusaaja jatkaa: ”- - onko teidän oma vaihtoehtonne, antautuminen Kristukselle, jokin ratkaisu? Täydellinen kaaos siitäkin seuraa.” (MR, 85.) Pastori vastaa kuuliaisesti: ”- - se luo sillan tulevaisuuteen” (MR, 85), mutta Stravinski iskee heti takaisin. ”Hirttopaaluissa ja lihakoukuissa riippuvien ruumiiden silta. Marttyyreiden silta. Sadan vuoden päästä kun kaikki on ohi, olette tekin ohi. Kaunis muisto historiassa. Tuskin sitäkään.” (MR, 85.)

Dietrich Bonhoefferin vankila-aikaa edeltänyt teologia todellakin painotti täydellistä antautumista Kristukselle, kuten Rintalan Stravinski aiemmassa lainauksessa esittää. Bonhoefferin<sup>11</sup> (2015c, 227–228) mukaan ainoastaan sen kautta voi ihminen päästä osaksi Jumalan yhtä, ainoaa tahtoa ja sen toteuttamista. Tuo tahto ikään kuin manifestoituu Jeesuksessa, joka puhuu ja toimii sen mukaisesti. Stravinski ei kuitenkaan päästä pastoria helpolla. Kristillisyydellä ja ei-kristillisyydellä ei kiusaajan mukaan ole juurikaan eroa, sillä ”molempien takana on kaaos.” (MR, 86.) Mielenkiintoista tässä Bonhoefferin ja Stravinskin keskustelussa on se, että itse asiassa Stravinskin ajatukset ovat osaltaan sen suuntaisia, yhtä radikaaleja, joita todellinen Bonhoeffer lopulta päätyi kirjoittaman ylös vankila-aikoinaan.

Lopulliseen valitukseen yltyy *Ajasta ja unesta* tuttu kertoja-Rintala, joka ei edelleenkään löydä Jumalaa, ei vaikka Bonhoefferin usko on vankka marttyyrikuolemaan saakka: ”Herra tohtori ja vanki Bonhoeffer, mikä on tämä häikäisevä uskonto ja sen jumala jonka kääntöpuoli on näin kammottava?” (MR, 94.) Pastorin vastaus ”uudesta elämästä” ei tyydytä kertoja-Rintalaa, joka toteaa, että vain vaimonsa Marian rakkauden kohteena Bonhoeffer elää uudestaan ja kuolemattomana, sillä avioliitto ei koskaan kunnolla päässyt alkamaankaan.

Kertoja-Rintala sanoo uhmakkaasti: ”Minä olin paikalla, sotilas - - minä kuulin Kristuksen valittavan. ’En jaksa enää. Tämä on loppu. Totuuden hetki on tullut.’ Sen sinä kuulit itsekin.” (MR, 94.) Lopullisena todisteena pahan voimasta ja jumalan voimattomuudesta toimivat hänen mukaansa juutalaisten tuhoamisleirit (MR, 94), eikä Bonhoefferin kirkosta ole jäljellä muuta kuin yksi sana: *Ohnmacht*, jonka Rintala itse suomentaa Ei-Vallaksi (MR, 96). Mitä tämä Ei-Valta sitten käytännössä merkitsee? Alhoniemi (2007, 127) tulkitsee sen lähes yksinomaan kuvaamaan hallintoa ja valtaa äänettömästi ja näkymättömissä vastustaneita henkilöitä kuten

---

<sup>11</sup> ”Jesus demands that knowledge of good and evil be overcome; he demands unity with God.” (Bonhoeffer 2015c, 228.)

*Ajan ja unen* Anna Ahmatovaa, Marina Tsvetajevaa ja tässä yhteydessä esimerkkinä toimivaa Nadežda Mandelstamia. He kaikki osoittautuivat lopulta maallista valtaa voimakkaammiksi. Alhoniemen tulkinta on kuitenkin mielestäni puutteellinen. Rintalan Ei-Valta ei nähdäkseni selity noin yksinkertaisesti. Se on, kuten todettua, vallan hiljaista vastustamista, mutta myös Bonhoefferin kirkon voimattomuutta ja yhtä lailla Jumalan poissaoloa. Rintalan romaanissa ihminen on jäänyt yksin terrorin alle, ja siksi hänen täytyy nousta sitä harjoittavaa koneistoa voimakkaammaksi omin avuinensa<sup>12</sup> (MR, 96).

Seuraavakin huomio kertoo termin ristiriitaisuudesta, jonka Alhoniemi on sivuuttanut: Ohnmacht kun on Rintalan mukaan myös ainoa selitys sille, miksi kaikki Hitlerin salamurhayritykset – joita oli suunniteltu pitkään ja joiden piti olla pomminvarmoja – epäonnistuivat täydellisesti. Kun konjakkipullon yhteyteen asennettu pommi ei lauennutkaan, kyse ei ollut sattumasta tai huonosta tuurista, vaan Ohnmachtista:

Eivät Marian Fabian-serkku ja naapurikartanon, Wartenbergin, eversti Tresckow valinneet konjakkipommiin tuhansien nallien joukosta nallien petturia, juudasnallia, – Ohnmacht teki valinnan heidän puolestaan. (MR, 98.)

Sama Ei-Valta esti Rudolf Christoph von Gersdorffia pääsemästä räjähdessä Führerin lähelle sotasaalisnäyttelyssä Berliinissä. Samat epäonniset sattumat iskivät kun marraskuun 1943 lopulla Hitler ei saapunutkaan bunkkeriinsa, jossa muuan kreivi von dem Bussche-Streithorst odotti pistoolin kanssa, aivan kuin helmikuussa -44, jolloin kreivi von Kleist odotti Sudenpesässä aseensa kera Hitleriä, joka ei koskaan tullut paikalle (MR, 98-99). Kaikki 18 murhayritystä jäivät vaille onnistumista. Lähimmäksi pääsi eversti Claus von Stauffenberg, jonka räjähdessalkku vain haavoitti Adolf Hitleriä. Hitlerin sijaan monet salaliittolaiset teloitettiin.

Kertoja-Rintala on hämmentynyt, pettynytkin, sillä hän ei näe salaliittolaisten marttyyrikuolemassa tietä suurempaan hyvään:

Minä en usko sinun sanojasi, kristinuskon. Jumalako halusi Stauffin, Moltken, Yorck von Wartenburgin, Beckin, Witzlebenin hirtetyt ruumiit Pöltzenseen lihakoukkuihin jotta viha eläisi ikuisesti ja julmuus herättäisi kunnioitusta ja arvonantoa. Minä kysyn yhä, kuka sen teki. - - Jumala ei osallistu attentaatteihin, ei vaikka koodin niihin keksisi hänen todellisen kirkkonsa - - pappi niin kuin Dietrich Bonhoeffer - -. (MR, 100.)

---

<sup>12</sup> Rintala viittaa esimerkiksi Nadežda Mandelštam -nimiseen naiseen (1899-1980), joka suojeli Neuvostoliitolta vangitun ja vuonna 1938 kuolleen miehensä Osipin runoja. Runot hän uskalsi tallettaa vain mieleensä. (Holmgren 1993, 115.) ”Nadežda Mandelštam oli - - voimaton vallan edessä, mutta osoittautui voimakkaammaksi kuin valtion terrorikoneisto: hän voitti sen.” (MR, 96.) Hänen kohtalonsa oli siis verrattain samanlainen Anna Ahmatovan, Marina Tsvetajevan kuin vaikkapa Mihail Bulgakovin lesken kanssa ja siksi ilmeisesti Rintalaa kiinnostanut.

Viimeistään epäonnistuneet murhayritykset – se että yhdenlaisena paholaisena näyttäytyvä Hitler tuntui olevan niiltä kuin jonkin korkeamman voiman suojeluksessa – saa kertojan samaan epätoivoon, mistä oli viitteitä jo *Ajassa ja unessa*. Jumala ei kerta kaikkiaan välitä enää yksilön kohtalosta, ja vaikka kaikki tapahtunut paha johtaisi suurempaan hyvään, se olisi sitä nimenomaan isossa mittakaavassa ja tulevaisuudessa. Yksilön kohtaloksi jää alistua Jumalan oikkuihin ja kärsiä kohtalonsa. Kertoja on ikään kuin pettynyt siihen, ettei ponnistelu pahan voittamiseksi koskaan tuottanut tulosta, vaikka mahdollisuudet ja todennäköisyydet olivat epäilemättä sen puolella. Aivan kuin kaikki olisi ennalta määrätty, eikä yksittäisellä ihmisellä ole mahdollisuutta kääntää tämän maailman suuntaa. Katolisen kirkon aikanaan ylläpitämä oppi predestinaatiostahan<sup>13</sup> pureutui juuri tähän. Sen mukaan Jumala on määrännyt jokaisen ihmisen kohtalon ennalta. Kysymykseksi jääkin siis vain, onko ihmisellä todellista vapautta kieltäytyä sitä noudattamasta, ja mistä voimme tietää, mikä tuo kohtalo on? Samoin ongelmallista on se, onko henkilökohtaisilla pyrkimyksillä tällöin enää mitään merkitystä. Yhtä lailla predestinaatio-opin mukaisesti Hitler syntyi diktaattoriksi ja Juudas Kristuksen kavaltajaksi. Kertoja-Rintala ei kykene ratkaisemaan tilanteen ristiriitaisuutta: Jumala ei vastaa hädän hetkellä vaan pysyy hiljaa, vaikka kokonaisia kansoja tuhotaan systemaattisesti – ja silti ihmisen tulisi luottaa hänen armoonsa, hyvyyteensä ja siihen, että kaikki tapahtuu Jumalan ohjauksessa jonkin suuremman suunnitelman mukaisesti.

Syyllinen kärsimykseen ja kuolemaan on jossain ihmisten ulottumattomissa. Kertoja-Rintala pohtiikin:

– Kukaan heistä yksin eivätkä kaikki yhdessä, herrat Harris, Göring, Hitler, Stalin, Churchill – vaikka kaikki olisivat liittyneet yhteiseen rintamaan Venäjän ja Euroopan kansoja vastaan, olisivatko ne kyenneet luomaan tällaista helvettiä. (MR, 122.)

Bonhoefferin ajatuksina hän heittää ilmoille kysymyksen, ”Kuka johtaa tätä karnevaalia? (MR, 123)” ja vastaa siihen pelokkaasti itse: ”Työhypoteesi: paholainen?” (MR, 123.)

Jälleen on Bonhoeffer jäänyt kiusaajansa kanssa kahden ahtaaseen selliinsä. Stravinski pitää pastorin ajatuksenjuoksua mahdottomana. Jos mies olisi kuunnellut sydämensä sijaan Stravinskin sanoja, ei hän koskaan olisi palannut Amerikanmatkaltaan Eurooppaan ”odottamaan helvetin aukeamista” (MR, 123). Amerikassa Bonhoefferia olisi odottanut valoisa

---

<sup>13</sup> Augustinuksen määrittelemä predestinaatio juurikin tällaista ehdottomuutta ja Jumalan suvereniteettia ihmisten kohtaloissa. Kuitenkin on olemassa myös lievempi määritelmä, jonka mukaan predestinaatio tarkoittaa Jumalan luomaa suunnitelmaa siitä, miten jokaisella ihmisellä on mahdollisuus saavuttaa ikuinen pelastus Jeesuksen kautta. (<http://www.christians.eu/predestination/>)

tulevaisuus, mutta nyt hän on ajautunut umpikujaan omaa typeryyttään – syy ei ole Stravinskin eikä paholaisen, vaan pastorin itsensä – vaiko sittenkin Jumalan?

Pastorin tulevaisuus on muutaman vaihtoehdon varassa, Stravinski toteaa; joko hän tekee itsemurhan, odottaa kuolemaansa sellissään vuosikausia tai pakenee. Muita polkuja ei enää ole (MR, 123). Bonhoeffer vastaakin: ”– Olen ajatellut pakoa. Kysyn itseltäni, mitä tekisi Kristus minun tilanteessani?” (MR, 123.) Pakeneminen<sup>14</sup> tapahtuisi kuitenkin vain hänen kihlattunsa, Marian tähden. Stravinskin mukaan se on ainoa oikea ratkaisu: muuten ”istutte täällä ja odotatte, milloin pommi putoaa sellinne tai että Gestapo - - hirtättää teidät.” (MR, 124.) Pako aiheuttaisi kuitenkin ylimääräistä pahaa, kuten mahdollisia kostotoimia pastorin lähisukulaisille ja heidän perheilleen. Se ei myöskään ole Kristuksen tie. Heittäisikö hän ristinsä maahan ja juoksisi karkuun polultaan Golgatalle? *Ajan ja unen* näkemys jokaisesta ihmisestä Kristuksena on totta myös Bonhoefferin kohdalla: vaikka usko on vankka, epäily kalvaa viimeisten hetkien aikana vahvaakin sielua.

Stravinski kertoo olevansa se, joka kävi ”maailman ensimmäisen teologisen keskustelun rouva Eevan kanssa” (MR, 126), mutta tilanne onkin nyt päinvastainen:

- - vankila – jonka piti olla toimintanne loppu – avasi teille kokonaan uuden näkemyksen ajasta ja jumalasta. Heinäkuun 20. päivänä on kasvanut eteenne uuden tiedon puu josta mielenne tekee maistaa – marttyyriutta, sitä jonka monet salaliittolaistoverinne ovat jo nielleet. Minä kysynkin teiltä, onko jumala todella kehottanut teitä nauttimaan sen puun hedelmää. - - Onko se todella Kristuksenne tie? (MR, 126.)

Rintala-Bonhoefferin kohdalla marttyyrius on se tiedonpuu, jonka helppoa ja houkuttelevaa hedelmää hän tahtoisii puraista, ja Stravinski – käärme – on häntä estämässä. Eräänlainen paratiisi löytyisi Stravinskin mukaan vankilasta pakenemisen myötä, jolloin Bonhoefferin mukana saisi alkunsa aivan uusi teologia. Stravinskin yritykset vakuuttaa vanki eivät tuota tulosta, vaikka tämä koettaa kuinka muistuttaa, että pastori on ”Faustin sukulaissielu”, jota ”kielletyn puun hedelmät kiehtovat” (MR, 127). Nämä hedelmät tarkoittavat vastauksia ikuisiin teologisiin kysymyksiin, kuten miksi Jumala ylipäätään kielsi Aatamia ja Eevaa syömästä

---

<sup>14</sup> Todellinen Bonhoeffer ei ainakaan julkaistujen vankilakirjeidensä perusteella koskaan suunnitellut pakoa. Lähinnä hän haaveili kotiinpalusta, vaimonsa ja läheistensä tapaamisesta (esim. Bonhoeffer 2015b, 501). Vapauden ideaa hän pohti enemmänkin ja korosti esimerkiksi itsekurin kautta syntyvää sielun vapautta muutamissa runosäkeissään: ”Chaste be your spirit and body, subject to yourself completely, in obedience seeking the goal that is set for your spirit./Only through discipline does one learn the secret of freedom.” (Bonhoeffer 2015b, 495.)

puusta, joka Stravinskin mukaan sisälsi ymmärryksen ihmissuvun lisääntymisestä – ja tämä aiheuttaa kysymysten kierteen:

- - eikö hän luonut minua itsensä kuvaksi, 'kuolette jos maistatte sen tiedon myrkkyä', miksi hän on varannut sen nauttimisen omaksi etuoikeudekseen, mitä on hänen sanojensa takana, mikä jumala todella on, vaiko se hyvä joksi hän on julistautunut. Mitä hän pelkää kieltäessään meitä, uhkaa jopa kuolemalla. Näistä kysymyksistä te ette pääse eroon - -. (MR, 127.)

Nämä kysymykset ovat tulleet esiin jo *Ajassa ja unessa*, jolloin Jumalan näkymättömyys tuntui kertoja-Rintalasta musertavalta. Ne ovat myös edelleen ilman vastausta, eikä kertoja-Rintala niihin mitään tarttumapintaa saa edelleenkään, vaikka Bonhoeffer pahalaisenkin edessä säilyttää uskonsa.

Pastori ei kuitenkaan suostu kääntymään paon kannalle. Hän on varma, ettei hänellä voisi olla enää tulevaisuutta teologina, koska

sodan jälkeinen maailma ei tarvitse kaltaisiani pappeja, ei meidän kirkkojamme jotka kaikki pettivät Kristuksensa eikä meidän jumalaamme. Uusi aika ei ymmärrä eikä anna anteeksi sille jumalalle johon me uskoimme. Kuinka se voisi, kun se tulee näkemään, miten sadat ja tuhannet surmattiin vain siksi että he olivat syyttömiä. (MR, 126.)

Jälleen hän muovailee ajatusta kirkon vääjäämättömästä kuolemasta, se on hänen mukaansa ”nähtävä vankilana” (MR, 127), sillä kuten jo aiemmin on tullut todettua, ei se ole kyennyt vastustamaan pahaa eikä tarjoamaan ratkaisua kysymyksiin, jotka niin vanki Bonhoefferia kuin kertoja-Rintalaa aina *Ajassa ja unesta* saakka ovat kiusanneet. Kristus elää pikemminkin niiden parissa, jotka eivät usko Jumalaan (MR, 127). Mitä tämä käytännössä tarkoittaa? Tarkoittaako se, että ilman sinisilmäistä lapsenuskoa Jumalan hyvyyteen ihminen kykenisi elämään (moraalisestikin) hyvin? Jumalasta ei ollut maailmansotien ja joukkotuhoamisten estäjäksi, ja tulkintani mukaan Rintalan sanoma niin *Ajassa ja unesta Marian rakkauteen* saakka on ollut, ettei Jumala enää välitä yksilöstä<sup>15</sup>. Ainoa asia mikä kohoaa arkipäiväistyneen barbarismin ja voimattoman kirkon yläpuolelle on rakkaus, ja vain se kykenee kantamaan toivoa tuleviinkin aikakausiin. Rintalalle siitä puhtaimpana esimerkkinä näyttäytyi Dietrichin ja Marian suhde, joka ei koskaan muuttunut intiimiksi tai fyysiseksi, vaan pysyi ikään kuin niitä korkeampana.

Kerronta Bonhoefferin vankila-ajasta on romaanissa nähdäkseni polyfonista. Kertoja-Rintala ei nouse dominoivaksi kuten ajoittain *Ajassa ja unessa*. Päinvastoin, hän tyytyy keskustelemaan

---

<sup>15</sup> Samaan tulkintaan päätyneet Pirkko Alhoniemi (2007, 175) toteaa ennen kaikkea *Ajan ja unen* kielivän tällaisesta lohduttomasta ajatuksesta ja väittää esimerkiksi toisen maailmansodan kärsimysten pohdiskelun vieneen Rintalan jumaluskolta pohjan.



Bonhoefferin kanssa, samoin kuin vaikkapa Stravinski tekee. Kenenkään näiden kolmen mielipiteet, ajatukset tai näkökulmat eivät korostu niin, että ne jättäisivät toisensa alle, ei vaikka Stravinski kovasti sellaista koettaakin. Silti hän pysyy yhtenä äänenä muiden joukossa. Nämä äänet ja heidän rikkaat taustansa koettavat kaikki kuitenkin palvella kokonaisuutta, halua saada maailmaan järkeä, kukin omalla tavallaan. Bahtin (1984, 78) näkee Dostojevskin tekstien sankarin olevan diskurssia itsestään, ympäristöstään mutta myös koko maailmasta. Niinpä totuus maailmasta ja sen luonteesta on olennainen, erottamaton osa persoonallisuuden totuudesta. Tähänhän Rintalankin henkilöhahmot pyrkivät: jäsentämään maailmaa ja sen kaaosmaista olemusta kokonaisuudeksi, joka heitä miellyttää. Kertoja-Rintalalle se haave olisi kauneuden löytäminen, Bonhoefferille Jumalan hyvyys ja uskon yksinkertaisuus<sup>16</sup>, Stravinskille kaaos ja anarkia.

### 3.3 Tie Bonhoefferin Golgatalle

Varsin yksityiskohtaisesti Paavo Rintala kuvaa Dietrich Bonhoefferin viimeisen matkan, kun häntä kuljetettiin muiden vankien joukossa Berliinin-Tegelin vankilasta kohti Flossenbürgin keskitysleiriä – hetket ovat kuin representaatioita Jeesus Nasaretilaisen taipaleesta kohti ristiinnaulitsemistaan. On viimeisiä ihmetekoja, jotka kuulostavat kertojan toteamina kovin sarkastisilta ja pilkkaavilta:

Herra pastorilla on kaksi savuketta rasiassa kuin kaksi kalaa. – Pankaa kiertämään. - - Eikö tässä ole kristikunnalle uuden mysteerin paikka? Kahdesta savukkeesta riitti nikotiinin lisäksi vielä jokaiselle vapauttavat naurut. (MR, 162.)

Jumala ei ole läsnä ahtaassa kopissa, jossa vankeja kuljetetaan; pelastus ja vapautus tuntuvat kaukaisilta, liki lapsellisilta ajatuksilta. Ainoa hetkellisen vapautuksen tuova asia on tupakka ja siitä syntyvä yhteisöllisyyden tunne – eritaustaiset, toisilleen tuntemattomat vangit ovat hetken yhtä. Viimeisten savukkeiden jakaminen on välittämistä, yhdenlaista ihmisorjasta, ja sen voima on niin suuri, että se saa kuolemaansa vääjäämättömästi lähestyvät vangit unohtamaan edes hetkeksi kohtalonsa. Rintalan sanoma on, että vaikka Jumala on poissa ja paha siinnyt ihmisistä ja vallannut maailman, on avaimet sen ratkaisuunkin yhtä lailla ihmisissä itsessään. Se eräällä tavalla tuo esiin Bonhoefferin ajatusta Jeesuksesta kirkon ulkopuolella,

---

<sup>16</sup> Bonhoefferille koulutus ja itsensä kehittäminen merkitsivät pääsyä yksinkertaisuuteen uskon kuin yksilöllisen rauhankin kanssa: ”- - lost purity – and we have all lost our purity! – can be given back through faith; but in ourselves, as we live and grow, we can be no longer ‘pure’ but only ‘temperate’, and that is possible and necessary aim of education.” (Bonhoeffer 2015b, 281.)

uskonnottomien joukossa: Kristuksen perintö ja opetukset elävät nimenomaan tällaisissa teoissa, jotka synnyttävät hyvää, eivät tyhjissä saarnoissa ja tehottomissa moralisoinneissa.

Eräänlainen viimeinen ehtoollinenkin vietetään. Jossain Naabjoen laaksossa, kun SS-miehet ovat pysähtyneet ruokailemaan, tuo maalaistalon emäntä vangeille leipää ja lypsylämmintä maitoa. Jokin on kuitenkin toisin kuin evankeliumien kertomuksessa: tämän ehtoollisen osanottajat ovat kaikki Kristuksia, opetuslapsia, jotka jatkaisivat uskon puolesta taistelemista, ei näy missään. Rintala-Bonhoeffer muistelee ikään kuin kateellisena *Raamatun* tarinoita, joissa Jumala tulee hätiin:

Pelastumisen mysteeri. Nooa vedenpaisumukselta, Joonas valaan vatsasta, Joosua Ain kaupungin taistelusta, ja pian hän murskaa kontrapasuunaorkesterillaan Jerikon muurit, Simson kaataa Gazan portit, Daniel kävelee palovammoitta ulos tulisesta pätsistä - -. (MR, 164.)

Pelastusta ei kuitenkaan ole näköpiirissä. Jumalan jättämän hiljaisuuden täyttää sen sijaan Führerin ääni, jonka vimmaiset, liki hurmosmaiset viimeiset käskyt kulkevat suoraan natsiarmeijan selkäytimiin:

- - Brandenburgin portin alla tärisevän ihmisen suusta syljen mukana purkautuva götterdämmerungin raivo sai sanoiksi vain katkonaista karjumista – teloittakaa, hävittäkää, tulkoon Khaos – mutta nämä sanat läpäisivät betonipunkkerin katon - - ja nousivat mustina lintuina taivaalle. Ne saivat itkun ja valituksen siivet ja lensivät kaikkiin ilmansuuntiin yli Saksanmaan - -. (MR, 173.)

Natsi-Saksan murtuminen oli jo lähellä. Liittoutuneet lähestyivät Berliiniä sekä idästä että lännestä. On kuin Jumalan irvokasta kiusoittelua, että huhut lähestyvistä jenkeistä ja venäläisistä saavuttavat toiveikkaina uutisina myös Bonhoefferin ja muut vangit. Samoin pienikin vastoinkäyminen – kuten vankienkuljetusauton hajoaminen – viimeisellä matkalla herättää hurskaassa pastorissa välittömästi turhaa toivoa, vaikka hän sisimmässään tietää, ettei mikään enää tule estämään hänen marttyyrinkohtalonsa toteutumista: ”’Lenkung kaput’, eikö se ollutkaan sinun viestisi – jos tahtosi on että meidän pitää kuolla vapautumisemme kynnykselle; se on jo läsnä täällä, se tuoksu keväessä. - - Amerikkalaisia ei kuulu.” (MR, 180.) Sotilaat eivät tunne vankejaan kohtaan mitään inhimillisiä tunteita. Kun Bonhoeffer pyytää vettä tarjotakseen sitä muille, sillä ”täällä on ihmisiä jotka kuolevat janoon” (MR, 181), niin kuljetusauton kuski toteaa kylmästi: ”– Ihmiset ei kuole janoon - - te voitte kuolla.”

Kertoja-Rintala kokee tehtäväkseen herättää Bonhoefferin edelleen jatkuvasta uskostaan ihmisen hyvyyteen. Se ei ole mahdollista enää noina paholaisen päivinä. SS-sotilaat ovat ehkä julmuudessaan ”yhteiskunnan tuote” (MR, 182), mutta heidän perintönsä on uusi ihminen, jolle

ei raakuudessa löydy vertoja. Heidän moraalikäsitteensä ovat muovautuneet paholaisen ajan mukaiseksi.

Katso tarkkaan, herra pastori, näitä huolettomia siviileitä, he ovat eurooppalaisen sivilisaation uusia tuotoksia; he eivät tee tätä tietoisesti, väkivalta, raakuus, sadismi – jos joku sanoisi, että he käyttäytyvät kuin raakalaiset, he ihmettelisivät, nauraisivat huolettomasti - -. (MR, 181.)

Näistä ihmisistä on toisen maailmansodan jälkeinen aika muovattu. Olivatpa he sodan aikana sitten kansallissosialistisen puolueen jäseniä, kommunisteja tai pistoolein heiluvia siviilejä, niin kertoja-Rintalan sanoin

huomenna he kaikki ovat samoja demokraatteja eikä heillä ole muistia, ei menneisyyttä, ei tulevaisuutta, ei syyllisyyttä, ei jumalaa, vain nykyhetki jonka pinnalla kelluu oma minä. - - se ei usko mihinkään, sille kaikki on yhtä arvokasta ja arvotonta, yhtäläillä oikeaa ja väärää; se on jumalattoman ajan jäte - -. (MR, 182.)

Kertoja-Rintalan todistelu ja haastelu on liki epätoivoista: ikään kuin hän ei voisi uskoa, että Bonhoeffer alistui<sup>17</sup> ”kuin karitsa” (MR, 187) marttyyrikuolemaansa niin täydellisesti ja säilytti uskonsa ylösnousemukseen, oli jopa Kristustakin luottavaisempi, eikä huutanut miksi Jumala hänet hylkäsi (MR, 185). Kertoja ei kykene ymmärtämään, mikseivät edes ikävöivä vaimo, keväinen Tonava ja mahdollinen uusi maanpäällinen elämä saaneet pastoria epäröimään. Epäuskoisesti hän valittaa,

etkö todella kysynyt koskaan, miksi hän tahtoi sinusta marttyyriin; eikö hänellä ollut niitä kylliksi? - - miksi niitä piti olla tuhansia? Mihin muuhun hän heitä käyttää kuin olemassaolonsa todistamiseen. Uskommeko hartaammin että Jumala on, mitä enempi vuotaa marttyyreiden veri? (MR, 188.)

Kertoja-Rintalan vastaus on yksinkertainen, niinkin selvä, että hän uskoo, että sen on täytynyt Bonhoefferinkin vallan hyvin tietää: ei pastorin marttyyrikuolema herätä hänen jälkeläisissään rohkeutta, ei uskoa, ei rakkautta murhat sallineeseen Jumalaan. Siksi näkisinkin, että seuraavat pohdinnat, jotka kertoja esittää Bonhoefferia riivaavina ajatuksina, ovatkin kertoja-Rintalan häneen istuttamia. Hän tahtoo herättää pastorissa edes hitusen pettymyksen ja katkeruuden tunteita epäreilusta kohtalostaan. Näin ollen aiemmin polyfoniseksi tulkitsemani kerronta rikkoutuu, ainakin tässä kohtaa: Bonhoefferista tulee kertoja-Rintalan itsereflektion kohde, jolla hän koettaa löytää oikeutusta omaan epäileväisyyteensä ja pettymykseensä Jumalaa kohtaan.

---

<sup>17</sup> Todellinen Bonhoeffer ei liiemmin voitotellut kohtaloaan vankilakirjeidensä perusteella, vaan jaksoi vastoinkäymisistä ja jo pitkään jatkuneesta epätietoisuudesta uskoa horjumatta Jumalan johdatukseen, kuten yhden hänen viimeisien runojen, ”Death of Moses”, päätöskin kuvaa. ”Hold me fast! –for sinking is my stave,/faithful God, make ready now my grave.” (Bonhoeffer 2015b, 521.)

Itseensä kohdistuvan kärsimyksen hän sietää, sillä sellaiseen on olemassa selkeät esimerkit, kuten Job tai Kristus, jotka väkivallan ja pahan kohdatessa kiittivät Jumalaa. Kertoja-Rintalan esiintuoma ongelma on läheisiin kohdistuva pahanteko. Siihen hän ei löydä vastausta edes uskossaan vankan pastorin ajatuksista.

- - jumalansanassa ei ole ainuttakaan tapausta, miten Kristukseen uskovan tulee käyttäytyä ja mitä ajatella Jumalasta itsestään, kun väkivalta kohdistuu läheisimpiin - -. Miten Kristus olisi menetellyt asemassani? Hän ei osaa sanoa. Hän ei yksinkertaisesti tiedä. Hän ei joutunut koskaan kokemaan sellaista mitä minulle tapahtuu. Ja on tapahtunut tuhansille joiden läheiset on murhattu. (MR, 208.)

Elämänsä viimeisten tuntien aikana Rintala-Bonhoeffer eksyy ajatuksissaan. Hän ymmärtää tuntevansa niin teologian, kristinuskon, kristologian kuin Hitlerin vastaisen salaliitonkin, mutta pohtii, mitä niillä lopulta on merkitystä elämän päättyessä ja pahan vallitessa? Edes vaimoan hän ei tunne eikä siten kunnolla elämääkään: ”Eloi, eloi, miksi minut murhataan ennen kuin olen oppinut muovaamaan lahjaasi elämää pintaa syvemmältä.” (MR, 213.)

Keskitysleirien joukkotuhot saavat pastorin epäilemään, että hänen kristuskuvansa ”oli ollut satukirjan kuva ja minun evankeliumini onnellisesti päättyvä kertomus - -. (MR, 213.) Kauniskasvoinen ja eteerinen Kristus ei voi elää murhattujen ja unohdettujen lapsien, sairaiden ja vanhuksien keskellä, hän ei kykene olemaan osa heidän kärsimystään. Vain jokin yhtä kurjan kohtalon jakava siihen pystyy, ja kertoja-Rintalan vastaus on koira, jonka *Ilmestyskirjan* (22:15) sanat kiroavat: ”[Paratiisin] Ulkopuolelle jäävät koirat - -”. Siksi Rintalan Bonhoeffer toteaa: ”Minun on opeteltava uskomaan koirapäiseen Kristukseen.” (MR, 213.)

Kertoja-Rintala siis ikään kuin jatkaa todellisen Bonhoefferin vankila-ajan ajatusten kehittelyä, vie niitä pidemmälle ratkaistakseen itseään kiusaavat kysymykset. Toki, kuten mainittua, Bonhoefferin teologinen muutos oli mielestäni merkittävä, muttei aivan niin päinvastainen millaisena *Marian rakkaus* sen tahtoo esittää. Kuitenkin muun muassa kirjeessään Eberhard Bethgelle heinäkuun 21. päivänä 1944 (Bonhoeffer 2015b, 472) pastori myöntää, että hänen vankeutensa ja sen mukanaan tuomat koettelemukset ovat saaneet hänet ymmärtämään uskoa ja Jumalaa uudella tapaa, sellaisella, josta esimerkiksi *Nachfolge* -teoksen kirjoittaneella, sinisilmäisellä Dietrichillä ei ollut aavistustakaan.

Ei voi olla ajattelematta, että vakavasti sairastunut Rintala jollain tapaa samastui viimeisiä hetkiä viettävään Bonhoefferiin. Kertoja-Rintalan Bonhoefferin suulla esittämät kysymyksetkin viittaavat siihen. Vastauksia hän ei saa, ei Bonhoefferin suusta, ei Jumalalta:

- - mitä tapahtuu niille jotka murhataan. Siihen Koira ei osaa vastata. - - Minun kysymykseni ovat lopussa. Tähän viimeiseen en ehdi saada vastausta. En elä niin kauan. Viime kesänä kun salaliitto paljastui ja ystäviäni alettiin murhata, olin lähellä kysymyksen ratkaisua. Mutta Sinä, Jumala, et halunnut että salaisuutesi paljastuu. Siksikö liittouduit Gestapon kanssa - -. (MR, 213–214.)

Vanhan Kristuksen sanat, ”kärsi ja kuole, älä vastusta murhaamista pommilla (MR, 214)” eivät mitenkään auttaneet Rintala-Bonhoefferia tämän kokemassa tuskassa. Hän ei kyennyt katsomaan sivusta silmitöntä murhaamista ja kärsimystä ja toimi siksi osana salaliittoa, vastoin kirkkonsa ja uskontonsa käskyjä. Rintala-Bonhoeffer katuvioliittoaan Marian kanssa, sillä pelkää tulevan (moneen otteeseen itsekkäänäkin kuvatun) marttyyrikuoleman pilaavan nuoren tytön tulevaisuuden: ”Pelkään että myrkytin sinut. Myrkytys nimeltä Kristuksen kärsimys jonka koimme omaksemme.” (MR, 218.) Marttyyrikuolema ei pelasta ketään, vaan aiheuttaa ainoastaan lisää tuskaa pastorin läheisille, ja sen taakka Rintala-Bonhoefferin harteilla on valtaisa. Elämänsä viimeisinä hetkinä hän muistaa van Eyckin veljesten maalaaman Gentin alttaritaulun mysteerin: Johannes Kastaja on mestattu ja korotettu taivaisiin Jumalan valtaistuimen vasemmalle puolelle. Maan päälle jäi ainoastaan kuolema: ”Johannes Kastajan pää vadilla” (MR, 222), ja mitä tästä kammottavasta veriteosta seurasi? Rintala-Bonhoeffer muistelee *Matteuksen evankeliumin* (14:13) kertomaa: ”Kuultuaan tästä Jeesus lähti veneellä autiolla seudulle yksinäisyyteen.” Kertoja tosin käyttää voimakkaampaa ilmaisua ”pakeni” pelkän lähtemisen sijaan, mikä korostaa tilanteen lohduttomuutta. Myöskin tilanteen jatko jää auki. Evankeliumissahan<sup>18</sup> väki lähtee seuraamaan Jeesusta maateitse, ja lopulta Jeesus päätyy sekä parantamaan että ruokkimaan joukon. Kertoja-Rintalalle taas Jumalan vastaus kärsimykseen ja pahaan jo evankeliumien ajoista on ollut pakeneminen ja hiljaisuus, ja sen ovat van Eyckin veljekset kuvanneet tauluunsa. Teos sisällyttää itseensä, ei mysteeriä, vaan ikuisen totuuden maanpäällisestä ajasta, oli vuosi tai vuosisata mikä tahansa. Niinpä kertoja toteaa: ”Euroopan kaikkien kellojen viisarit osoittavat Gentin alttarin aikaa.” (MR, 222.)

Lopulta olemme tulleet niin Rintalan Bonhoefferin kuin todellisenkin pastorin päätepysäkille, Flossenbürgin keskitysleirin helvettimäisiin tunnelmiin. Vankeja pidetään – kuin koiria – ahtaissa kopeissa, kun heidän lähettyvillään aterioidaan, ryypätään ja nautitaan bordellin antimista (MR, 227). Rintala siirtyy romaanin lopuksi hyödyntämään *Ajasta ja unesta* tuttua näkökulmakerrontaa: Bonhoefferin viimeiset minuutit kuvataan niin kahden vangin, tanskalaisen everstin ja Hessenin prinssi Philipin kuin SS-sotilaan perspektiivistä. Prinssi Philip

---

<sup>18</sup> ”Kuultuaan tästä Jeesus lähti veneellä autiolla seudulle yksinäisyyteen. Mutta tieto levisi, ja kaupungeista lähti paljon väkeä maitse hänen peräänsä. Kun hän veneestä noustessaan näki kaikki nämä ihmiset, hänen tuli heitä sääli ja hän paransi kaikki sairaat.” (Matt. 14:13-14.)

– kertoja-Rintalan vuosisatojen tietämyksellä – kertoo hirtittäjäisiä seuranneen leirilääkärin sanat Bonhoefferista: ”Tämän erinomaisen sympaattisen miehen täydellinen alistuminen kohtaloonsa ja tapa jolla hän kuuliaisesti rukouksessaan myöntyy jumalansa tahtoon järkytti minua syvästi.” (MR, 230.) Teloitettavat vangit kokevat ristiinnaulitun Kristuksen kohtalon: heidät riisutaan alastomiksi ja viimeiset arvotavarat – oli kyse sitten kultahampaista tai sormuksista – joutuvat ”ruumiinryöstön ammattilaisten” (MR, 231), leirin vartijoiden haltuun.

Sotilaan kertomus on ennemminkin amerikkalaisten valloittajien vakuuttelua siitä, ettei yksittäinen SS-mies voinut silmittömälle murhaamiselle mitään. He ovat sätkynukkeja:

- - me oltiin käskyläisiä sillä puolella josta me luultiin että se on oikea puoli ja se jolla ne [teloitettavat] seiso väärä. Mutta sotilaan ei ole lupa tietää muuta kuin se mitä hänelle sanotaan - - olisko me muka voitu tehdä jotakin muuta kysyn vaan. Kuka tässä on tekijä, kuka uhri. - - me, sotilaat, SS, meillä ei ole mitään tekemistä sen kanssa mitä tapahtuu tekijöitten ja uhrien kanssa. (MR, 234–235.)

Hän sysää vastuun korkeammille tahoille. Totta lienee ollutkin, että niskoittelusta olisi SS-mies joutunut pujottamaan hirttosilmukan oman kaulansa ympärille. Se ei kuitenkaan poista yksilön vastuuta pahanteosta, sillä hänen kätensä suorittaa teloituksen, ei päättäjän. SS-sotilas on kaukana *Ajan ja unen* Vlasov-ihmisistä, jotka yrittävät epäitsekkäästi pelastaa myös muita toimillaan – sotilaan osa on suojella pelkurimaisesti omaa nahkaansa. Se on helppo ratkaisu, ja se on myös heikko ratkaisu. Vlasov-ihmisillä moraalii vie voiton kuolemanpelosta, mutta Rintalan sanoma on, että näitä poikkeuksellisia yksilöitä on kovin harvassa. Ihmismieli on perusluonteeltaan heikko, johdateltavissa oleva ja siksi pahaan taipuvainen – se on todistettu jo luomiskertomuksessa.

Sotilas toteaa puheenvuoronsa loppupuolella seuraavaa:

- - mitä on nämä leirikaupungit – peräaukkoja joitten läpi ihmiskunta purkaa kuonansa kun se tahtoo puhdistautua juutalaisista mustalaisista mutakuonoista iivanoista vinosilmistä kähäräpäistä musuleista, suuria purkatorioita nämä on. (MR, 239.)

”Purkatorio” on outo sana hänen puhekielisessä kerronnassaan, mutta paljastaa lopulta takaansa kertoja-Rintalan, joka jo *Ajassa ja unessa* vaelsi Danten jalanjäljillä maanpäällisessä helvetissä. Jos maailmasta on tullut paholaisen hallitsema, helvetti, ja keskitysleirit ovat kiirastulia uskoville, niin missä sitten on taivas ja paratiisi? Se on yhtä kadoksissa kuin ennen Kristuksen ristinkuolemaa, eikä kertoja-Rintala sitä löydä vaikka epätoivoisesti etsiikin. Ehkä miljoonien Kristusten murhaaminen maailmansodan temmellyksessä on liian iso synti anteeksi annettavaksi.

Huomionarvoista on, että nämä kolme näkökulmaa – tanskalainen eversti, Hessenin prinssi sekä SS-sotilas – ovat mielestäni polyfonista kerrontaa. He edustavat kaikki erilaisia näkemyksiä, kerrassaan poikkeavia kohtaloita, mutta heitä yhdistää yksi asia: he kaikki vellovat samassa kaaoksellisen kurjuuden suossa, johon ihmiskunta on maailmansa ajanut.

Bonhoefferin väitetyt viimeiset sanat<sup>19</sup> – joilla *Marian rakkauden* analyysiosan aloitin – olivat osoitettu vankitoverille George Bellille: ”Tämä on loppu, minulle uuden alku.” Siihen kiteytyy yksiselitteisyyttä mutta myös salaperäisyyden verho, josta kertoja-Rintala ei missään vaiheessa Bonhoefferin taivalta tarkastellessaan saa kiinni. Hän jakaa käsityksen lopusta, sellainen vallitseva paholaisen aika todella on – mutta uutta alkua hän ei kykene löytämään. Bonhoefferin usko ei horju, ei vaikka kertoja-Rintala väkisin laittaa tämän epäröimään ja kyseenalaistamaan Jumalansa.

Silti yksi voima nousee ylitse kaiken-syövän pahuuden ja kärsimyksen: rakkaus. Dietrich Bonhoefferin ja Maria von Wedermayerin avioliitto on kertoja-Rintalan sanoissa ikään kuin uusi sovitusuhri, uusi Kristus ristillä: ”Tässä minulla oli lopultakin edessäni rakkaus joka voitti enemmän kuin kuoleman, se lunasti ajan vapaaksi, koko vuosisadan, Danten ajan - -.” (MR, 269.) Se ei ehkä vapauttanut maailmaa pahasta ja synnistä, vaan pikemminkin niiden ja jumalan, uskon taakasta. Yhtä lailla Dietrichin ja Marian rakkaus näyttäytyy kertoja-Rintalalle viimeisenä toivonpilkahduksena, että ihmisistä vielä paholaisenkin aikana voi löytyä jotain niin hyvää ja puhdasta.

Kokoan seuraavaksi selkeyden vuoksi yhteenvedon todellisen Bonhoefferin ja Rintalan Bonhoefferin teologisista, teodikeaan liittyvistä pohdinnoista.

Yhteinen näkemys on, että ajasta on tullut jumalaton. Kirkon sanat kumisevat tyhjiyttään kaiken vallanneen pahan edessä. Samoin Kristus – sellaisena kuin kirkko hänet kuvaa – ei voi olla enää yhtä pahan runtelemien, saastuttamien ihmisten ja heidän kärsimyksiensä kanssa. Yhteys Jumalaan on katkennut.

Ainoa keino päästä takaisin Jumalan armoon on todellisen Bonhoefferin mukaan (2015b, 472) elää kaikin voimin elämäänsä tehtävien, kysymysten, onnistumisten ja epäonnistumisten kera, ikään kuin ilman tietoista Jumalan palvelemista. Tällä tavoin pysyy hereillä Kristuksen kanssa Getsemanen yössä – toisin kuin opetuslapset – ja pääsee jälleen osaksi Jumalaa ja todellista

---

<sup>19</sup> Alhoniemi (2007, 123, 185) viittaa tässä yhteydessä niin saksankielisen *Brautbriefe 1943-1945* -kokoelman kommentaariin kuin myös Bonhoefferin kirjeenvaihtoystävänsä Eberhard Bethgen teokseen *Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse* (1967), joissa Bonhoefferin sanat esitetään vastaavanlaisina.

uskoa. Tällöin kyse on niin sanotusta alitajuisesta kristinuskosta<sup>20</sup>, joka Bonhoefferia pohditutti. Lähtökohtaisesti Bonhoeffer näkee ihmisen toteuttavan hyvää saadessaan toimia vapaasti ja vailla kirkon tuomaa painolastia – ikään kuin vapautuessaan kristinuskon kahleista, olivat ne sitten henkisiä, opetuksellisia tai historiallisia. (2015b, 472–476). Hänen näkemyksensä on siis varsin humanitaarinen: lääke pahaan ja Jumalan armon uudelleensaavuttamiseen piilee ihmisessä itsessään, mutta parannus vaatii sielun uudistumista, ihmisyksilön ja yhteisön yhteyttä<sup>21</sup>, ovathan ajatkin muuttuneet vuosisatojen kuluessa. Tällaiseen kirkko ei ole pystynyt, vaan se tukeutuu edelleen vanhoihin, horjuviin rakenteisiinsa, jotka eivät millään kestä maailmassa jylläävän pahan kourissa.

Kertoja-Rintalan tulkinta taasen on, että tuo Bonhoefferin mainitsema vastaus pahaan on puhdas rakkaus – kuten Dietrichin ja Marian kohdalla – joka kohoaa ikään kuin fyysistä rakkautta korkeammaksi ja saavuttaa siten jumalallisen elementin. Rakastamalla toista ihmistä puhtaasti ja vilpittömästi, rakastaa myös Kristusta ja elää hänen sanomansa mukaan. Bonhoeffer (2015c, 165) toteaaakin *Ethik* -teoksessaan<sup>22</sup>, että inhimillinen rakkaus on rajatonta ja voittamatonta silloin kun se kumpuaa rakkaudesta Jumalaan. Kertoja-Rintalan ajatus puhtaasta inhimillisestä rakkaudesta on kuitenkin mielestäni lähempänä Bonhoefferin alitajuisen kristinuskon käsitettä – oletettavasti siitä syystä, että kertojan asenne Jumalaa ja kristinuskoa kohtaan on huomattavan negatiivinen. Verrattuna *Aikaan ja uneen*, on *Marian rakkauden* päätös jopa varovaisen toiveikas: voisiko puhtaasta rakkaudesta ja kauneudesta todella olla pahan voittajiksi?

---

<sup>20</sup> ”The question how there can be a ‘natural’ piety is at the same time the question about ‘unconscious Christianity’ that preoccupies me more and more.” (Kirje Eberhard Bethgelle, heinäkuu 1944; Bonhoeffer 2015b, 475.) Bonhoeffer viittaa myös muistiinpanoissaan (2015b, 476) *Matteuksen evankeliumiin* (6:3), jonka ilmeisesti uskoo parhaiten kuvaavan alitajuisesta kristinuskosta: ”- - älköön vasen kätesi tietäkö mitä oikea tekee.”

<sup>21</sup> ”The human being is thrown back on his own resources. He has learned to cope with everything else expect himself. He can insure himself against everything but other human beings. In the end it all comes down to the human being.” (Bonhoeffer 2015b, 484.)

<sup>22</sup> ”- - human love that springs from the love of God cannot be limited to specific areas and relationships of life. It encompasses everything.” (Bonhoeffer 2015c, 165.)



#### 4 MONIÄÄNINEN PAHA *FAUSTUKSESSA*

Paavo Rintalan viimeiseksi jäänyt romaani, *Kauneuden attribuutit* –trilogian kolmas osa *Faustus* alkaa Friedrich Nietzschen sitaatilla hänen vuoden 1908 teoksestaan *Antikristus*: ”Kaksi vuosituhatta miltei eikä yhtä ainutta uutta jumalaa”. Aivan yhtä hyvin sitaatti olisi voinut sopia *Ajan ja unen* kertoja-Rintalan suuhun – ehkä pienin muutoksin, kuten sanan ”uutta” poistamalla. Nietzschen sitaatti on monitulkintainen suhteessaan jumaliin ja uskontoihin – kuten Rintalan trilogiakin. Toteamus on samaan aikaan muun muassa sekä ivallinen, pettynyt että sarkastinenkin. Se kiteyttää *Faustuksen* ja trilogian uskonnollisen pohjavireen niinkin hyvin, etten lainkaan ihmettele, miksi Rintala on sen teoksensa alkuun sijoittanut.

Takana on *Ajan ja unen* minuuksien kamppailu helvetillisessä vuosisadassa sekä *Marian rakkauden* pohjaton kärsimys, epäuskoisuus Dietrich Bonhoefferin vankkumattoman uskon edessä ja pieni toivonvire rakkauden pelastavasta voimasta. Orastavan valonpilkahduksen jälkeen edessä on – jopa hivenen humoristisestikin – totta kai faustinen sopimus Saatanan kanssa. *Faustus* on trilogian avauksen lailla autofiktiivinen, ovathan sen alaotsikotkin varsin kuvaavat: ”Minun todellinen henkilöhistoriani. Minusta seipitettyt legendat. Minun runoni.”

Tarkastelen tässä luvussa, millaiseksi moniääninen näkökulmakerronta muokkaa näkemystä pahasta. Painopisteeni ovat Rintalan autofiktiivisessä *Faustus* –hahmossa, paholaisessa sekä hänen ”virkailijassaan” Mefistossa, kuten myös heidän suhteissaan sekä toisiinsa että myös Jumalaan, joka ei tälläkään kertaa anna hiljaisuutensa rikkoutua.

##### 4.1 Sopimus Mefiston kanssa: synty, tarkoitusperät ja päätös

Faust–myytin kasvot ovat monet, mutta perimmäinen ajatus on kaikissa sama: eräänlaisena opportunistina näyttäytyvä Faust myy sielunsa paholaiselle päästäkseen osaksi rajatonta tietoa ja valtaa. Tosin 1500–luvun varhaisimmissa kirjallisissa kuvauksessa (*Historia von D. Johann Fausten*, 1587) tohtori tekee sopimuksen pelastaakseen saksalaisia rutolta, jota kristillinen Jumala tai hänelle osoitetut rukoukset eivät kykene nujertamaan, mutta itsekkyyys nostaa samalla päätään, lupaahan paholainen tälle myös nuoruutta että valtaakin aina sopimuksen päättymiseen saakka. Hyväntekijän rooli tätä kansankirjaa seuraavissa teoksissa on liki olematon: sopimuksen taustalla on lähes yksinomaan Faustin tiedon- ja vallanjano. Paholainen

tarjoaa jotain sellaista, mihin kristittyjen Jumala ei joko kykene tai ole halukas alentumaan. Yhtä kaikki, Faustin tahdonvoimassa paha vie voiton Jumalasta, aivan kuten käärme Eevasta. Faust–myytti kertookin eräältä osin jo samasta pahan ja tiedon synnillisestä yhteydestä mistä *Raamatun* luomiskertomuskin. (Kunnas, 204–205.)

Goethen *Faust* (I osa 1808, II osa 1832) on myyttiä jatkavista teoksista ehkä kaikkein tunnetuin. Sen tohtori janoaa hänkin ”jumalallista” tietoa oman aikaistensa ymmärryksen ulkopuolelta. Goethen tarina muistuttaa myös *Jobin kirjaa*: paholainen ja Jumala lyövät vetoa, että ensimmäisen onnistuu vietellä Faust valtaansa. Kunnas (2008, 206) toteaaakin, että paholainen ei ole Goethen näytelmässä Jumalan dualistinen vastustaja, vaan yksi hänen palvelijoistaan. Jumala näkee paholaisen ihmistä aktivoivana voimana, jotta elämä ei olisi pelkkää autuutta – pahasta ikään kuin tulee ihmisen elämään jännite, kipinä jatkaa eteenpäin. Faust toteaaakin likimain huojentuneena Mefistoteleelle manattuaan tämän tiedonjanossaan luoksensa, ”Nyt oivallan sun virkas oivan!/Tuhoa suur’ et pysty tuomaan,/näyt pienessä siis askaroivan.” (Goethe 1956, 45.)

Rintala-Faust ei tavoittele valtaa eikä toisaalta kaikenkattavaa tietoakaan. Koko trilogiaa eteenpäin ajanut voima on ollut todellisen kauneuden tavoittelu, jota kertoja-Rintala on etsinyt koko elämänsä aina nuoresta teologian opiskelijasta vanhentuneeseen ja Parkinsonin tautia sairastavaan kirjailijaminäänsä saakka. Jumala ei ole kyennyt tarjoamaan hänen kysymyksiinsä vastausta. Sen sijaan etsikkorekkestä on jäänyt jäljelle vain kasa pettymyksiä:

Minä istuin tyhjät tuolit ympärilläni. Kieleni oli alkanut halkeilla neljäkymmenen vuoden kuivuudessa kuin Afrikka, muisti lipesi, unohti nimiä, ei löytänyt sanoja. (*Faustus*, tästä lähtien FA, 8.)

Kauneus ilmestyy Rintala-Faustille ”naiskristuksena” (FA, 9), enkelimäisenä Mariana, joka on sekoitus kristillistä neitsytmadonnaa, jumalanäitiä kuin myös Dietrich Bonhoefferin rakkauden kohdetta, jonka Rintala kohotti *Marian rakkaudessa* lähes jumalaiseksi kuin Dante Beatricensa ikään *Commedian* taivaissa. Marianilmestyksen seuraaminen on kuitenkin sanatton sopimus paholaisen kanssa. Maria tarjoaa Rintala-Faustille enemmän kuin Jumala koskaan: ”Lahjoitan sinulle ajan ja unen, sanan ja sydämen. - - Kaikki ovesi nostan saranoilleen.” (FA, 10–11.)

Rintala-Faust epäröi. Tarjous tuntuu pikemminkin kohtalon ivalta ja herättää hänessä enemmän kysymyksiä kuin vastauksia. Miksi vasta nyt hän saa kokea tällaista? Epäilyksen enkelin taustapiruista on vahva:

Jos tämä kaikki onkin sen toisen, sen jalkaansa ontuvan ilveilyä, hänen joka seuraa varjona minua ja on aina liikkunut edelläni, menin minne tahansa; hänen ilmestyksensä joka puhuu: 'Katso, tuon kaiken kauneuden olisit saavuttanut, jos olisit kuunnellut minua, eikä se ole myöhäistä vieläkään. Tule, vien sinut Mefiston yöhön.' (FA, 12.)

Lopputulema on vastaväitteistä huolimatta vääjäämätön. Rintala-Faust ei voi vastustaa ilmestystä, kun tämä pyytää ”avaamaan lämmintä turkkia ja ottamaan hänet lähelleen.” (FA, 13.) Faustuksesta tulee yksi kertoja-Rintalan minuuksista, hän sulautuu osaksi historian lukemattomia fausteja. Vanhasta kävelijästä on tullut siis osa Faustin kirjallisen historian jatkumoa. Edes sopimusta hän ei myönnä itse solmineensa, vaan sen teki ”tarun päähenkilö”:

- - tänään tuo Faust, Faustus, Marlowen ja Goethen (ja heidän jälkeensä monien muiden kirjailijoiden ja tiedemiesten) tuote - - on muuttunut minun näköisekseni, minun, todellisen ihmisen! En itse edes tiedä, kumpi olen: historiallinen henkilö joka elää minussa vaiko se toinen, legenda. (FA, 17.)

Koska sopimuksen taustalla kyse on kuin onkin ”vanhasta ilveilijästä”, Stravinskista, ei se tietenkään tuo vanhalle kävelijälle autuutta. Rintala-Faust on saanut osakseen vain murusia todellisesta kauneudesta: ”Faustus on etsinyt kauneutta koko ikänsä – kuin tarujen Faust kultaa ja nuoruutta – hän kohtaa sen vasta lähellä kuolemaansa - -.” (FA, 16.)

Paha on pettänyt lupauksensa, kauneus on kadonnut aina silloin kun Rintala-Faust on sitä lähestynyt. Hän on yhtä lailla pelinappula, paholaisen kiusanteon uhri kuin Job, sillä faustisella erotiikalla, että vanha kävelijä on sitoutunut sopimuksellaan paholaiseen eikä Jumalaan.

Neljäkymmentä vuotta olen odottanut kohtaavani sen, minkä kaksikymmenvuotiaana koin elämäni tarkoitukseksi – Kauneuden – ja siitä lähtien olen ajanut sitä takaa - -. Minä en ole sopimusosapuoli joka olisi rikkonut antamansa lupauksen. Minä olen se joka on tullut peräämään saataviaan. (FA, 28.)

Rintala-Faust palaa nuoruutensa Ouluun, jossa hänen seuraansa lyöttäytyy vanha tuttu, Stravinski, joka ei tosin tahdo enää itsestään kyseistä nimeä käytettävän, koska ”Moskovan kommunistit häpäisivät sen kun he 1970-luvulla sallivat Bulgakovin romaanin [*Master i Margarita*] julkaisemisen.” (FA, 30, täydennys omani.) Bulgakovin kyseisessä teoksessahan Stravinski on mielisairaalan psykiatrin nimi.

Rintala-Faust sanoutuu kuitenkin irti legendansa perinnöstä, himosta kauniisiin naisiin kuten Gretcheniin ja muuan Troijan Helenaan, jonka tarumaisen kauniin kuvajaisen Goethenkin Faust halusi palavasti nähdä. Rintala-Faust janoaa vain todellista kauneutta, sitä jonka kokeminen

hänelle sopimuksen yhteydessä luvattiin. Goethen Faust tosin kokee<sup>23</sup> Gretcheninsä jumalaiseksi olenoksi nimenomaan kauneuden myötä. Mielenkiintoista onkin, ettei samankaltainen kauneus kelpaa Rintala-Faustille. Jopa Stravinski myöntää, että lupaus tuottaa hänelle ja Saatanalle vaikeuksia, sillä Rintala-Faust ei aikaisempien Faustien tavoin tahtonut samalla ikuista nuoruutta. Stravinski toteaaakin:

– Ongelmamme on teidän ikääntymisenne. Mitä vanhemmaksi tulette, sitä enemmän edellytätte kauneudelta. Te etsitte sitä nuoruuden ja rakkauden elämysten ulkopuolelta. Se on uutta jopa meille. (FA, 31.)

Stravinski on ihmeissään, etteivät edes helvetin kauneudet ja kauhut tehneet Rintala-Faustiin vaikutusta. Tämä on kuin ”vanha kapakala”, jolle mikään ei tunnu miltään. Ikä on juurikin ongelma; paholaisen sopimuksissa juuri nuoruus on kietoutunut oleellisesti yhteen kauneuden kanssa. Niiden yhteistä hedelmää tavoittelevat kaikki nykyajan keski-ikäiset ihmiset – jotka ovat heittäneet nuoruutensa hukkaan – niinkin epätoivoisesti, että ”Herra Saatanan asiakaspalvelussa on ruuhkaa.” (FA, 32).

Huvittavaa on, että paholainen syyttää ihmisiä niin saatanallisesta elämästä, että se epäilyttää jopa heikäläisiä ja paheksuu nykyajan itsekkyyttä, jonka tieltä ihmiset ovat valmiita uhraamaan ja tuhoamaan mitä tahansa, tai

- - saastuttamaan elinympäristön lapsenlapseltaan, vaikka kuluttamaan lomaparatiisiinsa lastensa tuottaman kansantulon, tukehduuttamaan nuorten tulevaisuuden omien mielitekojensa moukkamaisuuteen joka täyttää tavaroitumiskehityksellään, keinottelullaan, viihteellään maat, valtiot, kansakunnat, tekee niistä romuvaltakuntia. (FA, 33.)

Tämän taivastelun päätteeksi Stravinski pesee kätensä koko touhusta: ”– Minä vakuutan, kumppani Faust, tällaista ’paholaisen aikaa’ ei edes herrani Saataka ole toivonut eikä tahtonut.” (FA, 33.)

Ajatus maanpäällisestä helvetistä – jota Stravinskin kuvaus eittämättä muistattaa – ja jonka ihmiset ovat aiheuttaneet, tuli esiin jo *Ajassa ja unessa*, jonka vanha kävelijä koki pettyneensä aikaansa ja sen ihmisiin. Paholaisen kauhistelu on tehokeino: jos edes itse Saataka ei olisi halunnut tehdä maailmasta tällaista – onko ihminen pahuudessaan jo hänen yläpuolellaan?

Ehkä. Stravinski toteaa, kuinka ”olette sodomoinneet ja gomorroineet itsenne hyvän ja pahan ulkopuolelle.” (FA, 33.) Se on jälleen peruja *Ajan ja unen* pohdinnoista. Ihmiset ovat kauan sitten ohittaneet tavalliset – Rintalan trilogian maailmassa kristilliset – käsitykset moraalista

---

<sup>23</sup> ”Täällä, luonto, utuisesta uinailuistaan/herätit eloon enkelin!/Täällä’ elonlämpö läikkyy pyhä,/kun povi hento unelmoi,/täällä’ uhkui voima puhdas yhä,/olennon taivaankauniin loi.” (Goethe 1956, 88.)

hyvästä ja pahasta. Niillä ei yksinkertaisesta ole enää merkitystä. Mikään teko ei ole moraalisesti liian paha, jos se jotakuta hyödyttää tarkoituksensa. Tässä suhteessa ihmiset ovat menneet jo yli saatanallisen pahan ja syrjäyttäneet Jumalan kaikkivaltiuuden istuimelta. Leibnizläinen ajatus pahasta joka synnyttää jotain suurempaa hyvää on käännetty itsekkääksi oman edun tavoitteluksi. Saatanalle ei pahuuden nimissä ole enää pian edes tarvetta, niin toteaa jopa itse Mefisto: ”Vielä parikymmentä vuotta tätä menoa eikä teillä todella ole enää ketään jota kutsuisitte apuun. - - Saatanalla lopettaa toimintansa. Lappu luukulle. - - Saatanalla konkurssissa.” (FA, 33.) Sopimuksen tarkoituksensa ovat siis Rintala-Faustilla yhtä itsekkäät kuin häntä edeltävilläkin Fausteilla. Vain tavoittelun kohde on eri. Yhteistä on pakonomainen tarve saavuttaa tuo kohde ja pohjaton tyytymättömyys maalliseen elämään ja osin myös Jumalaankin, joka ei ojentanut auttavaa kättänsä. Goethen tohtori Faustkin on harras uskovainen, joka kokee tuskaisasti Jumalan voimattomaksi hänen halujensa tiellä:

Jumala, joka rinnassani on,  
syvintä liikuttaa sen pohjaa;  
vaan kaiken voimani jok’ ohjaa,  
hän ulospäin on voimaton.  
Se kuormaks elämäni mulle saa,  
Ma sitä vihaan, toivon kuolemaa.  
(Goethe 1956, 51.)

Jumala ei ole vaihtoehto enää vaihtoehto Rintala-Faustille tai ylipäätään trilogian ihmisille. Vain pimeyden voimat vaikuttavat tarpeeksi tehokkailta ja ihmisläheisiltä. Ovathan ne kiehtoneet ihmisiä aina raamatullisessa mielessäkin aikojen alusta saakka, mutta miksi? Paholainen tarjoaa valheeseen verhottuja elämyksiä ja kokemuksia, jotka ovat muun muassa Rintalan *Faustuksessa* kovin pinnallisia. Niiden takana ihminen muuttuu alati ontommaksi ja sieluttommammaksi. Thomas Mannin Mefiston myyntipuhe säveltäjä-Faust Adrian Leverkühnille on kuvaava:

- - me tarjoamme äärimmäisyyksiä näihin suuntiin: huikaita lennähdyksiä ylös ylimpään valoon, irtautumista kaikesta mikä sitoo ja kahlehtii, vapauden, varmuuden ja kepeyden tuntoa, voiman ja voitonriemun kokemista siinä määrin, ettei asiakkaamme ole uskoa aistejaan - -. (Mann 1983, 242.)

Samaan hengenvetoon hän kuitenkin myöntää, että siinä missä paholainen voi tarjota sopimusosapuolelle mitä merkittävimpiä saavutuksia, on taiteilijan kohtalona myös vaipua

ajoittain syvälle tyhjyyteen, kyvyttömyyteen ja tuskiinkin. Rintala-Faustin tilanne on juurikin tämä. Hän on saanut kokea menestystä ja onnea runsain mitoin, mutta mikään ei lopulta ole tehnyt häntä onnelliseksi. Vanhaa kävelijää syö edelleen palava halu kokea todellinen kauneus. Rikas elämä on jättänyt hänet pettyneeksi. Täyttymystä ei ole tuonut nuoruuden halu uskoa Jumalaan, ei kirjallinen menestys, ei edes paholainen.

Edes sopimuksen osapuolilla ei lopulta ole merkitystä. Vain kauneuden saavuttaminen kiinnostaa romaanin Faustia:

- - antaisin kaiken Mefistolle, Herra Jumalalle, pimeyden tai valkeuden voimille, myisin itseni huokeammasta kuin Juudas hopearahoineen legendan Faust viisasten kivineen, myisin kenelle tahansa yhtä ainoaa vastausta vastaan. (FA, 112.)

Tuo pakkomielteinen halu on eittämättä epätoivoista, mutta se myös paljastaa jotain niin Rintala-Faustista kuin hänen laillaan sielujaan kauppaavista aikalaisistaan: mikään ei ole pyhää, millään muulla ei ole merkitystä, kuin itsekkäällä nautinnolla – mistä itse kukin täyttymyksensä sitten saakin.

Rintala-Faustin kohtalona on jäädä ikään kuin juurettomaksi. Karjalan evakko ei ole kyennyt koskaan kotiutumaan täysin mihinkään. Mefistokin toteaa, kuinka hänen sopimuskumppaniaan vaivaa levoton mieli, joka on ajanut häntä paikasta ja vuosikymmenistä toiseen. Sopimuskausi alkaa kuitenkin olla lopuillaan, vaikkei täyttymystä Rintala-Faustin puolelta olekaan syntynyt. Staufen, paikka jossa tarun mukaan paholainen tuli noutamaan tohtori Faustin sielun, odottaa myös Rintala-Faustia, nyt jo lähempänä kuin koskaan.

Pahan turruttama Rintala-Faust kokee hetken huojennusta uimahallin saunassa. Alakouluikäisten poikalasten ilo ja elämän todellisuus tekevät häneen vaikutuksen: ”Heidän ilonsa, kiljuntansa, nahistelunsa – kuin vastaus pelkooni; sittenkin jumala on, tulevaisuus on - - tämä on ihme, ilmestys.” (FA, 41.) Jumalaan turvautumisen juna on siltikin jo mennyt aikapäiviä sitten. Enemminkin häntä miellyttää ajatus siitä, että elämä jatkuu hänen jälkeensäkin, niin että hän on siinä läsnä, ikään kuin vanhan kävelijän yhtenä minänä vuosikymmenien päässä noilla samaisilla saunan lauteilla. Lapset ovat vielä puhtaita ympärillä vallitsevasta pahuudesta, ja siksi heillä on Rintala-Faustiin niin suuri vaikutus.

Sopimus paholaisenkin kanssakin on loppujen lopuksi Rintala-Faustille testi, jolla hän perää vastausta häntä nuorukaisesta saakka kiusanneeseen kysymykseen, onko Jumala todella olemassa. Hän järkeileekin, että jos Saatana todella saapuu noutamaan hänen sielunsa sopimuksen päätyttyä, kuulevat majatalossa paikalle olevat ”huijarit, rengit ja kaupparmiehet”

hänen viimeisen, suuren räähkäisynsä. Silloin ”- - he todistavat että saatana nouti sieluni, ja se merkitsee paljon: jumala on kuin onkin olemassa, sillä ilman jumalaa ei voi olla hänen kääntöpuoltaan.” (FA, 61.)

Sopimuksen alati lähenevä päätyminen ja paholaisen odottaminen ahdistavat Rintala-Faustia sietämättömällä tavalla: ”- - elämäni alkaa muuttua päivä päivältä helvetiksi.” (FA, 142.) Vanheneva Faustimme kun on etenevää Parkinsonin tautia sairastaessaan unohtanut sopimuksen umpeutumisen päivämäärän. Itse sopimusta hän ei kuitenkaan kadu, sen vakavuus ei näyttäydy hänelle yhtä pohjattoman murheellisena kuin esimerkiksi Marlowen Faustille<sup>24</sup>. Vieraisille saapuva Stravinski lohduttaa äksyilevää Rintala-Faustia ja kohtelee tätä lähes liikekumppaninaan: ”Tarkoitukseni ei ole häiritä mielenrauhaanne näillä vierailuilla. - - Mikäli minusta riippuu, teen kaikkeni että kuolemanne olisi miellyttävä kokemus.” (FA, 144.) Samoin hän toteaa – tietäen miten oppinut helvetin kauhuista Rintala-Faust on, kuinka

nykyisin meillä ei pyritä kivun ja ahdistuksen maksimointiin, emme ole barbaareita. Ne menetelmät joita Dante kuvasi, ovat kauan sitten osaltamme olleet vain museaalisessa käytössä, – näytösluonteisesti järjestetty esityksiä ettei imago unohdu. (FA, 144.)

Rintala-Faust vastaa pilkallisella kysymyksellä, olivatko esimerkiksi Auschwitzin kauheudet pelkkää show’ta ihmisten muistin virkistämiseksi. Mielenkiintoinen on Mefiston vastaus: ”- - vannon etten halunnut olla sen kanssa missään tekemisissä, mutta palvelus on palvelusta, en minä ole osaani valinnut, olen niin sanoaksemme vain rivimies, teen mitä käsketään.” (FA, 145.) Tämä muistuttaa hyvin pitkälti sotilaan roolin kuvauksia niin *Ajassa ja unessa* kuin *Marian rakkaudessa*. He ovat pelkkä väkivaltakoneisto, ikiaikainen kärsimyksen aiheuttaja, jotka tappavat ja tuhoavat käskystä; ja ottaen huomioon, kuinka ankarasti Rintala on trilogiassaan arvostellut toista maailmansotaa, yhteys lienee harkittu. Saatanan paholaiset ja valtion sotilaat ovat sukulaissieluja. Ehkä heillä ei edes ole mitään eroa. Sama historian painolasti seuraa niin paholaisia kuin sotilaitakin – kun sodissa on tuotettu tarpeetonta kuolemaa ja kärsimystä, ovat molemmat olleet paikalla.

Samalla tavoin faustit ovat ikiaikaisia, heitä syntyy jatkuvalla syötöllä, kyse on Mefiston mukaan eräänlaisesta syklistä, luonnonvoimasta. Rintala-Faustia ennen on ollut lukemattomia muita fausteja, ja niin on oleva hänen jälkeensäkin, ja Mefisto lempeästi toteakin: ”Vaikka

---

<sup>24</sup> ”God forbade it indeed, but Faustus hath done it. For the vain pleasure of four and twenty years hath Faustus lost eternal joy and felicity. I writ them a bill with mine own blood: the date is expired, this is the time, and he will fetch me.” (Marlowe 1963, 61.)

työnne jää kesken ja teidän täytyy kuolla, ajatus jonka yhdessä herätimme, jää jälkeemme, ja varmasti tulee joku joka löytää sen, innostuu ja jatkaa teidän ja minun työtä.” (FA, 145.)

Lopulta jopa paholaisemme Stravinski tiuskaisee, kuinka hän on tehnyt kaikkensa ja vika on Rintala-Faustin kyvyttömyydessä eikä Saatanan voimissa: ”Hyväksykää vihdoin, että kauneutta ilman rakkautta ei kuolevaisen ole mahdollista saavuttaa - - vain rakkaus vapauttaa teidät jatkamaan elämäänne.” (FA, 156–157.) Mutta Rintala-Faust epäröi, on yhtä eksyksissä kuin *Ajan ja unen* nuoruudenminät – mikään ei ole muuttunut, vaikka sopimus paholaisenkin kanssa on solmittu, mikään ei ole auttanut. Kristillinen paha, Saatana, on sekini osoittautunut pettymykseksi, yhtä voimattomaksi ihmisen alla kuin jumalakin. Stravinski ei kestä sopimuskumppaninsa ikuista harhailua vaan ärähtää, oikeastaan varsin osuvasti ottaen huomioon ihmisten ylivoimaisen pahuuden, kuinka ”te kiusaatte hengiltä itsensä Saatanankin.” (FA, 157.)

Rintala-Faustin vilkas väittely Stravinskin kanssa muistuttaa *Marian rakkauden* jaksoista, joissa vangittu Bonhoeffer keskustelee häntä piinaavien Stravinskin ja kertoja-Rintalan kera. Tälläkin kertaa kyse on polyfonian mahdollistamasta itsereflektoinnista. Rintala-Faust on kertoja-Rintalasta irrallinen (mutta silti sille alisteinen) minä kuten esimerkiksi *Ajan ja unen* minät. Stravinskin ja Rintala-Faustin äänillä kertoja-Rintala kykenee pohdiskelemaan omaa suhtautumistaan kristinuskoon, Jumalaan ja – totta kai – pahaan. Stravinski ei kuitenkaan edusta mitään absoluuttista paha. Hän on vain opportunisti, siinä missä Rintala-Faust on maailmankatsomuksessaan eksynyt. Joukosta kadonnut on Rintala-Bonhoefferin vapiseva mutta silti perustaltaan vahva usko.

Kaupunki tahtoo Rintala-Faustista itselleen speaktaakkelin: he suunnittelevat järjestävänsä jättimäiset hautajaiset juhlistaakseen harvinaista, legendaarista tapahtumaa, kun itse Saatana noutaa sopimisosapuolensa sielun Oulussa. Vihjaillaanpa jopa kaikkien faustien tarinan päättyvän tähän ainutlaatuiseen tilaisuuteen. Rintala-Faust hetken vastusteltuaan paljastaa itsestään lopulta jotain kovin ihmismäistä: himon valtaan. Hän ymmärtää koko kaupungin olevan hyppysissään ja suostuu, sillä ”- - minun, pienen aran miehen, tohvelin, käsissä oli kerrankin jotakin enemmän kuin kukaan kuolevainen rohkeni uneksia.” (FA, 223.) Ansaitsehan pahan vuosisata sitä kunnioittavan päätöksen. Kertoja toteaaakin huumaantuneena näyttävänsä kaupungille ”mikä on aikaa, mikä unta kun faustiset elementit jättävät jäähyväiset vuosisadalle ja avaavat tien tulevaan.” (FA, 223.) Koko maanpäällinen helveti saapuu todistamaan tätä ilmestystä, ja uhmakkaasti kuvataan myös tilaisuuden vetovoimaa: Faustini



kuolema vetää ihmisiä tv-ruudunkin ääreen kuin ”olympialaisten jalkapallon loppuottelu” tai ”Wienin musiikinystävien uuden vuoden konsertti”. (FA, 223.) Vanha paha saa lopulta palkkansa, vapautuu ja antaa tilaa uuden ajan pahalla, joka ihmisessä vallitsee.

Yhtäkkiä Rintala-Faustus kääntää kelkkansa. Ei, faustien satoja vuosia kestänyt historia ei saa päättyä! Niinpä hän käskee paholaisia kertomaan Saatanalle kiistävänsä yksipuolisen irtisanomisen, sillä ”suuren kertomuksen täytyy jatkua. Se on lahjomaton kuvastin josta ihminen voi nähdä itsensä.” (FA, 225.) Ihmiset ansaitsevat tarinan fausteista – ovathan he antautuneet itsekin pahalle. Faust-myytti antaa sille ikään kuin – jos sopimusta Saatanan kanssa voi niin kutsua – pehmeämmän kuvan. Onhan Saatanan tahtoon alistuminen helpompi hyväksyä kuin se, että ihminen on itse yksin sukeltanut pahan syviin vesiin omasta tahdostaan.

Kaupunkia (ja siinä samassa Saatanaa) edustava neiti Jokinen kylläkin toteaa, ettei tuolle ikivanhalle, ensimmäisen ja hänen jälkeensä lukemattomien faustien allekirjoittamalle sopimukselle voi enää laskea kovinkaan paljoa arvoa: se on enää pelkkä ”retorinen julistus” (FA, 227), sillä faustit, ihmiset, ovat jo saavuttaneet kaiken sen tiedon, vallan ja vaurauden jota he aikoinaan kaipasivat. Neiti Jokinenkin lipsauttaa ärtyisästi, kuinka ”ihmisestä on lopultakin tullut ’Viisasten kiven’ löytämisen myötä meidän herramme Mefiston veroinen. Hyvässä ja pahassa.” (FA, 227.) Viisasten kivellä neiti Jokinen viittaa 1920- ja 1930-luvuilla löydettyyn ymmärrykseen, kuinka ”ainetta voitiin luoda ja hävittää” (FA, 227), mikä taasen voinee vihjata esimerkiksi ydinaseen kehittämiseen – jonka voimassa eittämättä jotain ymmärryksen ylittävää tuhovoimaa ja pahuutta löytyy.

Aivan kuin pitääkseen paholaisen virkamiehiä pilkkanaan, toivoo Rintala-Faust suuriin juhliinsa vieraaksi itse Goethen ja Aleksis Kiven, molemmilla kun hänen mukaansa on aikoinaan ollut kosolti yhteydenpitoa<sup>25</sup> paholaisen kanssa. Varovaisesti neiti Jokinen lupaa jopa itsensä Mefiston saapuvan vieraisille Ouluun, mikä olisi ”merkittävämpi tapahtuma kuin valtiovierailu” (FA, 228) Oulun kaltaisessa takapajulassa.

*Faustuksen* paholainen tai pikemminkin paholaiset ovat turhamaisia, he muistuttavat enemmän narreja ja kiusanhenkiä kuin absoluuttisen pahan lähettiläitä. Heissä on jotain samaa kuin Goethen Mefistossa, joka Kunnaksenkin (2008, 206) mukaan on vain olemassa aktivoitakseen

---

<sup>25</sup> Goethen kohdalla Rintala viitanee epäilemättä *Faustin* Mefistoteleen hahmoon. Kiven paholaiset taasen riivasivat häntä mielenterveydellisesti pänsä sisässä – nykytutkimuksessa Kivelle on diagnosoitu muun muassa skitsofreniaa. (<https://kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilo/2826>) Skitsofrenia sinällään on taudinkuvana lähellä trilogian kertojan keskusteluja hänen pääsisäisten mutta ulkopuolisina, ehkä harhakuvinkin argumentoitvien henkilöiden kanssa.

ihmistä, jottei elämä ole pelkkää ikuista onnea. Goethen Mefisto on kuitenkin selkeästi alisteinen<sup>26</sup> Jumalalle, hän toteuttaa Jumalan antamaa tehtävää ja suunnitelmaa (Kunnas 2008, 206). Tästähän ei ole enää *Faustuksen* maailmassa kyse. Paholaiset ajavat omia, Jumalasta irrallisia intressejään, mutta eivät kykene nousemaan ihmisen yläpuolelle.

#### 4.2 Ihmisen, Faustuksen ja paholaisen suhde

Stravinskin, paholaisen, hahmoon törmää läpi trilogian. Hän on kiusanhenki, yksi vanhan kävelijän minuuksista *Ajassa ja unessa. Marian rakkaudessa* hän ilmestyy aika ajoin keskustelemaan ja haastamaan vangittua Dietrich Bonhoefferia. *Faustuksessa* hän on Saatanan asiamies, jonka kanssa Rintala-Faust asioi.

Yhteistä trilogian paholaiskuville on niiden korostettu ilmeneminen nimenomaan päänsisäisinä keskustelukumppaneina, hieman samaan tapaan kuin vaikkapa Ivan Karamazov kohtaa oman paholaisensa. Todellista, raamatullisen fyysistä paholaista kuten esimerkiksi Milton *Kadotetussa paratiisissa*, Rintala ei koskaan tuo kertojiensa eteen: ne ovat kuvajaisia, harhanäkyjä, heijastuksia. Tosin yhtä lailla ne hengittävät ja elävät kuin niiden kiusankohteetkin, sillä paholaiset ja paha ovat trilogiassa osa ihmismieltä ja minuuksia: ”Tämä paholainen oli todellinen, hän eli ihmisen omassa päässä.” (FA, 110.) Ne ovat läsnä jokaisen ihmisen arjessa. Toteaapa Rintala-Faustus (FA, 64), että Martti Lutherkin näki ”pikku saatanoita - - lentelevän ilmassa kuin varpusia”. Samoin hän kääntää avustajansa Wagnerin kirjoittaa muistiin, että ”- - ikinä en omin silmin ole nähnyt itseni ulkopuolella kävelevää paholaista. Olen aina tutkinut ja tutkin sitä joka asuu sisimmässäni.” (FA, 65.)

Bahtin (1984, 28) toteaa Dostojevskin polyfonian rakentuvan yhteiselosta ja vuorovaikutuksesta: kehitys ei tapahdu ajallisesti vaan yhtäaikaaisesti tilassa polyfonian eri osasten kautta. Tämän vuoksi henkilöahmon ristiriitaisuudetkin selvitetään dostojevskilaisessa maailmassa usein vuorovaikutuksessa kaksoisolennon kanssa, jota voinee paholaiseksi tai alter egoksikin kutsua. Polyfonia<sup>27</sup> syntyy erilaisista äänistä, olivatpa ne yhteen sopivia tai riitasointuja. Nähdäkseni Rintala hyödyntää tätä kaksoisolennon tarjoamaa

---

<sup>26</sup> Jumala toteaa paholaisen olevan ihmistä aktivoiva voima, mutta silloinkin vain hänen tahdostaan: ”Vireys ihmisen pian herpoo, päässä pyörii/vain halu jäädä rauhaan raukeaan;/toverin [Mefistoteleen] silloin annan touhukkaan,/jok’ ajaa, kiihtää, perkeleenä hyörii.” (Goethe 1956, 16, täsmennys omani.)

<sup>27</sup> Bahtin (1984, 59) toteaa Dostojevski -tutkielmassaan, että vasta dialogisuuden avulla polyfonisen henkilöahmon todellinen persoonallisuus paljastuu: ”The genuine life of the personality is made available only through a *dialogic* penetration of that personality, during which it freely and reciprocally reveals itself.”

mahdollisuutta itsereflektointiin ja polyfoniaan läpi trilogian. Kehityskaari ei jakaannu yksiselitteisesti aikajanelle vaan käsittää kaikki ristiriitaiset mielipiteet ja näkökulmat kertoja-Rintalan luomassa tilassa (vrt. ”mielen palatsi”, tutkielmani luku 2.1, s. 25), sillä onhan *Faustuksenkin* kuvaama maailma täynnä kaaosta, jonka pyörteistä kertoja-Rintala ei saa omin avuin otetta. Äänet palvelevat kokonaisuutta, jonka on määrä toteuttaa kertoja-Rintalan unelma todellisen kauneuden kokemisesta.

Tähän väliin voi vetää lyhyen päättelyketjun: jos Saatana asustaa kertoja-Rintalan mukaan ihmismielessä, ja jos Jumalan olemassaolo edellyttää Saatanan olemassaoloa, eikö Jumalakin tällöin ole ihmismielen keksintö – kunnes toisin todistetaan, eli kun ilmielävä Saatana hakee Rintala-Faustin sielun todistajien läsnäollessa. Saatana ja Jumala ovatkin myös toisiaan tarvitsevia vastavoimia, ilman toista ei voi olla toista. Kuvaavaa trilogian pahan aikakauden ihmisten (ja vanhan kävelijän) ajatusmaailmalle on, että Jumalan olemassaolon täytyy tulla todistetuksi nimenomaan Saatanan kautta. Viimeksi mainittu on heille paljon läheisempi ja konkreettisempi kuin piilossa ja äännettömänä lymyävä Jumala.

Jollain tapaa tulemme taas *Karamazovin veljesten* teemojen pariin. Kunnas (2008, 137) toteaa, kuinka veljeksistä vanhin, Dmitri tuntuu vihjailevan satanistina olon hurmiollisuudesta, kuinka ”voi samalla kertaa pitää ihanteenaan Sodomaa ja olla kieltämättä sielussaan madonnaa”. Jumala ja hänen sanomansa kelpaavat, mutta vain niin, että ihminen saa samalla harjoittaa vapaata tahtoaan vailla moraalien kahleita. Rintalan trilogiassa Dmitrin haave on todettu toimimattomaksi. Jumala on voimattomuudessaan unohdettu, uusi valtiasta ja uskon kohde on immoralismi, jonka kauppamieheksi kristillinen paha – Saatana – on alentunut.

Rintala-Faust toteaaakin yhdelle Luciferin asiamiehistä, ettei häntä paholaisella pelotella, sillä hän ei ”tunnusta muita saatanoita kuin omassa minässään asuvat.” (FA, 118.) Tähän Hartikaiseksi itsensä esittelevä paholainen toteaaakin:

– Sepä juuri tekee teidän tapauksenne mielenkiintoiseksi. Te edustatte modernia ihmiskäsitystä. Käännätte selkänne paratiisille. Niin kutsuttu helvetti kiinnostaa teitä enemmän kuin se toinen. Te olette ennakkotapaus. Tulevaisuuden ihminen, tulevaisuuden jossa jumala on menettänyt merkityksensä mielten vangitsijana. (FA, 118.)

Romaanin Rintala-Faust pohtiikin itsekseen, kuinka ihmismielessä asuva paha voitaisiin nujertaa? Hän muistelee sveitsiläistä lääkäriä ja alkemistia Paracelsusta<sup>28</sup>, joka kertojan mukaan

---

<sup>28</sup> Todellinen Paracelsus (1493–1541) oli muun muassa lääketieteen uranuurtaja sekä monella tapaa toksikogian isä ja teki potilaillaan testejä myrkytystilojen hoitamiseksi sillä myrkyllä, joka heidät oli sairastuttanut. (<http://www.newadvent.org/cathen/11468a.htm>)

ensimmäisenä paransi runsaasti myrkkyä nauttineita ihmisiä samaisella myrkyllä antamalla sitä pienin annoksin lääkkeenä – siis homeopaattisin keinoin. Johtopäätös on siis selkeä: ” - - ihmismielessä asuvaa paha voidaan parantaa sillä samalla pahalla joka sen on aiheuttanut.” (FA, 72.) Paracelsuksen keino ei kuitenkaan ole tähän vaivaan suinkaan ongelmaton ratkaisu: pahalla paha vastaan taistelemisen kun synnyttää vain suurempaa paha, eikä takeita leibnizläisestä kaiken aiheutetun pahan alleen lopulta peittävästä hyvästä ole. Muuta lääkettä tähän mielen syvyyksissä kulkevaan pahaan ei Rintala-Faust kuitenkaan keksi. Kamppailu on toivotonta, mutta se on silti käytävä, sillä kiusanhenki ei hellitä. Tuloksena on pahallaan saatanansa kukistanut ihminen, immoralismin lähettiläs, olio joka on hyvän ja pahan yläpuolella, muttei lainkaan jumalallinen vaan pikemminkin häpeällinen ja arvoton. Rintala-Faust toteaaakin halveksuen: ”Hevonen, koira, ihminen. Näistä kolmesta ihminen muistuttaa vähiten sitä kuvaa jonka kaltaiseksi hänet luotiin.” (FA, 73.)

Sen sijaan konkreettinen, verenhimoinen paha ihmisessä on – raamatullisessa mielessä – asunut siitä lähtien, kun Aatamin ja Eevan jälkeläisistä Kain murhasi (1. Moos. 4:8) kateudesta kiivastuneena veljensä Abelin. Ihmisen julmuutta kuvataan läpi trilogian melko synkillä aiheilla aina maailmansodan joukkotuhoista Kristuksen kidutukseen, mutta *Faustuksessa* kertoja tuo aiheen esiin Viisaaksi kutsumansa sian näkökulmasta.

- - kun vanha isäntä alkoi tahkota pistopuukkoa - - eläin, Viisas joka porsiumisestaan lähtien oli kokenut pelkkää ihmishyvyttä, tajusi ihmisen sisimmän mielen ja alkoi vinkua. Hän näki miten ihmisestä kuoriutui paholainen joka oli tulossa viemään hänen sielunsa – hänen ruumiinsa sorkkia myöten söisivät ihmiset, hänen päästään tehtäisiin syltystä ja kuivatetut korvat heitettäisiin koirien kaluttavaksi. (FA, 99.)

Sikaansa yltäkylläisesti hoivanneesta miehestä tulee eläinparkansa mefisto. Valheellisen ja ystävällisen kulissin takaa paljastuu lopulta itsekäs paha. Lähes lemmikkinä hoidettu sika tapetaan kylmästi sitä hetkeäkään säälimättä.

Rintala käyttää myös termiä ”sikaihminen” (FA, 103), joka kaikkien mahdollisuuksien maailmassa on osannut totuuden hetkellä tarttua vain kumppanuuteen paholaisen kanssa. Onko Rintala-Faust yksi sikaihminen? Mahdollisesti. Hänen paholaisensa voivat, päänsisäisten lisäksi, löytyä aikalaisista, pahan sokeuttamista kansoista tai heidän immoralismistaan – mikä tahansa riittävän paha yksilö tai yhteisö voivat ottaa paholaisen viitan harteilleen. Ajatus on samankaltainen kuin Klaus Mannin Faust-myyttiä toisintavassa *Mefistossa* (1956), jossa päähenkilö, näyttelijä Hendrik Höfgen ymmärtää solmineensa sopimuksen pahan – tässä tapauksessa natsismin tai natsien – kanssa tehdessään uraa Hitlerin Saksassa. Mefistona voi siis

yhtä hyvin toimia vaikkapa jokin aatesuunta. Höfgenkin kokee menettäneensä sopimuksen myötä inhimilliset arvonsa ja tulleen ikään kuin sulautuneeksi osaksi pahan valtakuntaa. Höfgen on turtunut pahaan, antaa sen olla, kun on itse vihdoin saavuttanut menestystä ja kunniaa. Lähestulkoon tällaisessa tilanteessa *Faustuksen* ja koko trilogian Eurooppa elää.

Rintala-Faustin keinot ovat vähissä. Hänkin ymmärtää sopimuksen olevan sitova ja sielunsa kuuluvan pian paholaiselle. Ihmisluonne on kuitenkin – ainakin jumalallista, tai tässä tapauksessa, saatanallista – auktoriteettia vastaan uhmakas, onhan ihminen oman itsensä herra, jumalan kuva. Siksi Rintala-Faust päättää vastustaa paholaista edes hitusen: hän ei suostu matkustamaan Staufeniin, ellei piru noudata hänen toiveitaan: ”Kiristän vaikka itse paholaista.” (FA, 120.) Yrittää Rintala-Faust toki esimerkiksi myöhemmin pelotella paholaisen asiamiestä neiti Jokista valittamalla rikkeistä ”korkeammalle taholle”, mutta vastaus on karun ivallinen: ”Olkaa hyvä. Tiedätte mitä tapahtuu. Ei mitään. Jumala noudattaa omaa käytäntöään eikä kuule luomiensa valituksia.” (FA, 201.)

Osansa pyhän ja yliluonnollisen riisumisesta paholaisen ohella saa myös Jeesus Nasaretilainen. Rintala-Faust toimii kiropraktikkona, ja hänen parantavien käsiensä maine on kiirinyt huhupuheina eteenpäin ihmeidentekijänä että mustan magian harjoittajana. Totuus on kuitenkin mitä tavanomaisin ja maallisin: hän vain osaa hommansa. Rintala-Faust on todistanut liikuntakyvyttömän miehen saaneen kävelykykynsä takaisin taitavan kansanparantajan käsissä: ”Silloin ymmärsin, millä voimalla Jeesus Nasaretilainen paransi rannat. Jeesus oli kiropraktikko ja oppinut taitonsa joltain kotikylänsä viisaalta - -.” (FA, 123.)

Jälkipolville kantautunut tieto Jeesuksen ihmeparannuksista selittyy kertojan mukaan sillä, etteivät nuo pyhien kertomusten kirjoittajat ”tunteneet luonnonmenetelmiä” (FA, 125). Tuolloinkin kertoja lähinnä tyytyy harmittelemaan, kuinka Jeesuksen kiropraktiset menetelmät eivät selvinneet meille asti. Ajatustakaan hän ei uhraa sille, mitä tällainen väittämä tekee Jeesuksen asemalle kristinuskossa. Miksi? Sillä ei yksinkertaisesti ole kertoja-Rintalalle merkitystä. Kristus ja Jumala ovat mykkiä, sanonnankin mukaan poissa silmistä, poissa mielestä. Nykymaailman ihmisille todellisia ovat vain paholaiset, vaikka ne päänsisäisiä olisivatkin.

Kertojan mieleen muistuu muuan Matthias Grünewaldin<sup>29</sup> taiteilema, pyhää Cyriakusta esittävä alttaripaneeli<sup>30</sup> dominikaaniluostarin kirkossa. Teoksessa esiintyvän Rooman keisarin tyttären Artemian kautta Grünewald kuvaa erityisellä tavalla Rintala-Faustin seuralaista, paholaista – näkymättömänä, mutta silti todellisena, läsnäolevana. Paholainen on riivannut Artemias-poloista, eli hänet on diagnosoitu hulluksi, eikä ”kukaan suuren Galenoksen nimeen vannoneista lääkäreistä ole kyennyt vapauttamaan naista saatanasta joka on asunut hänen mielensä syvimmissä luolissa.” (FA, 129.)

Cyriakus lukee ääneen pyhää kirjaa ja toisella kädellään vetelee köyttä, joka on sidottu neidon kaulaan. Maalauksen kohtauksessa Artemia on kertojan mukaan juuri vapautunut paholaisesta, vaikka hän kuoleman kielissä näyttääkin kuristamisesta johtuen olevan. Cyriakuksen katse on säälivä, aivan kuin hän ei uskoisi itsekkään näiden keinojen auttavan. Mielenkiintoista kertojan tulkinnassa on jälleen asetelma. Diakoni Cyriakus, joka kykenee väkivallalla ja pyhillä sanoilla ajamaan paholaisen tytön päästä, jää täysin huomiotta – miksi? Tuon tien kertoja-Rintala on kulkenut jo loppuun saavuttamatta vapautta. Hän oli itse oma Cyriakuksensa, kuristi köydellä itseään kristinuskon muottiin ja koetti löytää Jumalan, mutta paholainen ei silti kaikonnut – eikä Jumala vastannut.

Sen sijaan kertoja näkee, kuinka maalari puhuttelee taulussa loukkaamaansa paholaista, ”pyytää anteeksi kun joutui häättämään Saatanan keisarillisesta sielusta.” (FA, 130.) Paholainen liittyy kertojan mielikuvissa hänen ja maalarin seuraan ihailemaan teosta ja lausuukin mairittelevat kehut: ”– Onnittelten teitä, noin nuori taiteilija ja ainoa maailmassa joka on kyennyt maalaamaan minusta kokovartalokuvan jos niin voi sanoa.” (FA, 130.)

Kertoja-Rintalan jatkokysymys on kuitenkin lohduton: ”Mutta minkä näköinen oli ja on näkymätön?” (FA, 130.) Samaan hengenvetoon hän toteaa paholaisen lopulta tuhoavan hänet. Se on kertojan mukaan syypää hänen alati paheneviin muistinongelmiinsa. Tämä tieto saa hänet pelokkaaksi, sillä toteaahan hän Wagnerilleen, että vain muistin avulla voi taistella paholaista vastaan, joka ” ei koskaan näytä todellista muotoaan ja olemustaan” ja joka on ”Jumalan kaltainen mutta ovelampi.” (FA, 131.) Ihmiset ymmärtävät paholaistensa olemassaolon vasta, kun ”sota, hulluus ja kostonhimon aalto on pyyhkäissyt yli kaupunkien, jättänyt jälkeensä

---

<sup>29</sup> Rintalan mielenkiinto Grünewaldia (n. 1475-1528) kohtaan selittyy jo sillä, että hänen vuoden 1990 romaaninsa *Minä, Grünewald* kertoi unohdetun taitelijamestarin elämästä. Alhoniemi (2007, 33) toteaa teoksen kertojaminän olleen ensimmäistä kertaa Rintalan tuotannossa aikaan ja paikkaan sitoutumaton – kuten *Kauneuden attributeissa* olemme myös todistaneet.

<sup>30</sup> Kuva maalauksesta löytyy esimerkiksi täältä: <http://www.staedelmuseum.de/en/collection/st-lawrence-st-cyriacus-ca-150910>

valitusta, savua ja raunioita.” (FA, 131.) Viittaus maailmansotiin on selkeä, samoin muisti ja historian ymmärrys aseena pahaa vastaan toistuu jatkuvana teemana läpi trilogian. Kertojan sanoma on nähdäkseni se, että ihminen – ja ihmiskunta – kykenee vapautumaan Artemiaan lailla paholaisista vasta sitten, kun he ymmärtävät niiden todellisuuden, muistavat menneisyyden synnit ja ymmärtävät olla toistamatta niitä. Muisti on Cyriakuksen köysi ihmisten kaulassa, kyky ymmärtää historia, menneisyys ja oppia siitä, kehittyä, mutta tuon köyden kiristäminen on sekin ihmisen käsissä. Siksi se on heilunut löysällä koko 1900-luvun, helvetin vuosisadan, kuten kertoja-Rintala sitä alati kuvaa. Lisäksi Rintala-Faustia pelottaa oma rappeutumisensa<sup>31</sup> iän myötä: tämä kertonee varsin pysäyttävästi myös itse kirjailija-Rintalan tuntemuksista taistellessaan *Faustuksen* aikaan jo varsin pitkälle edennyttä Parkinsonin tautia vastaan.

Ihmisten silmitöntä pahuutta karsastanut paholainen ei uskalla enää tulla kutsuttaessa Rintala-Faustinkaan seuraan. Tämä kun on vakavasti sairas, elämänsä ehtopuolella ja yhtä lailla himojensa – kauneuden kokemisen – riivaama kuin muutkin ihmiset: ”Hän ei tule, hän kuulee kyllä mutta ei uskalla tulla. Pirukin on alkanut kaihtaa seuraani.” (FA, 151.) Mefisto ei kykene toteuttamaan Rintala-Faustin toiveita, ja on siksi tämän eräänlaisen rukouksen ”– Herra Stravinski, tulkaa sisään, minä tarvitsen apuanne - -” (FA, 151) kohdalla yhtä hiljaa kuin Jumalakin.

Ihmiset syrjivät tohtori Faustusta, kulkee hän minne tahansa. Legendat, huhupuheet ja tarinat eivät anna hänelle rauhaa. Ovet – niin kaupunkien, kotien kuin yliopistojenkin – sulkeutuvat hänen edestään. Lopulta jäljelle jää vain yksi ainoa vaihtoehto: matkata Staufeniin, viimeiseen pysähdyspaikkaan ennen lopullista tuomiota. Miksi ihmiset halveksuvat Faustusta, miestä joka kulkee paholaisen talutusnuorassa? Tulkintani mukaan kyse on yksinomaan siitä, että se merkitsee heille heikkoutta ja tuntematonta. Ne pelottavat suunnattomasti voimiensa tunnossa eläviä ihmisiä. Se, että Rintala-Faust on alistunut epäedulliseen sopimukseen, on merkityksellisempää kuin se, että kumppanina kyseessä todella on *Saatana*, eikä suinkaan kukaan koronkiskuri tahi muu ihmiskeplottelija.

---

<sup>31</sup> ”Minä olen alkanut rapista – muistista, silmistä, jaloista, hartioista eikä vasen käteni tottele käskyjäni. Katso miten se alkaa täristä kun nostan sen kirjoitusasentoon - -. Minua pelottaa, Wagnerini, miten selviydymme ensi talven yli.” (FA, 131.)

### 4.3 Pahan vuosisata

Paholainen asuu olkaluun takana  
Heti oikean silmän yläpuolella  
Ja kaikki paha tulee pohjoisesta  
(FA, 140.)

Oulu on *Faustuksen* tapahtumien pääteipiste. Sinne Rintala-Faust matkustaa saattaakseen isänsä tuhkat viimein maan lepoon, ja siellä hänen on tehtävä sovinto itsensä kanssa. Oulun hän päättää itse valita omaksi Staufenikseen, sanoi paholainen siihen mitä tahansa. Nuoruuden kotikaupunki on säilynyt samanlaisena pahan tyyssijana kuin jo *Ajassa ja unessa* kuvailtiin; tahtoo kaupunkikin vain hyötyä tunnetusta kirjailijastaan ratsastamalla tämän maineella ja työllä kohti Euroopan kulttuuripääkaupungin valintaa.

Lyhyesti kertoja käy läpi trilogian ensimmäisestä osasta tutut, Oulussa koetut elämänvaiheet, mutta ottaen niihin mukaan tässä romaanissa sisäistämänsä roolin oman elämänsä Faustina.

Faustus, vuokraviljelijän poika Säiniöltä, läheltä Viipuria kotoisin. - - Teologiaa sitten opiskeli Faustus mutta ylimielisenä hylkäsi pian jumalansanan - -. Vallassa istujien persous kultaan ja alistamiseen, niiden tutkiminen veti puoleensa tätä nuorta miestä. Mutta kauan ei viihtynyt, turhautui ja mitä jäi jäljelle: tyhjät taskut ja ivallinen mieli. - - Vuosisadan pettymys matkasauvana seisoi vedenjakajalla, toinen jalka menneisyyden tolkkutuudessa jota inhosi, toinen etsien tulevaisuutta joka pelotti.

Silloin, niin kuin muistaa vielä Oulussa vanha kansa, tämä mies solmi liiton Mefiston kanssa. (FA, 182–183.)

Kertoja-Rintala ei tunnista itseään tuosta kuvauksesta, joka huokuu hänen vanhasta kotitalostaan Oulun Raksilasta. Kaupunki tahtoo viedä häneltä todellisen, eletyn menneisyyden ja kertoa sen sijaan legenda Raksilassa nuoruutensa viilettäneestä Faustuksesta, jollaisesta Oulu totta kai hyötyy itse, kun se kulttuuripääkaupungin pönöttävää titteliä tavoittelee.

Totuus on musertava, tai kuten kertoja kuvaa, ”romahdus”. Se vetää maton hänen jalkojensa alla, niin pirullisella tavalla, jollaista vain ihminen kykenee toiselle tekemään: ”Minä olin kuin ei-mitään, ei-yhtään-mitään, mutta paljon enemmän kuin kuollut: kuollut sielu jolle haluttiin rakentaa uusi tarunhohtoinen menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus.” (FA, 185.)



Löytyypä huoneiston vitriinistä verellä solmittu sopimuskin kaupungin tai valtion kanssa, jossa yhteisymmärryksessä sallitaan nuoren Faustuksen elämän tallentaminen ja ylöskirjaaminen. Rintala-Faust on pöyristynyt näkemästään ja toteaa tehneensä sopimuksen vain ”kauneuden valtakunnan edustajien kanssa” (FA, 188), senkin vain kokeakseen todellisen kauneuden, mutta Oulun kaupunkia edustava sihteeri neiti Jokinen ilmoittaa hänen ja erikoissuurlähettiläs Gallenabsoderungin olevan täällä juuri sitä varten. Rintala-Faust ärähtääkin – ja samalla ohimennen häntä hyväksikäyttävän kaupungin ja sen virkamiehet pahoiksi julistaen, ”– Ja minä kun olen ajatellut että kauneus ja pahuus ovat kaksi eri maailmaa.” (FA, 188.)

Neiti Jokinen vastaa Rintala-Faustille lainaamalla vapaamuotoisesti säkeen Rainer Maria Rilkeä. Aila Meriluodon (1974) tulkitsemana tuo toteamus ”Ensimmäisestä elegiasta” kuuluu näin:

Ei, mitä kaunis on  
muuta kuin kauhean alku<sup>32</sup>  
(Rilke 1974, 7.)

Juuri tuossa piilee kertoja-Rintalan kärsimystien kauheus: ihmiskunta on löytänyt kauneutensa kauheudesta, oli se sitten itsekkyyttä, nautintoa, pahantekoa, immoralismia. Oulun kaupunkikin on alentunut hyväksikäyttämään vanhaa kirjailijaansa, jotta saisi lisää mainetta ja mammonaa, ja neiti Jokinen vieläpä myöntää kaiken ja hekumoi jopa tulevilla hyödyillä:

– Mikä mediajulkisuus siitä räjähtää, täyttää kuvaruudut ja iltapäivälehdet herkuttelevin lööpein - - - Kaupunki tarvitsee kasvoilleen silauksen eurooppalaisuutta rohjetakseen katsoa itseään peiliin. Sitä varten näyttelypaviljonki on pystytetty. (FA, 189.)

Menestyneestä kirjailijasta ja Rintala-Faustin ihmeidentekijästä on tullut pelkkä narri, friikkisirkuksen vetonaula, jonka toivotaan vetävän laumoittain eurooppalaisia nautintoa ja huvia janoavia turisteja Ouluun. Tätä on pahan vuosisata, ihmisistä jotka eivät kykene pitämään puoliaan on tullut kauppatavaraa, yksi nautintotapa lisää keskiluokkaisten faustien viihdykkeeksi. Alhoniemi (2007, 144) verrattomasti huomauttaakin, että todellisen Paavo Rintalan Kirkkonummen työhuone siirrettiin hänen kuolemansa jälkeen Ouluun yhdeksi kulttuurikäyntikohteeksi – voisin kuvitella, etteivät tätä operaatiota toteuttaneet kaupungin virkamiehet ja poliitikot varmastikaan olleet lukeneet *Faustusta*.

---

<sup>32</sup> ”Denn das Schöne ist nichts/als des Srecklichen Anfang.” (Rilke 1974, 6.)

Stravinski kertoo Rintala-Faustille yhdenlaisia totuuksia nykyajan ihmiskunnasta, noista ”ahdistuneista vastuuntuntoisista ihmisistä” (FA, 154) jotka itseriittoisuudessaan ja hedonismissaan ovat hyljänneet jumalat ja paholaiset, sillä he ”käyttävät elämäänsä kuin huumetta.” (FA, 154.) Stravinskin mukaan ihminen on täysin onnellinen vain orjuudessa, oli se sitten ”faaraoiden orjuutta, Egyptiä, – kolmiyhteisen pyhän Jumalan orjuutta, gotiikkaa, – luterilaisen kirkon orjuutta, Bachia, – valtiollista orjuutta, fasismia ja kommunismia.” (FA, 155.) Demokratian suoma täydellinen yksilönvapaus on Stravinskin mukaan ”olemassaolemisen mielettömyyden perimmäinen salaisuus.” (FA, 155.) Näkemys on jälleen eräällä tapaa kovin hobbesmainen. Aiemmissa luvuissa olen tuonut esiin Rintalan ”pahan vuosisadan” yhteneväisyyksiä Hobbesin määrittelemään luonnontilaan, ja Stravinskin lailla myös Hobbes (1999, 157–161) uskoi, että ihmiskunta kykenee rauhalliseen yhteiselo<sup>33</sup> vain järjestäytymällä erinäisten yhteiskuntasopimusten ja instituutioiden alle.

Rintala-Faust ajautuu myös väittelyyn pahan olemuksesta, siitä onko kauheuksien takana todella Saatana – kuten kristitty perinne opettaa – vaiko Jumala tai ihminen. Hieman ristiriitaisesti Rintala-Faust edelleen puolustaa ”laupeutta, armoa ja rakkautta” (FA, 196) ja uskoo niiden olemassaoloon, vaikkei niistä ilmeisesti ole itse päässyt aikoihin osalliseksi, ja toteaa perusteeksi: ” - - jos maapallon kansat, niiden enemmistö, tunnustaisi vain teidän arvonne – kulta, voima, heikomman alistaminen – ihmiset voisivat nykytekniikalla yhden sukupolven aikana autiuttaa elinympäristönsä - -.” (FA, 196.)

Paholainen – tällä kertaa neiti Jokisen ominaisuudessa – ei jää sanattomaksi, vaan vastaa hänkin varsin järkevin perusteluin:

Milloinkaan ihmiset eivät ole kahlanneet saappaat veressä Saatanan nimeen vannon, järjestäneet joukkomurhia edistääkseen pahan valtakunnan toteutumista. Jumalanne nimeen, hyvä herra, ja jumalaksi korottamienne vasikoittenne nimeen te niitä teette. Jo paratiisista alkaen minun Herrani ja hänen asiamiehensä Rouva Käärmeen hahmossa ovat puolustaneet ihmisen tahdon- ja valinnanvapautta. (FA, 196–197.)

Ja kun Rintala-Faust muistuttaa jälleen ”Auschwitzeista”, toteaa neiti Jokinen yksiselitteisen varmasti: ”Jumalaksi korottamansa yli-ihmisen nimeen ne pystytettiin.” (FA, 197.) Rintala-Faustilla ei ole enää vasta-argumentteja – eikä hän toden totta ole paras vaihtoehto pitämään Jumalan, hyvyiden ja ihmisten puolustuspuheenvuoroa ottaen huomioon hänen aiemmat

---

<sup>33</sup> Luonnostaan ihmisten kesken vallitsee sotatila, koska he ”rakastavat - - vapautta ja ylivaltaa toisten yli.” (Hobbes 1999, 157.) Sopimusten ja instituutioiden tarkoituksena onkin rajoittaa ihmisten oikeuksia, mutta heidän vapaasta tahdostaan – muuten heidät saa ruotuun vain rangaistuksen pelolla lakeja noudattamaan käskevä mahti (Hobbes 1999, 157).

pohdintansa ja (negatiiviset) kokemuksensa läpi trilogian. Siksikin nuo sanat kalskahtavat ulkoa opituilta, hengettömiltä – tuskin hän kykenee uskomaan niihin itsekään. Ne syntyvät vain puolustamisen tarpeesta, ei siitä että mitään puolustettavaa enää todella olisi jäljellä, onhan hän nähnyt, miten pahuus on ottanut ihmisistä vallan. Samoin Rintala-Faust on sekaisin uudelleenkirjoitetusta menneisyydestään, Oulussa vallitsevasta pahuudesta eikä tiedä enää, mitä uskoa, mitä *ajatella* itsestään, historiastaan, tulevasta, puhumattakaan Jumalan puolustamisesta pahan pimentämässä Oulussa. Vuodenaikakin vaihtuu eteläisen rautatien alikulusta ajettaessa kesästä talveen kuin taianomaisesta sormia napsauttamalla. Kertoja parahtaakin: ”Kumpi Oulu oli unta, kumpi aikaa?” (FA, 197.)

Miksi paha sitten vetoaa trilogian ja *Faustuksen* 1900-luvun ihmisiin? Mikä siinä saa heidät puolelleen ja tempaisee mukaansa niin, että jumalat ja saatanat unohtuvat silmänräpäyksessä? Neiti Jokinen puhuu kaikkien paholaisten, paha edustavien puolesta kiteyttäen merkittävimmät seikat erinomaisesti:

- - me hyväksymme Khaoksen ja Dionysoksen yön joille herra Jumala ja hänen pyhimyksensä kääntävät inhoten selkensä. Me annamme ihmiselle toivoa silloinkin kun sitä ei ole; me lahjoitamme hänelle suuren illuusion jota hän käyttää väärin – vapauden, demokratian – sen varassa hän jaksaa elää. Jumala tekee ihmisistä nöyriä, kiitollisia alamaisiaan, me taas nostamme heidät Dionysoksen ja Kristuksen vertaisiksi. (FA, 201.)

Kyse on edelleenkin perisynnistä asti kulkeutuvassa pakonomaisessa tarpeessa nousta Jumalan kaltaiseksi, sen Jumalan joka on antanut ihmisille näennäisen vapauden: vapauden tehdä mitä haluaa, kunhan noudattaa prikulleen Hänen lakejaan ja säännöksiään. Paha vapauttaa ihmisen noista kahleista, ja hyvän ja pahan raameista vapautuminen, immoralismi tekee ihmisestä oman itsensä herran, joka ei kumarra kenellekään. Tämä on johtanut siihen, että Saatanakin pyrkii pääsemään eroon kontakteistaan ihmisiin! Siksi hän ei tahtoisi millään jatkaa sopimustaan faustien kanssa. Neiti Jokinen selittää Rintala-Faustille, kuinka ”te ihmiset olette tulleet ’täysi-ikäisiksi’ suhteessanne meihin, ja sen te olette todistaneet kuluneella vuosisadalla saatanallisilla teoilla jotka ylittävät itse Saatanan mielikuvituksen. Mefistoa ette enää tarvitse.” (FA, 239–240.) Tämän jälkeen hän luettelee pitkän litanian ihmisten kurjimpia oikkuja ja tekoja esimerkiksi silmittömästä tappamisesta valehteluun ja rukoiluun asti.

Neiti Jokinen ei myöskään päästä Saatanaa kiusaavaa Rintala-Faustia helpolla ja sattuu samalla kuvaamaan teoksen nykyihmisen tilan varsin mainiolla tavalla:

- - teissä ei ole enää ihmisyyden kultaa eikä rakkautta jäljellä - -. - .  
Pöyhkeydessänne olette kasvanut yli hyvän ja pahan, unohtanut että olette

kuolevainen ihminen, kuvittelette että kaikki on teille sallittua. Vasta kuolemanne hetkellä kirkas totuus avautuu eteenne kuin valkea muuri. Jumala sulkee porttinsa eikä helvetti tarvitse kaltaisianne - -. (FA, 242.)

Kohtalona on ikuinen tyhjiys ja unohdus – hieman samaan tapaan kuin vaikkapa Danten *Infernon* limbossa, jonne muun muassa jumalattomat ja kastamattomat joutuvat. Siellä he ikävöivät ikuisesti – jotain, Jumalan rakkautta, Saatanan syliä, mennyttä elämäänsä, mutta tuo kaikki on heille nyt mahdotonta saavuttaa. Limbon sielut ovat onttoja, ja likimain tuollaisesta kohtalosta neiti Jokinen Rintala-Faustia sekä ihmisiä varoittaa – olkoonkin, ettei mitään enää mahda olla tehtävissä sen estämiseksikään.

Moderni ihminen, ”homo europaeus”, on neiti Jokisen mukaan jo menetetty: Hän

- - kulutti loppuun jumalansa – ei hävittämällä kirkkoja vaan koristelemalla niitä; ei laatimalla rangaistuksia vaan laillistamalla rikollisuuden, kaatamalla muurin joka erotti moraalin moraalittomuudesta, oikean väärästä, saatanan jumalasta; vapaamielisyydessään tämä 1900-luvun länsimainen homotuotos tuhoaa itseään ja tulevaisuuttaan todella ihailtavasti. (FA, 250.)

Lähellä ollaan siis jo *Ajassa ja unessa* näkemääni hobbessaista luonnontilaa. Kaukana ei myöskään ole Nietzschen ajatus yli-ihmisestä<sup>34</sup>: *Faustuksen* modernissa maailmassa yksilö korottaa itsensä sellaiseksi ympäristöstään ja muista ihmisistä välittämättä. Ihminen on vihdoinkin vapaa kaikesta menneisyyden taakasta. He ovat havahtuneet siihen, että elämä Jumalan alaisuudessa ei ollut mitään muuta kuin ”nukketeatteria” (FA, 270), joka jatkui syklimäisesti käsikirjoituksen mukaisesti. Paholaisen lähettiläskin pelästyy ymmärtäessään vallankaappauksen konkreettisuuden. Sen tapahtumista ei ihminen itse välttämättä edes tiedosta, sillä

Faust ja Mefisto elävät ihmisen syvyyksissä – meidän itse kunkin – kerrostumissa, siellä jossain aivojen sammakonkudussa, emmekä itse tunnista, millaisia veijareita, tietämisen synnin kantajia asuu vuokralaisinamme. - - Nyt he ovat ottamassa isännän paikan talossa. (FA, 271.)

Mielensisäinen paholainen jos kuka pönkittää ihmisen ylimielisyyttä ja kaikkivaltiuden tunnetta. Kuten todettua, ihminen on korottanut itsensä Jumalan paikalle, vastannut kertoja-Rintalan mukaan omaan kysymykseensä ”olenko minä jumala?” (FA, 271) perin yksiselitteisesti: ”Olen eikä minua korkeampia jumalia ole. Jos joskus lie ollut, ei ole enää eikä tule!” (FA, 271.)

---

<sup>34</sup> ”Man is something to be surpassed. - - All beings thus far have created something beyond themselves: and you want to be the ebb of this great tide, and even return to the beast rather than surpass man? - - The overman is the meaning of earth.” (Nietzsche 2010, 13.)

Rintala-Faust ja paholaisen lähettiläs päätyvät näyttelämään omat roolinsa kunnialla loppuun, jotta täydellinen kaaos ei toteutuisi. Jos joka ikinen ”faustvirusta” (FA, 273) kantava ihminen saisi tietää Jumalan ja Saatanan välinpitämättömyydestä ja ihmisen itse itselleen luomasta kaikkivaltiuudesta, olisivat *Ilmestyskirjan* tapahtumat lähellä (FA, 273). Kristus tai Saatanana eivät hekään saa huomata ihmisissä yli-ihmisyyden ja jumaluuden pyrkimyksiä, vaan heidän täytyy luulla omaan onneensa jätettyjen ihmisten elävän kuten ennenkin. Keinot tähän ovat paholaislähettiläiden mukaan yksinkertaiset: ”Yllytämme ihmiset tappamaan toisiaan. Sortajat sortamaan sorrettuja. - - planeetalta ei erotu muu kuin pakolaisten valitus ja kuolevien kauhunhuudot.” (FA, 275.) Mikään ei siis muutu, kaikki näyttävät roolinsa, ihminen jatkaa lajitovereidensa tappamista, ja sitten kaikkien onneksi ”Kristus ja Saatanana toteavat ettei ole aihetta poiketa planeetalle, kaikki on siellä ennallaan.” (FA, 276.) Tämä on kertoja-Rintalan trilogian mittaisen matkan suurin oivallus sekä pahin pettymys. Vain ihmisellä, yksilöllä ja heidän teoillaan on merkitystä. Tällöin ollaan lähellä niin Nietzschen<sup>35</sup> kuin Dietrich Bonhoefferin<sup>36</sup> vankilakauden ajatuksia tämänpuoleisen tärkeydestä. Jumalainen kaikkivaltius, paratiisi, autuus tai kauneus jäävät kertoja-Rintalan maailmassa pelkiksi porkkanoiksi, joita kohti ihmiset elämässään pyrkivät: ne ovat ainoastaan motivaattoreita, eikä niitä (ainakaan enää) kuulukaan saavuttaa.

Lohdutusta täydelliseen pettymykseensä (niin ihmiseen, Jumalaan kuin itseensäkin) ja sen aiheuttamaan tyhjyyden tunteeseen kertoja-Rintala löytää enää menneisyydestä ja hänen mielessään elävistä henkilöistä. Hän tietää lopun olevan lähellä – omansa, kirjailijan, ihmisten vaiko maailman, se jää avoimeksi:

Minulla on tuolit ja pöytä teitä varten, maailman hyvät ihmiset, tulkaa ja istukaa.  
Minun pöytäni nimi on historia.

Kutsun istumaan elävät ja kuolleet. Tulkaa ja kohdatkaa toisenne läpi vuosisatojen. Odotamme yhdessä – Häntä joka tulee.

Historia on paikka jossa menneisyys kohtaa sen mikä huomenna on eilistä.

(FA, 264.)

---

<sup>35</sup> Nietzsche ei arvostanut ajatuksia, joiden mukaan on olemassa jokin toinen, parempi maailma, sillä se vei kaiken huomion tästä maailmasta, jossa elämme ja toimimme. Zarathustran suulla hän julistaakin: ”I appeal to you, my brothers, remain true to the earth, and do not believe those who speak to you of otherworldly hopes! Poisoners are they - -.” (Nietzsche 2010, 13.)

<sup>36</sup> Bonhoeffer lähestyi vankilassa ajatusta armon ansaitsemista maanpäällisille teoilla: ”In the last few years I have come to know and understand more and more the profound this-worldliness of Christianity. - - that shows discipline and includes the ever-present knowledge of death and resurrection.” Bonhoeffer 2015b, 471–472.)

Tämä on nähdäkseni Rintalan moniäänisyyden ja eräällä tapaa hänen teologiansa ikuisen elämänkin ydin: historialliset, fiktiiviset ja itse synnytettyt kiusaajatkin elävät ihmismielessä ikuisesti. Kun kertoja-Rintala toteaa olleensa unen ja tajun tuolla puolen ”juhlimassa ihmiskunnan historian toista paratiisista karkotusta” (FA, 266), kyse on sekä maanpäällisen paratiisin kuolemasta että hänen henkilökohtaisen vaelluksensa päättymisestä. Ihmismielen kuolema on karkotus oman mielen Eedenistä, mutta vain hetkeksi: elo jatkuu jonkun toisen mielessä, samalla tavoin kun lukemattomat eri henkilöt elivät kertoja-Rintalankin ”mielen palatsissa” toisiaan haastaen ja yhdessä elämää keskustellen jäsentäen.

## 5 PÄÄTÄNTÖ

Tässä luvussa tarkastelen aiempien lukujen aikana saamiani tutkimustuloksia, tulkintoja ja ajatuksia ja koetan rakentaa niistä selkeää, helposti hahmotettavaa kokonaisuutta tutkimuskysymyksiäni tiimoilta.

Tutkimuskysymyksiäni olivat:

1. Millä tavoin Paavo Rintala kuvaa pahaa ja sen teodikeasuhdetta Jumalaan?
2. Onko *Kauneuden attribuuttien* kerronta polyfonista ja jos on, mikä on sen merkitys Rintalan pahakuvassa?
3. Mistä paha trilogian kontekstissa saa alkunsa ja miksi se on olemassa?
4. Millainen trilogian paha on; mitkä tekijät Paavo Rintala kuvaa sitä muokkaavina?

Nimesin ensimmäisen kysymyksen pääasialliseksi ongelmaksi, mutta aloitan tulosten purkamisen apukysymyksistä kolme ja neljä, koska ne rakentavat oleellisen pohjan tuolle ensimmäiselle kysymykselle.

Mistä paha siis saa alkunsa? Rintalan trilogian pohjavirehän on kovin kristillinen, mikä juontaa niin kirjailijan nuoruusvuosiin, opintoihin kuin lukeneisuuteenkin. Tutkielmani teorialuvussa toin esiin muun muassa epikuroslaisten käyttämän päättelyketjun, jolla koetettiin aukottomasti päätellä, ettei täydellisen hyvää ja kaikkivaltiaista jumalaa voi olla silloin, kun paha on edelleen olemassa. Rintalan näkemys on hyvin samankaltainen: kristinuskon tarunhohtoinen hyväjumala on hänelle pelkkää sanahelinää, pettymysten mestari, kuten *Ajan ja unen* vanha kävelijä kokee. Ja jos Jumala ei kerran trilogian kontekstissa ole erehtymätön ja täydellinen, mutta on kuitenkin luonut kaiken – niin kuin Raamatussa todetaan – lienee hän luonut sitten pahankin. Paha on siis saanut alkunsa Jumalasta, mutta miksi?

Ehkä se on vain erehdys. Luomisen virhe, joka syntyi, kun Jumala antoi ihmiselle vapaan tahdon. Tähän suuntaan neiti Jokinenkin, pahalaisen virkamies, viittaa *Faustuksessa*. Saatana ruokki, vahvisti ja voimisti vapaan tahdon janoa ihmisessä, mutta lopulta kävikin niin, että itse Suuri Paha, Saatana, jäi pahuuden mittareilla kakkoseksi ihmisen kiilatessa itsekkyyden huumassa ohi. Ja jos pahan synty maailmaan todella oli vain erehdys, on Rintalan trilogian Jumalan menneiden vuosituhansien hiljaisuus nähdäkseni ymmärrettävää – ehkä hän on vain niin häpeissään luomuksistaan, ettei välitä näyttäytyä tai vastata rukouksiin. Jeesus-uhri auttoi hetkeksi, sai eksyneet ihmiset takaisin Jumalan huomaan, mutta viimeistään 1900-luku vei heidät takaisin pahuuden ulospäsemättömiin syövereihin maailmansotien ja joukkotuhojen

muodossa. Ihmiskunta ajautui eräänlaiseen luonnontilaan, josta Thomas Hobbes puhuu: kaikkien sotaan kaikkia vastaan. Yksilöstä on tullut oman elämänsä jumala, itsekkyydestä hänen uskontonsa.

Ihminen on siis Rintalan trilogiassa nykyajan pahuuden todellinen ruumiillistuma. Saatanakaan ei kykene samanlaisiin kauheuksiin. Ihminen on saavuttanut täysin uuden, liki jumalaisen ymmärryksen, immoralismin, joka vapauttaa hänet sääntöjen, lakien, hyvän ja pahan turhista kahleista.

Toki pohtia voi, missä valossa trilogian Jumala sitten näyttäytyy antaessaan tämän kaiken tapahtua – olkoonkin, ettei hän olisi kaikkivoipa. Onko Jumala siis osittain paha, jos se on hänestä syntynytkin? Rintalan kontekstissa Jumala on syyllinen ainakin välillisesti esimerkiksi toisen maailmansodan massamurhiin – trilogian kertoja on ikänsä etsinyt Raamatussa julistettua kaikkivoipaa ja hyvää Jumalaa, mutta on saanut vastaukseksi vain katteettomia lupauksia ja rikkumatonta hiljaisuutta. Nuoruudessa orastaneen uskon tilalle on tullut pohjaton pettymys. Ihminenkin luotiin *Genesiksen* mukaan jumalan kuvaksi, jolloin – jos Jumalassa on siis paha – se sama paha lienee myös ihmisessä. Teodikean tarkka käännöshän nimenomaan liittää sen keskustelemaan Jumalan oikeudenmukaisuudesta, ja Rintalan teosten pohjalta tulkitsisin, että eräänlainen oikeudenmukaisuus (varsin karu sellainen) on toteutunut. Ihmiset ovat saaneet Jumalalta sen mitä ovat ansainneetkin, maanpäällisen helvetin. Elleivät ihmiset vapaassa tahdossaan käyttäytyä inhimillisesti ja humanisti, kuinka sellaista voisi odottaa Jumalaltaan, joka on tunnettu ankaruudestaan?

Millainen paha sitten trilogiassa on ja mitkä sen olemusta muokkaavat? Paha ei ole enää hyvän tai hyvänjumalan vastavoima, jollaiseksi se esimerkiksi kristillisessä traditiossa mielletään. Se on väline, joka palvelee oman edun tavoittelua. Se ei ole enää kiinni ihmisten moraalikäsitelyssä – tunnontuskiakaan se ei aiheuta. Ihmiset ovat turtuneet pahaan ja elävät kuin *Ajassa ja unessa* mainitut sotilaat läpi historian: tappavat, kiduttavat ja tuottavat kärsimystä eivätkä ajattele tai pohdi sen oikeutusta.

Paha on silti – ainakin joskus ollut – voitettavissa. *Marian rakkaudessa* esiintyvä Dietrich Bonhoeffer ehkä kesti marttyyrikuolemansa vahvan uskonsa turvin, mutta Rintala pyrkii painokkaasti väittämään, että hänen horjumattoman voimansa lähde oli rakkaus nuoreen vaimoonsa Mariaan. Kertoja-Rintala ei kykene rakastamaan täysin sydämin, sillä häntä raastaa



ikuinen kaipuunsa kauneuden kokemiseen. Hänen oma intohimonsa<sup>37</sup> menee muun edelle. 1900-luvun ihmiset rakastavat itseään, he ovat opportunisteja, joille rakkauskin on vain väline nautinnon tavoittelussa.

Onko trilogian kerronta sitten polyfonista? Nähdäkseni ei kokonaan, vaan jaksoittain. Muut äänet, henkilöhahmot, koettavat olla Bahtinin polyfonialle ominaisesti itsenäisiä ja itsetietoisia, mutta kuten luvussa 2.1 totesin, paljastuu kertoja-Rintala kuitenkin jokaisen äänen taustalta. Polyfonia on siinä mielessä totta, että nämä kaikki äänet, näkökulmat ja minuudet, joita kertoja-Rintala käy läpi, ovat yhden kokonaisuuden palasia, mutta tuo kokonaisuus on kertoja-Rintala. Kaikki muut ovat hänelle alisteisia. Näkökulmien merkitys on itsereflektioiva: erilaisten ajatusten ja mielipiteiden myötä kertoja-Rintala kykenee jäsentelemään omaa maailmankatsomustaan ja -tuskansa. Tämä on se merkitys trilogian pahakuvallekin: se monipuolistaa keskustelua pahasta ja mahdollistaa sotilaineen (nuori Rintala tai *Marian rakkauden* SS-mies), pastoreineen (Bonhoeffer, miksei teologian ylioppilas-Rintalakin) ja kärsijöineen (esimerkiksi Ahmatova, Tsvetajeva) laajemman kontekstin ja diskurssin aiheen ympärillä. Ne ovat itsenäisiä ääniä, joista muovautuu kertoja-Rintalan käsitys pahasta. Ehkä voitaneen siis puhua Rintalan polyfonisesta kerronnasta, Bahtinin Dostojevski -tutkielmasta se kun verrattain eroaa. Polyfoniaa kuitenkin epäilemättä on.

Nostan lopuksi vielä esiin merkittävimmät huomioni Rintalan trilogian pahakäsityksestä.

Trilogian paha on siis syntynyt Jumalasta. Samoin on saanut alkunsa ihminen, joka on historialtaan paha. Isien synnit eivät ole huuhtoutuneet vuosisatojen ja -tuhansien mukana pois, vaan niiden painolasti on edelleen moderninkin ihmisen taakkana, esimerkkinä vanha kävelijä, joka kantaa edelleen sotilasminänsä verenvuodatuksen kulttuurista syyllisyyttä sisällään.

Paha ei ole *Kauneuden attribuuteissa* henkilöitävissä esimerkiksi Saatanaan tai mihinkään ulkopuoliseen objektiin. Se on ainoastaan kiinteä osa ihmisen ajatustoimintaa eikä mitään muuta. Paha yksiselitteisesti elää Rintalan trilogian mukaan ihmisaivoissa, se on olennainen osa modernin ihmisen rappiollista kokonaisuutta.

Ihminen on kuitenkin voittanut hyvän ja pahan. Hän on vapautunut täysin kaikista kahleistaan kuten Jumalasta ja kirkosta ja elää vapaan tahdon unelmaa maanpäällisessä helvetissä. Immoralismi on syrjäyttänyt modernin ihmisen moraalin ja oikeustajun, ja itsekkyyys on

---

<sup>37</sup> Hobbes (1999, 125) toteaa yksinäisen ja itsekeskeisen, itsekkään ihmisen elävän vain aistiensa ja ”passioidensa” varassa. Oikeudenmukaisuus ja epäoikeudenmukaisuus eivät ole ihmiselle luontaisia ominaisuuksia tai kykyjä, vaan ”kvaliteetteja, jotka soveltuvat ihmisiin yhteiskunnassa”.

nykymaailman suurin hyve. Ihmisestä on myös tullut itsensä ja elämänsä suhteen kaikkivoipa kuten entisestä Jumalastaan, jonka kuvaksi hänet aikoinaan luotiin. Trilogian perimmäinen ajatus on varsin synkkä: Jumala on luovuttanut ihmisen ja tämän maailman suhteen. Pahan ruumiillistuma eli ihminen on tiputtanut hänet valtaistuimelta. Trilogian romaaneissa eletään 1900-lukua, paholaisen aikaa, jossa itsekkyyys, immoralismi ja hedonismi juhlivat. Moderni ihminen on Kristus, joka laskeutuu ristiltä pelastaakseen itsensä eikä ketään muuta ja Faustin lailla solmii vielä sopimuksen pahan kanssa varmistaakseen oman menestyksensä.

## LÄHTEET

### Primaarilähteet

Rintala, Paavo 1993. *Aika ja uni* (= AjU). Helsinki: Otava.

Rintala, Paavo 1994. *Marian rakkaus. Sana ja sydän* (= MR). Helsinki: Otava.

Rintala, Paavo 1996. *Faustus. Minun todellinen henkilöhistoriani. Minusta sepitetyt legendat. Minun runoni* (= FA). Helsinki: Otava.

### Sekundaarilähteet

#### Painetut lähteet

Ahmatova, Anna 2008. *Valitut runot*. Suomentanut ja toimittanut Marja-Leena Mikkola. Helsinki: Tammi.

Aquinas, Thomas 2003. *On Evil*. Kääntänyt Richard Regan. Oxford University Press, New York.

Alhoniemi, Pirkko 2007. *Minuuden liitupiiri. Tutkimus Paavo Rintalan myöhäisvaiheen proosatuotannosta*. Helsinki: SKS.

Alighieri, Dante 1963. *Jumalainen näytelmä*. Suomentanut Elina Vaara. Helsinki: WSOY.

Alighieri, Dante 2016. *Divina Commedia*. Rooma: New Compton.

Bahtin, Mihail 1991. *Dostojevskin poetiikan ongelmia. (Problemy poetiki Dostojevskogo, 1963.)* Suomentaneet Paula Nieminen ja Tapani Laine. Helsinki: Orient Express.

Bahtin, Mihail 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Englanniksi kääntänyt Caryl Emerson. Minnesota: University of Minnesota Press.

Bonhoeffer, Dietrich 2015a. *Discipleship. (Nachfolge, 1937.)* Englanniksi kääntäneet Barbara Green ja Reinhard Krauss. Minnesota: Fortress Press.

Bonhoeffer, Dietrich 2015b. *Letters and Papers from Prison. (Brautbriefe Zelle 92, 1951.)* Englanniksi kääntäneet Isabel Best, Lisa E. Dahill, Reinhard Krauss, Nancy Lukens, Barbara Rumsscheidt, Martin Rumscheidt. Minneapolis: Fortress Press.

Bonhoeffer, Dietrich 2015c. *Ethics. (Ethik, 1949.)* Englanniksi kääntäneet Reinhard Krauss ja Charles C. West. Minneapolis: Fortress Press.

Bonhoeffer, Dietrich 2015d. *Life Together. (Gemeinsames Leben, 1939.)* Englanniksi kääntänyt Daniel W. Bloesch. Minneapolis: Fortress Press.

Eagleton, Terry 2011. *On Evil*. New Haven: Yale University Press.

Ertis-Kojima, Veronica 1981. "The Significance of Dietrich Bonhoeffer Today". *Theses and Dissertations (Comprehensive)*. <http://scholars.wlu.ca/etd/1415>

Fleschner, Andrew Michael 2013. *Moral Evil*. Washington DC., Georgetown University Press.

Formosa, Paul 2008. "A Conception of Evil". Julkaisussa *Journal of Value Inquiry*, Vol. 42, Iss. 2.

Frye, Northrop 1990. *Words with Power. A Second Study of the Bible and Literature*. Orlando: HBJ Publishers.

- De Gruchy, John W. 2015. Johdanto teoksessa *Letters and Papers from Prison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Goethe, J.W 1956. *Faust I & II*. (*Faust I*, 1808; *Faust II*, 1832.) Suomentanut Otto Manninen. Helsinki: Otava.
- Herman, David, Manfred Jahn & Marie-Laure Ryan (toim.) 2005. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Lontoo: Routledge.
- Hobbes, Thomas 1999 (1651). *Leviathan*. Suomentanut Tuomo Aho. Tampere: Vastapaino.
- Holmgren, Beth 1993. *Women's Work in Stalin's Time. On Lidiia Chukovskaia and Nadezhda Mandelstam*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Hägg, Samuli, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby (toim.) 2009. *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Helsinki: SKS.
- Jahn, Manfred 2005. "Focalization". Teoksessa *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Lontoo: Routledge.
- Kaimio, Maarit, Riikonen, Hannu K. & Oksala, Teivas 1998. *Antiikin kirjallisuus ja sen perintö*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Karttunen, Tomi 2005. Johdanto ja selityksiä teoksessa *Kirjeitä vankilasta 1943–1944*. Helsinki: Kirjapaja.
- Karttunen, Tomi 2008. "Dietrich Bonhoefferin teologia sosiaalietiikan ja diakonian teologian kannalta. Suomalainen näkökulma". Julkaisussa *Diakonian tutkimus*, 2/2008.
- Kekes, John 2005. *Roots of Evil*. Ithaca: Cornell University Press.
- Knuuttila, Simo 2011. Johdanto teoksessa *Filosofisia tutkielmia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kunnas, Tarmo 2008. *Paha. Mitä kirjallisuus ja taide paljastavat pahuuden olemuksesta*. Jyväskylä: Atena.
- Laato, Antti & Moor, Johannes Cornelis de (toim.) 2003. *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden: Brill.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2011. *Filosofisia tutkielmia*. Toim, Tuomo Aho & Markku Roinila. Helsinki: Gaudeamus.
- Luther, Martin 1823. On the Bondage of the Will. (*De Servo Arbitrio*, 1523.) Englanniksi kääntänyt Henry Cole. <http://www.covenanter.org/reformed/2015/7/8/martin-luthers-book-concerning-the-bondage-of-the-will>
- Leppihalme, Ilmari & Sallamaa, Kari 2010. "Paavo Rintala – oululainen ja eurooppalainen kirjailija". Teoksessa *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoria*. Helsinki: SKS.
- Mann, Klaus 1984. *Mefisto*. (*Mephisto*, 1936.) Suomentanut Markku Mannila. Helsinki: Otava.
- Mann, Thomas 1983. *Tohtori Faustus*. (*Doktor Faustus*, 1947.) Suomentanut Sinikka Kallio. Helsinki: Weilin+Göös.
- Marlowe, Christopher 1963 (1592): *The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus*. Oxford: Clarendon Press.
- Milton, John 2013 (1667). *Paradise Lost*. Lontoo: HarperCollins.

- Niederhoff, Burkhard 2011. "Perspective – Point of View". Haettu 15.3.2017. *The Living Handbook of Narratology*. <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/perspective—point-view>
- Nietzsche, Friedrich 2010. *Thus Spoke Zarathustra*. (Also sprach Zarathustra: Ein buch für Alle und Keinen, 1883–1891.) Englanniksi kääntäneet Thomas Common ja Bill Chapko. <https://nationalvanguard.org/books/Thus-Spoke-Zarathustra-by-F.-Nietzsche.pdf>
- Nykysuomen sanakirja 1–3, 2. painos 1967.
- Prince, Gerald 2005. "Point of View (Literary)". Teoksessa *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Lontoo: Routledge.
- Pyhä Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piipiseura.
- Rilke, Rainer Maria 1974. *Duinin elegiat*. (*Duineser Elegien*, 1923.) Suomeksi tulkinut Aila Meriluoto. Helsinki: WSOY.
- Rowe, William L. 1999. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". Teoksessa *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Salokannel, Juhani 1993. *Linnasta Saarikoskeen. Suomalaisia kirjailijakuvia*. Helsinki: WSOY.
- Smith, Robert O. 2006. "Bonhoeffer and Musical Metaphor". Julkaisussa *Word & World*, Vol. 26, Iss. 2.
- Tierno, Joel Thomas 2006. "On defense as opposed to theodicy". Julkaisussa *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 59, Iss. 3.
- Tsvetajeva, Maria 1971. *Selected Poems*. Englanniksi kääntänyt Elaine Feinstein. Lontoo: Oxford University Press.
- Weikart, Richard 2012. "The Troubling Truth about Bonhoeffer's Theology". Julkaisussa *Christian Research Journal*, Vol. 35, Iss. 3.
- Zipfel, Frank 2005. "Autofiction". Teoksessa *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Lontoo: Routledge.

### **Painamattomat lähteet**

- Anders, Gen Wladyslaw & Munoz, Antonio 1996: "Russian Volunteers in the German Wehrmacht in WWII". <https://www.feldgrau.com/WW2-German-Wehrmacht-Russian-Volunteers>
- <http://www.jewishvirtuallibrary.org/moscow-show-trial-july-august-1946>
- Kempf, Constantine 1912. "Theodicy". *The Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/14569a.htm>
- Kennedy, Daniel 1911. "St. Thomas Aquinas." *The Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm>

Trakakis, Nick 2005: "The Evidential Problem of Evil". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/evil-evi/#SH4a>

<http://www.oradour.info/general/introd01.htm>

<http://www.christians.eu/predestination/>

<http://www.newadvent.org/cathen/11468a.htm>

<http://www.staedelmuseum.de/en/collection/st-lawrence-st-cyriacus-ca-150910>