

”The Business Is About Living, Not Dying.”
Kuoleman merkitys Stanley Hauerwasin etiikassa

Itä-Suomen yliopisto
Systemaattinen teologia
Pro Gradu-tutkielma
Kevät 2013
Sami Siltanen (176298)

ITÄ-SUOMEN YLIOPISTO – UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

Tiedekunta – Faculty Filosofinen tiedekunta		Osasto – School Teologian osasto	
Tekijät – Author Sami Siltanen			
Työn nimi – Title ”The Business Is About Living, Not Dying.” Kuoleman merkitys Stanley Hauerwasin etiikassa.			
Pääaine – Main subject	Työn laji – Level	Päivämäärä – Date	Sivumäärä – Number of pages
Systemaattinen teologia	Pro gradu -tutkielma	<input checked="" type="checkbox"/>	6.5.2012
	Sivuainetutkielma	<input type="checkbox"/>	
	Kandidaatin tutkielma	<input type="checkbox"/>	
	Aineopintojen tutkielma	<input type="checkbox"/>	
Tiivistelmä – Abstract			
<p>Tutkielmassani selvitän, minkä merkityksen kuolema saa Stanley Hauerwasin etiikassa. Tutkielman lähteinä toimivat Hauerwasin lääketieteen etiikkaa käsittelevät kirjoitukset, ennen kaikkea teokset Truthfulness and Tragedy, Suffering Precense sekä God, Medicine and Suffering. Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi.</p> <p>Analyysissani lähestyn kuolemaa lääketieteen etiikan kysymyksenä, johon Hauerwas hakee vastausta omasta etiikastaan. Tutkielmani rakentuu Hauerwasin käsittelemien kuoleman erityiskysymysten varaan: kärsimys, ihmisen halu kuolla, itsemurha, eutanasia ja kuoleminen toimintana. Taustaa Hauerwasin kuoleman analyysille etsin postliberaalin ajattelun ja kuolema keskustelun analyysistä.</p> <p>Hauerwas määrittellään usein kommunitaristiseksi hyve-eetikoksi ja postliberaaliksi. Hänelle on tyypillistä voimakas irtiotto perinteiseen teologiseen etiikkaan sekä vahva liberaalin yhteiskunnan kritiikki. Hän näkee kristillisen yhteisön erillisenä maallisista yhteisöistä, mutta toteaa molempien kuuluvan samalla erottamattomasti yhteen. Mielestäni määritelmät ovat paikkansapitäviä.</p> <p>Ensimmäisessä analyysiluvussa pyrin selvittämään, miten Hauerwas ymmärtää kärsimyksen eettisen merkityksen kuolemakeskustelussa. Hauerwasin näkee kärsimyksen olevan opittu asenne maailman tilaa kohtaan. Oppiminen tapahtuu yhteisössä ja yhteiskunnassa, jossa ihminen elää. Koska kärsimys on ennen kaikkea opittua, sen täydellinen poistaminen on Hauerwasin mielestä mahdotonta.</p> <p>Toisessa analyysiluvussa käsittelem erilaisia rooleja, joita kuolema saa Hauerwasin etiikassa. Hauerwasille kuolema on ensisijaisesti yhteisöllinen tapahtuma. Ympäröivä yhteisö antaa kontekstin kuolemalle ja sanoittaa sen merkitystä. Yhteisöllä on monia keinoja kohdata kuolema. Hauerwas esittelee yhteisön keskeisiksi toiminnoiksi luottamuksen, muistamisen ja huolenpidon.</p> <p>Viimeiseen lukuun olen muodostanut analyysin pohjalta kuvan Hauerwasin kuolemanetiikasta ja sen suhteesta hänen muuhun etiikkaansa. Hauerwas ei kirjoita kuolemasta itsenäisenä saarekkeena, vaan korostaa yhteisöä kärsimyksen ja kuoleman merkityksen sanoittajana. Yhteisö kykenee yksilöä paremmin suhtautumaan ja kamppailemaan kuoleman vaikutusta vastaan, luomaan turvaa ja helpottamaan kuolemaan liittyvää pelkoa. Samalla yhteisö opettaa jäseniään hyväksymään kuoleman väistämättömyyden.</p>			
Avainsanat – Keywords Etiikka, Hauerwas; Stanley, kuolema			

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	1
2. POSTLIBERAALI TEOLOGIA	7
2.1. Yalen postliberaali teologia	7
2.2. Stanley Hauerwas	9
3. KUOLEMAN RAJAPINTOJA	13
3.1. Kuoleman lääketieteellinen toteaminen - filosofian näkökulmia	13
3.2. Palliatiivinen hoito	16
3.3. Itsemurha – ihmisen halu kuolla toteutuu	18
3.4. Eutanasian määritelmä	21
4. KÄRSIMYS	27
4.1. Kärsimysen luonnollisuus	27
4.2. Kärsimyksen moraalinen merkitys	33
4.3. Teodikean ongelma	38
4.4. Kärsimyksen hoitaminen	46
4.4.1. Kärsimyksen kertomus	46
4.4.2. Potilaan autonomia	51
4.5. Kärsimyksen merkitys Hauerwasin ajattelussa	54
5. KUOLEMA	55
5.1. Hauerwasin kanta aiempaan keskusteluun kuolemasta	55
5.2. Itsemurha ja yksilön autonomia	59
5.2.1. Autonomia itsemurhan oikeutuksena	59
5.2.2. Elämä lahjana	64
5.3. Kuolema prosessina	67
5.4. Kuolema yhteisössä	73
5.4.1. Yhteisön käsitys elämästä	73
5.4.2. Yhteisön kuolemalle antamat merkitykset	77
5.4.3. Kuolema symbolina	81
5.4.4. Muistaminen yhteisön haasteena	83
5.4.5. Huolenpito yhteisön toimintana kuolemaa vastaan	86
6. MORAALINEN TOIMINTA KUOLEMAN ÄÄRELLÄ	91

6.1. Hauerwasin etiikan peruspiirteet	91
6.2. Hauerwasin yhteisö	92
6.2.1. Yhteisöllisyys ja kommunitarismi	92
6.2.2. Lääketieteen kritiikki	94
6.3. Kärsimyksen rooli ja suhde kuolemaan Hauerwasin etiikassa	96
6.4. Kuolema Hauerwasin etiikassa	97
6.5. Yhteenveto	100
7. LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	102
7.1. Lähteet	102
7.2. Kirjallisuus	102
7.3. Internet-lähteet	105
7.4. Apuvälineet	106

1. JOHDANTO

Noin kaksi vuotta sitten opiskelijatoverini vastasi esseetsikkoon ”Kuolema Ranskassa” lyhyellä pohdinnalla: ”Tietääkseni kuolema kohtaa ihmisen Ranskassa yhtä usein ja samalla tavalla kuin muualla Euroopassa.” Huolimatta selkeästä maailmankuvan osoituksesta vastausta ei palkittu hyväksytyllä arvosanalla. Pro Gradu tutkielmani johdannossa lause voidaan nähdä eräänlaisena taustaoletuksena, johon esitetään jatkokysymys: ”Kohtaako kuolema ihmisen kaikkialla yhtä usein ja samalla tavalla?”

Jos ensimmäisen kappaleen kysymys käännetään koskemaan Suomea, nähdään nopeasti muutamia erityispiirteistä, jotka nousevat maan kulttuurista ja uskonnollisesta kentästä. ”Kuolema Suomessa” ei ole täysin samanlainen kuin kuolema Ranskassa. Suomalaisessa julkisessa keskustelussa kuolema on noussut esiin ennen kaikkea vanhusten laitosten kuolemien, itsemurhan ja eutanasian yhteydessä.

Suomalaista kuolema-keskustelua hallitsee nähdäkseni kuva *laitoskuolemasta*, jossa ihminen kuolee sairaalassa tai joutuu kärsimään pitkään hoitolaitoksessa. Laitoskuoleman ajatus ohjaa erityisesti keskustelua vanhusten hoidon tulevaisuudesta, mutta näkyy mielestäni myös esimerkiksi eutanasiakeskustelun taustalla.

Itsemurha on Suomessa merkittävä ongelma. Vuosittain Suomessa tehdään noin tuhat itsemurhaa ja itsemurha on sekä miesten että naisten neljänneksi yleisin kuolinsyy.¹

Kolmesta aiemmin esitellystä aiheesta eutanasia on herättänyt voimakkaita julkisia mielipiteitä kuluneen vuoden aikana. Keväällä 2012 Suomen Vihreän liiton puoluekokous aiheutti laajaa keskustelua eutanasian tarpeellisuudesta. Puolueen oululaisen edustajan Kari Viholaisen aloitteesta puoluekokous keskusteli kannasta aktiivisen eutanasian laillistamiseen.² Esityksen seurauksena periaateohjelmaan kirjattiin ihmisen oikeus ”paitsi hyvään elämään, myös hyvään kuolemaan, tarvittaessa hyvän saattohoidon turvin tai halutessaan viime kädessä avustettuna.”³ Tämän työn kirjoitus-

¹ Tilastokeskus - kuolemansyyt

² Vihreät – Aloitteet päätökset 2012, Kohta 5.

³ Vihreät – Periaateohjelma 2012, 5.

hetkellä Vihreät on ainoa puolue, joka puolueperiaatteen tasolla kannattaa aktiivisen eutanasian sallimista.

Puoluekokouksen päätöksen jälkeen julkiseen keskusteluun otti osaa myös presidentti Sauli Niinistö, joka oli valmis hyväksymään eutanasian tiukoin säädöksin.⁴ Viimeisimmän julkisen avauksen lainsäädännön tarpeellisuudesta on tehnyt saattohoitoon erikoistuneen Terhokodin entinen johtaja Juha Hänninen kirjassaan Eutanasia – hyvä kuolema.⁵

Seurasin keväällä alkanutta ja nyt jo laantunutta keskustelua kiinnostuneena. Suurin syy keskusteluun on mielestäni ennen kaikkea, ettei Suomessa vielä ole varsinaista eutanasilainsäädäntöä, ainoastaan periaatteellisia rajoituksia. Potilaan surmaaminen kuuluu Suomen rikoslain piirissä rangaistavien tekojen piiriin nimikkeellä tappo tai surma.⁶ Työn kirjoitushetkellä verkossa kerätään nimiä kansalaisaloitteeseen, joka mahdollistaisi aktiivisen kuolinavun antamisen.

Keskustelu eutanasian tarpeellisuudesta osoitti mielestäni myös, miten vähän argumentointi ja niiden perusteleminen muuttuvat keskustelun aikana. Sekä eutanasian kannattajat että vastustajat ovat esittäneet hyvin perusteltuja argumentteja, jotka ovat molempien osapuolten tiedossa. Samaan aikaan mielipiteiden vastakkainasettelussa syntyy vain vähän uusia tuloksia. Tärkein uusi materiaali tulee suomalaisen kontekstin ulkopuolelta, esimerkiksi muiden maiden lainsäädännön uudistuksista.

Koska suomalaisessa kuolema- ja eutanasiakeskustelussa esitetään vain melko vähän tietoisesti uusia näkökulmia, näkökulmien aktiivinen hakeminen ei voi vahingoittaa keskustelun tasoa. Mielestäni perinteisestä pohjoismaisesta ajattelusta poikkeavat näkemykset voisivat antaa keskustelulle uusia suuntia.

Perinteistä eettistä näkemystä edustaa mielestäni ennen kaikkea luterilainen sosiaalietiikka. Itä-Suomen yliopiston systemaattisen teologian professori Antti Raunio luonnehtii suomalaista, luterilaista sosiaalietiikkaa laaja-sääntö-deontologiseksi etiikaksi, jossa keskeiseksi ohjaavaksi periaatteeksi muodostuu rakkauden kaksoiskäs-

⁴ HS - Niinistö kannattaa eutanasiaa

⁵ Hän 2012, 5–6.

⁶ Lääkärietiikka 2013, 160.

ky.⁷ Raunio mukaan luterilaisen teologian vaikutuksia voidaan nähdä myös pohjoismaisen hyvinvointivaltion taustalla.⁸ On mielestäni selvää, että kirkon historian vuoksi luterilainen ajattelu vaikuttaa myös yhteiskunnallisen keskustelun taustalla.

Pro gradu -työni puitteissa haen perinteisestä mallista poikkeavaa ajattelua hyveetiikkaan ja yhteisön toimintaan keskittyvältä teksasilaiselta eetikolta Stanley Hauerwasilta. Tutkielmani tavoitteena on ymmärtää, millaisen merkityksen kuolema saa Hauerwasin ajattelussa. Kuluneen vuoden yhteiskunnallisten keskustelujen vuoksi keskityn ennen kaikkea kuolemaan sosiaalieettisenä ongelmana.

Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi. Hauerwasin ajattelutavasta johdettuna rakenna analyysiani yksittäisten käsitteiden ja väitelauseiden analyysille. Hauerwas edustaa niin kutsuttua postliberaalia koulukuntaa. Hän rakentaa ajattelunsa yksilön ja yhteisöjen kertomusten varaan. Koska Hauerwas painottaa yksilön kertomuksen kokonaisuutta, ei kuolemaa mielestäni voi paikantaa yhteen hetkeen. Tästä syystä pyrin ennen kaikkea ymmärtämään Hauerwasin ajattelun edellytyksiä ja hänen argumentaatiotaan.

Suomessa Hauerwasin ajattelua on tutkittu verrattain vähän. Merkittävin aikaisempi tutkimus on Turun yliopistossa keväällä 2012 valmistunut Miika Tolosen väitöskirja *Witness Is Presence: Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting*.⁹ Tolosen lisäksi Hauerwasin ajattelusta ovat julkaisseet tutkimusta Åbo Akademin professori Tage Kurten sekä Itä-Suomen yliopiston professori Antti Raunio. Tutkimukset ovat kuitenkin yleisesityksiä, joissa ei paneuduta erityiskysymyksiin, kuten kuolemaan.

Koska kuolema on modernissa keskustelussa ennen kaikkea lääketieteellinen kysymys, lähdekirjallisuuteni muodostuu suurimmaksi osaksi Hauerwasin lääketieteen etiikkaa käsittelevistä artikkeleista. Olen pyrkinyt valitsemaan tarkasteluun kirjoituksia, jotka käsittelevät kuolemaa, mutta artikkelien varsinaiset aiheet vaihtelevat eutanasian, kärsimyksen, kuoleman, abortin, sairastamisen sekä vammaisten ja vanhusien kohtelun välillä.

⁷ Raunio 2007, 31–33.

⁸ Raunio 2002, 290.

⁹ Tolonen 2012, 4-5.

Asettamieni rajoitusten kautta olen valinnut tutkimusaineistoksi selkeästi tieteelliselle foorumille kirjoitettuja tekstejä, jotka käsittelevät kuolemaa. Jätän tietoisesti ulkopuolelle hänen saarnansa. Hauerwas itse korostaa saarnojensa merkitystä teologisessa opetuksessa, mutta niiden tyyli muodostaa ongelman systemaattiselle analyysille. Hänen saarnojensa sisältö on epäilemättä mielenkiintoinen aihe toiselle tutkimukselle.

Ensisijaisina lähteinä käytän kolmea Hauerwasin yhteisöä ja sen elämää käsittelevää teosta. *Truthfulness and Tragedy* on 1976 julkaistu esseekokoelma, jossa Hauerwas ensimmäistä kertaa käsittelee kuolemaa yhteisöllisenä ilmiönä. Teos käsittelee ensisijaisesti luonnollisen lain sekä rationalismin merkitystä etiikalle, mutta sisältä myös laaja-alaista eutanasian ja itsemurhan moraalien pohdintaa.

Vuonna 1986 ilmestynyt *Suffering Presence* tarkastelee lääketieteen arvoja ja käytäntöjä teologian näkökulmasta. Kirja käsittelee ennen kaikkea sairaidenhoitoa moraalisena toimintana sekä kuolleista, kärsivistä ja vammaisista huolehtimista. Kirjan keskeinen väite on, että lääketieteen ensisijainen tehtävä on hoitaa potilaita, ei parantaa sairauksia.

God, Medicine and Suffering on Hauerwasin myöhempää tuotantoa. Kirja on julkaistu ensimmäisen kerran 1990 nimellä *Naming the Silences: God, Medicine and the Problem of Suffering*. Kirjan keskeinen aihe on näkökulmien etsiminen teodikeaan ja pyrkimys löytää keinoja kärsimyksen käsittämiseen. Teos pohtii lapsen kuolemaan liittyvää kärsimystä, mutta myös lääketieteen roolia kärsimyksen poistajana ja aiheuttajana.

Kolmen monografian lisäksi käytän lähteenä John Berkmanin ja Michael Cartwrightin toimittamaa artikkelikokoelmaa *The Hauerwas Reader*. Kirja on kokoelma Hauerwasin keskeisiä artikkeleita eri vuosilta. Artikkelit on koottu Hauerwasin kirjoista, julkaisuista ja mielipidekirjoituksista. Teoksen artikkelien asua on vähäisissä määrin muokattu, jotta artikkelit toimisivat yksittäisinä esityksinä.¹⁰ Tästä syystä artikkelit eivät ole pää lähde, sillä osa Hauerwasin omasta ajattelusta on todennäköisesti kadonnut toimituksen yhteydessä.

¹⁰ Berkman & Cartwright 2001, 14.

Keskeisten lähteiden lisäksi viitataan tarvittaessa myös muihin Hauerwasin teoksiin, mikäli hän käsittelee samaa aihetta uudelleen. Teen tämän poikkeuksen, sillä Hauerwasin ei-systemaattinen kirjoitustapa asettaa haasteita lähdeaineiston organisoinnille ja tulkinnalle. Hän kirjoittaa ensisijaisesti artikkeleita, jotka joissain tapauksissa koostetaan kirjoiksi. Monet hänen artikkeleistaan ja kirjoistaan on tehty yhteistyössä toisen tai useamman kirjoittajan kanssa. Lisäksi monet artikkelit ovat reagointia aiempaan keskusteluun.

Hauerwasin etiikan erityispiirteet muodostavat kolme haastetta tutkielman tekemiselle. Suurin haaste on Hauerwasin perinteisen etiikan hylkäämisestä johtuva postliberaali ilmaisutapa. Postliberaalina Hauerwas ei sellaisenaan sovelle olemassa olevia eettisiä teorioita, kuten altruismia tai teleologista etiikkaa. Hän ottaa kantaa aiemmin esitettyihin filosofisiin ja eettisiin pohdintoihin, mutta hylkää useimmat johtopäätökset pitäen perinteistä, rationaalista argumentaatiota usein tarpeettomana kristillisen etiikan kannalta.¹¹ Tämän vuoksi esittelen tutkimukseni taustaluvuissa kuoleman määrittelyä ja historiaa vain siinä määrin kuin on tarpeellista, jotta Hauerwasin asema suhteessa aiempaan keskusteluun tulee ymmärretyksi.

Toisen haasteen muodostaa Hauerwasin tapa kirjoittaa. Hän ei ole kirjoittanut systemaattista esitystä omasta ajattelustaan, minkä vuoksi hänen mielipiteensä esiintyvät eri kirjoituksissa eri tavoilla ilmaistuna. Tämän lisäksi hän reagoi muihin kirjoittajiin sekä kirjoitushetken eettisiin keskusteluihin. Repaleisuuden vuoksi Hauerwasin mielipiteiden esittäminen vaatii myös hänen ajatusprosessilleen keskeisten henkilöiden mielipiteiden kuvaamista, mikä vaikeuttaa analyysin sujuvuutta.

Repaleisuus johtuu ennen kaikkea Hauerwasin tavasta kirjoittaa laaja-alaista analyysia. Hauerwasin analyysista nousee tutkielman kolmas haaste, eli hänen postliberaalien erityispiirteidensä hahmottaminen. Hauerwas ajattelua on usein luonnehdittu *kommunitaristiseksi* tai *hyve-eettiseksi*, mutta hän itse painottaa pyrkivänsä *kristilli-*

¹¹ Kurtén 2004, 185. Hauerwas 1982, 212. Kyseisessä artikkelissa Hauerwas puhuu abortista, mutta hän viittaa samalla yleiseen ilmiöön moraalisisessa keskustelukulttuurissa: ”Essays on the morality of abortion --- have begun to take on a ritualistic form. Each side knows the arguments and counterarguments well, but they continue to go through the motions. – It is almost as though we assume that the repetition of the arguments will magically break the moral and political impasse concerning the status of abortion in our society.”

seen etiikkaan.¹² Hän itse painottaa *kertomusta* etiikan työvälineenä. Kertomuksen luonteen ymmärtäminen on välttämätöntä Hauerwasin ajattelun ymmärtämiselle. Tässä tutkimuksessa keskeisiä ongelmakohtia ovat kuoleman merkitys yksilön ja yhteisön kertomukselle sekä se, miten halu kuolla tulee ymmärtää kertomuksesta käsin.

Oletan analyysin osoittavan samalla, miten Hauerwasille annetut leimat *hyve-etiikko* tai *kommunitaristi* pitävät paikkansa. Vaikka tutkimuksen aihe sivuaa kiinnostavia bioetiikan kysymyksenasetelmiä, oman osaamiseni vuoksi rajaan tutkimuksen teologisen etiikan näkökulmaan.

¹² Esimerkkejä Hauerwasin etiikan luonnehdinnasta Raunio 2007, 43 ja Kurtén 2004, 185. Raunio korostaa Hauerwasin etiikan kommunitaristisuutta, Kurtén hyve-etiikkaa ja kertomuksellisuutta.

2. POSTLIBERAALI TEOLOGIA

2.1. Yalen postliberaali teologia

Teologisessa keskustelussa ja tässä tutkielmassa postliberaali teologia viittaa ensisijaisesti Yalen yliopiston Divinity Schoolissa 1900-luvun lopulla syntyneeseen teologian suuntaukseen, josta käytetään myös nimityksiä *narratiivinen teologia* tai *Yalen koulukunta*.¹³ Yalen suuntauksen perustana pidetään usein George Lindbeckia ja Hans Freita sekä joukkoa muita Yalen yliopiston ajattelijoita ja opettajia.¹⁴ Monilla suunnan edustajilla on edelleen vahvat yhteyden Yalen yliopistoon.

Postliberaalin teologian historialliset juuret ovat Ludwig Wittgensteinin ja Gilbert Rylen analyttisessä filosofiassa, uudessa Tuomas Akvinolaisen lukutavassa sekä Karl Barthin teologiassa.¹⁵ Postliberaalin teologian pyrkimys on tutkia tiettyä uskonnollista traditiota uskonnon omassa kulttuurillisessa tai historiallisessa kontekstissa.¹⁶ Suuntaus on keskittynyt tutkimaan erityisesti Raamatun kirjoitusten ja niitä lukevan yhteisön suhdetta, eli sitä kuinka kertomukset muokkaavat yhteisöä ja sen jäseniä.¹⁷

Käsitettä postliberaali käyttää ensimmäisen kerran Hans Frei Karl Barthin *ilmestyksen oppia* tutkivassa väitöskirjassaan.¹⁸ Frei näkee Barthin teologiassa kolme piirrettä, jotka erottavat Barthin liberalismista: kriittinen realismi, Jumalan primaatti ja kristuskeskeisyys.¹⁹ Yalen postliberalismin *kertomuksille* asettama paino nousee Hunsingerin mukaan Barthin herkkyydestä Raamatun narraatiolle yhdistettynä Auerbachin kirjallisen realismin analyysiin.²⁰ Barthia tutkinut Frei tulkitsee kerronnan olevan huomattavan tärkeää Raamatun kirjoitusten yhtenäisyydelle.²¹ Jukka Keski-

¹³ Davaney & Brown 2000, 560. Hunsinger 2004, 42. McGrath 2012, 182. Placher 1997, 343. Hunsinger haastaa ajatuksen Yalen virallisesta koulukunnasta. Hänen mielestään kyseessä on enemmän löyhä kiinnostuksenkohteiden yhteenliittymä kuin virallinen tieteellisen ajattelun koulukunta. (Hunsinger 2004, 42–43.) Myös Hauerwas suhtautuu kriittisesti ajatukseen Yalesta teologisena koulukuntana. Hän kokee olleensa Yalessa sen siirtymäaikana eikä lue Lindbeckia tai Freita itselleen tärkeiden opettajien joukkoon, vaikka tunnustaa heidän ajattelunsa vaikutuksen itseensä. (Hauerwas 2010, 49.) Lisäksi on hyvä huomata, että monet Hauerwasin keskeiset teokset ovat ilmestyneet ennen Lindbeckin *Nature of Doctrine*'a.

¹⁴ Davaney & Brown 2000, 560. Hunsinger 2004, 42 McGrath 2012, 183.

¹⁵ Placher 1997, 343.

¹⁶ Placher 1997, 344.

¹⁷ Placher 1997, 344.

¹⁸ Hunsinger 2004, 45.

¹⁹ Hunsinger 2004, 45.

²⁰ Hunsinger 2004, 47–48.

²¹ Hunsinger 2004, 49. Huolimatta kerronnan tärkeydestä Frei pitää (yhdessä Barthin kanssa) kerronnan kategoriaa riittämättömänä kuvamaan Raamatun ykseyttä.

lo toteaa Frein muodostaman kokonaisvaltaisen metodin muuttuneen välttämättömyydeksi, kun Raamattu on pilkottu historiallis-kriittisen metodin avulla jo pienimpiin mahdollisiin osiin.²² Postliberaali teologia painottaa Alister McGrathin mukaan myös opin kertomuksellisuutta, jolloin voidaan välttää opin *käsitteellisyys*.²³

Postliberaalin teologian synnyn kannalta keskeinen kirja on 1974 ilmestynyt Hans Frei *Eclipse of Biblical Narrative*, missä Frei kuvaa teologien tapaa lukea Raamattua ja sen muutosta modernilla ajalla. Frei näkee hermeneutiikan muuttuneen radikaalisti valitusfilosofian ja teologian kanssakäymisessä: teologien kiinnostus on siirtynyt kertomuksen kokonaisuudesta historiallisten faktojen tarkasteluun.²⁴

Postliberaalin teologian perusteet esitetään ensimmäistä kertaa selkeästi George Lindbeckin teoksessa *The Nature of the Doctrine*.²⁵ Kirjassa hän esittelee perinteisen propositionaalisen teologian sekä valistuksen aikana syntyneen eksperimentaaliseksi-ekspressiivisen teologian mallin.²⁶ Käsite ”postliberaali” kuvaa Lindbeckin mukaan parhaiten uutta teologiaa, sillä se tekee selväksi eron aiempaan eksperimentaaliseksi-ekspressiiviseen suuntaan, jonka Lindbeck näkee hallitsevaksi liberaalissa ajattelussa.²⁷

Lindbeck näkee liberaalin teologian olevan postliberaaliin teologiaan verrattuna alttiimpi mukautumaan tieteellisiin ja filosofisiin virtauksiin.²⁸ Tämä johtuu liberaalin teologian pyrkimyksestä ymmärtää ensin todellisuutta ja sovittaa tämän jälkeen oma ymmärryksensä Jumalasta tähän todellisuuteen.²⁹ Postliberaali lähestymistapa pyrkii päinvastaiseen: ymmärtämään *Raamatun ulkopuolisia kategorioita* kirjoitusten valossa.³⁰

²² Keskitalo 2004, 82. Samaa esittää myös McGrath 2012, 182.

²³ McGrath 2012, 183.

²⁴ Placher 1997, 345. McGrath 2012, 183.

²⁵ Lindbeck 1984, 98. Kirjan viimeinen luku on otsikoitu *Toward a Postliberal Theology*. Luku muo-
vaa kirjassa esitellyn kulttuurillis-lingvistisen uskonnon esityksen teologiseksi malliksi, jota Linde-
beck nimittää postliberaaliksi teologiaksi.

²⁶ Keskitalo 2004, 82. Hunsinger 2004, 46.

²⁷ Hunsinger 2004, 46-47. Placher 1997, 344. Placher huomauttaa, että liberalismi, jota postliberaali
teologia asettuu vastustamaan, on ennen kaikkea valitusfilosofian perinteen ajattelua. Liberalismi tai
postliberalismi eivät viittaa poliittisiin tai taloudellisiin asetelmiin.

²⁸ Lindbeck 1984, 107.

²⁹ Lindbeck 1984, 99-110.

³⁰ Lindbeck 1984, 108.

Lindbeckin esittelemää mallia ja postliberaalia teologiaa on yleisesti syytetty fideismistä ja relativismista.³¹ Molempia syytöksiä voidaan jossain määrin pitää todenmukaisina, mikäli postliberalismia käytetään selittämään suuria kokonaisuuksia.³² Taustalla on Tage Kurténin mukaan väärä käsitys postliberaalin kertomuksen käsitteen merkityksestä sekä usko yleismaailmallisen ja kontekstista riippumattoman moraalin mittapuun olemassaoloon.³³

Yllä kuvattu postliberaalin teologian narratiivisuus ilmenee Antti Raunion mukaan ajatuksena *kristinuskosta kertomuksesta*, johon kristitty liittää oman *henkilökohtaisen kertomuksensa*.³⁴ Liittyminen kertomukseen muovaa yksilön luonnetta ja minuutta, jolloin yhteisöön ja narratiivisuuteen kuuluvat erottamattomasti myös yhteisössä muovautuvat luonteen hyveet.³⁵ Lindbeck esittää kristityksi tulemisen tarkoittavan ”Israelin ja Jeesuksen kertomuksen” sisäistämistä ja itsensä sekä maailman ymmärtämistä tämän kertomuksen kautta.³⁶

2.2. Stanley Hauerwas

Allekirjoitan John Berkleyn arvion, jonka mukaan Stanley Hauerwasin teksti on mukaansatempaavaa ja hauskaa, muttei missään nimessä helppoa.³⁷ Tarinoiden kertominen on hänelle tärkeämpää kuin selkeän teologisen järjestelmän muodostaminen. Kirjoittaessaan Hauerwas antaa paljon palstatilaa kertomuksille ja menneille tapahtumille, joita hän analysoi vain lyhyesti. Hauerwasin mielipiteet ovat moniulotteisia ja tavoitettavissa vain pienten välähdysten kautta.

On vaikeaa muodostaa kokonaiskuvaa Hauerwasin kaltaisesta teologista elämänhistorian kautta, mutta tutkimuksen taustojen valossa on syytä todeta muutamia perusteita hänen elämästään. Stanley Martin Hauerwas syntyi 24. heinäkuuta 1940 Pleasant Grovessa, Texasin osavaltiossa.³⁸ Hänen perheensä kuului Pleasant Mound Methodist Churchiin.

³¹ Hunsinger 2004, 50.

³² Hunsinger 2004, 50.

³³ Kurtén 2004, 186.

³⁴ Raunio 2007, 43.

³⁵ Raunio 2007, 43.

³⁶ Keskitalo 2004, 83.

³⁷ Berkman & Cartwright 2001, 5.

³⁸ Hauerwas 2010, 2.

Hauerwas päätti 15-vuotiaana omien sanojensa mukaan ”asettaa Jumalan velvoitteen pelastaa hänet menemällä Hänen palvelukseensa”.³⁹ Tämä sitoumus ohjasi hänet lopulta opiskelemaan teologiaa. Hän opiskeli Southwestern Universityssa ja Yalen yliopistossa. Yalessa Hauerwas tutustui muodostumassa olevaan postliberaaliin suuntaukseen.⁴⁰ Valmistumisen jälkeen Hauerwas opetti Notre Damen katolisessa yliopistossa ennen siirtymistä Duken yliopistoon.⁴¹ Notre Damen aikana Hauerwas osallistui säännöllisesti katoliseen messuun ja hän on itse todennut olleensa lähellä liittymistä katoliseen kirkkoon.⁴² Viimeisten vuosien aikana hän on ilmoittanut osallistuvansa vaimonsa kanssa anglikaaniseen jumalanpalvelukseen.⁴³

Hauerwas on pitänyt useita luentoja Yhdysvaltojen ulkopuolella, muun muassa Britanniassa ja Australiassa.⁴⁴ Hänen uransa kohokohtana voidaan pitää vuoden 2001 kutsua University of St. Andrew’s’iin puhumaan Gifford Lecture -luennoille.⁴⁵ Samana vuonna Time-lehti nimesi hänet ”Amerikan parhaaksi teologiksi”.⁴⁶ Hänen ajatteluunsa ovat vaikuttaneet monet teologit ja filosofit, kuten Alasdair MacIntyre, Karl Barth, John Howard Yoder sekä H. Richard ja Reinhold Niebuhr.⁴⁷

Kirjoittajana Hauerwas on laaja-alainen ja hänen teoksensa kattavat sekä teologian että sosiaalietiikan kenttää. Hän on kirjoittanut tai ollut mukana kirjoittamassa 37 kirjaa ja lähes 500 artikkelia.⁴⁸ Hänen ensimmäiset kirjansa ovat painottuneet hyveetiikan uuteen löytämiseen kristillisen etiikan piirissä.⁴⁹ Alun jälkeen hän on keskittynyt erityisesti lääketieteen etiikan kysymyksiin ja kirjoittanut myös paljon lääketieteen hyveellisestä harjoittamisesta sekä erityisesti vammaisten kohtelusta.⁵⁰ Vaikka

³⁹ Hauerwas 2010, 3.

⁴⁰ Hauerwas 2010, 48.

⁴¹ Placher 1997, 348.

⁴² Hauerwas 2012, 138.

⁴³ Boston College Front Row - The End of Religious Pluralism, 2006. Hauerwas nimittää itseään leikkimielisesti korkeakirkolliseksi mennoniitaksi, mikä kuvaa hänen suhdettaan erilaisiin kristillisiin perinteisiin. (Burke Lecture: Stanley Martin Hauerwas.)

⁴⁴ Berkman & Cartwright 2001, 4.

⁴⁵ Hauerwas 2010, 261. Gifford Lecture -luennot ovat lordi Giffordin lahjoituksella perustettu filosofian ja teologian luentosarja, jonka muita luennoitsijoita ovat olleet mm. Reinhold Niebuhr, Karl Barth ja Paul Tillich. (Hauerwas 2010, 262)

⁴⁶ Hauerwas 2010, 261. Hauerwasin vastaus nimitykseen oli, ettei ”paras” ole teologinen kategoria.

⁴⁷ Hauerwas 2010, 54—58, 117.

⁴⁸ Tolonen 2012, 11. Hauerwas on tuottelias kirjoittaja, joten hänen tuotannon viimeisten lukujen saaminen erityisesti artikkeleiden ja pienempien tekstien osalta on hyvin haastavaa. Tieteellisten artikkeleiden lisäksi hän julkaisee säännöllisesti myös saarnojaan.

⁴⁹ Berkman & Cartwright 2001, 3.

⁵⁰ Berkman & Cartwright 2001, 3.

hän pyrkii aktiivisesti pitämään esillä asiaansa, ei itseään, hänen ajattelutapansa seuraajiin voidaan leikkimielisesti viitata nimellä ”hauerwasilainen mafia”.⁵¹

Hauerwasin tunnetuimmat teokset ovat hänen hyve-etiikkaansa käsittelevät teokset *A Community of Character* (1981) sekä *Peasable Kingdom* (1983). Hauerwas määrittelee kirjoituksensa ”kristilliseksi etiikaksi” ja hylkää liberaalis-humanistisen perinteen sekä objektiivisen pohdinnan.⁵² Hänen mukaansa etiikan ensisijainen tehtävä on arvioida tekoja, mutta yksittäistä tekoa on sen monimutkaisuuden takia mahdotonta arvioida objektiivisesti.⁵³ Tästä syystä hänen etiikkansa keskittyy ensisijaisesti toimivaan subjektiin ja sen luonteeseen, ei kontekstista irrotettuihin tekoihin.⁵⁴

Etiikassaan Hauerwas korostaa yhteisön jäsenyyttä ja yhteisöä, joka muodostuu kristillisen tunnustuksen ympärille.⁵⁵ Kirkolla on tästä syystä erityisen suhde maailmaan ja muihin uskontoihin.⁵⁶ Yhteisössä kristillisen etiikan tehtävä ei ole muodostaa selkeitä totuuksia vaan kutsua kristittyjä toimimaan yhteisössä, joka mahdollistaa kristilliset hyveet.⁵⁷ Yhteisö on voimakas vastakohta liberaalin yhteiskunnan yksilökeskeiselle kulttuurille.⁵⁸ Näiden korostusten vuoksi Hauerwasin ajattelua luonnehditaan usein kommunitaristiseksi.⁵⁹ Sosiaalietiikan kentällä kirkko ei Hauerwasin mukaan *muotoile* sosiaalietiikkaansa vaan *on* sosiaalietiikka.⁶⁰ Kirkko on yhteisönä erityinen, koska sen jäsenet ovat oppineet elämään rauhassa itsensä, toistensa, muukalaisten ja Jumalan kanssa.⁶¹ Jäsentensä arkisen toiminnan kautta kirkko kuvastaa onnistumistaan tai epäonnistumistaan rakkaudessa, välittämisessä ja uskossa.

Hauerwas torjuu selvästi ajatuksen luonnollisista tai yleisistä moraaliperusteista.⁶² Näiden edustajana toimii ennen kaikkea liberaalin yhteiskunnan rationaalinen ja yk-

⁵¹ Burke Lecture: Stanley Martin Hauerwas.

⁵² Kurtén 2004, 184.

⁵³ Kurtén 2004, 185.

⁵⁴ Kurtén 2004, 185.

⁵⁵ Placher 1997, 349. Boston College Front Row - The End of Religious Pluralism, 2006.

⁵⁶ Boston College Front Row - The End of Religious Pluralism, 2006.

⁵⁷ Hauerwas 1981, 9-11. Kirjan *A Community of Character* alussa Hauerwas esittelee kymmenen teesiä, jotka määrittelevät hänen teologiaansa. Vaikka kirja on ilmestynyt ensimmäisen kerran 1981, Hauerwas palaa usein esittelemiinsä teeseihin myöhemmissä kirjoissaan ja artikkeleissaan.

⁵⁸ Boston College Front Row - The End of Religious Pluralism, 2006.

⁵⁹ Raunio 2007, 43.

⁶⁰ Hauerwas 1981, 11. Tämä tarkoittaa ennen kaikkea kirkon roolia palvelevana yhteisönä, jotta maailma näkisi, mitä ovat rauha ja oikeudenmukaisuus. (Raunio 2007, 44.)

⁶¹ Raunio 2007, 44.

⁶² Raunio 2007, 44.

silökeskeinen ajattelu sekä oikeuksiin keskittyvä etiikka.⁶³ Samalla Hauerwas irtisautuu kristillisestä perinteestä, joka perustaa olemassaolonsa *klassiseen kristinuskoon* tai *Raamatun ajattomaan oppiin*.⁶⁴ Antti Raunion mukaan tällaisella kritiikillä on kaksi keskeistä kohdetta: aristoteelis-tomistinen luonnonoikeus sekä uuden ajan filosofinen luonnonoikeusajattelu.⁶⁵

Yhteisön lisäksi Hauerwasin etiikassa korostuvat *tarinat* ja *kertomukset*, joita hän käyttää kuvaamaan muun muassa ihmisen elämää ja suhdetta Jumalaan. Hänen mukaansa ihmisen identiteetti koostuu ennen kaikkea kertomuksesta, jota hän ei voi mielivaltaisesti valita.⁶⁶ Ihminen elää omassa kertomuksessa, joka pääpiirteissä annetaan hänelle ulkopuolelta. Kertomuksen kautta muodostuu myös yksilön suhde muihin, jotka jakavat hänen kertomuksensa. Näin yksilö ei ole todellisuudessa koskaan autonominen yksilö, vaan hänen itseytensä ja identiteettinsä ovat suhde toisiin.⁶⁷ Ihminen on ennen kaikkea yhteisöllinen olento, jonka yksilöllisyys on mahdollista vastata yhteisön kertomuksen jäsenenä.⁶⁸

Hauerwasin etiikan poikkeavat lähtökohdat asettavat haasteen hänen ymmärtämislleen erityisesti pohjoismaisessa kontekstissa. Tässä esiteltyjen erityispiirteiden hahmottamisen jälkeen on toivottavasti mahdollista lähestyä hänen kirjoituksiaan systemaattisesti tavalla, joka tekee samalla oikeutta hänen tyylilleen kirjoittaa.

⁶³ Boston College Front Row - The End of Religious Pluralism, 2006.

⁶⁴ Kurten 2004, 185.

⁶⁵ Raunio 2007, 44–45. Hauerwasin kirjoituksissa ilmenevä Raamatun kerronnan arvostaminen ja samanaikainen Raamatun ajattoman opin kritiikki muodostavat mahdollisen ristiriidan. On kiintoisaa, miten Hauerwas liittää yhteen kritiikkinsä ja Raamatun käytön mielipiteidensä perusteluna.

⁶⁶ Kurtén 2004, 186.

⁶⁷ Raunio 2007, 43.

⁶⁸ Placher 1997, 349. Raunio 2007, 43. Kurtén 2004, 185.

3. KUOLEMAN RAJAPINTOJA

Kuolema ei ole koskaan ollut yksinkertainen kysymys. Modernin lääketieteen keinojen monipuolistuessa on kuoleman käsite muuttunut aikaisempaa vaikeammaksi. Kuolema haastaa totutun ajattelumme monella rintamalla.

Johdannossa totesin, ettei Stanley Hauerwas varsinaisesti osallistu keskusteluun kuolemasta sen omilla ehdoilla, mutta hän ottaa kantaa moniin vallitseviin käsityksiin ja käytäntöihin. Tämän vuoksi on tarpeen ymmärtää joitakin lääketieteen ja filosofian näkökulmia kuolemaan, jotta Hauerwasin käsitys selkiytyisi. Tässä luvussa pyrin tarkastelemaan kuolemaan liittyvää filosofisia, hoidollisia ja biologisia näkökulmia.

Esittelen seuraavaksi lääketieteen ja filosofian näkökulmia kuolemiseen. Tämän jälkeen esittelen lyhyesti muita kuoleman lähellä tapahtuvia toimenpiteitä, suurimpana palliatiivinen hoito. Tämän jälkeen tarkastelen lyhyesti itsemurhaan ja eutanasiaan liittyviä erityiskysymyksiä. Esitys on luonteeltaan kapea-alainen ja taustoittaa ensisijaisesti Hauerwasin ajattelua.

3.1. Kuoleman lääketieteellinen toteaminen - filosofian näkökulmia

Hauerwasin etiikan erityispiirteiden vuoksi tavoitteeni ei tässä luvussa ole luoda kattavaa kuvausta kuoleman toteamisen prosesseista tai historiasta, vaan esittää modernin filosofian näkökulmia kuolemaan sekä joitakin modernin lääketieteen perusteita kuoleman ymmärtämisestä.

Ihmisen anatomian tuntemuksen lisääntyminen ja mittaustarkkuuden kehittyminen ovat vaikuttaneet suuresti kuoleman toteamisen problematisoitumiseen. Stuart Youngner toteaaakin kuoleman toteamisen ongelman muodostuneen 1900-luvun puolella välissä, kun ”lääkärit tiesivät liikaa kuolinprosessin patofysiologiasta”.⁶⁹ Modernin lääketieteen keinoin kuolemaa voidaan tarkastella asteittaisena prosessina ja osaprosesseja voidaan keinotekoisesti pitkittää.⁷⁰

⁶⁹ Steinbock 2007, 285.

⁷⁰ Steinbock 2007, 286. Häyry & Häyry 1987, 100.

Kuoleman määrittelyn filosofinen ydin on kysymys: ”Mikä toiminto on välttämätön, jotta sen peruuttamaton menettäminen merkitsee ihmisolennon kuolemaa?”⁷¹ Filosofisessa ja lääketieteellisessä keskustelussa erotetaan tavallisesti kolme välttämätöntä toimintoa, joiden arvojärjestyksestä ja suhteista keskustellaan. Ensimmäinen on *korkeampien aivotoimintojen menettäminen*.⁷² Toinen on *elintärkeiden nesteiden kulun*, kuten verenkierron seisahtuminen sydämen pysähtymisen jälkeen.⁷³ Kolmas kuoleman kriteeri on *organismien toiminnan kokonaisvaltainen päättyminen*, kaiken aivo toiminnan loppu.⁷⁴ Jokaisella kriteerillä on kannatusta eri puolilla maailmaa ja jokainen näistä kriteereistä voidaan todeta lääketieteellisin keinoin esimerkiksi aivosähkökäyrällä, heräteasteella tai hengityksen tai pulssin mittaamisella.⁷⁵

Kuoleman toteamisessa ei aikaisemmin tarvinnut valita ylläesitellyistä kriteereistä. Kun sydän pysähtyi, aivot kuolivat hapen puutteesta minuuttien sisällä.⁷⁶ Modernissa lääketieteessä on otettava huomioon hoitotoimenpiteet. Esimerkiksi sydämenpysähtymisen sattuessa sydän voidaan saada käynnistettyä uudelleen oikealla hoidolla ilman että potilasta todetaan kuolleeksi.

Voimakas aivovaurio voi pysäyttää aivojen korkeammat toiminnot ja hengityksen. Tästä huolimatta aivokuollutta henkilöä voidaan pitää keinotekoisesti hengissä lähes rajattomasti ja hän vaikuttaa elävältä: munuaiset tuottavat virtsaa, sydän lyö ja maksa käsittelee veren kuona-aineita.⁷⁷ Termin *aivokuolema* voidaan näin nähdä syntyneen lääketieteen keinojen lisääntyessä.⁷⁸ Käsite on kuitenkin kiistanalainen ja aiheuttaa paljon tulkinnallisia ongelmia sekä filosofien että maallikoiden piirissä.⁷⁹

⁷¹ Steinbock 2007, 286. ”What function(s) is (are) so essential that its (their) irreversible loss signifies (signify) the death of the human being.” Alkuperäistekstissä kysymys kohdistetaan myös useisiin toimintoihin ja niiden menettämiseen.

⁷² Steinbock 2009, 286. Häyry & Häyry 1987, 103. Tässä korkeampia aivotoimintoja ovat ennen kaikkea tietoisuus ja kognitio.

⁷³ Steinbock 2009, 287.

⁷⁴ Steinbock 2009, 287. Häyry & Häyry 1987, 103-104.

⁷⁵ Steinbock 2009, 287.

⁷⁶ Steinbock 2009, 287.

⁷⁷ Steinbock 2009, 288. Yhdysvalloissa aivokuolleita on saatettu omaisten vaatimuksesta pitää näin ”hengissä” jopa kymmenen vuotta. Artikkelissa mainitaan lisäksi aivokuolleista naisista, joiden ruumis on kyennyt elättämään sikiötä niin pitkään, että lapsi on kyennyt selviämään kohdun ulkopuolella. Häyry huomauttaa, että Suomessa käytiin 1984 keskustelua vastaavan tapauksen kohdalla. (Häyry 1987, 102.)

⁷⁸ Steinbock 2009, 288. Artikkelissa Stuart Youngner siteeraa Courtney Campbellin huomiota, jonka mukaan ainakin Yhdysvalloissa termi vakiintui varsin nopeasti, ilman suurta uskonnollisten yhteisöjen vastustusta – erityisesti verrattaessa uskontojen kannanottoja abortista tai aktiivisesta eutanasiasta. (Steinbock 2009, 289-290). Sirkka Pöysti toteaa myös Suomessa käydyn kirkollisen keskustelun olleen rauhallista.

⁷⁹ Steinbock 2009, 293. Häyry & Häyry 1987, 103. Pöysti 2009, 33.

Filosofia on pääsääntöisesti hyväksynyt lääketieteen näkemyksen aivojen toiminnan välttämättömyydestä ihmiskehon toiminnalle.⁸⁰ Aivokuoleman moraaliset ja ontologiset perusteet herättävät kuitenkin keskustelua. Kirjassaan *Rakasta, kärsi ja unhoita* Matti ja Heta Häyry pohtivat aivokuoleman määrittelyn moraalisia perusteluja. Heidän mukaansa elämän määrittelemisen elämän tarkoituksen ja arvon kautta johtaa nopeasti absurditeetteihin, kuten ettei dementoituneita tai seniilejä ihmisiä pidetä kuolleina, vaikka heidän elämältään on minimaalisen ymmärryksen vuoksi kadonnut selkeä tarkoitus ja arvo.⁸¹

Häyryjen mukaan vahvemmat perustelut aivokuoleman sisältämälle todelliselle kuolemalle löytyvät aivokuoren hermojärjestelmien ja inhimillisessä vuorovaikutuksessa esiin tulleiden tai syntyneiden ominaisuuksien piiristä.⁸² Jos ihminen määrittellään persoonan ja inhimillisen vuorovaikutuksensa kautta ja nämä ominaisuudet sijaitsevat aivotoiminnassa, on ihmisyyksilö aivojen toiminnan loputtua poissa: kuollut.⁸³

Tietyissä erityistilanteissa aivokuolema on käsitteenä riittämätön. Mikäli ihminen on menettänyt esimerkiksi sydäntä ja keuhkoja säätelevän *aivorungon* toimintakyvyn, mutta säilyttänyt *aivokuoren* toimintakyvyn, persoona ei ole ontologisesti tarkasteltuna samalla tavalla poissa kuin ylhäällä on esitetty.⁸⁴

Lääketiede ymmärtää jatkuvasti paremmin ihmisen fysiologiaa, jolloin myös kuoleman toteamisen keinot muuttuvat. Samalla tämä kehitys asettaa jatkuvasti haasteita kuoleman ymmärrykselle. Kehittyneiden hoitojen vuoksi elämän ja kuoleman rajapinnat ovat muuttuneet häilyviksi. Yllä esitetyt erityistilanteet haastavat yhä useammin filosofian ja etiikan tutkijoiden käsityksen oikeasta toiminnasta.

⁸⁰ Häyry & Häyry 1987, 103. Steinbock 2009, 291.

⁸¹ Häyry & Häyry 1987, 104.

⁸² Häyry & Häyry 1987, 105. Häyryt huomauttavat välttävänsä sanan *persoona* käyttöä, sillä käsitteeseen sisältyy antimaterialistisia konnotaatioita. Omassa analyysissäni käytän *persoonan* käsitettä tiedostaen sen problemaattisuuden, sillä Hauerwasin oma määrittely sisältää ainakin sosiaalisen ulottuvuuden. (Berkman & Cartwright 2001, 597-598.)

⁸³ Häyry & Häyry 1987, 105-108. Mikäli ihmisyyksilön nähdään sijaitsevan muualla kuin aivojen toiminnassa, esimerkiksi ruumiillisessa jatkumisessa tai kuolemattoman sielun olemassaolossa, tämä määritelmä ei luonnollisesti ole tyydyttävä.

⁸⁴ Steinbock 2007, 291-293. Häyry & Häyry 1987, 107-108. Tällainen potilas voi olla tajuissaan ja kykenee vastaamaan kysymyksiin. Oikean hoidon avulla hän voi elää pitkään, vaikka aivokuoren säätely puuttuu. (Steinbock 2007, 291.)

3.2. Palliatiivinen hoito

Ennen eutanasiakeskustelua käsitellen lyhyesti palliatiivisen hoidon merkitystä kuoleman prosessissa. Terminaalivaiheen potilaiden hoidon ymmärtäminen auttaa hahmottamaan erilaisten kuolemaa nopeuttavien ratkaisuiden taustaa.

Käsite palliatiivinen juontaa englannin kielen sanasta *palliate*, joka tarkoittaa ”lievittää, vähentää tuskaa, helpottaa”.⁸⁵ Länsimaisen, organisaatiopohjaisen palliatiivisen hoidon juuret on nähty kristillisessä hospitaalikäytännössä, sairaiden ja kuolleiden hoitamisessa.⁸⁶ Modernilla ajalla tämä hoito on eriytynyt lääketieteen erikoisalaksi.⁸⁷ Modernin palliatiivisen hoidon juuret ovat 1940-luvun Lontoossa, missä sairaanhoitaja Cicely Saunders näki läheltä kuolevien potilaiden huonon kohtelun.⁸⁸ Opiskeltuaan lääkäriksi hän perusti 1967 St. Christopher Hospice’n Lontooseen.⁸⁹ Laitoksen tehtävä oli siirtää kuolevat pois sairaaloista ja lohduttaa heitä väistämättömän kuoleman edessä.⁹⁰

Terhokodin entinen johtaja Juha Hänninen määrittelee palliatiivisen hoidon lyhyesti: ”Palliatiivinen hoito on oireita lievittävää hoitoa, jota annetaan, kun parantavan hoidon mahdollisuutta ei ole tai niitä ei voida käyttää.”⁹¹ On vaikeaa määrittellä tarkasti modernin palliatiivisen hoidon luonnetta. Terminaalivaiheen potilaiden kohtaamisesta ja tuskien lievittämisestä käydään jatkuvaa keskustelua, jossa palliatiivinen hoito saa erilaisia sisältöjä.⁹² Palliatiivinen hoito eroaa kuitenkin sairauden hoitoon tähtää-

⁸⁵ Vainio & Hietanen 2004, 5. Käsitteen on todennäköisesti kehittänyt Balfour Mount kuvatessaan Royal Victoria Hospital’ssa annettavaa terminaalipotilaiden hoitoa. Woods huomauttaa sanan latinan-kielisen juuren olevan verhoa tai viittaa merkitseväästä sanasta *pallium* ja verbistä *palliare* (verhota, piilottaa). Käsitettä on hänen mukaansa tulkittu kautta historian monella eri tavalla niin kuoleman piilottamisen, jouduttamisen kuin auttamisen näkökulmasta. (Woods 2007, 50-51.)

⁸⁶ Woods 2007, 52.

⁸⁷ Woods 2007, 49.

⁸⁸ Myller 2007, 6. Woods 2007, 52.

⁸⁹ Myller 2007, 6.

⁹⁰ Woods 2007, 52. Woods huomauttaa, että samanaikaisesti ja riippumatta Saundersista vastaavia kuolemakoteja perustettiin myös Irlantiin ja Ranskaan. (Woods 2007, 52.)

⁹¹ Hänninen 2012, 2.

⁹² Woods 2007, 49. Sandman 2001, 240. Yksi ongelma on palliatiivisen hoidon suhde tehohoitoon (intensive treatment). Palliatiivisen hoidon eriyttämistä vastustavan näkemyksen mukaan kuolemaa lähestyvät ihmiset kuuluvat tehohoidon piiriin. Tällainen menettely johtaisi kuitenkin kuolevien potilaiden hoidon ylivoimattamiseen. (Woods 2007, 51.)

västä *kuratiivisesta hoidosta*.⁹³ Suomalainen Duodecimin julkaisu Palliatiivinen hoito ilmaisee hoidon sisällön:

”Palliatiivinen hoito on kokonaisvaltainen lähestymistapa, jonka tavoitteena on parantaa parantumattomasti sairaan ja hänen perheensä elämänlaatua. Se perustuu kärsimyksen ehkäisemiseen ja lievittämiseen kivun ja muiden fyysisten, psykososiaalisten ja eksistentiaalisten ongelmien varhaisen tunnistamisen, ennaltaehkäisyyn ja lievityksen keinoin.”⁹⁴

Palliatiiviseksi hoidoksi nimitetään myös oireita lievittäviä erikoishoitoja, kuten palliatiivista kirurgiaa ja sädehoitoa.⁹⁵ Kuratiivisen hoidon päätyttyä hoidosta käytetään yhä useammin nimitystä *saattohoito*. Tällöin tarkoitetaan mahdollisimman aktiivisen, arvokkaan ja oireettoman loppuelämän takaamista kuolevalle potilaalle.⁹⁶ Palliatiivisen hoidon ethokseen kuuluu *kuoleman välttämättömyys*, eikä sen tavoitteisiin kuulu kuoleman pitkittäminen tai nopeuttaminen.⁹⁷

Kuoleman välttämättömyyden vuoksi elämää ylläpitävät laitteet hämärtävät palliatiivisen ja kuratiivisen hoidon rajaa.⁹⁸ Sandman kommentoi elämän pitkittämisen muut-tavan sekä kuolemaa että kuoleman kontekstia tavalla, joka on tuhoisa palliatiivisen hoidon hyvän kuoleman tavoitteelle.⁹⁹ Suomessa lääkärien mielipiteet kuolevien potilaiden hoidon määrästä ja laadusta vaihtelevat vastaajien virasta ja iästä riippuen.¹⁰⁰

Palliatiivisen ja kuratiivisen hoidon rajapintaa on vaikea määrittää, sillä jokainen hoito arvioidaan tapauskohtaisesti. Palliatiivisen hoidon voidaan kuitenkin katsoa lisääntyvän, kun taudin parantumattomuus käy selvemmäksi (Kuva 1.).¹⁰¹ Tässä kaaviossa saattohoito asettuisi kuvan oikean laidan tasalle, kun sairaus on edennyt terminaali-vaiheeseen ja kuratiivinen hoito lopetettu.¹⁰²

⁹³ Vainio & Hietanen 2004, 19.

⁹⁴ Vainio & Hietanen 2004, 17. Lainaus on käänös Maailman Terveysjärjestön (WHO) palliatiivisen hoidon määritelmästä.

⁹⁵ Vainio & Hietanen 2004, 18.

⁹⁶ Vainio & Hietanen 2004, 19.

⁹⁷ Sandman 2001, 103.

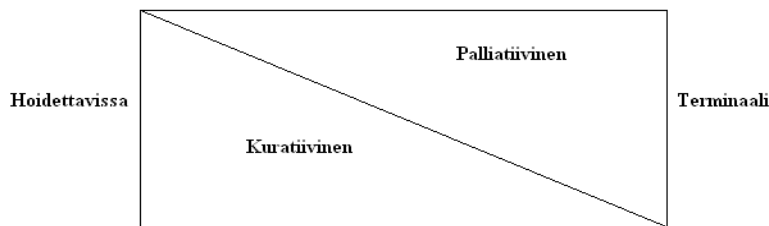
⁹⁸ Vainio & Hietanen 2004, 367. Sandman 2001, 274.

⁹⁹ Sandman 2001, 274. Sandmanin tekstissä korostuu potilaan ja kuoleman kohtaaminen. Laitteilla pitkitetty kuolema ei hänen mukaansa lisää elämään mitään arvokasta elinaikaa lukuun ottamatta. Kontekstin muutoksella hän tarkoittaa potilaan elämän pitkittymisen vaikutusta siihen, miten omaiset ja hoitajat ymmärtävät potilaan persoonana.

¹⁰⁰ Vainio & Hietanen 2004, 367-368. Aktiivisen hoidon kannalla olivat erityisesti nuoret lääkärit sekä vain vähän kuolevia hoitaneet lääkärit.

¹⁰¹ Woods 2007, 68. Vainio & Hietanen 2004, 18-20.

¹⁰² Vainio & Hietanen 2004, 19.



Kuva 1. Kuratiivisen ja palliativisen hoidon suhde.

Modernin palliativisen hoidon takana voidaan edelleen nähdä sen kristilliset juuret, mutta eriytyessään omaksi alaksi hoito on saanut vaikutteita myös uskonnollisen vakaumuksen ulkopuolelta.¹⁰³ Moderni palliativinen hoito etsii arvojaan ja periaatteitaan yhtä paljon sekulaarista liberalismista kuin kristinuskon tunnustuksesta.¹⁰⁴ Palliativisen hoidon etiikkaa tai arvoja ei siis voida sellaisinaan nähdä kristillisenä näkökulmana eutanasiaan.

3.3. Itsemurha – ihmisen halu kuolla toteutuu

Itsemurhan ja eutanasiaan liittyy yhteen ihmisen halu kuolla. Näiden kahden teon välillä on kuitenkin joukko eroja, joiden valaiseminen on välttämätöntä ennen paneutumista eutanasian erityiskysymyksiin. Itsemurha ei ole etenkään eutanasiaan verrattuna varsinainen lääketieteen ongelma, mutta esiintyy Hauerwasin ajattelussa tavallisesti eutanasian yhteydessä. Tässä luvussa käsitelen ensisijaisesti itsemurhaan ja ihmisen haluun kuolla liittyviä filosofisia näkökulmia.

Käsitteen *itsemurha* on todennäköisesti kehittänyt Sir Thomas Browne kirjassaan *Religio Medici* vuonna 1642.¹⁰⁵ Alkuperäinen englanninkielinen sana ”suicide” muodostuu latinan sanoista ”sui”, ”itse” ja verbistä ”cadere”, tappaa.¹⁰⁶

Totesin jo johdannossa itsemurhan olevan merkittävä ongelma Suomessa. Tämän lisäksi itsemurha on huomattava ongelma myös maailmanlaajuisesti.¹⁰⁷ Erityisesti

¹⁰³ Woods 2007, 49.

¹⁰⁴ Woods 2007,

¹⁰⁵ Krug (et al.) 2002, 185.

¹⁰⁶ Krug (et al.) 2002, 185.

¹⁰⁷ Järventie (et al.) 1990, 75.

miesten itsemurhat lisääntyvät nopeasti.¹⁰⁸ Maailman terveysjärjestön arvion mukaan vuonna 2000 815000 ihmistä tappoi itsensä.¹⁰⁹ Maailmanlaajuisesti itsemurha on neljänneksitoista yleisin kuolinsyy.¹¹⁰ Maailmanlaajuiset mittaukset osoittavat myös itsemurhien määrän lisääntyneen mittausten aikana.¹¹¹

Itsemurhaan altistavat syyt ovat moninaisia, mutta yleisimpiä syitä ovat syrjäytyminen, masennus ja psyykkiset häiriöt, alkoholin suuri käyttö ja hankala taloudellinen tilanne.¹¹² Näiden lisäksi myös sosiaalinen asema, sivilisaatio, sukupuoli, kulttuuri ja ikä vaikuttavat itsemurhariskiin.¹¹³ Yleisesti ottaen voidaan todeta, että itsemurha on ennen kaikkea oire, ei sairaus.¹¹⁴ Modernissa psykologiassa itsemurhaa pyritään lähestymään kasvavassa määrin prosessin näkökulmasta, eikä syy-seuraus -suhteiden hahmottamisesta käsin.¹¹⁵

Itsemurha on pitkä prosessi, joka muokkaa ihmisen käyttäytymistä itsetuhoiseen suuntaan.¹¹⁶ Prosessi vaikuttaa ihmisen omiin uskomuksiin itsestään ja ympäröivästä maailmasta, mikä syventää itsetuhoista käytöstä.¹¹⁷ Käyttäytyminen ilmenee muun muassa itseinhona, epätoivona, masennuksena, itsemurha-ajatuksina, itsen vahingoittamisena ja pahimmassa tapauksessa itsemurhana.¹¹⁸

Itsemurha on paitsi psykopatologinen myös vaikea filosofinen ongelma.¹¹⁹ Aiemmin mainittu Maailman terveysjärjestön raportti toteaa itsemurhan määritelmän olevan huomattavasti laajempi kuin pelkkä oman elämän lopettaminen.¹²⁰ Raportti erottaa toisistaan suunnitellun ja itse toteutetun *onnistuneen itsemurhan*¹²¹, *omaan kuolemaan johtavan tai johtamattoman itsetuhoisen käytöksen* sekä *itsetuhoisen kuvittelun*.¹²² Määritelmät eroavat toisiltaan tavoitteiden, keinojen ja lopputuloksen kannalta. Esimerkiksi omaan kuolemaan johtavaan itsetuhoiseen käytökseen ei välttämättä

¹⁰⁸ Järventie (et al.) 1990, 75. Krug (et al.) 2002, 188.

¹⁰⁹ Krug (et al.) 2002, 185.

¹¹⁰ Krug (et al.) 2002, 185.

¹¹¹ Krug (et al.) 2002, 187. Tilastointeja on tehty noin sadan vuoden ajan eri puolilla maailmaa.

¹¹² Järventie (et al.) 1990, 76–78. Krug (et al.) 2002, 191–193.

¹¹³ Krug (et al.) 2002, 191.

¹¹⁴ Uusitalo 2007, 15.

¹¹⁵ Uusitalo 2006, 25.

¹¹⁶ Ellis & Ellis 2006, 76.

¹¹⁷ Ellis & Ellis 2006, 78.

¹¹⁸ Ellis & Ellis 2006, 78.

¹¹⁹ Ellis & Ellis 2006, 88.

¹²⁰ Krug (et al.) 2002, 185.

¹²¹ ”Completed suicide.”

¹²² Krug (et al.) 2002, 185.

liitty pyrkimystä kuolla.¹²³ Itsetuhoinen kuvittelu sisältää itsemurha-ajatukset sekä itsemurhaan liittyvän fantasioinnin; tällainen kuvittelu on huomattavasti itsemurhia tai itsemurhan yrityksiä yleisempää.¹²⁴

Itsemurhan seurauksia lähipiirille on tutkittu itsemurhan tekoon ja syihin verrattuna vähän.¹²⁵ Tehdyissä tutkimuksissa on kuitenkin selvinnyt, että itsemurha on vakava trauman aiheuttaja, jonka seuraukset lähipiirissä ovat mittaamattomat.¹²⁶

Filosofi Steven Luper huomauttaa, että itsemurhaan voidaan nähdä sisältyvän *tarkoitus*, oman elämän lopettaminen; *ymmärrys* teon seurauksista, ja *lopputuloks*, kuolema.¹²⁷ Hän lisää aiempaan jaotteluun *poikkeavien syiden aiheuttaman kuoleman*¹²⁸ sekä *laiminlyönnistä aiheutuvan kuoleman*.¹²⁹ Poikkeavien syiden aiheuttama kuolema on tilanne, jossa ihminen haluaa kuolla, muttei ymmärrä tekonsa seurauksia.¹³⁰ Tällöin lopputulosta ei voida pitää puhtaana itsemurhana pyrkimyksestä ja lopputuloksesta huolimatta.¹³¹ Laiminlyönnistä johtuvassa kuolemassa ihminen jättää tekemättä jotain, minkä hän tiedostaa aiheuttavan tai nopeuttavan omaa kuolemaansa, esimerkiksi jättää ottamatta lääkkeensä.¹³²

Kristilliset kirkot ovat perinteisesti tuominneet itsemurhan. Tämän ajattelun juuret voidaan nähdä jo varhaisessa kirkossa.¹³³ Yhtenä keskeisenä itsemurhan vastaisen ajattelun kehittäjänä pidetään kirkkoisä Augustinusta, joka pyrki kirjoituksillaan esittämään marttyyriutta tavoittelevia kristittyjä luopumasta elämästään turhaan.¹³⁴ Keskeisiä perusteluja itsemurhan kiellolle tästä asti ovat olleet 5. käskyn ”Älä tapa” rikkomisen ja elämän pyhyys.¹³⁵

¹²³ Krug (et al.) 2002, 185.

¹²⁴ Krug (et al.) 2002, 191.

¹²⁵ Uusitalo 2006, 35.

¹²⁶ Uusitalo 2006, 37.

¹²⁷ Luper 2009, 173.

¹²⁸ ”Death by Deaviant Causation”

¹²⁹ Luper 2009, 173. Luper 2009, 175.

¹³⁰ Luper 2009, 173. Luper antaa esimerkiksi naisen, joka sekoittaa arsenikkia luomumehuun. Arsenikkia on kuitenkin liian vähän, jotta se olisi tappavaa. Tietämättään naisen sydänlääke kuitenkin reagoi voimakkaasti luomumehun kanssa aiheuttaen kuoleman.

¹³¹ Luper 2009, 174.

¹³² Luper 2009, 175.

¹³³ Laulaja 1994, 105.

¹³⁴ Hytönen 2003, 109. Laulaja 1994, 105.

¹³⁵ Hytönen 2003, 109. Laulaja 1994, 105.

Myöhemmin itsemurhan tehneitä tai itsemurhaa yrittäneitä rangaistiin erilaisin keinoin, esimerkiksi sulkemalla sakramenttien ulkopuolelle.¹³⁶ Tunnetuimpia seurauksia tästä ajattelusta lienee itsemurhan tehneiden hautaaminen kirkkomaan ulkopuolelle.¹³⁷ Martti Luther esitti, ettei ihmistä voi uskonnollisessa mielessä asettaa vastuuseen itsemurhasta, eikä itsemurhalla ole pelastukseen vaikuttavaa merkitystä, mutta hän tuomitsi silti itsemurhan yhteiskunnallisesti.¹³⁸

1900-luvulla kirkot ovat hitaasti alkaneet osoittaa ymmärrystä itsemurhan tehneitä kohtaan. Tähän on vaikuttanut huomattavasti lisääntynyt ymmärrys ihmisen psykologiasta.¹³⁹ Itsemurhaa on alettu hahmottaa myös yhteiskunnallisesta mittakaavasta, ei vain yksilön omana päätöksenä.¹⁴⁰ Roomalais-katolinen ja ortodoksinen kirkko vastustavat edelleen sekä eutanasiaa että itsemurhaa.¹⁴¹ Roomalais-katolisen kirkon keskeiset argumentit ovat kärsijän liittyminen Kristukseen kärsimystensä kautta sekä aiemmin mainittu elämän pyhyys.¹⁴²

On tämän tutkielman puitteissa syytä huomioita, että Maailman terveysjärjestön raportin mukaan uskonnoilla ja aatteilla on myös huomattava käänteinen vaikutus itsemurhien todennäköisyyteen.¹⁴³ Erityisesti islaminuskoisissa ja roomalais-katolisissa maissa itsemurhien määrä on vähäisempi.¹⁴⁴ Raportissa mainitut tutkimukset toteavat vakaumuksellisella uskonnollisen käyttäytymisellä olevan sekä elämänhalua ruokkiva että itsemurhaan turvautumista estävä vaikutus.¹⁴⁵

3.4. Eutanasian määritelmä

¹³⁶ Hytönen 2003, 109–110.

¹³⁷ Hytönen 2003, 107.

¹³⁸ Hytönen 2003, 110. Suomessa todistetusti itsensä tappaneen ihmisen hautaaminen toimitettiin vielä 1910-luvulle saakka niin sanotun hiljaisen hautauksen perinteen mukaan. Tällöin siunauksessa lausuttiin vain hautaussanat, Isä meidän -rukous ja Herran siunaus. Hiljaista hautausta edeltänyt ”häpeällinen hautaaminen” poistettiin kirkkolaista 1868. (Hytönen 2003, 110.)

¹³⁹ Hytönen 2003, 107. Laulaja 1994, 106.

¹⁴⁰ Hytönen 2003, 107.

¹⁴¹ A Time to Live, a Time to Die, 33-34.

¹⁴² A Time to Live, a Time to Die, 33. Huolimatta lähtökohtaisesti kielteisestä kannasta elämän päättämiseen roomalais-katolisen kirkon katekismus huomioi itsemurhaan altistavien syiden kuten psykikisten häiriöiden, ahdistuksen, kidutuksen tai kivun pelon ”vähentävän tekijän vastuuta”. (Katolisen kirkon katekismus, 553—554)

¹⁴³ Krug (et al.) 2002, 197.

¹⁴⁴ Krug (et al.) 2002, 198. Itsemurhariski on tutkimuksen mukaan huomattavasti korkeampi entisissä neuvostomaissa sekä maissa, jotka ovat valtauskonoltaan hindulaisia tai buddhalaisia.

¹⁴⁵ Krug (et al.) 2002, 198.

Lähestyn tässä luvussa eutanasian eri muotoa tarkastelemalla eutanasiakeskustelun pääpiirteitä sekä yleistä eutanasiaa puoltavaa ja vastustavaa argumentaatiota. Keski- tyn yksittäisten valtioiden päätöksiin vain niiltä osin kuin niillä on merkitystä kokoi- naiskeskustelulle.

Käsite *eutanasia* juontaa juurensa antiikin aikoihin. Kreikankielinen sana tarkoittaa sananmukaisesti *hyvää kuolemaa*.¹⁴⁶ Termin on tulkittu tarkoittaneen rauhallista, kivutonta ja kiireetöntä vaipumista kuolemaan.¹⁴⁷ Eutanasialla on tarkoitettu tässä yhteydessä myös kuoleman helpottamista esimerkiksi huumaamalla tai äärimmäises- sä tapauksessa myrkyttämällä. Käytäntö on herättänyt jo antiikissa keskustelua ja sen tunnetuin vastustaja lienee ollut Hippokrates.¹⁴⁸ Filosofin Heta Häyry erottaa eu- tanasian vastakohtaksi pahan kuoleman eli *dystanasian*.¹⁴⁹ Käsitteiden Hauerwasin luonnostelmaa hyvästä ja huonosta kuolemasta tarkemmin analyysiluvussa 5. Kuo- lema.

Eutanasia-käsitteen tulkinta on ollut huomattavan laajaa. Eri aikakausina ja eri kult- tuureissa eutanasia on ymmärretty niin omaisten ja hoitohenkilökunnan aktiivisena toimintana kuin kuoleman kohtaamisen avuksi. Erilaiset kuoleman avustamisen kei- not synnyttivät tarpeen määritellä tarkemmin eutanasian käsitettä. 1800-luvulta eteenpäin eutanasia on ymmärretty ensisijaisesti potilaan kuoleman avustamisena, armomurhana tai -kuolemana.¹⁵⁰

Eutanasian erottaa itsemurhasta ennen kaikkea kuoleman tuottajan ja sen haluajan.¹⁵¹ Erityisesti tilanteessa, jossa kuolemaa haluava ei itse pysty lopettamaan elämäänsä halusta huolimatta, varsinaisen tekijän rooli on korostunut.¹⁵² Kuoleman halun li- säksi eutanasiaan liittyy siis oleellisesti kysymys tekijän moraalisisesta asemasta.¹⁵³ Tekijän rooli erottaa toisistaan *aktiivisen eutanasian*, jossa toimenpiteen suorittaa

¹⁴⁶ Pöysti 2009, 7. Häyry 1997, 36. eu = hyvä, thanatos = kuolema

¹⁴⁷ Woods 2007, 50.

¹⁴⁸ Pöysti 2009, 1. Hippokrateen vala sisältää kuoleman avustamiseen liittyen lauseen: "En tule anta- maan kenellekään kuolettavaa myrkkyä, vaikka minulta sellaista pyydetäisiin, enkä neuvoa sellaisen valmistamiseen."

¹⁴⁹ Häyry 1997, 40.

¹⁵⁰ Pöysti 2009, 7.

¹⁵¹ Luper 2009, 191.

¹⁵² Luper 2009, 190.

¹⁵³ Luper 2009, 191.

esimerkiksi lääkäri, ja *avustetun itsemurhan*, jossa tekijä ja kuoleva ovat sama henkilö.¹⁵⁴

Kansainvälisesti on pitkään käytetty jakoa *aktiivinen* ja *passiivinen* eutanasia.¹⁵⁵ Molemmissa tapauksissa kyse on ”lääkärin tarkoituksellisesta potilaan surmaamisesta potilaan toistuvasta, vapaaehtoisesta ja oikeustoimikelpoisesta pyynnöstä.”¹⁵⁶ Vaihtoehtoinen, kärsimyslähtöinen määritelmä Hännisen kirjassa Eutanasia kuuluu: ”Potilaan elämän tietoinen ja tarkoituksellinen lopetus lääkeaineella potilaan omasta pyynnöstä tilanteessa, jossa kärsimys on sietämätöntä.”¹⁵⁷

Aktiivisessa eutanasiassa potilaan elämä päätetään esimerkiksi lääkeaineilla. Potilaan itsemääräämisen näkökulmasta eutanasia jaetaan usein luokkiin tahdonalainen, tahdonvastainen ja tahdoton eutanasia.¹⁵⁸ *Tahdonalaisen eutanasian* piiriin kuuluvat pysyvästi avuttomaan tilaan joutuneet, jotka vapaaehtoisesti ja harkitusti ovat päättäneet kuolla.¹⁵⁹ *Tahdoton eutanasia* tarkoittaa, että potilas on kyvytön tekemään päätöstä tai ilmaisemaan itseään.¹⁶⁰ Tällöin lääkäri ja omaiset arvioivat tilanteen potilaan puolesta. Potilaan *tahdonvastainen eutanasia* tarkoittaisi tilannetta, jossa potilas surmataan vasten tahtoaan, käytännössä murhaa.¹⁶¹

Käsite *passiivisesta eutanasiasta* syntyi, kun elämää ylläpitävien laitteiden käyttöä parantumattomasti sairaiden potilaiden kohdalla jouduttiin uudelleen arvioimaan.¹⁶² Passiivinen eutanasia tarkoittaa esimerkiksi laitteiden poiskytkemistä tai käyttämättä jättämistä. Myöhemmin passiivinen eutanasia on kuitenkin koettu käsitteenä ongelmalliseksi.¹⁶³ Lääketieteen keinoin elämää voidaan pitkittää vuosia tai ylläpitää keinotekoisesti esimerkiksi koneiden avulla. Tästä syystä on tarpeellista erottaa passiivi-

¹⁵⁴ Luper 2009, 191.

¹⁵⁵ Woods 2007, 140. Jako on läsnä erityisesti arkisessa kielenkäytössä, minkä vuoksi käsitteet määritellään myös tässä työssä. Huolimatta käsitteiden yleisestä käytöstä ne ovat ongelmallisia eivätkä kata koko eutanasian kenttää. (Woods 2007, 140.)

¹⁵⁶ Pöysti 2009, 7.

¹⁵⁷ Hänninen 2012, 2.

¹⁵⁸ Pöysti 2009, 7-8.

¹⁵⁹ Häyry & Häyry 1987, 158.

¹⁶⁰ Häyry & Häyry 1987, 160.

¹⁶¹ Häyry & Häyry 1987, 162.

¹⁶² Pöysti 2009, 8. Steinbock 2009, 287–288.

¹⁶³ Lääkärin etiikka 2013, 159: ” Käsite passiivinen eutanasia viittaa hoidosta luopumiseen tai hoidon antamatta jättämiseen silloin, kun toivoa paranemisesta ei enää ole. Käsite on ristiriitainen eikä sitä tulisi käyttää. Turhien hoitojen välttäminen ja hyödyttömien hoitojen lopettaminen ovat normaali lähtökohta lääkärin työssä. Hoidoista luopuminen ei ole ”passiivista” eutanasiaa siinäkään tapauksessa, että potilas itse päättää luopua hoidoista. Eutanasiassa toiminnan päämäärä ja teon tarkoitus on potilaan kuolema.”

sesta eutanasiasta kaksi erillistä tapaa: *tarkoituksellinen surmaaminen ja kuoleman salliminen*.¹⁶⁴

Kuoleman salliminen tarkoittaa tavallisesti tilannetta, jossa sairaus on edennyt pisteeseen, missä hoito korkeintaan lykkää kuolemaa.¹⁶⁵ Passiivinen eutanasia ei sisällä hyvän perushoidon kuten kivunhoidon kieltämistä vaan kuratiivisen hoidon lopettamista.¹⁶⁶ Kuoleman sallimisen taustalla on samoja periaatteita kuin palliativisessa hoidossa.¹⁶⁷

Kuoleman sallimisen kategoria aiheuttaa monia filosofisia ja eettisiä kysymyksiä.¹⁶⁸ Heikki Hinkka toteaa esimerkiksi tajuttoman, terminaalivaiheessa olevan potilaan kuumeen hoitamisen olevan hyödyllistä vain kuumeen poistamisen kannalta.¹⁶⁹ Potilaan toimintakyvyn palauttamisen kannalta hoito on turhaa. Heta Häyry taas haastaa passiivisen eutanasian käsitteen toteamalla sen olevan uusi kieltä, jolla salataan hoidon ja kuoleman suhdetta. Häyryn mukaan passiivisen eutanasian hyväksyminen tarkoittaa eettisesti myös avointa eutanasian hyväksymistä.¹⁷⁰

Eutanasiaa puoltava argumentaatio korostaa potilaan oikeutta määrätä omasta elämästään.¹⁷¹ Ihmisellä on paitsi oikeus elää myös oikeus kuolla.¹⁷² Tällöin ihmisen rationaalista päätöstä lopettaa oma elämänsä tulisi kunnioittaa.¹⁷³ Toinen keskeinen puoltava argumentti etsii eutanasiasta keinoa kärsimyksen määrän vähentämiseen.¹⁷⁴ Toisessa argumentissa korostuu yksilön hyvän elämän arvo ja kuoleman arvokkuus.¹⁷⁵

¹⁶⁴ Häyry & Häyry 1987, 114. Pöysti 2009, 8.

¹⁶⁵ Häyry & Häyry 1987, 114.

¹⁶⁶ Häyry & Häyry 1987, 115.

¹⁶⁷ Sandman 2001, 274.

¹⁶⁸ Vainio & Hietanen 2004, 371. Suomalaisessa tutkimuksessa on havaittu, että lääkärit pitävät hoidon lopettamista aktiivisena, kuolemaa jouduttavana tekona, mutta hoidon aloittamatta jättämistä moraalisesti hyväksyttävämpänä. Juridisesti nämä kaksi eivät kuitenkaan eroa toisistaan. (Vainio & Hietanen 2004, 371.)

¹⁶⁹ Vainio & Hietanen 2004, 371.

¹⁷⁰ Häyry, H 1995, 99-102

¹⁷¹ Häyry & Häyry 1987, 154. Häyry, H. 1995, 99.

¹⁷² Häyry & Häyry 1987, 137.

¹⁷³ Luper 2009, 183.

¹⁷⁴ Häyry & Häyry 1987, 151.

¹⁷⁵ Häyry & Häyry 1987, 156. Luper 2009, 190.

Maailman lääkäriliiton¹⁷⁶ 1981 hyväksymä Lissabonin julistus¹⁷⁷ takaa kuolevalle potilaalle oikeuden saattohoitoon ja tuskattomaan kuolemaan.¹⁷⁸ Vuosina 1987 Maailman lääkäriliitto totesi lausunnossaan *Declaration on Euthanasia* kuolevan potilaan tarkoituksellisen surmaamisen hänen omasta pyynnöstään epäeettiseksi teoksi. Liitto päätyi 2002 samaan tulokseen lausunnossa *Resolution on Euthanasia*.¹⁷⁹

Suomen lääkäriliiton kannanotot ovat myötäilleet Maailman lääkäriliiton linjaa. Vuonna 2013 ilmestynyt julkaisu Lääkäriin etiikka suhtautuu torjuen eutanasiaan ja toteaa:

”Suomen Lääkäriliitto vastustaa eutanasian laillistamista. Lääkäriliitto vastustaa myös sitä, että lääkärit ammattikuntana veloitettaisiin tekemään toimenpiteitä, joiden ensisijaisena tarkoituksena on potilaan kuoleman jouduttaminen. --- Lääkäreiden tehtävänä on käyttää nykylääketieteen mahdollisuuksia kärsimyksen hoitoon, eikä hoitojärjestelmän puutteita tule korjata eutanasian avulla.”¹⁸⁰

Samalla julkaisu suhtautuu kriittisesti poliittisiin pyrkimykset aktiivisen eutanasian laillistamiseksi.¹⁸¹ Lääkäriliitto ei näe, että eutanasian sallimiselle on Suomessa ”riittäviä eettisiä perusteita tai käytännön tarvetta”.¹⁸² Lisäksi eutanasian salliminen ”olisi periaatteellisesti merkittävä arvomuutos ja avaisi ennakoimattomia kehityskulkuja”.¹⁸³

Evangelisluterilainen kirkko on Suomessa suhtautunut eutanasiaan maltillisesti torjuen. Yksittäiset piispat ja teologit ovat osallistuneet keskusteluun omalla auktoriteetillaan, mutta kirkolla ei ole varsinaista julkilausumaa eutanasiasta. Tästä syystä on vaikeaa määrittellä Suomen evangelisluterilaisen kirkon kantaa. Lähimmäksi virallista lausumaa tulee Jorma Laulajan ja Simo Peuran työryhmän suunnittelema ja Laulajan kirjoittama ”kirkon jäsenten käyttöön tarkoitettu etiikan käsikirja”¹⁸⁴ *Elämän*

¹⁷⁶ World Medical Association.

¹⁷⁷ Julistus on uusittu 1995. Tämä ei vaikuttanut eutanasiaa koskevaan sisältöön.

¹⁷⁸ Pöysti 2009, 34.

¹⁷⁹ Pöysti 2009, 34.

¹⁸⁰ Lääkäriin etiikka 2013, 162. Hauerwasin yhteisöllisen etiikan valossa on mielestäni merkittävää, että Lääkäriin etiikka 2013 huomioi ”hoitojärjestelmän puutteet”. Hauerwas on esittänyt samansuuntaisia mielipiteitä jo 1970-luvulta lähtien.

¹⁸¹ Lääkäriin etiikka 2013, 162.

¹⁸² Lääkäriin etiikka 2013, 162.

¹⁸³ Lääkäriin etiikka 2013, 162.

¹⁸⁴ Laulaja 1994, 9.

oikea ja väärä. Kirjassa todetaan kuoleman ja kärsimyksen ongelman olevan vaikea, mutta ihmisellä ei ole ”kuolemissen valtakirjaa” eli oikeutta päättää kuolemasta.¹⁸⁵

Aktiiviseen eutanasiaan verrattava käytäntö on kirjoitushetkellä olemassa kolmessa Euroopan maassa. Suurin ero on toimenpiteiden eutanasia ja avustettu itsemurha välillä. Alankomaat ja Belgia hyväksyivät eutanasian mahdollistavan lainsäädännön 2002, Luxemburg 2009.¹⁸⁶ Sveitsissä ja Saksassa lainsäädäntö sallii itsemurhassa avustamisen tiettyjen ehtojen piirissä.¹⁸⁷

Lainsäädännön käytännöissä on kuitenkin huomattavia eroja. Belgian ja Luxemburgin lainsäädäntö on pääpuolisoin sama. Molemmissa maissa eutanasia on lääketieteellinen toimenpide, jonka suorittaa lääkäri; kun tietyt kriteerit täyttyvät, eutanasian tehnyttä lääkäriä ei pidä syyttää.¹⁸⁸ Sen sijaan Alankomaiden lainsäädännön mukaan eutanasia ja itsemurhassa avustaminen ovat lähtökohtaisesti rangaistavia tekoja.¹⁸⁹ Vuoden 2002 laki antaa kuitenkin eutanasian toimittaneelle tai potilaan itsemurhaa avustaneelle lääkärille mahdollisuuden välttyä syytteeltä, mikäli hän noudattaa asetettuja säästöksiä ja raportoi toimintansa oikein.¹⁹⁰ En paneudu eroihin enempää, sillä käytännön toimilla on hyvin vähän merkitystä Hauerwasin kirjoitusten kannalta. Toisaalta avustetun kuoleman sallimisen maiden käytännöt antavat mahdollisuuden ymmärtää kuoleman sallimisen seurauksia yhteiskunnassa.

¹⁸⁵ Laulaja 1994, 200.

¹⁸⁶ A Time to Live, a Time to Die, 26-27. The role of the physician in the voluntary termination of life, 10-11.

¹⁸⁷ A Time to Live, a Time to Die, 27. Molemmissa tapauksissa lainsäädäntö pyrkii huomioimaan, ettei kuolevaa ole manipuloitu päätöksenteossa. Sveitsin lainsäädäntö mahdollistaa itsemurhassa avustamisen vain, mikäli kuolemasta ei koidu hyötyä auttajalle. Tämä mahdollistaa vapaaehtoisvoimin toimivat järjestöt, kuten Exit ja Dignitas, jotka järjestävät avustettua itsemurhaa Sveitsissä. (A Time to Live, a Time to Die, 27.) Suomessa vastaavana etujärjestönä toimii Suomen Exitus ry.

¹⁸⁸ A Time to Live, a Time to Die, 26-27.

¹⁸⁹ The role of the physician in the voluntary termination of life, 19.

¹⁹⁰ Frequently Asked Questions Euthanasia 2010, 3-4. A Time to Live, a Time to Die, 26. The role of the physician in the voluntary termination of life, 19. Syytteeltä on mahdollista välttyä, mikäli lääkäri noudattaa ”asianmukaisen hoidon vaatimuksia” (The Requirements of Due Care), jotka ohjaavat toimenpiteen etenemistä. Liitän vaatimukset tähän eron selväksi tekemisen vuoksi:

”The requirements of due care referred to in Section 293, paragraph 2 of the Penal Code stipulate that the physician:

a holds the conviction that the request by the patient was voluntary and well-considered,

b holds the conviction that the patient’s suffering was lasting and unbearable,

c has informed the patient about the situation he was in and about his prospects,

d and the patient hold the conviction that there was no other reasonable solution for the situation he was in,

e has consulted at least one other, independent physician who has seen the patient and has given his written opinion on the requirements of due care, referred to in parts a-d, and

f has terminated a life or assisted in a suicide with due care.” (The role of the physician in the voluntary termination of life, 19.)

4. KÄRSIMYS

4.1. Kärsimysen luonnollisuus

Aiemmissa luvuissa olen tarkastellut filosofian näkökulmasta rajapintoja kuolemanhalun, luonnollisen kuoleman, eutanasian ja itsemurhan välillä. Tämä rajapintojen selvittäminen on tähdännyt kahtaalta selkeään käsitteiden selkeään rajaamiseen sekä Hauerwasin oman esitystavan huomioimiseen. Sekä eutanasian että itsemurhan merkitysten taustalla voidaan nähdä yksilön ja yhteisön suhtautuminen kärsimykseen sekä sen lievittämiseen ja poistamiseen. Tämän vuoksi käsittelen tutkimuksessani Hauerwasin kärsimystä koskevia kirjoituksia ennen varsinaista kuoleman merkityksen analyysia. Tässä luvussa pyrin selvittämään, näkeekö Hauerwas kärsimysen luonnollisena kategoriana.¹⁹¹

Hauerwas kommentoi ajatusta kärsimyksestä luonnollisena kategoriana:

Oletamme, että kärsimys on luonnollinen kategoria, sillä jokaisella meistä on kokemus kärsimyksestä. Oletus yhteisestä kärsimyksen kokemuksesta on kuitenkin harhaanjohtava, sillä kukaan ei koskaan vain kärsi. Hän kärsii jostakin. Kykymme tunnistaa oma kärsimyksemme tarkoittaa, että kärsimys tapahtuu aina tulkinnallisessa kontekstissa.¹⁹²

Väite on Hauerwasin teoksen ensimmäisiä luonnostelmia, johon suurin osa kirjasta perustuu. Toteamuksen voidaan siis nähdä olevan keskeinen paitsi Hauerwasin teokselle myös hänen etiikalleen. Hän palaa säännöllisesti kärsimyksen teeman äärelle ja on jatkuvasti sitä mieltä, ettei kärsimys ole *luonnollinen kategoria* vaan hyvin *henkilökohtainen kokemus*. Koska Hauerwasin mielestä jokaisen kärsimyksen syyt ovat erilaiset, kärsimys tunteena ei voi muodostaa hänen etiikassaan luonnollista kategoriaa.

¹⁹¹ Tavallisesti luonnollinen kategoria viittaa luokkaan, joka on olemassa luonnollisesti. Kategorian ulkopuolelle jäävät ihmisen keinotekoisesti luokittelemat oliot.

¹⁹² Hauerwas 1986, 28. ”We assume that suffering is a natural category – after all we all have had the experience of suffering. But our assumption that we have had a common experience of suffering is misleading, for no one simply suffers. One always suffers from something. Our ability to recognize our suffering means that suffering always takes place in an interpretative context.”

Hauerwas rinnastaa kärsimyksen ja kuoleman toisiinsa ja toteaa molempien olevan osa elämisen todellisuutta, muttei keskeisin asia elämässä.¹⁹³ Tämän pohjalta voidaan todeta, että Hauerwas pitää kärsimystä elämään kuuluvana ja tältä osin luonnollisena. Kärsimyksen määrittelemisen elämään kuuluvaksi ei merkitse, että kärsimys kuuluisi luonnolliseen kategoriaan.

Kärsimys on Hauerwasille näennäisestä luonnollisuudesta huolimatta kuitenkin jostain muuta kuin luonnollinen kategoria. Hän pitää ongelmana, miten usein kärsimystä kuvataan vain passiivisena kestämisenä tai se jätetään kokonaan määrittelemättä.¹⁹⁴ Kärsimys ilmenee Hauerwasin ajattelussa ensisijaisesti aktiivisena toimintana. Hänen mukaansa passiivisuuden korostaminen on suuri ongelma, sillä kärsimys menettää merkityksensä, jos käsitteellä kuvataan elämää kokonaisuudessa, ei elämään kuuluvaa osaa.¹⁹⁵

Käsitän Hauerwasin pyrkivän ensisijaisesti osoittamaan eron passiivisen ja aktiivisen kärsimisen seurauksien välillä. Eri näkemykset johtavat erilaisiin johtopäätöksiin siitä, miten kärsivää voidaan auttaa. Passiivinen käsitys näkee kärsimyksen lähinnä kohtalona, johon kärsijä voi vaikuttaa vain vähän tai ei ollenkaan. Aktiivinen kärsimys pyrkii etsimään kärsimyksen merkitystä ja sanoittamaan näitä merkityksiä.

Ajatus kärsimyksestä henkilökohtaisena kokemuksena on taustoiltaan varsin post-moderni ja antaa paljon painoarvoa yksilön omalle kokemukselle. Yksilö voi pyrkiä sanoittamaan kokemaansa, mutta tästä huolimatta kyky käyttää kieltä rajoittaa ilmaisua. Hauerwas kuitenkin kieltää kärsimyksen olevan kokonaan subjektiivinen kokemus.¹⁹⁶ Hän itse näyttää pitävän kärsimyksen kokemusta ensisijaisesti merkityksellisenä.

Hauerwasin aiemmin esittämien kärsimyksen kuvausten puitteissa totean, että kärsimyksen *kokemus* on subjektiivinen, mutta tällä subjektiivisella kokemuksella on takanaan *yhteinen käsite*. Subjektiivinen kokemus jakaa kielellisesti käsitteen kautta

¹⁹³ Hauerwas 1986, 29.

¹⁹⁴ Hauerwas 1986, 28. Hän viittaa määrittelee kärsimyksen olevan ”vapaaehtoista tai pakotettua taantumista ja tiettyjen olosuhteiden kestämistä” (Submitting or being forced to submit and endure a particular set of circumstances), mutta painottaa samalla, ettei passiivinen määritelmä tee oikeutta kärsimyksen kokonaiskuvalle.

¹⁹⁵ Hauerwas 1986, 29. ”It becomes a word to describe life itself, rather than a word to redescribe what is inextricably bound up with living.”

¹⁹⁶ Hauerwas 1986, 28.

joitakin piirteitä, jolloin toisen ihmisen kärsimystä on mahdollista hahmottaa, muttei täysin ymmärtää. Pidän tätä asetelmaa merkinä paitsi Hauerwasin postmodernistisuudesta myös mahdollisena viitteenä yksilön kertomukseen. Kokemus kärsimyksestä rajautuu yksilön kertomuksen sisälle ja on riippuvainen yksilön kyvystä kuvata kokemustaan, kertoa omaa kertomustaan toisille.

Hauerwas toteaa suoraan, ettei usko ihmiskunnan pystyvän saamaan aikaan kärsimyksetöntä maailmaa, eikä meidän tulisi edes haluta tällaista.¹⁹⁷ Väite sisältää oletuksen kärsimyksestä maailmaan kuuluvana elementtinä. Kärsimystä voidaan luonnollisuudessaan verrata esimerkiksi uneen tai kipuun, jotka molemmat palvelevat tarkoitusta ihmiselämässä.

Aiempaa kärsimyksen käsitteen analyysiä tukee Hauerwasin oma kirjoitus, jossa hän vertaa kärsimyksen luonnollista kategoriaa ja syntiä:

--- synti ei ole enempää luonnollinen kategoria kuin kärsimys. Aivan kuin meidät pitää opettaa tekemään syntiä, niin meidät pitää opettaa kärsimään oikeista syistä ja siitä ettemme ole onnistuneet tekemään oikeita asioita.¹⁹⁸

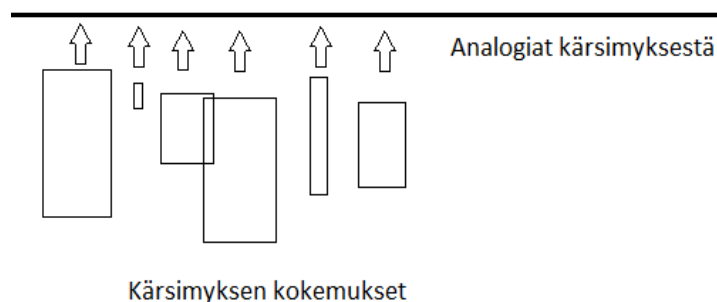
Tämän lainauksen ja analyysini pohjalta totean, ettei kärsimys ei ole Hauerwasille luonnollinen kategoria. Kärsimys on päinvastoin opittua sekä sosialisatioprosessin tulosta ja näin ollen kulttuurisidonnaista. Juuri kärsimyksen erilaiset muodot ja voimakkuuden asteet ovat Hauerwasille todiste kärsimyksen yhteydestä ihmiselämän kertomuksen erityisluonteeseen.¹⁹⁹ Kertomuksen erojen vuoksi tulkitseen hänen tarkoittavan, että esimerkiksi suomalainen 15-vuotias kärsii eri tavalla ja eri keinoilla kuin ghanalainen ikätoverinsa. Olen pyrkinyt osoittamaan tämän kuvassa 2.

¹⁹⁷ Hauerwas 1986, 34.

¹⁹⁸ Hauerwas 1986, 31: “--- sin is no more a natural category than suffering. Just as we must be taught to sin, so we must be taught to suffer for the right things and for failing to do the right things.”

¹⁹⁹ Hauerwas 1990, 68.

Kärsimys käsitteenä



Kuva 2: Kärsimyksen teoreettinen jakauma

Tulkitsen Hauerwasin tarkoittavan, että samoista syistä johtuvat kärsimyksen kokemukset voivat jossain määrin olla samanlaisia, jopa yhteisiä. Kuvassa 2 erilaisia kärsimyksen muotoja edustavat suorakulmiot. Näitä kokemuksia kuvaavat analogiat eivät kuitenkaan ole koskaan samanlaisia. Analogioiden taustalla on paitsi kärsijän kielellinen kyky myös hänen oppimansa tapa suhtautua kärsimykseen ja kuvata sen kokemusta. Yksikään analogia ei voi tavoittaa universaalisti kärsimyksen käsitettä.

Hauerwasin mukaan kärsimyksen kokemuksen moraalista merkitystä pyritään kyllä sanoittamaan moniselitteisesti, mutta koska kärsimys ei ole luonnollinen kategoria, siitä voidaan puhua ainoastaan analogian avulla.²⁰⁰ Hauerwas ei tässä ota kantaa *kärsimyksen käsitteen moraaliseen* merkitykseen, vaan huomauttaa, että todellisuudessa suurin osa kärsimystä tutkivasta moraalisesta analyysistä tutkii erilaisten sanoitettujen kokemusten moraalista sovellettavuutta. Tällöin ”hyvän” kärsimyksen analyysi on todellisuudessa ”hyvän” analogioiden, ei sisäisen kokemuksen analyysia.

Hauerwas pyrkii selventämään kärsimyksen ja analogioiden eroa lääketieteen hyveellisen harjoittamisen pohdintoissaan. Hauerwasin mukaan kärsimyksen käsitys rajataan usein ”kipuun”, joka on helpompaa diagnosoida ja lievittää:

Epäilen, että lääketieteessä on houkutus pyrkiä rajaamaan kärsimyksen merkitys sen biologiseen kontekstiin, ettei lääketiedettä käytettäisi välineenä kaikenlaisen kärsimyksen lieventämiseen. Näyttää siltä, että mitä lähempänä kärsimys on ”kipua”, sitä

²⁰⁰ Hauerwas 1986, 30.

objektiivisempaa se on ja tällöin vähemmän riippuvainen tulkinnallisesta kontekstista

---²⁰¹

Hauerwas esittää väitteensä lääketieteen menetelmistä lähinnä epäilynä, mutta tästä huolimatta lauseen sisältö on huomattavan tulkinnanvarainen. Väitteen varsinainen argumentaatio on olematonta. Tästä huolimatta lauseen sisältämä kritiikki on varsin merkittävää, mikäli tarkastellaan eutanasian ja kärsimyksen ympärillä käytyä keskustelua, jossa kärsimys ja sen erilainen lievittäminen on nopeasti noussut keskeiseksi aiheeksi.²⁰²

Mikäli kipu-kärsimys -jaottelua tarkastellaan aiemman Hauerwasin kokemuksen ja analogian analyysin valossa, voidaan todeta, että Hauerwas pitää fyysisen kivun objektiivista arviointia mahdollisempaan ja helpompaan kuin kärsimyksen arvottamista. Kokemus kärsimyksestä on liian henkilökohtainen ja kulttuurisidonnainen, jotta arvio voitaisiin tehdä nopeasti ja objektiivisesti. Fyysiset erot kivun sietämisessä ovat toki olemassa, mutta emme samalla tavoin opi tuntemaan kipua kuin asennoitumaan kärsimykseen.

Hauerwasin epäily kohdistuu lääketieteen toimintatapoihin. Hänen väitteensä on totta vain, jos lääketiede todella pyrkii ensisijaisesti lääkitsemään kipua ja pitää psykologista kärsimystä toisarvoisena. En pysty arvioimaan tässä väitteen paikkansapitävyyttä kirjan julkaisuvuonna 1980-luvulla²⁰³, mutta 2000-luvun keskustelussa erityisesti kärsimyksen kokemus ja kokemusten vaihtelu ovat keskeisessä roolissa.²⁰⁴ Tästä näkökulmasta epäily ei pidä paikkansa ainakaan yleisenä totuutena.

²⁰¹ Hauerwas 1986, 30. ” I suspect that the temptation in medicine is to try to restrict the meaning of suffering to a biological context in the interest of protecting medicine from being used as a tool to alleviate every form of suffering. For it seems that the closer suffering is to ‘pain’ the more objective it is and therefore the less dependent it is on an interpretative context ---”

²⁰² Lääkärin etiikka 2013, 160—161. The role of the physician in the voluntary termination of life 2011, 15. Erityisesti *The role of the physician in the voluntary termination of life* pitää kärsimyksen kokemuksen moninaisuutta suurena ongelmana ja edellyttää jatkokeskustelua käytäntöjen selventyessä. Lääkärin etiikka 2013 näkee kuoleman myös laajasti kuolevan ympäristöä koskevana kysymyksenä.

²⁰³ Hauerwas on aiemmin viitannut David E. Boeyink’in artikkeliin *Pain and Suffering*, jonka sisällöstä en ole saanut tarkempaa tietoa. Epäilemättä tutustuminen artikkeliin auttaisi ymmärtämään aikakauden keskustelua ja tuottaisi tarkempia tuloksia.

²⁰⁴ The role of the physician in the voluntary termination of life 2011, 15. Lisäksi 2000-luvulla kärsimys liittyy erityisesti kysymykseen ihmisarvoisesta kuolemasta. (Lääkärin etiikka 2013, 160.)

Toisaalta eutanasiasta keskusteltaessa kivulla on korostainen asema suhteessa sosiaaliseseen ja psykologiseen kärsimykseen, jota esimerkiksi invalidit, dementia- tai mielenterveyspotilaat tuntevat. Tästä huolimatta esimerkiksi Hollannin avustetun itsemurhan mallissa kärsimyksen eri rooleja pyritään arvioimaan ennen toimenpidettä. Kärsimyksen muodoiksi erotetaan esimerkiksi sairauden aiheuttamat henkiset tilat, kuten ahdistus, masennus ja hämmentyneisyys, sekä yksilön toimintaan vaikuttavat sairauden oireet, kuten menetetty kyky syödä, peseytyä tai pukeutua itsenäisesti. Lisäksi arvioidaan kaikkien oireiden tulevaisuuden kehityssuuntaa sekä potilaan persoonallisuuden vaikutusta kärsimyksen eri muotoihin.²⁰⁵

Jos sivuutetaan Hauerwasin väitteen huonosti kohdennettu epäily ja heikko argumentaatio, sitä voidaan tarkastella vaikutuspyrkimysten näkökulmasta. Tällöin väite, jonka mukaan kipu on kärsimystä objektiivisempi kategoria, voidaan mielestäni nähdä kannanottona, ettei kipua ja kärsimystä tulisi lääketieteen harjoituksessa milloinkaan erottaa ja käsitellä toisistaan riippumatta. Tässä tapauksessa lause kuvaa Hauerwasin näkemystä hyveellisestä lääketieteen harjoittamisesta kärsimyksen hetkellä.

Väitteen taustalla toimii mielestäni voimakkaasti Hauerwasin aiemmin esitetty näkemys kärsimyksen ja kivun erottamisesta. Käytännössä käsitän tämän tarkoittavan, ettei kipuhoido ole riittävää kärsimyksen hoitamista. Ihminen voi kärsiä ilman kipua ja päinvastoin. Väitteen tavoitteena voidaan tällöin nähdä esitys siitä, että lääketieteellä tulee Hauerwasin mielestä olla kaikissa tilanteissa keinot sekä kärsimyksen että kivun kohtaamiseen.

Mikäli yllä oleva analyysini on oikein, voidaan mielestäni tehdä johtopäätös, että Hauerwasin etiikassa kärsimys kuuluu *ihmisen kertomukseen*, mutta sijoittuu niin vahvasti sen sisälle, ettei kokemusta voida koskaan täydellisesti siirtää eteenpäin. Tällöin voimme puhua kärsimyksestä vertauskuvallisesti, mutta tärkeämpää kuin kärsimyksestä puhuminen on hahmottaa omaa suhtautumistamme kärsimykseen.

Mielestäni analyysistä voidaan tehdä johtopäätös, että kärsimystä on Hauerwasin mielestä huomattavan vaikeaa arvottaa objektiivisesti. Jos kärsimyksen ymmärtäminen on mahdollista vain pitkän kertomuksen jakamisen ja ymmärtämisen kautta, tämä vaikuttaa huomattavasti siihen potilas-lääkäri -suhteeseen sekä yhteisökäsityk-

²⁰⁵ The role of the physician in the voluntary termination of life 2011, 58

seen, jota Hauerwas toivoo. Uskon tämän olevan merkittävä huomio yrittäessä ymmärtää hänen suhtautumistaan eutanasian ja itsemurhan perusteluihin.

4.2. Kärsimyksen moraalinen merkitys

Mikäli kärsimys on subjektiivinen kokemus, sillä on myös moraalisia ulottuvuuksia. Tämä moraalisuus vaikuttaa huomattavasti siihen, millainen on kärsimyksen ja kuoleman lopullinen suhde. Tässä luvussa pyrin tarkastelemaan moraalisia merkityksiä, joita Hauerwas asettaa kärsimykselle ja selvittämään, onko niitä tarkoitettu vain pienelle yhteisölle vai yhteiskunnalle.

Hauerwas näkee kristillisen yhteisön moraalin poikkeavan huomattavasti valtaviirasta.²⁰⁶ Hänen mukaansa kristinusko määrittää itsensä ensisijaisesti suhteesta Jumalaan, mikä poikkeaa täysin esimerkiksi valtaviirran lääketieteen yhteisön määritteistä.²⁰⁷ Hauerwasin väite antaa heti alussa ymmärtää, että hän käsittää kristillisen yhteisön olevan erillinen muusta yhteiskunnasta. Tästä huolimatta kristinuskon tulee olla yhteisönä inklusiivinen.²⁰⁸ Tulkitsen, että Hauerwas pyrkii varovaisesti luomaan käsityksen yhteisöstä, joka on moraalinsa vuoksi valtaviirran yhteiskunnan ulkopuolella, mutta tästä huolimatta pyrkii säilyttämään avoimen luonteensa ja välttämään yhteiskunnan ulkopuolelle jäämistä. Tästä esimerkkinä on mielestäni Hauerwasin halu osallistua yhteiskunnalliseen eettiseen keskusteluun.

Koska kristinuskon tunnusomainen piirre on usko Jumalaan, myös kärsimys ja terveys saavat yhteisössä merkityksen siitä, miten Jumalan ja ihmiskunnan suhde ymmärretään.²⁰⁹ Juuri Jumala-usko erottaa perusteellisesti uskonnon ja modernin lääketieteen toisistaan kertomuksina ja yhteisöinä.²¹⁰ Käsitän juuri uskosta seuraavan kertomuksien eron olevan syy sille, että kristinuskon ja lääketieteen välisille keskusteluille. Erilaiset yhteisöt vertaavat näkemyksiään kärsimyksestä, kuolemasta, ihmisestä ja sairaudesta.

²⁰⁶ Hauerwas 1986, 69.

²⁰⁷ Hauerwas 1986, 68.

²⁰⁸ Hauerwas 1986, 35.

²⁰⁹ Hauerwas 1986, 66.

²¹⁰ Hauerwas 1986, 68.

Kristinuskon historiassa kärsimystä on pyritty sanoittamaan monin tavoin. Hauerwasin mukaan kärsimys voi olla kasvattava kokemus, kuten monet kristinuskon auktoriteetit opettavat, mutta se voi yhtä hyvin tuhota ihmiselämän, joten on mahdotonta väittää, että kärsimys olisi luonnostaan rakentavaa tai kasvattavaa.²¹¹ Tästä huolimatta kärsimys on Hauerwasin mielestä ”merkki voimasta, ja lupaus, että ihmiskuntana olemme valmiita asettamaan itsemme alttiiksi välittämislle.”²¹² Paradoksaalinen kärsimys-voima -käsiteparin käyttö voi olla viittaus roomalaiskirjeen ristinteologiaan. Hauerwas viittaa vastaavaan kärsimyksen nöyryyttävään voimaan myös muissa teoksissaan.²¹³ Tällöin kärsimyksen yksi tarkoitus on asettaa ihminen asemaan, jossa hänestä pidetään huolta. Käsittelen aihetta tarkemmin myöhemmässä luvussa 5.3.5. Huolehtiminen yhteisön toimintana kuolemaa vastaan.

Hauerwasin mielestä yllä kuvatuun kaltainen merkityksen antaminen kärsimykselle on ihmisille tyypillistä huolimatta heidän uskonnollisesta taustastaan.²¹⁴ Kristinuskon piirissä kärsimystä on pyritty selittämään monella tavalla. Yksi suosituimmista keinoista on Hauerwasin mukaan ajatus synnistä kärsimyksen syynä.²¹⁵ Toinen suosittu kärsimyksen kokemuksen sanoittaminen on samaistuminen Kristuksen kärsimykseen.²¹⁶

Hauerwas ei suoraan ilmaise kantaansa kumpaankaan mielipiteeseen, mutta antaa ymmärtää, ettei kannata täysin kumpaakaan vaihtoehtoa. Hän rakentaa tulevan argumentaationsa samaistumisen varaan, mutta toisaalta tunnustaa, ettei kaikki kärsimys auta samaistumaan Kristukseen. Toisaalta hän pohtii synnin ja sairauden yhteyttä sekä parantumisen uskonnollisilla merkityksillä, muttei myönnä kaiken kärsimyksen olevan synnin seurausta.²¹⁷

Puhuessaan samaistumisesta Kristukseen Hauerwas kirjoittaa, että ainakin osalla kärsimyksestä on myös moraalista merkitystä; kärsimys ei ole tarkoituksetonta:

²¹¹ Hauerwas 1986, 26.

²¹² Hauerwas 1986, 26.

²¹³ Hauerwas 1986, 32. Berkman & Cartwright 2001, 224-225 & 437.

²¹⁴ Hauerwas 1986, 31.

²¹⁵ Hauerwas 1986, 31.

²¹⁶ Hauerwas 1986, 31. Berkman & Cartwright 2001, 437. Näkökulma on vahva esimerkiksi Katolisen kirkon katekismuksessa.

²¹⁷ Hauerwas 1986, 66-67.

Mielestäni kristillinen kärsimyksen identifioitumisen ja arvostamisen logiikka saattaa lopulta osoittaa, mitä merkitsee, ettei kärsimykellä ole tarkoitusta. Osalla kärsimyksestä ei ole päämäärää moraalisisessa projektissamme. Oletettavasti suurella osalla sairauksista on tällainen luonne, vaikka kärsimys voi olla tarpeellista, jotta agentti oppii sisällyttämään kärsimyksen omaan projektiinsa.²¹⁸

Tulkitsen Hauerwasin antavan kärsimykselle selkeän arvon ja aseman, joka nousee kärsimyksen yhteydestä kertomukseen Kristuksen kärsimisestä. Hän ei kuitenkaan pidä kaikkea kärsimykseen samaistumista hyödyllisenä. Samaistuminen Kristukseen, eräänlainen kärsimyksen *imitatio Christi*, johtaa hänen mukaansa helposti masokistiseen asennoitumiseen, jossa kärsimys nähdään päämääränä tai parhaana keinona liittyä lähemmin Jumalaan.²¹⁹

Hauerwas palaa myöhemmin kärsimyksen merkityksen pariin ja toteaa, ettei ole mahdotonta, että ihminen asettaa kärsimyksen osaksi elämänsä telosta.²²⁰ Käsitän *kärsimyksen kertomuksen teloksena* tarkoittavan, että kärsimys saa tarkoituksen itsestään. Ihmiselämän keskeinen tarkoitus muodostuu tällöin kärsimyksestä. Hauerwas itse käyttää esimerkkinä sairaita, jotka ovat aktiivisesti läsnä terveiden elämässä ja uskaltavat näyttää sairautensa yhteisön kasvun hyväksi.²²¹ Ymmärrän tällöin kärsimyksen ja kuoleman asettamisen elämän telokseksi toimivan lähinnä parantumattomasti sairaan tai kuolevan ihmisen elämänasenteena.

Vaikka sairaiden läsnäololla voi olla monia hyviä seurauksia, jotka nousevat juuri kärsimyksestä elämän teloksena, Hauerwas tekee kuitenkin ehdottoman eron siihen, ettei kärsimyksen merkitystä saa koskaan ulkoapäin asettaa toisen ihmisen osaksi.²²² Tällöin tarkoitukseton ja turha kärsimys pakotetaan osaksi teologista viitekehystä, joka tekee Jumalasta parhaimmillaan tyrannin ja pahimmillaan kosmisen kidutta-

²¹⁸ Hauerwas 1986, 33: "It seems to indicate to me that the logic of the Christian identification of and value of suffering may indicate a general point about what it means to say that suffering has no point.. For the point that some suffering lacks is that it serves no purpose in our moral project. One assumes that a great deal of illness has this character, though the suffering may be necessary if the agent is to know how to integrate illness into his or her project." Lainaus on vastaus aiemmin esitetylle 1. Pietarin kirjeen luvun 3:14–18 lainaukselle.

²¹⁹ Hauerwas 1986, 31. Hauerwas 1990, 85.

²²⁰ Hauerwas 1990, 89: "There is no reason why even the suffering we undergo from illness, suffering that seems to have a good reason to exist, cannot be made part of the telos of our service to one another in and outside the Christian community."

²²¹ Hauerwas 1990, 89.

²²² Hauerwas 1990, 89.

jan.²²³ Tämä näkökulma kuvaa käsitykseni mukaan yksilön ja yhteisön suhdetta. Yksilö voi asettaa itsensä alttiiksi koko yhteisön hylkäämiselle tuomalla sairautensa yhteisön keskelle. Yhteisö ei kuitenkaan voi vaatia tätä jokaiselta jäseneltään vaan päätöksen on noustava siitä, että yhteisö osoittaa kykynsä huolehtia jäsenestä.

Koska *imitatio Christi* -kriitikistä huolimatta Hauerwas pitää mahdollisena löytää kärsimyksen kautta yhteys Jumalaan, on oltava jokin tekijä, mikä määrittää masokistisen ja samaistuvan suhtautumisen eroa. Tällaiseksi arviointiperusteeksi nousee Risti. Hauerwas kirjoittaa kärsimyksen ja uhrautumisen olevan hyveitä vain, mikäli ne ”muodostuvat Kristuksen ristin kautta”.²²⁴

Analyysissa Hauerwas liittää valtavirran kristittyjen kärsimyskäsityksen evankeliumien kertomukseen Jeesuksen kärsimyksestä ja pyrkii osoittamaan yhteyden näiden kahden välillä. Mielestäni piirre kuvaa selvästi kertomusten roolia hänen etiikkaan. Yksilön liittyminen Kristuksen kertomukseen auttaa yksilöä sanoittamaan omaa kärsimystään nykyhetkessä.

Kirjoittaessaan Jeesuksen ristin merkityksestä Hauerwas osoittaa omia vaikutteitaan. Hän siteeraa John Howard Yoderin teosta *Politics of Jesus*, jossa Yoder kuvaa tällaista ristiä ulkoapäin tulevaksi tapahtumaksi, jonka ihminen ottaa vastaan. Risti ei ole henkilökohtainen teko, joka ”otetaan kannettavaksi”, vaan olosuhteiden ja tunnustuksen pakosta tehtävä valinta.²²⁵

Vaikka Hauerwas kieltää kaiken kärsimyksen olevan synnin seurausta, hän kirjoittaa kristinuskon määrittävän itsensä ensisijaisesti suhteestaan Jumalaan. Tämän määritelmän vuoksi myös kärsimys ja terveys saavat merkityksensä tavasta, jolla Jumalan ja ihmiskunnan suhde ymmärretään.²²⁶ Tällöin terveys ei ole koskaan ”itsevaltainen kupla”, vaan sidottu osaksi yhteisön tapaa ymmärtää kärsimys.²²⁷ Hauerwasin etiikassa kullakin yhteisöllä on oma erityinen tapansa ymmärtää maailmaa. Näen ter-

²²³ Hauerwas 1990, 90.

²²⁴ Hauerwas 1986, 32: ”formed by Christ’s cross.” Tarkempaa Hauerwasin omaa analyysia kristityn kärsimyksen yhteydestä Kristukseen katso Berkman & Cartwright 2001, 437.

²²⁵ Hauerwas 1986, 32. *Politics of Jesus* -teoksessa Yoder kuvaa Ristin olevan ulkoapäin tuleva tapahtuma, jonka kristitty joutuu ottamaan vastaan oman uskonsa vuoksi. Ristiä ei koskaan oteta kannettavaksi, vaan se annetaan. Tämän vuoksi risti on esimerkiksi uskonnosta johtuvaa pilkkaa tai vainoa, ei vaikea naapuri tai nalkuttava anoppi. (Yoder 1994, 129.)

²²⁶ Hauerwas 1986, 68.

²²⁷ Hauerwas 1986, 68.

veyden merkityksen olevan Hauerwasin mielestä keskeinen ero lääketieteen ja uskonnon kertomusten välillä.

Kristillisessä viitekehyksessä käsitän Hauerwasin tulkitsevan yksilön ja yhteisön keskeiseksi ohjauseinoksi²²⁸ Jeesuksen esimerkin, joka tuo myös kärsimykseen moraalisen merkityksen:

Jos ajattelemme että osa kärsimykestämme on oikea rangaistus tai vakaumuksemme välttämätön seuraus, sillä, mistä kärsimme ja mitä teemme, on moraalinen yhteys.²²⁹

Hauerwas pyrkii teoksessaan kuvaamaan kristillistä suhtautumista kärsimykseen, mikä leimaa koko hänen argumentaatiotaan. Kristinuskon kertomuksessa kärsimyksen luonnollinen kuuluminen ihmiselämään saa hänellä moraalisen merkityksen Jeesuksen kertomuksesta, jossa Jumala kärsii ihmisenä.

Jeesuksen kertomuksen esimerkki sijoittuu ennen kaikkea kristillisen yhteisön kertomukseen. Lainauksessa Hauerwas pyrkii tuomaan kristillisen näkökulman yleisen eettisen keskustelun piiriin. Itse tulkitse Hauerwasin pyrkivän väitteellä tuomaan esiin ensisijaisesti kärsimyksen ja oman toiminnan yhteyden. Julkisessa keskustelussa kristillinen näkökulma ei ole ainoa, joten kärsimyksen moraalista tarkoitusta voitaisiin hakea myös sekulaarisessa yhteisössä, kuten lääketieteessä.

Lainauksessa Hauerwas maalaa kärsimyksen ja moraalisen toiminnan yhteyttä, muttei suoraan analysoi yhteyden kokonaismerkitystä. Tämän vuoksi synnin ja kärsimyksen yhteyttä voidaan etsiä kristillisen yhteisön kertomuksesta, mutta vain moraalisen yhteyden kautta. Hauerwas tunnustaa siis Jumala-suhteen, jossa synnistä seuraa rangaistus, ja että rangaistus voi joskus ottaa sairauden tai kärsimyksen muodon. Yhteydestä seuraa, että kärsimyksellä on kristinuskon sisällä moraalinen tarkoitus, jolloin sen poistaminen on moraalisesti väärin.

²²⁸ Agentin moraalista toimintaa Hauerwas kuvaa tarkemmin aiemmin ilmestyneessä teoksessaan *Character and the Christian life*. Tällöin hän määrittelee agentin vastuuna olevan ”tietynlaisten tulosten aikaansaamisen toiminnan ja tuottamisen kautta” (Hauerwas 1975, 83: ”the ’doing’ or acting to bring about a certain result.”)

²²⁹ Hauerwas 1986, 33: ”if we think that some of our suffering is a proper punishment or a necessary result of our convictions, what we suffer and what we have done is in close relationship.” Lisäksi: Hauerwas 1986, 66.

Mikäli ihminen aiheuttaa omalla toiminnallaan itselleen kärsimystä, hänet voidaan käsittääkseni vaatia moraaliseen vastuuseen omasta tilastaan. Epäselväksi jää, voidaanko Hauerwasin luonnostelman puitteissa kärsimyksestä syyllistää kärsijää itseään. Kysymys on huomioitava analysoitaessa Hauerwasin käsitystä teodikean ongelmasta.

Aiemman analyysin pohjalta voidaan todeta, että Hauerwasin etiikassa kärsimys on selkeästi osa ihmiselämää, sillä jokainen ihminen kärsii. Lisäksi kärsimys saa kristinuskon kertomuksen valossa moraalisia merkityksiä Kristuksen kertomuksen ja synnin kautta. Luonnollisuuden ja moraalisen merkityksen vuoksi kärsimyksen poistaminen on sekä mahdotonta että moraalisesti vaarallista. Tästä huolimatta jää epäselväksi, miten Hauerwas suhtautuu hoitoon, jonka tavoitteena on vähentää kärsimystä. Analysoin tätä tarkemmin luvussa 4.4. Kärsimyksen hoitaminen.

Yhteisöillä on keinoja sanoittaa kärsimystä ja auttaa ymmärtämään kärsimyksen merkitystä. Hauerwas tukeutuu yhteisön kristillisen etiikkansa projektissa voimakkaasti juuri kristinuskon kertomukseen, johon kuuluvat Luoja-Jumala ja Jeesuksen esimerkki. Hänen väitteidensä argumentaatio on pitkälti riippuvainen kristinuskon Jumalan tunnustamisesta, mikä sopii hänen omaan pyrkimyksensä tehdä kristillistä etiikkaa. Kristillisen argumentaation vuoksi hänen pohdintansa eivät kuitenkaan välttämättä vakuuta uskontoneutraalia kuulijaa.

4.3. Teodikean ongelma

Kärsimyksen moraalisisissa analyysissa nousi esille kysymys Hauerwasin Jumaläkäsityksestä. Esitin, että Hauerwasin kirjoitukset antavat ymmärtää hänen pitävän mahdollisena Jumalaa, joka rankaisee ihmistä synneistä myös sairaudella ja kärsimyksellä. Tällöin kysymys teodikean Jumala-kuvasta joutuu vastakkain Hauerwasin Jumala-kuvan kanssa.

Teologisessa viitekehyksessä on hankalaa puhua kärsimyksistä ilman viittausta teodikean ongelmaan. *Teodikean ongelma* on *pahan ongelmana* tunnettu kärsimyksen todellisuuden, pahan olemassaolon sekä Jumalan hyvyyden ja oikeudenmukaisuuden ristiriidasta nouseva uskonnonfilosofinen kysymys. Pahan ongelma muotoillaan

usein kysymyksenä, johon jumaluskon pitää pystyä vastamaan. Pahan ongelman klassinen muotoilu on:

Jos Jumala on täysin rakastava, hän haluaa tietenkin poistaa pahan; ja jos hän on kaikkivaltias, hän tietenkin kykenee poistamaan pahan. Mutta paha on olemassa; siksi Jumala ei voi olla samanaikaisesti kaikkivaltias ja täysin rakastava.²³⁰

Hauerwasin kirjassa *God, Medicine and Suffering* kysymys esitetään lyhemässä muodossa: ”Jos jumala on *kaikkivaltias* ja *hyvä*, miten maailmassa voi olla paha?”²³¹

Hauerwasin perimmäinen väite on, että pahan suurin ongelma on, ettei se ole ongelma.²³² Hänen mukaansa teodikean keskeinen ongelma on oletus, jonka mukaan Jumalan olemassaolo voidaan erottaa Jumalan luonteesta.²³³ Tällöin Jumala tuodaan kontekstista irrotetun tilanteen äärelle, ja hänen olemassaolonsa asetetaan tarkasteltavaa todellisuutta vastaan. Teodikeaan vaikuttavat monet ajattelumallit, jotka ohjaavat kysymykseen annettavia vastauksia valmiiseen suuntaan.²³⁴ Ongelman ydin on kysymyksenasettelussa, ei kysymyksessä.

Monet teodikeaa vastustavat mallit ovat Hauerwasin mukaan riittämättömiä. Erityisen suosittu on ”Jumalalta saadun vapaan tahdon väärinkäyttämisen”-vastaus, joka Hauerwasin mukaan selittää osan kärsimyksestä, muttei vastaa esimerkiksi luonnonmullistuksiin tai lapsen kärsimykseen.²³⁵ Toinen yleinen vastaus on perisyntien periytyminen, joka selittää sairauden synnin rangaistuksena, muttei pysty selittämään sairaudelle muuta roolia luomakunnassa.²³⁶

Hauerwas etsii historiallisempaa näkökulmaa Jumalan toiminnan tarkastelussa. Hän lainaa esimerkiksi Vanhan testamentin Israelin historian, jossa vastoinkäymisten ja

²³⁰ Hick, 1992, 53.

²³¹ Hauerwas 1990, 42: ”If God is *powerful* and *good*, how can there be evil in the world?” Hauerwas lainaa muotoilun Walter Brueggemannin kirjasta *The Message of the Psalms*.

²³² Hauerwas 1990, 39. Alkuperäisen tekstin ajatus katoaa osittain käännöksessä, sillä suomen kieli ei huomioi määräistä ja epämääräistä artikkeleita. Hauerwasin alkuperäinen lause on: ”The problem of evil is that it is not a problem.”, jolloin ”the” ja ”a” artikkelien käyttö synnyttää kahden erilaisen ongelman syvyyseron.

²³³ Hauerwas 1990, 42. Hauerwas lainaa myös tämän ajatuksen Brueggemannilta

²³⁴ Hauerwas 1990, x. Lainausta on kirjan johdantoluvusta.

²³⁵ Hauerwas 1990, 73-74.

²³⁶ Hauerwas 1990, 74.

valloitusten kautta romuttuu käsitys hyvien ihmisten menestyksestä ja pahojen tappiosta.²³⁷ Vaikka hän ei täysin hyväksy näkökulmaa, hän tunnustaa sen hyväksi puoleksi, että kysymys Jumalan oikeudenmukaisuudesta asetetaan yhteisön perinteen taustaa vasten.²³⁸

Israelin historia toimii Hauerwasille esimerkkinä tavasta, jolla yhteisö ymmärtää maailmaa. Vanhan testamentin Jumala-kuva ei vastaa teodikean kysymyksen oletusta Jumalasta. Hauerwasin mukaan ongelmana ei ole ensisijaisesti pahan ongelma, vaan kysymys siitä ”millainen järjestelmä toimii oletuksessamme, että kärsimys tekee Jumalan olemassaolosta kyseenalaisen”.²³⁹ Teoreettisen ongelman kääntäminen ajattelun pohdinnaksi kuvaa mielestäni Hauerwasin postmodernia asennoitumista perinteisiin teologisiin kysymyksiin. Vastauksen sijaan hän etsii merkitystä itse kysymykselle sekä sille, mitä kysymyksen esittäjä ajattelee.

Mielestäni voidaan todeta, että Jumalan oikeudenmukaisuuden arvioiminen tekee pahan ongelman teoretisoimisesta ensisijaisesti peilin aikakauden vallitsevalle ajattelulle. Käsitän Hauerwasin tarkoittavan, että pahan ongelman muotoilu kertoo enemmän vallitsevasta ajasta kuin Jumalan toiminnasta.

Teodikean ongelman nostaminen jalustalle on Hauerwasin mukaan ensisijaisesti 1700-luvun valistusfilosofiasta nouseva ilmiö, johon varhaisen kirkon opettajat eivät ottaneet suoraan kantaa.²⁴⁰ Hän käyttää esimerkkinä Paavalin kirjeen roomalaisille²⁴¹, joka hänen mukaansa kuvaa erinomaisesti varhaisten kristittyjen näkemystä pahasta. Hän ei löydä Paavalin kuvauksesta pahan ongelman kaltaista asettelua, päinvastoin:

--- usko antoi heille suunnan vainojen ja epäonnen edessä. Kärsimys ei ollut metafyyminen ongelma, joka tarvitsee ratkaisua vaan käytännöllinen haaste, joka vaati vastausta.²⁴²

²³⁷ Hauerwas 1990, 42.

²³⁸ Hauerwas 1990, 43: ”This approach has the virtue of seeing that the question of God’s justice can be posed only against the background of a community’s tradition.”

²³⁹ Hauerwas 1990, 44: ”What system of power is operative in our assumption that suffering makes God’s existence qua existence doubtful.”

²⁴⁰ Hauerwas 1990, 48.

²⁴¹ Room. 5:1—5.

²⁴² Hauerwas 1990, 51: ”faith gave them direction in the face of persecution and general misfortune. Suffering was nto a metaphysical problem needing a solution but practical challenge requiring a response.”

Hauerwasin johtopäätös edellä mainitusta sitaatista on, että kärsimyksen ongelma on riippuvainen siitä, millaiseen Jumalaan ihminen uskoo. Valistusfilosofien ”filosofisen teismien” palvonnan kohteella on Hauerwasin mukaan hyvin vähän yhteistä kristinuskon varhaisten ajattelijoiden Jumalan kanssa.²⁴³ Mielestäni Hauerwas purkaa pahan ongelman teoreettiseksi malliksi, joka on totta vain tietyssä kertomuksessa. Kristinuskossa pahan ongelmaan ei ole suoraa vastausta, vaan kysymyksenasettelu sellaisenaan muuttuu merkityksettömäksi.

Onko Hauerwasin väitteillä perää? Mikäli tarkastelemme kirkkohistorian näkökulmasta alkukirkon vainoja ja ahtaita oloja ja vertaamme tätä meille säilyneeseen Raamatun kaanoniin, Hauerwasin näkemys on oikeansuuntainen. Raamattu esittää vain harvoin pahan tai kärsimyksen syynä Jumalan välinpitämättömyyden, eikä koskaan pidä kumpaakaan todistuksena Jumalan olemattomuudesta.²⁴⁴

Hauerwasin mukaan teodikean kysymyksestä on tullut mielekäs vasta valistuksen jälkeisessä maailmassa. Kysymys ei ole hänen mukaansa ollut ongelma varhaisessa kristikunnassa:

Historiallisesta näkökulmasta kristityillä ei ole ollut ”ratkaisua” pahan ongelmaan. Sen sijaan heillä on ollut huolehtiva yhteisö, joka on tehnyt mahdolliseksi sulattaa pahan tuhoavat voimat, jotka jatkuvasti uhkaavat kaikkia ihmistenvälisiä suhteita.²⁴⁵

Olen jo useaan kertaan todennut Hauerwasin korostavan yhteisön merkitystä kärsivän yksilön kohdalla. Analysoin tarkemmin yhteisön keinoja ”tuhon voimien edessä” kuolemaa käsittelevässä luvussa, mutta totean lyhyesti, että Hauerwas antaa toistuvasti ymmärtää, että yhteisön keinot käsitellä kärsimystä ovat huomattavasti yksilöä paremmat.

Hauerwas näkee pahan ongelman ja siihen liittyvien kysymysten yleistymisen olevan merkki alkukirkon kaltaisen yhteisön puuttumisesta:

²⁴³ Hauerwas 1990, 52.

²⁴⁴ Poikkeuksena ja merkittävänä Raamatun kärsimystä käsittelevän kirjallisuuden esimerkkinä on usein pidetty Jobin kirjaa. Kirja esittää Jumalan kärsimyksen sallivana hahmona, joka antaa luvan Jobin piinaamiseen. Hauerwas itse pitää Jobin kirjaa teodikean ongelman kannalta epäoleellisena, sillä kirja laitetaan tällöin ”vastamaan kysymykseen, jota sille ei esitetty”. (Hauerwas 1990, 45-46)

²⁴⁵ Hauerwas 1990, 53: ”Christians have not had a ‘solution’ to the problem of evil. Rather, they have had a community of care that that has made it possible for them to absorb the destructive terror of evil that constantly threatens to destroy all human relations.”

On selvää, että jokin on mennyt perusteellisesti pieleen kristittyjen joukossa kun allekirjoitamme yleisen oletuksen, jonka mukaan on olemassa niin sanottu pahan ongelma, joka on jokaisen ihmisen näkökulmasta selvä – toisin sanoen: kun käännämme kristillisen uskon uskomusten järjestelmäksi, jotka voidaan yleismaailmallisesti tuntea ilman kääntymistä ja kuulumista tiettyyn ihmisyhteisöön.²⁴⁶

Lause sisältää kaksi rinnasteista väitettä: pahan ongelman yleinen hyväksyminen ja kristillisen uskon systematisoiminen. Väitteet ovat saman tapahtuman eri puolia. Kun kristinuskopyritään systematisoimaan, kysymys pahan ongelmasta tulee aiheelliseksi. Mielestäni pahan ongelma on Hauerwasille *virheellinen tulkinta todellisuudesta*, joka johtuu kristillisen opin tuntemisesta ilman kuulumista yhteisöön. Hauerwas erottaa toisistaan kristinuskon *tiedollisen ymmärtämisen ja yhteisöön kuulumisen*. Hauerwasin luonnostelmassa voidaan nähdä paitsi yhteisön merkityksen korostaminen, myös valistusajattelun ja postmodernin kritiikkiä. Kristinuskoa ei voida ymmärtää rationalisesti. Koska Hauerwas kirjoittaa erityisesti ihmisen riippumatonta olemista korostavaa filosofiaa vastaan, voidaan todeta, että Hauerwas pitää pelkän *kristillisen opin tiedollista hallitsemista riittämättömänä kristillisen uskon ymmärtämiseksi*.²⁴⁷ Mielestäni hän näkee yhteisöön kuulumisen olevan välttämätöntä opin oikealle ymmärtämiselle. Tämä tarkoittaa mielestäni luottamuksen asettamista paitsi yhteisöön, myös Jumalaan, josta oppi pyrkii kertomaan. Ilman tällaista mukanaoloa opin teoria avautuu väärin. Ihmisillä, jotka ovat asettuneet kristinuskon kertomukseen eli kristityillä on kertomuksen sisällä oma ymmärryksensä maailman tilasta.

Hauerwasin jaosta nousee välittömästi kysymys: onko kristillisellä yhteisöllä sellaista tietoa, jota ulkopuolella ei ole? Mikäli Hauerwasin aiempi kuvaus kristillisestä yhteisöstä otetaan huomioon, on mielestäni todettava, että kristillisen yhteisön erottaa maallisesta ensisijaisesti asennoituminen, ei tieto. Yhteisöllä ei ole tarjota omaa ratkaisua pahan ongelmaan, mutta sillä on tapa, joka estää torjumaan pahan vaikutusta. Tästä näkökulmasta voidaan mielestäni esittää, että Hauerwas näkee kristillisellä yhteisöllä olevan uskosta ponnistava moraalitaju. Mikäli usko Jumalaan nähdään

²⁴⁶ Hauerwas 1990, 53: "It is clear that something has gone decisively wrong for Christians when we underwrite the widespread assumption that there is a so-called problem of evil which is intelligible from anyone's perspective – that is, when we turn the Christian faith into a system of beliefs that can be or is universally known without the conversion of being incorporated within a specific community of people."

²⁴⁷ Hauerwas 1990, 54.

moraalisena tietona tai sen lähteenä, yhteisöllä on myös omaa tietoa maailmasta ja asioiden tilasta, jolla se perustelee omaa toimintaansa.

Hauerwas ei kuvaa tarkemmin sitä, mikä yhteisö käytännössä on. Olen käyttänyt ilmaisua *kristillinen yhteisö* ilmaistakseni nimenomaista yhteisöä, joka asettaa uskonsa kristinuskon Jumalaan, koska Hauerwas ei itse käytä mitään muuta ilmaisua. Hän välttää aktiivisesti puhumasta seurakunnasta kohdassa, jossa yhteisö uskoo Jumalaan. Tästä voidaan mielestäni vetää johtopäätös, ettei Hauerwasin *yhteisö* ole välttämättä mikään olemassa oleva kristillinen seurakunta. Tätä tukee hänen vastauksensa pahan ongelman käsittelemiseen historiattomana ilmiönä:

Epäilen näkökulman heijastelevan vain jatkuvaa mielenlaatua, joka on oppinut kristillisistä väitteistä, että uskomuksemme ovat riittäviä kuvauksia osoittamaan, miksi asiat välttämättä ”ovat niin kuin ne ovat”.²⁴⁸

Epäily sisältää väitteen, joka voidaan mielestäni tulkita ajattoman opin kritiikiksi. Kristillinen oppi pyrkii Hauerwasin mukaan tällä hetkellä *luomaan* maailman, josta se opettaa, ei *selittämään* maailman toimintaa opista käsin. Hän mielestään kristillisten uskomusten pyrkimys pitää yllä maailmanjärjestystä on seurausta konstantinolaisesta käänteestä, jolloin valtionuskonnon on ollut välttämätöntä pitää yllä yhteiskuntataruuta.²⁴⁹ Vastaava konstantinolaisen käänteen ja kirkon valta-aseman kritiikki on läsnä myös John Howard Yoderin kirjoituksissa.²⁵⁰

Vaikka Hauerwas esittää väitteen epäilynä, se kuvaa hänen omaa ajatteluaan. Hän ei kritisoi enää ainoastaan modernia valistusajattelua, vaan myös opin asemaa kristillisissä kirkoissa. Hänen kuvauksestaan saa varsin relativistisen kuvauksen opista. Kristillinen oppi ei Hauerwasin mielestään riitä aukottomasti selittämään todellisuutta vaan on yhtä lailla osa maailmaa, jota se pyrkii kuvaamaan. Oppi ei ole ylhäältä tullutta, vaan yhteisön kertomuksessa muodostunutta. Mielestäni voidaan nähdä, että Hauerwasin mielestä oppi mukautuu aikaansa. Tämän voi päätellä myös hänen kuvauksestaan konstantinolaisesta käänteestä. Tavassa, jolla hän suhtautuu oppiin, on

²⁴⁸ Hauerwas 1990, 55: “This approach, I suspect, reflects but the continuing habit of mind schooled by Christian pretensions that our beliefs are explanatory accounts sufficient to show why ‘the way things are’ are such by necessity.”

²⁴⁹ Hauerwas 1990, 55.

²⁵⁰ Teoksessaan *Politics of Jesus* Yoder kritisoi voimakkaasti esimerkiksi Roomalaiskirjeen luvun 13 korostunutta asemaa protestanttisessa yhteiskunta-ajattelussa. (Yoder 1994, 193-211.)

yhtäläisyyksiä hänen Raamatun ajattoman opin kritiikkiin.²⁵¹ Kummassakaan tapauksessa kirjoitettu teksti ei voi olla pysyvästi oikeassa. Mielestäni tämä on Hauerwasin kertomuksia painottavan teologian kääntöpuoli: oikealla tavalla tulkittuna oppi on kerrontaa, joka liittyy aikaan ja paikkaan, ei ikuinen totuus, johon todellisuuden pitää mukautua.

Hauerwas näkee pahan ongelman syntyvän ajatuksesta, jossa jumalat tulee tuomita sen mukaan, miten ne turvaavat ihmisen onnistumisen.²⁵² Tällainen jumalakuva ei Hauerwasin mukaan kuulu kristinuskoon:

Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala ei ole jumala, joka luo jotain nimeltä ”pahan ongelma”. Sen sijaan ongelma syntyy jumalasta, jonka tärkeimmät totuudet ovat ole-massaolo, moraalinen täydellisyys ja kaikkivaltius – jumala, jota keisarit tarvitsevat oikeuttaakseen valtansa ”tarpeellisuuden”.²⁵³

Totesin aiemmin teodikean olevan Hauerwasille ongelma ensisijaisesti kysymyksenasettelunsa vuoksi. Toiseksi teodikea on ongelmallinen, koska kysymyksen esittävä yhteisö on Hauerwasin mukaan menettänyt oleellisen osan Jumala-kuvastaan. Lainauksessa Hauerwas liittää Jumala-kuvan menettämisen konstantinolaiseen käänteeseen. Aihetta ei tässä ole mahdollista käsitellä kattavasti, mutta riittänee, että tote-an kristinuskon historiasta löytyvän kirkon ja valtion liitosta huolimatta yhteisöön kuulumista ja kristillistä elämää vaalivien ryhmiä.

Teodikean ongelmaa koskien Hauerwas tarjoaa vain vähän vastauksia ja viittaa sen sijaan asenteisiin, jotka hänen mielestään aiheuttavat kysymyksen pahan ongelmasta. Hänen vastauksensa korostaa yhteisön tärkeyttä hyvän ja turvallisen ympäristön ylläpitäjänä kärsimystä vastaan. Yhteisö, jonka kertomus Jumalasta on rehellinen, ei kärsi vähempää, mutta kykenee torjumaan kärsimyksen vaikutuksia. Yhteisön keskeiset tehtävät ovat siis huolenpito ja yhteisön kertomuksen muistaminen.

²⁵¹ Kurtén 2004, 185.

²⁵² Hauerwas 1990, 57.

²⁵³ Hauerwas 1990, 58: “But the God of Abraham, Isaac, and Jacob is not the god that creates something called the ‘problem of evil’; rather, that problem is created by a god about which the most important facts seem to be that it exists and is morally perfect as well as all-powerful – that is, the kind of god that emperors need to legitimate the ‘necessity’ of their rule.”

Yhteisön painottamisen lisäksi Hauerwasin kirjoitukset sisältävät runsaasti postmodernin, yhteisöihin sitoutumattoman ajattelun kritiikkiä. Hauerwas näkee kristinuskon ajatusjärjestelmän ulkopuolisen, rationalistisen lähestymistavan keskeisenä syyinä teodikean kysymyksen syntyyn. Toinen keskeinen syy on kärsimyksen sulkeminen Jumalan luonteen ja toiminnan ulkopuolelle, jolloin kärsimys nähdään Jumalan toiminnan puuttumisena. Näistä kahdesta näkökulmasta johtuen hän pitää koko pahan ongelman kysymyksenasettelua kristillisen elämän kannalta epäloogisena ja virheellisenä.

Kiinnostavana ääripäänä Hauerwas ei kuitenkaan kiellä kärsimystä tai pahaa, eikä eristä pahaa Jumalan ulkopuolelle. Teodikean ongelman hylkääminen ja väheksyminen ei ole hänelle syy väheksyä kärsimyksen tuhoavuutta ja epäjohdonmukaisuutta.²⁵⁴ Hauerwasille tuhoava, sanoittamaton ja ylipääsemätön kärsimys kiteytyy lapsen kuolemaan.²⁵⁵ Tästä huolimatta edes lapsen kärsimystä tai kuolemaa ei voida hänen mukaansa ratkaista poistamalla kärsimys.²⁵⁶ Koska kärsimys loppujen lopuksi palvelee moraalista tehtävää, edes sen tuhoavasta vaikutuksesta ei siis seuraa, että se tulisi poistaa kokonaan. Hän kuitenkin hyväksyy kärsimyksen lievittämisen ja hoitamisen aiemmin käsiteltyjen moraalisten rajojen puitteissa.

Teodikeia toi esiin monia Hauerwasin etiikan erityispiirteitä. Hauerwasin mielipiteet teodikean ongelman äärellä osoittivat mielestäni johdonmukaista yhteisön merkityksen korostamista. Analyysi osoitti myös, että yhteisö eroaa monella tavalla erityisesti niistä olemassa olevista kirkoista, joita Hauerwas luonnehtii konstantinolaisiksi.

Tapa, jolla Hauerwas lähestyi teodikean kysymyksenasettelua ja aiempi analyysini hänen kärsimyskäsitteistään osoittivat mielestäni, että Hauerwas pitää teodikeaa yhtenä esimerkkinä *opitusta asenteesta* kärsimykseen. Tällöin teodikeia kysymyksenä on tietyn ei-kristillisen yhteisön mielipide, ei varsinainen teologinen tai eettinen ongelma. Hänen asennoitumisensa teodikeaan ei-ongelmana antaa ymmärtää, ettei hän mielestään ole osa pahan ongelman mahdollistavaa kertomusta.

²⁵⁴ Hauerwas 1990, 39.

²⁵⁵ Hauerwas 1990, 39. Hän käsittelee teoksessaan juuri lapsen kuolemaa kahdessa eri osassa: elämäkerrallisen Peter DeVriesin kirjan *Blood of the Lamb* valossa (1-38) sekä leukemialapsia tutkineen Myra Bluebond-Langnerin tulosten näkökulmasta (126-151).

²⁵⁶ Hauerwas 1990, 65.

Mikäli Hauerwas ja hänen yhteisönsä eivät ole osa kertomusta, on jatkossa syytä tarkastella merkityksiä, joita on hän antaa yhteisölle ja miten hän kuvaa yhteisön toimintaa kärsimyksen ja kuoleman lähestyessä. Vastausten kautta on toivottavasti mahdollista hahmottaa tarkemmin Hauerwasin yhteisön luonnetta. Käsittelemme molempia kysymyksenasetteluja tarkemmin kuolemaa käsittelevien lukujen yhteydessä.

4.4. Kärsimyksen hoitaminen

4.4.1. Kärsimyksen kertomus

Esitin jo johdannossa, että Hauerwas korostaa kertomuksen merkitystä etiikassaan. Tästä syystä on tarpeen pyrkiä ymmärtämään Hauerwasin näkökulmia siihen, miten kärsimys näyttäytyy yksilön tai yhteisön kertomuksessa.

Aiemmissa luvuissa analysoin joitakin Hauerwasin esittämiä näkökulmia kärsimyksen, lääketieteen ja kristinuskon suhteista. Analyysissä kävi ilmi Hauerwasin kahtalainen suhtautuminen kärsimykseen. Hän pitää kärsimystä ihmiselämään kuuluvana ja luonnollisena, mutta toisaalta tunnustaa kärsimyksen kokemuksien olevan erilaisia, jolloin kärsimys kategoriana pakenee määritelmiä. Tällöin on myös vaikeaa sanoa, miten ja milloin kärsimystä tulee hoitaa.

Hauerwas esittää monia näkökulmia ja rajapintoja kärsimyksen, kristinuskon ja lääketieteen kertomuksen suhteista. Samalla hän pyrkii etsimään tasapainoista suhdetta erityisesti kristinuskon ja lääketieteen välillä. Hänen mukaansa lääketieteen rooli on erityinen, sillä modernilla ajalla kaikista kärsimyksen muodoista juuri sairauksien hoitaminen on helppoa.²⁵⁷

Sairaudelle tyypillistä on myös sen epäreilisuus: luonnonkatastrofien nähdään kuuluvan tapaan, jolla maapallo toimii, onnettomuudet taas ovat huonoa onnea. Sairausten selittäminen modernissa yhteiskunnassa on Hauerwasin mukaan huomattavasti vaikeampaa, jolloin on olemassa suuri halu poistaa se kokonaan.²⁵⁸ Koska lääketieteellä

²⁵⁷ Hauerwas 1990, 62. Hauerwas vertaa sairautta tässä ennen kaikkea luonnonkatastrofeihin ja onnettomuuksiin.

²⁵⁸ Hauerwas 1990, 62.

on kyky hoitaa sairauksia ja näin lievittää kärsimystä, nousee kysymys: Minkä roolin lääketiede lopulta saa suhteessa kärsimykseen?

Yksi eutanasiaa puolustava argumentti tukeutuu kärsimyksen poistamiseen. Hauerwas on kriittinen näkökulmaa kohtaan, sillä hänen mielestään on outoa, että kärsimystä poistetaan poistamalla kärsijä.²⁵⁹ Tällöin kärsimyksen merkitys kertomuksessa tehdään tyhjäksi katkaisemalla koko kertomus. Totesin jo aiemmin Hauerwasin olevan kriittinen kärsimyksen poistamista kohtaan, sillä kärsimys palvelee moraalista tarkoitusta. Tällöin myös kärsimyksen hoitamisen on oltava muuta kuin kärsimyksen pois lievittämistä. Millaisena hän siis näkee kärsimystä lievittävän hoidon?

Hauerwas lainaa kahta aiempaa tutkijaa Darrel Amundsonia ja Gary Ferngreniä, jotka esittävät Uuden testamentin keskeiseksi paradoksiksi: ”voima syntyy vain heikkoudesta”.²⁶⁰ Hauerwasin mukaan näistä lähtökohdista lääketieteen kyvyllä parantaa on vaikeaa antaa moraalisia merkityksiä:

Modernin lääketieteen kyky parantaa on sekä etu että mahdollinen vaara. Liian usein lääketiedettä houkuttaa kasvattaa omaa voimaansa tarjoamalla enemmän kuin vain hoivaa, tarjoamalla kaikkien inhimillisten vaivojen lievittämistä – esimerkiksi tekosydänten kehittäminen. Tämä ei ole lääketieteen harjoittajien syy --- vaan niiden meistä, jotka suureellisesti asettavat toivonsa lääketieteeseen löytääkseen maallisen vapautuksen kuolemastamme.²⁶¹

Tulkitsen Hauerwasin painottavan lainauksessa lääketieteen ensisijaisena tehtävänä *hoivaa*. Aiemman analyysin pohjalta tulkitsen tämän tarkoittavan sellaista potilaan hoitoa, johon sisältyy kuoleman mahdollisuus. Tällöin lääketieteen tehtävänä ei ole ainoastaan hoitaa sairautta, vaan myös kohdata potilas ja hoitaa häntä kokonaisvaltaisesti ja tilanteen vaatiessa auttaa ymmärtämään kuolemaa. Hauerwasin lauseessa on mielestäni myös oletus siitä, että erilaisten hoitomenetelmien käyttö kuvaa asennoitumista kärsimykseen.

²⁵⁹ Hauerwas 1986, 24.

²⁶⁰ Hauerwas 1986, 67. Hauerwas tukeutuu Amundsonin ja Ferngrenin tekstiin, joka lainaa Joh. 16:3. Teksti kuvaa heidän mukaansa kärsimyksen ja koettelemusten (tribulation) odotettavuutta, jolloin yksi kristillisen luottamuksen testeistä on koettelemusten kohtaaminen.

²⁶¹ Hauerwas 1986, 68: “The ability of modern medicine to cure is at once a benefit and a potential pitfall. Too often it’s tempted to increase its power by offering more than care, by offering in fact alleviation from the human condition – e.g. the development of artificial hearts. This is not the fault of medical practitioners --- rather the fault lies with those of us who pretentiously place undue expectations on medicine in the hope of finding an earthly remedy to our death.”

Hauerwas perustaa etiikkaansa hyveelliseen käytökseen ja yhteisön ymmärrykseen, jolloin hän ei esitä mielipiteitään tilannesidonnaisina ratkaisumalleina. Hänen etiikkansa ei ole sellaisenaan sovellettavissa valmiisiin tilanteisiin. Aiemmassa sitaatissa hänen maalaava ilmaisunsa jättää epäselväksi, mihin lääketieteen keinojen käytön raja tulisi vetää. Hän antaa esimerkiksi keinosydämien asentamisen, muttei selvitä tarkemmin, milloin keinosydämen käyttö on ”enemmän kuin hoivaa”. Onko eroa, asennetaanko sydän muuten terveelle 70-vuotiaalle tai kolmivuotiaalle lapselle? Hauerwas ei itse ilmaise ratkaisua, mutta aiemmin hän on vedonnut yhteisön käsitykseen parantamisesta ja elämän pidentämisestä. Tämä on mielestäni selkein Hauerwasin eettinen ongelmanratkaisun ohje, joten käsittääkseni vastausta kysymykseeni tulisi hakea yhteisöltäni, ei Hauerwasilta. Vastaus heijastelee yhteisön käsitystä elämän ja kuoleman rajoista.

Tarkemmin Hauerwasin käsitystä kärsimyksen merkityksestä ja suhteesta lääketieteeseen voidaan analysoida seuraavasta lainauksesta, jossa hän analysoi kärsimyksen merkitystä kärsijän kertomukselle:

Kärsimystä pidetään usein uhkana autonomialle. Kuitenkin, jos olen oikeassa, voimme olla autonomisia vain, mikäli haluamme ottaa kärsimyksen mukaan moraaliseen projektiimme ja tehdä siitä omamme. Autonomia on korrelatiivinen sen kanssa, että meillä on kertomus, jonka kautta voimme tehdä kärsimyksestä omamme. Niin kauan kuin lääketiede kieltää kärsimyksen, eikä auta meitä palauttamaan autonomiaa, se voidaan nähdä uhkana tai houkutusena autonomian menettämiselle.²⁶²

Hauerwasin väite on monitasoinen ja lisäksi pohjimmiltaan kehäpäätelmä. Lääketiedettä kohtaan suunnattu väite antaa ymmärtää, että lääketiede toimii aktiivisesti kieltääkseen kärsimyksen. Voidaan kuitenkin todeta, että väitteessä esitetty kritiikki suunnataan pitkälti kuvitteelliseen kohteeseen tai näkökulmaan, jonka todellisuuspohja on kyseenalainen. Moderneista lääketieteen kannanotoista sekä *Lääkärin etiikka* että *The role of the physician in the voluntary termination of life* osoittavat

²⁶² Hauerwas 1986, 34: “Suffering is often regarded as a threat to autonomy, but if I have been right, we only gain autonomy by our willingness to make suffering our own through its incorporation into our moral projects. For autonomy is a correlative of our having a narrative through which we can make our suffering our own. Insofar as medicine denies us our suffering, rather than being a way to regain autonomy, it can be a threat or temptation to lose our autonomy.”

mielestäni huomattavan paljon kärsimyksen huomioivaa ajattelua.²⁶³ Molemmissa kannanotoissa kehoitetaan käyttämään aikaa kärsimyksen arviointiin, eikä kummasakaan rinnasteta kärsimystä kipuun.

Hauerwasin alkuperäisen väitteen toinen ja kolmas lause ovat riippuvaisia toisistaan. Hauerwas määrittelee autonomian yksilön kykyä kertoa omaa kertomustaan. Jos autonomia tarkoittaa muuta, lauseen merkitys katoaa. Mikäli Hauerwasin määritelmä autonomian suhteesta kärsimykseen hyväksytään, lausetta voidaan tarkastella Hauerwasin omana kannanottona. Kehäpäätelmäinen lause voidaan tällöin nähdä käsitteenä ihmisen autonomiasta.

Kun lausetta tarkastellaan tarkemmin, nousee nopeasti esiin kysymys siitä, mitä tarkoittaa lauseessa esiintyvä ilmaisu *kärsimyksen ottaminen omaksi*. Aiemmassa analyysissäni tulikin tulokseen, että Hauerwas pitää asennoitumisiamme kärsimykseen ja elämään opittuina. Tällöin kärsimystä jäsennetään opitusta mallista käsin. Aiemmassa analyysissä kävi lisäksi ilmi Hauerwasin pitävän kärsimystä merkityksellisenä yksilön kertomukselle. Käsitän näin *kärsimyksen omaksiottamisen* tarkoittavan koetun kärsimyksen, kivun, sairauden tai elämäntilanteen kertomista osaksi omaa kertomusta. Tämän kerronnan kautta kokemukselle annetaan myös tietty merkitys.

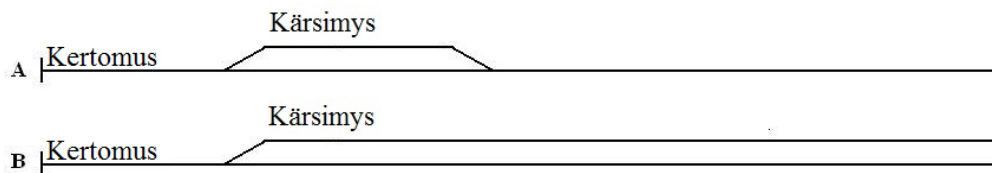
Aiemmassa artikkelissaan *Memory, Community, and the Reasons for Living: Reflections on Suicide and Euthanasia* Hauerwas on kuvannut itsemurhaa ja eutanasiaa yksilön kertomuksen kautta. Hän toteaa myös tällöin, ettei kumpaakaan voida moraalisesti arvottaa vain *tekona*, koska yksilön suhtautuminen itsemurhaan tai eutanasiaan kuvaa samalla hänen suhtautumistaan elämään.²⁶⁴ Rooli, jonka kärsimys saa ihmisen kertomuksessa, on näin ollen riippuvainen yksilön suhtautumisestaan kärsimykseen ja elämään. Kärsimys muodostuu erityiseksi ongelmaksi tilanteessa, jossa sen merkitystä ei osata tai voida sanoittaa. Ymmärrän tämän tarkoittavan Hauerwasin kuvaamaa autonomian menettämistä. Kun kärsimyksen kokemus tuntuu merkityksettömältä, se ei muutu osaksi kertomusta vaan jää hallitsemaan elämää, jolloin ihminen menettää itsemääräämisoikeutensa.

²⁶³ Lääkärietiikka 2013, 22, 121. The role of the physician in the voluntary termination of life 2011, 15. Lääkärietiikka 2013 kuitenkin huomauttaa erikseen, että ”lääkärietiikan velvollisuudesta kunnioittaa ihmisarvoa tai lievittää kärsimystä ei seuraa, että lääkäriellä olisi velvollisuus auttaa ihmistä kuolemaan”. (Lääkärietiikka 2013, 159.)

²⁶⁴ Hauerwas 1977, 102. Artikkelin on julkaistu 1976, kymmenen vuotta ennen *Suffering Precense'a*.

Myöhemmässä teoksessaan *God, Medicine and Suffering* Hauerwas kirjoittaa pitävänä tärkeänä, että sairaus voidaan henkilökohtaisella ja sosiaalisella tasolla asettaa kausaalisuhteisiin, koska tämä auttaa säilyttämään tunteen kontrollista.²⁶⁵ Tällainen ”kausaalisuhteiden näkeminen” voidaan mielestäni nähdä kiertotienä ilmaisulle ”kärsimyksen ottaminen omaksi”. Hauerwas ei ilmaise yhteyttä suoraan, vaikka hänen kuvauksensa kausaalisuhteista on silti huomattavan samansuuntainen kertomuksen ottamisen kanssa: kärsimyksen ollessa valtavaa tai kärsijän näkökulmasta tarkoituksetonta, kärsimys on erityisen kauhistuttavaa ja tuhoavaa. Kun kärsimys voidaan sanoittaa ja sen syy ja seuraus ymmärtää, ihminen kykenee käsittelemään elämäänsä.

Hauerwas kuvaa kärsimystä kahdella tavalla: toisaalta kärsimys kuuluu ihmisen kertomukseen, mutta se on myös uhka ihmisen autonomialle; kyvyille kertoa omaa kertomusta. Yksilön oma kertomus suuntautuu kohti päämäärää ja kertomukseen sisältyy Hauerwasin mukaan myös kärsimystä, kuten menetys, sairaus ja kuolema.²⁶⁶ Tiettyssä tilanteessa kärsimys voi muuttua liian suureksi, jolloin yksilö ei voi ottaa sitä osaksi kertomustaan. Pyrin hahmottamaan kärsimyksen suhdetta kertomukseen kuvan 3 avulla.



Kuva 3 Kärsimys osana yksilön kertomusta

Kertomuksessa A esimerkiksi auto-onnettomuudesta johtuva kärsimyksen kokemus irtoaa yksilön kertomuksesta ja menettää merkityksensä. Kipulääkityksen ja hoidon avulla kärsimyksen määrä vähenee niin paljon, että yksilö kykenee ottamaan kärsimyksen osaksi kertomustaan. Kertomuksessa B kärsimystä ei hoideta ja sen kokemus pysyy irrallisena yksilön kertomuksesta. Kertomuksessa B kärsimys on kertomuksen hallitseva elementti, joka rajoittaa yksilön autonomiaa hänen päätöksissään. Kummassakaan kertomuksessa ratkaisu ei kuitenkaan ole kärsimyksen poistaminen vaan elämänasenne, jossa kärsimyksellä on merkityksellinen rooli kertomuksessa.

²⁶⁵ Hauerwas 1990, 72.

²⁶⁶ Hauerwas 1986, 30.

Huolimatta kriittisestä suhtautumisesta kärsimyksen poistamiseen, Hauerwas ei kielä lääketieteen tarpeellisuutta, kuten osa kristillisistä liikkeistä. Käsitän, että Hauerwas näkee lääketieteen keskeisimpänä tehtävänä pyrkimyksen hoitaa potilasta, ei sairautta. Hän kritisoi hoitoa, joka ei keskity potilaan terveyteen vaan pitkittää ihmisen elämää.²⁶⁷ Kritiikki on yhtenevä monien tämän hetken lääketieteen ohjeistusten kanssa.²⁶⁸

Yhdistettynä aiempaan analyysiin voidaan todeta, että Hauerwas pitää selvästi tuomittavana, että lääketiede pyrkisi ainoastaan poistamaan kärsimyksen. Kärsimys kuuluu ihmiselämään. Jokainen ihminen kärsii ja omaa kokemuksen kärsimyksestä. Kärsimystä ei voida eliminoida kokonaan, jolloin kärsimyksen kokemuksen poistaminen kokonaan johtaa uusien kokemusten syntyyn.²⁶⁹ Aikaisemmasta analyysin pohjalta näen Hauerwasin pitävän kärsimyksen laadullista arvottamista vaikeana myös sen subjektiivisuuden vuoksi. Käsitän tämän olevan osasy siihen, että Hauerwas keskittyy arvioimaan ensisijaisesti asennoitumista kärsimykseen.

4.4.2. Potilaan autonomia

Hoidon ja erityisesti hoidon vaihtoehtojen arvioiminen on Hauerwasin mukaan ongelmallista. Hän pitää hyvänä potilasjärjestöjen keskittymistä potilaan itsemääräämisoikeuteen, mutta tämä ei hänen mukaansa ratkaise lääketieteen moraalisen harjoittamisen ongelmia.²⁷⁰ Pahimmassa tapauksessa keskittyminen potilassuhteeseen ”siirtää huomion pois moraalisen eetoksen muodostamisesta, mikä mahdollistaa lääketieteen moraalisesti arvokkaan harjoittamisen säilyttämisen”.²⁷¹

²⁶⁷ Hauerwas 1986, 35.

²⁶⁸ Katso esimerkiksi Sandman 2001, 103. Lääketieteen pohdinnoissa korostuu usein myös resurssikysymys, johon Hauerwas ei ota kantaa omassa eettisessä pohdinnassaan.

²⁶⁹ Tällaisesta kehityksestä voidaan mielestäni pitää esimerkkinä Hollannissa tapahtunut kansalaisjärjestöjen ”Vapaasta tahdosta” -aloitetta (By Free Choice), joka esitti eutanasian sallimista jokaiselle sitä pyytävälle yli 70-vuotiaalle. (The role of the physician in the voluntary termination of life, 12.)

²⁷⁰ Hauerwas 1986, 74.

²⁷¹ Hauerwas 1986, 74. ”our attention is distracted from the genuine challenge we confront for the forming of an ethos sufficient to sustain a practise of medicine that is morally worthy.

Hauerwasin pyrkimys kiinnittää huomio eetokseen viittaa voimakkaasti hänen etiikkansa narratiivisuuteen ja hyve-eettiseen painotukseen.²⁷² Hän pitää todennäköisenä vaarana, että potilaan autonomian korostaminen vahvistaa entisestään epätervettä suhtautumista lääketieteen keinoihin auttaa ihmistä.²⁷³

Autonomialle asetettu paino tuottaa historiattoman käsityksen moraalisesta toimijasta, mikä kätkee tehokkaasti lääketieteen vallan meihin.²⁷⁴

Moraalinen historiattomuus voidaan mielestäni tässä nähdä eräänlaisena vastakohtana Hauerwasin kertomuksen käsitteelle. Autonomia itsessään ei ole huono asia, mutta sen saama valtava painoarvo on ongelma, mikäli potilaalla ei ole tukenaan muita ihmisiä kuin hoitajat, joita vastaan autonomiaa alun alkujaan painotetaan.²⁷⁵ Hauerwasin kritiikki onkin kohdistettu ensisijaisesti potilaita ja potilasjärjestöjä kohtaan. Potilaan autonomian vaatiminen ja sen myöntäminen esimerkiksi tietoisesta suostumuksen -periaatteen²⁷⁶ avulla ei poista potilaan riippuvuutta hoitohenkilökunnasta.

Vaikka Hauerwas esittää voimakasta kritiikkiä lääketiedettä kohtaan, hän ei halua kieltää lääketieteen toimivuutta.²⁷⁷ Mielestäni *lääketieteen valta* viittaa käsitteenä ensisijaisesti ihmisten kunnioitukseen lääketieteen edustajia kohtaan. Käsite *valta* on häilyvä, sillä hetken kuluttua Hauerwas toteaa lääketieteen olevan yhtä lailla ”jatkuvan kapinan” kohteena.²⁷⁸ Ymmärrän itse, että kapina lääketiedettä kohtaan on ennen kaikkea potilaiden ja potilasjärjestöjen kritiikkiä.

Lääketieteellä on Hauerwasin mukaan keskeinen vastuu kärsimyksen merkityksen sanoittamisessa.²⁷⁹ Mielestäni Hauerwasin näkökulmasta lääketieteen ainoa vastaus

²⁷² Hauerwasin aiemman kirjoituksen mukaan aiemmat kristityt eetikot ovat olleet innokkaita perustelemaan kristinuskon näkökulmia lähinnä deontologisesta ja teleologisesta näkökulmasta. Useimpien kristittyjen eettiset perustelut ovat olleet samoja sekulaarien kanssa.

²⁷³ Hauerwas 1986, 33 Hauerwas 1986, 78.

²⁷⁴ Berkman & Cartwright 2001, 350. ”The stress on autonomy turns out to produce just the kind of ahistorical account of moral agency that so effectively disguises medicine’s power over us.”

²⁷⁵ Berkman & Cartwright 2001, 354.

²⁷⁶ Lääkärietiikka 2013 -julkaisu määrittelee periaatteen seuraavasti: ”Tutkittavalle on annettava ymmärrettävässä muodossa riittävä selvitys hänen oikeuksistaan, tutkimuksen tarkoituksesta, luonteesta ja siinä käytettävistä menetelmistä, mahdollisista riskeistä ja haitoista sekä muista mahdollisista hoitovaihtoehdoista. Tutkittava voi peruuttaa suostumuksensa milloin tahansa ilman kielteisiä seurauksia.” (Lääkärietiikka 2013, 247.)

²⁷⁷ Tarkoitan kieltämisellä esimerkiksi Christian science -liikkeen tapaa evätä jäseniltä lääketieteellinen hoito ja pitäytyä kristillisissä keinoissa: rukouksessa ja paastossa.

²⁷⁸ Berkman & Cartwright 2001, 350.

²⁷⁹ Hauerwas 1986, 33.

kärsimykseen ei voi olla sen poistaminen. Mikäli olen oikeassa, Hauerwasin mielestä lääketieteen moraalisen harjoittamisen säilyttäminen vaatii kärsimyksen kertomuksellisuuden löytämistä.

Vasta kun kärsimys voidaan sijoittaa osaksi potilaan henkilökohtaista kertomusta, potilaan autonomia muuttuu merkitykselliseksi. Autonomia päätöksenteossa on potilaan toimintaa hetkessä. Päätös sijoittuu kuitenkin osaksi potilaan elämän kokonaisuutta, jota Hauerwas lähestyy kertomuksen käsitteen kautta. Hauerwasin etiikassa kärsimys rakentuu toistuvasti osaksi yksilön, yhteisön ja ihmiskunnan kertomusta. Yksilön eli potilaan moraalisen autonomian merkki on Hauerwasille oman kertomuksen kirjoittaminen, jota käsittelin jo aiemmin.²⁸⁰ Potilaan päätöksentekoa ei voida irrottaa hänen kertomuksestaan.

Valintatilanteissa potilaan kertomus muokkaa hänen valintojaan. Potilaan aiemman kokemukset vaikuttavat siihen, mitä hän on valmis tai kykenevä valitsemaan. Esimerkiksi lähipiirissä vaikeaksi todetut hoidot eivät rohkaise samojen hoitojen piiriin. Koska kertomukset ovat henkilökohtaisia, on hoitohenkilökunnan mahdotonta arvioida objektiivisesti henkilölle parasta vaihtoehtoa, elleivät he tunne kertomusta. Ilman yhteisöä tai potilaan kertomukselle avointa hoitohenkilökuntaa potilas jää tällöin helposti yksin päätöksentekonsa kanssa. Vaihtoehtoisesti hoitohenkilökunta ohjaa tahtomattaan potilaan valintoja.²⁸¹

Hauerwasin kuvaus potilaan kertomuksen merkityksestä antaa aiheen kysyä, onko kertomuksellisuus vain piilotettua suhteellisuutta; onko siinä kyse eri tavalla esitetystä ”anything goes” relativismista, jossa jokainen päättää itse omista asioistaan. Yksilötasolla relativistisuus on monelta osin totta, mutta tutkittaessa yksilöä osana yhteisöä, tämä puoli häivetty. Lisäksi yksilö kertoo omaa tarinaansa eteenpäin ja muut osallistuvat hänen kertomukseensa, jolloin yksittäinen päätöksenteko ei ole koskaan kontekstista irrotettu tapahtuma, vaan osa jatkuvaa kertomusta.

²⁸⁰ Hauerwas 1986, 34.

²⁸¹ Mielestäni on mielenkiintoista, että esimerkiksi Lääkärin etiikka 2013 painottaa samaa näkökulmaa: ”Potilaat luottavat lääkäreihinsä joskus niin paljon, etteivät itse juuri paneudu tutkimukseen liittyviin ongelmakysymyksiin. Lääkärin on syytä painottaa suostumusta pyytäessään, että tutkittava itse on oman elämänsä paras asiantuntija, ja hän itse pystyy parhaiten arvioimaan mitä vaikutusta tutkimuksella itselleen on.” (Lääkärin etiikka 2013, 247.)

Mielestäni tähänastisesta analyysistä voi nähdä, ettei Hauerwas ensisijaisesti kritisoi potilaan autonomiaa, mutta pitää tärkeänä kiinnittää huomiota siihen, ettei yksittäisen päätöksen tekeminen ole ratkaisevaa hoidon kokonaisuuden kannalta. Hän kytkee lisäksi potilaan autonomisen päätöksenteon, kuten tietoisuuden, omaan *narratiivisen autonomian* teoriaansa.

Mielestäni Hauerwasin kritiikki kehottaa potilasjärjestöjä ymmärtämään potilaan asemaa kertomuksen kertojan, ei vain päätöksentekijän näkökulmasta. Hauerwasin edustamat mielipiteet näkyvät monissa modernin lääketieteen lausunnoissa. Esimerkiksi *Lääkäriin etiikka 2007* painottaa hoidon rajojen asettamisen tärkeyttä ja potilaan autonomian kunnioitusta sekä tiedostaa hoitohenkilökunnan vallan potilaaseen.²⁸²

4.5. Kärsimyksen merkitys Hauerwasin ajattelussa

Keskeistä Hauerwasin kärsimysajattelulle on kärsimyksen moraalinen tarkoitus ja sen poistamisen mahdottomuus. Pyrkimys kaiken kärsimyksen poistamiseen on Hauerwasin mielestä moraalista vaarallista. Jos tavoitteena on poistaa sietämätön kipu, joka tekee *elämän kertomuksen kerronnasta* mahdotonta, kivun lievittäminen on moraalisesti oikein, sillä ihmisen *historiaton kärsimys* ei palvele tarkoitusta. Tästä huolimatta hän on kriittinen eutanasiaa kohtaan, sillä kärsimyksen täydellinen poistaminen on edelleen moraalinen riski.

Keskeinen kommunitaristisuuden merkki Hauerwasin ajattelussa on hänen esityksensä, että kärsimys on opittu asenne. Hän toistaa ajatusta johdonmukaisesti puhuessaan potilasyhteisöjen kannanotoista, teodikeasta ja kärsimyksen luonnollisuudesta.

Huomattava osa Hauerwasin yhteisöä rakentavasta materiaalista on kristillistä. Tulkiten itse tähänastisen analyysin pohjalta Hauerwasin etiikan olevan ensisijaisesti kristillisen yhteisön etiikkaa, jossa painottuvat usko Jumalaan ja tästä muodostuva, moraalisesti toisiinsa sitoutunut yhteisö. Hauerwasin etiikka pyrkii puhuttelemaan myös yhteisön ulkopuolisia, mutta sen perusediisit tekevät siitä lähtökohtaisesti kristillisen. Mielestäni johtopäätös on yhteneväinen Hauerwasin kristillisen etiikan määritelmän kanssa.

²⁸² *Lääkäriin etiikka 2013*, 153, 247.

5. KUOLEMA

5.1. Hauerwasin kanta aiempaan keskusteluun kuolemasta

Eutanasian määrittelyn yhteydessä tukeuduin Suomen Lääkäriliiton käyttämään määrittelyyn, jonka mukaan eutanasia on: ”Lääkärin tarkoituksellisesti suorittamaa henkilön surmaamista kyseisen henkilön vapaaehtoisesta ja oikeustoimikelpoisesta pyynnöstä.”²⁸³ Hauerwas pitää tällaista tekoon pohjautuvaa eutanasian määritelmää riittämättömänä, sillä eutanasia saa hänen mukaansa varsinaisen merkityksensä suuremmissa sosiaalisessa, moraalisisessa ja kulttuurillisessa kontekstissa, jota ensisijaisesti tekoa kuvaava määritelmä ei tavoita.²⁸⁴ Analysoin tarkemmin sosiaalisen ja kulttuurillisen kontekstin merkitystä luvuissa Itsemurha ja yksilön autonomia sekä Kuolema yhteisössä.

Hauerwas toteaa eutanasiaan sisältyvän monia käytännön ongelmia, joista on syytä keskustella, mutta hän näkee käytännön ongelmien ratkaisun olevan poliittisten päättäjien ongelma.²⁸⁵ Käytännön ongelmat eivät ilmeisesti ole hänelle syy eutanasian moraaliseen vastustamiseen. Mielestäni taustaoletuksesta voidaan nähdä, ettei eutanasian moraalinen ongelmallisuus johdu sen toteuttamisen käytännön ongelmista, vaan syvemmästä moraalista ongelmasta.

Kirjoittaessaan kuoleman historiasta Hauerwas esittää, että yhteiskunnan mielipide kuolemasta on tehnyt täyskäännöksen viimeisen 700 vuoden aikana.²⁸⁶ Keskiajalla ihmiset toivoivat hidasta kuolemaan vaipumista, jotta he voisivat valmistautua siirtymiseen pois tästä elämästä.²⁸⁷ Moderni ihminen toivoo voivansa kuolla mahdollisimman nopeasti, mieluusti ilman kärsimystä ja olematta taakka lähimmäisilleen.²⁸⁸

²⁸³ Lääkärin etiikka 2013, 159.

²⁸⁴ Hauerwas 1977, 103.

²⁸⁵ Berkman & Cartwright 2001, 590. Hauerwas nimeää ongelmakohtiksi esimerkiksi uusien parannuskeinojen keksimisen mahdollisuuden, eutanasian juridisen erottamisen murhasta ja eutanasian käyttämisen lääketieteen välineenä. En analysoi syitä tarkemmin, sillä Hauerwas ei rakenna argumentointiaan niiden varaan.

²⁸⁶ Hauerwas 1990, 97.

²⁸⁷ Hauerwas 1990, 98. Mielestäni hyvä esimerkki keskiaikaisesta asenteesta on suojeluspyhimys Pyhä Neitsyt Barbara, jolta pyydettiin varjelusta äkkikuoleman varalta.

²⁸⁸ Hauerwas 1990, 99.

Keskiajan maailma suosi sairauksia, jotka aiheuttivat hitaan kuoleman tai antoivat aikaa valmistautua kuolemaan --- Me kuolemme mieluummin yllättävässä kolarissa.²⁸⁹

Hauerwasin väitettä tukevat monet keskiajalta säilyneet rukoukset, jotka tähtäävät ensisijaisesti syntien anteeksiantamiseen ja rauhan tekemiseen ennen kuolemaa. Myös suuri lapsikuolleisuus ja tapaturmien hoitamisen vaikeus tukevat näkökulmaa. Kyse ei kuitenkaan ole sairauksien toivomisesta. Monet rukoukset toivovat varjelusta sairauksilta ja pyhimysten joukosta löytyy lukuisia sairauksilta suojelevia pyhiä.²⁹⁰

Etiikassaan Hauerwas tukeutuu omaan keskiaikaiseen näkökulmaansa ja pohtii ennen kaikkea kuolemaan johtavia tapahtumia. Alaluvussa 3.1. Kuoleman lääketieteellinen toteaminen - filosofian näkökulmia käsittelin kuoleman toteamiseen liittyviä ongelmia. Totesin luvun päätteeksi, ettei elämän ja kuoleman rajan hahmottaminen ole lähtökohtaisesti yksiselitteinen filosofinen kysymys, ja että modernin lääketieteen kasvava tekninen osaaminen monimutkaistaa kysymystä entisestään. Hauerwasin mielestä kristityillä etiikan tutkijoilla on ollut huomattavia ongelmia juuri kuoleman merkityksen määrittelyssä. Hän en mukaansa eettinen keskustelu kuolemasta on ollut valistuksesta lähtien riippuvainen sekulaarisesta filosofiasta.²⁹¹ Kristityt kirkot ja tutkijat ovat omaksuneet sekulaarisen filosofian käsitteet ja metodit, joita he ovat pyrkineet soveltamaan sellaisenaan.²⁹² Lopputuloksena on etiikka, jonka tekijät ovat kristittyjä, mutta jota ei voida erottaa sekulaaristen filosofien etiikasta.²⁹³

--- sillä väittelyn käsitteet *seurauksellinen* ja *deontologinen* ovat riippuvaisia tiettyjen filosofisten perinteiden ennakko-olettamuksista. Tietenkään tämä ei tarkoita, että käsitteet tai ongelmat ovat epäoleellisia työllemme teologeina. Tällaisesta työskentelystä puuttuu kuitenkin selvyys siitä, millä erityisellä tavalla käsittelemme aihetta juuri teologeina.²⁹⁴

²⁸⁹ Hauerwas 1990, 98-99. "The medieval world preferred those illnesses that gave one a lingering death or at least time to prepare for one's death. --- We prefer to die in unanticipated automobile accidents."

²⁹⁰ Hauerwas 1990, 98. Hauerwas itse siteeraa Tuomas Kempiläistä. Toinen erinomainen esimerkki Mielestäni hyvä esimerkki keskiaikaisesta asenteesta on suojeluspyhimys Pyhä Neitsyt Barbara, jolta pyydettiin varjelusta äkkikuoleman varalta.

²⁹¹ Hauerwas 1986, 71.

²⁹² Hauerwas 1986, 72.

²⁹³ Hauerwas 1986, 70.

²⁹⁴ Hauerwas 1986, 72: "For the terms of the debate— *consequential* and *deontological* — are dependent on the presuppositions of certain philosophical traditions. Of course that in itself does not mean such issues and concepts are irrelevant to our work as theologians, but what is missing is any sense of how the issue as presented grows, is dependent on, or informed by our distinctive commitments as theologians."

Koska kristillisten etiikan tutkijoiden käyttämä kieli kuolemasta on sidottu sekulaariin filosofian käsitteisiin, heidän kannanottonsa ovat riippuvaisia filosofian koulukunnista ja traditiosta.²⁹⁵ Hauerwas näyttää kyseenalaistavan sekulaarisilla termeillä tehtävän kristillisen etiikan. Hänen näkökulmastaan kristillinen etiikka maalaa itsensä nurkkaan, tilanteeseen, jossa perusteluiden pohjat murenevat filosofisen keskustelun monitulkintaisuuden edessä. Tästä huolimatta hän ei hylkää aiempaa keskustelua. Kommentin illokutionaarinen ulottuvuus näyttää olevan filosofisen käsitteistön kyseenalaistaminen ja teologisen käsitteenmäärittelyn peräänkuuluttaminen. Käsitellen myöhemmin Hauerwasin teologista merkityksenantoa luvussa 5.4.4. Muistaminen yhteisön haasteena.

Hauerwas liittyy moraalifilosofi Alasdair McIntyren näkemykseen moraalisen ajattelun pirstaloitumisesta, joka lääketieteessä näyttäytyy kasvavana keskusteluna oikeista menettelytavoista.²⁹⁶ Hauerwas tukeutuu myös Kantin ajatukseen, jonka mukaan ”ihmisyksilön ja ihmiskunnan olemassaolo on matka kohti päämäärää”.²⁹⁷ Filosofian ja moraalisen ajattelun pirstoutuminen johtuu hänen mukaansa ennen kaikkea päämäärä-ajattelun katoamisesta.²⁹⁸

Hauerwasin tekstien valossa hänen etiikassaan on vain hyvin harvoin kyse tiettyjen sääntöjen tai periaatteiden noudattamisesta, jolloin yksittäisten tekojen deontologinen ja teologinen arviointi ei ole Hauerwasille tärkeää. Hallitseviksi kysymyksiksi nousevat tekojen päämäärä ja tapa. Keskittyminen oikeaan tapaan ja hyvään päämäärään ovat Hauerwasin kirjoittamisessa selkeitä hallitsevia piirteitä. Epäselväksi kuitenkin jää, mikä tämä päämäärä on. Päämäärä on kuitenkin jokin, mikä yhdistää koko ihmiskuntaa, ei niinkään yksittäisten tekojen tavoite.

Koska yhteinen päämäärä, moraalinen konsensus on menetetty, keskustelun tärkeimmiksi tekijöiksi nousevat yhteiset säännöt ja sopimukset.²⁹⁹ Tällaisia ovat esi-

²⁹⁵ Hauerwas 1986, 72.

²⁹⁶ Hauerwas 1986, 73. McIntyre kirjoittaa artikkelissaan *Can medicine Dispence with a Theological Perpective on Human Nature?* haluavansa ohjata lääketieteen etiikan keskustelua pois itsestäänselvitä aiheista, erityisesti osasta ehdottomia ja absoluuttisia velvollisuuksia joita lääkäreillä on potilaitaan kohtaan (“the unconditional and absolute character of certain of the doctors obligations to his patients”). McIntyre antaa ymmärtää, että monet lääketieteen eettiset ongelmat syntyvät ensisijaisesti lääkärin velvoitteista potilasta kohtaan, eivät toimintatavoista. Moderni filosofia ei kuitenkaan pysty tarjoamaan vaihtoehtoa tälle suhteelle. (Hauerwas 1986, 73.)

²⁹⁷ Hauerwas 1986, 73.

²⁹⁸ Hauerwas 1986, 73.

²⁹⁹ Hauerwas 1986, 72.

merkiksi potilaiden oikeudet, joita käsittelen kärsimyksen yhteydessä luvussa Hauerwasin mukaan keskustelu oikeuksista tai toimitavoista ei saisi hallita eettistä keskustelua:

Suuressa osassa väittelyitä joissa pohditaan, onko joku todella kuollut, ei ole kyse ainoastaan kasvaneesta teknologisesta osaamisesta, jolla pidetään veri virtaamassa ruuissa. On kyse kulttuurin puuttuvasta yksimielisyydestä siitä, mikä todella käsitetään hyvin eleyksi elämäksi ja hyväksi kuolemaksi.³⁰⁰

Hänen oman näkemyksensä mukaan etiikan tulisi keskittyä ensisijaisesti etsimään kulttuurin yhteistä päämäärää.³⁰¹ Kuoleman viitekehyyksessä yksi keskeinen osa päämäärän hahmottamista on yhteinen ymmärrys siitä, mitä ovat *hyvä elämä* ja *hyvä kuolema*. Jää kuitenkin epäselväksi, miten käsitteet hyvä elämä ja hyvä kuolema tulisi ymmärtää.

Hauerwas asettaa yhteisöille suuren merkityksen elämän arvon löytämisessä ja ylläpitämisessä:

Olemme huolissamme siitä, millaisina yhteisöinä meidän tulisi rohkaista ihmisiä näkemään kuolema inhimillisenä loppuna, jota ei tarvitsisi omin keinoin nopeuttaa.³⁰²

Aiemmassa tutkimuksessa Hauerwasin etiikka on sijoitettu yhteisöllisyyden painotuksen vuoksi kommunitaristiseen viitekehyykseen.³⁰³ Tämä antaa aiheen tarkastella myös merkitystä, jota Hauerwas antaa yhteisölle sekä tapoja, joilla yhteisö valmentaa jäseniään kohtaamaan kuoleman.

Seuraavaksi pyrin selvittämään merkityksiä, joita Hauerwas antaa käsitteille hyvä elämä ja hyvä kuolema. Käsittelen alaluvuissa erilaisia rooleja, joissa kuolema esiintyy Hauerwasin kirjoituksissa. Hauerwasin esitystavan vuoksi käsittelyyni sisältyy huomattavan paljon hänen kirjoituksiaan, joiden varsinaisena aiheena on itsemurha.

³⁰⁰ Hauerwas 1986, 72: "Much of the debate about when someone is 'really' dead is not simply the result of our increased technological power to keep blood flowing through our bodies, but witnesses to our culture's lack of consensus as to what constitutes a well-lived life and the correlative sense of a good death."

³⁰¹ Hauerwas 1986, 72.

³⁰² Hauerwas 1977, 102: "--- we are concerned with what kind of communities we should be to encourage people to view their death as a humane ending that we need not hasten through our own power."

³⁰³ Raunio 2007, 43. Placher 1997, 349.

Omassa käsittelyssään Hauerwas käsittelee itsemurhaa ja eutanasiaa vain harvoin erillään toisistaan ja mielestäni kahden aiheen erottaminen antaisi osittaisen kuvan Hauerwasin ajattelusta.

Eutanasian määrittelyssä ja aiemman keskustelun tarkastelussa osoittautui, että eutanasiaa ja itsemurhaa lähestytään usein samankaltaisina kategorioina. Molemmissa kategorioissa keskeisenä moraalisenä kysymyksenä on ihmisen lupa päättää omasta kuolemastaan. Monet Hauerwasin itsemurhaa käsittelevät kirjoitukset käsittelevät ihmisen oikeutta päättää kuolemansa hetkestä sivuten samalla eutanasian kysymyksenasettelua, erityisesti ihmisen halua kuolla. Tästä syystä ensimmäinen alaluku käsittelee itsemurhaa ja yksilön vapautta päättää omasta kuolemastaan. Keskeisiä ongelmia ovat, miten Hauerwas ymmärtää itsemurhan moraalisen merkityksen sekä mikä on itsemurhan merkitys yhteisön käsitykselle hyvästä kuolemasta ja hyvästä elämästä.

5.2. Itsemurha ja yksilön autonomia

5.2.1. Autonomia itsemurhan oikeutuksena

Puhuttaessa itsemurhasta moraalisenä ongelmana Hauerwas toteaa itsemurhan käsitteen olevan vaikeasti määriteltävissä. Hän tulkitsee ”oman hengen ottamisen” olevan täysin riittämätön kuvaamaan itsemurhaa tekona kristillisessä kontekstissa.³⁰⁴ Hän perustelee väitettään Raamatun kertomuksilla Samsonista ja Saulista.³⁰⁵ Vetoaminen Raamattuun toimii kristillisessä kontekstissa, mutta antaa vain vähän puhuttaessa kristillisen yhteisön ulkopuolelle. Molemmissa kertomuksissa käy kuitenkin ilmi kaksi kertomusta, joissa henkilö selkeästi tekee itsemurhan, jota ei kertomuksessa kuitenkaan pidetä merkinä heidän pahuudestaan.

Itsemurhan käsitteenmäärittely ei Hauerwasin mielestä ole ongelma vain kristityille. Hänen mukaansa yhteiskunnassa vallitsee vakava ristiriita: yhteiskunta korostaa yksilön autonomiaa, riippumattomuutta muista ihmisistä, mutta samanaikaisesti pyrkii

³⁰⁴ Hauerwas 1986, 579.

³⁰⁵ Hauerwas 1986, 579. Saulin kuolema: 1. Sam. 31: 1-5. Samsonin kuolema Tuom. 16:25-30.

julistamaan itsemurhaa harkitsevan tai yrittävän sairaaksi tai holhouksen alaiseksi.³⁰⁶ Hauerwasin argumentaation totuudellisuutta voidaan tarkastella lähinnä kyselytutkimusten ja lainsäädännön valossa. Hän olettaa, että yhteiskunnan asenteet itsemurhaa kohtaan ovat häilyviä, mutta taipuvaisia hyväksymään itsemurhan yksilön autonomisena valintana.³⁰⁷ Alankomaissa tehdyt tutkimukset osoittavat terveystieteiden suhtautuvan myönteisesti itsemurhaan ja potilaiden haluun kuolla.³⁰⁸ Mielestäni Hauerwasin kuvauksen keskeisin anti ei kuitenkaan ole argumentaation tarkkuus, vaan Hauerwasin käsitys autonomian ristiriidasta. Mikäli yhteiskunta pitää arvossaan ihmisen oikeutta hyvään kuolemaan, kuoleman pitäisi olla ihmisen päätettävissä missä tahansa elämänvaiheessa. Kuvaus muodostuu merkittävämmäksi, kun otetaan huomioon, että Hauerwas kieltää autonomian moraalisen toiminnan lähtökohtana tai ideaalina tilana.³⁰⁹ Vapaus tai oikeus ei siis itsessään voi olla peruste teon oikeudellisuudelle. Esimerkiksi itsemurha tai eutanasia voi olla *autonomisen toimijan rationaalinen päätös*³¹⁰, mutta vapaus päättää ei mukaansa anna itsemurhalle moraalista oikeutusta.

Elämän päättämisen oikeutusta ei Hauerwasin mukaan voida kytkeä vapauteen tai oikeuteen. Kiinnostavana lisänä Hauerwas vastustaa ajatusta, että itsemurha tulisi kieltää vedoten luonnollisiin syihin, kuten *luonnolliseen haluun elää*.³¹¹ Hän päätelee, että elämän tarkoituksenmukaisuuden kytkeminen inhimilliseen tahtoon tarkoittaisi, että tahdon poistuessa myös syy elää päättyisi.³¹² Hän kritisoi taipumusta oikeuttaa itsemurha vetoamalla siihen, että tekijä on kokenut elämän olevan vailla mitään tarkoitusta tai päämäärää:

Minulla on vaikeuksia ymmärtää sellaista väitettä eikä minulla ole käsitystä mitä tarkoittaisi tietää, että elämä – erityisesti minun elämäni – on ”tarkoituksetonta” tai ”vailla mitään päämäärää”.³¹³

³⁰⁶ Hauerwas 1986, 100. Hauerwas 1986, 104.

³⁰⁷ Hauerwas 1986, 102.

³⁰⁸ The role of the physician in the voluntary termination of life, 51–53.

³⁰⁹ Hauerwas 1986, 102.

³¹⁰ Hauerwas 1986, 102.

³¹¹ Hauerwas 1986, 105–106.

³¹² Hauerwas 1986, 104.

³¹³ Hauerwas 1986, 108: “My difficulty with such a suggestion is that I have no idea what it would mean to know that life, and particularly my life, was ‘utterly meaningless’ or ‘had no point at all.’” Pohdintansa jatkoksi Hauerwas referoi *John Barthin* teoksen *The Floating Opera*, jossa maailman merkityksettömyyden vuoksi itsemurhaan päätnyt henkilö löytää syyn elää nähtyään yhtä lailla merkityksettömän teatteriesityksen, josta kaikesta huolimatta nauttii. (Hauerwas 1986, 108–111.)

Tulkitsen, että jatkuvan elämän mielekkyyden etsiminen on Hauerwasille jossain määrin *mieletöntä*. Aiemmin esitetyissä esimerkeissä hän toteaa, ettei elämän tarkoitusta pidä etsiä ihmisen psyykestä tai biologiasta. Tulkitsen tämän tarkoittavan, että Hauerwas näkee elämän syiden olevan riippumatonta yksilön tahdosta ja tunteista. Tällöin elämän merkitys löytyy tai annetaan ihmisen ulkopuolelta. Mielestäni tätä tukee hänen kommenttinsa Thomas Beuchamp ja James Childressin teokseen *Principles of Biomedical Ethics*:

Mielestäni Beuchamp ja Childress ovat oikeassa: mikäli itsemurha on todella autonominen, eikä tiellä ole vahvoja utilitaristisia ”ihmisarvon tai arvokkuuden syitä”, meidän tulee sallia yksilön itsemurha. Muussa tapauksessa loukkaamme yksilön autonomiaa.³¹⁴

Hauerwasin tapa esittää itsemurha tekee mielestäni oikeutta luvussa 3.3. Itsemurha – ihmisen halu kuolla toteutuu esitetyille teorioille. Itsemurhaan päätyvä ihminen voi olla sekä rationaalinen että vapaa ulkopuolisista vaikutuksista ajautuessaan tilanteeseen, jossa päätyy itsetuhoiseen ratkaisuun. Totesin kuitenkin jo aiemmin, ettei Hauerwas ei hyväksy valinnan vapautta moraalisen toiminnan oikeutukseksi. Mielestäni jäljelle jää ensisijaisesti vaihtoehto, että Hauerwas pitää itsemurhaa moraalisesti kyseenalaisena tekona, koska sen tiellä on ”ihmisarvoon tai arvokkuuteen nojaavia syitä”.

Oletan, että autonomian ja rationaalisuuden hyväksymisen vuoksi itsemurhalle voidaan esittää monta hyvää syytä. Vaikka Hauerwas toteaa itsemurhan olevan moraalisesti tuomittava, hän tunnustaa samalla, että yksittäisinä tekoina itsemurhat ovat monitulkintaisia: ”Tiedostamme että itsemurhan syyt ja motiivit vaihtelevat yhtä paljon kuin itsemurhan tekevät yksilöt.”³¹⁵

Erityisesti itsemurhan kohdalla Hauerwas näkee päätöksentekoon keskittyvän etiikan riittämättömänä: itsemurha ei ole vain yksittäisen teon kuvausta, vaan osoitus tietyn-

³¹⁴ Hauerwas 1986, 102: “I feel that Beuchamp and Childress are right that if suicide is *genuinely* autonomous and there are no powerful utilitarian ‘reasons of human worth and dignity standing in the way, then we ought to allow the person to commit suicide, because we would otherwise be violating the person’s autonomy.’”

³¹⁵ Hauerwas 1977, 228. Hauerwas 1986, 101: “We are aware that the reasons or motives for suicide can be as various as the individuals who commit suicide.”

tyyppisestä luonteesta ja asennoitumisesta elämään.³¹⁶ Itsemurhan moraalisen tulkin-
nan kannalta keskeinen kysymys onkin:

--- kuinka jokaisen meistä tulisi oppia sovittamaan toimintamme sopivaksi niiden mo-
raalisesti sitoumusten kanssa, joita itsemurhaan kuuluu. Toisin sanoin: toimintaan, it-
semurhaan, sisältyy se tarkoituksellisuus, joka meillä tulisi olla elämästä.³¹⁷

Itsemurhaa voidaan Hauerwasin näkökulmasta ymmärtää moraalisenä tekona vain
yksilön tai yhteisön hyvän ja arvokkaan elämän käsitystä vasten. Tällöin itsemurha
kuvastaa suhtautumista elämään. Hauerwasin ajattelussa haluan kuolla liittyä itse-
murhan yhteydessä siis *epäonnistuminen elämän merkityksen sanoittamisessa*.

Puhuessaan ihmisen toiminnasta itsemurhan tai eutanasian kohdalla Hauerwas käyt-
tää käsitteitä *valinta*. Hän ei avaa selkeästi, miten tietoisena tämä teko tulisi ymmär-
tää. Hauerwasin käyttämä kieli viittaisi tilanteeseen, jossa eutanasia ja itsemurha ovat
nimenomaisesti *valintoja* elämän ja kuoleman välillä. Yksilön tekemään valintaan
vaikuttaa kuitenkin pitkä kertomus, jonka aikana yksilö tutkii vaihtoehtoja. Kertomus
ei ensisijaisesti poista ihmiseltä kykyä tehdä rationaalista päätöstä omasta elämäs-
tään, mutta ohjaa ratkaisevasti sitä, miten mahdollisilta eri vaihtoehdot vaikutta-
vat.³¹⁸ Mielestäni Hauerwas etsii tällä kysymyksenasettelulla rationaalisen päätöksen-
teon rajoja. Onko esimerkiksi pitkäaikaista masennusta sairastanut ihminen moraalii-
sessa vastuussa itsemurhastaan?

Jotta itsemurhaa voisi ymmärtää kokonaisuutena, Hauerwas luonnostelee eräänlaista
itsemurhan kielioppia, kuvaannollista tapaa ymmärtää itsemurhaa muuna kuin yksit-
täisenä tekona.³¹⁹ Hän toteaa käytännössä kaikkien itsemurhan muotoilujen, kuten
”tarkoituksellisesti aiheutettu itsensä tuhoaminen, joka ei aiheudu toisen henkilön
pakottamisesta” olevan riittämättömiä.³²⁰ Koska itsemurhan määrittely vain teon
kautta on riittämätöntä, Hauerwasin kielioppi pyrkii hahmottamaan itsemurhaa osana

³¹⁶ Hauerwas 1977, 103.

³¹⁷ Hauerwas 1977, 228: “--- how each of us should learn to train our intentions in accordance with the
moral commitments involved in the notion of suicide. In other words, the notion, suicide, involves
what kind of intentionality we should have about life.”

³¹⁸ Hauerwas 1977, 102.

³¹⁹ Hauerwas 1977, 102. Hauerwas 1986, 103.

³²⁰ Hauerwas 1986, 104. Hauerwas tukeutuu lainauksessa Beuchamp & Childressin teokseen *Princi-
pals of Biomedical Ethics* ja heidän pyrkimyksensä muotoilla korruptoimaton sekä moraalisesti puo-
lueeton käsitys itsemurhasta.

suurempaa kontekstia. Mielestäni keskeistä Hauerwasin kontekstin määrittelylle on ihmisessä kehittyvä *halu kuolla*. Hän esittää kuoleman halun kuvaavan samalla käsitteitä, joita yksilöllä on elämästä: “On mahdotonta ymmärtää itsemurhaa tai eutanasiaa ymmärtämättä asenteita, joita meillä on elämää kohtaan.”³²¹ Itsemurha ja elämä rinnakkaisia käsitteitä, joiden väliltä yksilö ja yhteisö valitsevat. Elämän jatkuvuuden kannalta itsemurha ei voi olla ensisijainen moraalinen ratkaisu:

Väitän, että mikäli ymmärrämme oikein mistä elämässä on kyse, itsemurha tulee ymmärtää negatiivisesti eikä sitä tällöin voida pitää suositeltavana vaihtoehtona elämälle.³²²

Hauerwas ei tarkastele itsemurhaa yksittäisenä tekona, vaan osana kertomusta, jonka piirteet tekevät jokaisesta itsemurhasta ainutlaatuisen. Hauerwasin suhtautuu itsemurhaan moraalisenä ongelmana, mutta painottaa yksittäisen teon tulkinnanvaraisuutta. Tämä muodostaa kiinnostavan ristiriidan. Useimmat kristilliset etiikan mallit suhtautuvat itsemurhaan jyrkän torjuvasti esimerkiksi kymmenen käskyn auktoriteetin tai elämän lahjaluonteen vuoksi. Hauerwasin kommentti antaa ymmärtää, että yksittäisen teon *itsemurha* taustalla voi olla oikeuttavia tai selittäviä syitä, joita ei kuitenkaan voida soveltaa *itsemurhan käsitteeseen*. Vaikka itsemurhien syyt ovat moninaisia, Hauerwasin mukaan ei reaalisten syiden suuri kirjo tuhoa itsemurhan merkittävyyttä moraalisenä kannanottona.³²³ Tämä voidaan mielestäni tulkita niin, että tavat joilla yhteisö suhtautuu itsemurhaan ja itsetuhoiseen ihmiseen kuvastavat enemmän yhteisön omaa kertomusta kuin itsemurhan moraalisuutta. Tällöin voidaan mielestäni sanoa, että itsemurha kuvaa tapahtumana eniten yhteisöä, jossa se tapahtuu. Yhteisö kantaa lopullisen moraalisen vastuun jäsenen kuolemasta.

Aiemmissä esimerkeissä näkyy mielestäni Hauerwasin kertomuksille asettama paino: hän pitää itsemurhaa moraalisesti tuomittavana, mutta jokainen yksittäistapaus sisältää omia piirteitään, jotka selittävät tekoa. Vastaavaa moraalisten kysymysten tulkinnanvaraisuuden korostamista ilmenee monin paikoin Hauerwasin kirjoituksissa. Tulkinnanvaraisuuden taustalla voidaan nähdä Hauerwasiin liitetty postliberalismin ajat-

³²¹ Hauerwas 1977, 103: “It is impossible to understand suicide or euthanasia apart from our attitudes toward life itself.”

³²² Hauerwas 1986, 105: ”I shall contend that if we rightly understand what life is about, suicide should be understood negatively and should not therefore be recommended as an alternative for anyone.”

³²³ Hauerwas 1977, 228.

telusuunta, jossa nähdään yksilön kertomuksien kulkevan eteenpäin liittyneenä suurempaan kertomukseen, kuten kirkko, puolue tai muu yhteisö.³²⁴

Yhteisöllä voi olla ymmärrys itsemurhasta, mutta tämä ei poista yksittäisen teon monia ulottuvuuksia, joita voi olla mahdotonta arvioida ilman ensikäden tietoa. Mikäli tarkastelemme itsemurhaa yksittäisenä tekona, yksilön kertomuksen kautta, löydämme nopeasti monia selittäviä syitä, kuten kiusaaminen tai vaikea elämäntilanne. Selittävät syyt tekevät itsemurhan moraalisesta arvioinnista haastavaa, jopa kyseenalaista ja tuomitsevaa. Yhteisö ei kuitenkaan voi oman eloonjäämisensä vuoksi pitää itsemurhaa suositeltavana ratkaisuna. Oletan, että yhteisöllä on lisäksi enemmän keinoja itsemurhaan altistavan tilanteen ratkaisemiseksi kuin yksilöllä. Yhteisö ei voi neuvoa jäseniään tappamaan itseään vaikeuksien kohdatessa, vaan sen on käytettävä muita keinoja ongelman ratkaisemiseksi.

Aiemmassa kärsimyksen merkityksen analyysissä osoitin Hauerwasin näkevän kärsimyksen opittuna tunteena. Kärsimyksen yhteydessä hän näki yhteisön uskon voivan torjua kärsimyksen vaikutuksia. Itsemurhan yhteydessä Hauerwas taas korostaa yhteisön toimintaa, joka käsittääkseni nousee hänen kuvailemastaan uskosta. Oletan, että Hauerwas näkee uskon, johon ihminen kasvaa, keinona kohdata kärsimys ja kuolema. Tarkastelen yhteisön uskoa tarkemmin tulevaisuudessa. Keskeinen kysymys tulee olemaan, miten yhteisön usko ja toiminta voivat vaikuttaa kuolemansairaana ihmisen elämään.

5.2.2. Elämä lahjana

Hauerwas toteaa suoraan, että hänen kantansa itsemurhaan aj elämään pohjautuvan uskoon.³²⁵ Hänen uskonsa ytimessä on ymmärrys ”elämästä armollisen Luoja-Jumalan lahjana”.³²⁶ Hän painottaa, ettei kyseessä ole runollinen ilmaisu, vaan lause tarkoittaa, mitä sanoo.³²⁷ Käsitän, että ilmaisu ei ole Hauerwasille kielikuva, joka voidaan selittää auki, vaan lause kuvaa ihmisen ja Jumalan suhteen todellisuutta.

³²⁴ Raunio 2007, 43.

³²⁵ Hauerwas 1977, 107. Hauerwas 1986, 105.

³²⁶ Hauerwas 1977, 107. Hauerwas 1986, 105.

³²⁷ Hauerwas 1977, 107: “It is important that this language of ‘gift’ not be understood as a poetic expression of a matter that could be more ‘literally’ expressed – we mean that life *is* a gift.”

Tätä vahvistaa Hauerwasin väite, ettei ihminen ole oman olemassaolonsa tarkoitus, vaan inhimillinen elämä saa arvonsa ulkopuoliselta, suuremmalta olennoilta, Jumalalta.³²⁸ Hauerwasin itsemurhan kyseenalaistava argumentti avaa samalla taustaoletuksen: ihmiselämän arvo pohjautuu Jumalan olemassaoloon.

Luonnostelmassaan Hauerwas korostaa Jumalaa aktiivisena subjektina suhteessa ihmiseen: Jumala lahjoittaa elämän.³²⁹ Kristitty saa lahjan ansiosta syyn omaan toimintaansa Jumalalta. Elämän syy on kuitenkin ennen kaikkea *lahjan antamisen tapautumassa*. Jumalan työ, luominen ja lahjoittaminen, eivät tuo mukanaan selkeää elämän tarkoitusta. Elämän syyn kytkeminen Luoja-Jumalaan ei poista elämän mielettömyyttä tai yksilön autonomiaa. Ihminen kykenee elämään Hauerwasin ehtojen puitteissa ilman, että hänen ratkaisuvalltaansa on sidottu mihinkään. Jumalan olemassaolo ei rajoita ihmisen vapautta päättää itsestään - tai kuolemastaan.

Viitekehysten kautta selkiytyy Hauerwasin halu hylätä rationaalinen ja autonominen itsemurha teon moraalisen oikeuttajana.³³⁰ Ihminen on kyllä vapaa päättämään omasta kuolemastaan, mutta hän kantaa moraalisen vastuun lahjan antajaa kohtaan. Hauerwas toteaa:

--- puhe lahjasta ei tarkoita, että meillä on 'luonnollinen halu elää', vaan että eläminen on velvoite. Elämä on velvoite, jonka olemme samanaikaisesti velkaa Luojallemme ja toinen toisillemme.³³¹

On tarpeen huomata, että velvollisuus kohdistuu sekä Luojaan että ihmisiin. Itsemurha ei ole Hauerwasin näkökulmasta ainoastaan moraalinen teko, vaan saa myös sosiaalisia ja teologisia ulottuvuuksia. Itsemurha ei ole vain yksilön autonominen ja rationaalinen ratkaisu, vaan sosiaalinen, jopa poliittinen³³² teko, jonka vaikutukset yl-

³²⁸ Hauerwas 1986, 107. Hauerwasin kanssa samoilla linjoilla on Euroopan Protestanttien kirkkojen Yhteisön (CEPE) kannanotto ”A Time to Live, A Time to Die”, joka määrittää ihmisen arvon ennen kaikkea Jumalan luomistyön kautta. Luomistyön seurauksena elämä voidaan nähdä Jumalan lahjana. Kannanotto korostaa lahjaa ihmisen ja Jumalan suhdetta kuvaavana metaforana. Elämän lahjaluonteen kuuluu kiinteästi myös vanhurskauttaminen osana ihmisen ja Jumalan suhdetta. (A Time to Live, A Time to Die, 35—27)

³²⁹ Hauerwas 1986, 107.

³³⁰ Hauerwas 1986, 102.

³³¹ Hauerwas 1986, 106: ”--- the language of gift does not presuppose we have “a natural desire to live”, but rather that our living is an obligation. It is an obligation that we at once owe our Creator and one another”

³³² Itsemurhan poliittisuus tulee tässä ymmärtää ”yhteisen asian”, ei puoluepolitiikan kautta. Tarkastelen kuoleman poliittista ulottuvuutta tarkemmin alaluvussa 5.4. *Kuolema yhteisössä*.

tävät kaikkiin, joita tekijän kertomus koskettaa. Itsemurhan tehnyt ei päätä vain omasta elämästään vaan vaikuttaa ratkaisevasti myös hänen yhteisönsä elämään. Kommunitaristinen ulottuvuus Hauerwasin ajattelussa ei ole riippuvainen uskosta kristinuskon Jumalaan vaan tarjoaa näkökulman myös sekulaariselle keskustelulle.

Sanan *velvollisuus* käyttö antaa aiheen pohtia, perustuuko oikea toimintatapa uskollisuudelle Jumalan auktoriteettia vai yhteisöä kohtaan. Onko yksilön vapaus valita vain näennäistä, kunhan päätös ei riko yhteisön toimintaa vastaan? Hauerwas argumentoi, että itsemurhan tekemättä jättäminen kertoo ennen kaikkea yksilön ja yhteisön kertomuksesta ja että itsemurha on ensisijaisesti yhteisön ongelma.³³³ Hauerwas tarkentaa kuvausta elämänhalun merkityksestä:

Halumme elää kärsimyksen, kivun ja silkan elämän tylsyyden edessä on moraalisesti palvelus toinen toisellemme, sillä se on merkki, että elämä voidaan kestää ja ennen kaikkea että eläminen voi olla onnellista ja pirteää.³³⁴

Ymmärrän lainauksen, ettei kyse ei ole niinkään velvollisuuseettisestä sitoutumisesta tiettyyn ryhmittymään. Tavoitteena on sitoutuminen yhteisöön ja kertomukseen, jossa elämän merkitys tulee ihmisen ulkopuolelta: luottamuksesta yhteisöön ja sen kertomuksen totuudellisuuteen. Antti Raunion esitystä lainaten: ”tavoitteena on elää tavalla, joka kuvastaa yhteisön sisällä vallitsevia hyveitä.”³³⁵ Hauerwasin tapauksessa moraalisen toimijan uskollisuus Jumalaa ja lähimmäisiä kohtaan saa ihmisen valitsemaan elämän kuoleman sijaan.

Mikäli analyysini aiemmassa kappaleessa on oikein, yksilö voi Hauerwasin mukaan tehdä valintansa autonomisesti, mutta hänen harjoittamansa hyve *uskollisuus* sitoo päätöksen moraalisesti *yhteisön hyveeseen*. Kristillisessä yhteisössä uskollisuus nousee Jumalan työstä. Vastuu Jumalaa kohtaan johtuu elämän lahjasta, jonka Jumala ihmiselle antaa. Tämä merkitys on yksiselitteisen kristillinen, mutta Hauerwas ei näe syytä sivuuttaa argumenttia keskustelussa vain uskonnollisuuden vuoksi.³³⁶ Hauer-

³³³ Hauerwas 1986, 106.

³³⁴ Hauerwas 1986, 106: ”Our willingness to live in the face of suffering, pain and sheer boredom of life is morally a service to one another as it is a sign that life can be endured and moreover our living can be done with joy and exuberance.”

³³⁵ Raunio 2007, 43.

³³⁶ Hauerwas 1986, 105: “That such appeal is explicitly religious is undeniable, but I would resist any suggestion that the religious nature of this appeal disqualifies it from public argument.”

wasin etiikan teologinen ja sosiaalinen ulottuvuus nivoutuvat yhteen yhteisön omassa kertomuksessa, jota tarkastelen tarkemmin luvussa 5.3. *Kuolema yhteisössä.*

Huolimatta vetoamisesta Jumalaan Hauerwas käsittelee monia perinteisempiä kristillisiä näkökulmia kriittisesti ja dekonstruoi ne osaksi omaa etiikkaansa. Hän ei suoraan pyri lujittamaan kristillistä opetusta, vaan suuntaa perinteisten näkökulmien kerronnallisen sisällön yhteisön ulkopuolelle osallistuessaan keskusteluun lääketieteen keinoista. Elämän lahjaluonne määrittää Hauerwasin etiikassa elämän vastuullista käyttöä ja vaalimista. Itsemurhan kielto kuvaa yhteisön halua sitoutua elämään.

Ihmiselämän syyn kytkeminen Jumalan olemassaoloon jättää epäselväksi, puhuuko Hauerwas vain kristityn itsemurhasta vai myös yleisesti pätevästä esityksestä. Hänen argumentointinsa antaa ymmärtää, että kyseessä olisi yleisesti sovellettava eettinen näkemys, jonka tekijä on kristitty. Samalla hän hylkää tietoisesti perinteisen rationaalisen perustelun mallin ja tarjoaa sen tilalle uutta.

Yhteisön liittäminen yksilön toimintaan on osoitus Hauerwasin etiikan kommunitaristisesta luonteesta. Epäselväksi jää, millä tavalla Hauerwasin etiikka puhuttelee niitä, jotka eivät jaa yhteisön hyveitä, kuten uskollisuutta Jumalaa ja ihmisiä kohtaan. Onko Hauerwasin etiikka tarkoitettu vain tietyille yhteisölle?

Analyysin pohjalta voidaan mielestäni tehdä johtopäätös, ettei Hauerwas näe itsemurhaa tai halua kuolla moraalisesti hyväksyttävänä. Elämän tarkoitus, telos, on kuitenkin muualla kuin kärsimyksessä. Pyrin tarkastelemaan tätä analysoidessani kuolemaa prosessina.

5.3. Kuolema prosessina

Taustaluvuissa korostui kuoleman prosessiluonne. Kuolema ei lähtökohtaisesti ole vain yksittäinen, äkillinen tapahtuma, vaan prosessi, jonka sisällä ihminen elää ja toimii. Hauerwas kirjoittaa huomattavan paljon juuri sairastamisesta ja kuolemasta osana ihmisen elämän kertomusta, jolloin molemmat näyttävät syvästi moraalise-
na toimintana.

Edellisissä luvuissa käsittelin Hauerwasin näkemyksiä itsemurhasta. Hän tunnustaa itsemurhan monitulkintaisuuden, mutta pitää loppujen lopuksi sitä moraalisesti tuomittavana, sillä se rikkoo luottamuksen, johon yhteisö pyrkii.³³⁷ Sama luottamuksen ulottuvuus liittyy Hauerwasilla myös sairastamiseen:

Sairaina ihmisinä otamme vastuun. On meidän vastuullamme yksinkertaisesti jatkaa elämistä, sillä se on keinomme osoittaa heille, jotka meistä välittävät, että he voivat luottaa meihin ja että luotamme heihin jopa sairautemme hetkenä.³³⁸

Hauerwas nostaa sairaan kristityn vastuullisuuden perusteiksi *kärsivällisyyden ja luottamuksen*.³³⁹ Sairastamisen ja kuoleamisen moraalisuus liittyy kiinteästi hänen näkemykseensä yhteisön hyveistä. Kristityn tulisi lähestyä omaa elämäänsä näiden hyveiden kautta. Toisaalta hyveet eivät toimi tyhjiössä, vaan yhteisö auttaa jäseniään niiden säilyttämisessä.

Aiemman lainauksen luonnostelma luottamuksen ja kärsivällisyyden hyveellisestä käytössä herättää nopeasti kysymyksen siitä, mitä hyveellinen sairastaminen tai kuoleminen todellisuudessa tarkoittavat. Hauerwas tukeutuu kirkkoisien opetukseen selittäessään kärsivällisyyden merkitystä. Hän siteeraa Kyprianuksen, Tertullianuksen, Augustinuksen ja Tuomas Akvinolaisen pohdintoja kärsivällisyyden merkityksestä hyveiden harjoittamisessa.³⁴⁰

Kiinnostavana näkökulmana hän viittaa erityisesti Kyprianuksen opetukseen, jonka mukaan Jumalan kärsivällisyyden täydellisin osoitus on inkarnaatiossa. Jumalan syntymässä ihmiseksi kärsivällisyys tulee inhimillisesti läsnä olevaksi ja täydelliseksi ihmishahmossa.³⁴¹ Hauerwasin esityksen kokonaisuudessa korostuu kärsivällisyyden tavoitteellisuus, suuntautuminen kohti Jumalaa. Kärsivällisyys ei siis ole yksinäinen

³³⁷ Hauerwas 1986, 106: "Our willingness to live in the face of suffering, pain and sheer boredom of life is morally a service to one another as it is a sign that life can be endured and moreover our living can be done with joy and exuberance."

³³⁸ Hauerwas 1986, 106: "We take on a responsibility as sick people. That responsibility is simply to keep on living, as it is our way of gesturing to those who care for us that we can be trusted and trust them even in our illness."

³³⁹ Hauerwas 1986, 106. Berkman & Cartwright 2001, 357.

³⁴⁰ Berkman & Cartwright 2001, 355-561. Hauerwas korostaa erityisesti Kyprianuksen ja Tertullianuksen kirjoituksia, joissa kärsivällisyys on ensisijaisesti Jumalan ominaisuus, joka luomisen kautta välittyy myös ihmiseen. Hauerwasin mukaan Augustinuksen ja Akvinolaisen teologiassa kärsivällisyys alkaa näyttäytyä myös "luonnollisena" hyveenä, jonka tavoitteena on ensisijaisesti estää maailman surullisuutta murtamasta uskovien toivoa paremmasta tulevaisuudesta.

³⁴¹ Berkman & Cartwright 2001, 357.

hyve, vaan osa laajempaa kokonaisuutta, jota voidaan luonnehtia eskatologiseksi. Eskatologiaa voidaan mielestäni luonnehtia kärsivällisyyden päämääräksi.

Toisaalla Hauerwas analysoi kärsimyksen ja kuoleman merkityksiä Raamatun valossa.³⁴² Hänen analyysinsä korostaa ihmisen olennollisuutta ja Luoja-Jumalan itsenäisyyttä olennoista.³⁴³ Koska luomakunta on olemassa, Jumala on Luoja-Jumala, mutta mikään ei pakota häntä siihen. Kaikki Jumalalle annettavat määritelmät ovat seurausta *Jumalan kertomuksesta*, jota ihmiskunta tarkkailee. Hauerwasin määrittely osoittaa luomakunnan riippuvaisuuden Jumalan kertomuksesta:

Aivan kuin Jumalan luomakunnalla ei ole ”tarkoitusta”, ei kärsimykselläkään ole ”tarkoitusta”. Kumpaakaan ei voida lopulta ”selittää”, mutta silti molemmat muistuttavat, että olemassaolomme on merkityksellistä vain niin pitkään kuin voimme asettaa sen kertomukseen.³⁴⁴

Eskatologia, luomakunnan päättyminen ei kuitenkaan ole varsinaisesti luomakunnan tarkoitus. Hauerwasin väitteen sisältö on, ettei kärsimyksellä tai elämällä ole varsinaista tarkoitusta. Elämän merkitystä ei voida juontaa maailmasta tai maailman päätymisestä. Tämän hetken kärsimystä tai kuolemaa ei voida selittää sillä, että ”kaikki selviää aikojen lopussa”. Hauerwas väistää tässä kristillisessä opetuksessa ajoittain suositun kärsimyksen ja kuoleman eskatologisen verifikaation.

Mitä tarkoittaa *olemassaolon asettaminen kertomukseen*? Mielestäni Hauerwas asettaa inkarnaation kautta huomattavan painon Jumalan kertomukselle. Olennot voivat ymmärtää omaa elämäänsä Jumalan kertomuksen, erityisesti inkarnaation kautta. Kärsimyksen yhteydessä analysoin Hauerwasin imitatio Cristi –kritiikkiä. Tulkitsen, ettei Jumalan kertomus tai inkarnaatio anna elämälle varsinaista mallia. Kertomus ei anna kärsimykselle tai kuolemalle selkeää tarkoitusta, mutta voi auttaa kuvailemaan molempia ja saattamaan ne osaksi yksilön kertomusta.³⁴⁵

³⁴² Hauerwas 1990, 78–84.

³⁴³ Hauerwas 1990, 79.

³⁴⁴ Hauerwas 1990, 79–80: ”For just as there is ”no point” to God’s creation, so there is ”no point” to our suffering. Neither is finally subject to ”explanation” and yet both remind us that our existence makes sense only insofar as we are able to place it in a narrative.”

³⁴⁵ Raamatun kirjallisuudessa Hauerwas pitää psalmien olemassaoloa vahvana esimerkkinä kärsimyksen ilmaisusta ja ilmaisun tärkeydestä. Esimerkiksi psalmien kautta inhimillinen kärsimys saatetaan osaksi Jumalan kertomusta. (Hauerwas 1990, 80.)

Elämän, kärsimyksen ja kuoleman kuvaaminen yhdistyvät yhteisön luottamuksen hyveeseen. Lisäksi erityisesti kuoleman prosessi korostuu kärsivällisyyden hyve. Kärsivällisyys auttaa kuolevaa pysymään uskollisena *kuoleman prosessille* huolimatta siitä, miten lähellä kuolema on. Kärsimyksen ja kuoleman kuvaaminen, ”halukkuus paljastaa oma tuskamme”, antaa yhteisölle mahdollisuuden vastata kärsimykseen.³⁴⁶

Kärsivällisyyden suurimmaksi vastavoimaksi modernilla ajalla Hauerwas nostaa kärsimättömyyden.³⁴⁷ Hänen mukaansa kärsimättömyys ja kiireellisyys ovat ulottaneet vaikutuksensa myös lääketieteeseen, jonka seurauksena lääketiede on ”joutunut lupaamaan enemmän kuin pystyy antamaan”.³⁴⁸ Väite on kiinnostava, sillä se esiintyy säännöllisesti Hauerwasin kirjoituksissa, tosin eri tavoin muotoiltuna.³⁴⁹ Keskeistä väitteelle on mielestäni keskittyminen lääketieteen toiminnan tavoitteisiin. Jos lääketiede pyrkii parantamaan sairauksia, mitä voidaan parantaa potilaan tehdessä kuolemaa. Tulkitsen väitteen liittyvän Hauerwasin aiemmin esiteltyyn lääketieteen keinojen käytön kritiikkiin sekä *hoidon* ja *hoivan* jaotteluun. Lääketieteen tulisi siis tiedostaa, mitä se kykenee tekemään auttaakseen kuolevaa potilasta.

Mielestäni kärsimättömyyden kritiikissä voidaan samalla nähdä pyrkimys vakuuttaa potilaiden lähellä olevia ihmisiä sairastamisen ja kuoleman tarkoituksenmukaisuudesta. Kuolevaa lähellä olevien tulisi keskittyä hänen moraalisen elämänsä tukemiseen ja auttaa sanoittamaan tapahtuvaa, ei kiirehtiä kuolemaa tai paeta sitä. Sekä kuoleman nopeuttaminen että pitkittäminen ovat moraalisesti vaarallisia vaihtoehtoja, jotka eivät anna kuolemalle selkeää tarkoitusta.³⁵⁰ Väite koskee mielestäni yleisesti kuolevan läheisiä, niin hoitohenkilökuntaa kuin perhettä ja yhteisöä.

Hauerwasin kriittinen suhtautuminen elämän pitkittämiseen ja lyhentämiseen voidaan nähdä myös hänen kommentissaan, joka jatkaa luvun alussa esitettyä viittausta sairaan vastuuseen:

³⁴⁶ Hauerwas 1990, 83.

³⁴⁷ Berkman & Cartwright 2001, 362.

³⁴⁸ Berkman & Cartwright 2001, 363: “Leading it (the modern medicine) to promise more than it can deliver.”

³⁴⁹ Esimerkiksi Hauerwas 1986, 118. Hauerwas pohtii monien lääkäreiden pyrkimystä hoitaa tai parantaa kuolema. Aiemmin teoksessaan hän pyrkii osoittamaan modernin lääketieteen lausuttujen hyveiden ja käytäntöjen ristiriitoja (Hauerwas 1986, 23–36.). Liian pitkälle menevät pyrkimykset pitää ihminen hengissä ovat hänen mukaansa oireita yhteiskunnan puuttuvasta ”hyvän kuoleman” käsitteestä. (Hauerwas 1990, 122.)

³⁵⁰ Hauerwas 1986, 118.

Tässä näkökulmassa ei ole mitään, joka johtaisi siihen, että meidän tulisi pitää itsemme hengissä kaikin mahdollisin keinoin. Kristityt eivät ainakaan usko elämän olevan luonnostaan pyhää, ja että elämää tulisi siksi ylläpitää katkeraan loppuun saakka.³⁵¹

Väitteen ongelma on Hauerwasin käyttämä me-kieli. On selvää, että kieli viittaa jonkinlaiseen yhteisöön, mutta tekstiyhteydestä ei käy suoraan ilmi, miten laajasta joukosta ihmisiä on kyse. Voidaan olettaa, että puheenvuoro on suunnattu ensisijaisesti kristityille, sillä Hauerwas jatkaa argumentointiaan viittamaalla kristilliseen uskoon. Toisaalta *me* voi tässä viitata suurempaan ihmisjoukkoon, johon Hauerwas vertaa kristittyjä. Huolimatta siitä, kenelle väite on suunnattu, se on riippuvainen Hauerwasin oletuksesta, että elämä on *lahja* ja että elämä tarjoaa mahdollisuuden *tarkoituksenmukaiseen toimintaan*.³⁵²

Kun kyse on elämän rajaamisesta ja merkityksenannosta, kristittyjen tulisi Hauerwasin mukaan keskittyä ensisijaisesti olemaan potilaita, jotka pystyvät *harjoittamaan kärsivällisyyttä*.³⁵³ Kärsivällisyyden harjoittamista tukee yhteisö, joka jakaa kärsivällisyyden hyveen. Hauerwas esittää kolme väitettä, joiden kautta yhteisön tulisi auttaa jäseniään ymmärtämään sairautta ja kuolemaa omassa elämässään. Väitteet ovat hänen mukaansa kristillisiä, mutta niiden tarkoitus on ottaa osaa keskusteluun sairastamisen ja kuoleamisen keinoista sekulaarisessa yhteiskunnassa.³⁵⁴

Hänen ensimmäinen väitteensä suuntautuu *ihmiskehon ajallisuuteen*:

Olemme omassa kehossamme ja sellaisina olentoja, joiden kohtalona on kuolla. --- Kehon kärsivällisyyden harjoittaminen on matka pyhyteen, jossa opimme, ettemme ole luoneet itseämme.³⁵⁵

³⁵¹ Hauerwas 1986, 106: "There is nothing about this position which entails that we must do everything we can do to keep ourselves alive under all conditions. Christian certainly do not believe that life is inherently sacred and therefore it must be sustained until the bitter end."

³⁵² Hauerwas 1986, 105. Mielestäni huvittavana lisänä analyysiini Hauerwas kyseenalaistaa jopa itse, onko kristittyjen kirjavilla perusteluilla mitään annettavaa eettiselle keskustelulle lääketieteen keinojen rajaamisesta sekulaarissa yhteiskunnassa. Hän pitää kuitenkin mahdollisena näkökulmien tuomisen keskusteluun.

³⁵³ Berkman & Cartwright 2001, 564.

³⁵⁴ Berkman & Cartwright 2001, 364.

³⁵⁵ Berkman & Cartwright 2001, 364: "We are our bodies and, as such, we are creatures destined to die. --- To practice patience of the body is to be put on the way to holiness as we learn that we are not our own creation."

Väite on ankkuroitu kristilliseen ihmiskäsitykseen, mutta pyrkii vakuuttamaan myös sekulaarisen ihmisen kuoleman välttämättömyydestä. Mielestäni väitteen keskeisin viesti on ihmisen riippuvuuden painottaminen. Hauerwas on aiemmin esittänyt ihmisen kristillisen lähteen olevan Luoja-Jumalassa, mutta tässä argumentissa väite voidaan ymmärtää myös biologisena, psykologisena ja sosiologisena riippuvuutena esimerkiksi vanhemmista. Ihminen ei ole itse luonut itseään, vaan on tavallisesti kahden ihmisen biologisen kanssakäymisen tulos, joka on kasvatettu ja sosiaalistettu olenoksi, joka hän on.

Toinen väite kohdistuu ihmisten välisiin *sosiaalisiin suhteisiin*:

Meille on annettu toinen toisemme. Kärsivällisyyden oppiminen on oppia elämään muiden välttämättömyyden kanssa. --- Kärsivällisyys ylläpitää ja vahvistaa keskinäistä rakkautta, sillä se antaa meille tarvittavaa aikaa kertoa oma kertomuksemme yhteen toisen kertomuksen kanssa ja kertoa yhteinen kertomus eteenpäin.³⁵⁶

Toinen väite syventää ensimmäisen väitteen biologisen ja sosiaalisen riippuvuuden merkitystä. Sosiaalinen argumentti kiinnittää huomion ihmissuhteisiin ja ihmisen kykenemättömyyteen olla ihminen yksin. Väite saa vastakaikua myös modernin sosiologian ja kehityspsykologian tutkimuksesta. Tämän lisäksi yhteinen elämä opettaa kärsivällisyyttä, joka Hauerwasin mukaan näyttäytyy ennen kaikkea rakkautena. Käsitän, että kertomusten yhteen kertominen on tietoista riippuvuuden tunnustamista. Yhteisöt muodostuvat tällaisen *tunnustetun ja sanoitetun riippuvuuden* varaan. Käsitelen tarkemmin kuoleman sosiaalista ulottuvuutta luvussa 5.4. Kuolema yhteisössä.

Kolmas väite korostaa *elämän jatkuvuutta*:

Meille on annettu aika ja paikka hankkia käytäntöjä, jotka syntyvät mielekkäistä toimista, kuten ruuan kasvattaminen, suojan rakentaminen, vaatteiden kutominen, runojen kirjoittaminen, koripallon pelaaminen ja lasten hankkiminen. Tällaiset toimet eivät ainoastaan kuluta aikaa, vaan myös luovat sitä pakottamalla meitä ottamaan ensin yhden askeleen ja ensimmäisen jälkeen toisen. Nämä teot elävät meitä pidempään, mikä-

³⁵⁶ Berkman & Cartwright 2001, 365: "We have been given one another. To learn to live with the unavoidability of the other is to learn to be patient. --- Moreover, patience sustains and strengthens love, for it opens to us the time we need to tell our own story with another's story intertwined and to tell it together with that other."

li välitämme ne eteenpäin tuleville sukupolville yhteisten toimien ja kertomusten kautta.³⁵⁷

Kolmas väite ei ole selkeän kristillinen, vaan painottaa yksilön olemassaolon jatkuvan jossain muodossa. Hauerwas esittää elämän jatkumisen kertomuksena, jossa ihminen jatkaa olemassaoloa töidensä kautta. Elävät sukupolvet muistavat kuolleita heidän tekojensa ja opetuksensa kautta. Kuolevan ihmisen moraalinen vastuu on siirtää itseään eteenpäin tuleville polville, olla yksi luku eteenpäin kulkevaa tarinaa.³⁵⁸ Hauerwasin muotoilu voidaan mielestäni nähdä myös kiinnostavana keinona muotoilla jonkinlaista suurta kertomusta postmodernissa yhteiskunnassa.

Hauerwasin kuoleman prosessiluonne korostaa mielestäni aikaisempia johtopäätöksiä. Kuoleman valitseminen ei ole vain yksilön päätös.³⁵⁹ Hauerwas painottaa yhteisöllisiä hyveitä, kuten uskollisuutta, kärsivällisyyttä ja muistamista. Potilaan kohdalla kärsivällisyyden harjoittaminen on ennen kaikkea uskaltautumista muiden huolenpidon alaiseksi. Yhteisön vastuulla on kuolevan tukeminen ja hänen kertomuksensa muistaminen.

5.4. Kuolema yhteisössä

5.4.1. Yhteisön käsitys elämästä

Aiemmassa analyysissä olen osoittanut, että Hauerwas sijoittaa kuoleman suurempaan kontekstiin. Hän puhuu kuolemasta osana elämää ja yhteisöä. Aiemmissa luvuissa olen analysoinut Hauerwasin etiikan kommunitaristisia piirteitä lähinnä erityistilanteiden kautta. Ennen kuin on mielestä analysoida Hauerwasin ymmärrystä kuoleman merkityksestä yhteisölle, on mielestäni tarpeen tarkastella yhteisön käsi-

³⁵⁷ Berkman & Cartwright 2001, 365: "We have been given time and space for the acquisition of habits that come from worthy activities such as growing food, building shelters, spinning cloth, writing poems, playing basketball, and having children. Such activities not only take time but create it by forcing us to take first one step and then another. These activities will outlive us, so long as we take the time to pass them on future generations through shared activities and stories."

³⁵⁸ Katso myös analyysi muistamisesta yhteisön tehtävänä alaluvussa 5.4.4. Muistaminen yhteisön haasteena.

³⁵⁹ Kiinnostavana lisänä myös Lääkärietiikka 2013 painottaa kuolemaa syvästi yhteisöllisenä ilmiönä: "Kuolema ei ole pelkästään yksilön oma valinta eikä asia, vaan laajasti hänen ympäristöönsä ja yhteiskuntaa koskettava, monin tavoin säädelty ja syvällisiä kulttuurisia arvoja koskettava kysymys." (Lääkärietiikka 2013, 161.)

tystä elämästä. Analyysin keskiössä on Hauerwasin *kristillinen yhteisö*. Mahdollisuuksien mukaan tarkastelen myös, mitä Hauerwas näkee sekulaaristen yhteisöjen elämä- ja kuolemakäsitysten leimaavina piirteinä.

Aiemman analyysin pohjalta olen ymmärtänyt, että Hauerwas pitää huolehtivan, palvelevan ja hyveitä ylläpitävän yhteisön olemassaoloa välttämättömänä. Esitin aiemmin, että yhteisö syntyy yksilöiden keskinäisesti luottamuksesta, jonka merkkinä on kertomusten yhteen kertominen.³⁶⁰ Yhteisössä ihminen ei joudu tekemään elämänsä päätöksiä yksin, vaan yksilö liittyy osaksi yhteisön kertomusta ja nostaa yhteisestä kertomuksesta elementtejä omaan tarinaansa.

Analyysi osoittaa mielestäni oikeaksi ennakko-oletuksen, jonka mukaan Hauerwas hylkää monelta osin sekä modernin kristillisen ajattelun että postmodernin filosofian. Aiemmassa luvussa osoitin, että hän selkeästi vastustaa ajatusta, jonka mukaan ihminen voisi itse määritellä olemassaolonsa oikeuden esimerkiksi luonnollisen elämihalun kautta. Lisäksi osoitin, ettei Hauerwas hyväksy elämän pyhydestä tai kärsimyksen jalostavuudesta nousevaa argumentaatiota, mikä on monelta osin hallitsevaa modernissa kristillisessä keskustelussa.

Aiemmassa analyysissä käsittelin Hauerwasin käsitystä elämän mielekkyydestä. Hänen mukaansa kristillinen yhteisö uskoo ja tunnustaa, että elämä on Luoja-Jumalan lahja.³⁶¹ Usko Luoja-Jumalaan on käsittääkseni hänelle merkki riippuvuudesta, joka hallitsee ihmisen elämää. Samankaltainen riippuvuus ilmenee sekulaarisessa yhteisössä esimerkiksi ihmisten sosiaalisen ja psykologisen riippuvuuden kautta. Ihmiseltä edellytetään suhdetta muihin, jotta hän kasvaa ihmiseksi. Hauerwas kieltää mielestäni voimakkaasti, että yksilöstä voisi koskaan kasvaa täysin riippumaton yksilö.

Hauerwasin mukaan yhteisön moraalisten käsitysten ja niistä seuraavien toimintojen tavoite on ensisijaisesti ohjata jäseniä elämään yhteisössä.³⁶² Yksilön halu valita kuolema kuvaa tällöin Hauerwasin mielestä ennen kaikkea yhteisön huolehtimisen ja

³⁶⁰ Berkman & Cartwright 2001, 365: "We have been given one another. To learn to live with the unavoidability of the other is to learn to be patient. --- Moreover, patience sustains and strengthens love, for it opens to us the time we need to tell our own story with another's story intertwined and to tell it together with that other."

³⁶¹ Hauerwas 1986, 105.

³⁶² Hauerwas 1990, 36.

välittämisen epäonnistumista.³⁶³ Käsitän tämän tarkoittavan, että jäsenen valitessa kuoleman elämän sijaan, yhteisö ei ole onnistunut tukemaan jäsentään. Yhteisö pystyy ylläpitämään hyveitä, kun se pystyy lausumaan kantansa ymmärrettävällä tavalla.³⁶⁴ Käsitän tällaisen tarkoittavan muuta kuin vain itsemurhan määrittelemistä synniksi; jonkinlaista syvää, läpikulkevaa ja kertomuksellista elämän kuvaamista. Kristillisissä yhteisöissä tähän kertomukseen liittyy Jumalan kertomuksen, erityisesti Jeesuksen Ristin tuominen tähän päivään.³⁶⁵ Näkökulma selittää myös Hauerwasin kirjoituksissa näkyneen ristiriidan kristinuskon ja lääketieteen yhteisöjen välillä.³⁶⁶

On selvää, etteivät kristityt ja ei-kristityt jaa samoja mielipiteitä, mutta tämä ei tarkoita, etteivätkö kristityt voisi Hauerwas mukaan tuoda omaa katsantokantaansa julki myös yhteiskunnallisessa keskustelussa.³⁶⁷ Päätöksenteossa yhteisö tuottaa kontekstin yksilön päätöksille. Erilaisten kontekstien vertaileminen on mahdollista, mutta se samalla sitouttaa yksilön yhteisöön, jonka kontekstiin hän asettuu. Olen kuvannut yhteisöjen kanssakäymistä aiemmassa analyysissä osoittamalla Hauerwasin pitävän tärkeänä yhteisön moraalista inklusiivisuutta.³⁶⁸

Hauerwasin mukaan yhteisöllä on tietty ymmärrys elämästä, jonka mukaan jäsenet ymmärtävät hyvän elämän pituuden ja luonteen. Aiemmassa analyysissä totesin, ettei elämän tarkoitus ole Hauerwasille mielekäs kysymys.³⁶⁹ Kokemus elämän merkityksettömyydestä ei oikeuta halua kuolla. Myöhemmin Hauerwas palaa luonnollisen elämän äärelle ja toteaa, ettei modernilla yhteiskunnalla ole yhteisymmärrystä luonnollisesta elämänkaaresta tai hyvästä elämästä.³⁷⁰ Tämä on hänen mukaansa merkki yhteisöjen puuttumisesta ja individualistisen ihmisen halusta päättää itse:

Elämän pitkittämisen ja parantumisen eron tietäminen on verrannollinen yhteisön ymmärrykseen siitä, mitä terveys merkitsee merkittävälle elämän hankkeille.³⁷¹

³⁶³ Hauerwas 1977, 228.

³⁶⁴ Hauerwas 1977, 228.

³⁶⁵ Hauerwas 1986, 32: ”formed by Christ’s cross.” Tarkempaa Hauerwasin omaa analyysia kristityn kärsimyksen yhteydestä Kristukseen katso Berkman & Cartwright 2001, 437.

³⁶⁶ Hauerwas 1986, 68.

³⁶⁷ Hauerwas 1986, 36.

³⁶⁸ Hauerwas 1986, 35.

³⁶⁹ Hauerwas 1986, 108.

³⁷⁰ Hauerwas 1986, 106.

³⁷¹ Hauerwas 1986, 36: “To know the difference between prolonging death and returning to health is correlative to a community’s understanding of how health contributes to appropriate life projects.”

Yhteisö kykenee auttamaan esimerkiksi halvaantuneita tai vakavasti sairaita jäseniään. Tällöin yhteisön asenne ohjaa päätöksentekoa sen välillä, onko kyseessä elämän pitkittäminen vai mahdollisuus parantua. Tästä voidaan mielestäni tehdä johtopäätös, että eri yhteisöt näkevät esimerkiksi saman elinajanodotteen eri tavalla. Puolen vuoden hengissä säilyminen voi toisen yhteisön ymmärryksestä olla puoli vuotta terveyttä, toisesta näkökulmasta turhaa elämän pitkittämistä. Yhteisön ymmärrys voidaan mielestäni laajentaa myös muihin sairauksiin, esimerkiksi heikentyneeseen liikuntaan. Yhteisö, joka kykenee tai haluaa auttaa jäsentään, jolla on vaikeuksia liikkua, ei näe tällaista iskua terveyttä kohtaan samanlaisena ongelmana.

Tärkeämpää kuin terveys on, että ihminen pystyy Hauerwasin sanoja lainatakseni ”pitämään elämänsä kertomusta omanaan”.³⁷² Vaikka Hauerwas uskoo elämän tuntuvan ajoittain merkityksettömältä, hän kiistää, että ihminen voisi suoraan ymmärtää elämän tarkoituksen.³⁷³ Tarkoituksettomuudentunne kuuluu elämään jossain määrin. Johtopäätöksenä esitin, että kärsimys saavat Hauerwasin mukaan merkityksensä ensisijaisesti kertomuksessa. Hauerwas esittää, että kristillisen teologian tulee löytää käsityksensä elämänkaaresta, johon sisältyy kuoleman odottaminen.³⁷⁴ Hänen yhteisönsä elämäkäsitteeseen sisältyvät tiiviisti myös kärsimys ja kuolema. Koska käsitteet kuuluvat yhteisön elämäkertomukseen, kuoleman pelko ja kärsimys eivät tee elämästä merkityksetöntä, vaan ovat osa elämää, vahvistavat sen.

Mielestäni tässä mainittu näkökulma liittyy aiempaan Hauerwasin analyysin marttyyrien merkityksestä kristilliselle elämäkäsitteelle. Marttyyrien kuolema on todistus siitä, että elämä itsessään ei ole luovuttamatonta. Vaikka yhteisö tukee jäseniään elämään, ei tavoitteena ole elämän pitkittäminen sen itsensä vuoksi:

Emme usko, että elämä itsessään on päämäärä. Sen sijaan näemme elämän lahjana, joka tekee mahdolliseksi muiden palvelemisen, jonka pienin osoitus ei ole valmiutemme pysyä hengissä sekavan ja turmiollisen olemassaolomme pyörteissä. Näemme toisen

³⁷² Hauerwas 1990, 72.

³⁷³ Hauerwas 1986, 108: “My difficulty with such a suggestion is that I have no idea what it would mean to know that life, and particularly my life, was ‘utterly meaningless’ or ‘had no point at all.’” Pohdintansa jatkoksi Hauerwas referoi *John Barthin* teoksen *The Floating Opera*, jossa maailman merkityksettömyyden vuoksi itsemurhaan päätnyt henkilö löytää syyn elää nähtyään yhtä lailla merkityksettömän teatteriesityksen, josta kaikesta huolimatta nauttii. (Hauerwas 1986, 108-111.)

³⁷⁴ Hauerwas 1990, 79.

olemassaolon todistuksena ja tukena, jonka vuoksi voimme jatkaa elämää toiveikkaina ja luottavaisina.³⁷⁵

Sitaatissa Hauerwasin me-muotoinen puhe viittaa mielestäni selkeästi kristilliseen viitekehykseen. Hän asettaa siis kristillisen yhteisön tunnuksiksi *elämän lahjana, palvelun ja olemassaolon todistusvoiman*. Kristillinen yhteisö muodostaa käsityksensä elämästä näiden piirteiden kautta, jolloin elämästä muodostuu väline todistukselle ja palvelulle. Olen aiemmin käsitellyt elämää lahjana, jolloin osoitin, että Hauerwas pitää elämän lahjaluonnetta ennen kaikkea Jumala-suhteen ja ihmisolennon riippuvaisuuden osoituksena. Elämän varsinainen arvo ei siis ole sen lahja-luonteessa vaan todistuksessa, johon elämä tarjoaa mahdollisuuden.

Hauerwas vahvistaa tämän näkökulman toteamalla, että koko ihmiselämä saa tarkoituksensa vasta kertomuksesta.³⁷⁶ Kertomuksen muodostamisen apuvälineenä toimii yhteisö, jonka kautta yksilö rakentaa elämäkäsitystään. Mielestäni tässä esitetty järjestelmä sopii yhteen Hauerwasin aiemman mielipiteen kanssa, jonka mukaan yhteisön kärsivien ja sairaiden yksi tehtävä on uskaltautua yhteisön palveltavaksi.³⁷⁷ Tällöin yhteisö toteuttaa elämässään hyveellistä toimintaa, joka auttaa kärsiviä ja kuolevia jäseniä jaksamaan toiveikkaina ja luottavaisina.

Hauerwasin käsitystä elämästä ei voida irrottaa kuolemasta. Elämän kertomus, johon kuuluu kuolema, on Hauerwasin kristillisen yhteisön sisällä voimakkaasti riippuvainen Jumalan kertomuksesta. Toisaalta hän korostaa ihmisen olemassaolon kertomuksellisuutta tavalla, joka on mahdollista hyväksyä ilman Jumalan läsnäoloa. Tällöin Jumalan kertomukseen liitettävien huolenpidon ja rakkauden perustelujen tulisi nousta muualta. Hauerwas ei kuitenkaan valittujen lähteiden valossa esittele, mistä sekulaarisen yhteisön huolenpito voisi nousta.

5.4.2. Yhteisön kuolemalle antamat merkitykset

³⁷⁵ Hauerwas 1990, 36: "We do not believe that life is an end in itself. Rather we regard life as a gift that provides the means for service; not the least of which is our willingness to stay alive amid the ambiguity and destructiveness of our existence. We thus see the very existence of another as a testimony and support that we too can go on living in a hopeful and trustful manner."

³⁷⁶ Hauerwas 1990, 80: "For just as there is 'no point' in God's creation, so there is 'no point' to our suffering. Neither is finally subject to 'explanation' and yet both remind us that our existence makes sense only insofar as we are able to place it in a narrative."

³⁷⁷ Hauerwas 1990, 89.

Aiemmassa analyysissä olen tarkastellut yhteisön kuolemakäsitystä suhteessa yksilön autonomiaan. Itsemurhan tapauksessa jäsenen kuolema näyttäytyi Hauerwasille ennen kaikkea yhteisön epäonnistumisena. Yhteisö epäonnistuu hyveellisessä toiminnassa ja elämän suojelussa, mikäli sen jäsen haluaa mieluummin kuolla. Herää kuitenkin kysymys, onko kuolema huono valinta ensisijaisesti yhteisön mielipiteen vuoksi. Tässä luvussa pyrin selvittämään, miten Hauerwas käsittää yhteisön suhtautuvan kuolemaan ja sanoittavan kuoleman merkitystä?

Hauerwas väittää, ettei kuolemalla ole universaalia merkitystä, vaan että yhteisöt määrittelevät viimekädessä kuoleman tavalla, joka auttaa ymmärtämään yhteisön kertomusta.³⁷⁸ Väite ilmentää hyvin relativistista käsitystä kuolemasta. Erilaiset yhteisöt elävät omassa kertomuksessaan, jonka sisällä ne jakavat oman tapa- ja kielipelin. Käsitän yhteisöjen merkinannon tarkoittavan, että kristitty, humanisti ja hindu kokevat kyllä saman fyysisen prosessin, jota lääketiede nimittää kuolemaksi, mutta erilaisten kuolemalle annettujen merkitysten vuoksi kuolema saa erityisiä merkityksiä yhteisön kertomuksen ja kielipelin sisällä.³⁷⁹ Kuolemaa tapahtumana ja sen moraalisia rajapintoja, kuten itsemurhaa ja eutanasiaa tulee siis tarkastella siitä yhteisöstä käsin, jossa teko tapahtuu tai tehdään.

Luvussa 5.2. Itsemurha ja yksilön autonomiaosoin Hauerwasin painottavan itsemurhan sosiaalista ulottuvuutta, yhteisöä. Itsemurha on tuomittavaa, sillä ihmisellä on vastuu muita ihmisiä kohtaan. Kristillisessä kontekstissa Hauerwas näkee vastuullisen käytöksen pohjautuvan siihen, että elämä on Luoja-Jumalan antama lahja.³⁸⁰ Usko vaikuttaa kuitenkin ennen kaikkea yhteisössä, jossa ”me olemme riippuvaisia toisista, jotka ylläpitävät meitä ja Hänestä, jota ilman emme voisi olla”.³⁸¹ Mielestäni Hauerwas hahmottaa yksilön olevan myös uskonsa puolesta riippuvainen muista yhteisön jäsenistä. Käsitän yhteisön keskinäisen riippuvuuden ilmentävän jäsenten yhteistä kertomusta, jota olen käsitellyt aiemmin luvussa 5.3. Kuolema prosessina.

³⁷⁸ Hauerwas 1977, 103: ”Our notions, our descriptions, our very actions are held fast by stories, by the narratives which are our context for meaning. --- It may be that the meaning of suicide and euthanasia for Christians is the same as that found in our wider society, but that is certainly not self-evident.”

³⁷⁹ Kertomusten merkitystä määrittelee esimerkiksi Lindbeck kirjassaan *Nature of Doctrine*. On tarpeen kuitenkin huomata, että Hauerwasin ajattelun takana on enemmän postliberaalin ajattelun vaikutus kuin suora Lindbeckin ajattelu. Hauerwasin artikkeli on julkaistu ennen Lindbeckin kirjaa.

³⁸⁰ Hauerwas 1977, 107. Hauerwas 1986, 105.

³⁸¹ Hauerwas 1977, 108: “We owe our existence to others who sustain us and finally to the one without whom we could not be at all.”

Hauerwas esittää esimerkin erilaisen kertomuksen kuolemakäsityksestä kyseenalais-tamalla länsimaalaisen määritelmän japanilaiseen kulttuuriin kuuluvista teoista *hara-kiri* ja *seppuku*. Molemmista käytetään usein käsitettä rituaali-itsemurha. Hauerwas kuitenkin väittää, että tietomme japanilaisen kulttuurin luonnollisen kuoleman käsi-tyksestä on liian rajallista, jotta voisimme suoraan käyttää käsitettä itsemurha.³⁸² Koska emme ole sisällä japanilaisessa kertomuksessa, emme täysin voi ymmärtää, miten itsensä häpäisseen ihmisen on sopivaa toimia kertomuksen sisällä. Aikaisem-massa vaiheessa kulttuuria seppuku ja harakiri ovat olleet niin yleinen ratkaisu, että niiden ympärille on kehittynyt oma instituutio. Tällöin voidaan väittää, että kyseessä on ollut tietyssä tilanteessa *luonnollinen ja hyvä kuolema*.

Kiinnostavana rajapintana Hauerwas toteaa, ettei elämä ole kristinuskon piirissä luovuttamattomasti pyhää; hänen mukaansa marttyyri- olemassaolo on esimerkkinä, ettei kirkko usko elämän olevan luovuttamatonta.³⁸³ Näkökulman valossa korostuu aiempi analyysini, jonka mukaan ensisijaista on yhteisön arvojen eläminen todeksi. Mikäli kuoleman vastapainona on yhteisön uskon hylkääminen ja uskottomuus Ju-malaa kohtaan, marttyyrius antaa mahdollisuuden hyvälle kuolemalle.

Kaikki yhteisöt joutuvat poikkeuksetta käsittelemään kuolemaa ja antamaan kuole-malle jonkinlaisen merkityksen. Kyky antaa kuolemalle merkitys on riippuvainen viisaudesta ymmärtää *hyvän elämän* ja *hyvän kuoleman* merkitys.³⁸⁴ Aiemmin esi-tetty seppuku on tiettyä ajanjaksona sopinut yhteisön hyvän kuoleman määritel-mään. Häpäistyn ihmisen on ollut luonnollista päättää elämänsä oman käden kautta. Marttyyriin kuolema todistaa elämää tärkeämmästä, jolloin väkivaltainen kuolema voi olla hyvä.

Hyvän kuoleman uudelleen määrittelemisen on mielestäni yksi keskeisistä Hauerwa-sin pyrkimyksistä. Tästä huolimatta hän ei määrittele hyvää elämää tai kuolemaa missään vaiheessa täysin suoraan. On selvää, että hyvä kuolema on riippuvainen yh-

³⁸² Hauerwas 1977, 228: ”Thus the taking of life within the Japanese tradition is not necessary a suicide until we know more about the kind of story that informs their actions.”

³⁸³ Hauerwas 1986, 106.

³⁸⁴ Hauerwas 1986, 106: ”The distinction (between preserving life and prolonging death) is dependent on the inherited wisdom of a community that has some idea of what a ’good death’ entails.” Hauerwasin tässä käyttämä hyvä kuolema tarkoittaa ensisijaisesti samaa kuin taustaluvuissa esiintynyt eutanasian klassinen ymmärrys.

teisen kertomuksesta. Hyvä kuolema mahdollistaa yhteisön kertomuksen ylläpidon, huono kuolema rikkoo kertomuksen. Käsittelen tarkemmin hyvän ja huonon kuoleman vaikutusta yhteisön kertomukselle luvussa 5.4.4. *Muistaminen yhteisön haasteena*.

Aiemmin olen osoittanut, että Hauerwas väittää, ettei sekulaarisella yhteiskunnalla ole konsensusta kuoleman merkityksestä. Hänen mukaansa liberaalissa ja sekulaarisessa yhteiskunnassa ainoa yhteinen tunne kuolemasta on ihmisten jakama kuoleman pelko:

Kuolemanpelostamme tulee polttoainetta yhteistyölle, kun kehitämme sosiaalisia tapoja, jotka pitävät niin monia moderneja ihmisiä otteessaan, esimerkiksi, ettei ole mitään niin tärkeää, että sen puolesta pitäisi kuolla. Samaan aikaan me kaikki kuitenkin tiedämme kuolevamme.³⁸⁵

On epäselvää, missä määrin hän lukee kristilliset yhteisöt lauseen piiriin, mutta hänen konstantinolaisen käänteeseen kritiikkinsä antaa ymmärtää, että ainakin osasuurista kirkoista kuuluvat. Kristillisessä yhteisössä huolenpito on keino torjua kuoleman pelottavuutta ja yksinäisyyttä.³⁸⁶ Vaikka kristillinen yhteisö ilmeisesti jakaa osan kertomuksestaan sekulaaristen yhteisöjen kanssa, on mielestäni selvää, että Hauerwas pitää kirkkoa ja maailmaa erillisinä yhteisöinä, joilla on omat tehtävänsä. Rajankäynti tulee selväksi, kun Hauerwas ottaa lyhyesti kantaa liberaaleihin yhteisöihin oman kommunitaristisen teoriansa valossa: ”Yhteiskuntamme ei jaa muuta kertomusta paitsi että jokaisen on kuoltava yksin.”³⁸⁷ Hauerwasin ajan analyysi on jälleen hyvin subjektiivinen. En tämän gradun tutkimuskeinojen puitteissa pysty arvioimaan, missä määrin hänen rakentamansa ajatusmalli pitää paikkansa. Jälleen argumentaation arvioiminen on mielestäni toissijaista väitteen oletusten ja vaikutuspyrkimysten analyysille. Väitteen keskeinen tavoite on mielestäni huomauttaa, ettei yhteisön ole pakko jakaa uskomusta yksinäisestä kuolemasta.

³⁸⁵ Berkman & Cartwright 2001, 353. ”Our fear of death becomes the resource for cooperation as we conspire to create social practices that embody the presumption that hold so many moderns in its grip, namely that there is nothing quite important enough to risk dying for. Yet, at the same time, we all know we must die.”

³⁸⁶ Hauerwas 1986, 106.

³⁸⁷ Hauerwas 1990, 118: ” Our society shares no narrative other than the one that says we must each face death alone.

” Hauerwas esittää mielipiteen uudelleen teoksessaan *Christians among the Virtues* (1997). (Berkman & Cartwright 2001, 353.)

Käsitän, että Hauerwas näkee yhteisön voivan vaikuttaa huomattavasti siihen, miten sen jäsenet suhtautuvat kuolemaan. Yhteisössä hallitsevat ajatusmallit ja uskomukset ohjaavat merkityksiä, joita kuolema saa. Koska kuolema toistaiseksi kuuluu väistämättömänä todellisuutena ihmiselämään, ei rehellinen yhteisö voi ohittaa sen merkitystä. Jäsenet, jotka omaksuvat yhteisön kertomuksen, voivat samalla jakaa yhteisen käsityksen kuolemasta.

5.4.3. Kuolema symbolina

Edellisessä luvussa totesin lyhyesti Hauerwasin pitävän sekulaarisen yhteisön yhtenä voimavarana kuoleman pelkoa. Tämän vastakohtana Hauerwas korostaa kuoleman yhteen tuovaa, symbolista arvoa. Mielestäni on aiheellista kartoittaa, millainen on kuoleman symbolinen rooli. Hauerwas käsittelee kuoleman symbolisuutta kristillisen itsemurhakiellon yhteydessä. Itsemurhan kieltäminen on hänen mukaansa paitsi moraalinen myös poliittinen kannanotto, joka viestii, että yhteisö pyrkii aina valitsemaan elämän kuoleman sijaan:

Itsemurhakielto on keino selventää, että yhteisössä meidän tulisi kuolla ei-tuhoavalla tavalla heidän vuokseen, jotka tulevat meidän jälkeemme. Se on symbolinen väite, joka vaatii meitä muistamaan, että tärkeintä on elämä, ei kuolema.³⁸⁸

Sanaan *symbolinen* sisältyy sekä vertauskuvallisuutta että yhteenkuuluvuutta korostava merkitys.³⁸⁹ Itsemurhakiellon vertauskuvallisuus ei asiayhteydessä sovi Hauerwasin etiikan kokonaisuuteen. Tulkitsen, että itsemurhan kieltäminen on siis yhteisölle ensisijaisesti osoitus jaetusta asenteesta. Itsemurhakiellon symbolisuus kutsuu yhteisön jäseniä tarkastelemaan omia asenteitaan elämää kohtaan. Hauerwasille yhteisön ensisijainen pyrkimys on turvata jäsenten säilyminen hengissä toista tarkoitusta varten.

³⁸⁸ Berkman & Cartwright 2001, 590: ” The prohibition against suicide is a way of affirming how we should die in our communities in a nondestructive way for those who continue after us. It’s a symbolic claim that insists we remember our primary business is about living, not dying.”

³⁸⁹ Symboli voidaan kääntää esimerkiksi tuntomerkki, vertauskuva tai tunnustus (esimerkiksi uskontunnustus tai tunnussana). Etymologisesti sana merkitsee yhteen tai kokoon kutsuvaa.

Sosiaalisesti itsemurhan vaikutukset ulottuvat koko ympäröivään yhteisöön, joka suurelta osin määrittelee teon merkityksen.³⁹⁰ Yhteisöllä on aina mahdollisuus nasettaa itsemurha yksityisen jäsenen vastuulle. Kuitenkin, koska itsemurha koskettaa koko yhteisöä, tulisi yhteisön pyrkiä ensisijaisesti tarkastelemaan omia käsityksiään itsemurhasta.³⁹¹ Tulkitsen Hauerwasin tarkoittavan, että tilanteessa, jossa yhteisön jäsen valitsee kuoleman, tulisi yhteisön kuitenkin pyrkiä ymmärtämään, miksi niin on tapahtunut. Yksilön itsemurha on poliittinen kannanotto yhteisön toimintaa kohtaan. Tällöin yhteisön pitäisi kyetä ennemmin katsomaan omaa toimintaansa kuin etsiä syytä yksilön elämästä. Jäsenen halu kuolla johtuu ennen kaikkea *yhteisön epäonnistuminen*.

Hauerwasille kuolema, ja erityisesti yhteisön jäsenen itsemurha, kertovat kuoleman kokoavasta voimasta:

Kuoleman todellisuuden kohtaaminen itsemurhan kautta on muistutus siitä, miten usein yhteisömme epäonnistuu tarjoamaan riittävän luottamuksen, jotta jaksamme elää elämäämme myötä- ja vastoin käymisissä.³⁹²

Kun yksilö valitsee kuoleman, hänen yhteisönsä on epäonnistunut hyveiden ylläpidossa ja jäsenen turvaamisessa. Oman tulkintani mukaan kuolema, itsemurha ja eutanasia ovat Hauerwasille ensisijaisesti yhteisön, ei tekijän, moraalinen ongelma. Yksinkertaistettuna Hauerwasin ajatuskulkuna voidaan nähdä: kun yhteisö epäonnistuu tarjoamaan tukea, luottamusta ja turvaa, yksilö päätyy helpommin kohtaamaan kuoleman itsemurhan tai eutanasian kautta, sillä elämän merkityksettömyyden tunne kasvaa vastustamattomaksi. Hauerwasin yhteisö on sitoutunut elämään ja vastustamaan kuolemaa inhimillisenä valintana.

Tulkitsen Hauerwasin kuoleman ja elämän symbolisen ulottuvuuden olevan ennen kaikkea yhteisön muodostamisen keino, mutta myös keino, jolla yhteisö säilyttää jäsenensä. Mikäli yhteisö uskoo elämän olevan elämisen arvioista, on sen tehtävänä opastaa jäseniään valitsemaan elämä. Sama yhteisöllinen periaate voidaan kääntää

³⁹⁰ Hauerwas 1977, 103.

³⁹¹ Hauerwas 1977, 103.

³⁹² Hauerwas 1986, 106: "For to face the reality of death by suicide is a reminder of how often our community fails to offer trust necessary to sustain our lives in health and illness."

myös päinvastaiseksi: mikäli yhteisö ei näe tietyn tyyppistä elämää arvokkaana, se voi rohkaista jäseniään päättämään elämänsä.

5.4.4. Muistaminen yhteisön haasteena

Tarkempi analyysi osoittaa mielestäni, että Hauerwasin yhteisön toimintaa ohjaavat selkeät hyveet, jotka määrittävät yhteisö käsitystä elämästä. Analysoin tässä luvussa *muistamisen* merkitystä yhteisölle.

Hauerwas toteaa, etteivät yhteisöt ole koskaan olemassa erossa muusta maailmasta.³⁹³ Käsitän muun maailman sisältävän myös maailmanhistorian.³⁹⁴ Lisäksi olen aiemmin esitellyt hänen kritiikkiään siitä, että useimmat kristityt eetikot käyvät moraalista keskustelua ensisijaisesti sekulaarisilla käsitteillä.³⁹⁵ Näen hänen pyrkivän jonkinlaiseen vastaukseen kääntämällä monia maallisia käsitteitä teologisiksi termeiksi omaan kristilliseen etiikkaansa. Hän käyttää maallisen käsitteen *unohtaa* teologisena synonyymina sanaa *synti*:

--- 'synti', sillä kirjaimellisesti unohdamme, mitä olemme ihmisinä, jotka Jumala on luonut ja lähettänyt matkaan.³⁹⁶

Hauerwasin käyttämä rinnastus unohtaminen-synti poikkeaa huomattavasti perinteisestä kristillisestä ymmärryksestä. Sen sijaan määritelmä, jonka hän liittää unohtamiseen ei poikkea tavallisista synnin määreistä. Kristillisessä viitekehyksessä synti määritellään usein *vääristymiseksi*, *turmeltumiseksi* tai *erehtymiseksi*. Nähdään toisaalta passiivisena perisyntin turmeltumisena, mutta myös aktiivisena tekona, johon sisältyy tietoinen valinta. Hauerwasin määritelmä sisältää sekä passiivisen että aktiivisen merkityksen: synti on sisäisen ja ulkoisen kertomuksen hylkäämistä, ihmisen oman tarinan ja sen lähteen, Jumalan jättämistä. Synti on aktiivista halua unohtaa ja

³⁹³ Hauerwas 1977, 106: "Different communities will have different 'stories' to keep present in memory, but none exist cut from the wider world."

³⁹⁴ Luvussa 4.3. *Teodikean ongelma* käsittelen Hauerwasin luonnostelmaa kristinuskon ja maailman suhteesta. Erityiseksi ongelmaksi Hauerwas nosti konstantinolaisen käänteen jälkeisen kristinuskon asenteen, jossa maailmaa pyritään muokkaamaan oppiin sopivaksi, ei selittämään uskosta käsin.

³⁹⁵ Hauerwas 1986, 72.

³⁹⁶ Hauerwas 1977, 105: "--- 'sin', as we literally forget what we are about as people who have been created by God who sets our way."

kyvyttömyyttä muistaa rehellisesti yhteisön hyveitä ja omaa kertomustaan.³⁹⁷ Hauerwas hylkää perinteistä käsitystä synnistä, mutta hän korostaa synnin sosiologista ja psykologista puolta oman etiikkansa viitekehyksessä.

Unohtamisen ollessa vaarallista yhteisön ymmärrykselle maailmasta, yhteisön muisti nousee Hauerwasin etiikassa arvokkaaksi hyveeksi. Tämä muistaminen ei kuitenkaan ole Hauerwasille ensisijaisesti *tapahtumien muistamista* vaan *keskittymistä historiasa hallinneeseen luonteeseen*.³⁹⁸ Hauerwas toteaa Yhdysvaltojen sisällissodan olehan hyvä esimerkki, sillä vaikka sota on historiallisesti keskeinen tapahtuma, on huomattavan epäselvää, mitä se todellisuudessa tarkoittaa ja miten sota tulisi muistaa.³⁹⁹ Tulkitseen muistamisen määritelmän tarkoittavan käytännössä, ettei tärkeää ole ensisijaisesti muistaa esimerkiksi Talvisodan päivämääriä, vaan kuunnella kotien, kyläyhteisöjen, rintamamiesten ja heidän lastensa kertoma kokemus sodasta. Tällöin voidaan muodostaa kuva siitä, mitä menneisyys todella tarkoittaa nykyhetkessä. Muistamisen voi nähdä siis myös tulevaisuuteen suuntautuvana toimintana, joka *tarkastelee mennyttä* pyrkiäkseen *ymmärtämään itseään*. Menneisyydestä muodostuu tällöin liikkeellepaneva voima.

Kuoleman muistamisen merkitys yhteisössä korostuu, kun huomioidaan Hauerwasin ajatukset itsemurhan ja eutanasiaan sosiaalisista ulottuvuuksista. Hauerwas toteaa itsemurhan muistamisen olevan valtava haaste yhteisölle: ”Opetamme itseämme muistamaan itsemurhan aivan kuin se ei sanoisi mitään elämästä ja mielestäni tämä ei ole viisasta.”⁴⁰⁰ Hauerwas käyttää vaikeaselkoista ilmaisua *kouluttaa itsensä muistamaan* kuvaamaan tapaa, jolla yhteisö suhtautuu kuolemaan. Yksilön kuolema on usein poliittinen haaste yhteisön harjoittamaa toimintaa kohtaa.⁴⁰¹ Vaikka yksilö voi pyrkiä kertomaan itsemurhansa sanoman, yhteisöllä on viimekädessä keinot antaa itsemurhalle merkitys.⁴⁰² Paremman käsitteen puitteissa nimitän tätä *kuoleman kertomuksen kirjoittamiseksi*: yhteisö voi ohittaa kuolleen tahdonilmaisun ja antaa itse-

³⁹⁷ Hauerwas 1977, 105: “--- ‘sin’, as we literally forget what we are about as people who have been created by God who sets our way.”

³⁹⁸ Hauerwas 1977, 105.

³⁹⁹ Hauerwas 1977, 105.

⁴⁰⁰ Hauerwas 1986, 106: “We can train ourselves to remember suicide as if the suicide said nothing about life, but I think we would be unwise to do so.”

⁴⁰¹ Analysoin itsemurhan poliittisista ja sosiologista merkitystä aiemmassa luvussa 5.2. Itsemurha ja yksilön autonomia.

⁴⁰² Hauerwas 1977, 103.

murhalle oman merkityksensä.⁴⁰³ Loppujen lopuksi yhteisö muistaa tai unohtaa jäsenensä elämän.

Aiemmassa kuoleman merkityksen analyysissä osoitin Hauerwasin odottavan yhteisöltä konsensusta hyvästä kuolemasta. Hyvä kuolema ei kuitenkaan ole Hauerwasille riippumaton idea, jonka yhteisö mielivaltaisesti määrittelee.⁴⁰⁴ Myös hyvä kuolema saa merkityksensä henkilön historian muistamisesta. Hänen oman näkemyksensä mukaan hyvä kuolema määrittää yhtä lailla henkilön elämän hyvyyttä:

Sellainen (hyvä) kuolema antaa meidän muistaa kuollutta moraalisesti terveellä tavalla – kuoleman tapa ei estä eläviä muistamasta hyvää heidän elämässään.⁴⁰⁵

Hyvä kuolema ei siis ole kvalitatiivinen määre, joka ilmaisee suoraan kuoleman hyvyyttä tai pahuutta. Käsite pyrkii ensisijaisesti nimeämään, miten kuolema vaikuttaa yhteisön haluun tai kykyyn muistella kuolleen kertomusta. Määritelmän ongelma on sen relativistisuudessa. Hauerwasin määrite hyvästä kuolemasta nostaa *kyvyn muistaa* yhdeksi yhteisön suurimmaksi haasteeksi. Halu unohtaa vääristää yhteisön kertomuksen; kertomuksen hylkääjä unohtaa samalla yhteisön hyveet tai vääristää ne palvelemaan yksilöä, ei yhteisön hyvää.⁴⁰⁶ Tulkinnan kautta huonoksi kuolemaksi voidaan määritellä kuolema, joka vaikeuttaa kuolleen muistamista tai tämän kertomuksen ymmärtämistä.

Oman tulkintani mukaan huonon kuoleman määritelmä tarkoittaisi esimerkiksi kaikin puolin onnellisen henkilön itsemurhaa tai ihmisen katoamista vakavan onnettomuuden kuten tulipalon seurauksena. Molemmat vaikeuttavat henkilön elämän kertomuksen ymmärtämistä tai saattamista päätökseen ja tekevät kuoleman muistamisesta taakan yhteisölle. Epäselväksi jää, miten Hauerwas suhtautuu kuolemaan, joka on traumaattinen muulla tavalla. Onko tällöin esimerkiksi valtavista kivuista kärsivän sairaan eutanasia huono kuolema, koska tuskaisen läheisen muistaminen on läheisille vaikeaa? Mielestäni väite on lähinnä ongelmallinen, sillä pohjalta voidaan yhtä hyvin

⁴⁰³ Hahmotan *kuoleman kertomuksen kirjoittamisen* tarkoittavan esimerkiksi syrjäytyneen itsemurhan selittämistä yksilön omaksi valinnaksi, johon kukaan ei olisi voinut vaikuttaa. Vaihtoehtoisesti esimerkiksi kouluyhteisö voi hiljaisella päätöksellä unohtaa koulukiusatun lapsen itsemurhan.

⁴⁰⁴ Hauerwas 1986, 106.

⁴⁰⁵ Hauerwas 1986, 106: “Such a death is one that allows us to remember the dead in a morally healthy way – that is, the manner of death does not prevent the living from remembering the manner of good of their life.”

⁴⁰⁶ Hauerwas 1977, 105.

ymmärtää, että Hauerwas on valmis hyväksymään eutanasian, mikäli sen tarjoama kuolema luo lohtua kuolleen muistolle enemmän kuin kärsiminen yksin sairaalassa. Hänen määritelmänsä on siis voimakkaasti sidoksissa yhteisön kontekstiin.

Analyysin pohjalta olen sitä mieltä, että Hauerwas pitää tärkeänä yhteisön halua muistaa jäsenensä elämä ja kuolema *jokaisessa tapauksessa*. Yhteisö, jonka jäsenet haluavat tappaa itsensä säännöllisesti tekee todennäköisesti jotain väärin. Mikäli yhteisö ylikirjoittaa esimerkiksi itsemurhan tehneen tai eutanasiaa pyytäneen ihmisen elämän ja kuoleman, se ei muista rehellisesti omaa historiaansa. Aiemman luvun pohjalta tulkitsen Hauerwasin pitävän läntisessä yhteiskunnassa vallitsevaa laajaa pelkoa ja hiljaisuutta kuoleman äärellä juuri tällaisena epärehellisyytenä. Kuoleman todellisuus pyritään kieltämään.

Käsitän Hauerwasin pyrkivän ilmaisemaan, että vain muistamisen kautta yhteisö pystyy arvioimaan omaa onnistumistaan turvan tuomisessa ja huolehtimisessa. Mikäli jäsenet haluavat kuolla, yhteisö epäonnistuu moraalisesti. Mikäli yhteisö haluaa unohtaa kuolevat jäsenensä, yhteisö epäonnistuu, ja kristillisestä näkökulmasta tekee syntiä Jumalaa ja kuollutta kohtaan. Hauerwas ei missään vaiheessa myönnä, että kärsimystä voitaisiin poistaa poistamalla kärsijä. Hänen kritiikkinsä koko kärki suuntautuu luonnolliseen elämänkaareen ja siihen, että yhteisön jäsenet olisivat lähellä kuolemaa. Tulkitsen hänen tarkoittavan, että tällöin halu nopeuttaa kuolemaa olisi vähäisempi, sillä kuolemalla olisi selkeä paikka ihmiselämässä.⁴⁰⁷

5.4.5. Huolenpito yhteisön toimintana kuolemaa vastaan

Etiikkansa perusteissa Hauerwas antaa runsaasti tilaa heikkouden merkitykselle. Olen jo luvussa 4.4.1. Kärsimyksen kertomus todennut hänen esittävän sairastamisen ja kuoleamisen moraalisena toimintana, jolla on myös uskonnollinen ulottuvuus erityisesti yhteisössä. Yksi keskeinen yhteisön toiminnan muoto muistamisen lisäksi on huolehtiminen.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Tarkoitan kuoleman paikalla paitsi kuoleman roolia ihmiselämän loppuna, myös lähellä olevien suhtautumista kuolevaan. Näen Hauerwasin tavoitteena olevan yhteisö, jossa jäsenet voivat kohdata myös läheisen kuoleman avoimesti. Tällöin kuolemaan liittyviä pelkoja ja kipuja käsiteltäisiin myös muilla tavoilla kuin lääketieteen avulla.

⁴⁰⁸ Hauerwas 1986, 106.

Sairastamisen ja kuoleman uskonnollinen ulottuvuus liittyy Hauerwasin mukaan ennen kaikkea jakoon, jossa sairaus nähdään synnin seurauksena ja parantuminen liitetään uskonharjoitukseen.⁴⁰⁹ Olen jo aiemmin todennut, että hän on itse kriittinen tällaista ajattelua kohtaan, vaikka näkee sairauden uskonnollisen ulottuvuuden tärkeänä, jotta kristillinen yhteisö voi kohdata sairaat jäsenensä.⁴¹⁰ Tulkitsen tämän tarkoittavan, että yhteisön tulee voida sanoittaa sairaus osaksi yhteisön elämää. Toteamus: ”sairaus on Jumalan suunnitelmaa” tuo sairastavan jäsenen kokemuksen kristillisen yhteisön piiriin. ”Olet sairas, koska et tee parannusta synnistä” on kuitenkin liian pitkälle menevää synnin ja sairauden seurausten sanoittamista.

Aiemmassa analyysissä olen esitellyt lukuisia Hauerwasin kriittisiä lausumia lääketieteestä sekä hänen näkökulmiaan lääketieteen hyveellisestä harjoittamisesta. Mielestäni kaikelle kritiikille on keskeistä lääketieteen voimavarojen hyveellinen käyttö ihmisten hoivaamiseksi. Hauerwas toteaa suoraan, että lääketieteen suurin ongelma on sen elämän rajoja työntävä kehitys, mikä näkyy selkeimmin vanhusten eliniän kasvussa, mutta myös lasten ja nuorten eloonjäämisessä.⁴¹¹ Hän väittää myös ymmärtävänsä, ettei yhteiskunnalla ole halua luopua näistä eduista.⁴¹² Lopputuloksena yhteiskunta saavuttaa lääketieteen kauttatärkeitä etuja, jotka kuitenkin tuottavat uusia ongelmia, kuten heikkenevää elämän laatua vanhuudessa. Uusien ongelmien syntyminen painottaa lääketieteen harkitun ja hyveellisen harjoittamisen tarvetta, mutta myös uudenlaisten hoivaratkaisujen löytymistä. Hauerwas painottaa mielestäni selkeästi yhteisön merkitystä hoivan ja turvan tarjoajana.

Hauerwas väittää, että mikäli lääketieteen keinoja ei rajoiteta, siitä tulee yksi liberaalin yhteiskunnan ylläpitäjä, joka tarkoituksella tai tahtomattaan luo riippumattomia yksilöitä.⁴¹³ Yksilö voi tällöin vapaasti valita oman elämänsä ylläpitämisen lääketieteen avulla. Elämän pidentämisestä, ei sen laadusta, muodostuu suurin arvo. Lopputuloksena on elämä, jonka loppu on pelättyä, hiipuvaa *sairaalakuolemaa*. Tulkitsen, Hauerwasin esittävän, että lääketieteen tehtävänä tulisi ensisijaisesti olla *elämän laadun parantaminen*.

⁴⁰⁹ Hauerwas 1986, 66.

⁴¹⁰ Hauerwas 1986, 66.

⁴¹¹ Hauerwas 1990, 107.

⁴¹² Hauerwas 1990, 107.

⁴¹³ Hauerwas 1990, 108.

Yksi liberaalin yhteiskunnan piirteistä on Hauerwasin mukaan *kärsimyksen hoitamisen viran* antaminen lääketieteen harjoittajille, jolloin yhteisön jäsenet eivät ole läsnä kärsivien elämässä.⁴¹⁴ Väite kuulostaa erikoiselta, sillä lääketieteen käytännöt mahdollistavat pitkälti läheisten läsnäolon sairaalassa. Tästä syystä oletan väitteen tarkoittavan läsnäoloa suuremmassa kontekstissa kuin sairaalavuoteella. Mielestäni Hauerwas tarkoittaa *läsnäololla* ensisijaisesti *yhteisön huolenpitoa*. Mikäli olen ymmärtänyt oikein Hauerwasin kuvaaman läsnäolon luonteen, yhteisön moraalit vääristyy, mikäli se hylkää jäsenensä lääkäreiden ja hoitajien käsiin. Tässä tilanteessa yhteisön jäsenet siirtävät vastuun kärsivän hoitamisesta yhteisön ulkopuolelle, eristävät yksilön yhteisöstä. Lause ei mielestäni halvenna hoitohenkilökunnan erityisosaamista, sairaiden auttamista, vaan painottaa koko yhteisön läsnäolon tärkeyttä. Kun jäsen sairastaa, koko yhteisö on sairas.

Mihin yhteisön huolenpito pyrkii? Yksi ulottuvuus on luottamuksen luominen. Hauerwas selittää kristinuskon itsemurhakieltoa:

Se (itsemurhakielto) muistuttaa meitä siitä, että olemme sitoutuneet olemaan ihmisiä, jotka osaavat pitää huolta --- ja samalla opimme huolehtimaan itsestämme. Tällainen oppiminen ei välttämättä anna elämälle tarkoitusta, mutta se on riittävä apu, jotta voimme rimpuilemaan eteenpäin riittävän onnellisina, jotta voimme ylläpitää elämää.

415

Huolehtimisen yksi tavoite on siis luoda *luottamusta* yhteisön jäsenien keskuuteen. Aiemmassa sitaatissa Hauerwas kytkee huolehtimisen myös elämän suuntaamiseen. Luvussa 5.2. Itsemurha ja yksilön autonomia totesin Hauerwasin näkevän, että elämä on usein vailla selkeää merkitystä. Muiden ihmisten tarjoama tuki ja läsnäolo tarjoavat kuitenkin merkitystä kaoottisellekin elämälle. Yhteisöllä on siis yhteinen näkemys elämän tavoitteista. Huolenpidon kautta yhteisö välittää jäsenilleen elämän merkityksellisyyttä hetkinä, jolloin yksilö menettää merkityksellisyydentunteen. Aiemmassa sitaatissa Hauerwas ei kuitenkaan esitä väitettään normatiivisena totuutena, vaan korostaa huolehtimisen tärkeyttä ikään kuin *harjoituksena*, tekemisen kautta

⁴¹⁴ Hauerwas 1986, 6.

⁴¹⁵ Hauerwas 1986, 111: "It (the prohibition against suicide) reminds us of our commitment to be the kind of people who can care --- and in the process we learn to care for ourselves. That kind of lesson may not give life meaning, but it is certainly sufficient to help us muddle through with enough joy to sustain the important business of living."

oppimisena. Toimintansa kautta yksilö voi löytää itselleen syyn elää maailmassa, joka toimettomasta näkökulmasta katsottuna olisi vailla tarkoitusta.

Yhteisön tehtävä on huolehtia jäsenistään. Jäsenen rooli yhteisössä on *uskaltautua hoidettavaksi*.⁴¹⁶ Näen Hauerwasin liittävän kärsimyksen ja sairauten suurta voimattomuuden ja häpeän tunnetta. Hän ei tässä lausu oletusta suoraan, mutta puhuu muualla sairaan halusta piilottaa kärsimyksensä.⁴¹⁷ Tulkitsen, että yksi sairauden häpeällisistä ulottuvuuksista riippumattomuutta korostavassa yhteiskunnassa on juuri sairaan pakko olla riippuvainen muista ihmisistä, vähintään hoitajistaan.

Hauerwasin käyttämä verbi *risk* kääntyy suoraan uskaltautumiseksi tai altistamiseksi. Käsitteen sisältönä on, että yksilö asettaa itsensä alttiiksi jollekin negatiiviseksi. Mille? Aiemmassa analyysissä Hauerwasin kirjoituksissa on moneen kertaan korostunut modernin valistuksen projektin kritiikki. Tulkitsen tämä lauseen sisältävän juuri kritiikkiä modernin ihmisen itsenäisyyttä kohtaan. Tällöin yksilö tunnustaa, ettei hän ole modernin valistuksen projektin itsenäinen moraalinen toimija, vaan osa itseään suurempaa.

Sairaiden, kärsivien ja kuolleiden läsnäolo terveiden elämässä antaa ympärillä oleville terveille ihmisille mahdollisuuden palvella ja harjoittaa laupeutta. Samalla sairas uskaltaa näyttää voimattomuutensa ja tulla palveluksi, eikä pyri ”välttämään vaivaksi oloa”, olemaan riippumaton. Toisaalta sairaudesta ja kärsimyksestä julkisesti kertominen auttavat muita ihmisiä kasvamaan suhtautumisessaan kärsimyksen ja kuolemaan.⁴¹⁸ Hauerwas mukaan kertomuksella, tavalla, jolla kuolema otetaan vastaan, voi olla ratkaiseva merkitys sille, miten kuoleva viettää jäljellä olevan elinaikansa.⁴¹⁹ Tällöin sairaudesta kertominen on kahdensuuntaista toimintaa: sairas vahvistaa yhteisön kertomusta, auttaa muita suhtautumaan omaan sairauteensa ja kärsimyksensä, mutta toisaalta yhteisö vahvistaa kertomustaan huolehtimalla sairaasta. Käsitän tämän olevan eräänlaista *modernia marttyyriutta*, todistusta omalla sairaudella ja kuolemalla.

⁴¹⁶ Hauerwas 1986, 26.

⁴¹⁷ Hauerwas 1986, 76–77. Hauerwas 1990, 99.

⁴¹⁸ Osoitin edellisessä luvussa Hauerwasin pitävän kärsimystä opittuna asenteena, jolloin sairaiden läsnäoloa voidaan mielestäni selittää myös terveiden opettamisena.

⁴¹⁹ Hauerwas 1990, 114.

Uskaltautuminen on monessa mielestäni Hauerwasin vastapaino liberaalin yhteiskunnan *riippumattomuudelle*. Tällöin yksilö ”oppii olemaan sopivan riippuvainen ja luottamaan ainoaan, joka haluaa meidän olevan (hänen) omiaan ja joka haluaa kaikkien perimmäistä hyvää.”⁴²⁰ Tulkitsen Hauerwasin viittaavan tässä Jumalaan, jonka hän näkee kristillisen yhteisön perimmäisenä syynä. Luottamussuhteesta Jumalaan ja muihin ihmisiin muodostuu vastapaino pakonomaiselle itsenäisyydelle. Tämä ei kuitenkaan ole täydellistä antautumista muiden orjaksi, vaan sopivaa riippuvuutta, joka muistuttaa, ettei ihmisen ole pakko olla yksin.

Kärsimystä ja kuolemaa käsitelleen analyysini pohjalta käsitän Hauerwasin ajattelevan, että yhteisön jäsenillä on yhtä lailla vastuu huolehtia kärsivistä kuin lääketieteen ammattilaisilla. Luonnollisesti yhteisön keinot eroavat lääketieteestä, mutta tämä ei tarkoita, ettei näillä keinoilla olisi mitään tarkoitusta, kun kärsimyksentäytteisestä elämästä pyritään tekemään elämisen arvoista. Yhteisön erinomaisuus hoivan ja huolenpidon tarjoajina juontuu yhteisestä luottamuksesta ja kertomuksesta, jonka jäsenet jakavat keskenään. Yhteisön jäsenenä ihminen voi luottaa siihen, ettei yhteisö tietoisesti hylkää tai unohda häntä.

⁴²⁰ Hauerwas 1981, 130–131: “Learning to be appropriately dependent, that is, to trust the one who wills to have us as his own and who wills the final good of all.” Käännökseen lisätty “hänen” selventämään verbin merkitystä, vaikka Hauerwas käyttää tässä passiivia “wills”.

6. MORAALINEN TOIMINTA KUOLEMAN ÄÄRELLÄ

6.1. Hauerwasin etiikan peruspiirteet

Viimeiseen lukuun pyrin kokoamaan vastauksia, joita tutkimukseni on tarjonnut alkuperäiseen kysymykseen: millaisen merkityksen kuolema saa Stanley Hauerwasin ajattelussa?

Valituissa lähteissä Hauerwas kirjoittaa ensisijaisesti keskustelusta ja tavoista puhua, eikä ilmaise omaa mielipidettään suoraan. Tavallisesti hän analysoi kahta tai useampaa tekstiä vastakkain ja osoittaa molemmista vahvoja ja heikkoja puolia. Tämä teki Hauerwasin systemaattisesta analyysistä haastavaa, sillä hänen mielipiteensä löytyy usein kahden vastakkaisen näkökulman välistä. Analyysissani pyrin tarkastelemaan Hauerwasin mielipiteitä eri osapuolten ajattelusta.

Hauerwasin ajattelun tunnusomaiseksi piirteeksi osoittautui voimakas irtiotto normatiivisesta etiikasta. Valittujen lähteiden valossa kävi selväksi, että Hauerwas hylkää järjestelmällisesti utilitaristiset, sääntö-deontologiset ja velvollisuutta korostavat etiikan teoriat ja keskittyy huomattavan paljon yhteisön ja yksilön toiminnan moraalisiin perusteisiin. Hän painottaa erilaisia hyveitä ja pohtii niiden ilmentymistä yhteisössä, muttei suoraan kirjoita hyveiden oikeasta soveltamisesta. Tästä syystä pidän tutkimuksen jälkeen hänen luokittelamistaan hyve-eetikoksi ja kommunitaristiksi oikeana.

Luokittelut eivät kuitenkaan ole täysin riittäviä kuvaamaan Hauerwasin tapaa lähestyä eettisiä kysymyksiä. Hänen kirjoituksensa pyrkivät olemaan kuvausta vallitsevasta asiantilasta, jolloin useimmat hänen ajankuvauksensa ovat olkiukkomaisia rakennelmia, näkökulmia, joiden objektiivisuus voidaan kyseenalaistaa. Hän kirjoittaa selkeästi tietyille kohdeyleisölle, joka jakaa hänen premissinsä esimerkiksi Jumalan olemassaolosta. Hänen ajattelunsa lähtökohdat muodostavat mielestäni suurimman esteen hänen etiikkansa sekulaarille soveltamiselle.

Huolimatta Hauerwasin kirjoitusten kristillisyydestä, hän pyrkii kaikesta huolimatta osoittamaan pohdintansa myös yhteisön ulkopuolelle ja keskustelemaan sekulaarisen ajattelun kanssa. Tällöin hänen käyttämänsä me-puhe saa myös inhimilliseen yhtey-

teen viittaavia piirteitä. Hauerwas rakentaa tietoisesti ihmis- ja maailmankuvansa kristillisistä lähtökohdista. Kristillisistä lähtökohdista huolimatta hän näkee maailman postmodernisti monen totuuden näkökulmasta ja pyrkii tuomaan kristillisen käsityksen totuudesta, ihmisestä ja maailmasta dialogiin sekulaarisen kanssa.

Hauerwasin etiikan tunnuspiirteitä ovat hyveiden ja yhteisön korostamisen sekä dialogi sekulaarisen etiikan kanssa. Kuitenkin hänen etiikkansa kantavana pyrkimyksenä on mielestäni ensisijaisesti lukijan huomion kiinnittäminen itseen. Mielestäni hänen tapansa hahmottaa etiikka voidaan luonnehtia *performatiiviseksi*. Oman toiminnan syiden miettiminen siirtää lukijan pohtimaan häneen vaikuttavia sääntöjä ja sääntöjen perusteluja. Hauerwasin etiikassa kysymykset ovat tärkeämpiä kuin selkeät vastaukset. Kysymyksiä, keskustelua ja ajatusprosesseja painottava refleктоiva ulottuvuus on mielestäni Hauerwasin keskeisin anti myös sekulaariselle ajattelulle.

6.2. Hauerwasin yhteisö

6.2.1. Yhteisöllisyys ja kommunitarismi

Hauerwasin väitetty kommunitaristisuus näkyi tutkielman lähteissä siinä, että hän painottaa yhteisöä sekä eettisen toiminnan ohjaajana että tapahtumapaikkana. Yhteisö käyttää valtaa jäseniinsä ja antaa jäsenille kontekstin eettiselle toiminnalle.⁴²¹ Yhteisön painotuksesta huolimatta Hauerwas suhtautuu kriittisesti lahkolaiseen yhteisöllisyyteen, joka kieltää yhteisön ulkopuolisen tiedon tai pakottaa jäsenensä sopeutumaan erottamisen uhalla. Kaikki tarvittava eettinen tieto ei siis ole valmiiksi yhteisössä. Hauerwas liittyy tässä postmoderniin ajatteluun totuuden moninaisuudesta.

Koska yksi yhteisö ei omista totuutta, syntyy selkeä ristiriita eri yhteisöjen monien totuuksien välille. Hauerwas hakee ratkaisua ongelmaan syleilemällä postmodernia käsitystä totuudesta yhteisön sosiaalisena rakenteena. Tällöin totuudesta muodostuu osittain yhteisön sosiaalinen rakennelma, joka muokkautuu yhteisön mukana. Oman käsitykseni mukaan yhteisön etiikan muuttumiseen vaikuttaa huomattavasti Hauerwasin ajattelun narratiivisuus: yhteisö muodostaa itsensä etenevän kertomuksen kaut-

⁴²¹ Käsitykseni mukaan Hauerwas pitää myös näkökulmaa, jonka mukaan yhteisön ei tule antaa jäsenilleen eettisiä ohjeita tai ohjata heidän käytöstään, eettisenä mielipiteenä ja ohjeena.

ta, jolloin kertomuksen edetessä yhteisö samanaikaisesti säilyttää mennyttä itseään, mutta muokkaa nykyisyyttä menneestä käsin. Mielestäni tämäntyyppistä kertomuksellista näkemystä voidaan luonnehtia eräänlaiseksi *postmoderniksi traditioksi*. Perinteen merkitys korostaa myös *muistamista* yhteisön hyveenä, sillä ilman rehellisyyttä menneisyyttä kohtaan yhteisö ei voi muodostaa itsestään rehellistä kuvaa.⁴²² Yhteisön kertomus, esimerkiksi kirkon traditio, elää ympäröivässä maailmassa ja ottaa vaikutteita siitä.⁴²³ Kristillisen yhteisön kertomus ei ole immuuni tälle liikkeelle. Sama piirre ilmenee hänen suhtautumisessaan Raamattuun ja oppiin. Yhteisön kertomus, Raamattu tai oppi eivät voi olla ajattomia ja ikuisia kokonaisuuksia. Tästä syystä on mielestäni loogista, ettei yhteisökään voi olla sama ikuisesti vaan se muoutuu kertomuksen edetessä.

Normatiivisen etiikan kieltämisestä huolimatta Hauerwasin etiikassa voidaan mielestäni nähdä yhteisön *kertomusta ohjaavia* piirteitä. Totesin jo edellisessä luvussa Hauerwasin etiikan olevan performatiivista ja reflektioivaa. Hän kirjoittaa huomattavan paljon erilaisista yhteisön hyveistä, kuten kärsivällisyydestä, luottamuksesta, huolenpidosta, rakkaudesta ja vastuusta sekä näiden hyödyntämisestä yhteisön elämässä. Tulkitseen, ettei tällaista etiikka ole tarkoitettu käytettäväksi puhtaan rationaalisessa väittelyssä, vaan *yhteisön kertomuksen kuvauksena* ja mahdollisesti itsereflektion tai evankelioinnin välineenä.

Hauerwasin etiikassa muodostuu ongelmaksi hänen ehdottomuutensa kärsimyksen poistamista kohtaan. Onko todella mahdollista muodostaa yhteisö, joka pystyisi turvaamaan jäsentensä elämän niin hyvin, ettei valtava kärsimys muodostuisi ylivoimaiseksi esteeksi? Tämän kysymyksen valossa Hauerwasin yhteisö näyttäytyy edelleen ideaalina, jolla ei ole todellista pohjaa. Lähdeaineisto ei sisältänyt selkeitä ohjeita yhteisön muodostamiseen, jolloin suurta osaa Hauerwasin etiikasta tulee käsittää lähinnä eettisenä metakeskusteluna.

Tutkimuksen aikana Hauerwasin yhteisön konkreettinen olemassaolo jäi toistuvasti epäselväksi. Hän kirjoittaa neuvoja olemassa oleville kristillisille yhteisöille, mutta

⁴²² Selkeimmin muistaminen yhteisön rehellisyyden vaatimuksena kiteytyy mielestäni Muistaminen yhteisön haasteena –luvussa esitetyssä lainauksessa: “--- ‘sin’, as we literally forget what we are about as people who have been created by God who sets our way.” (Hauerwas 1977, 105)

⁴²³ Hauerwas 1977, 106: “Different communities will have different ‘stories’ to keep present in memory, but none exist cut from the wider world.”

kritisoi samalla sekä protestanttista että katolilaista teologiaa. Voidaan siis olettaa, että olemassa olevilla yhteisöillä on ainakin piirteitä yhteisöstä, jota Hauerwas kuvaa. Hauerwasin hahmottelemalla yhteisöllä on muutamia tunnuksenomaisia piirteitä, kuten aktiivisuus jäsenten välillä, antikonstantinolaisuus⁴²⁴ ja osallistuminen yhteiskuntaan. Hänen etiikassaan yhteisö on todellinen osa moraalista toimintaa, mutta kuva siitä jää ihanteeksi, suorastaan utopistiseksi. Toisaalta, jos huomioidaan Hauerwasin etiikan reflektiivinen luonne, Hauerwasin hahmotteleman ”yhteisöjen utopistisen peilin” kautta on mahdollista arvioida olemassa olevia yhteisöjä.

Huolimatta yhteisön ihannoinnista Hauerwasin etiikalla on mielestäni annettavaa pohjoismaalaiseen kansankirkolliseen keskusteluun. Hauerwasille etiikka ei ole yksilön henkilökohtainen valinta, muttei myöskään valtion tai kirkon suuri linjaus. Yhteisö sijoittuu etiikan tapahtumakenttänä yksilön ja yhteiskunnan väliin. Tältä osin Hauerwasin ajattelu sijoittuu alueelle, jota suomalaisessa etiikassa painotetaan mielestäni varsin vähän. Hänen ihanteensa yhteisöstä voi mielestäni tuoda huomattavia ulottuvuuksia myös suomalaiseen eettiseen keskusteluun.

6.2.2. Lääketieteen kritiikki

Tutkielmaan valituista lähteistä huomattavan osan muodosti Hauerwasin lääketieteen yhteisön kritiikki. Kuoleman eettisessä määrittelyssä Hauerwas pitää lääketieteen muodostamaa yhteisöä tai yhteisöjä auktoriteettina, jonka näkemysten huomioiminen on tärkeää. Hänen kritiikkinsä kohdistuu ennen kaikkea keskusteluun lääketieteen ihmiskuvasta ja menettelytavoista.

Hauerwas kirjoitti huomattavan osan kritiikistään kommentointina aiempaan keskusteluun ja muiden lääketieteen teoretikkojen mielipiteitä kohtaan. Monet hänen esittämistään epäilyistä liittyivät ensisijaisesti 1980-luvulla käytyyn keskusteluun. En kuitenkaan lähtenyt jäljittämään Yhdysvalloissa 80-luvulla käytyä keskustelua, sillä en nähnyt Hauerwasin liittymisen laajempaan Yhdysvaltalaiseen keskusteluun olevan ehdottoman tärkeä polku hänen ajattelunsa ymmärtämiselle. Tästä syystä keskityin ensisijaisesti analysoimaan hänen väitteitään ja niiden vaikutuspyrkimyksiä.

⁴²⁴ Perustan väitteen Hauerwasin konstantinolaisuuden kritiikkiin, jota analysoin Teodikean ongelmaa käsitelleessä luvussa.

Kritiikin ytimessä on näkemys, että lääketieteen kontekstissa kuolevan potilaan hoitamisessa suurin riski on pyrkimys *kuoleman hoitamiseen*, jolloin potilasta pyritään pitämään hengissä ainoastaan elämän jatkamisen vuoksi. Totesin luvussa 4.4.2. *Potilaan autonomia*, että näin toimiessaan hoitohenkilökunta häivyttää potilaan persoonan ja kertomuksen. Jos potilaan kertomus unohdetaan ja lääkäri hoitaa ensisijaisesti hänen sairauttaan, päädytään tilanteeseen, jossa potilas jää kokemansa hoidon ulkopuolelle. Hänen mahdollisuutensa vaikuttaa oman sairautensa hoitamiseen on täysin riippuvainen hoitohenkilökunnan sallimuksesta. Tällainen hoito voi lievittää kuolevan kipuja, muttei kärsimystä. Myöhemmin potilaan kertomuksen unohtuminen muodostui kulminaatiopisteeksi tarkasteltaessa Hauerwasin käsitystä kärsimyksestä ja kuolemasta.

Hauerwasin argumentaatiossa esiintyi useaan kertaan väite, jonka mukaan lääketieteen ensisijainen tehtävä on *hoitaa potilaita, ei sairauksia*. Mikäli lääketiede keskittyy ensisijaisesti hoitamaan potilaita, tulee potilaan yksilöllinen kertomus todennäköisemmin huomioiduksi. Lääketieteen tehtävänä on Hauerwasin mukaan potilaan saattaminen terveeksi.

Osan kritiikistään Hauerwas kohdistaa myös *lääketieteelle asetettuihin odotuksiin*, joiden lääketiede voi vain rajallisesti vaikuttaa. Hauerwas kritisoi ennen kaikkea yhteiskuntaa, jossa ihmisen annetaan keinotekoisesti pysyä hengissä. Hänen mukaansa yhteiskunta pyrkii helposti pakottamaan lääketieteen pidentämään elämää yli inhimillisen kertomuksen rajojen. Lopputuloksena lääketieteen ja sairaanhoidon resursseja uhrataan työhön, joka on loppujen lopuksi turhaa, eikä paranna ihmiselämän laatua. Tulkitsin analyysissä turhan työn olevan esimerkiksi tiedostamattomien potilaiden pakonomaista hengissä pitämistä.

Lääketieteen lähes rajoittamattomat keinot elämän pidentämiseksi ovat Hauerwasin mukaan yhteiskunnallisesti suurin kuoleman moraalinen ongelma. Kuolemaa ei voida lääketieteen keinoin ”hoitaa pois”, jolloin elämän pidentäminen elämän itsensä vuoksi tuhoaa elämän merkityksellisyyden tunteen. Samalla hämärretään kuoleman moraalista ulottuvuutta. Hauerwasin luonnostelma rajoittamattoman hoidon tarpeettomuudesta rinnastuu mielestäni suomalaisen lääketieteen etiikan valtavirran ajatteluun. Useimmat suomalaiset lääkärit ja hoitajat ovat käsittääkseni hänen kanssaan

samoilla linjoilla. Keskustelu lääketieteen menettelytavoista elää kuitenkin jatkuvasti.

6.3. Kärsimyksen rooli ja suhde kuolemaan Hauerwasin etiikassa

Hauerwasin näkemykset kärsimyksestä avasivat välttämättömiä näkökulmia tapaan, jolla hän lähestyy kuolemaa. Valituissa lähteissä Hauerwas painotti kahta keskeistä näkökulmaa: että kärsimys on pohjimmiltaan *opittu asenne* ja että *kärsimyksen täydellinen* poistaminen on mahdotonta.

Koska kärsimyksen kokemus on subjektiivista ja opittua, ihminen kärsii aina jostakin. Keskeisessä roolissa kärsimyksen oppimisessa on yksilön sosiaalistuminen omaan yhteiskuntaansa ja yhteisöönsä. Lopputuloksena kärsimys on sidottu voimakkaasti esimerkiksi kulttuurilliseen identiteettiin: suomalainen, jonka ei tarvitse nähdä nälkää tai kamppailla kouluun päästäkseen, kärsii eri asioista kuin pohjoisafrikkalainen, joka joutuu näkemään vaivaa molempien eteen. Länsimaissa, joissa korkea elintaso on poistanut monia kärsimyksen muotoja, kärsimystä aiheuttavat esimerkiksi elämän suunnitteluun tai valintojen monipuolisuuteen liittyvät ongelmat.

Koska kärsimyksen käsite on luonteeltaan universaali, Hauerwas näkee kärsimyksellä olevan myös moraalista merkitystä. Kärsimyksen moraalisen arvon vuoksi sen poistaminen on myös eettisesti vaarallista. Poistamisen kiellosta voisi vetää johtopäätöksen, jonka mukaan kärsimys on ainoastaan hyvä. Tästä huolimatta Hauerwas hylkäsi perinteiset kristilliset näkemykset, joiden mukaan elämä on pyhää, luovuttamaton lahja tai että kärsimys on keino lähentyä Kristuksen elämään.

Hauerwas kuitenkin toteaa, että kärsimyksen tuhoavan luonteen vuoksi sen lievittäminen on usein tarpeen. Nälänhädän uhri tulee ruokkia ja kivuista kärsivän saada apua kipuihinsa. Kärsimystä vastaan kamppaileminen on aina moraalista toimintaa ja sellaisena vaikea eettinen kysymys. Mikään kärsimystä lievittävä toiminta ei saisi loppujen lopuksi tähdätä kärsimyksen täydelliseen poistamiseen. Hauerwasin ensisijainen vastaus kärsimykseen on, että kaiken kärsimyksen lievittämisen tulisi tähdätä tilanteeseen, jossa kärsijä ymmärtää kokemuksensa merkityksen, pystyy sanoittamaan kärsimyksen osaksi kertomustaan. Tähän apuna voidaan mahdollisesti käyttää

kipulääkitystä, sedaatiota⁴²⁵ tai muita lääketieteen toimenpiteitä, mutta lievitys ei yksin voi antaa kärsimykselle merkitystä.

6.4. Kuolema Hauerwasin etiikassa

Kun aloitin tutkielmani kirjoittamisen, pyrin kunnioittamaan lähteissäni näkynyttä Hauerwasin tapaa kirjoittaa ja lähestyin kysymystä samasta pisteestä, josta Hauerwas aloittaa oman analyysinsä, eli modernin lääketieteen kysymyksenasettelun kautta. Tämä ohjasi tutkimustani kärsimyksen, itsemurhan ja kuoleman halun teemoihin, joihin etsin Hauerwasin näkökulmia. Lopputulos on rönsyilevä esitys, joka pyrkii huomioimaan sekä ihmiselämän että kuoleman monimuotoisuuden ja vääjäämättömyyden.

Hauerwasin kuolemaa käsittelevien kirjoitusten valossa osoittautui, että kuolema on hänelle vaikea ja perimmäinen kysymys, joka vaatii vastauksia. Näitä vastauksia Hauerwas hakee reflektoimalla olemassa olevaa todellisuutta ja aiempaa keskustelua kuolemasta. Hänen etiikassaan paljastui kolme erilaista kuoleman roolia: *kuoleman välttämättömyys*, *kuolema yhdistävä ja erottavana tapahtumana* ja *kuoleminen toimintana*.

Kuolema on Hauerwasille *biologinen välttämättömyys*. Kuoleman välttämättömyyden vuoksi sillä on kärsimyksen tavoin myös moraalista merkitystä, jota Hauerwas pyrkii sanoittamaan. Kuoleman väistämättömyyden kieltämisen tai tietoinen unohtaminen on hänen mielestään suurimpia moderneja eettisiä ongelmia. Koska kuolemaa peitetään ja sen merkitystä väheksytään, sen moraalinen merkitys on hämärtynyt. Tuloksena on *epäterve kuolemanpelko*, joka pyrkii aktiivisesti jatkamaan elämää kaikin mahdollisin keinoin. Tärkeimpänä elämän jatkamisen välineenä toimii lääketiede. Vastuullisen aseman vuoksi lääketiedettä tulisi harjoittaa maltillisesti.

Hauerwasin etiikassa kuolema on yksilön elämän loppu, jonka moraalista merkitystä yksilön pitäisi tietoisesti käsitellä. Jotta kuoleman moraalinen käsittely onnistuisi,

⁴²⁵ Sedaatiassa potilas toisaalta menettää tietoisuutensa, eikä pysty kertomaan tuntemuksiaan. Hauerwas ei kuitekaan ole kirjoittanut palliatiivisen sedaation käytöstä, mutta se soveltuu hänen kuvaamaansa kivunlievitykseen ilman kärsijän poistoa

yksilö tarvitsee Hauerwasin mukaan yhteisön, joka osaa jollain tavalla sanoittaa kuoleman osaksi ihmisen elämän kertomusta. Suuri osa Hauerwasin lääketieteen kritiikistä pyrki mielestäni osoittamaan, että lääketieteellä on kyky toimia tällaisena yhteisönä, mikäli se niin haluaa. Samalla hän kehottaa esimerkiksi kristillisiä yhteisöjä aktiivisesti sanoittamaan kuolemaa. Ymmärrän, että hänen tavoitteenaan on, että erilaisten kuolemakäsitysten dialogista olisi mahdollista syntyä uutta ymmärrystä.

Kuolema on yhteisössä sekä *kokoava* että *hajottava voima*. Kuoleman pelko, erityisesti epäterve sellainen ajaa ihmiset erilleen. Toisaalta monet kuolemaan liittyvät kiellot, kertomukset ja käskyt ovatkin Hauerwasille *symbolisia, kokoavia eleitä*. Kuolema vaatii yhteisön jäseniä osallistumaan kuoleman moraaliseen merkitykseen, sanoittamaan kuoleman merkitystä. Yhteisö tarvitsee jatkuvaa itsereflektiota kuoleman äärellä. Erinomainen esimerkki yhteisön eettisestä toiminnasta oli luvussa 5.2. Itsemurha ja yksilön autonomia esitelty itsemurha, jonka tärkeimmäksi moraaliseksi kysymykseksi Hauerwas nosti yhteisön epäonnistumisen, ei yksilön valinnan. Kuoleman äärellä yhteisön tulisi kysyä, mitä he olisivat voineet tehdä hyvän kuoleman takaamiseksi, ei pohtia yksilön moraalisia ratkaisuja.

Eutanasia- tai itsemurhamielipiteiden rakentaminen tällaisen etiikan kautta vaatii vastauksia kysymyksiin: Miksi yhteisön jäsen haluaa kuolla? Miksi yhteisön jäsen kannattaa eutanasiaa? Kun yksilö määrittää mielipiteensä osana yhteisöä, voidaan tarkastella, millaista yhteisöä nämä mielipiteet kuvastavat. Millaisesta yhteisöstä mielipiteet kertovat? Miten eri yhteisöjen mielipiteet eroavat toisistaan?

Toivon tulevaisuudessa näkeväni tutkimusta, joka keskittyy tarkemmin Hauerwasin kuvailemaan yhteisöön ja sen muodostumiseen. Systemaattinen analyysi Hauerwasin kannasta aiempaan kristilliseen keskusteluun kuolemasta tarjoaa myös mielenkiintoisen lähestymiskulman. Mikäli Hauerwasin ajatus yhteisöjen omasta etiikasta on totta, tulevaisuudessa myös eri yhteisöjen kuolemakäsityksen tutkiminen voi mielestäni tuottaa hedelmällisiä tuloksia. Vaikka suomalainen yhteiskunta on varsin homogeeninen, esimerkiksi eri ammattiryhmien tai puolueiden painotuksien tutkiminen voisi auttaa ymmärtämään, miten kuolema käsitetään yhteiskunnassa.

Kirjoittaessaan kuolemasta ja kuolemasta Hauerwas ei käsittele eutanasian vaihtoehtoja, kuten sedaatiota. Tästä syystä tutkimuksessa jäi epäselväksi, mitä Hauerwas

ajattelee moderneista eutanasiakäytännöistä esimerkiksi Alankomaissa tai Sveitsissä. Näen itse hänen etiikkansa suurimpana puutteena, ettei hän ei kykene suoraan vastaamaan ongelmaan ahdistuksen täyttämän ihmisen viimeisten päivien kivuista, joita ei voida mitenkään lievittää. Ainoa vastaus, jonka Hauerwas kykenee esittämään, on yksilölle esitetty läsnäolon vaatimus kaiken inhimillisen kärsimyksen äärellä.

Osittain epäselväksi jäi myös, onko olemassa kärsimyksen rajaa, joka oikeuttaa nostamaan kädet pystyyn ja luopumaan yhteisön välittämisen keinoista, tappamaan kärsijän. Valitun aineiston esimerkkien ja tekemäni analyysin perusteella tulkitsen kuitenkin, ettei tällaista rajaa ole olemassa. Hauerwasille keskeinen elämän arvon seuraus on kieltäytyminen tappamisesta kaikissa tilanteissa. Kärsimystä ei voida yksilön ja yhteisön moraalille turvallisella tavalla lievittää poistamalla kärsijä.

Ainoa Hauerwasin tarjoama vastaus on yksilön ja yhteisön pakko kantaa vastuu eutanasian kieltävästä *symbolisesta kiellosta*. Yhteisön jäsenillä on velvollisuus olla läsnä kärsimyksen ja kuoleman äärellä, eikä heillä ole lupaa jättää kärsivää yksin. Hauerwasin ihanteessa yhteisö ei pakottaisi kärsijää jatkamaan elämää, mutta tukisi kaikin voimin häntä valitsemaan elämän kuoleman sijasta. Hänen esittämänsä ihanne ei kuitenkaan ole erityisen realistinen, mikäli sitä tarkastellaan ylhäältä käsin. Epäilen, että ylhäältäpäin annettujen käskyjen välttäminen on keskeinen syy hänen haluttomuuteensa kirjoittaa normatiivisia ohjeita.

Kuvasin Hauerwasin yhteisöä aiemmin *utopistiseksi peiliksi*. Tämän peilin asettaminen suomalaisen yhteiskunnan kuolemakeskustelun eteen tuottaa kuitenkin mielenkiintoisia tuloksia, jotka voivat olla keskustelun kaipaamaa uutta materiaalia. Hauerwasin yhteisökäsityksen keskeinen viesti on, ettei ihminen ole absoluuttinen yksilö, vaan riippuvainen yhteisön jäsen. Hänen käsityksensä on radikaalilla tavalla erilainen postmodernin yhteiskunnan riippumattoman toimijan näkemyksestä.

Normatiivisuuden puutteen korvaa mielestäni on Hauerwasin kolmas erityispiirre, jota pidän yhtenä tärkeimmistä ulottuvuuksista. Kuoleman lisäksi Hauerwas kirjoittaa huomattavan paljon *kuolemisesta*. Hän kehottaa yksilöä pohtimaan kuolemaa ja haluamaansa tapaa kuolla sekä sen moraalisia ulottuvuuksia. Tulkitsen, että myös kuolemisen on kyse performanssista, johon voidaan valmistautua, valmentaa ja oppia. Kuoleminen ei myös ole yksinäistä vaan jokaisen ihmisen arkipäivää. Valitus-

sa aineistossa oli huomattavan paljon liberaalia yhteiskuntaa vastaan suunnattua kritiikkiä, joka keskittyy juuri kuoleman piilottamisen ongelmaan.

Loppujen lopuksi Hauerwasin etiikan ongelmana ei ole eutanasia, itsemurha tai kuolema, vaan *elämä*. Useimmat etiikan ongelmat nousevat pidentyneestä eliniänodotuksesta sekä muuttuneista asenteista kuolemaa ja kärsimystä kohtaan. Kärsimyksen ongelman kohdalla Hauerwas kiinnitti huomiota siihen, ettei kristillisessä kertomuksessa kärsimystä nähdä itsessään pahana. Käsitys on kuitenkin muuttunut niin, että kärsimys ja kuolema nähdään entistä enemmän pahoina ilmiöinä, joista tulisi hankiutua eroon.

Hauerwas tiukasti pitää kiinni näkemyksestä, jonka mukaan yksilön ei tulisi keinotekoisesti lyhentää elämäänsä, muttei myöskään pidentää sitä yli ruumiin rajojen. Elämän pidentämisen sijaan yksilön ja yhteisöjen tulisi uskaltaa *valmentautua kuolemaan*. Välttämättömän ilmiön piilottaminen ei auta suhtautumaan kuolemaan. Modernin yhteiskunnan asettama *pakko elää* johtaa hänen mukaansa lopulta tuskalliseen ja hitaaseen kuolemaan.

6.5. Yhteenveto

Olen tutkielmassa pyrkinyt sanoittamaan hyvin kapeaa, mutta modernissa yhteiskunnassa merkityksellistä osaa Hauerwasin etiikasta. Lopputuloksena on huomattavan vähän sellaisia tuloksia, joita tutkimukseltani toivoin ja odotin; ennen kaikkea selkeitä ohjeita tai normatiivisia suuntaviivoja esimerkiksi eutanasiakeskustelulle.

Suurin ongelma Hauerwasin etiikan soveltamisessa suomalaisessa kontekstissa on mielestäni sen luonne, jota olen itse kuvannut reflektioivaksi ja performatiiviseksi. Mikäli Hauerwasia luetaan johdannossa luonnehditulla perinteisellä pohjoismaisella tavalla, hänen näkemyksensä ovat irtonaisia, epäjohdonmukaisia ja muistuttavat enemmän askeetikkomunkin kuin yhteiskunnallisen keskustelijan kommentti. Pohjoismaissa vastauksia kuoleman aiheuttamiin kysymyksiin muotoillaan useimmiten itsemääräämisoikeuden tai ihmisarvon kautta. Kuoleman lähestyminen perheen, suvun tai seurakunnan ongelmana on pohjoismaisessa kulttuurissa poikkeava näkökulma, joka mielestäni vaatii kehittämistä.

Kun tarkastelen kuvaa, jonka sain kuolemasta Hauerwasin etiikan kautta, voin varovaisesti pyrkiä luonnehtimaan jonkinlaista loppulauselmaa. Totean siis, että Hauerwasille kuolema on pitkä, useimmiten elämänmittainen prosessi, joka löytää lopullisen merkityksensä ihmisen psykologisista, sosiaalisista, moraalisisista ja uskonnollisista kytköksistä. Hyvää kuolemaa ei voida ymmärtää ennen vastausta kahteen kysymykseen: Mitä on hyvä elämä? Miten hyvä elämä luodaan? Paradoksaalisesti Hauerwasin kuoleman ymmärryksen keskiössä on asenne omaa ja muiden ihmisten elämää kohtaan.

7. LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

7.1. Lähteet

Berkman, John & Cartwright, Michael (ed.)
2001 The Hauerwas Reader. Duke University Press, Durham and London, United States of America.

Hauerwas, Stanley
1975 Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics. University of Notre Dame. Notre Dame, Indiana, United States of America. (reprint 2009)

1977 Truthfulness and Tragedy: Further Investigations Into Christian Ethics. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, United States of America. (reprint 1985)

1981 A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic. University of Notre Dame. Notre Dame, Indiana, United States of America.

1986 Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church. University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, United States of America. (reprint 2003)

1990 God, Medicine and Suffering. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.

2010 Hannah's Child - A Theologian's Memoir. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K, United States of America.

7.2. Kirjallisuus

Davaney, Sheila Greeve & Brown, Delvin
2000 Postliberalismi – Modernin teologian ensyklopedia. McGrath, Alister E. (toim.) Kirjapaja Oy, Helsinki. (560-564)

Ellis, Albert & Ellis, Thomas E.
2006 Suicide from the perspective of rational emotive behavior therapy – Cognition and Suicide: Theory, Research, and Therapy. (ed.) Thomas E. Ellis. American Psychological Association, Washington DC, United States. **Sivutiedot**

Hick, John
1992 Uskonnonfilosofia. Kirjapaja, Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä.

Hunsinger, George
2004 Postliberal theology – The Cambridge Companion to Postmodern Theology. (ed.) Kevin J Vanhoozer. Press Syndicate of the University of Cambridge, United Kingdom. (43-57)

Hytönen, Maarit

- 2003 Kirkko ja nykyajan eettiset kysymykset. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 80. Gummerus kirjapaino Oy, Jyväskylä.
- Hänninen, Juha
2012 Eutanasia – Hyvä kuolema. Bookwell Oy, Jyväskylä.
- Häyry, Heta
1995 Aktiivisen eutanasian moraalinen oikeutus – Elämän pyhyys ja ihmisen halu kuolla. (toim.) Heikki Kotila. Kirjaneliö. Pieksämäki. (98-113)
- 1997 Aktiivisen eutanasian oikeutus. – Elämän ehdot. Heta & Matti Häyry. Helsingin yliopistopaino, Helsinki.
- Häyry, Matti & Häyry, Heta
1987 Rakasta, kärsi ja unhoita: moraalifilosofisia pohdintoja ihmiselämän alusta ja lopusta. Kirjayhtymä, Helsinki. (SIVUNUMEROT)
- Järventie, Irmeli; & Perä-Rouhu, Esa & Palonen Kirsti & Lönnqvist, Jouko
1990 Elämää ennen kuolemaa? Itsemurhan yhteiskunnallista ja sosiaalista taustaa. Itsemurhat Suomessa 1987 -tutkimusprojekti. Lääkintöhallituksen tutkimuksia 54. Sosiaalhallitus, Helsinki.
- Keskitalo, Jukka
2004 Raamattu kirkon kertomuksena – Raamattu ja kirkon usko tänään, Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 87. (toim.) Maarit Hytönen. Gummerus kirjapaino Oy, Jyväskylä. (72—89)
- Kirkon sairaalasielunhoidon keskus
1995 Hyvä ja paha kuolema – eutanasiasymposium 1995, Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 1995:4. Kirkkohallitus, Helsinki.
- Krug, Etienne G. (et al.)
2002 World report on violence and health. World Health Organization, Geneva.
- Kurtén, Tage
2004 Rakkauden laki vai luonnollinen laki? – Raamattu ja kirkon usko tänään. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 87. (toim.) Maarit Hytönen. Gummerus kirjapaino Oy, Jyväskylä. (72—89)
- Laulaja, Jorma
1994 Elämän oikea ja väärä. Kirjapaja, Helsinki.
- Lindbeck, George A.
1984 The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky. (reprint 2009)
- Linqvist, Martti
1995 Elämän pyhyys ja ihmisen halu hallita kuolemaa – Elämän pyhyys ja ihmisen halu kuolla (toim.) Heikki Kotila. Kirjaneliö, Pieksämäki. (71–98)
- Luper, Steven
2009 The Philosophy of Death. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

- McGrath, Alister E.
2012 Kristillisen uskon perusteet. Kustannus-osakeyhtiö Kotimaa, Kirjapaja, Helsinki.
- Myller, Henna
2007 Palliatiivinen hoito ja visioita palliatiivisen hoidon kehittämiseen Pohjois-Karjalassa – Palliatiivinen hoito - elämänlaatua parantumattomasti sairaille potilaille. (toim. Henna Myller) Pohjois-Karjalan ammattikorkeakoulun julkaisuja. Joensuu. (6-11)
- Placher, William C.
1997 Postliberal Theology – The modern theologians: an introduction to Christian theology in the twentieth century. (ed.) David F. Ford. 2nd ed. Blackwell Publishers Ltd. (343-356)
- Pöysti, Sirkka
2009 Eutanasia ja etiikka – Suomalainen eutanasiakeskustelu kansainvälisen eutanasiakeskustelun osana 1970-luvulta nykypäivään. Kirjapaino G.A. Mäkinen, Helsinki.
- Raunio, Antti
2002 Luther ja yhteiskunta – Johdatus Lutherin teologiaan. (toim. Pekka Kärkkäinen) Kirjapaja, Helsinki.
2007 Järki, usko ja lähimmäisen hyvä. Gummerus kirjapaino Oy, Vaajakoski.
- Sandman, Lars
2001 A Good Death: On the Value of Death and Dying. Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, Sweden.
- Steinbock, Bonnie (ed.)
2007 The Oxford Handbook of Bioethics. Oxford University Press, Oxford, United States.
- Tolonen, Miika
2012 Witness Is Presence – Reading Stanley Hauerwas in Nordic Setting. Åbo Akademi University Press, Åbo.
- Uusitalo, Tuula
2006 Miten päästä yli mahdottoman? Narratiivinen tutkimus itsemurhamenetyksistä. Acta universitatis lapponiensis 105. Lapin yliopisto. Diss. Rovaniemi.
2007 Yli mahdottoman - Itsemurha ja läheinen. Edita Prima Oy, Helsinki.
- Vainio, Anneli & Hietanen, Päivi (toim.)
2004 Palliatiivinen hoito. Kustannus Oy Duodecim, Saarijärvi.
- Yoder, John Howard
1994 Politics of Jesus (second edition). William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, United States of America

7.3. Internet-lähteet

Boston College Front Row - The End of Religious Pluralism, 2.2, 2006

<http://frontrow.bc.edu/program/hauerwas/>, Katsottu 05.05.13

Burke Lecture: Stanley Martin Hauerwas: Dietrich Bonhoeffer on Truth and Politics, 13.4.2004.

<http://www.youtube.com/watch?v=FPPJCKfxdT8>, Katsottu 05.05.13

Frequently Asked Questions Euthanasia 2010 - The Termination of Life on Request and Assisted Suicide (Review Procedures) Act in practice, Publication of Netherlands Ministry of Foreign Affairs.

http://www.patientsrightscouncil.org/site/wp-content/uploads/2012/03/Netherlands_Ministry_of_Justice_FAQ_Euthanasia_2010.pdf, Katsottu 05.05.13.

HS - Niinistö kannattaa eutanasiaa

<http://www.hs.fi/kotimaa/Yle+Presidentti+Niinist%C3%B6+kannattaa+eutanasiaa/a1305571280538>, Katsottu 05.05.13

Kuoleman toteaminen – Opas terveydenhuollon henkilökunnalle. Sosiaali- ja terveysministeriö, Helsinki, 2004.

http://www.stm.fi/c/document_library/get_file?folderId=28707&name=DLFE-3861.pdf, Katsottu 05.05.13

The role of the physician in the voluntary termination of life - KNMG position paper, Koninklijke Nederlandsche Maatschappij tot bevordering der Geneeskunst, 2011.

<http://knmg.artsennet.nl/web/file?uuid=9075af1d-e5de-47a1-a139-e07ef4a7c4f4&owner=a8a9ce0e-f42b-47a5-960e-be08025b7b04&contentid=100970>, Katsottu 05.05.13

Lääkärietiikka, 7. painos, Suomen lääkäriliitto,

http://www.laakariliitto.fi/files/laakariniettiikka_2013.pdf, Katsottu 05.05.13

Tilastokeskus - kuolemansyyt

Suomen virallinen tilasto (SVT): Kuolemansyyt [verkkojulkaisu]. ISSN=1799-5051. Helsinki: Tilastokeskus

<http://www.stat.fi/til/ksyyt/kuv.html>, Katsottu 05.05.13

A Time to Live and a Time to Die: An Aid Orientation of the CPCE Council on Death-hastening Decisions and Caring for the Dying. Community of Protestant Churches in Europe.

http://www.leuenberg.eu/sites/default/files/A_Time_to_Live_0.pdf, Katsottu Katsottu 05.05.13

Vihreät – Periaateohjelma 2012

<http://www.vihreat.fi/files/liitto/Periaateohjelma2012.pdf>, Katsottu 05.05.13

Vihreät – Aloitepäätökset 2012

<http://www.vihreat.fi/files/liitto/Aloitepaatokset2012.pdf>, Katsottu 05.05.13

7.4. Apuvälineet

Katolinen tiedotuskeskus

2005 Katolisen kirkon katekismus, Katolinen tiedotuskeskus, Bookwell Oy, Porvoo.

Teinonen, Seppo A.

1999 Teologian sanakirja, Kirjapaja, Jyväskylä.