

Elina Vuola

Politiikka, talous ja teologia

Franz Hinkelammertin¹ haastattelu

Franz Hinkelammert on syntynyt 1931 Saksassa, mutta elänyt jo yli kolmekymmentä vuotta eri puolilla Latinalaista Amerikkaa. Hän väitteli 1960 Berliinin yliopistossa taloustieteestä, mutta on sittemmin tullut tunnetuksi yhdistelemällä omaperäisellä tavalla taloustiedettä, filosofiaa ja teologiaa. Hinkelammert on julkaissut lukuisia demokratiaa, talouspolitiikkaa, kehitysideoita ja velkakriisiä käsitteleviä teoksia². Viime vuosina hän on keskittynyt taloustieteen metaforien ja symbolitason tutkimukseen.

Kymmenen vuotta Chilessä (1963-1973) vaikutti lähtemättömästi Hinkelammertin elämään ja ajatteluun. Hän tutustui vapautuksen teologiaan, 60-luvun akateemisiin poliittisiin liikkeeseen, jonka keskeisiä ajatuksia oli, että köyhien ja sorrettujen asettaminen etusijalle teologiassa ja kirkon toiminnassa sekä heidän oikeuksiensa konkreettinen puolustaminen ovat kristinuskon keskeisiä vaatimuksia.

Ajanjakso Chilessä päättyi maanpakoon. Chilen jälkeen Hinkelammert asettui Keski-Amerikkaan, ensin Hondurasiin ja 1981 Costa Ricaan. Siellä hän toimii San Joséssä sijaitsevan monitieteisen tutkimuslaitoksen (Departamento Ecueménico de Investigaciones, DEI) johtajana ja tutkijana.

¹ Helsingin yliopiston iberoaamerikkalainen keskus ja kehitysmaainstituutti ovat Suomen Akatemian tuella kutsuneet Franz Hinkelammertin Suomeen (helmi-kuussa 1996). Hän luennoi ja ohjaa tutkijankoulutusta ainakin Helsingin yliopistossa, todennäköisesti myös Turussa ja Tampereella.

² Tunnetuimmat teokset ovat Las

Opiskelit taloustiedettä Saksassa 1950-luvulla keskittyen Itä-Euroopan sosialistisiin maihin. Olitko jo silloin kiinnostunut myös kolmannen maailman problematiikasta?

En, tai hyvin vähän. Mutta vallankumousta edeltävän Venäjän ja sittemmin Neuvostoliiton tutkimus vie kyllä hyvin lähelle kysymyksiä kehityksestä ja alikehityksestä.

Vierailitko Neuvostoliitossa?

armas ideológicas de la muerte (1977), Crítica a la razón utópica (1984), Democracia y totalitarismo (1987), La deuda externa de América Latina (1988), La fe de Abraham y el Edipo Occidental (1989) sekä Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia (1991).

Ei, en ole koskaan käynyt siellä. Mutta opin kyllä venäjää, ja luin Venäjän historiaa, marxilaisuutta ja sosialismin klassikoita perusteellisesti. Väiteltäessäni jäin tutkijaksi Berliinin yliopiston Itä-Eurooppa-instituuttiin. Aloin tutkia taloustieteen ideologiaa, taloustieteen ja ideologian suhdetta, mikä tietenkin implikoi myös taloustieteen ja filosofian suhteen analyysia. Oli mahdotonta tutkia Neuvostoliiton talouskehitystä ilman taloustieteen ja ideologian suhteen tutkimista. Myöhemmin tutkimukseni on laajentunut koskemaan teologiaa ja yhteiskuntatieteitä laajemminkin.

Miten tulit lähteneeksi Latinalaiseen Amerikkaan?

Oikeastaan kaikki oli sattumaa. Kyllästyin olemaan Berliinissä ja tutkimaan aluetta, jonne en voinut edes mennä, ainakaan taloustieteen tutkijana. Halusin lähteä Saksasta. Etelä-Amerikka oli nuoruuteni unelma, lähinnä seikkailukirjojen takia... Etsin mahdollisuuksia lähteä sinne, ja vuonna 1963 Adenauer-säätiö tarjosi minulle töitä Chilen Santiagossa. Siihen aikaan säätiö oli aika lähellä kristillisdemokraatteja. Olin säätiön edustajana Chilessä, en niinkään byrokraattina kuin suhteiden luojana erilaisiin tahoihin, yliopistoihin, tutkimuslaitoksiin jne. Opetin myös taloussosiologiaa Chilen katolisessa yliopistossa. Kun Chilen kristillisdemokraattinen puolue jakaantui vuonna 1968, menin puolueesta eronneen siiven mukana ja lähdin myös Adenauer-säätiöstä. Jäin yliopistolle professoriksi. Perustimme sinne tutkimuslaitoksen "Centro de Estudios de la Realidad Nacional".

Eli tämä tapahtui samoihin aikoihin, kun vapautuksen teologia alkoi nostaa päätään?

Niin, tutustuin Pablo Richardiin ja muihin ensimmäisiin vapautuksen teologeihin. Teimme yhteistyötä mm. tutkien vapautuksen teologian ja taloustieteen suhdetta ja perustimme lehden. Integroidin voimakkaasti tähän ryhmään, jossa oli vapautuksen teologeja ja sosialistisesti ajattelevia kristittyjä. Tutustuin Gustavo Gutiérreziin, joka näihin aikoihin vieraili usein Chilessä. Vuonna 1973 vallankaappaus hajotti myös tutkimuskeskuksemme, ja minut erotettiin. En halunnut jäädä Chileen, joten palasin Saksaan: Berliiniin, Freie Universitätin Latinalaisen Amerikan instituuttiin. Hoidin siellä taloustieteen professuuria sijaisena kuusi lukukautta.

Mutta halusit palata Latinalaiseen Amerikkaan?

Kyllä. Tarjoutui joitakin mahdollisuuksia lähteä Meksikoon tai Caracasiin, Venezuelaan, mutta en halunnut metropoleihin. Erään

costaricalaisen opiskelijan kautta järjestyi mahdollisuus työskennellä San Joséssa. Olin Costa Ricassa kaksi vuotta ja sen jälkeen Hondurasissa neljä vuotta, vuoteen 1982 asti. Hondurasin silloinen sotilasdiktatuuri — joka oli todellakin sotilasdiktatuuri naamioituna demokratiaksi — teki tilanteen kireäksi. Opiskelijoita kidutettiin ja heitä katosi. Jouduin taistelemaan salaisen poliisin kanssa etsiessäni opiskelijoitani. Se oli hirveää. Eräänä päivänä huomasin salaisen poliisin valvovan taloani — en tiedä, oliko se vain uhkailua, mutta lähdin maasta. Olimme jo Hugo Assmanin kanssa perustaneet DEI:n (Departamento Ecuménico de Investigaciones) Costa Ricassa. Vuodesta 1982 olen ollut täysiaikaisesti tutkijana DEI:ssä.

Kolmannen maailman kokemus ja tieto

Sinulla on eurooppalaiset juuret ja koulutus, ja pohjimmiltasi tunnet olevasi eurooppalainen. Miksi eurooppalainen intellektuelli ensinnäkin lähtee ja sitten vielä jää yli 30 vuodeksi Latinalaiseen Amerikkaan?

Tietenkin minulla on eurooppalaiset juureni ja tunnen itseni eurooppalaiseksi, mutta jonkin aikaa Latinalaisessa Amerikassa oltuani huomasin, että näkökulma maailmaan on ratkaisevalla tavalla erilainen kuin Euroopassa. Tällaisen uuden näkökulman voi omaksua elämällä jossakin muualla. Sitä paitsi merkittävä osa intellektuaalisesta kehityksestäni on tapahtunut Latinalaisessa Amerikassa — esimerkiksi minuun paljon vaikuttaneet riippuvuusteoria ja vapautuksen teologia ovat teorioita, jotka ovat syntyneet täkäläisestä näkökulmasta. On lukuisia asioita, jotka hallitsen paljon paremmin espanjaksi kuin saksaksi, esimerkiksi kaiken mikä liittyy riippuvuusteoriaan.

Se, mitä sanoin latinalaisamerikkalaisesta näkökulmasta maailmaan, ei tarkoita vain jotakin subjektiivista. Siinä on kyse myös objektiivisuudesta. Näkökulma maailmaan on objektiivisestikin ottaen oikeampi kuin Euroopasta katsottuna.

Tässä yhdyt moniin vapautuksen teologeihin, jotka sanovat, että köyhien näkökulma ei ole vain eettinen, vaan ennen muuta epistemologinen?

Kyllä. Kyse on siitä, mikä on totuus. Köyhien tai inhimillisen emansipaation näkökulmasta katsottuna maailma näyttää toisenlaiselta. Saksassa tai Euroopassa on nähtävissä jonkinlainen perusimpotenssi liittyen siihen, miten valtavan tärkeää ihmiselämälle on perustarpeiden tyydyttäminen. Maissa, joissa tämä ongelma on pisimmälle ratkaistu, koko kysymys näyttäytyy täysin

irrelevanttina. Ei ole korrektaa puhua siitä. Jos puhut eurooppalaisten filosofien kokouksessa esimerkiksi janosta, tai että sinun on saatava aamiaista ja päivällistä ja sänky nukuttavaksi, ja että ne ovat perustarpeita, joita tyydyttämättä koko kokousta ei olisi, olet materialistinen tai naiivin teeskentelemätön. Mutta kyse on jostakin aivan olennaisesta. Kyse on paitsi ihmisarvon perustasta, myös kaiken inhimillisen elämän pohdiskelun perustasta. Ihmisen ruumiillisuus on a priori, johon kaikki muut asiat vääjäämättä palaavat. Pohjoisessa tämä unohdetaan.

Kun tutustuu esimerkiksi vapautuksen teologiaan, tutustuu samalla myös tiettyyn kokemukseen. Tämän kokemuksen pohjalta ei voi jatkaa ajattelua ikään kuin sielusta käsin. Kaikki tämä on epistemologisesti perustavaa — ihmisen ruumiillisuus a priorina on tekemisissä teorioiden totuudellisuuden kanssa, koskivatpa ne teologiaa tai filosofiaa. Eurooppalainen näkökulma alkaa näyttää irrelevanttilta. Sen mukaan ihminen on ensisijaisesti ajatteleva olento, jolla on ruumiillinen maailma käytössään muun omaisuuden tavoin, mutta joka ei elä sitä ruumiillisesti. Siinä on iso ero.

Minkälaista tietoa "Etelä" tai kolmas maailma siis voi antaa esimerkiksi eurooppalaisille intellektuelleille, jotka ovat kiinnostuneita yhteiskunnan ja tutkimuksen suhteesta?

1950- ja 60-luvulla vallitsi käsitys, että teollisuusmaat osoittavat kolmannelle maailmalle tien tulevaisuuteen. Nykyään voidaan havaita päinvastainen ilmiö. Kolmas maailma osoittaa teollisuusmaaille niiden tulevaisuuden. Länsimaiden 70- ja 80-luvuilla kehitykselle esittämä malli — johon liittyivät tuki diktatuureille ja rakennesopeutusohjelmat — näyttäytyy tänään teollisuusmaiden omana tulevaisuutena. Se tarkoittaa muun muassa hyvinvointivaltion tuhoutumista ja kasvavan väestöosan köyhtymistä ja marginalisoitumista sekä työttömyyttä. Uskoakseni nykyään emme voi edes ymmärtää, mitä teollisuusmaissa tapahtuu, tarkastelematta asioita myös kolmannen maailman näkökulmasta.

Jos kolmannen maailman näkökulma on mielestäsi objektiivisempi ja todellisempi, antaako se sinulle myös välineitä asioiden muuttamiseksi? Onko näkökulmassa enemmän toivoa?

Mahdollisia ratkaisuja ei juuri ole näkyvissä. Toisaalta lopullisia ratkaisuja ei olekaan, vaan niitä täytyy etsiä askel askeleelta. Tehtävää vaikeuttaa Euroopan homogenisoiva ja globalisoiva asenne, joka pohjimmiltaan palvelee vain markkinoita, eikä mitään muuta. Sellainen tuhoaa mahdollisuuden ajatella ratkaisuja. On mahdotonta kysyä "mikä on ratkaisu?" ja odottaa viiden kohdan täsmällistä vastausta, joka muuttaa maailman.

Mutta ratkaisujen tarve tulee sitä ilmeisemmäksi mitä vähemmän niitä on tarjolla. Kriisi syvenee. Jos kriisiin ei reagoida edes lyhyen aikavälin ratkaisuilla — ja muitahan ei oikeastaan olekaan — se vain syvenee entisestään. Ongelma on entistä suurempi.

Universaali humanismi ja kaikkien yhteiskunta

Mitä sitten voisi olla heterogeenisuus ja partikulaarisuus vaihtoehtona homogeenisovalle ja globalisoivalle eurosentrismille, erityisesti Latinalaisen Amerikan näkökulmasta?

Latinalaisessa Amerikassa on syntymässä uusi käsitys yhteiskunnasta ja oikeudenmukaisuudesta. Se liittyy uudenlaiseen sosiaaliin käytäntöön. Kun toimittajat kysivät Chiapasin zapatisteilta, mikä heidän projektinsa Meksikoa varten oli, he vastasivat: "Yhteiskunta, johon kaikki mahtuvat".

Sellainen projekti edellyttää universaalia etiikkaa, mutta ei sanele universaalisti päteviä eettisiä periaatteita ja normeja. Aiemmat vapautusliikkeet, varsinkin sosialistiset liikkeet, määrittelivät itsensä hyvinkin universalistisista periaatteista käsin. Yleensä niillä tarkoitettiin sosialistisesti järjestettyjä tuotantosuhteita. Tässä mielessä sosialistisilla liikkeillä on myös paljon yhtymäkohtia porvarillisiin projekteihin, joissa universaaleina periaatteina olivat yksityisomistus ja markkinat. Universaaleista periaatteista tehdään "ikuisia", ja niiden nimessä julistetaan "historian loppua".

Kun Latinalaisessa Amerikassa syntyy yhteiskunnallinen projekti — kuten zapatistit — joka ei perustu universaaleille ja ikuisille yhteiskunnallisille periaatteille, on kyse uudesta ilmiöstä olemassaolevien poliittisten liikkeiden kontekstissa, enkä tarkoita vain vapautusliikkeitä. Yhteiskunta, johon kaikki mahtuvat, implikoi tavallaan negatiivista vaatimusta. Sellainen projekti ei väitä tietävänsä, mikä yhteiskuntamalli on se ainoa onnistunut, tai miten ihmisistä voidaan tehdä onnellisia. Se ei lupaa paratiisia kuten markkina- ja suunnitelmatalous. Vaatimus yhteiskunnasta, johon kaikki mahtuvat, on pikemminkin universaalien yhteiskuntaperiaatteiden validiteetikriteeri. Markkinat ja yksityisomistus, sekä toisaalta suunnittelu ja yhteisomistus universaaleina periaatteina alistetaan näin pätevyyskriteerille. Tämä kriteeri luo kehykset näiden periaatteiden mahdolliselle validiteetille. Sen ratkaisee puolestaan yhteensopivuus sellaisen yhteiskuntamallin kanssa, johon kaikki mahtuisivat. Universalistiset selitysmallit menettävät validiteettinsa, jos niiden toteuttaminen edellyttää kokonaisten yhteiskuntaryhmien syrjäyttämistä. Toisaalta juuri tämäntyyppinen syrjäyttäminen on universaaliperiaatteille perustuvien yhteiskuntamallien ydin, kun ne totalisoidaan. Näin ollen niiden validiteetti

on aina suhteellista.

Uudenlainen, yleismaailmallinen relativisoinnin kriteeri nousee universaalista humanismista. Se ei väitä tietävänsä, millä tavalla ihmisten on elettävä ja mitä "hyvä elämä" on. Universaali kriteeri edellyttää vain, että joidenkin hyvä elämä ei saa tarkoittaa toisten elämän tekemistä mahdottomaksi. Kyse on siis praktisen järjen tai konkreettisen toiminnan kategorisesta imperatiivista. Se poikkeaa kantilaisesta mallista, joka nimenomaan pyrkii luomaan universaaleja normeja ja perustelee porvarillista yhteiskuntamallia täysin periaatteelliselta, abstraktilta pohjalta.

Toisenlainen positio merkitsee myös uudenlaista suhdetta poliittiseen käytäntöön. Kun zapatisteilla ei ole lopullista positiivista projektia, joka pyrkisi luomaan uusia yhteiskuntaperiaatteita ja vaatisi hallitusvaltaa niiden toteuttamiseksi, kyse on pikemminkin vastarinnasta. Zapatistit eivät näytä pyrkivän valtaan, vaan he haluavat olla vastarintavoima. Tällainen ajattelu liittyy laajaan oikeudenmukaisuutta ja sen toteuttamista pohtivaan ajattelutraditioon. Vanhan juutalaisen profeettallisen tradition kategorinen imperatiivi "älä tapa" implikoi ajatuksen: "älä etsi omaa hyvää elämääsi tavalla, joka vie toiselta elämän edellytykset". Syrjäyttäminen tarkoittaa ryöstämistä, varkautta. Tämäntyyppinen konkreettisen toiminnan kategorinen imperatiivi löytyy myös aristoteelismistisestä luonnonoikeusajattelusta, Sartrelta ja nuorelta Marxilta.

"Köyhien asettaminen etusijalle"

Mille arvoille tai ideaaleille tällainen konkreettisen toiminnan imperatiivi mielestäsi perustuu? Itsellesihän myös kristillinen perinne on tärkeä.

Vastaisin vapautuksen teologien termillä "köyhien asettaminen etusijalle" (opción por los pobres). Tämä etusijalle asettaminen tai köyhien valitseminen on niin Jumalan kuin vapautumista haluvien ihmisten teko. Vapautus on köyhien vapauttamista. Ei niin, että heidät nähdään objekteina. Ilman subjektien molemminpuolista tunnustamista ei ole valintaa köyhien puolesta. Ihmissubjektit eivät voi hyväksyä toisiaan molemminpuolisesti ilman, että he tunnustavat olevansa ruumiillisia ja tarvitsevia olentoja. Köyhyys merkitsee, että molemminpuolista tunnustamista ei tapahdu. Ilman molemminpuolista hyväksymistä on myös mahdotonta olla vapaa. Näin ollen köyhän subjektius on se kysymys, jonka avulla voidaan päättää, onko todellista, molemminpuolista ihmiseksi tunnustamista tapahtunut.

Tämä ajattelu nousee juutalais-kristillisestä perinteestä, mutta

on läsnä myös monissa sosialistisissa suuntauksissa, erityisesti Marxilla. Sen sijaan se puuttuu kokonaan sellaisilta liberalistisen perinteen ajattelijoilta kuin John Lockelta, David Humelta ja Adam Smithiltä.

Toisen tunnustaminen ei ole vain jokin Siinan vuorelta julistettu ideaali, vaan jopa välttämättömyys, ihmiskunnan henkiinjäämisen ehto.

Miten analysoisit sosialismin kriisiä tähän liittyen?

Socialismin kriisi ja sitä seurannut tuho on mielestäni muuttunut todelliseksi katastrofiksi. Olen vakuuttunut, että tulemme kaikki maksamaan siitä kalliisti.

Ilmiselvästi sosialismi oli jonkinlaisen evoluution tarpeessa päästäkseen erilaisista halvaantumisen muodoista. Tämä evoluutio estettiin tietoisesti ja tarkoituksellisesti. Tilalle tarjottiin "shokkipolitiikkaa", joka tuhosi kaikki olemassaolevat sosiaaliset rakenteet. Kyseiset maat ovat aikaisempaa vielä huonommassa jamassa, eikä suurimmalla osalla niistä ole mitään visiota tulevaisuudesta. Tällaisella shokkipolitiikalla on traditionsa erityisesti kolmannessa maailmassa ja Leninin kuoleman jälkeisessä 30-luvun Neuvostoliitossa.

Socialismin kaatumisen aiheuttamalla sosiaalisella katastrofilla on seurauksensa myös länsimaissa. Kylmän sodan voittamiseksi kapitalismin oli näytettävä "inhimilliset kasvot". Näin ei enää ole. Se, mitä kaikkialla maailmassa nyt tapahtuu "rakennesopeutusten" nimissä, on ollut mahdollista vain socialismin kaatumisen seurauksena. Se oli nähtävissä jo 70-luvun lopulla. Kapitalististen maiden kylmän sodan aikana harjoittama sosiaalisten reformien politiikka osoittautui vanhentuneeksi kapitalismin voiton jälkeen. Tällä hetkellä Yhdysvalloissa puhutaan näin täysin avoimesti.

Intellektuellit toivottomuuden kulttuurissa

Millaisena näet intellektuellien ja kansanliikkeiden suhteen?

Minun mielestäni latinalaisamerikkalainen älymystö on sekasorron tilassa. Se tarjoaa ongelmiin keinotekoisia ratkaisuja. Sekasortoisuus on seurausta 50- ja 60-lukujen sosiaalisten liikkeiden luhistumisesta ja siihen liittyvästä valtioiden terrorikoneistosta, joka on vallinnut koko mantereella. Se on tuhonnut elämän perusasiat ja muuttanut kokonaisten kansojen psykologiaa. Tämä tapahtui lähinnä 70- ja 80-luvulla. Sen lisäksi on vielä Latinalaisen Amerikan täydellinen taloudellinen antautuminen pohjoisen liikeyrityksille. Nykyään ei enää juurikaan puhuta esimerkiksi riip-

puvuudesta tai itsenäisyydestä. Näyttää siltä, että riippuvuus on niin totaalista, että olisi täysin illusorista etsiä muita ratkaisuja. Tämä on tietenkin hämmäntävää ja sekavaa. Kaikki 60- ja 70-lukujen teorit ovat vailla pohjaa. Niinpä omaksutaan mekaanisella tavalla tiettyjä ajatuslinjoja, jotka näyttävät voivan selittää kaiken, kuten esimerkiksi italialainen tai ranskalainen postmodernismi. Ne tulevat tänne Espanjan kautta espanjalaisilla mausteilla höystettyinä ja näennäisesti selittävät riippumattomuutta ja itsemääräämisoikeutta etsivän ajattelun romahdusta. Postmodernismi otetaan välineeksi tulkita tätä tuhoa.

Onko sinun mielestäsi olemassa riippumatonta latinalaisamerikkalaista ajattelua? Onko vapautuksen teologia sitä?

Taloustieteen alueella sellaista ei juurikaan ole. Vapautuksen teologia on sitä ehkä jonkin verran enemmän. Vapautuksen teologit sentään puolustavat itseään, pitävät kiinni omasta arvokkuudestaan ja pyrkivät muuttumaan. Mutta nykyään ei ole mitään hyvin muotoiltua ajattelua, joka voisi vastata Latalalaisen Amerikan kriisiin.

Yksi DEI:n perusajatuksistahan on ollut "orgaanisten intellektuellien" yhteensaattaminen. Uskotko siihen edelleen?

Uskon tietenkin. Vaikka nyt vallitseekin jonkinlainen toivottomuuden kulttuuri, ei se tarkoita sitä, että niin olisi kaikkialla Latalalaisessa Amerikassa. Esimerkiksi ihmiset, jotka tulevat DEI:n järjestämiin seminaareihin, eivät tule mistään epätoivon kulttuurista. Heillä on näkemyksiä tulevaisuudesta, he ovat organisoituneita. Mutta hekin ovat jollain lailla nujerrettuja. Heillä ei ole mahdollisuuksia saada ääntään kuuluviin tiedotusvälineissä, joilla on uskomaton valta kontrolloida ihmisten mielipiteitä.

Näinhän on myös Euroopassa. Kriittisten intellektuellien yhteys sosiaaliseen ja poliittiseen todellisuuteen on heikentynyt.

Toivottomuuden kulttuuri ilmeni Euroopassa paljon aiemmin kuin Latalalaisessa Amerikassa, erityisesti 70-luvulla. Täällä kyse on pikemminkin sotilasdiktatuurien tietoisesti ja systemaattisesti harjoittamasta kansalaisjärjestöjen ja kansalaisyhteiskunnan tuhoamisesta. Euroopassa kyse on yhteiskunnasta ja ihmisistä itsestään nousevasta ilmiöstä.

Teologia ja myyttien maailma

Mikä on teologisen analyysin merkitys yhteiskunnassa?

Sekularistisen ajattelun synnyttämät toivon mielikuvat ovat mielestäni ammentaneet itsensä tyhjiin tai ne ovat kumoutuneet. Tämä pätee esimerkiksi kommunismiin ja teknologisen kehityksen mystiikkaan, joka liittyi hyvinvointivaltioon 50- ja 60-luvulla. Monissa vapautusliikkeissä on ilmennyt toisenlaisia mielikuvia paremmasta maailmasta. Vapautuksen teologia on syntynyt samaan aikaan kuin sekularistiset toivon mielikuvat ovat joutuneet kriisiin. Kriisi ilmeni jo 60-luvulla, vaikka yhteiskunnat jatkoivat samalla perustalla vielä ainakin kymmenen vuotta sen jälkeen. Tällä hetkellä hyvinvointiyhteiskunnankin mystiikka on kadonnut. Uskoakseni tähän liittyy myös uskonnollisuuden kasvu entisessä Neuvostoliitossa, lähes koomisine piirteineen. Tai Puolassa! Aiempaan ideologiaan nähden en näe siinä paljonkaan ajattelun vapautumista.

Miten tähän liittyy se teologinen analyysi, jota itsekin teet? Joku sanoi minulle kerran, että "Hinkelammert on hyvä taloustieteilijä, mutta en ymmärrä miksi hänen pitää sotkea siihen myyttejä ja teologiaa".

Minä itse en ole ainakaan sanonut niin!

Ehkä se on vaikeasti avautuvaa niille, joilla on sellainen sekularistisen poliittisen projektin tausta, josta puhuimme äsken.

Myyttien maailma tunkee läpi kaikkialta, taloustieteessäkin. Sekularistinen myytti on myytti siinä kuin uskonnollinenkin myytti. Esimerkiksi ajatus rajattomalle taloudelliselle kasvulle perustuvasta hyvinvointivaltiosta on myytti. Kun sitä ei hahmoteta myyttinä, kuvitellaan, että ollaan tekemisissä puhtaan realismin kanssa. Ajatus paljastuu epärealistiseksi. Silti ei myönnetä, että kyse on myytistä. Voidaan sanoa, että kyse oli erehdyksestä. Mutta kyse ei ole erehdyksestä, vaan myytistä. Jos tätä ei nähdä, on hyvin vaikea selittää, että koko taloustiede viittaa myytteihin. Modernin taloustieteen keskeinen teoria on täydellisen kilpailun malli. Siihen on jo sisäänkirjoitettuna myytti, utopia täydellisestä yhteiskunnasta. Taloustieteilijät kuvittelevat puhuvansa todellisuudesta puhuesaan myytistä.

Onko teologialla sitten parhaat välineet myyttien analysoimiseksi?

Ei, en usko. Myyttien analyysissä on tosin turvaututtava teologisiin

elementteihin. Jollei sitä tehdä, ei voida tehdä myöskään kovin syvällistä myyttien kritiikkiä. Mutta ei ole myöskään niin, että teologia olisi kriittinen myyttejä kohtaan! Teologiahan usein ymmärtää itsensä myyttisenä instanssina.

On monia analyysin välineitä, mutta joitakin on myös tehtävä itse. Ne eivät tule annettuina. Tähän liittyy visio teologiasta "puhtaan teologian" tradition murtumana — ei missään nimessä kaiken tradition, koska on olemassa pitkä teologinen perinne, joka on osa todellisuuden analyysiä. Tosin se on ajalta, jolloin luotiin koko yhteiskuntaa koskevia suuria teorioita, esimerkiksi keskiajalla Tuomas Akvinolaisen teoria. Puhdas teologia, joka keskittyy vain teologian ympärille, on itse asiassa aika myöhäinen ilmiö. Se on modernin ajan tuote. Modernismin kriisi on myös tällaisen teologian kriisi. Luultavasti vapautuksen teologian omaksuma näkökulma elvyttää sen vanhan roolin, joka teologialla on ollut suurimman osan siitä ajasta kuin on ollut kristillistä teologiaa. Murtuma on tässä ajassa liittyen johonkin mitä on tapahtunut, mutta se ei tarkoita murtumaa suhteessa koko perinteeseen.

Toisaalta vapautuksen teologiassa on havaittavissa tietty tendenssi, joka viittaa "teologisen teologian" paluuseen. Se ei ole seurausta vapautuksen teologien ajattelun omasta logiikasta, vaan heihin kohdistuvasta voimakkaasta repressiosta. Kyse on nyt kirkon sisäisestä torjunnasta, joka koskettaa vapautuksen teologeja heidän olemuksensa ytimessä. Avoimen väkivaltaisella repressiolla ei ollut samanlaisia seurauksia. Kirkon johdon hyljeksintä on tavallaan traumaattisempaa kuin se, että valtiovalta ottaa vangiksi.

Sauna — sovinnollinen kokemus

Olet ollut Suomessa aikaisemminkin. Kertoisitko lopuksi vähän siitä.

Olin Suomessa olympiavuonna 1952. Olin silloin 21-vuotias. Oleskelin lähinnä Pohjois-Suomessa. Olin noin kuukauden apupoikana kahdelle miehelle, jotka esittivät elokuvia eri kylissä. Minulla oli sanakirja, jonka avulla kommunikoin suomalaisten kanssa. Se oli suhteellisen helppoa. Pyöritin elokuvia ja myin pääsylippuja.

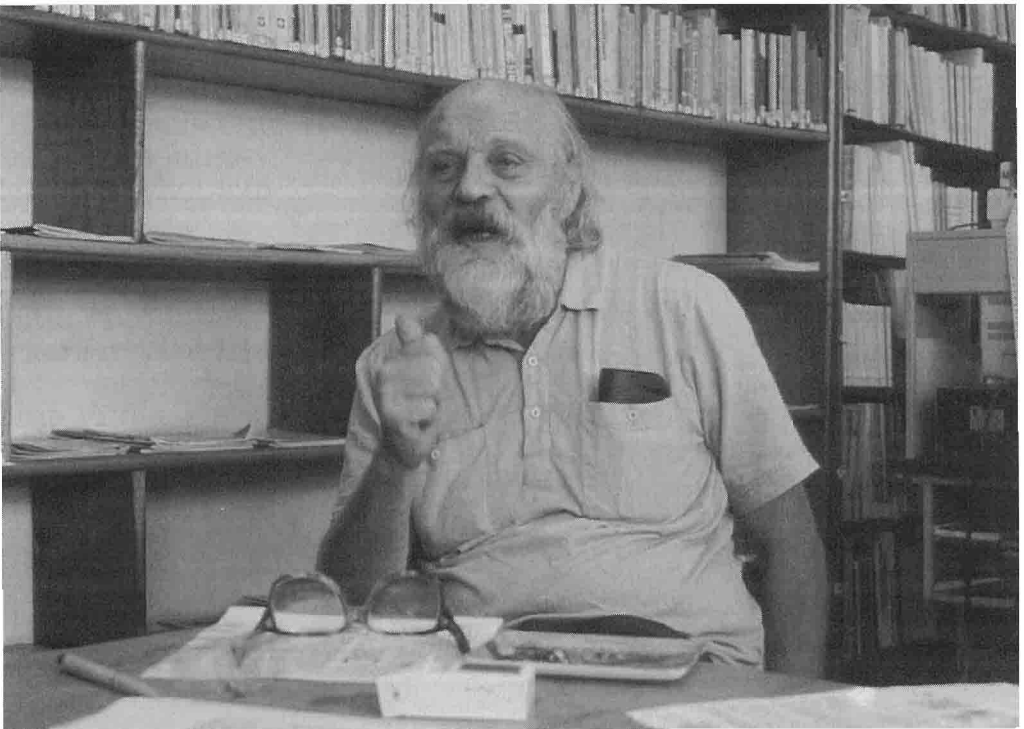
Miten koit nuorena saksalaisena sodanjälkeisen Lapin?

Oli erittäin outoa, että juuri siksi mitä oli tapahtunut, saksalaista kohdeltiin hyvin eikä huonosti. Se teki minuun elinikäisen vaikutuksen. Olen kuullut samaa ensimmäisistä saksalaisista, jotka sodan jälkeen menivät Ukrainaan. Ehkä kyse on syvästä sodasta

toipumisen prosessista. Muistan yhden tapauksen, kun matkustin yksikseni ja tulin erääseen maalaistaloon. Nukuin ladossa, ja minua kohdeltiin todella hyvin. Aamulla sain aamiaista. Talon isännällä oli toinen käsi silpoutunut ja sokea silmä. Kysyin mistä ne johtuvat, ja hän sanoi: "SS teki tämän vuonna 1945 ennen sodan loppumista." En tiennyt mitä sanoa, mutta yritin ilmaista hänelle mitä ajattelin. Luulen, että hän piti siitä, että sanoin jotain, vastasin hänelle.

Samoin minulle kävi Aleksis Kiven syntymäpaikassa. Olin saanut liftin, ja kuljettaja kysyi minulta, tunnenko Aleksis Kiven. Sanoin, että en. Hän vei minut Kiven syntymäkotiin ja museoon. Siellä oli myytävänä "Seitsemän veljestä" saksaksi. Mies osti kirjan minulle. Minulle kaikesta tästä tuli tunne sovinnon mahdollisuudesta. Tietenkin joskus tuli esiin myös negatiivisia reaktioita, mutta todella harvoin. Niillä ei ollut merkitystä näiden muiden hienojen symbolisten eleiden rinnalla.

Elokuvaihmissen kanssa kävin myös saunassa joka ilta. Oli ihanaa hypätä järveen suoraan saunasta — jääkylmiin järviin, vaikka oli keskikesä. Sauna itsessään on hyvin sovinnollinen kokemus.



Kuva: Elina Vuola