

NÄKYVÄ & NÄKYMÄTÖN USKONTO



ETIÄINEN 7

Toimittanut Jaana Kouri

USKONTOTIEDE
Turun yliopisto

Etiäinen 7

Toimitus ja taitto

Jaana Kouri

Kansi ja julkaisun siirto verkkoon

Tuomas Äystö

ISSBN 978-951-29-6046-0

ISSN 0781-6863

Näkyvä ja näkymätön uskonto

Toimittanut Jaana Kouri

Turku

Turun yliopisto: uskontotiede

2015

Sisältö

JAANA KOURI JA TIINA MAHLAMÄKI: Johdanto	5
<i>Mistä uskonto(tiede) alkaa ja mihin se loppuu?</i>	
VEIKKO ANTTONEN: Uskontotiede ja uskonnollisten ilmiöiden muuttuvat areenat	8
TIINA MAHLAMÄKI: Ihmetteleviä etsijöitä. Uskontotieteen opiskelijoiden uskontosuhteesta	22
<i>Mikä on tutkijan paikka?</i>	
JAANA KOURI: Akanvirtaa soutamassa. Kokemuksia sisäpiiriläisen tutkijan paikantumisesta	43
<i>Onko uskonto katoamassa?</i>	
MATTI KAMPPINEN: Ateismi, sekulaari humanismi ja uskontotieteen itseymmärrys	65
TEEMU TAIRA: Ateismin uusi näkyvyys jälkitraditionaalisessa keskusteluavaruudessa	86
<i>Henkisyyttä vai uskonnollisuutta?</i>	
JOHANNA AHONEN: Miksi suomalaiset jonottavat halaamaan Äiti Ammaa?	106
TEEMU T. MANTSINEN: Postmoderni primitivismi. Helluntailaisuus ja uushenkisyys perinteisissä liikkeissä	128
<i>Miten uskontoa opetetaan?</i>	
TIMO HIMANEN: Miten uskonnonopetuksesta keskustellaan monikulttuuristuvassa Suomessa ja Euroopassa?	141
RIINA KETO-TOKOI: Uskonnonopetus Turkissa: kansalaisuuteen kasvattamista	167
<i>Mikä on suomalaisille pyhää?</i>	
TUOMAS ÄYSTÖ: Taidekohuista islamin kritiikkiin: uskonrauhan rikkominen ja jumalanpilkka Suomessa 1960-luvulta nykypäivään	181
JERE KYRÖ: Myyttinen ja symbolinen Mannerheim, kansalaisuskonto ja median taidekiistat	208

Johdanto

Turun yliopistoon perustettiin vuonna 1963 uskontotieteen ja kansanrunouden tutkimuksen oppiaine, jonka professoriksi nimitettiin Lauri Honko. Elokuussa 2013 juhlittiin tätä tapahtumaa Turun yliopiston ja Åbo Akademin folkloristiikan ja uskontotieteen oppiaineiden sekä Donnerska Institutetin yhdessä järjestämässä kansainvälisessä, Lauri Hongon elämäntyötä kunnioittavassa kansainvälisessä konferenssissa: "Honko Conference. The Role and Theory in Folkloristics and Comparative Religion".

Turun yliopiston uskontotieteen henkilökunta halusi, että puoli vuosisataa toiminnutta oppiainetta voisi juhlistaa myös akateemisen maailman ulkopuolella. Siksi uskontotieteessä päätettiin esittäytyä turkulaiselle yleisölle järjestämällä Studia Generalia -luentosarja. Syksyllä 2013 pidetyssä kaikille avoimessa *Näkyvä ja näkymätön uskonto* -luentosarjassa esiteltiin turkulaista uskontotiedettä. Eri vaiheissa uraansa olevat uskontotieteilijät – opiskelijasta professoriin – kertoivat tutkimuksistaan tai näkökulmistaan uskontotieteeseen.

Halusimme näin juhlistaa oppiaineemme moninäkökulmaisuutta ja monialaisuutta. Toteutimme myös yliopiston kolmatta tehtävää – yhteiskunnallista vaikuttamista – kertomalla ajankohtaisista tutkimussuuntauksista ja osallistamalla yleisön ajankohtaisiin keskusteluihin.



Luentosarjan tunnuskuva löytyi vanhasta kirkkomaalauksesta.
Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.

Kahvin ja vastaleivotun pullan tuoksu saatteli kuulijat Sirkkalan kampusalueen Janus-luentosaliin – kiitos aktiivisen opiskelijoiden ainejärjestön Nirvana ry:n. Luentosarja rakennettiin uskontotieteen keskeisten ja ajankohtaisten, mutta samalla kriittisten ja poleemistenkin kysymysten ympärille. Osan kysymyksistä otimme mukaan tähän julkaisuunkin sisällysluettelon väliotsikoina. Illan teeman käsitteelyyn asettui kaksi tutkijaa, keskenään dialogiseen tai kriittisen kyseenalaistavaan suhteeseen.

Luentosarja oli suosittu. Paikalla oli joka kerta vähintään nelisenkymmentä kuulijaa ja keskustelu kävi vilkkaana. Monet niistä, jotka eivät paikalle päässeet, esitivät pyyntönään kuunnella luentoja verkon välityksellä. Siihen ei kuitenkaan ryhdytty, mutta alusta alkaen oli ajatuksena julkaista alustukset jossain muodossa.

Luentosarjan aikoihin syntyi myös ajatus *Etiäisen* henkiinherättämisestä. Folkloristiikan ja uskontotieteen oppiaineiden yhteinen julkaisusarja *Etiäinen* ilmestyi 1980–1990-luvuilla. *Etiäiseen* oli koottu oppiaineissa henkilökunnan kirjoittamia artikkeleita, edustavien pro gradu -tutkielmien pohjalta kirjoitettuja artikkeleita sekä temaattisia kokonaisuuksia, esimerkiksi turkulaisen vaihtoehdollääkinnän kartoitus tai Intian kenttätyömatkaan perustuva artikkelikokoelma. Rahoitusongelmien vuoksi *Etiäisen* julkaiseminen kuitenkin loppui alkaakseen uudelleen uudistuneessa muodossa. Tämä seitsemäs *Etiäinen* ilmestyy nyt sähköisenä julkaisuna, jotta se on helposti ja maksutta kaikkien saatavilla.

Teoksen artikkelit on kirjoitettu osin luentosarjassa pidettyjen alustusten pohjalta. Ne perustuvat tieteelliseen tutkimukseen, joten niitä voi käyttää vaikkapa oheismateriaaleina opetuksessa yliopistossa ja eri koulutusasteilla. Esimerkiksi yläluokkien ja lukion katsomusaineiden opettajat saattavat löytää oppilaitaan kiinnostavia aiheita tästä kokoelmasta. Lisäksi kaikki uskonnon ja yhteiskunnan ja kulttuurin suhteista kiinnostuneet löytävät varmasti kiinnostavaa ja ajankohtaista luettavaa.

Luentosarjan järjestäminen ja tämän julkaisun aikaansaaminen ovat olleet kiinnostava oppimisen prosessi myös meille kirjoittajille. Syksyn 2013 alkaessa kokoonnuimme jo perinteiseksi muodostuneeseen, väitöskirjojaan kirjoittaville suunnattuun, Tiina Mahlamäen vetämään uskontotieteen tekstityöpajaan. Pohdimme yhdessä, millä tavoin rakennetaan yleistajuinen alustus luentosarjaa varten. Miten vaikeasti ilmaistavissa olevat asiat kerrotaan ymmärrettävästi? Kuinka paljon tietoa mahtuu puoleen tuntiin ja mikä siitä on tarpeellista? Miten saamme yleisön kiinnostumaan ja pysymään kärryillä?

Kun myöhemmin kirjoitimme alustukset ohessa oleviksi artikkeleiksi, halusimme jatkaa yleistajuistamisen periaatteita. On pohdittava, kenelle kirjoittaa ja miten

lukija otetaan huomioon. Monesti tutkijat kirjoittavat saman tieteenalan kollegalleen. Nyt oikaistut ajatuksenjuoksut tai jo meille tutut vieraskieliset termit oli kirjoitettava auki, selitettävä tai käännettävä suomen kielelle. Näkökulmamme on, että kirjoitamme sivistyneelle, aiheesta kiinnostuneelle lukijalle. Artikkelien käsittelemät tutkimukset saavat yhteiskunnallistakin lisämerkitystä jo siitä, että niiden lukijakunta laajenee. Kiitokset tekstityöpajassa yhdessä kanssamme toimitusta jo tehneille Anna Haapalaiselle, Jere Kyyrölle ja Tuomas Äystölle. Viimeksi mainitulle erityinen kiitos hienosta kannesta ja julkaisun siirtämisestä verkkoon.

Kuten tämän kokoelman sisällöstä, teemoista ja niiden käsittelytavoista voitte nähdä, ei ole olemassa yhtä tapaa tehdä uskontotiedettä. Tutkijan lähtökohdat, kiinnostukset, sitoutumiset, paikantumiset ja teoreettiset valinnat määräävät, mikälaista uskontotiedettä kukin meistä tekee. Jokainen kirjoittaja vastaa omasta tekstistään ja omista näkökulmistaan. Tervetuloa mukaan tarkastelemaan näkyvää ja näkymätöntä uskontoa, kysymään ja kyseenalaistamaan, innostumaan ja ihmettelemään.

Turussa Minna Canthin päivänä 2015

Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki

Uskontotiede ja uskonnollisten ilmiöiden muuttuvat areenat

Uskonnot ovat tulleet 2000-luvun alusta lähtien näkyväksi osaksi maailmanpolitiikan arkipäivää. Uskonnollisesti motivoitunut terrori-iskut herättävät huolta kaikkialla maailmassa. Keskiviikkona 7. tammikuuta 2015 satiirilehti *Charlie Hebdo*sa tehdyn joukkomurhan jälkeen *Helsingin Sanomat* julkaisi ranskalaisen politiikan tutkimuksen professorin Dominique Moisin kirjoituksen, jossa hän totesi suhtautuneensa vuonna 2005 varauksellisesti tanskalaisen *Jyllands-Postenin* päätökseen julkaista pilakuvia profeetta Muhammedista ja oli yhtä varauksellinen vuotta myöhemmin kun *Charlie Hebdo* julkaisi samat kuvat. Moisi piti julkaisupäätöstä vaarallisena, tarpeettomana ja poliittisesti vastuuttomana provokaationa. Hän kertoi ajatelleensa, että vastuullinen käytös vaatii pidättäytymistä halventamasta sitä, mikä on toisille kaikkein pyhintä, oli sitten kyseessä Kristus, Muhammed tai juutalaisten kansanmurha. Pariisin joukkomurhan jälkeen Moisi oli valmis unohtamaan aiemat varauksensa. Hän totesi, että ”aikakautemme on uskonnollisempi kuin 1700-luku konsanaan” ja muistutti, että myös pilapiirtäjillä oli oma uskontonsa. Se on ilmaistu ranskan kielen käsitteessä *laïcité*, joka erheellisesti käännetään yleisesti sekularismiksi, vaikka se Moisin tulkinnan mukaan tarkoittaa uskontoa – tasavallan uskontoa.¹ Tarkastelen seuraavassa lähemmin, miten uskontojen kenttää ja vaikutusta voidaan tarkastella uskontotieteen tutkimuskäsitteiden näkökulmasta ja miten ymmärtää muotoja, joita uskonto – joko näkyvä tai näkymätön – saa nykypäivän maailmassa.

Mitä uskonto on?

Uskontotiede on akateemisena tieteenalana pitkälti valistuksen perillinen. Valistuksen ydinajatuksiksi voidaan kiteyttää useita katsomustapojen muutoksia 1600-

ja 1700-luvun Euroopassa. Yksi keskeisimmistä lähtökohdista oli yhtäältä perittyjen auktoriteettilähteiden kyseenalaistaminen, toisaalta kriittisen ajattelun jatkuvuuden korostaminen antiikista yli keskiajan.² Immanuel Kantille (1724–1804) valistus merkitsi ihmisen vapautumista holhouksenalaisuudesta. Hänelle valistuksen vaalilause oli *Selbstdenken*, ”Ajattele itse”!³ Valistuksen rationalismin perinne sai vaikutusvaltaisen uskonto-käsitteen tutkimuksen pioneerin Émile Durkheimin kartoittamaan tiedonsosiologisia periaatteita, jotka auttavat selittämään uskonnon roolia yhteiskuntaelämässä.

Teoksessaan *Uskontoelämän alkeismuodot* (1912) Durkheim esitti, että uskontotieteen tutkimuskohteen muodostavat metafysiset uskomukset ja olettamukset sekä niihin kytkeytyvät pyhän ja maallisen väliset erottelut.⁴ Selvittämällä Australian alkuperäisasukkaiden, ennen kaikkea *arunta*-heimon keskuudesta kerättyä etnografista aineistoa, Durkheim päätyi näkemykseen, jonka mukaan uskonnon muodostavat yhteisön sosiaalisissa prosesseissa erityisaseman saaneet pyhät asiat. Pyhä tarkoittaa merkityksenantoa, jolla pyhinä pidetyt asiat, kuten klaanitunnukset varustetut suhistuspuut (*tsuringat*), asetetaan muusta erilleen ja joihin kohdistetaan käyttäytymisnormeja. Durkheim yleisti havaintonsa teoriaksi, jonka mukaan uskonnolliset organisaatiot, kuten kirkot ja lahkot, koostuvat kahden toisilleen vastakkaisen luokan, pyhän ja maallisen, välisestä rajankäynnistä.

Pyhän ja maallisen, hengellisen ja aineellisen maailman tarkastelussa on kuitenkin Durkheimin metodiopin mukaan pidettävä mielessä, että se, mitä kutsumme uskonnoksi, on viime kädessä käsitteellinen abstraktio. Voimme lähestyä tätä sosiaalisen elämän eri areenoilla eri muotoihin valautuvaa käsitteellistä abstraktiota vain erilaisten representaatioiden eli edustumien kautta. Sosiologina Durkheim ajatteli, että uskonto on yhteisön representoituma ihmisten mielissä ja sellaisena sosiaalisen elämän välttämätön sivutuote. Se, mitä kutsumme uskonnoksi, syntyy kun yhteisön jäsenet ymmärtävät toisiaan, ovat solidaarisia keskenään ja antavat yhteistunteen purkautua yhteisissä kokoontumisissaan. Yhteiskunnassa, jossa ihmiset

ovat yhdenvertaisessa asemassa keskenään ja heillä on yhtäläinen pääsy yhteiseen tietoon, solidaarisuus syntyy mekaanisesti. Yhteiskunnissa, joissa sosiaaliset asemat ovat pitkälle eriytyneet, solidaarisuuden tulisi syntyä orgaanisesti. Näin ei vältettävästi aina ole asianlaita. Uskomukset erityisten ja pyhinä pidettyjen asioiden ja yliempiiristen olentojen voimista eroavat, jolloin solidaarinen uskonnollinen yhdyskunta – kirkko – jää syntymättä.⁵

Durkheimin teoria on edelleen varteenotettava siinä, että se opastaa tarkastelemaan yhteiskunnan uskonnollista ja mytologista sisältöä edustumina sosiaalisista kategorioista, joilla jäsenet luovat yhteistietoisuuden ja keskinäisen solidaarisuuden. Hänen luomansa tiedonsosiologinen lähestymistapa liittyy uskonto-käsitteen sisällön erottamattomaksi osaksi kulttuurin perustavia kategoriaerotteluja – yhtä lailla erojen tekemisiä ja rajojen asettamisia kuin niiden ylittämisiäkin. Durkheim formuloi uskontotieteelle kaikenkattavan tieteellisen ohjelman. Tämän uskonto-teoreettisen tarkastelutavan mukaan tieteellinen tutkimus yhteiskunnasta ja sen perustavista kysymyksistä edellyttää tietoa uskonnosta ja erilaisista mytologisista järjestelmistä. Näin siksi, koska kaikissa yhteiskunnissa yksilöiden elämää säätelevät perustavat sosiaaliset kategoriat tehdään näkyviksi symbolisten ja metaforisten representaatioiden avulla. Ymmärtääkseen yhteiskuntaa ja tunteakseen sen kehitykseen vaikuttavat tekijät uskonnontutkijoiden on kohdistettava huomionsa tapoihin ja rituaaleihin, joiden avulla ihmiset paikantuvat osaksi yhteisöelämää, johon he kuuluvat ja ponnistelevat yhteistuumiin pitääkseen voimassa sen perustavat jaottelut ja luokitukset.

Nykypäivän uskontotieteilijät joutuvat kuitenkin modifioimaan Durkheiminkin teoriaa johtuen maailman muuttumisesta. Uskonto on entistä vaikeammin käsitteellistettävissä ja operationalisoitavissa empiiriseksi tiedonhankinnaksi, kun sen ei ajatella koostuvan ”samaan suuntaan juoksevista” (*discursus*) uskomuksista ja käytänteistä. Teologisten tieteiden edustajat saattavat tuntea olonsa vähemmän turhautuneiksi verrattuna globaalisten pulmien parissa askarteleviin uskontotie-

teen kollegoihinsa, kun he uskovat tietävänsä, mistä he puhuvat, kun he puhuvat uskonnosta. Uskontotieteilijöille uskonto-sanana nimeämä käsitteellinen alue on teologisia oppijärjestelmiä huomattavasti laajempi ja rajoiltaan venyvämpi ajattelun ja toiminnan kenttä.⁶ Uskontotieteilijä Steven Sutcliffe on toimittamassaan Britannian uskontotieteellisen seuran 50-vuotisjuhla-julkaisussa *Religion: Empirical Studies* (2004) todennut, että ”merkittävin ero uskontotieteen ja teologian välillä on siinä, että uskontotieteilijät testaavat uskontoteorioidensa ja määritelmiensä pitävyyden ja elinkelpoisuuden erottamalla teorian tai määritelmän esiin nostaman uskonnollisen aineksen yhteyden muihin kulttuuriin käytäntöihin ja toimintatapoihin niiden tosielämän tilanteissa”.⁷

Empiirinen, vertaileva ja systemaattinen uskontotieteellinen tutkimus on osoittanut, että uskonnot eivät ole ajattomia oppijärjestelmiä, joilla olisi aikakaudesta, historiasta, yhteiskunnasta, maantieteellisestä sijainnista ja kulttuurista riippumaton, muuttumaton olemus. Maailman eri uskontoperinteillä on hyvin erilainen perinnetausta sekä yhteisöllisiä, taloudellisia ja kulttuurisia käytäntöjä koskevat kytköksensä. Sen sijaan, että uskontotieteilijä tavoittelisi ymmärrystä uskonnollisten maailmojen takana piilossa olevasta perimmäisestä totuudesta, on uskontoa koskevan empiirisen tiedon tuottamisen kannalta kestävämpää kysyä, miten uskontoa tuotetaan erilaisissa sosiokulttuurisissa ja sukupuolittuneissa tilanteissa erottamattomana osana inhimillisen kokemisen historiallista jatkuvuutta.

Pyrkiessämme esimerkiksi ymmärtämään Lähi-idän konfliktia israelilaisten ja palestiinalaisten välillä ei raamattuteologian näkökulma tarjoa pääsyä vuosikymmenestä toiseen jatkuvan verenvuodatuksen ongelmaan. Vanhan testamentin tekstit eivät anna historiallista vastausta siihen, miksi juutalaisille ja palestiinalaisille yhteisestä pyhästä maasta taistellaan. Raamatun kertomukset eivät ole objektiivista historiaa, vaan vertauskuvallista kerrontaa esikuvallisina pidetyistä tapahtumista. Raamatun tekstit perustuvat eriaikaisiin, suullisena perinteenä välittyneisiin kertomuksiin, joilla hepreaa puhuneet seemiläiset heimot ovat rakentaneet identiteet-

tiään Kanaanin maassa eli nykyisessä Palestiinassa. Kertomukset ovat osa identiteetin rakentamisprosessia, jossa on ilmaistu vertauskuvallisesti seemiläisten ja haamilaisten kieliryhmien välisen eron myyttinen alku.

Sen jälkeen kun islam syntyi 600-luvulla, juutalaisten ja palestiinalaisten välinen konflikti kytkeytyy kiistoihin pyhänä pidetyistä maa-alueista, niiden rajoista ja resursseista. Syyt menevät syvälle väestö- ja asutushistoriaan. Maa-alueet eivät ole missään päin maailmaa itsessään pyhiä, vaan niiden pyhyys perustuu arvoon, jonka joko paikallinen väestö tai muu symbolista kulttuuripääomaa vaaliva sosiaalinen ryhmä tietylle rajatulle maa-alueelle antaa. Alueet ovat jakamattomia ja loukkaamattomia kaikille puheena olevaan etnuskonnolliseen sosiaaliseen ryhmään kuuluville jäsenille. Pyhyys ei siten perustu yhden yksittäisen yksilön subjektiiviseen tunteeseen tai kokemukseen. Lähi-idässä kyse on pyhää maata jakavasta territoriaalisesta konfliktista. Niin kauan kuin ”Jumala on puolellamme” -ajattelu on voimassa, kiista on ratkaistavissa vain poliittisesti sopimalla, ei sotimalla. Uskonto on ollut historian pitkässä juoksussa ja on vielä nykyäänkin yksi keskeisimmistä kansallisen ja etnisen identiteetin merkitsijöistä.

Yksilön, yhteiskunnan ja valtion uskonto

Ajattelemme usein filosofi Eino Kailan (1943) tavoin, että uskonto on yksilön pyrkimystä jonkinlaiseen syvähenkiseen elämään. Uskontojen perinteet tarjoavat erilaisia hengellisen kehityksen teitä ja mystisen kokemisen malleja, jotka auttavat inhimillisen olemassaolon syvimpien kysymysten pohdinnassa. Näkemys ei ole kuitenkaan aina yhdenmukainen ihmisten kokemusten kanssa. Se, mitä pidämme uskontona, näyttäytyy yhtä lailla arkisempänä joukkona ajattelun ja käyttäytymisen ominaisuuksia, joita kaikilla ihmisillä on ikään, sukupuoleen tai koulutustaan katsomatta. Kukaan ei oikeastaan ole immuuni uskontojen vaikutukselle. En kuitenkaan tarkoita adjektiivilla *uskonnollinen* minkään nimenomaisen uskontoperinteen – kuten hindulaisuuden, buddhalaisuuden, juutalaisuuden, kristinuskon tai

islamin – vaikutusta ja kannattajuutta, vaan eräänlaista kognitiivista perusvarustusta, joka tiedostamattomien mielen mekanismien vaikutuksesta ohjaa jokaisen ihmisen tiedonkäsittelyä ja saa ilmauksensa ihmisten intuitiivisissa ja refleksiivisissä uskomuksissa. Yliluonnollista koskevat uskonnolliset uskomukset ovat olleet ihmiskunnan historiassa menestyksellisiä siksi, että ne ovat ihmismielen luonnollisia tuotteita, jotka tarttuvat helposti sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja kaavoituvat rituaalisiksi toimintatavoiksi, jotka vahvistavat yhteistä tietoa ja käyttäytymisen arvopohjaa. Siksi uskonnolliset ajatukset, jotka koskevat moraalisia ja eettisiä ohjeita, sääntöjä ja kieltoja ovat keskeisellä sijalla ihmisten tiedon- ja tunteiden käsittelyssä.⁸

Antropologi Scott Atran, joka profiloii nykyään itsemurhaterroristeja ja heidän ääriuskonnollista sitoutuneisuuttaan, puhuu kirjassaan *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion* (2002) evolutionaarisesta maisemasta, jolla uskontojen kulttuurinen voima lepää. Ihmisen uskonnollisuus ei nouse niinkään tietyistä funktioista, joita ihmiset ajattelevat uskontojen täyttävän, kuten esimerkiksi turvallisuuden poistamista ja jumalayhteyden kaipuun täyttymistä. Uskonnot eivät ole olleet Atranin mukaan ihmiskunnalle tärkeitä vain siksi, että ne ovat merkityksellistäneet kuolemaa, toisin sanoen tarjonneet lohtua sen väistämättömyyden edessä. Atran katsoo, että uskonnot ovat olleet kulttuurisen sopeutumisen ja eloonjäämisen kannalta menestyksellisempiä kuin sekulaarit ideologiat. Historiallisista, sosiaalisista ja ekologisista konteksteista riippuu millaisen uskonnollisen strategian yhteisö tai yksilö rakentaa tai omaksuu. Fundamentalistinen pyrkimys teokraattiseen yhteiskuntaan voi olla evolutiivisesti kestävä selviytymisen strategia tietyissä olosuhteissa, joissa tavoitellaan yhteisyyttä ja yhteistoimintaa lisääviä arvoja ja jotka vahvistavat ihmisten moraalialia ja ihmisten halua kyvykkäiden jälkeläisten tuottamiseen.⁹

Uskonnot säilyvät ja pysyvät yhteiskunnallisen diskurssin aiheina niiden metakategorisen luonteen vuoksi. Puhuessamme uskonnosta, puhumme hyvästä elämästä

ja hyvästä kuolemasta sekä sen ohessa yhteiskunnasta, jossa molemmat voisivat toteutua. Uskontokuntien eettisillä ja moraalisisilla periaatteilla on ollut uuden ajan alusta lähtien pysyvä sijainti Euroopan monarkististen valtioiden ytimessä. Valistuksen käynnistämä rationalismi ja sekularismi ovat toteutuneet vain osittaisesti ja kohdistuneet ennemminkin yksilöiden henkilökohtaiseen uskoon (*fides*) kuin kansakuntaa yhtenäistävään valtion ja kirkon väliseen sidokseen (*religio*). Valtio syntyi aikanaan poliittis-taloudellisena yksikkönä pääasiassa verojen kantoa ja yhteiskuntarauhan ylläpitämistä eli sääntöjen, kieltojen ja määräysten noudattamista ja niiden valvontaa varten. Yhteiskunnalla laajassa mittakaavassa ei ollut ennen kansallisvaltio-ajatuksen vakiintumista suurta roolia kylien, talonpoikaisryhmien tai heimojen välisen vuorovaikutuksen aikaansaajana.

Uskontoa ei ollut olemassa sanan institutionalisoituneessa merkityksessä erillään paikallisten yhteisöjen perinnäisistä tavoista ja uskomuksista. Yliluonnollisen kategoriaan kuuluvilla näkymättömillä toimijoilla, moraalisten ohjenuorien auktoriteeteilla, ei ollut itsenäistä olemassaoloa erillään sosiaalisia kategorioita kuten sukupuoli, ruumiillisuutta sekä sosiaalista tilaa koskevista rajanvedoista. On syytä muistaa, että vielä 1800-luvun alun Suomessa ei käyty keskusteltua uskonnosta eikä sen merkityksestä suomen kielellä, koska kielenpuhujilla ei ollut käytettävissä sanaa *uskonto*. Keskustelu käynnistyi vuonna 1848, kun sanomalehti *Suomettaren* perustajiin kuulunut Paavo Tikkanen loi uskonto-sanana ruotsin kielen *religion*-sanana suomenkieliseksi vastineeksi.¹⁰ Vasta tuolloin syntyi sosiaalinen ilmiö nimeltä *uskonto* ja sitä koskeva julkinen diskurssi. Tällöin syntyivät myös edellytykset yhteiskunnalliselle keskustelulle uskonnollisesta ja siveellisestä kasvatuksesta ja niiden merkityksestä yksilölle ja yhteiskunnalle.

Jumala ei olekaan kuollut: uskontotiede kiittää

Karl Marx esitti aikanaan ajatuksen luokattomasta yhteiskunnasta ja proletariaatista myyttisenä sankarina, joka vapauttaa kansan kapitalismin ohella myös us-

konnon oopiumista. Uskontotieteilijä Teemu Tairan katsaus epäilyn mestareiden ajatuksiin kirjassaan *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys* (2014) osoittaa, että kriittinen yhteiskuntatiede oli enemmän viha- kuin myötämielinen julkisissa kannanotoissaan uskonnosta. Friedrich Nietzsche julisti, että ”Jumala on kuollut” eikä teistisille uskomuksille enää ole sijaa.¹¹ Mutta kuluneet puolitoista vuosisataa, jona aikana uskontotiede on kasvanut maailmanlaajuisesti akateemiseksi yhteisöksi, ovat osoittaneet, että uskonnolliset perinteet elävät ja voivat hyvin huolimatta luonnontieteellisen koulutuksen ja humanistisen sivistyksen lisääntymisestä, lääketieteen kehityksestä ja terveydenhuollon edistymisestä, yhteiskuntien vaurastumisesta ja teknologisista läpimurroista. Tosin yhteiskuntateorian klassikoita liian kapeasti tulkinneet tutkijat eivät vielä 1960- ja 1970-luvuillakaan panneet paljon painoa uskontoa koskevalla tiedolla sosiokulttuuristen ilmiöiden ja prosessien tutkimuksessa. Myös suomalaiseen sosiologiaan jäi 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla vaikutusvaltaisen westermarckilaisen etnososiologisen koulukunnan jälkeen pitkäksi aikaa tyhjä aukko uskonnon ja yhteiskunnan, materiaalisen ja mentaalisen keskinäisten vaikutusmekanismien tutkimiseksi.



Uno Harva on haudattu Naantalın kirkon hautausmaalle. Kuvaaja: Jaana Kouri

Turun yliopistoon vuonna 1926 sosiologian professoriksi kutsuttu uskontotieteilijä Uno Holmberg (vuodesta 1927 Uno Harva) tarkasteli uskonnon vaikutusta yhteiskuntaan tarkastelemalla yhteiskunnallisten instituutioiden historiallisia kehityslinjoja. Sosiologian tutkimusalaa ja tehtäviä käsittelevässä katsauksessaan vuodelta 1943 Harva toi julki näkemyksen, jonka mukaan uskontotieteen rooli korostuu tutkittaessa erityisesti historian alkuhämärään palautuvia ajattelun ja käyt-

täytymisen tunnuspiirteitä. Sosiologian professorivuosinaan (Harva kuoli elokuussa 1949) hän omistautui naimatapojen historiaan, jota voidaan lukea avioliiton asemasta ja merkityksestä yhteiskunnassa käytävän nykypäivän keskustelun näkökulmasta. Lisäksi Harva kirjoitti laajan esityksen oman maakuntansa Varsinais-Suomen paikallishistoriasta ja henkisestä kansankulttuurista.¹²

Westermarckin ja Harvan tutkimuserinteillä on vankka asema suomalaisessa tieteenhistoriassa. Mitä omaan uraani uskontotieteilijänä tulee, olen vaalinut kansanomaista pyhän käsitettä koskevilla tutkimuksillani molempien uskontotieteen ja sosiaaliantropologian uranuurtajien akateemista perinnettä. Pyhä-termin globaalinen levinneisyys sekä kansanomaisen kielen sanana että uskontojen teologiseen sanastoon vakiintuneena käsitteenä viestii yhtäläisistä ajattelun ja käyttäytymisen rakenteista, joiden avulla ihmiset ovat voineet rakentaa, ylläpitää ja uudistaa kulttuuriperintöään ja siten identiteettiään. Pyhän käsitteen tutkimus on auttanut uskontoperinteissä ylikulttuurisesti toistuvien ilmiöiden ja rakenteiden identifioimista. Etnografiset aineistot osoittavat, että viime kädessä ei ole olemassa mitään, mikä olisi luonnostaan uskonnollista. Uskonnollisuus ja uskonnollinen merkityksenanto koskevat aina käsitteellistettyä todellisuutta, josta ihminen, hänen ruumiillinen olemassaolonsa sekä sijaintinsa tietyn sosiaalisesti rajatun väestöryhmän sisäpiirissä ovat erottamattomat.

Jos pyhän voi käsitteellistää sosiologisesta näkökulmasta eräänlaiseksi arvojen turvasatamaksi, joka estää käsitteen piiriin ladattuja sisältöjä ja merkityksiä kulumiselta, sillä on myös detraditionaalistuneissa jälkimoderneissa yhteiskunnissa paikkansa. Ihmiset voivat omista valinnoistaan ja vastuukysymyksistään käsin luoda erilaisia elämäntapa- ja tyylikulttuureja asettamalla pyhän erilleen maallisesta omien arvojensa ja periaatteidensa pohjalta. Ei-neuvoteltavissa olevan arvon kohteet, kuten oma ruumis ja integriteetti, ruoka ja ravinto, erä- ja metsäluonto, työ, kodit, aika, vapaa-aika, kulutustottumukset, musiikki ja taide ja harrasteet, voivat olla eriasteisesti sekä pyhiä että maallisia. Menneisyyden kulttuuriperintö

tarjoaa edelleenkin varteenotettavia opasteita pyrkimyksessämme paikantaa pyhää ja pyhyyttä myös myöhäismodernin muuttuvaan, jälkiuskonnolliseksikin kutsuttuun aikaan ja yhteiskuntaan.

Myöhäismodernissa kulttuurissa uskonto on – kuten Mark Taylor on todennut¹³ – liukas käsite. Kirkon tai yhteiskunnan pyhittämät asiat voivat marginalisoitua ja yksilöiden identiteetin ja eksistenssin perustaksi rakennetut ”itse tehdyt pyhät” saada keskeisen roolin. Asia, joka pyhän sisältöjen muuttumisessa säilyy muuttumattomana, on pyhä-sanan semanttinen juuri. Sanaa käytetään tarkoitteisiin, joissa jokin asetetaan muusta erilleen ja sen suojaksi pystytetään kiello: Ei ylikulkua! Pyhän rikkomisen kiello on perustava tunnuspiirre, jolla sosiaalisia luokituksia valvotaan ja pidetään voimassa korostamalla pyhäksi erotettujen asioiden arvoa. Niin yksilöt kuin yhteisötkin suojelevat kielloilla ja niiden rikkomiseen liitetyillä sanktioilla paitsi uskontoa, myös kotia, kansakuntaa, oman minän autonomiaa, yksityisomistusta, luontoa, eläimiä ja niin edelleen.¹⁴



T-paita näyttää mihin uskot. Kuvaaja: Veikko Anttonen

Pyhän käsite avaa erilaisia tulokulmia uskonnon ja kulttuurin tutkijalle, jonka analyttinen katse kohdistuu vaikkapa ravintoon, kehonrakennukseen, tatuointeihin, ruumiinlävistyksiin, plastiikkakirurgiaan¹⁵ tai puutarhanhoitoon. Arkeologi Chris Tilley teki Britanniassa etnografisen pienoistutkimuksen puutarhan merkityksestä pariskunnille. Hänen aineistonsa koostui 55 puutarhasta ja 65 puutarhanhoitajasta. Haastateltavat olivat eri tehtävissä toimivia englantilaisia, osa tavallisia kansalaisia, osa eliittipuutarhanpitäjiä, joilla oli puutarhayhdistysten jäsenenä runsaasti puutarhanhoitoon liittyvää tietopääomaa. He avasivat puutarhojaan aika ajoin myös yleisölle nähtäväksi. Tilley osoitti, että puutarhanpito on itsen teknologiaa (*technology of the self*). Puutarhaa ei voi ymmärtää tuntematta sen pitäjää eikä puutarhanpitäjää ilman, että tuntee hänen puutarhansa. Puutarhanhoito on rakkauden työtä ja siksi parisuhteessa elävien kohdalla heidän rakkaudentilansa näkyvä metafora. Tilley vakuuttautui puutarhan omasta toimijuudesta eli kiinteästä vuorovaikutussuhteesta, joka vallitsi sekä talon ja puutarhan että puutarhan pitäjän ja puutarhan välillä.¹⁶ Puutarhaa parisuhteen pyhänä, myös elämän ja kuoleman rajat ylittävänä, tilana korosti myös elokuvantekijä Virpi Suutari dokumentissaan *Eedenistä pohjoiseen* (2014).

Mihin suuntaan uskonto ja uskontotiede?

Uskontotiede on koko akateemisen historiansa aikana joutunut luomaan linjaansa teologisten instituutioiden dominoimassa käsitteellisessä maastossa. Edesmennyt uskontotieteen professori Ninian Smart (1927–2001) luonnehti vertailevaa uskontotiedettä ”tuhkimoksi nykyajan teologisessa maailmassa”.¹⁷ Uskontotiede näyttää sellaisia suhteita ja todellisuuden suhdeverkkoja, joita teologiset instituutiot ja tieteenalat eivät uskonnoista etsi. Uskontotiede ja kristillinen teologia toimivat molemmat akateemisessa maailmassa, mutta teologian tukena ja siihen läheisesti sidoksissa on kristillinen kirkko. Uskontotieteen yhteiskunnallinen ja institutionaalinen tuki lepää yksinomaan akateemisen yhteisön varassa ja siksi sen uskontoa koskevilla teorioilla, analyttisillä huomioilla ja kannanotoilla on suuren yleisön silmissä vain vähän samanlaista arvovaltaa kuin eri uskontojen ja niiden hallinnol-

listen instituutioiden edustamalla teologisilla linjauksilla. Uskontotiede ei siten ole voinut lunastaa paikkaa yhteiskunnan kaapin päällä, vaan Tuhkimon lailla permannolta.

Jälkimodernissa maailmassa teologian ja uskontotieteen suhde on kuitenkin muuttumassa. Kun kulttuurit sekoittuvat fundamentalistisista suuntauksista riippumatta, uskontotieteen asema ja rooli korostuu. Uskonnollisten perinteiden ja uskonnollisen ajattelun tuntemus tulee entistä tärkeämmäksi yhteiskuntien, niiden lainsäädännön sekä uskonnollisen ja eettisen kasvatuksen kannalta. Kulttuurien ja uskontojen hybridisoituessa myös uskonnollinen nurkkakuntaisuus vähenee. Uskontotiede on globaalista toimintaa, mutta kuten uskontotieteilijä Gregory Alles toteaa, ei vain uskontotieteen tutkimuskohde ole globaalinen, myös tieteenalan tulee olla globaalista. Uskontotieteen kansainvälinen tutkijayhteisö on irtautumassa maantieteellisestä epäsymmetriasta ja toivottamassa tervetulleeksi eri maailmankolkista tulevat tieteentekijät.¹⁸

Uskontojen yliluonnollisen repertuaarit välittyvät sukupolvelta toiselle yhteiskunnan primaari-instituutioissa: koti- ja koulukasvatuksessa, mutta myös globaalin ja monikulttuurisen mediavirran täyttämässä viestintäkentässä. Uskonnon ymmärtäminen esimerkiksi uskontososiologian näkökulmasta yhteiskuntia koossapitäväksi liimaksi, johtaa väistämättä kysymykseen, voisiko sekulaarissa yhteiskunnassa jumalan ja muut yliluonnolliset agentit korvata yhteisön jäsenissä yhtä lailla suuria tunteita ja lojaalisuutta herättävillä, mutta ei-tuonpuoleisilla symbolisilla representaatioilla. Urheilukäyttäytyminen näyttäytyy tästä näkökulmasta uskontotieteilijälle kiinnostavana tutkimuskohteena. Voimme kysyä, tarjoaako massaurheilu uskonnollisia tiloja näkyvämmän areenan ilmaista merkitseviä erotteluja ja rajanvetoja arkisen ja erityisen, meidän ja muiden välillä. Luovatko esimerkiksi eurooppalainen tai amerikkalainen jalkapallo, baseball, jääkiekko, rugby tai kuten Aasiassa kriketti pyhään tilaan rinnastettavan pelikentän, jonka rajatussa tilassa tavoitella ja ilmaista voiton hurmaa? Urheilutapahtuman arvo, häviö tai voitto, ei

koske vain pelaajia, joukkuetta ja urheiluseuraa, vaan koko kannattajakuntaa, kaupunkia ja kansakuntaa.¹⁹ Uskonto ja maallinen eivät ole funktionalistisesta lähtökohdasta tarkasteltuna erillisiä inhimillisen toiminnan kenttiä, vaan molemmissa vallitsee samankaltainen toimintalogiikka. Molemmat tähdentävät yleisiä kulttuurissa arvotettuja ihanteita ja ominaisuuksia: uskollisuutta, lojaalisuutta, välittämistä, yhteisen hyvän eteen ponnistelemista ja peräksi antamattomuutta.

¹ Moisi 2015.

² Manninen 2000.

³ Oittinen 2006, 28.

⁴ Ranskankielinen alkuperäisteos *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) julkaistiin Sep-po Randellin suomennoksena vuonna 1980.

⁵ Ks. Durkheim 1980, 64.

⁶ Ks. Anttonen 2010, 84–87.

⁷ Sutcliffe 2004, xxviii.

⁸ Ks. Pyysiäinen 2004, 117–118.

⁹ Atran 2002, 10–18.

¹⁰ Rapola 1960.

¹¹ Taira 2014, 206–207.

¹² Harva 1935.

¹³ Taylor 1999, 1.

¹⁴ Anttonen 1996; 2002.

¹⁵ Ks. Kinnunen 2008.

¹⁶ Tilley 2009.

¹⁷ Smart 2009, 179.

¹⁸ Alles 2008, 2–3.

¹⁹ Chryssides & Geaves 2007.

Lähteet

Alles, Gregory D. 2008. Introduction. Teoksessa Gregory D. Alles (toim.): *Religious Studies. A Global View*. London & New York: Routledge, 1–13.

Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: SKS.

—2002. Uskonto eläimiä koskevan tiedon organisoijana. Teoksessa Henni Ilomäki ja Outi Lauhakangas (toim.): *Eläin ihmisen mielenmaisemassa*. Helsinki: SKS, 63–82.

- 2010. *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: SKS.
- Atran, Scott 2002. *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Chrystides, George D. & Ron Geaves 2007. *The Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods*. London: Continuum.
- Durkheim, Émile 1980 (1912). *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen totemijärjestelmä*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi.
- Harva, Uno 1935. *Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria. Varsinais-Suomen historia III*. Porvoo: WSOY, 1–2.
- Kaila, Eino 1943. *Syvähenkinen elämä*. Helsinki: Otava.
- Kinnunen, Taina 2008. *Lihaan leikattu kauneus*. Helsinki: Gaudeamus.
- Manninen, Juha 2000. *Valistus ja kansallinen identiteetti. Aatehistoriallinen tutkimus 1700-luvun Pohjolasta*. Helsinki: SKS.
- Moïsi, Dominique 2015. Ranskan 11. syyskuuta. *Helsingin Sanomat* 11.1.2015.
- Oittinen, Vesa 2006. Herder, ekspressiivisyyden filosofi. Teoksessa Sakari Ollitervo ja Kari Immonen (toim.): *Herder, Suomi, Eurooppa*. Helsinki: SKS, 24–48.
- Pyysiäinen, Ilkka 2004. *Magic, Miracles, and Religion. A Scientist's Perspective*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Rapola, Martti 1960. *Sanojemme ensiesiintymiä*. Helsinki: SKS.
- Smart, Ninian 2009. Religion as a Discipline? Teoksessa John J. Shepherd (toim.): *Ninian Smart on World Religions. Volume I: Religious Experience and Philosophical Analysis*. Farnham: Ashgate, 223–231.
- Sutcliffe, Steven J. 2004. Introduction. Qualitative Empirical Methodologies: An Inductive Argument. Teoksessa Steven J. Sutcliffe (toim.): *Religion: Empirical Studies*. Aldershot: Ashgate, xvii–xliii.
- Taira, Teemu 2014. *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys*. Turku: Eetos.
- Taylor, Mark 1999. *About Religion. Economies of Faith in Virtual Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tilley, Chris 2009. What Gardens Mean. Teoksessa Phillip Vannini (toim.): *Material Culture and Technology in Everyday Life. Ethnographic Approaches*. New York: Peter Lang, 171–192.

TIINA MAHLAMÄKI

Ihmetteleviä etsijöitä

Uskontotieteen opiskelijoiden uskontosuhteesta

Alkajaisiksi

Olen jo uskontotieteen perusopintojen ajoilta ollut kiinnostunut suomalaisten uskonnollisuudesta tehdyistä tutkimuksista. Käsittelin niitä uskontotieteen pro gradu -tutkielmassani, ja uskontotieteen opettajana toimiessani olen mielelläni esitellyt opiskelijoille tilastotietoja siitä, minkälaista suomalainen uskonnollisuus on ja miten se on muuttunut. Olikin melko luonnollinen askel ryhtyä kyselemään opiskelijoilta, minkälaista heidän uskonnollisuutensa on. Laadin tätä tarkoitusta varten kyselylomakkeen ja jaoin sitä opiskelijoille täytettäväksi vuosittaisen Suomen uskonnollista kenttää käsittelevän kurssin loppupuolella. Tässä artikkelissa esittelen näiden kyselyjen pohjalta tekemiäni, melko yleisiä tuloksia siitä, mihin uskontotiedettä ensimmäistä vuottaan opiskelevat oikein uskovat.¹ Olen toisaalla tarkastellut aineistoa erityisesti uskonnottomuuden ja sukupuolen näkökulmasta.²

Opiskelijoille teettämäni kyselyn merkitys ei ole ollut pelkästään oman uteliaisuuteni tyydyttäminen. Olen ensinnäkin halunnut haastaa opiskelijoita pohtimaan – refleктоimaan – omia asenteitaan uskontoon, uskonnollisuuteen, uskonnollisuuden ulottuvuuksiin, yliluonnolliseen ja pyhän käsitteeseen. Nämä ovat tärkeitä pohdiskeluja ihmiselle, joka tulevaisuudessa toimii vaikkapa uskonnon tai elämäntarpeiden opettajana tai monikulttuurisuuden kentällä. Toiseksi, halusin haastaa opiskelijoita konstruktivistisen oppimiskäsityksen hengessä rakentamaan ymmärrystä uskonnon eri ulottuvuuksista sekä kyselylomakkeilla tehtyjen tutkimusten mahdollisuuksista ja rajoituksista.

Kurssien jälkeen kerätyissä palautteissa opiskelijat pitivät kyselyä pääosin erittäin kiinnostavana ja olivat kiitollisia mahdollisuudesta reflektoida omaa suhdettaan uskontoon. Toki vastakkaisiakin näkemyksiä löytyi. Konstruktivistisen oppimiskäsityksen näkökulmasta kyselylomake oli hedelmällinen: opiskelijat pohtivat kriittisesti niitä tapoja, joilla uskonnollisuutta voidaan (tai ei voida) mitata sekä sitä, mitä tilastotiedoista voidaan päätellä.³

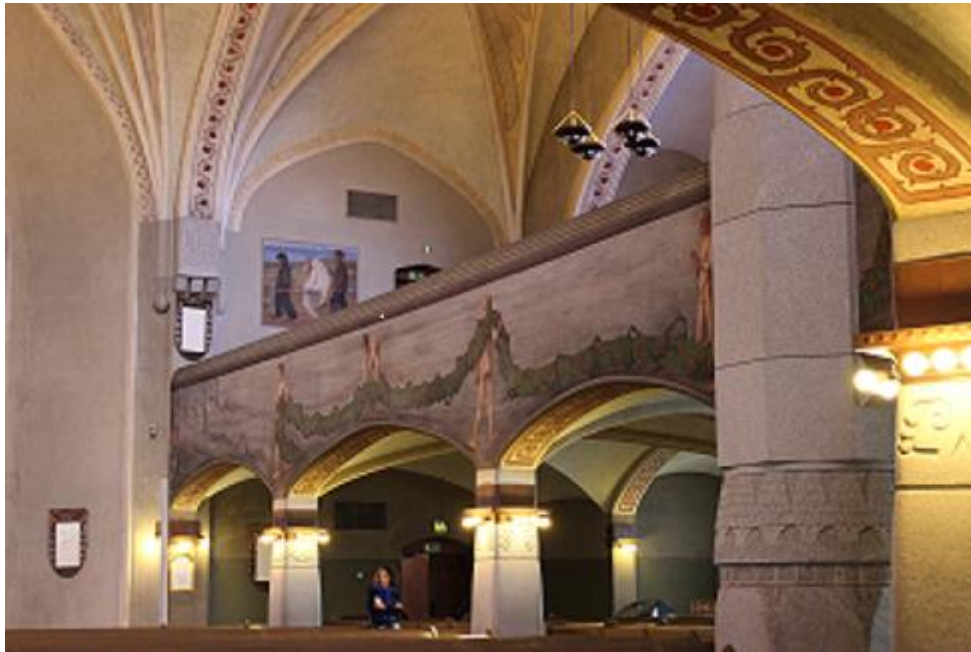
Suomalaisten uskonnollisuudesta tilastojen mukaan

Suomalaisten uskonnollisuutta on mitattu erilaisin tutkimuksin jo toisen maailmansodan ajoista lähtien, mutta säännöllisin kyselytutkimuksin vuodesta 1976 alkaen. Kyselyt on toteuttanut Kirkon tutkimuskeskus. Yleisellä tasolla voidaan sanoa, että suomalaisten uskonnollisuus on hyvin maltillista. Suomalaiset eivät osallistu aktiivisesti uskonnollisiin tilaisuuksiin, vaan käyvät kirkossa pääosin läheistensä häitten, hautajaisten ja konfirmaation yhteydessä sekä suurten juhlapyhien, kuten joulun aikaan. Myös kirkoissa järjestettävät konsertit tai kauneimmat joululaulut ovat suosittuja tilaisuuksia. Sunnuntain jumalanpalveluksiin osallistuu hyvin harva suomalainen.⁴

Suomalaiset sen sijaan harjoittavat – muita pohjoismaalaisia useammin – uskontoa yksityisyydessä. Miltei puolet suomalaisista rukoilee, ainakin silloin tällöin. Myös itämaiseen henkisyteen perustuva toiminta, kuten meditaatio, mindfulness tai jooga, ovat lisääntymässä, vaikka kaikki eivät niitä uskonnonharjoittamisena pidäkään. Jumalausko on kokenut vuosikymmenien aikana muutoksen: yhä edelleen yli puolet suomalaisista uskoo Jumalaan tavalla tai toisella, mutta yhä harvempi uskoo Jumalaan samalla tavalla kuin evankelisluterilainen kirkko opettaa.⁵

Kun tilastoja katselee tarkemmin, sieltä löytyy erilaisia ”uskonnollisuustyyppejä”, kuten aktiivit seurakuntalaiset tai suuri tapauskovaisten joukko. Heille uskonto on kansalaisuskonnon kaltaista – osa arkista kunnan kansalaisuutta. Suomalaisten kirkkosuhdetta voidaankin tarkastella sosiologi Grace Davien esittämän sijaisus-

konnollisuuden (*vicarious religion*) käsitteen avulla: enemmistö ihmisistä kuuluu kirkkoon ja suhtautuu positiivisesti kirkkorakennusten olemassaoloon ja niissä harjoitettavaan toimintaan, vaikka itse olisikin uskonnollisesti välinpitämätön. Kirkko tarjoaa rituaaleja elämän käännekohtissa sekä lohdutusta henkilökohtaisten tai yhteisöllisten kriisien kohdatessa: kirkko on käytössä ja käytettävissä tarvittaessa.⁶



Kirkoissa ja muissa uskonnollisissa rakennuksissa voi vieraillla myös esteettistä tai arkkitehtuurisista syistä. Tampereen tuomiokirkosta löytyvät Hugo Simbergin tunnetut freskot. Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.

Pääosa suomalaisista suhtautuu positiivisesti kirkon olemassaoloon, onhan yhä edelleen miltei 74 prosenttia suomalaisista evankelisluterilaisen kirkon jäseniä. Vaikka vuodesta 1923 lähtien suomalaisten on ollut mahdollista jättäytyä kaikkien uskonnollisten yhdyskuntien ulkopuolelle, pitkälle 1980-luvulle asti kirkosta eroaminen on ollut suuri ja merkittävä askel. Vuoden 2003 uskonnonvapauslain mahdollistama ero pelkän ilmoituksen perusteella tai muutamalla klikkauksella internetsivustolla, on tehnyt tämän askeleen niin helpoksi, että sadat tuhannet ihmiset ovat sen ottaneet. Kytös kirkkoon kuulumisen ja hyvän kansalaisuuden vä-

lillä on alkanut heiketä. Erityisen helposti kirkosta eroavat nuoret aikuiset, erityisesti nuoret kaupunkilaismiehet. Heille uskonnollisuus tai kirkkoon kuuluminen merkitsee yhä vähemmän ja he hakevat elämälleen merkitystä muualta kuin uskonnosta – vaikkapa populaarikulttuurin tai vaihtoehtoisen henkisyuden parista.⁷

“En ole uskonnollinen, vaan henkinen”

Lukuisat tutkijat Suomessa ja muualla Euroopassa ovat kuvanneet modernin uskonnollisuuden muutosta käänteenä uskonnosta henkisyuteen, rajaavasta opillisuudesta rajattomaan uskonnollisuuteen, joka perustuu omiin kokemuksiin, ruumiillisuuteen, yksilöllisiin tarpeisiin ja henkilökohtaisiin tulkintoihin. Esimerkiksi uskontososiologit Paul Heelas ja Linda Woodhead ovat tehneet eron uskonnollisuuden ja henkisyuden välillä. He puhuvat yksilöllisyyden käänteestä (*subjective turn*), jolla he tarkoittavat kulttuurista tendenssiä, jossa henkiset maailmankatsomuksen muodot ovat kasvussa uskonnollisten mallien vähetessä.⁸

Uskonnollisuus ja henkisyys eivät kuitenkaan ole toisistaan erillisiä tai toisilleen vastakkaisia ilmiöitä. Henkisyyttä löytyy myös perinteisessä kirkkouskonnollisuudessa, ja uusien uskonnollisten liikkeiden ja virtausten sisällä tehdään monenkaltaista uskontoa. Usein itsensä henkiseksi määrittelevä haluaa vain tehdä eroa kirkkoon ja valtauskontoon.⁹ Uskontososiologi Liselotte Frisk on löytänyt kuusi toisiinsa kietoutunutta piirrettä, jotka ilmentävät nykypäivän siirtymää uskonnollisuudesta henkisyuteen: jo määritellystä itse määriteltävään, opista kokemukseen, yhteisöllisestä henkilökohtaiseen, hierarkkisesta tasa-arvoiseen, oppikeskeisestä ihmiskeskeiseen sekä tuonpuoleisesta tämän puoleiseen.¹⁰

Oman tarkasteluni kohteena ovat nuoret aikuiset, koulutetut ja pääosin kaupunkilaiset yliopisto-opiskelijat. Ennakko-oletus siis on, että uskonnollisuus kiinnostaa heitä keskimääräistä vähemmän. Mutta toisaalta, he ovat opiskelemassa uskontotiedettä, mahdollisesti valmistuakseen uskonnonopettajaksi. Kuka tekisi niin, jos hänellä ei olisi jonkinlaista kiinnostusta tai sidettä uskontoihin? Joillekin esimer-

kiksi uskonnonopettajaksi kouluttautuminen on kutsumus tai osa uskonnollista vakaumusta. Joillekin uskontotieteen opiskelu linkittyy osaksi omaa henkistä tai hengellistä etsintää. Useimmille uskontotiede tarjoaa väylän syventää omaa tietämystään ja ymmärrystään uskonnon merkityksestä maailmanpolitiikassa, yhteiskunnassa, kulttuurin eri muodoissa ja yksilöiden elämässä.¹¹

Aineisto

Tämän artikkelin aineistona käytetty kysely on toteutettu vuosina 2009–2013 ”Suomen uskonnollinen kenttä” -nimisen luentokurssin toiseksi viimeisellä luentokerralla. Kyselylomake on ollut joka kerta samanlainen, ja kysymykset ovat perustuneet Charles Y. Glockin ja Rodney Starkin tutkimuksissaan esittämien ja laajasti käytettyjen uskonnon ulottuvuuksien sekä Kirkon tutkimuskeskuksen toteuttamien kyselyjen pohjalle. Keräsin vastaukset nimettöminä. Olen saanut yhteensä 173 vastausta.¹²

Vuosittain noin puolet kurssille ilmoittautuneista on vastannut kyselyyn. Suurin osa vastaajista on nuoria aikuisia, 19–29-vuotiaita. Tämä tarkoittaa sitä, että he edustavat vähinten uskonnollista ryhmää kansallisten kyselyjen mukaan. Ja kuten muissakin humanistisen tiedekunnan oppiaineissa, uskontotieteen opiskelijoista valtaosa on naisia. Näin myös kyselylomakkeen vastaajista kaksi kolmasosaa on naispuolisia. Ja kuten valtakunnallisissa kyselyissä on tullut ilmi, nimenomaan nuoret aikuiset eroavat useammin kirkosta, joten myös tämän kyselyn vastaajista pienempi osa oli Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jäseniä (noin 55 prosenttia) kuin suomalaisista keskimäärin (kyselyn toteuttamisaikana suomalaisten kirkkoon kuuluvien määrä laski alle 80 prosentin ja on tätä kirjoitettaessa vajaa 74 prosenttia). Samoin niiden vastaajien määrä, jotka eivät kuulu mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan (noin 40 prosenttia) oli suomalaisten yleistä tasoa suurempi. Osa vastaajista kertoi identifioituvansa johonkin herätysliikkeeseen, osan tausta oli vapaissa kristillisissä suunnissa tai ortodoksisessa kirkossa. Muutama opiskelija oli

kiinnostunut pakanuudesta, teosofiasta, taolaisuudesta tai magiasta, mutta ei ollut liittynyt näiden yhteisöjen jäseneksi.¹³

Opiskelijoiden uskontosuhde

Kysyin opiskelijoiden uskontosuhteesta tarjoamalla heille muutaman vaihtoehdon, mitä voidaan toki pitää johdattelevana. Kysymykseni kuului: *Miten kuvaat omaa suhdettasi uskontoon? Oletko uskonnollinen, uskovainen, henkinen, etsijä vai jotain muuta?* Itse-identifikaatio on tärkeä tekijä tarkasteltaessa vastaajan omaa uskontosuhdetta. Saatuja vastauksia on myös luettava osana kyselylomakkeen kokonaisuutta, sillä esimerkiksi uskonnottomaksi itsensä määrittelevä saattaa myöhemmissä vastauksissaan kuvata omaa henkisyyttään monipuolisesti. Selvää on, että vastaajan oma määritelmä antaa vaikkapa opinkappaleisiin uskomista tarkemman ja todenmukaisemman kuvan siitä, mikä merkitys uskonnolla on hänen elämässään. Joissain vastauksissa käytettiin yhtä annetuista sanoista, joissain jotain muuta. Useissa oli kahden–kolmen sanan yhdistelmä. Yleisimmät käytetyt termit olivat: uskonnollinen, uskova, etsijä, henkinen, ateisti, uskonnoton ja agnostikko. Myös muita käsitteitä oli käytössä: kristitty, filosofi, itsensä kehittäjä, kiinnostunut, ihmettelijä, epävarma, universalisti ja niin edelleen. Jotkut vastauksista olivat sisäisesti ristiriitaisia, etenkin jos lähestyisimme uskonnon käsitettä hyvin kapeasti: ”henkisesti suuntautunut, ei millään tavoin uskonnollinen”, ”agnostikko, ikuinen etsijä, joka ei usko löytämiseen”, ”jonkinlainen etsijä-tutkija-ihmettelijä”, ”en ole uskonnollinen, mutta jossain määrin henkinen”, ”uskonnollinen, henkinen ja etsijä, mutta ei kristitty”, ”olen henkinen/uskova, mutta en usko kirkon tai minkään muun uskonnollisen yhteisön normien mukaan”.

Vastaukset olivat siis paikoin erittäin tarkkoja, ja samanaikaisesti jokseenkin kriittisiä Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa, kristinuskkoa tai Raamattua kohtaan – myös silloin, kun vastaaja identifioitui kristityksi ja oli kirkon jäsen. Yksilöllisyys määrittelee siis useimman vastaajan uskontosuhdetta, vaikka he identifioituisivatkin uskonnollisen yhteisön jäseneksi. Useampi kuin kaksi kolmesta kyselyyn vas-

tanneesta uskontotieteen opiskelijasta oli joko uskonnollisia tai henkisiä, mutta omalla tavallaan. Kyselyni tulokset osoittavat samaan suuntaan kuin kansalliset tai kansainväliset uskonnollisuuden tutkimukset. On yhä yleisempää olla uskonnollinen tavalla, joka tekee eroa institutionaalisten kirkkojen edustamista opetuksista ja käytännöistä. Tällainen asenne, jota voidaan kuvata yksityiseksi, epämuodolliseksi ja rakenteettomaksi uskonnollisuuden muodoksi, kulkee useimmiten henkisyiden nimekkeen alla.¹⁴

Uskonnon vaikutus

Uskonnon vaikutus – tai vaikuttamattomuus – arjessa oli seuraavan kysymyksen teemana. Noin 20 prosentille vastaajista uskonnolla ei ollut mitään (hengellistä) merkitystä ja vain noin 15 prosenttia katsoi, että uskonnolla oli suuri merkitys heidän arjessaan. Muille vastaajille uskonnolla oli vähän tai jonkin verran vaikutusta, mikä tarkoittaa sitä, että noin 60 prosenttia kyselyyn vastanneista näki uskonnolla olevan elämässään ainakin jonkin vaikutuksen. Useille uskonnon merkitys arjessa ei liittynyt hengellisyyteen, vaan tarkoitti uskonnon ja uskonnollisten kysymysten ajattelua, seuraamista tai ihmettelyä, uskonnollisista kysymyksistä keskustelua tai uskontoa moraalina ja etiikan perustana sekä uskontoa osana elinympäristön kulttuuria ja yhteiskuntaa.

Uskontotiedettä opiskeleville uskonto on myös keskeinen osa päivittäistä opiskelua, tutkimuskohde sekä tulevassa ammatissa päivittäinen opetuksen, pohdinnan ja keskustelun aihe. Uskonto, sen vaikutus, merkitys ja muodot kiinnostavat. Tällöin ”uskontojen tarkkailu ja niistä keskustelu ja niiden opiskelu” nähtiin osaksi ”henkistä toimintaa”. Uskonto saattoi olla myös ”satunnaisen ihmettelyn aihe”. Tai kuten eräs vastaaja kuvaa: ”pohdin uskontoa ja luen kirjallisuutta muun muassa zenistä. Runous tuntuu joskus uskonnolta. Käyn joskus kirkossakin istumassa, en yleensä jumalanpalveluksissa”.

Kirkon aktiivisille jäsenille ja niille, jotka kuvasivat itseään uskovaisiksi, (kristin)usko oli elimellinen osa jokapäiväistä elämää. He rukoilivat, lukivat Raamattua sekä tunsivat Jumalan läsnäolon ja johdatuksen elämässään. Joillekin uskonnon merkitys aktualisoitui kriisien yhteydessä. Heille uskonto näkyi Grace Davien sijaisuskonnollisuuden käsitteen kaltaisena: uskonto on siellä kun sitä tarvitaan. Voi osallistua häihin ja hautajaisiin, voi laulaa yhdessä muiden kanssa joululauluja tai voi mennä kirkkoon rukoilemaan vaikeiden aikojen kohdatessa.

Perustavanlaatuiset kysymykset

Kysyin myös, mistä opiskelijat etsivät vastauksia elämän suuriin kysymyksiin. On tärkeää tarkastella sitä, millä tavoin ihmiset käsittelevät eksistentiaalisia kysymyksiä. Mitä ihmiset ajattelevat, tuntevat, uskovat ja tekevät perimmäisten kysymysten äärellä – erityisesti silloin kun ei ole tarjolla yhteistä pohjaa, jonka varaan vastaukset asettaisi?

Noin 40 prosenttia vastaajista kertoi etsivänsä vastauksia sisimmästään, omasta itsestään, oman ajattelunsa lävitse tai omista kokemuksistaan. Tästä voidaan löytää kaksi nykyajan uskonnollisuudelle ominaista Liselotte Friskin listaamaa suuntaa: opista kokemukseen sekä yhteisöllisestä henkilökohtaiseen. Tosin 15 prosenttia vastaajista kertoi, etteivät etsi tai tarvitse vastauksia ollenkaan. Mutta suurin osa opiskelijoista katsoi kysymyksen ja etsien johonkin suuntaan: kirjallisuuteen, filosofiaan, uskonnollisiin ajattelijoihin, keskusteluihin ystävien tai läheisten kanssa, luontoon, tieteeseen tai eri uskontoperinteisiin. Myös esoteerinen tieto, meditaatio, henkioppaat ja rukoukset mainittiin.

Jumalausko ja kuolemanjälkeinen elämä

Kyselyyn kuului kaksi kysymystä uskonnollisista uskomuksista: ensimmäinen liittyi vastaajan jumalauskoon ja toinen hänen käsitykseensä kuolemanjälkeisestä taantumista. Noin neljännes kyselyyn vastanneista opiskelijoista ei uskonut minäkäänlaiseen jumalaan, jumaluuteen tai yliluonnolliseen olentoon (tosin huomatta-

vasti harvempi määritteli itsensä ateistiksi), vajaa kymmenen prosenttia ei osannut vastata kysymykseen, jolloin kaksi kolmesta vastaajasta uskoi jonkinlaiseen jumaluuteen tai kosmiseen voimaan. Kolmannes näistä uskoi Jumalaan.

Myös muunlaisia tai tarkentavia käsitteitä käytettiin: luoja, sama Jumala kaikilla, kristinuskon Jumala, tietoisuus, jumalallinen henki, kaikkeus, energia, jumaluus jokaisessa ihmisessä, elämän alkuunsaattaja, valo, rakkaus, ihmisen sisäinen jumaluus, tietoisuus. Osa vastaajista pohti asiaa yksityiskohtaisemmin: ”personoitu jumala on ihmisen luoma kuva. ’Jumaluus’ on ykseyttä, elämän voimaa”, ”uskon, että maailma ei voi olla paikka, jossa ei ole korkeampaa voimaa. Laadusta en tiedä”, ”mahdollisesti kosminen, persoonaton jokin”, ”uskon ihmisten henkiseen yhteyteen, maailman syntyä ei ole, maailma on aina ollut”.

Kovinkaan yleisesti vastauksissa ei viitattu kristilliseen tai länsimaiseen Jumalaan, ”Taivaan isään”. Panteistiset tai panenteistiset – kaikki on jumalaa tai jumala on kaikessa – kuvaukset olivat yleisempiä, kuten ne uushenkisyyden sisällä laajemminkin ovat; sitä voidaan pitää hierarkkisen Taivaan isä -mallin vastakohtana. On kaikkein demokraattisinta ajatella meidän kaikkien olevan samaa jumalallista kokonaisuutta, samaa yhteyttä, samaa alkujuurta. Immanentti uskonnollisuus, jossa usko persoonalliseen ja transsendenttiin Jumalaan on muuttunut uskoksi jumaluuteen kaikkien meidän sisällä, löytyy myös opiskelijoiden vastauksista. Anton Geels käyttää käsitettä ”funktionaalinen henoteisti” tarkoittaen sillä ihmisiä, jotka pitävät omassa Absoluuttisen tulkinnassaan, mutta ovat samanaikaisesti avoinna myös muille tulkinnoille.¹⁵ Uskontotieteen opiskelijoille dialogi erilaisten uskontomuotojen tai henkisten traditioiden ajatusten kanssa näyttää tärkeältä. Eklektisesti he poimivat käsitteitä ja ajatuksia erilaisista uskontoperinteistä. Erityisen selvästi tämä näkyy kuolemanjälkeistä elämää koskevissa tulkinnoissa.

Yli kolmannes opiskelijoista oli vakuuttunut siitä, että kaikki elämä loppuu kuoleman saapuessa. Ruumiista tulee ”matojen ruokaa” ja tietoisuus katoaa. Viidennes

vastaajista ei tiennyt mitä tapahtuu, eikä ryhtynyt arvailemaankaan asiaa. Mutta liki puolet vastaajista oletti, että ”jotakin tapahtuu”. Mutta mitä tämä ”jotakin” sitten tarkoittaa? Vaihtoehtoja oli monia, useat katsoivat, että jäljelle jää nimenomaan sielu: sielu syntyy uudelleen jälleensyntymässä, sielu siirtyy tasolta toiselle, sielut yhdistyvät, sielut siirtyvät astraalitasolle. Muitakin käsitteitä käytettiin: taivas, ikuinen elämä, ihminen muuntuu hengeksi. Muita, ehkä enemmän kansanomaisesti uskonnollisuudesta nousevia ajatuksia olivat esimerkiksi: ”uusi alku ja seikkailu”, ”jotain joka ei taivu kuvattavaksi”, ”rauhallinen uni”, ”kukin saa sen mukaan mitä on uskonut” tai ”totuus paljastuu”.

Kansalliset tutkimukset kyselyjen toteuttamisen ajalta osoittavat, että suomalaisten jumala- ja kuolemakäsityksissä on viime vuosina tapahtunut suuria muutoksia. Jumalan olemassaoloon uskomisen on vähentynyt huomattavasti, ateistiksi identifioituminen taas lisääntynyt. Kuolemakäsityksissä erityisesti epävarmojen osuus, niiden, jotka eivät tiedä mitä tulee tapahtumaan, on kasvanut voimakkaasti. Kristinuskon jumala- ja taivaskäsitys sen sijaan tavoittavat yhä harvempia.¹⁶

Rituaalit

Kuten kaikissa uskonnollisuutta käsittelevissä tutkimuksissa, myös opiskelijoille osoitetussa kyselyssä tiedusteltiin uskonnon rituaalista ulottuvuutta, uskonnonharjoituksen muotoja yksin tai yhdessä muiden kanssa. Vastaukset olivat samansuuntaisia kuin kaikkia suomalaisia koskevissa kyselyissä, sillä suurin osa ei osallistunut uskonnollisiin tilaisuuksiin – ellei lasketa mukaan läheisten kaste-, hää- ja konfirmaatiotilaisuuksia sekä hautajaisia. Noin puolet vastaajista kertoi, ettei harjoita uskonnollisuutta muutoin kuin osallistumalla siirtymäriitteihin ja viidennes, ettei harjoita koskaan minkäänlaista uskonnollisuutta julkisesti. Vain yksi viidestä vastaajasta kertoi osallistuvansa säännöllisesti uskonnollisiin tilaisuuksiin, kuten kristillisiin jumalanpalveluksiin, rukousiltoihin tai nuorisotapaamisiin. Osa osallistui ei-kristillisten yhteisöjen tilaisuuksiin, kuten wicca-yhteisön tai satanistien rituaaleihin, meediatilaisuuksiin tai esoteeristen traditioiden rituaaleihin. Osa tilai-

suuksissa kävijöistä teki sen uteliaisuudesta, uskontotieteellisestä kiinnostuksesta tai etsiessään itselle sopivaa uskonnonharjoittamisen muotoa. Näitä jälkimmäisiä voi pitää eräänlaisina uskonnollisina shoppailijoina, uskontojen supermarketissa vaeltavina etsijöinä – mikä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö heidän etsintänsä olisi vakavaa ja tarkoituksellista. Osa vieraili erilaisissa kirkkorakennuksissa kiinnostuksen ja uteliaisuuden vuoksi.



Meditointi voi olla osa arkea, mutta sitä varten voi myös hakeutua mietiskelylle otollisiin paikkoihin tai seuduille. Kuvassa meditoidaan auringon nousussa Intian Kanyakumarissa. Kuvaaja Johanna Ahonen.

Vastauksista löytyi esimerkiksi seuraavankaltaisia kuvauksia: ”Tiibetinbuddhalainen meditaatio huvikseen kokemuksen vuoksi, mielenkiinnon vuoksi vapaakirkon tai saatananpalvojen menojen seuraaminen”, ”joskus leipäkasseja hakiessa Turun eri hihhuleiden rientoihin: helluntai, pelastusarmeija ym.”, ”mikäli mahdollista, niin jonkinlaisiin okkultistisiin palvontamenoihin tai yhteydenottoyrityksiin (henkiin/demoneihin/ufoihin). Tosin niihin on työlästä päästä mukaan, joten sellaista

tapahtuu harmillisen harvoin”, ”käyn joskus mielenkiinnosta, ehkä kerran kuussa. Outoja pikku kultteja ja lahkojen kokouksia”. Uskonnonharjoittamisen ei tarvitse aina olla vakavaa.

Vajaa puolet vastaajista kertoi, ettei harjoita uskonnollisuutta yksityisesti. Mutta yli puolet vastaajista siis harjoitti. Yleisin uskonnollinen toiminta oli rukoilu. Tässä vastaajat ovat samassa linjassa suomalaisten pääosan kanssa, sillä miltei puolet suomalaisista kertoo rukoilevansa. Mutta muunkinlaiset uskonnonharjoittamisen muodot olivat uskontotieteen opiskelijoiden kohdalla yleisiä: meditointi tai jooga, uskonnollisten, henkisten tai hengellisten tekstien lukeminen, Tarot-korteista ennustus, läheisten vainajien haudoilla tai ylipäätään hautausmailla käynti, rituaalimagian harjoittaminen, laulaminen, tanssiminen, kävely luonnossa ja niin edelleen. Uskontoa voi harjoittaa uskonnollisten traditioiden ulkopuolella tai niistä oman kiinnostuksen mukaan ammentaen, jolloin jokin oma toiminta muuttuu uskonnonharjoittamiseksi, omalle elämäntavalle merkitykselliseksi teoiksi.

Organisoitu rituaalinen toiminta ei ollut kovin yleistä, mutta opiskelijat kehittivät omanlaisiaan rituaaleja, sekä yksityisiä että julkisia: ”omaksi uskovaksi riemukse- ni, melko satunnaisesti. Enemmänkin rukouksen muodossa”, ”en varsinaisesti, ehkä erilaiset taidekokemukset koen uskonnollisesti”, ”juomalla teetä, pelaamalla mahjong-tiileillä joka päivä. Ja kuuntelemalla musiikkia”, ”meditointia, hiljentymistä, joogaa, mietiskelyä, energia-tekniikoita”, ”etsimällä totuutta ja mietiskelemällä, koittaen ymmärtää, ja niiden lisäksi yrittämällä elää hyvää elämää”, ”eläminen on jatkuvaa henkisyiden harjoittamista”. Jopa niillä opiskelijoilla, jotka eivät kuvanneet itseään uskonnolliseksi tai henkiseksi, oli henkisiä hetkiä ja kokemuksia elämässään.

Uskontososiologi Maria Liljas Stålhandske on kuvannut yksityisiä henkisiä kokemuksia ja niihin liittyviä rituaaleja:

Henkisyys, tässä mielessä, on hetki, jolloin olet yksin ja vapaa arjen paineista. Se on kävellä yksin koirien kanssa metsässä; se on levätä kissa sy-

lissään suosikkinojatuolissa; se on lähteä järvelle soutelemaan aivan ilman syytä, se on vain olla läsnä hetkessä. Tämänkaltaiset teot tai ei-teot näyttävät toimivan tärkeinä katkoksina stressaavassa elämässä – yksilöllisten rituaalien hetkinä.¹⁷

Tällaisia yksityisiä hetkiä opiskelijat kuvasivat erityisesti viimeisen kysymyksen kohdalla, jossa tarkasteltiin tilanteita, jossa he olivat kokeneet tai kohdanneet pyhän. Pyhän kohtaamiseen liittyvät yksityiset tai jaetut hetket toimivat elämän merkitystä rakentavina tapahtumina. Ne ovat toimintaa, jolla on erityinen merkitys tai arvo kokijalleen suhteessa erityisesti syviin, elämäkatsomuksellisiin kokemuksiin.

Pyhän kokemus

Uskontoperinteissä merkittävien aikojen, paikkojen, asioiden ja olentojen erityisyyttä ja erilleen rajaamista ilmaistaan useimmiten pyhän käsitteellä. Myös arjessaan ihmiset tosiasiallisesti käyttävät pyhän käsitettä ja määrittelevät asioita, esineitä, ilmiöitä, aikoja ja paikkoja pyhiksi tehdessään arvovalintoja sekä järjestäessään ja rajatessaan asioita niiden merkitysten perusteella. Uskontotieteilijä on kiinnostunut selvittämään, miksi ja millä perusteilla ihmiset pitävät jotakin pyhänä tai uskonnollisena ja millä tavoilla sanaa käytetään eri yhteyksissä. Pyhän käsitettä pidetään uskontotieteessä osin keskeisempänä kuin vaikkapa jumalan tai yliluonnollisen käsitettä. Tämä johtuu esimerkiksi siitä, että eri uskontoperinteissä saattaa olla hyvin toisistaan poikkeavat suhtautumiset jumaliin, kuolemanjälkeiseen elämään tai yliluonnolliseen. Mutta kaikilla ihmisillä ja kaikissa ihmisyhteisöissä on asioita, jotka ovat hänelle tai heille pyhiä.¹⁸

Pyhyys ei välttämättä liity suoranaisesti uskonnollisuuteen tai uskontoon. Perjantain viikkosiivouksella ja lauantain saunomisella niin koti kuin oma ruumiskin puhdistetaan pyhää, sunnuntaita varten. Pyhäksi voi rajautua moni maallisenakin pidetty asia, kuten kansakunta tai perhe, joiden koskemattomuutta ja rajoja suojellaan. Pyhiä ja kyseenalaistamattomia voivat olla myös arvot, vaikkapa demokratia,

tasa-arvo tai suvaitsevaisuus. Mikään asia ei siis ole pyhä itsessään, vaan asioista tulee toiminnan tai arvostuksen myötä pyhä, erilleen rajattu.¹⁹

Kyselyyn vastanneille uskontotieteen käsitys pyhästä oli tuttu, kuten myös ajatus siitä, että omassa elämässä on useita erilaisia ilmiöitä, tilanteita ja asioita, joita kukaan pitää pyhänä. Siksi useimmat vastaajat luettelivat suuren joukon pyhinä pitämäänsä seikkoja. Monet seikoista liittyivät suoranaisesti uskontoon, erityisesti kristinuskoon, jolloin pyhä kiinnittyi Jumalaan, rukoukseen, kirkkoon tai Raamatun lukemiseen: ”Kirkko on minulle pyhä paikka. Siellä kohtaan pyhyiden ja siellä on siksi käyttäytyttävä hyvin ja oikein. Lisäksi pyhää ovat omat ajatukseni uskosta ja jumalasta. Iltarukoukseenkin sisältyy ripaus pyhää.”

Kaikkein useimmin vastaajat sijoittivat pyhän kokemuksen luontoon: ”Koen pyhän maatessani huhtikuussa metsässä ja haistaessani elämän voittavan”. Lisäksi tärkeäksi nousi rakkaus ja yhteys läheisiin, perheeseen, lapsiin, puolisoon ja ystäviin. Myös yksityisyys, oma ruumis sekä fyysinen ja henkinen koskemattomuus nähtiin pyhänä. Seuraavassa vastauksessa tulee hyvin kauniilla tavalla esiin pyhän kokemuksen monet puolet:

Metsä on minulle jostain syystä usein pyhältä tuntuva paikka, vanha, koskematon metsä, talousmetsässä on paljon vähemmän pyhyttä. Ja tuntu-reissa, koskissa, kauniissa maisemissa... Olen ollut myös kiinnostunut suomalaisesta muinaisuskosta ja wiccasta, lähinnä tämän yhteyden takia. Koen pyhyttä myös oikeastaan jokaisessa tilanteessa, missä ihmiset yhdessä hyvin aikein koettavat saada yhteyden korkeampaan voimaan. Kun lapsuudenkodissa, kerran tai kaksi vuodessa, jouluna ja pääsiäisenä, luemme ruokarukouksen ennen juhla-ateriaa, hetki on sanoinkuvaamattoman pyhä. Uskon, että pyhyttä on jokaisessa ihmisessä, ja oikeastaan kaikkialla.

Ajatus siitä, että pyhyys löytyy jokaisesta ihmisestä, että se on löydettävissä kaikkialta ja että sen voi kohdata arjessa silloin, kun sitä vähiten odottaa, toistui useissa vastauksissa: ”sattumanvaraiset pysähtyneet hetket jolloin ’maailma katoaa’” tai ”teehetki aurinkoisena aamuna”. Monille myös ihmisen luomat ajatusjärjestelmät,

kirjallisuus, taide tai musiikki olivat pyhiä. ”Pyhyys on oman pienuuden hyväksymistä & äärettömyyden edessä hiljenemistä. Kohtaan pyhän musiikissa ja hiljaisuudessa, erityisesti yhteisissä tilaisuuksissa.”



Pyhän kokemus liitetään usein luontoon. Suomalainen on varmaankin lähimpänä mysteerin kokemusta istuessaan kesäillassa saunan terassilla meri- tai järvimaisemaa katsellen. Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.

Tunnekokemuksena pyhä liittyi ”kokonaisvaltaiseen rauhan tunteeseen”, ”hiljaisuuteen”, ”yhteyteen johonkin suurempaan” ja ”hiljentymiseen”. Pyhiksi arvoiksi nousivat rakkaus, vanhempien kunnioitus, tasa-arvo, suvaitsevaisuus, ihmisoikeudet, kulttuuriperintö. Tiede sekä tiedon ja ymmärryksen lisääminen nähtiin myös pyhänä ja ihmisen velvollisuutena. Pyhää ei vain vastaanotettu passiivisesti, vaan se vaati aktiiviseen toimintaan: ”pyhää on sydämellisyys, ymmärtäväisyys, tuomitsemattomuus. Pyrkimys parempaan itsessä ja ympärillään”. Useat uskonottomina itseään pitävät halusivat tuoda esiin pyhän kokemuksen uskonnollisuudesta irrallisena asiana: ”uskonnollisessa mielessä mikään ei ole minulle pyhää. Ehkä tähän rinnastettavia asioita, uskomuksia joita en kyseenalaista, voisivat olla uskoni ihmi-

sen pohjimmaiseen hyvyyteen ja siihen, että tiede parantaa ihmisen elämänlaatua ja tuottaa enemmän hyvää kuin pahaa”.

Yliluonnolliset kokemukset

Niin kutsutussa Enköping-tutkimuksessa Ruotsissa – maailman maallistuneimassa maassa – vain pieni joukko tutkituista piti itseään uskonnollisena, mutta siitä huolimatta noin puolet vastaajista kertoi arkipäivän ylittäneistä kokemuksistaan. Ne saattoivat olla henkisiä kokemuksia luonnossa, kokemuksia rukousvastauksista tai kokemuksia yhteydenpidosta kuolleiden henkilöiden kanssa. Myös uskontotieteilijä Abby Dayn Britanniassa tekemässä tutkimuksessa uskonnottomiksi ja ateistiksi itsensä määritelleet ihmiset kertoivat esimerkiksi kommunikointiaan läheisten vainajien kanssa. Uskontotieteen opiskelijoille osoitetussa kyselyssä tulokset olivat samansuuntaisia, mikä oli minulle yllätys. Suomalaisissa kansallisissa tutkimuksissa on saatu tuloksia, joiden mukaan noin viisi prosenttia vastaajista on nähnyt vaikkapa enkelin tai kummituksen.

Koska vastaajajoukko oli suhteellisen pieni, en kysynyt heiltä pelkästään itse koe-
tuista yliluonnollisista kokemuksista vaan myös siitä, onko joku heidän lähipiiris-
sään kokenut jotakin yliluonnolliseksi tulkittavaa. Käsite yliluonnollinen oli hie-
man huonosti valittu, sillä tarkat opiskelijat ryhtyivät pohtimaan ja kyseenalaista-
maan käsitettä. Luonnollisessa maailmassa ei tapahdu mitään yliluonnollista. Yli-
luonnollisuus on aina tulkintakysymys. Joskus tulkinta syntyy vasta jälkeenpäin:
”olen kokenut jotain, minkä mielsin joskus yliluonnolliseksi, jälkeenpäin yli-
inhimilliseksi ja nyt ihmisyyttä paremmin tuntien luonnolliseksi. Kyseessä oli si-
säisen rauhan kokemus: saatoin olla missä tahansa ja mennä mihin tahansa pel-
käämättä”.

Joka tapauksessa hieman yli puolet vastaajista kertoi, että he itse tai joku heidän
läheisensä on kokenut jotain yliluonnolliseksi tulkittavaa. Yleisimmät kokemukset
olivat parantaminen tai parantuminen, selvänäköisyys tai enneunet, telepatia, Py-

hän Hengen tai Jumalan toiminta tai viestit sekä kohtaamiset enkelin, hengen, kummituksen tai kuolleen läheisen kanssa. Myös pienet sattumukset tai arjen ihmeet tai vaikkapa kissan parantuminen, vanhojentanssiparin löytyminen tai sateen lakkaaminen ennen tärkeää peliä saatettiin tulkita yliluonnollisiksi tapahtumiksi tai vastaukseksi rukoukseen. Jotkut opiskelijat kirjoittivat rikkaita ja yksityiskohdaisia kuvauksia esimerkiksi ennenäkyjen toteutumisesta tai jälleensyntymäkokemuksesta.

Sen määrittely, mikä on yliluonnollista, mikä ei, vaihtelee suuresti: ”en oikein osaa enää erotella mikä on yliluonnollista tai mikä ei. Toiselle esimerkiksi universaalien energian kokeminen on yliluonnollista, minulle reiki-energia on täysin luonnollista”, ”jos esim. helluntailaisuuden kielillä puhuminen on tähän luettavissa niin olen nähnyt/kuullut monenkin ’saavan armolahjan’ tai käyttäneen sitä”, ”yliluonnollinen on vaikea määrittellä, mutta itselleni järjen ylittävää voi olla esim. rukoillessa saatu rauha muutoin stressaavassa tilanteessa. Konkreettisia rukousvastauksia on myös ollut esim. kun selkä hiukan kipeänä nukkumaan mennessä rukoilin, että Jumala parantaisi päivän aikana hieman kipeytyneen selän. Tunsin kuinka selkäni alkoi nousta kaarelle ja jokainen nikama tuntui naksahdavan yksi kerrallaan paikalleen. Lääketieteellinen ihme selän paraneminen ei varmastikaan ollut, mutta itselleni yllättävä ja kovin konkreettinen rukousvastaus”. Joillekin yliluonnolliset kokemukset olivat arkisia ja jokapäiväisiä: ”nykyisin yhteys henkioppaaseen joka auttaa pohdinnoissa ja valinnoissa”, ”koen lähes päivittäin synkronisaatiota, jota joku voisi pitää ’yliluonnollisena’, vaikkei yliluonnolliseen uskokaan”, ”minusta on absurdia puhua yliluonnollisesta. Olen kokenut minulle luonnollisia asioita, mitä monet voisivat luokitella yliluonnollisiksi”.

Lopuksi

Kyselyjen tulokset viittaavat siihen, että uskontotiedettä opiskelevat eivät ole kovin uskonnollisia perinteisellä, kristillisellä tavalla: he eivät ole kirkon jäseniä yhtä usein kuin suomalaiset keskimäärin, he eivät osallistu uskonnollisiin tilaisuuksiin

lukuunottamatta läheisten siirtymäriittejä, he eivät rukoile yhtä usein kuin keskimääräinen suomalainen, he eivät usko kristinuskon Jumalaan tai kristilliseen käsitukseen taivaasta ja helvetistä. Mutta kyselyyn vastanneet opiskelijat ovat huolellisesti pohtineet omaa uskonnollisuuttaan ja suhdettaan uskonnollisuuden eri ulottuvuuksiin ja he osaavat kuvata asennettaan uskontoon, jumaluuteen, kuolemanjälkeiseen elämään monin kiinnostavin ja yksityiskohtaisin tavoin. Heillä on myös syvä yhteys pyhän kokemiseen ja monilla on itsellä tai lähipiirissään yliluonnolliseksi tulkittavia kokemuksia.

Vajaalle kolmannekselle vastaajista kristinuskko tarjosi vastauksen elämän perustavanlaatuisiin kysymyksiin, johdatusta arkisessa elämässä, turvaa ja lohtua kriiseissä sekä yhteisön, jonka kanssa jakaa uskonsa sekä harjoittaa sitä. Suurin osa näistä opiskelijoista oli naispuolisia. Yksityisten uskonnonharjoittamisen muotojen, kuten rukoilun, lisäksi he osallistuivat uskonnollisiin tilaisuuksiin ja olivat seurakuntansa nuorisotoiminnan aktiivisia jäseniä. Mutta myös he, jotka olivat perinteisellä tavalla uskonnollisia, asettivat varauksia kristinuskon oppien, pyhän kolminaisuuden määritelmän tai Raamatun sanoman suhteen. He olivat kristittyjä, he olivat löytäneet vastaukset, mutta he tulkitsivat niitä omalla tavallaan.

Toinen ryhmä vastaajista muodostui uskonnottomiksi itsensä identifioivista, ateisteista ja agnostikoista. Heitä oli runsas kolmannes vastaajista. He eivät uskoneet jumaluuteen tai kuolemanjälkeiseen elämään, he eivät osallistuneet uskonnollisiin tilaisuuksiin, mutta heillä saattoi olla omanlaisiaan julkisia tai yksityisiä henkisiä rituaaleja tai tapoja arjessaan tai vaikkapa luonnossa kulkiessaan. Pyhän käsite ei ollut heillekään vieras. Se liittyi useimmiten juuri luontoon, ystävyys- tai perhesuhteisiin, taiteeseen tai arkiseen elämään. He olivat kiinnostuneita muiden ihmisten uskonnollisuudesta sekä uskonnon vaikutuksesta kulttuurissa, yhteiskunnassa ja politiikassa.

Suurin ryhmä, reilu 40 prosenttia vastaajista, oli jonkinlaisia uskonnollisia tai henkisiä etsijöitä. He kuvasivat itseään henkiseksi ja he asettivat monenlaisia varauksia kristinuskon opetuksia tai kirkkoa kohtaan. He rukoilivat arjessaan tai henkilökohtaisten kriisien kohdatessa, mutta eivät osallistuneet uskonnollisiin tilaisuuksiin, läheisten kastetilaisuuksia, häitä ja hautajaisia lukuun ottamatta. He saattoivat osallistua useiden eri uskonnollisten yhteisöjen tilaisuuksiin, joko uteliaisuudesta tai etsiessään oikeaa tietä. He myös lukivat – Raamatun sijaan – useiden uskonto-perinteiden ja ajattelijoiden tekstejä. He uskoivat jonkinlaiseen jumaluuteen ja kuolemanjälkeiseen elämään, jotka he määrittivät omalla tavallaan. Ja nämä määrittelyt olivat usein melko kaukana vaikkapa siitä, miten kristinuskossa ne kuvataan. Esimerkiksi usko jälleensyntymään ja panteistinen jumalakäsitys olivat yleisiä. He löysivät vastauksia elämän suuriin kysymyksiin omasta sisimmästään, omista kokemuksistaan ja keskusteluissa ystäviensä kanssa. He kohtasivat pyhän jokapäiväisessä elämässään, elämässä itsessään, luonnossa ja taiteessa. Tätä ryhmää voidaan kuvata käsitteellä henkinen tai spirituaalinen. Vastaajien maailmankatsomus oli suurelta osalta itse rakennettu, ilman yhteisöä tai muuta auktoriteettia kuin oma itse. Ryhmän jäsenet ovat kiinnostuneita eksistentiaalisista kysymyksistä, eivätkä he tyytyneet muiden auktoriteettien tarjoamiin yksinkertaisiin tai valmiisiin vastauksiin.

¹ Artikkelin perustuu alustukseen, jonka pidin Budapestissä, Unkarissa 17.–22.9.2011 järjestetyssä Euroopan uskontotieteellisten seurojen (EASR) konferenssissa.

² Mahlamäki 2013.

³ Mts. 63.

⁴ Ks. esim. Haastettu kirkko 2011; Ketola 2011; Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003.

⁵ Mp.

⁶ Davie 2000.

⁷ Ks. esim. Haastettu kirkko 2011; Ketola 2011; Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003.

⁸ Heelas & Woodhead 2005; Vincett & Woodhead 2009; ks. tässä julkaisussa Ahosen artikkeli.

⁹ Tämä tulee selväksi tästä julkaisusta löytyvästä Ahosen artikkelista. Ks. Vincett & Woodhead 2009.

¹⁰ Frisk 2009.

¹¹ Mahlamäki 2013, 63.

¹² Mp.

¹³ Mts. 64.

¹⁴ Ks. esim. Davie 2000; Day 2011.

¹⁵ Geels 2009; Motak 2009; Vincett & Woodhead 2009.

¹⁶ Haastettu kirkko 2011.

¹⁷ Liljas Stålhandske 2009. Käännös Tiina Mahlamäki.

¹⁸ Pyhän käsitteestä ks. esim. Anttonen 2010.

¹⁹ Anttonen 2010.

Lähteet

- Davie, Grace 2000. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Davie, Grace & Linda Woodhead 2009. Secularization and Secularism. Teoksessa Linda Woodhead ym. (toim.): *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. 2. p. London: Routledge, 523–534.
- Day, Abby 2011. *Believing in Belonging. Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Geels, Anton 2009. Glocal Spirituality. For a brave new world. Teoksessa Tore Ahlbäck (toim.): *Postmodern Spirituality*. Åbo: Donner Institute, 8–24.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Ketola, Kimmo 2011. Suomalaisten uskonnollisuus. Teoksessa Kimmo Ketola, Kati Niemelä, Harri Palmu ja Hanna Salomäki: *Uskonto suomalaisten elämässä. Uskonnollinen kasvatus, moraali, onnellisuus ja suvaitsevaisuus kansainvälisessä vertailussa*. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto, 7–24.
- Kääriäinen, Kimmo, Kati Niemelä ja Kimmo Ketola 2003. *Moderni kirkkokansa. Uskonnollisuus uudella vuosituhanella*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Liljas Stålhandske, Maria 2008. Necessary and Impossible. On spiritual questions in relation to early induced abortion. Teoksessa Tore Ahlbäck (toim.): *Postmodern Spirituality*. Åbo: Donner Institute, 110–129.
- Motak, Dominika 2008. Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism. Teoksessa Tore Ahlbäck (toim.): *Postmodern Spirituality*. Åbo: Donner

TIINA MAHLAMÄKI: Ihmetteleviä etsijöitä.
Uskontotieteen opiskelijoiden uskontosuhteesta

Institute, 149–161.

Vincett, Giselle & Linda Woodhead 2009. Spirituality. Teoksessa Linda Woodhead ym. (toim.): *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. 2. p. London: Routledge, 319–337.

JAANA KOURI

Akanvirtaa soutamassa

Kokemuksia sisäpiiriläisen tutkijan paikantumisesta

”Akanvirta” on lypyrttiläinen ilmaus vastavirralle, joka kulkee lähellä rantaa. Soutaessa kovalla tuulella on suotuisampaa kulkea kiertäen rantoja pitkin myötävirtaan kuin pyrkiä suoraviivaisesti lyhyempää reittiä vastavirtaan veden yli. Kesällä 2006 haastattelin vanhan luotsikylä Lypyrtin kesäasukkaita Turun saaristossa. Olin ilmoittautunut vapaaehtoiseksi paikallisten muistojen ja menneisyyttä koskevien tietojen tallentajaksi. Vuonna 2011 julkaistiin toimittamani ja kirjoittamani kylän historiaa käsittelevä teos *Lypyrtti-Lypertö. Kylä väylien varrella*. Kiinnostuin kyläläisten suhteesta menneisyyteen ja ympäristöönsä. Olin itse kesälypyrttiläinen viettäen kahdettatoista kesääni kylässä.

Aloittaessani kylän kerrotun tai *suullisen historian*¹ tallentamisen, päätin käyttää samaa aineistoa myös uskontotieteen väitöskirjassani. Olin yhtäaikaan kyläläinen ja tutkija. Väitöskirjani työnimi *Koettu, kerrottu ja kirjoitettu ympäristö* sisältää lyhyesti tutkimusprosessin kaikki toiminnalliset menetelmäni: tutkimuksen kohde – kylän merkitykset – löytyivät kuuntelemalla kyläläisten kertomuksia ja kokemuksia, ja niistä kertoen ja kirjoittaen lukijalle. Tutkimukseni tein niin fyysisesti soutamalla haastattelumatkoja kuin myös vertauskuvallisesti akanvirtaa pitkin, hakien suotuisaa, vaikka ei aina suorinta reittiä.

Kulttuurintutkijana olen kiinnostunut tiedosta, joka saavutetaan hermeneuttisen eli ymmärtävän tiedonintressin tuottamana.² Tämä tieto on erityyppistä kuin luonnontieteissä ja siksi sen tuottaminenkin on erilaista. Olen uskontotieteilijä ja tarkastelen uskonnonkaltaista tai myös uskonnolle ominaista merkityksenantoa. Olin kiinnostunut kylälle annetuista merkityksistä ja sen menneisyyden *merkityk-*

sellistämisestä.³ Tässä artikkelissa pohdin sisäryhmäläisen tutkijan asemaani. Tuon esille esimerkinomaisesti huomioitani tiedon tuottamisen tavoista, joita pystyin tekemään, koska olin tutkimuskohteeni suhteen niin sisä- kuin ulkopiiriläinen. Yhdistän paikallista kokemuksen tuomaa, vertauskuvallisestikin ilmaistua tietotaitoa tutkimukseni tekemiseen. Jätän lukijan pohdittavaksi, josko samankaltaista menetelmää voisi käyttää myös uskonnollisten ilmiöiden merkityksenannon prosessien tutkimiseen tai esimerkiksi siihen, miten näkymätöntä merkityksellistetään.

Samassa veneessä tutkittavien kanssa

Lyyprttiin kuljetaan yleisen tien päässä olevan yhteislaiturin kautta. Ensimmäisiä kertoja mennessäni kylään, mieheni varoitti minua sanoen laiturin ja paatin, veneen, välisen paikan olevan merenkulun vaarallisimpia paikkoja. Jos sinne putoaa, on hyvin vaikea päästä ylös. Vene onkin hyvä saada tiukasti kiinni siirtymisen ajaksi. Koin monesti kenttätyöni aikana olevani kuin laiturin ja veneen välissä, osittain katsomassa ulkopuolisena kylää ja sen asukkaita, pohtien tutkimuskysymyksiäni, ja osa minusta oli yksi heistä samassa veneessä. Aiemmin antropologisissa tutkimuksissa koettiin vaaraksi se, että omassa yhteisössään tutkija ei näe itseään, tutkijan rooliaan tai paikkaansa selvästi, koska hänen tapansa ajatella on lähtöisin yhteisöstä. Nykyisissä tutkimuksissa taas sisäryhmäläisyys, toimiminen sen arkisissa ja kulttuurisissa järjestyksissä, on koettu eduksi paikallisten kontekstien ja merkitysten ymmärtämisessä.⁴

Tutkimukseni näyttäytyi jo alussa hermeneuttisena ymmärtämiseen pyrkivänä, monivaiheisena merkityksen tulkintaan tähtäävänä prosessina. Hermeneuttista menetelmää on kuvattu kehänä tai spiraalina eli kierteenä.⁵ Se kuvaa hyvin tulkin-tojen ja käsitteenmäärittelyn keskeneräisyyttä prosessissa, jolloin tutkimus osaltaan johtaa käsitteiden, määritelmien ja näkökulmien muuttamiseen.⁶ Kenttätyön aikaisessa tutkimuksessani olin monesti yhtäaikaa fyysisen kylän menneissä ja nykyisessä ympäristössä ja tutkimukseni hermeneuttisen kehän kuin pyörteen, ytimessä, ”yhtenä kysymysmerkkinä”. Kokemus oli kaaosmainen, nopea ja jatkuvasti

uusiin tutkimuksellisiin näkökulmiin houkuttava. Prosessi tuntui ulottuvan myös omiin kokemuksiini ja jopa vaativan niitä. Niin kuin sosiaaliantropologi Judith Okeley on kirjoittanut: ”Kentän kokemus on kokonaisvaltaistava ja saavuttaa koko olemuksen”.⁷ Etnografi Paul Atkinson taas on huomauttanut, että tutkija on läpikotaisin osa tutkittavaa ilmiötä myös siinä merkityksessä, että se ei ole olemassa riippumattomana tutkijasta.⁸ Oma kenttäkokemukseni tulikin yhdeksi paikallisen tiedon ymmärtämisen menetelmäksi.

Soudin molemmilla airoilla yhtäaikaan. Tieteen yksi kriteeri on objektiivisuus, jonka on aiemmin katsottu vaativan tutkijan etäisyyttä tai tahallista etäännyttämistä tutkimuskohteestaan. Nykyisin nähdään tutkijan paikantuneisuuden, kuten subjektiivisten lähestymistapojen aukikirjoittamisen, mahdollistavan objektiivisuuden: kun tutkimus paikannetaan, sitä voidaan myös arvioida.⁹ Sukupuolentutkijat Anu Koivunen ja Marianne Liljeström tulkitsevat paikantumisen käsitteen tietynlaiseksi kokemuksellisuuden käsitteellistämiseksi.¹⁰ Uskontotieteilijä Outi Fingerroos viittaa paikantamisella ensisijaisesti tutkimuksen tekemisen prosessin ja sen subjektiivisidonnaisuuden hahmottamiseen ja reflektoinnilla tämän asetelman julkituontiin. Hän korostaa *refleksiivisen paikantamisen* käsitteellä tutkijan tekemän paikantamisen merkitystä ja näkyväksi tekemistä itse *tutkimustekstissä*.¹¹

Paikantumiseni tieteeseen ja paikallistumiseni kylään tapahtuivat yhtäaikaan. Omat näkökulmani ja kokemukseni kyläläisenä ja tutkijana vaihtuvat, yhdistyvät ja sekoittuivat tutkimuksen aikana. Kulttuurintutkimuksessa teoreettisen viitekehän rakentumisesta on kuvattu siihen sisältyvillä useilla kokeiluilla ja näkökulmien vaihdoksilla. Niissä yhdistyvät eri tieteenaloilta omaksutut ideat, käsitteet, lähestymistavat ja aihepiirit. Tällä tietoisella artikulaatiivisella toiminnalla luodaan uusia merkityksiä ja ymmärrystä nivomalla yhteen erilaisia aineksia.¹² Etnografisen tiedon tuottaminen on paljolti ”liikkuvaa paikantamista”¹³ – jatkuvaa tunnustelua, eläytymistä, mahdollisuuksien etsintää ja kokeilua.

Irti laiturista

Uskontotieteilijä Thomas Tweed sanoo, että teoriat ovat samanaikaisesti ehdotuksia matkalle lähtemisestä, kirjoitettuna kuvaus matkasta ja itse matka.¹⁴ Tweedin mukaan kielikuvansa kaltaisesti teoria rakentuu ajatuksesta ja käsitteestä toiseen seuraten kerronnan ja keskustelun linjoja. Se on näkymiä tai havaintoja jostakin sijainnista käsin, tekstualisaationa etenkin matkan representaatio ja matka itse.¹⁵ Tätä voi verrata uskontotieteilijä Teemu Tairan kuvaukseen kontekstin rakentamisesta. Konteksti ei viittaa valmiina olemassa olevaan taustaan, johon aineisto (tai teksti) sijoitetaan tai joka selittäisi aineiston, vaan se, ymmärrettynä verkostomaisena suhdejärjestelmänä, rakennetaan erilaisten *kulkuneuvojen* – aineiston, erityisten tutkimuksellisten kysymysten ja niihin kytkeytyvien elementtien – avulla. Tairan mukaan kontekstien rakentamisesta voidaankin puhua kartografiana, kartoittamisena, kartan piirtämisenä.¹⁶ Etnografisessa tutkimuksessa konteksti ja teoria rakentuvat vähitellen, ne kunnioittavat kentän ja kentällä tuotettua tietoa rakennusaineiksinaan ja asettavat näin tutkijalle samalla vaatimuksia tutkimuskohteitensa äänen välittäjänä ja erilaisten tiedonlajien yhdistäjänä.

Kenttätyöni on ollut olemista tutkijuuden ja kyläläisyyden rajalla, josta näkee sen molemmille puolille. Oman kulttuurin tai omien näkemysten tarkastelu kauempaa on tärkeää niin kyläläisenä kuin tutkijana, jolloin pitää pystyä olemaan tarvittaessa etäinen ja kyseenalaistava sekä läheinen ja ymmärtävä kumpaankin suuntaan. Siinä on kahden eri yhteisön reunalla, kaksinkertaisen ryhmäläisyyden, mutta myös kaksinkertaisen toiseuden ja ”samuuden” tai yhteisyyden kokemuksen omaavana ihmisenä. Itse koen tuon tilanteen olevan haasteellinen, mutta antoisa niin kulttuurintutkijana kuin uskontotieteilijänä. Siinä herkistytään toiseuden, ja toiseuttamisen sekä yhtäaikaisesti samaistumisen, eläytymisen ja ymmärtämisen kokemuksille. Tuo raja on tutkijan positio sisäryhmäläisenä, se on vastavuoroinen tutkijan ja tutkittavien suhde ja siinä tapahtuu tutkimuksen prosessin – ei niin suoraviivainen – kirjoittaminen lukijalle. Kirjoittaminen on eri vuorovaikutussuhteiden

den raportointia ja kuvailua, keskustelun ja omien pohdintojen tekemistä näkyväksi ja ymmärrettäväksi lukijalle.



Lyyrtyssä aiemmat luotsien kotitalot ovat rannan läheisyydessä. Niiden ikkunoista näkee hyvin laivaväylälle. Kuvaaja: Jaana Kouri.

Muistoja, ikävää ja pelkoja

Uutena kyläläisenä koin olevani tutkimukseni avulla paikallistuva kesäkyläläinen. Tutkimukseni aikana lyyrtyläisten suhde kyläänsä oli harras. Monia vanhoja muistoja toistettiin uudestaan ja uudestaan lyhyissäkin laiturikeskusteluissa tai aiempiin paikallisiin asujiin suhtauduttiin kuin kulttuurisankareihin. Lyyrtytti (ruots. Lypertö) on kahden asuinpaikan ja luotsaamisen ympärille kasvanut kylä. Lyyrtyttäiset miehet luotsasivat laivoja jo ennen 1700-lukua. Lyyrtytti on myös ollut pitkään kaupunkilaisten kesänviettopaikka. Ensimmäinen kesähuvila rakennettiin 1920-luvulla. 1950-luvulta lähtien kaupunkilaiset vuokrasivat ensin kesähuoneita ja ostivat autioituvia taloja kesämökeikseen. Vuonna 1961 Merenkulkuhallitus lakkautti luotsaustoiminnan Lyyrtytistä. Osa luotseista jäi eläkkeelle ja osa muutti perheineen pois kylästä.¹⁷

Talvi talvelta yhä harvemmasta ikkunasta näkyi iltaisin valo, eikä piipuista noussut savua. Vain Alastalon kalankasvatusta ja matkailua harjoittava yritys toimi kylässä ympäri vuoden. Vuonna 2005 kauppa-auto kävi viimeisen kerran tien päässä yhteislaiturilla. Kauppa-autolla oltiin käyty tapaamassa muita kyläläisiä ja vaihtamassa kuulumisia. Nyt sekin oli poissa. Paikallisia, ympäri vuoden kylässä asuneita vanhuksia oli elossa vain muutama. Vainajien mukana oli mennyt paljon sellaista, jota ei saatu takaisin. Samanaikaisesti huoli kesä kesältä lisääntyvistä sinilevälautoista ja merimetsolaumoista läheisellä Seksmiilarilla eli Selkämeren pohjoisosan vesialueella, sai kesäasukkaat, aiempien kyläläisten jälkeläiset, kaipaamaan lapsuuteen, jolloin ympärillä oli ollut elävä luotsikylä ja uudessa kirkas vesi. Huoli saastuvista vesistä, katoavasta saaristolaiselämäntavasta ja unholaan painuvista asioista tai läheisistä tulivat yhtä aikaa.

Voiko kynän molemmilla päillä kirjoittaa?

Mitä kyläläiset halusivat tallentaa menneisyydestä, mitä koettiin tärkeäksi tai merkitykselliseksi? Miten löytäisin juuri näitä kylään liittyviä merkityksiä? Näihin kysymyksiin vastaaminen ei sujunut muutamalla aironvedolla vaan sukelsin monivuotiseen prosessiin. Koska tutkin minulle tuttua kulttuuria, vaikka en ollutkaan syntyperäinen lyyrtiläinen, olin niin sanottu sisäryhmäläinen tutkija ja myös itse tutkimukseni kohde. Vaikka tein kenttätyöni itselleni tutussa ympäristössä, olin uusi kyläläinen, enkä tiennyt vastauksia kysymyksiini tai ainakaan osannut sanoittaa niitä tieteellisesti. Miten kirjoittaisin kokemuksesta, joka minulla oli kylästä, olinhan kyläläinen? Miten olisin samanaikaisesti luotettavaa tutkimustekstiä tuottava tutkija?

Näillä kysymyksillä on oma tieteenhistoriansa, joka on myös osa uskontotieteen historiaa. Tiede on vastausten jatkuvaa etsintää, uusiin ja myös ikivanhoihin kysymyksiin. Kysymykset tutkijan osuudesta tutkimuksen tulosten synnyssä ja vastuusta niin tutkimuskohdetta kuin tiedeyhteisöä kohtaan ovat keskeisiä kaikessa tutkimustyössä. Kulttuurintutkimuksessa ne liittyvät läheisesti etenkin työskente-

lytapaani, etnografiaan eli ”kansojen kuvaamiseen”, ja keskusteluun tutkijan paikan eli position merkityksestä. Etnografian kohteena oli perinteisesti jokin kaukainen, ”lännen” ulkopuolella sijaitseva maa tai ”natiivien” ryhmä. Vähitellen kulttuurintutkijan kenttä on laajentunut tutkijan omaan kulttuuriin ja myös käsittämään aiemman fyysisen paikan lisäksi tutkimusaineiston muodostumisen prosessin.¹⁸ Ymmärsin vähitellen tutkimukseni aikana, ettei merkityksiä voinut valmiina löytää tai kerätä, vaan olin kylästä kirjoittajana keskeisessä asemassa niiden välittäjänä ja tuottajana.

Toki kenttäkokemuksen tulkinta ja siitä kirjoittaminen keskeisenä tiedon välittäjänä on ollut antropologian ytimessä vuosikymmeniä. Tämän purkamiseksi on haettu erilaisia vaihtoehtoja tuottaa etnografista tutkimustekstiä. Tämä pohdiskelu liittyy 1980-luvulla tapahtuneeseen paradigmanmuutokseen ja niin sanottuun kielellisen käänteeseen ja sitä edeltäneen *representaation* eli esittämisen, kuvaamisen ja tulkinnan kielelliseen kriisiin. Etnografiset totuudet ymmärrettiin osittaisiksi ja aina näkökulmiin sitoutuneiksi, epätäydellisiksi ja keskeneräisiksi. Yhdeksi ratkaisuksi kriisiin on nähty tutkijan tuominen näkyville tutkimustekstiin.¹⁹ Tutkijan on itse tutkimustekstissä kirjoitettava omista tieteellisistä lähtökohdistaan, menetelmistään ja vaikuttimistaan tutkimuksen eri tilanteissa ja vielä oman persoonansa merkityksestä tutkimuksen teossa. Onkin pyritty kohti refleksiivisempää ja itsetietoisempaa ja myös kaunokirjallisuutta lähenevää kirjoittamista.²⁰ Itsetietoisuus minulle tarkoitti omien havaintojen, kokemusten, tunteiden ja ajatusten tarkkailua tutkimustyön aikana. Mitään ei voinut ottaa itsestäänselvytenä. Kaunokirjallisuutta lähenevä kirjoittaminen taasen merkitsee etnografiselle tutkimustekstille ominaisten havaintojen ja lainausten lisäksi myös niin tutkimuskohteiden kuin kirjoittajan kokemusten, aistimusten ja tunteiden sanoittamista ja tutkimuspäiväkirjan lainausten käyttöä tutkimustekstin osana.

Tutkijan olemista tutkimuskohteenaan ja jokapäiväisten, omien arkistenkin käytäntöjen ja kokemusten seuraamista, ja niistä kirjoitettujen muistiinpanojen käyt-

tämistä tutkimuksessa jopa keskeisenä aineistona kutsutaan *autoetnografiaksi*. Jokainen autoetnografi muodostaa omat tutkimukselliset käsityksensä ja käytäntönsä tutkimusprosessin kuluessa.²¹ Alun perin autoetnografialla viitattiinkin etnografisen tutkimuksen tekijöiden tapaan kirjoittaa ”toisista” kertoviin teksteihin sä mukaan omaelämäkerrallista aineistoa tai vaikkapa henkilökohtaisia kenttäkokemuksia. Sittemmin autoetnografia on kehittynyt eri suuntiin ja nykyään se tarjoaa monenlaisia mahdollisuuksia tutkijan itseilmaisuun.²²

Autoetnografianäkemykseeni sopii parhaiten sen ymmärtäminen tutkimusmenetelmäksi, joka yhdistää henkilökohtaisen kulttuuriseen.²³ Autoetnografiaa tehdessä keskeisintä mielestäni on tutkimuksen huolellinen paikantaminen: se, että kirjoitan paitsi niin henkilökohtaista kokemukseen pohjaavaa tekstiä kyläläisenä, myös asemoin tutkimukseni tieteen kentälle – asettuminen tiettyyn paikkaan ja tilanteeseen, josta katson ja teen työtäni.²⁴ Tutkimuspäiväkirjani sisältää päiväkirjan kaltaisesti havaintoja niin kyläläisistä, ympäristöstä, omien kokemusieni kuvauksia, pohdintoja ja näiden sekä tutkimustekstin tulkintaa. Se toimii myös tutkimustekstin varhaisena versiona. Monesti ajattelen kirjoittamalla. Näin teksti prosessoituu vähitellen luettavaksi ja järjestetyksi tutkimustekstiksi. Lisäksi autoetnografiaan mielestäni liittyy haparoivakin etsintä ja kokeileminen siitä, mitä siirtää tutkimustekstiin. Seuraavaksi kuvaan esimerkin avulla sitä, miten yhdistin lukemaani, havaitsemaani, kuulemaani ja kokemaani ja siten osallistumistani kylään liittyvien merkityksien tuottamiseen.

Hiljaisuuden johtolanka

Menetelmällisesti tutkimukseni on ollut mikrohistoriallinen ja poikkitieteellinen muistitietotutkimus. Molemmat menetelmät korostavat historian olevan tutkimusprosessissa muotoutuva kertomus ja historiankirjoituksen täydentyvän kertomuksella tutkimusprosessista.²⁵ Mikrohistorian jo klassisen johtolankateorian mukaan usein merkityksettömänä tai arkipäiväisenä asiana sivuutettu yksityiskohde voi tarkemman analyysin kohteena osoittautua lähtökohdaksi saavuttaa aikai-

semmin huomaamatta jäänyttä tietoa tutkimuskohteesta. Nämä yksityiskohdat voivat löytyä myös haastatteluissa jälkinä tai merkitysvihjeinä.²⁶ Kuuntelin sopivia ”jutunjuuria” tai johtolangan pätkiä, joiden avulla haastateltu innostuisi omakohtaiseen kerrontaan.

Aikaisemmin kylän elämäntapaan kuului oleellisesti hiljaa olemisen taito ja ympäristön jatkuva tarkkaileminen ja sen kanssa vuorovaikutuksessa oleminen. Yksi kyläläisistä kertoi isoisästään, miten tämä opetti luonnossa olemista. Isoisä pyysi kuuntelemaan tuulta ja katsomaan merta.²⁷ Kun kuuntelee tarkasti ympäristön tapahtumia, valmistautuu olemaan vuorovaikutuksessa sen kanssa. Myös nykyään kelien muutoksia ja niistä kertovia merkkejä seurataan, vaikka esimerkiksi koneellistuminen on helpottanut vesille lähtemistä ja siellä kulkemista. Vakuutuin kuuntelemisen merkityksestä myös haastattelumenetelmän osana. Siirsin paikallista ympäristössä olemisen tietotaitoa. Keskittynyt kuunteleminen – niin ympäristön kuin toisen ihmisenkin – ei ole passiivista hiljaisuutta, vaan aktiivista ymmärtämiseen ja vuorovaikutukseen pyrkimistä ja johtopäätösten tekemistä siitä, mitä, miten ja milloin keskustelua tai toimintaa jatketaan.

Muistitietotutkimuksessa taas katsotaan haastattelutilanteessa neuvoteltavan tulkinnoista, joten tutkimuksessa tiedon tuottaminen on tutkijan ja muistelijoiden välinen vuorovaikutustapahtuma.²⁸ Tutkimukseni alkuvaiheessa, soutuessani haastattelemaan tyhjensin mieleni vastaanottamaan aina kyseessä olevan haastateltavan oman paikan tunnun (*senses of place*)²⁹, sen omaleimaisuuden ja haastateltavien suhteen paikkaansa ja kylään. Tein lähes kaikki haastattelut kyläläisten omissa taloissa ja terasseilla, paikoissa joissa kyläläiset itsekin viihtyivät ihailemassa maisemaa. Olimme ”paikan päällä” ja siellä myös muistot ja muut paikkaan liittyvät arkisetkin kerronnat lähtivät helposti kulkemaan. Tutuilla muistetuilla paikoilla muistelija kokee olevansa samanaikaisesti läsnä sekä nykyisyydessä että menneisyydessä.³⁰

Useimmilla kyläläisillä kerronta rajoittui oman paikan, suvun historian tai vaiheiden kertomiseen. Nykyiset kesäasukkaat eivät vietä kylässä yhtäjaksoista aikaa, joten monet haastattelut pilkkoutuvat keskittyen kesäisiin ja joihinkin talvisiin omakohtaisiin muistoihin. Lypyrtti on useille lepoon oikeuttava kesänviettopaikka, monille siitä huolimatta vanhojen talojen ja veneiden jatkuvaa kunnostamista vaativa vastuullinen paikka, yhdelle samea peili vanhan torpan nurkassa, toiselle monisatavuotisen jo kirjoitetun sukuhistorian paikka, toiselle paikka, joka mahdollistaa kalastuksen ja merelle pääsyn. Haastattelujen myötä vakuutuin kyläläisten antamista eri merkityksistä kylälle paikkana ja sen historialle. Kulttuurimaantieteilijä Doreen Massey onkin sanonut kylää kertomusten kokoelmaksi.³¹ Kylä näytti olevan myös merkitysten kokoelma.

Kenttätyöni aikana mieheni kerran sanoi olevansa minulle kateellinen muilta kuulemistani asioista, olinhan haastattelujen aikana lähes kaikkien oikeuttama ”kyläluuta”. Koska kesäasukkaat siirtyvät syksyisin kaupunkiin, ihmissuhteita tai yhteistä historiaa tai kylän perinnettä on vaikea ylläpitää tai jakaa toisten kanssa. Se, että tunsin lähinnä oman paikkamme lähihistoriaa, olikin jaettu tunne useiden kesäasukkaiden keskuudessa. Kuunnellessa tarkasti ja jättäen tilaa tauoille ja hiljaisuudelle, annoin mahdollisuuden myös hankalien, sanoittamattomien ja epämääräisten tunteiden esiintulolle. Esimerkiksi tuntemukseni osittaisesta ulkopuolisuudesta, siitä, että muut tiesivät, ymmärsivät tai jakoivat keskenään yhteistä kyläläisyyttä, osoittautuikin monien kyläläisten kokemukseksi kylän yhteisen tai jaettujen historioiden unohtumisesta ja samalla niihin liittyvien, ei aina tietoisten, mutta merkittävien yhdistävien asioiden kadottamisesta.

Kylän keskellä vesi

Erityisiä kylän yhteisen tai kyläläisyyden merkityksen mikrohistoriallisia johtolankoja haastatteluissa minulle edustivatkin selvästi tunnelatauksen sisältävät tai merkitsemät asiat. Vanhempien ihmisten kuoltua huoli menneisyyden asioiden ja heidän käyttämiensä taitojen unohtumisesta erilaisissa ympäristön keliolosuhteis-

sa korostui. Kiinnitin huomioni siihen, että haastatellut kuvasivat yksityiskohtaisen tarkasti ja haikeasti entisten paikallisten soutamista ja sitä miten hyviä soutajia he olivat olleet. Eräästä aiemmasta paikallisesta kerrottiin, että hän sousti yhteislaiturista omaan rantaansa kertaakaan katsomatta taaksepäin, pitäen linjan edessään (lähtörannassa) olevasta maamerkistä ja huomioimalla virran sekä tuulen.³² Haastatteluissa puhe soutamisesta ei ollut vain huomio yhden liikkumisen tavan vähenemisestä tai sen tallentamisesta. Kertomisella ja yksityiskohtaisilla kuvauksilla myös korostettiin sitä, mikä sen mukana menetetään. Mitä nämä kuvaukset sisälsivät tai mitä vielä ilmaisematonta ne halusivat sanoittaa?

Tarkkailin mistä muut puhuivat ja mitä he tekivät, havainnoin tuota tekemistä ja tein sitä itse:

Soudan pitkää lahtea pitkin. Rannalla talot ovat veden äärellä kuin kylänraitin varrella. Istun selkä edellä menosuuntaan ja pidän katseen, *sihtin*, vakaasti eteenpäin sinne, mistä olen lähtenyt. Näin ruuhen kurssi pysyy samana, ellei tuuli tai virta vie sitä.³³



Tutkimuspäiväkirjani kuvaus soutamisestani on kuin vertauskuva kulkemisesta menneisyydestä tulevaisuuteen nykyisyydessä: on hyvä tietää, mistä on tulossa tietääkseen minne on menossa. Joka-päiväisten, arkisten, myös ruumiillisten käytäntöjen seuraaminen ja tekeminen on osa autoetnografista metodologiaa.³⁴ Tarkkailin soutamista toimintana ja kokemuksena.

Ruuhesta veden tasolta näkyvät hyvin myös vanhat merimerkit, valkoiseksi kalkitut kivikasat, kummelit. Kuvaaja: Jaana Kouri.

Virtojen, tuulen ja etäisyyksien huomioimisen lisäksi soutaessa ehtii ajatella ja olla ajattelematta, rauhoittua ja keskittyä hetkeen, joka ei vielä ole ohi. Hitaat liikkeet, hiljaisuus sekä tapahtumien väliset tauot olivat pysähtymisen, kuuntelemisen, vastaanottamisen ja tallentamisen hetkiä. Soutaminen tuntui liikkeen ja ajan kuvauksena kertovan myös paikan tai *aikatilan* kokemisesta ja miten siinä toimitaan. Soutamalla tai muuten ympäristön kanssa vuorovaikutuksessa olemisen kautta opin kuuntelemaan kyläläisten olemassaolon, ajattelun ja kertomisen tapaa ja niissä painotettuja paikallisia merkityksiä. Toki soutaminen ei enää ole kyläläisillekään jokapäiväistä vaan entisajan vesillä liikkumisen tapa. Myös ehkä siksi soutamisen tarkkaileminen opetti minulle niin muistelemisesta ja siitä miksi muistellaan.

Samoin kuin soutamisen katse, sihti, kiinnittyy paikkaan, mistä on lähdetty, muisti kiinnittää mieleemme nykyisestä menneisiin tiettyihin hetkiin. Muistin avulla tallennamme menneitä hetkiä, poimimme tahtoessamme ja tahtomattamme niitä läsnä oleviksi. Muistin sisältämät tapahtumat ovat jo tapahtuneet, mutta voimme muistaa ne eri tavalla eri aikoina. Eri ihmisillä on samoista tapahtumista erilaisia muistikuvia. Koemme nykyisen hetkenkin eri tavoin. Suullinen historia, muistitieto, on pala menneisyyttä, viivähdys menneessä. Se on aikatila, johon voi hetkeksi palata ja kokea sen sellaisena kuin aiemminkin tai uudella tavalla.

Liikkuminen tilassa muodostaa ”tilallisia tarinoita”, kerronnallisen ymmärtämisen muotoja. Polku tai soutuireitti ja itse soutaminen toimintana voi olla symboli myös liikkumiselle elämän läpi. Kulttuurintutkija Michael de Certeau on esittänyt tämän ajatuksen ”paikan harjoittamisesta” tai ”käyttamisestä” (*the practice of place*).³⁵ Arkeologi Christopher Tilley sanoo tuossa ajatuksessa oleellista olevan sen, että ”kävelemisen [tai muun liikkumisen, kuten soutamisen] taito on samanaikaisesti tietoisuuden taidetta, olemusta ja käytäntöä, joka on oleellisesti paikasta ja maisemasta lähtöisin ja niiden rajoittamaa. Näin käveleminen on samalla tilallisen käytännön väline ja tulos, olemassaolon tapa maailmassa”.³⁶ Myös kulttuurintutkija Mikko Lehtonen kirjoittaa, että kieli on käytännöllistä tietoisuutta, olemista maa-

ilmassa ja maailman merkityksellistämistä. Hänen mukaansa merkitykset ovat peräisin inhimillisistä käytännöistä ja toiminnoista.³⁷

Kyläläisten toiminalliset kuvaukset olivat kokemuksellisen elämänviisauden kuvauksia. Muistitietotutkimuksen ytimen on nähty olevan ”toisessa tiedossa”, sen kuuntelemisessa ja tavoittamisessa.³⁸ Toisella tiedolla on ymmärretty olevan monia ilmenemismuotoja, kuten hiljainen tieto, heikko tieto ja vastatieto. Hiljainen tieto viittaa sellaiseen luonnolliseen tietoon, kokemukseen ja osaamiseen, johon ihmiset käytännöissään ja toiminnassaan nojaavat, mutta joka on vaikea sanoittaa tai selittää.³⁹ Uskontotieteilijä Hannele Koivusen mukaan hiljaiseen tietoon sisältyy kaikki se geneettinen, arkkityyppinen ja kokemusperäinen tieto, jota ihmisellä on ja jota ei voida ilmaista verbaalisin käsittein. Se on ihmisessä läsnä kokonaisvaltaisesti: se on käsien taitoa, ihon tietoa ja aivojen syvien kerrosten tietoa.⁴⁰ Itse näen autoetnografisen tutkimustavan mahdollistavan kokemuksellisen tai jopa hiljaisen tiedon sanoittamisen, se tuottaa tietoa alueilta, joita ei vielä ole käsitteellistetty.

Aiemman elämäntavan toiminnalliset kuvaukset kertoivat ihmisen vuorovaikutuksesta ympäristön kanssa. Kertomukset eivät olleet vain kaihoa menneisyyteen vaan menneessä olleen elämäntavan tai -viisauden tuomista tähän hetkeen. Menneestä kertomiseen liittyvän nostalgisuuden on nähty alkavan ennakoiden sävyttää muistelua silloin, kun jokin itselle tärkeä asia on uhattuna; mitään ei ole vielä varsinaisesti menetetty, mutta näin tulee mahdollisesti käymään. Nostalgiasa eli menneisyyden ihannoinnissa on nykyhetkessä myös pelko tulevaisuudesta. Yleensä nostalgiaan yhdistetään surumielinen kaipuu menneeseen, josta voisi saada jotakin takaisin ainakin muistelun kautta.⁴¹ Nostalginen kerronta näyttäytyi minulle huolena perimmäisten, merkityksellisten asioiden menetyksen pelosta ja aktiivisena yrityksenä tuottaa niitä takaisin nykyisyyteen. Tulemme lähelle niitä uskonnon määritelmiä, jossa sen katsotaan liittyvän perimmäisiin huolenaiheisiin.

Kylän keskellä vesi

Lyyprtti on kylä vesiväylän – jatkuvan liikkeen ja liikkumisen mahdollistavan ja pakottavan veden – varrella. Lyyprtiläisiä huolestuttaa kyläänsä liittyvän muistitiedon katoamisen lisäksi erityisesti vesien saastuminen. Saastumisen selkeät havainnot viestivät ympäristön haavoittuvuudesta ihmisen toiminnan tuloksena. Kyläläiset halusivat tuottaa kertomuksia menneisyydestä tähän päivään muistuttaakseen miten aikana, jolloin vedet eivät vielä olleet saastuneet – tai ainakaan sitä ei vielä havaittu – tuossa vuorovaikutuksessa toimittiin. Tuntui kuin sameat vedet olisivat muistuttaneet ihmisiä merkityksellisten asioiden katoavaisuudesta.



Kyläläisiä katsomassa merta Seksmiilarille päin Lyyprtin pohjoispäässä 1950-luvulla. Kuva: Marja Kotijärven kotiarkisto.

Massey toteaa, että historia ei ole enää vain ihmisten historiaa, vaan myös luonnon historiaa: ”Ei-ihmisillä (*the non-human*) on kertomuksensa ja paikan tapahtuma vaatii neuvotteluja”.⁴² Mielestäni Massey'n ajatus kuvaa paikkaa toimintana ja suhteina, jossa on erilaisia toimijoita. Tutkimuskohteeni merkitys kylästä ja kyläläi-

syydestä laajeni kattamaan kylän ympäristönä, johon ymmärrän sisältyvän ihmisen ja kaiken häntä ympäröivän, mutta myös ei-ihmiset ja ympäristön eri aikoina, niin menneisyydessä, nykyisyydessä kuin tulevaisuudessakin. Ymmärsin näiden kaikkien vuorovaikutussuhteiden olevan kylän merkitysten tuottajia. Sosiologi Bruno Latour käyttää verkon metaforaa *ANT-teoriassaan* (*Actor-Network-Theory*). Hän kuvaa yhteisöjä tai yhteisöllistä toimintaa, ”ei erityisenä alana tai alueena, todellisuutena tai tietynlaisena asiana, vaan ainoastaan uudelleen-liittämisen ja -koostamisen tiettyä liikkeenä”.⁴³ Latourin mukaan *toimija* (*actor*) on mikä tahansa, joka muuttaa asian tilaa – ja jos se ei ole vielä saanut selkeää muotoa, se on *aktantti* (*actant*). Aktantti on mikä tahansa asia, joka sijaitsee ihminen-ei-ihminen-jatkumolla tai niiden sekoituksena.⁴⁴

ANT-teorian toimijuus-käsitys on tutkimuksessani hedelmällinen, sillä kylän merkityksenantoprosessissa vaikuttavina asioina monesti ovat niin ihmiset kuin ei-ihmisetkin. Soutukokemuksen ympäristöllisten tekijöiden, virran, tuulen, aaltojen tai haastattelukerronnan esimerkillisten soutajien, aiempien kyläläisten, jo vainajien, voidaan ajatella olevan merkitysten tuottamiseen osallistuvia ei-ihmis-toimijoita. Toimijuus-jatkumon avulla voin kuvata merkityksenantotilanteiden ”kokoanpanojen” heterogeenisyyttä, moninaisten toimijoiden ja aktanttien merkityksen muodostamista yhdessä. Latour painottaa tutkijan tehtävän olevan asioiden siirtämisen tai *välittämisen* niiden muuntamisen sijaan, jolloin tutkijan tärkein työ on kuvaaminen. Hänen mukaansa hyvä kuvaus jäljittää verkkoa, jonka toiminnan säikeet käsittävät jokaisen osallistujan aktiiviseksi toimijaksi. Hyvä (tutkimus)teksti tuo esiin toimijuusverkkoja.⁴⁵

Latourin teorian toiminnallinen metafora muistuttaa etnografi McCarthy Brownin kuvausta eri *merkitysverkkojen* tulkinnasta. Hän kuvaa tutkijan työn olevan ”tulkin-taa yhden [tutkijan] merkitysverkon kutomisen perinteestä toisen, esteettisesti erilaisen [tutkimuskohteen merkitysverkon] kutomisen kanssa”.⁴⁶ Tutkimukseni on kyläläisten merkitysverkon ja tieteellisen merkitysverkon yhteenkutomisen

kokeilua. Yhdistän näin Latourin käsityksen toimijoiden verko(i)sta sekä Tairan ja Tweedin käsitykset kontekstista sekä teorian rakentumisesta kirjoittavan tutkijan, etnografin roolissa. Koko verkko ei kuitenkaan tule näkyviin lukijalle, vaan ainoastaan se osa kuljetusta matkasta, jonka tutkija valitsee matkan kirjalliseksi esitykseksi.

Menneisyyden ja nykyisyyden toimijat yhdistyvät merkitysverkkojen kudelmassa. Ihminen muodostaa merkityksiä yksin ja ”yhteisöllisesti” eri tilanteissa. Merkitysten syntyminen on toimijuusverkkojen prosessi, joka jatkuu tutkijan tutkimustekstissä ja vielä lukijan mielessä. Uskontotieteilijänä näen Latourin toimijuuskäsityksen hyödyllisyyden yleisestikin siinä, että se mahdollistaa myös ei-ihmistoimijoiden mukaanoton merkityksenantoprosessiin. Näin mahdollistuu, ehkei kyläläisten mielestä uskonnollisten tai yliluonnollisten, mutta uskontotieteen tutkijan näkökulmastani niiden kaltaisten toimijuuksien tai kokemusten mukaanotto prosessin kuvaukseen. Mielestäni toimijuusverkkoteoria tuo mahdollisuuden tarkastella myös uskovan ihmisen ja niin sanottujen yliluonnollisten olentojen tai toimijoiden, esineiden tai luonnonilmiöiden merkityksenantoprosesseja ilman, että tutkijan tarvitsee ottaa kantaa eri toimijoiden ontologisiin perusteisiin eli siihen, onko niitä ”oikeasti”, ”todella” tai ”nyt” olemassa.

Historia veden varassa

Haastatteluissa puhe kohdistui usein myös veden laatuun. Monet kyläläiset muistelivat uinti- tai kalastuskokemuksiaan lapsuudessa, jolloin meren pohja tai ahvenen kulku näkyi selkeästi monen metrin syvyydessä kirkkaan veden läpi. Lypyrtin historiallinen merkitys kiinnittyy sananmukaisesti sen ”vesitieteelliseen” sijaintiin. Vesi on ollut ja on yhä Lypyrtissä kulkuväylä, elinkeinojen – kalastus, luotsaus, merenkulku, kalankasvatus, matkailu – mahdollistaja ja eri olomuodoissa eri vuodenaikoina haastava luonnon toimija.



Syksyllä 2013 keskelle Lyyrtyrin kylää troolarista valui kevytpolttoöljyä tuhansia litroja. Öljynpuhdistuskalustoa Kekoniityn yhteislaiturissa. Kuvaaja: Jaana Kouri.

Matkakertomukseni alkoi kylään, tutkimuskentälleni tulemisesta ja kyläkirjaprojektin kahden erillisen roolin kokemisesta kyläläisenä ja tutkijana. Kylään paikallistuvana tutkijana jaoin vähitellen kyläläisten kanssa paikkaan liittyvän tietotaidon ja ympäristösuhteen sekä niiden unohtamisen pelosta kumpuavan huolen kylän oleellisten merkitysten katoamisesta. Nykyisten lyyrtytiläisten talvisia vierailuja kylään rajoittaa kelirikko eli *säittenriita* ja jatkuvasti vaihtuva jäätilanne. He eivät voi seurata vuodenkierron muutoksia ympäristössään päivittäin kuten aiemmat sukupolvet. Samalla perinteiseen elämäntapaan ja ympäristöön liittyvä tietotaito vähenee.

Paikantumiseni myötä rajat tutkijan ja toisten välillä siirtyivät tutkijan sisäisiin pohdiskeluihin kyläläisyyden määrittelystä. Kyläkirjan kirjoittajana asemani korostui kyläläisten henkilökohtaisesti elettyjen ja yhteisöllisesti jaettujen kokemusten välittäjänä ja tulkitsijana. Merkityksenantoprosessi eli kylähistorian tallenta-

misen toive lähti kyläläisistä itsestään, huolena merkityksellisten asioiden, kuten aikaisemman kyläyhteisön muistojen ja tietotaidon tai kirkkaiden vesien katoamisesta. Soutamisen arkipäiväistäkin toimintaa tulkitsemalla pystyin yhdistämään tutkimustekstin merkityksenannon toimijuusverkkoon sellaista paikallista ja ympäristön kanssa vuorovaikutukseen perustuvaa elämäntavan viisautta, joka ehkä oli aiemmin sanoittamatonta.

¹ Engl. *oral history*, myös "muistitietohistoria" (Fingerroos & Haanpää 2006, 8).

² Niiniluoto 1980, 70–73.

³ Ukkonen 2006, 194.

⁴ Ks. esim. Ruotsala 2005, 53–59.

⁵ Hirsjärvi ym. 2007 (1997), 14.

⁶ Ks. esim. Makkonen 2009, 15; Puuronen 2004, 62.

⁷ Okely 1992, 3.

⁸ Atkinson 2006, 402.

⁹ Ks. esim. Fingerroos 2003; Liljeström 2004, 11–13, 15; Ojanen 2008, 2.

¹⁰ Koivunen & Liljeström 2004 (1996), 271.

¹¹ Fingerroos 2003, kurssiivit Fingerroosin.

¹² Makkonen 2009, 15, 47.

¹³ Koivunen & Liljeström 2004 (1996), 289.

¹⁴ Tweed 2006, 8–9, 164.

¹⁵ Mts. 8–9, 13.

¹⁶ Taira 2004, 54.

¹⁷ Kouri 2011, 98.

¹⁸ Ks. esim. Kouri 2011.

¹⁹ Clifford & Marcus 1986; Coffey 1999, 8–10; Fingerroos 2003; Geertz 1993 (1973), 3–30; Ketola 1997, 230; Knuutila 2004, 21.

²⁰ Fingerroos 2003; Geertz 1993 (1973), 3–30; Ketola 1997, 230.

²¹ Uotinen 2010, 178, 183–184.

²² Mts. 179.

²³ Ellis & Bochner 2000, 739.

²⁴ Ks. myös Uotinen 2010, 180.

²⁵ Fingerroos & Peltonen 2006, 17; Peltonen 2006, 145.

²⁶ Fingerroos & Haanpää 2006, 26; Ollila 1995, 10; Peltonen 1999, 21, ks. myös mikrohistorian johtolankametodista: Ginzburg 1996.

²⁷ Nainen, s. 1950. Haastattelut on tallennettu Turun yliopiston Kulttuurin tutkimuksen arkistoon. Tutkimuspäiväkirjat kirjoittajan hallussa.

²⁸ Korkiakangas 2006, 123; Ukkonen 2006, 188.

²⁹ Feld & Basso 1996.

³⁰ Korkiakangas 2006, 249.

³¹ Massey 2005, 9.

³² Mies, s.1946.

³³ Tutkimuspäiväkirja 2006.

³⁴ Ks. myös Uotinen 2010, 183–184.

- ³⁵ Tilley 1994,29 < de Certeau, Michael 1984. *The Practice o Everyday Life*. Berkley: University of California Press, 91–130.
- ³⁶ Tilley 1994, 29.
- ³⁷ Lehtonen 2000 (1996), 33.
- ³⁸ Fingerroos & Peltonen 2006, 12.
- ³⁹ Hänninen, Karjalainen & Lahti 2005, 4–5.
- ⁴⁰ Koivunen 1997, 78–79.
- ⁴¹ Korkiakangas 2005, 140.
- ⁴² Massey 2005, 160, myös 138.
- ⁴³ Latour 2005, 7.
- ⁴⁴ Latour 2005: 54, 71; Watson 2012, 8.
- ⁴⁵ Latour 2005, 128–129.
- ⁴⁶ McCarthy Brown 2001, 14.

Lähteet

- Atkinson, Paul 2006. Rescuing Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography* 35(4), 400–404.
- Clifford, James & George E. Marcus 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles: University of California Press, Berkeley.
- Coffey, Amanda 1999. *The Ethnographic Self. Fieldwork and the Representation of Identity*. London, Thousand Oaks, California & New Delhi: Sage.
- Ellis, Carolyn & Arthur P. Bochner 2000. Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject. Teoksessa K. Norman Denzin & Yvonna S. Lincoln (toim.): *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage, 733–768.
- Feld, Steven & Keith H. Basso (toim.) 1996. *Senses of place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Fingerroos, Outi 2003. Refleksiivinen paikantaminen kulttuurien tutkimuksessa. *Elore* 10(2) [verkkolehti]
<http://www.elore.fi/arkisto/2_03/fin203c.html>.
- Fingerroos, Outi & Riina Haanpää 2006. Muistitietotutkimuksen ydinkysymyksiä. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo & Ulla-Maija Pel-

- tonen (toim.): *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: SKS, 25–48.
- Fingerroos, Outi & Ulla-Maija Peltonen 2006. Muistitieto ja tutkimus. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen (toim.): *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: SKS, 7–24.
- Geertz, Clifford 1993(1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Glaskow: Harper Collins.
- Ginzburg, Carlo 1996. *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Suom. Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus.
- Hirsjärvi, Sirkka, Pirkko Remes ja Paula Sajavaara 2007 (1997). *Tutki ja kirjoita*. Helsinki: Tammi.
- Ketola, Kimmo 1997. Mitä on uskontotiede? Teoksessa Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho ja Tom Sjöblom (toim.): *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. 2. p. Helsinki: Yliopistopaino, 13–39.
- Korkiakangas, Pirjo 2005. Muistoista tulkintaan – muisti ja muistiaineistot etnologian tutkimuksessa. Teoksessa Pirjo Korkiakangas, Pia Olsson ja Helena Ruotsala (toim.): *Polkuja etnologian menetelmiin*. Helsinki: Ethnos ry, 129–147.
- Etnologisia näkökulmia muistiin ja muisteluun. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen (toim.): *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: SKS, 120–144.
- Kouri, Jaana 2011. *Lyyprtti-Lypertö. Kylä väyliä varrella*. Uusikaupunki: Uudenkaupungin merihistoriallinen yhdistys.
- Knuuttila, Seppo 2004. Kenttätöitä ja -tuomioita. Teoksessa Pekka Laaksonen, Seppo Knuuttila ja Ulla Piela (toim.): *Kenttäkysymyksiä*. Helsinki: SKS, 9–24.
- Koivunen, Anu & Marianne Liljeström 2004 (1996). Paikantuminen. Teoksessa Anu Koivunen & Marianne Liljeström (toim.): *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. 2.p. Tampere: Vastapaino, 271–291.

- Koivunen, Hannele 1997. *Hiljainen tieto*. Helsinki: Otava.
- Latour, Bruno 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press.
- Lehtonen, Mikko 2000 (1996). *Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia*. 4. p. Tampere: Vastapaino.
- Liljeström 2004. Feministinen metodologia – mitä se on? Teoksessa Marianne Liljeström (toim.): *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*. Tampere: Vastapaino, 9–21.
- Makkonen, Elina 2009. *Muistitiedon etnografiaa tuottamassa*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Massey, Doreen 2005. *For Space*. London: Sage.
- Niiniluoto, Ilkka 1980. *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Helsinki: Otava.
- Ojanen, Karoliina 2008. Kenttäkokemuksesta tiedoksi. *Elore* 15(1) [verkkolehti] <http://www.elore.fi/arkisto/1_08/oja1_08.pdf>.
- Okely, Judith 1992. Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge. Teoksessa Judith Okely & Helen Callaway (toim.): *Anthropology and autobiography*. London & New York: Routledge, 1–28
- Ollila, Anne 1995. Mitä mikrohistoria on? Teoksessa Katriina Mäkinen & Leena Rossi (toim.): *Rakkautta, ihanteita ja todellisuutta. Retkiä suomalaiseen mikrohistoriaan*. Turku: Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus, 7–14.
- Peltonen, Matti 1999. *Mikrohistoriasta*. Helsinki: Gaudeamus.
—2006. Mikrohistorian lajit. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen (toim.): *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: SKS, 145–171.
- Puuronen, Anne 2004. *Rasvan tyttäret. Etnografinen tutkimus anorektisen kokemustiedon kulttuurisesta jäsentymisestä*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto.

- Ruotsala, Helena 2005. Matkoja, muistoja, mielikuvia – kansatieteilijä kentällä. Teoksessa Pirjo Korkiakangas, Pia Olsson ja Helena Ruotsala (toim.): *Polkuja etnologian menetelmiin*. Helsinki: Ethnos ry, 44–76.
- Suojanen, Päivikki 1997. Työkaluna tutkijan persoona. Teoksessa Anna Maria Viljanen & Minna Lahti (toim.): *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätöystä*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura, 149–157.
- Taira, Teemu 2004. Kartanpiirtäjän kulkuneuvo. Kirjoituskilpakeruun lukumahdollisuuksista. Teoksessa Tuulikki Kurki (toim.): *Kansanrunousarkisto. Lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: SKS, 40–64.
- Tilley, Christopher 1994. *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg.
- Tweed, Thomas A. 2006. *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ukkonen, Taina. 2006. Yhteistyö, vuorovaikutus ja narratiivisuus muistitietotutkimuksessa. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen (toim.): *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: SKS, 175–198.
- Uotinen, Johanna 2010. Kokemuksia autoetnografiasta. Teoksessa Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.): *Vaeltavat menetit*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 178–189.
- Watson, Gavan 2012. *Actor Network Theory, After-ANT & Enactment: Implications for method* [verkkojulkaisu].
<http://www.academia.edu/2977851/Actor_Network_Theory_After-ANT_and_Enactment_Implications_for_method>.

Ateismi, sekulaari humanismi ja uskontotieteen itseymmärrys

Alkuun: ajatuksen voimalla

Tieteelliseen toimintaan kuuluu ideoiden läpikäynti, asioiden ajatteleva, lähtökohtien ja seurausten analyysi sekä päätelmien tekeminen. Monet uskontotiedettä ja tiedettä yleensä koskevat sekaannukset hälvänevät ajatuksen voimalla, analysoimalla tieteen tekemisen lähtökohtia ja tarkastelemalla kurinalaisesti, mitä näistä lähtökohdista seuraa. Ajattelemalla ratkaistujen ongelmien jälkeen jää vielä koko empiirisen tutkimuksen kenttä, jota varten on olemassa omat, empiirisen tutkimuksen menetelmät.

Kahtiajako käsitteellisiin ja empiirisiin ongelmiin vie tiedettä eteenpäin, koska sen avulla voimme valita sopivat työkalut eri alueille. Esimerkiksi kysymys tieteen ontologisista, epistemologisista ja arvoteoreettisista sitoumuksista on suurilta osin käsitteellinen: ajattelun avulla saamme selville millaiseen todellisuuteen, tiedonhankintaan ja arvomaailmaan tiede sitoutuu. Empiirinen kysymys koskee yksittäisten tieteilijöiden motivaatioita ja todellisuuskäsityksiä tai tiedettä sosiaalisena toimintana. Käsitteellisen analyysin alaan kuuluu myös kysymys teistisen ja ateistisen maailmankuvan roolista tieteessä, kun taas kysymys tieteilijöiden uskonnollisuudesta tai ateistien tieteellisyydestä on empiirinen kysymys. Kahtiajako käsitteellisten ja empiiristen kysymysten välillä edesauttaa tieteen itseymmärrystä.

Käsillä olevassa artikkelissa olen pyrkinyt seuraamaan uskottavista postulaateista lähteviä ajatuskuluja, eli tekemään uskontotieteen käsitteellistä analyysia ajattelun voimalla.¹ Ajatuskulut perustuvat tiedettä, ateismia ja uskontoja koskeviin lähtökohtaisiin oletuksiin. Jos lähtökohtana olisi käsitys, että tiede on vain sosiaalista toimintaa ja yksi diskurssin muiden joukossa, tässä esitettyihin päätelmiin ei olisi

asiaa. Tai jos uskonnon kriteerinä pidettäisiin mitä tahansa sosiaalista koheesiota tuottavaa symbolijärjestelmää, lopputulos olisi sama. Näin ollen esittämäni päätelmät perustuvat rajattuihin lähtökohtiin. Itse päätelmät ovat mielestäni uskottavia. Haastankin lukijan etsimään lähtökohtien tai päätelmien heikkouksia ja siten kyseenalaistamaan lopussa esitettyjä johtopäätöksiä, joista osa on kieltämättä ikäviä. Uskontotieteen ja sen tutkimuskohteen välisten suhteiden perinpohjainen käsitteellinen läpivalaisu tuo esille keskusteluja, joihin ei halua kiiruhtaa, jos haluaa harjoittaa nykyisenkaltaista uskontotiedettä. Mikä on yksi mielenkiintoinen päätelmä.

Uskonnon luontainen houkutus

Ihmisen sosiaalinen lahjakkuus, kyky solmia seurustelu-, kaupp- ja juonittelusuhteita on perustana ihmislajin menestykselle. Olemme evolutiivisista syistä viritettyjä ihmisen kaltaisten toimijoiden jäljittämiseen, ja reagoimme nopeasti pieneenkin vihjeeseen siitä, että pelaamme muita vastaan ja muiden kanssa. Eri kulttuuri- ja jumalat ovat pääosin ihmisen kaltaisia olentoja, joita vastaan pelaaminen ja joiden intressien huomioon ottaminen on laajentanut sosiaalisen todellisuuden pelikenttää. Toisinaan ihmisen paras ystävä on toinen ihminen, ja toisinaan ihminen on ihmiselle susi. Antropomorfismi eli ihmisen kaltaisten toimijoiden jäljittäminen ja postulointi on syvällä lajin- ja yksilönkehityksessä.²

Jumalat eri uskonnoissa ovat olleet pääsääntöisesti ylivertaisia ihmisiä, ja vain muutamassa uskontotraditiossa kuten kristinuskossa, hindulaisuudessa tai taolaisuudessa jumalat on saatu teologisen sofistikaation myötä abstrahoitua siihen muotoon, ettei niiden jäljittämällä tai paikantamisella ole mitään tekemistä talonpoikaisontologian tai kokeellisen ajattelun kanssa.³ Ihmisen kaltaiset jumalolennot, kuten ukkosenjumala tai metsänhaltija, noudattavat puolestaan pääosin talonpoikaisontologiaa: ukkosenjumala hallitsee ukkosta eli voi siihen kausaalisesti vaikuttaa, ja metsänhaltija on metsässä, ei kaikkialla. Jumalten kulttuurihistorial-

linen evoluutio on vienyt kohti olioita, joiden olemassaoloa ei voi testata yhtä helposti kuin metsänhaltijoiden tai ukkosenjumalan.

Metsänhaltijoista maailmanhenkeen

Ateismi on jumalaton maailmankatsomus, jonka mukaan ihmisen kaltaiset metsänhaltijat, *Vanhan testamentin* äreät luojajumalat tai hindulaisen filosofian abstrahoidut maailmanhenget eivät kuulu todellisuuden kalusteluetteloon. Tämän vuoksi jumalia postuloivat uskonnot ovat ateismin näkökulmasta väärällä asialla: Koska jumalia ei ole, niiden oletettuja ominaisuuksia tai niiden antamia viestejä ei voi perustellusti käyttää maailmankatsomuksen rakentamisessa, oli kyse sitten ontologiasta (mitä on olemassa), epistemologiasta (mitä voimme tietää) tai arvo-teoriasta (mikä on oikein, mikä väärin). Maailmankuvan yhteys todellisuuden kalusteluetteloon on ratkaiseva asia: jos jumalat eivät kuulu todellisuuteen, ei niiden oletetuilla ominaisuuksilla ja näistä ominaisuuksista johdetuilla moraalinormeilla ole ontologisia perusteita.

Olemassaolo ei ole samanlainen ominaisuus kuten muut ominaisuudet, vaan edellytys muiden ominaisuuksien varteenotettavuudelle. Jos tämä yksi ominaisuus puuttuu, sen myötä puuttuu kaikki: kuvittele, että ystäväsi kertoo sinulle koirastaan, joka on pitkäkarvainen, keskikokoinen, innokas kaivamaan kuoppia ja järsimään kuivattuja siankorvia, korvaamattoman ihmisrakas ja tottelevainen, eikä siitä puutu kuin yksi ominaisuus, olemassaolo. Tämän myötä koiran muutkin ominaisuudet kalpenevat – se ei ole koira ensinkään. Ateismi soveltaa samaa päättelyä uskontojen postuloimiin jumaliin.

Ateismia koskevia yksinkertaistavia käsityksiä ja väärinkäsityksiä on runsaasti tarjolla. Ateismia on verrattu lähetyksuskontoon ja sitä on syytetty uskontojen teologisoinnista. Teologit ovat arvostelleet ateismia siitä, että sen kritisoima uskonto on yksinkertaistettu versio teologisesti sofistikoituneesta specialistien uskontokäsityksestä. Eri intressiryhmillä, kuten esimerkiksi toimittajilla tai uskonnollisten

yhteisöjen edustajilla, on toki retorisia vapauksia, mutta tieteellisesti varteenotettavan uskontojen ja maailmankuvien tutkimuksen kannalta ateismi ei ole mikä tahansa maailmankuva, vaan sillä on konstitutiivinen erityisasema tieteessä. Seuraavassa käyn ensin läpi ateismin variaatioita, tämän jälkeen arvioin ateismia koskevia väärinkäsityksiä, ja kolmanneksi puolustan teesiä, jonka mukaan tiede, uskontotiede mukaan lukien, sitoutuu ateismiin. Lopuksi esitän kysymyksiä ja vastauksia perusteluineen, joiden avulla lukija voi päivittää uskontotieteellistä itseymmärrystään.

Ateismin versiot

Ateismia on useita versioita. Primaaria ateismia edustavat esimerkiksi vastasyntyneet lapset, joilla ei ole käsityksiä jumalista tai muista sosiaalisista konstruktioista. Primaari ateismi ei David Ellerin mukaan ole systemaattinen uskomusjärjestelmä ensinkään, vaan pelkkää jumalia koskevan olemassaolopostulaatin puuttumista.⁴ Pienet lapset ovat siis ateisteja samassa merkityksessä kuin he ovat ei-demareita tai ei-vegaaneja. Ihmisillä on toki myötäsyttyisiä kykyjä esimerkiksi antropomorfisten olioiden jäljittämiseen, ja jo pian lapsi alkaa postuloida ihmisen kaltaisia ominaisuuksia esimerkiksi pehmoleluihin tai pimeään komeroon.

Reflektoitua ateismia edustaa ajatus, ettei jumalia ole olemassa: ne eivät kuulu todellisuuden kalusteluetteloon. Primaari ateismi muuttuu reflektoiduksi osana systemaattista uskomusjärjestelmää, maailmankuvaa, joka koskee muun muassa sitä, mitä varteenotettavia olioita todellisuuteen kuuluu. Reflektoitu ateismi on sananmukaisesti reflektoitua, eli se perustuu havainnoille ja päätelmille: jos todellisuus on sellainen, jollainen se vaikuttaa olevan kokemuksen ja intersubjektiivisesti testattujen teorioiden valossa, niin uskontojen postuloimat jumalolennot eivät kuulu tähän todellisuuteen. Reflektoitu ateismi ottaa kantaa uskontojen kuten kristinuskon, juutalaisuuden, islamin ja hindulaisuuden postuloimiin jumalolentoihin – tällaisia olentoja ei ole olemassa, eikä tämän vuoksi ole perusteita hyväksyä niitä on-

tologioita, epistemologioita tai arvoteorioita, joiden mielekkyys perustuu jumalien postulointiin.

Reflektoitu ateismi esiintyy harvemmin maailmankuvallisessa tyhjiössä vaan yleensä osana sekulaaria humanismia. Sekulaari humanismi on ihmiskeskeinen ja valistushenkinen maailmankuva, siis tiedettä, teknologiaa ja demokratiaa arvostaan pitävä näkemys, jonka mukaan uskonnoilla ei ole juurikaan annettavaa todellisuuden ymmärtämiseen tai toiminnan suuntaamiseen.⁵ Sekulaarin humanismin yksi versio on ateistinen uskontokritiikki, jota voisi kutsua ateismin kolmanneksi versioksi. Jo reflektoitu ateismi sisältää uskontokritiikin ainekset väittäessään, ettei kokemuksen tai teorioiden valossa ole perusteita postuloida yliluonnollisia olioita.

Uskontokritiikki on kohdistunut paitsi jumalapostulaattien keuhkoihin perusteisiin, myös uskontojen arkaaisten aineiden sosiaalisiin ja poliittisiin seurauksiin. Todellisuuskäsitykset ja moraalinormit, jotka ovat saaneet muotonsa satoja tai tuhansia vuosia sitten, eivät ole päteviä nykyisessä maailmassa. Muinaisten paimentolais- tai heimokulttuurien normien soveltaminen loukkaa ihmisoikeuksia eikä missään tapauksessa edistä paremman maailman tekemistä. Uskontokritiikin keskeinen teesi onkin ollut, että uskontojen aineiden käyttö yhteiskunnallisessa argumentaatiossa tai politiikan välineenä on yleensä haitallista sen lisäksi, että niiden perusteena on todellisuutta koskevia harhakuvia. Uskontokritiikki esiintyy reflektoidun ateismin tapaan tyypillisesti osana sekulaaria humanismia, joka pyrkii tarjoamaan välineitä ”jumalattoman” maailmankuvan ja poliittisen orientaation rakentamiseksi.

Niin sanottu uusateismi on uutta vain siinä mielessä, että samoihin aikoihin markkinoille tuli useita uskontokriittisiä puheenvuoroja. Uusateismi on profiloitunut juuri uskontokritiikin kautta, vaikka uusateisteista Richard Dawkins, Sam Harris ja Daniel C. Dennett tuovat esille sekulaarin humanismin myönteistä sanomaa: mil-

laista parempaa maailmaa voidaan tavoitella, jos toimitaan ilman uskontojen arkaaisia aineksia.⁶ Neljäs uusteisti eli Christopher Hitchens on journalistitaustansa ansiosta keskittynyt eniten yksinomaan uskontokritiikkiin.⁷ Neljän uusteistin lisäksi joukkoon pitäisi lukea astrofysiikan emeritusprofessori Victor Stenger, jonka kirja *God: The Failed Hypothesis* vuodelta 2007 tuo esille reflektoidun ateismin ytimen: jumalapostulaatti, jos se ymmärretään todellisuutta koskevaksi hypoteesiksi, on falsifioitavissa.⁸

Tärkeä seikka erityisesti Dawkinsin ja Dennettin tulkinnassa on se, että molempien uskontokriittiset teesit seuraavat heidän pitkän linjan tuotannostaan. Dawkinsin varhaisempi pääteos *The Blind Watchmaker* vuodelta 1986 ja sen oheistuote, biomorfeja eli elämänmuotoja jalostava tietokoneohjelma *Biomorph*, argumentoivat yleisen evoluutioteorian ja mekanistisen luonnonvalintateorian puolesta: todellisuuden ymmärtämiseksi ja selittämiseksi ei tarvitse postuloida luojaa tai suunnittelijaa, vaan ihmeellisimmätkin elollisen luonnon ratkaisut voidaan selittää muuntelun ja valinnan, sattuman ja välttämättömyyden avulla.⁹

Dennettin evoluutioteoreettisesti sävyttynyt filosofia alkaa jo hänen varhaisteoksestaan *Content and Consciousness* vuodelta 1969, jossa hän konstruoi mekanistisia malleja tajunnan intentionaalisuuden selittämiseksi. Yleiselle tasolle Dennett vie selektionistisen filosofiansa kirjoissaan *Consciousness Explained* vuodelta 1991 ja *Darwin's Dangerous Idea* vuodelta 1995, jossa esitetään niin ikään mekanistisia selityksiä erilaisille merkitysten maailman ilmiöille. Uusateisteista Dawkins ja Dennett ovat siis huomattavasti laajemmalla teoreettisella kalustolla liikkeellä kuin Harris tai Hitchens. Palaan lopussa siihen, miten humanistin yleensä ja uskontotieteilijän erityisesti olisi tunnettava näiden argumenttien pääpiirteet ennen kuin leimaa Dennettin tai Dawkinsin ”populaariksi uusateistiksi”.

Uusateismia koskevia yksinkertaistuksia

Uusateismia koskevat yksinkertaistukset ja väärinkäsitykset saavat kimmokkeensa pinnallisesti luetusta uskontokritiikistä ja sivuuttavat sen seikan, että kritiikin perusteena on sekulaarin humanismin asian edistäminen. Esimerkiksi teologi Ilse Paakkinen kirjoittaa vieraskynässään, että uusateismia voi verrata uskonnolliseen fanatismiin: molemmat sortuvat Paakkisen mukaan vihapuheeseen eivätkä tarjoa varteenotettavia perusteluja.¹⁰ Osa uusateismin ja erityisesti uskontokritiikin innoittamasta kirjoittelusta on keinoa, mutta Paakkisen esimerkkeinä käyttämät Harrisin, Dawkinsin tai Dennettin kirjat eivät kuulu tähän joukkoon. Uusateismin perusteeksi on, ettei uskonto eli tukeutuminen yliluonnollisiin olentoihin tarjoa hyviä perusteluja moraalille tai tiedonhankinnalle, vaan näillä alueilla on viisaampaa eli paremmin perusteltua edetä sekulaarin humanismin välineillä.

Uskontojen tarjoamat ajattelun ja toiminnan työkalut ovat uusateismin mukaan pääsääntöisesti irrallaan ajanmukaisesta todellisuuskuvasta: koska yliluonnolliset olennot eivät kuulu todellisuuden kalusteluetteloon – ainakaan sen perusteella, mitä paras eli kollektiivisesti jalostettu ja koeteltu tieteellinen ja teknologinen kuva maailmasta kertoo – ei niitä ole syytä käyttää esimerkiksi moraalin perusteena. Toki uskonnollisilla motiiveilla syntyy myös paljon hyvää jälkeä, esimerkiksi suomalaisessa sosiaalipolitiikassa, mutta tätä toimintaa ei yleensä perustella uskonnollisilla lähtökohdilla, vaan seurausten avulla. Toiminnan motiivi ja sen oikeuttaminen ovat eri asioita. Pitkälle laitostunut ja filosofisesti sofistikoitunut suomalainen valtionkirkko oikeuttaa toimintaansa entistä harvemmin tiukasti ottaen uskonnollisilla perusteilla. Maltillinen uskonto onkin ollut uusateismin yhtenä kritiikin kohteena juuri sen vuoksi, että se kuljettaa yliluonnollisia piiloelementtejä osaksi tavanomaista yhteiskunnallista keskustelua, näin tehden – paradoksaalisesti – hyväksyttävämmäksi myös uskonnolliset ääri-ilmiöt.

Aikamme uusateistit näkevät kirjoissaan paljon vaivaa sekulaarin humanismin mukaisen moraalien ja tiedonhankinnan rakentamiseksi, ja väite, jonka mukaan

ateismi on pelkkää uskontojen kieltämistä, jää vaille perusteita. Uusateismin uskontokritiikkiä on kyseenlaistettu myös sillä perusteella, että sekulaarit ideologiat ovat olleet kaikkein tuhoisimpia. Natsismi, stalinismi, maolaisuus ja muut ensi näkemältä sekulaarit ideologiat ovat olennaisessa suhteessa uskontojen kaltaisia, eli niissä henkilö tai aate korotetaan kritiikin ulottumattomiin. Totalitaristinen ideologia voi olla poliittisesti tai kognitiivisesti orientoitunutta, tukikohtana on joka tapauksessa joukko perusteettomia uskomuksia, joille ei ole järkisyitä ja oppi, joka sijoitetaan kritiikin ulottumattomiin. Totalitaristista ideologiaa edustaa laaja koelma uskonnollisia ja sekulaareja ideologioita, joita yhdistää immuniteetti kyseenalaistamiselle.

Toinen yleinen ajatus on, että uskonnot ovat historian kuluessa edistäneet humanistista sivistystä. On totta, että esimerkiksi luostarit eri uskonnoissa ovat tarjonneet sivistyksen tukikohtia ja kouluttaneet monitaitoisia ajattelijoita, mutta mikä on ollut uskonnollisten ainesten osuus tässä sivistyksessä? Entä jos Tuomas Akvinolainen olisi käyttänyt resurssinsa muuhun kuin sen pohtimiseen, kuinka monta enkeliä mahtuu nuppineulan päähän – kuinka paljon pitemmällä olisimme sivistyksen tiellä? Tai jos me 1960-luvulla syntyneet olisimme käyttäneet uskonnon oppitunnit hyönteisten tai teknologisten innovaatioiden lajimäärityksiin, sen sijaan että opettelimme täysin turhia *Vanhan testamentin* profeettojen nimiä.

Esimerkiksi kirkkohistorian dosentti Markku Ruotsila on puolustanut uskonnollista argumentaatiota osana yleistä sananvapautta sillä perusteella, että juutalaisuus ja kristinusko ovat osa eurooppalaista kulttuuriperintöä.¹¹ Uskontopohjaisilla, arkaaisilla argumenteilla oli aikansa, kuten oli noitavainoilla, feodalismilla tai orjuudella. Jokainen suuntaus on omalla tavallaan muovannut eurooppalaista ajattelua, ja omana aikanaan perusteet ovat olleet uskottavia. Nyt tiedämme paremmin. Uskontopohjaisille homofobisille tai muille väitteille ei ole hyviä perusteita meidän aikamme julkisessa keskustelussa, ja sen vuoksi ne on syytä sysätä sinne minne ne

kuuluvatkin, eli ”yksilön oman kodin ja uskontoyhteisön seinien sisälle” kuten Ruotsila ennakoikin.¹²

Ateismin kannalta uskonnoilla oli aikansa, ja niiden roolin tunnustaminen historiassa ei tarkoita sitä, että uskonnolliset argumentit pitäisi ottaa vakavasti meidän aikamme keskusteluissa, koskivat ne sitten sosiaali- tai perhepolitiikkaa, ympäristönsuojelua tai maahanmuuttajien integraatiota. Ajanmukaisten perustelujen erilaisille yhteiskuntapoliittisille päätöksille tulisi ankkuroitua rationaalisille, tiedepohjaisille argumenteille, joissa ei käytetä arkaaisten paimentolaisheimojen kryptisiä tekstejä perustana. Tuskin kukaan eurooppalainen älymystön edustaja kieltää uskontojen roolin Euroopan tai Yhdysvaltain historiassa. Mutta vain harva tiedeyhteisön edustaja väittää, että tulevaisuuden yhteiskuntien pitäisi perustua uskonnollisille ajatuksille. On totta, että yhteiskunnallinen keskustelu yksipuolistuu, jos vääräuskoisten ja velhonaisten teurastajat suljetaan ulkopuolelle. Mutta tällainen yksipuolistuminen on vain hyvästä, kun pyritään kohti ihmisarvoista, humanistista tulevaisuutta.

Teologisointi vs. teologinen tuotekehitys

Ateistista uskontokritiikkiä on arvosteltu siitä, että se teologisoi kohteensa eli tyypistää uskonnot oppijärjestelmiksi, joiden osoittaminen virheellisiksi todellisuutta koskevana hypoteeseina tai keinoiksi moraalisisina ohjeina on liiankin helppoa. Sama arvostelu voitaisiin kohdistaa etnografiseen ja antropologiseen uskontotieteen, joka jäljittää tutkimuskohteensa kulttuurista tietämystä, kulttuurisidonnaista ontologiaa ja epistemologiaa. Elämänmuodot sitoutuvat todellisuutta koskeviin malleihin, muuten niiden toimintaa ei voisi ymmärtää.¹³

Osa teologeista on kritisoinut uusateismia siitä, että sen uskonto- ja jumalakäsitys on vanhentunut ja yksinkertainen: kristinuskon persoonallinen ja ontologisesti vartenotettava jumala, joka puuttuu maailman kausaaliseen kulkuun, on teologi-

sen kehitystyön myötä muuttunut niin abstraktiksi, että se on kaiken kokeelliseen ajatteluun ja arkipäivän moraaliin ankkuroituvan kritiikin ulottumattomissa. Tällainen jumala kestää minkä tahansa ajatuskokeen. Uusateismi sen enempiä kuin sekulaari humanismi ei ole kovin kiinnostunut näistä teologisen tuotekehityksen filosofisesti kunnianhimoisista abstraktiosta, vaan sitä kiinnostaa enemmistön antropomorfiset jumalat, joita koskevat uskomukset ohjaavat toimintaa.¹⁴

Richard Dawkins tekee niin ikään selvän eron niin sanotun Einsteinin jumalan ja antropomorfisten jumalien välillä. Dawkins ei hyväksy edes persoonatonta jumalaa, vaan toteaa, että moni tieteilijä pitää Einsteinin tapaan järjelle ja tieteelle ymmärrettävänä avautuvaa universumia vertauskuvallisesti sellaisena, että se muistuttaa joidenkin uskontojen kosmista luojajumalaa. Dawkinsin teesi on, ettei hänen kritiikkinsä kohdistu näihin vertauskuvallisiin jumala-käsitteiden käyttöihin, vaan niihin tapauksiin, joissa jumalaa pidetään olemassa olevana persoonallisena olentona eli uskonnon ilmentymiin. Dawkinsin mukaan tieteelle avautuva universumi herättää kunnioitusta, tiedollista uteliaisuutta ja nöyryyttä tavoilla, joka kaukaisesti muistuttaa sitä, miten luojajumalia on kuvattu eri traditioissa.¹⁵ Mutta kyse on vertauskuvasta, samanlaisesta kuin ilmauksessa ”vanhustenhoito on kuuma peruna”. Olisi varsin erikoista kutsua perunanviljelijät ratkomaan vanhustenhoitoa ja olisi keinoa uskontotiedettä pitää uskontoina kaikkia niitä konteksteja, joissa jumala-termiä käytetään. Muutenhan pitäisi kutsua uskontotieteilijä paikalle, kun teini tekstaa kännykkäänsä OMG.

Uskontotieteessä on käytössä varsin väljiä uskonnon määritelmiä, ja käyttämäni versio on kapea, syystäkin. Mielestäni on perustellumpaa kohdistaa tutkimuksellinen mielenkiinto tapauksiin, joissa jumalia koskevat uskomukset ohjaavat ajattelua ja toimintaa – sen sijaan, että tarkastellaan tapauksia, joissa ihminen tulee fiilistelemään Tuomasmessuun, osallistuu seurakunnan retriittiin, lukee mietiskelykirjallisuutta tai harrastaa joogaa lihasjumppana. Ovathan nämä ilmiöt väljästi ottaen

uskontoa, mutta uskonto on kristallisoituneimmillaan tapauksissa, joissa ajattelua ja toimintaa ohjaavat jumalia koskevat uskomukset.

Uskonto kannattaa erottaa sellaiseksi maailmankatsomukseksi, jossa yliluonnollisilla olennoilla on keskeinen rooli. Uskontotieteen käyttämän perinteisen määritelmän mukaan uskonto on “kaavoittunutta vuorovaikutusta kulttuurisesti postuloitujen yli-inhimillisten olentojen kanssa”.¹⁶ Maailmankatsomukset, joissa tällaisia olentoja ei oleteta, ovat siten uskonnottomia maailmankatsomuksia. Toki kaikkia maailmankatsomuksia voi halutessaan kutsua uskonnoiksi tai itseisarvojen pohdintaa uskonnolliseksi, mutta moinen käyttö hukkaa maailmankatsomusten tärkeitä eroja.

Käsitteellinen minäkeskeisyys ja tieteen normatiivisuus

Äärimmäinen relativismi, jonka mukaan kaikki todellisuutta koskevat käsitykset ovat samanarvoisia, koska ne ovat kulttuurisidonnaisia, voi houkutella toimittajia ja myös kulttuurintutkijoita retorisisista syistä, mutta tieteilijällä ei ole loppujen lopuksi varaa vapaamatkustamiseen: tieteellistä menetelmää käytetään, koska sille on paremmat perusteet; muut, esimerkiksi uskonnolliset menetelmät jäsentää todellisuutta ja ratkoa ongelmia ovat huonommin perusteltuja.

Ilse Paakkinen kirjoittaa, että “on moraalisesti arveluttavaa asettaa oma vakaumus muiden vakaumusten arvioinnin perusteeksi.”¹⁷ Jos vakaumuksella ymmärretään maailmankuvan peruslauseita, eikö juuri niiden valossa muiden vakaumusten hyväksyttävyyttä pitäisikin arvioida? Millainen olisi tieteilijä, joka ei arvioisi uskontojen kosmogonioita parhaan tieteellisen kosmologian perusteella, tai joka ei arvioisi uskonnollisia arvoteorioita psykologian, sosiologian tai analyttisen filosofian tarjoamilla työkaluilla? Moista pitäisimme selkärangattomana, moraalisesti arveluttavana ihmisenä. Erilaiset vakaumukset ovat ihmisten keksintöjä, mutta se ei tarkoita sitä, ettei niitä voisi tai pitäisi arvioida parhaan saatavissa olevan evidenssin perusteella tai asettaa uskottavuusjärjestykseen. Moraalisesti johdonmukainen

tieteilijä sitoutuu oman maailmankuvansa perusteltavuuteen, ei kai hän sitä muutoin kannattaisi. Uskonnolliset vakaumukset eivät pärjää hyvin tässä vertailussa, eivät lähtökohtiensa tai edes seuraustensa puolesta, mikä onkin ollut uusateismin keskeinen teesi.

Tieteenfilosofi Nicholas Rescher on tiivistänyt omiin periaatteisiin sitoutumisen ”käsitteellisen minäkeskeisyyden” teesiksi:

Emme voi johdonmukaisesti sitoutua välinpitämättömyyteen. Jos pyrimme rationaalisuuteen, meidän on pidettävä omia periaatteitamme sellaisina, joihin muidenkin rationaalisten ihmisten pitäisi sitoutua. Näin ollen ”meille sopivat periaatteet” tarkoittaa viime kädessä ”rationaalisille ihmisille yleensä sopivia periaatteita” ja kertoo siitä, että yritämme parhaamme mukaan puhua yleisesti ottaen rationaalisten ihmisten puolesta.¹⁸

Käsitteellisen minäkeskeisyyden vaatimus koskee yleisesti rationaalisia ihmisiä, mutta erityisesti tieteilijöitä, joiden regulatiivisena ideaalina rationaalisuus toimii. Tieteilijä ei voi johdonmukaisesti väittää, että koska tutkimuksen perusteella maailmassa on niin monia todellisuutta koskevia käsityksiä, ei niistä mikään ole toista oikeutetumpi. Toki periaatteet, joiden avulla tutkija on saanut selville todellisuuskäsitysten kirjon, ovat ainakin lähtökohtaisesti parempia todellisuuden ymmärtämisessä kuin muut periaatteet.¹⁹

Tiede on normatiivista. Se pitää arvossa todellisuutta koskevien hypoteesien testattavuutta ja perusteltujen johtopäätösten tekemistä. Tiede arvostaa myös avoimuutta ja on tässä mielessä nöyrää ja demokraattista – kuka tahansa voi osallistua keskusteluun kriteereillä, joita ylikulttuurisesti pidetään kaikkien ihmisten ymmärryksen ulottuvilla olevina. Tieteellisen tutkimuksen periaatteet sitouttavat tieteilijän myös ateismiin, metodologiseen ja ontologiseen ateismiin.

Metodologisen ateismin mukaan yksikään tieteellinen tutkimusasetelma ei tarvitse jumalapotulaattia onnistuakseen. Päinvastoin, jumalapotulaatti heikentää selitysten arvon olemattomiin, jos esimerkiksi vaille selitystä jäävä mekanismi tai syy-

yhteys attribuoidaan jumalan suunnittelemaksi. Kreationismi ja sen moderni sukulinen älykäs suunnittelu postuloivat jumalien kaltaisia olentoja luonnonilmiöiden selityksiksi, mutta samalla romuttavat selitysvoimansa, sillä postuloidut olennot ovat monin verroin monimutkaisempia kuin selitettävät ilmiöt.

Ontologinen ateismi seuraa niin ikään tieteellisen tutkimuksen periaatteista. Jos katsotaan millaisia olioita todellisuuden kalusteluettelosta on saatu viimeisten satojen vuosien aikana selville, havaitaan, että ne eivät muistuta uskontojen postuloimia ihmisen kaltaisia yliluonnollisia olentoja. On siis perusteltua väittää, että tämän tyyppisiä olentoja ei tule vastaan. Lisäksi, kuten Victor Stenger kirjoittaa, kaikki kokeelliset yritykset jäljittää uskontojen postuloimien olentojen kausaalisia ominaisuuksia ovat tuottaneet yhden järkevän lopputuloksen – näitä olentoja ei ole olemassa.²⁰ Nykyisen todellisuutta koskevan tieteellisen ymmärryksen valossa metodologinen ja ontologinen ateismi ovat perusteltuja näkemyksiä, siis paremmin perusteltuja kuin teistiset vaihtoehdot.

Jos katsomme keskeisiä kristinuskon ja islamin ajattelijoita, jotka ovat yrittäneet sulauttaa uskonnon ja tieteen toisiinsa, tulokset puhuvat ateismin puolesta. Kosmologi John Polkinghorne muokkaa kristinuskon jumalan teologisella tuotekehittelyllä niin abstraktiksi kolminaisuuden ja suhteellisuuden yhdistelmäksi, ettei ole mitään tapaa kokeellisesti arvioida sen olemassaoloa.²¹ Islamin filosofian edustaja Saddam Nasr puolestaan esittää, että jokainen luonnontieteellinen tutkimusraportti pitäisi aloittaa kunnioituksella jumalaa kohtaan, ja että esimerkiksi lisääntymisbiologiassa pitäisi ottaa huomioon ne embryologiset vinkit, joita Koraanista löytyy.²² Miten tämä edistäisi maailman ymmärtämistä?

Ateismin teistinen kritiikki kärsii kehnosta filosofiasta. Osuvana esimerkkinä on teologi William Lane Craigin arvio, jossa hän yrittää perustella teistisen maailmantulkinnan välttämättömyyttä. Tekstiin tiivistyy oivasti teistisen maailmankuvan irrallisuus tieteestä, erityisesti luonnontieteistä. Craig kirjoittaa:

On täysin epätodennäköistä, että sokeasta evoluutioprosessista syntyisi juuri sellaisia olentoja, jotka vastaavat abstraktisti olemassa olevaa moraalisten arvojen maailmaa. Kun tätä asiaa tarkemmin ajattelee, niin sen täytyisi olla aivan käsittämätön sattuma. On ikään kuin moraalin maailma olisi tiennyt, että me olemme tulossa. On paljon uskottavampaa pitää sekä luonnon että moraalin maailmaa jumalallisen luojan ja lainsäätäjän alaisina kuin ajatella, että nämä kaksi toisistaan täysin riippumatonta todellisuuden järjestystä vain sattuisivat käymään yhteen.²³

Craig edustanee teistisen filosofian terävintä kärkeä tai ainakin näkyvintä suuntaa. Argumentti osoittaa, miten keinoa filosofiaa syntyy, kun argumentti on irrallaan tieteellisen tutkimuksen tuloksista. Evoluutioteoria selittää juuri sen, miten tarkoituksenmukaisuus syntyy hitaiden mekaanisten prosessien myötä, joissa huonommat ratkaisut karsiutuvat pois ja kelpoisemmat säilyvät. Tieteenfilosofi Mario Bungen ajatusta lainaten, Craigin argumentti on oiva esimerkki kriisiin ajautuneesta, itsensä tuottamien pseudo-ongelmien ratkaisuun keskittyvästä auringonlaskun filosofiasta.²⁴

Mitä painoarvoa on agnostismilla? Ei paljoakaan. Toki on mahdollista väittää, ettemme tiedä jumalien olemassaolosta tai olemattomuudesta, ja sen vuoksi voisimme säilyttää agnostisen asenteen. Tai voisimme hyväksyä teologisen tuotekehityksen tuotaman abstraktion ja todeta, että tällaisesta abstraktista oliosta emme ainakaan voi osoittaa, että se olisi olematon. Mutta samalla periaatteella voisimme olla agnostikkoja sen suhteen, onko löysäksi keitetyllä pastalla transsendentaalisia ominaisuuksia, jotka ohjaavat kohtaloitamme. Agnostismi on niitä varten, jotka eivät ajattele loppuun asti esimerkiksi sitä, millaiseen todellisuuteen toimiva teknologia sitoutuu. Jokainen matkapuhelinta käyttävä agnostikko voi kysyä, millaisessa todellisuudessa matkapuhelin toimii, mitä teoreettisia johtopäätöksiä voidaan tehdä pragmaattisilla kriteereillä.

Lopuksi: Uskontotieteen itseymmärrys ja humanismi

Tieteellisen edistyksen yksi tuntomerkki on ollut reflektiivisen itseymmärryksen vahvistuminen. Nykyään tieteilijät ovat pääsääntöisesti paremmin selvillä omista

lähtökohdistaan, tieteenalansa historiasta ja ennen kaikkea siitä, että erilaisilla tiedonmuodostuksen tavoilla on erilaisia seurauksia: jos halutaan saada selville millainen todellisuus on ja muokata todellisuutta haluttuun suuntaan, tieteellinen menetelmä ja sen varaan rakentuva tieteellinen maailmankuva on perustelluin vaihtoehto. Erityisesti humanistien ja ei-luonnontieteellisten intellektuellien kuten uskontotieteilijöiden ajatellaan olevan erityisen hyvin selvillä oman ja jopa toisten tieteenalojen lähtökohdista ja sitoumuksista. Toiveajattelua: osa uskontotieteilijöistä ei ymmärrä edes karkeasti sitä, mitä esimerkiksi ”uskomus” tarkoittaa, tai millainen on ajanmukainen maailmankuva. Osa uskontotieteilijöistä tekee hallaa humanismille lausudessaan mielipiteitä uusateismista ilman, että ymmärtää evoluutioteoriaa tai vaikkapa soluautomaattien teoriaa.

Humanististen tieteiden kenttää ja humanismia yleensä luonnehtii kiinnostus ilmiöiden inhimilliseen, sosiaaliseen ja kulttuuriseen puoleen. Tämä tarkoittaa kahta asiaa: yhtäältä humanistit tarjoavat ymmärrystä esimerkiksi teknologian tai luonnonvarojen riittävyyden inhimillisistä ulottuvuuksista, toisaalta he voivat tarjota reflektiivistä ymmärrystä teknologiaa ja luonnonvaroja koskevien tieteenalojen kulttuurisidonnaisuudesta. Humanisti kysyy jokaisen ilmiön kohdalla: millaiset kulttuuriset olosuhteet ovat edesauttaneet tämän ilmiön syntyä? Näin ollen esimerkiksi polttomoottorilla toimivien henkilöautojen runsaus verrattuna sähkökäyttöisiin selittyy monilla kulttuurisilla, kuten sosiaalisilla, poliittisilla ja taloudellisilla, tekijöillä. Polttoaineteollisuus on rakentanut ympärilleen infrastruktuurin, johon sähkökäyttöiset autot eivät sovi, ja näin kulttuurinen rakennelma ylläpitää itse itseään. Vaikka autot ja bensa-asetat ovat kulttuurisia luomuksia, tuskin kukaan humanisti epäilee sitä, ettei polttoaineen palamista tai metallin väsymistä koskisi joukko ihmisistä riippumattomia lainalaisuuksia, joiden olemassaolosta on päästy selville muodostamalla tietoa, perusteltuja uskomuksia luonnon systeemien toimintatavoista. Seuraavassa joukko kysymyksiä, vastauksia ja perusteluja, joiden toivon selvittävän sitä hetteikköä, jonne osa humanisteista on matkallaan eksynyt.²⁵

Uskooko jokainen johonkin? Kyllä. Uskomus on ihmistieteiden geneerinen termi, joka tarkoittaa ihmisen ja muiden vastaavien systeemien intentionaalista tilaa, jolla on toteutumisehdot. Kun T uskoo, että käytävän toisella puolella asuu metsänhaltija, T on tilassa, jonka toteutumisehdot ovat, että käytävän toisella puolella asuu metsänhaltija. Kun kemisti uskoo, että bensaseos räjähtää tietyssä paineessa ja lämpötilassa, on hänen intentionaalisella tilallaan toteutumisehdot, joiden mukaan bensaseos räjähtää tietyssä paineessa ja lämpötilassa. Uskomukset ovat tärkeitä tiloja, sillä ne ohjaavat joiltakin osin ihmisten toimintaa ja antavat koko humanistien tutkimalle todellisuudelle sen mielekkyyden. Jokainen ihminen kantaa uskomuksia, joista osa on arkisia ja osa hieman erikoisempia. Ilman uskomuksia emme ole ihmisiä.

Onko uskomusten perusteissa ja seurauksissa eroja? Kyllä. Uskomuksia voidaan perustella eri tavoin. Arkiset uskomukset, kuten vaikkapa se, että astiat katetaan pöydälle, ei yleensä vaadi erityisiä perusteluja. Jos kysytään, niin vastauksena voi olla, että näinhän on aina tehty. Perusteena tarjotaan traditiota, perinnettä. Kyseinen arkinen uskomus ja sen ylläpitämä tapa muodostavat kulttuurisen käytänteen, jolla on monia ei kovin järjestyttäviä seurauksia, kuten vaikkapa se, että yleensä ollaan pöydän ääressä syömässä ja tilaisuuden toistuessa istuinpaikat vakiintuvat. Uskomus, että käytävän toisella puolella on metsänhaltija, vaatii tyypillisesti enemmän perusteita, vaikka toki voimme löytää yhteisön, jossa tällainen uskomus olisi tavanomainen. Uskomuksen perusteena olisi todennäköisesti perinne ja uskomus voisi motivoida loitsimaan. Uskomuksilla on väliä: ne ohjaavat toimintaa ja saavat aikaan hyvää tai pahaa tai jotain siltä väliltä. Uskontotieteilijän pitäisi olla uskomusten tutkimuksen asiantuntija.

Voiko uskoa väärin? Kyllä. Väärä uskomus on sellainen, jonka toteutumisehdot eivät pidä paikkaansa. Esimerkiksi uskomus, että maapallo on litteä, on väärä. Myös uskomus, että homeopaattiset tuotteet tai ajurveda-lääkintä parantavat sairauksia, on väärä. Miten näin voi sanoa? Sen perusteella, mitä paras ja koeteltu

tieteellinen tieto kertoo maailmasta. Vaikka olisi kuinka mukavaa, että homeopatia ja ajurveda auttaisivat sairauksia vastaan, maailma on yksinkertaisesti sellainen, ettei tämä toive pidä paikkaansa. Monet uskontojen keskeiset uskomukset ovat yksinkertaisesti väärä edellä kuvatulla yksinkertaisella tavalla, ja näin ollen on mahdollista uskoa väärin, varsinkin jos käyttää uskontojen tarjoamia kulttuurisia resursseja uskomusten muodostamiseen. Uskontotieteilijä voi siis oikeutetusti sanoa tutkimuskohteensa joistakin keskeisistä uskomuksista, että ”väärin uskottu”. Jos näin ei voisi sanoa, emme voisi soveltaa väärän ja oikean uskomuksen kriteeristöä muihinkaan uskomuksiin, mikä olisi absurdia: uskomus, että maapallo on litteä, ei olisi sen enempää oikein tai väärin kuin uskomus, että maapallo on pyöreä.

Onko ateismi uskonto? Ei. Jos seuraamme esimerkiksi uskontopsykologian tai -antropologian klassikoita, uskonto on tyypillisesti kulttuurisesti kaavoitunutta vuorovaikutusta postuloitujen yliluonnollisten entiteettien kanssa. Sekularisaatiokeskustelun myötä osalle uskontotieteilijöistä tuli kiire löytää uskonnonkaltaisuutta nationalismista tai muista maailmankatsomuksista, kuten ateismista, joista puuttuvat postuloidut yliluonnolliset oliot. Uskonnonkaltaisuuden varjolla kehonrakennusta, talonrakennusta tai teatteriesityksiä voidaan pitää yhteisöllisyyttä vahvistavina rituaaleina ja näiltä osin uskonnonkaltaisina. Mutta näissä tapauksissa uskonnonkaltaisuus tarkoittaa sitä, että kaikki luetellut esimerkit uskonnot mukaan lukien ovat sosiaalista toimintaa, joiden yhtenä tapauksena ovat uskonnot. Ateistinen maailmankuva on uskonnonkaltaisen puolestaan siinä, että se on maailmankuva, systemaattinen jäsenyys, joka pyrkii tarjoamaan kokonaisvaltaista ymmärrystä maailmasta. Uskonto – teistisenä jäsenyyksenä – ja ateismi ovat molemmat maailmankuvia, mutta olisi informaation hukkaamista pitää ateismia uskontona. Se olisi sama kuin jos väittäisi, että kielot ovat sudenmarjoja. Molemmat ovat liljakasveja.

Onko tiede ateistista? Kyllä. Ei ole yhtään menestyksestä tieteellistä tutkimusohjelmaa, jossa keskeisenä ja strategisena postulaattina olisi oletus uskontojen yliluonnollisten olentojen olemassaolosta. Näin se vain on. Kaikki tuntemamme todellisuutta selittävät ja teknologioita mahdollistavat tutkimusohjelmat ovat ateistisia siinä tiukassa mielessä, että niissä ei postuloida jumalia. Toki on olemassa keskusteluavaruuksia kuten kreationismi ja sen muunnos eli älykäs suunnittelu, joissa ilmiöitä yritetään tehdä ymmärrettäviksi jumalapostulaattien avulla, mutta nämä rakennelmat ovat selitysvoimaltaan kelvottomia. Jumalapostulaatteja voidaan kytkeä tieteellisiin selityksiin, mutta samoin voidaan kytkeä mitä tahansa postulaatteja, kuten esimerkiksi oletus, että Pahantahtoinen Kuutio on kaiken takana. Tiede on siis ateistista aika yksinkertaisella tavalla: se ei ole teististä. Toki on olemassa paljon uskonnollisia tieteilijöitä, jotka sijoittavat omat huippulöydöksensä uskontonsa osaksi, ja joita motivoi ajatus, että kaikki tämä hienous on luojajumalan tekemää, ja siksi se avautuu järjelle ja matematiikalle. Tieteilijät toimivat monenlaisilla motivaatioilla, ja yksi keskeinen motivaatio on ahneus, maineen ja mammonan kaipuu. Tästä huolimatta tiede ei tarkoita ahneuden ajamaa toimintaa, vaan todellisuuden systemaattista ymmärtämistä, jota voi tehdä monista eri henkilökohtaisista lähtökohdista.

Onko uskontotiede maailmankuvallisesti neutraalia? Ei. Uskontotiedettä kuten muitakin tieteenaloja konstituoii oletus, jonka mukaan on olemassa parempia ja huonompia tapoja saada selville todellisuuden luonne. Tieteelliset menetelmät ovat parempia kuin esimerkiksi mystiseen intuitioon perustuvat menetelmät. Uskontotieteen kaikki vakavasti otettavat osa-alueet pyrkivät selittämään uskonnon inhimillisenä ilmiönä: uskonto X on siis ihmisten tekemää ja ylläpitämää, ei suinkaan uskonnon X postuloiman yliluonnollisen olennon antaman ilmoituksen aikaansaamaa. Tätä maailmankuvallista kannanottoa ei yleensä korosteta uskontotieteessä, koska siitä seuraa, että uskonnollisten yhteisöjen jäsenillä on vääriä uskomuksia todellisuudesta, esimerkiksi oman uskontonsa alkuperästä. Historialli-

nen, sosiologinen, psykologinen tai antropologinen selitys uskonnolle sivuuttaa uskonnon yliluonnollisen alkuperän.

Voiko uskontotieteilijä kritisoida tutkimuskohteensa toimintaa ja ajatuksia? Kyllä. Uskontotieteilijät ovat muiden tieteilijöiden tapaan valistuksen perillisiä: maailmasta voi ja pitää tehdä parempi paikka. Uskontotieteilijöillä on ollut tapana vetäytyä vastuusta ja väittää esimerkiksi, että uskonto ei koskaan ole syynä väärin toimimiseen, kuten tyttöjen ympärileikkaukseen tai koulunkäynnin kieltämiseen tytöiltä, vaan kulttuuri. Ollakseen kulttuuritutkimuksen oppiaine, uskontotiede osoittaa toisinaan luokatonta sokeutta ja kulttuurianalyysin puutetta. Uskonnollisten elementtien mukanaolo kulttuurisissa järjestelmissä, jotka kieltävät tytöiltä koulunkäynnin, tekee juuri noista järjestelmistä niin ehdottomia ja julmia, koska mukana on yli-inhimillinen oikeutus ja sitä vastaavat sanktiot.

Lyhyesti: ateismia ei voi sivuuttaa uskontotieteessä, koska se konstituoii tieteen tekemistä. Humanistin ja erityisesti uskontotieteilijän pitäisi ymmärtää paremmin tieteellisen maailmankuvan ja ontologisten sitoumusten luonnetta, samoin kuin evoluutioteorian ja tieteellisen ajattelun luonnetta. Daniel C. Dennettin ja Richard Dawkinsin sivuuttaminen ”uusateisteina” ilman, että on lukenut heidän tuotantonsa, ei ole humanistille kunniaksi.

¹ Perustuu osin artikkeliini ”Ateismi, sekulaari humanismi ja tiede” teoksessa Jussi K. Niemelä (toim.) 2011: *Mitä uusateismi tarkoittaa?* Turku: Kustannusosakeyhtiö Savukeidas, 13–31.

² Guthrie 1993.

³ Smith 1995.

⁴ Eller 2004.

⁵ Bunge 2001.

⁶ Dawkins 2006; Dennett 2006; Harris 2005.

⁷ Hitchens 2007.

⁸ Stenger 2007.

⁹ Dawkins 1986.

¹⁰ Paakkinen 2009.

¹¹ Ruotsila 2009.

¹² Mp.

¹³ Kamppinen 2010.

¹⁴ Bunge 2009; Mahner & Bunge 2006.

¹⁵ Dawkins 2006.

¹⁶ Honko 1972.

¹⁷ Paakkinen 2009.

¹⁸ Rescher 1997, 60.

¹⁹ Vrt. Rescher 2001.

²⁰ Stenger 2007.

²¹ Polkinghorne 2006.

²² Nasr 2006.

²³ Graig 2010 (2007), 133.

²⁴ Bungen 2001.

²⁵ Tarkemmin ks. Kamppinen 2012.

Lähteet

Bunge, Mario 2001. *Philosophy in Crisis*. Amherst: Prometheus Press.

—2009. *Political Philosophy*. New Brunswick: Transaction.

Dawkins, Richard 1986. *The Blind Watchmaker*. New York: Norton.

—2006. *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin Company.

Dennett, Daniel C. 1969. *Content and Consciousness*. London. Routledge & Kegan Paul.

—1991. *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown & Co.

—1995. *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon & Schuster.

—2006. *Breaking the Spell*. New York: Viking.

Eller, David 2004. *Natural Atheism*. Parsippany: American Atheist Press.

Graig, William Lane 2010 (2007). Ateismin teistinen kritiikki. Teoksessa Michael Martin (toim.): *Ateismi*. Tampere: Vastapaino.

Guthrie, Stewart 1993. *Faces in the Clouds – A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.

Harris, Sam 2005. *The End of Faith*. New York: Norton.

Hitchens, Christopher 2007. *God is not Great*. New York: Twelve.

Honko, Lauri 1972. *Uskontotieteen näkökulmia*. Helsinki: Tammi.

Kamppinen, Matti 2010. *Intentional Systems Theory as a Conceptual Framework for Religious Studies*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

- 2012. *Methodological Issues in Religious Studies*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Mahner, Martin & Mario Bunge 2006. Is religious education compatible with science education? *Science & Education* 5, 101–123.
- Nasr, S. Hosein 2006. Islam and Science. Teoksessa Philip Clayton (toim.): *Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Paakkinen, Ilse 2009 Uusateismista puuttuu muu sisältö. *Helsingin Sanomat*, Vieraskynä, 3.3.2009.
- Polkinghorne, John 2006. Christianity and Science. Teoksessa Philip Clayton (toim.): *Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Rescher, Nicholas 1997. *Objectivity – The Obligations of Impersonal Reason*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- 2001. *Cognitive Pragmatism*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ruotsila, Markku 2009. *Helsingin Sanomat* 12.12.2009.
- Smith, Barry 1995. The Structures of the Commonsense World. *Acta Philosophica Fennica* 58, 290–317.
- Stenger, Victor 2007. *God: The Failed Hypothesis*. Amherst: Prometheus Press.

TEEMU TAIRA

Ateismin uusi näkyvyys jälkitraditionaalisessa keskusteluavaruudessa

Kesällä 2009 suomalainen media uutisoi, että Vapaa-ajattelijain liitto ja Humanistiliitto ovat ostaneet mainostilaa busseista. Bussien kylkeen kiinnitetään teksti ”Jumalaa tuskin on olemassa. Lopeta siis murehtiminen ja nauti elämästä”. Kampanjan tarkoituksena oli herättää keskustelua, saada ihmiset pohtimaan suhdettaan uskontoon ja sitä kautta tulemaan ateisteiksi tai uskonottomiksi. Bussikampanja toteutettiin Helsingissä, Tampereella ja Turussa. Se on todennäköisesti tunnetuin yksittäinen tempaus, jolla Suomessa on pyritty nostamaan ateistien sanomaa julkisuuteen. Kampanjaa pidettiin osana niin sanottua uusateismia (*New Atheism*).



Ateistinen bussikampanja vuonna 2009. Kuva: Lehtikuva.
(Mtv, Uutiset [verkkosivu] 29.6.2009.
<<http://www.mtv3.fi/uutiset/kotimaa.shtml/muslimien-reagointikohumainokseen-yllatti-vapaa-ajattelijat/2009/06/907225>>).

Kolme vuotta aikaisemmin, vuonna 2006, yhdysvaltalainen toimittaja Gary Wolf teki *Wired*-lehteen jutun, jossa hän lanseerasi uusateismin käsitteen. Wolf kirjoitti älykköveljesten joukosta, joka käy ristiretkeä uskovaisia vastaan.¹ Termi vakiintui mediassa nopeasti. Sillä alettiin viitata neljään erilaiseen ajattelijaan, joita yhdisti suorasukainen uskontokritiikki. Nämä neljä ajattelijaa ovat Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris ja Christopher Hitchens. Heistä jokainen kirjoitti vuosien 2006 ja 2007 välillä uskontokriittisen kirjan. Teokset myivät enemmän kuin mitään aikaisemmin kirjoitetut ateistiset kirjat. Ne on käännetty myös suomeksi.

Ensimmäisenä, vuonna 2004, ilmestyi yhdysvaltalaisen Sam Harrisin *The End of Faith (Uskon loppu)*, jossa puolustettiin järkeä ja tiedettä irrationaalista ja fanaattista uskonnollisuutta vastaan. Teosta sävyttävät syyskuun yhdennentoista 2001 tapahtumat. Vuonna 2006 ilmestyi brittiläisen Richard Dawkinsin *The God Delusion (Jumalharha)* ja hieman vähemmän provokatiivinen *Breaking the Spell (Lumous murtuu)*, jonka kirjoittajana oli filosofi Daniel Dennett. Seuraavana vuonna julkaistiin brittiläissyntyisen ja Yhdysvaltoihin 1980-luvulla muuttaneen toimittaja ja esseisti Christopher Hitchensin *God is Not Great (Jumala ei ole suuri)*.

Teoksissa korostetaan, että uskonnot ovat virheellisiä ja haitallisia. Niiden pyrkimyksenä on heikentää uskontojen suosiota ja vaikutusvaltaa, edistää ateistien ja uskonottomien oikeuksia ja edesauttaa ihmisiä ”tulemaan ulos kaapista” ja identifioimaan itsensä ateisteiksi. Neljä uusateistista myyntimenestystä on jäävuoren huippu, yhdenlainen oire huomattavasti laajemmasta yhteiskunnallisesta muutoksesta, jossa kantavana ajatuksena on katsomuksellinen monimuotoisuus. Jos muutamia satoja vuosia sitten Eurooppaa määrittänyt ajatus katsomuksellisesta yhdenmuokaisuudesta, kristikunnasta, jossa periaatteena oli *cuius regio, eius religio* eli ”kenen alue, sen uskonto”, nykyistä tilannetta jäsentävät muuttoliikkeet, entistä globaalimpi tiedonvälitys sekä perinteiden murtuminen ja uudelleen tulkitseminen. Nämä tuovat vieraat elämäntavat, katsomukset ja kulttuurit osaksi yhteiskunnallista elämää. Myös uskonnoiksi määrittäneet ryhmät ovat tulleet näkyvämmäksi.

Ateismin näkyvyys selittyy osaltaan monimuotoisuutta korostavalla tilanteella tai paremminkin ateistinen aktivismi on reaktio tähän tilanteeseen, jossa uskonnot tulevat näkyvämmäksi osaksi yhteiskuntaa. Monimuotoisissa yhteiskunnissa on tunnustettava paitsi uskontojen myös uskonottomien oikeudet, joita ateistit ajavat toiminnallaan. Lisäksi uusateismi pyrkii vakiinnuttamaan hierarkian eri katsojien välille, tarjoamalla omaansa tiedollisesti ja moraalisesti korkeimpana vaihtoehtona, joka myös muiden tulisi omaksua.

Yleinen medianäkyvyys

Ateismin näkyvyys mediassa perustuu vahvasti neljään myyntimenestykseen, mutta se on huomattavasti laajempi ilmiö. Esimerkiksi sanomalehdissä on kirjoitettu entistä enemmän ateismista. Brittiläisten sanomalehtien uskontokirjoittelun vertailu 1980-luvun alun ja 2000-luvun ensimmäisen vuosikymmenen lopun välillä paljastaa, että viittaukset ateismiin ovat nousseet merkittävästi. Ateismin käsittely on vähäistä, jos sitä vertaa brittimedian uskontomaisemaa edelleen hallitsevaan kristinuskoon tai rajusti nousseiden islamia käsittelevien juttujen määrään. Kuitenkin sen suhteellinen medianäkyvyyden kasvu on nopeampaa kuin minkään yksittäisen vakiintuneen ei-kristillisen uskontoperinteen, jos islamia ei oteta lukuun.²

Lisäksi esimerkiksi brittiläisessä *Guardian*-lehden online-versiossa artikkelit, jotka sisältävät sanan ateismi, ovat kymmenkertaistuneet kymmenessä vuodessa (2000–2010). Tässäkin tapauksessa määrät ovat pieniä, jos verrataan sanan ”uskonto” sisältäviin artikkeleihin, mutta niiden määrä on samassa ajassa vain kolminkertaistunut. Mahdollinen vastaväite on se, että sanomalehdet sisältävät erityisesti online-aikana paljon enemmän materiaalia lähes kaikesta. Tätä voidaan kuitenkin testata. Jos ateismia ja uskontoa verrataan vastaaviin termeihin, joiden avulla ihmiset jäsentävät identiteettejään ja yhteiskunnat organisoivat itseään, esimerkiksi rotuun tai etnisyyteen, huomataan, että kasvua ei ole kaikissa. Rotua ja etnisyyttä koskeva kirjoittelu on joinakin vuosina jopa vähentynyt noin kymmenen

vuoden aikana.³ Ateismista keskustellaan entistä enemmän myös suomalaisessa lehdistössä. Esimerkiksi *Helsingin Sanomissa* ateismista on kirjoitettu enemmän kansainvälisten uusateististen myyntimenestysten nostettua ateismia julkisuuteen.⁴

Sanomalehtien lisäksi kansainvälisesti levinnyt audiovisuaalinen materiaali on ollut keskeisessä roolissa ateismin näkyväksi tekemisessä. Television keskusteluohjelmat ovat yksi esimerkki, mutta tärkeämpiä ovat olleet dokumenttiohjelmat ja -elokuvat, joista osa on esitetty televisiossa. 2000-luvulla on ilmestynyt ateismia käsitteleviä dokumentteja poikkeuksellisen tiuhaan tahtiin. Esimerkkeinä ovat Jonathan Millerin *Atheism: A Rough History of Disbelief* (2004), Dawkinsin isännöimät *Root of All Evil?* (2006), *The Enemies of Reason* (2007) ja *Faith School Menace?* (2010), Larry Charlesin ohjaama *Religulous (Uskomatonta)* (2008) ja Gus Holwerdan ohjaama, Dawkinsin tähdittämä *The Unbelievers* (2013). Teosten laaja leviäminen perustuu verkon videopalveluihin. Viimeisintä esimerkkiä lukuun ottamatta kaikki ovat olleet vapaasti katsottavissa YouTubesta monta vuotta.

Ylipäätään internetillä on ollut valtava vaikutus niin uskonnon kuin ateismin kasvaneeseen medianäkyvyyteen. Ateistit ovat aktiivisia sosiaalisen median käyttäjiä ja kun yhteydenpito onnistuu fyysisesti etäällä olevien kanssa, se vahvistaa identiteettiä, jos huomaa muualla olevan samoin ajattelevia ihmisiä. Erityisesti Yhdysvalloissa, jossa ateismin julkituontia ei aina pidetä toivottavana, internet on ollut voimaannuttava media.⁵ Suomessa nettiateismia ja verkon merkitystä ateisteille ei ole tutkittu perusteellisesti.

Kampanjointi on yksi tapa kiinnittää median huomio ja lisätä näkyvyyttä. Briteissä vuoden 2009 tammikuussa alkunsa saanut bussikampanja on tunnetuin esimerkki ateistien julkisuustempauksista. Sen ideoija oli koomikko ja toimittaja Ariane Sherine, mutta vielä tunnetummat kasvot kampanjalle antoi Richard Dawkins. Suomessa kampanja toteutettiin puoli vuotta myöhemmin, keulakuvanaan silloinen

Vapaa-ajattelijain liiton puheenjohtaja Jussi K. Niemelä. Myös Suomen televisiossa ja radiossa ateismi ja uskontokritiikki ovat olleet esillä normaalia enemmän. Avaruustähtitieteen professori Esko Valtaojan isännöimä *5 kulmaa kosmologiaan* (Yle TV1 2008) sisälsi suoraviivaista uskontokritiikkiä ja radiossa Yleisradion *Jumalaa ei ole!* -keskusteluohjelmaa (vuosina 2010–2011) juonsi avoimen uskontokriittinen, tuolloin Vapaa-ajattelijain liiton varapuheenjohtajana toiminut Tarja Koivumäki.

Suomalaisessa julkisuudessa näkyvimät ja pidetyimmät uskontokriitikot ovat Esko Valtaoja ja kosmologi, teoreettisen fysiikan professori Kari Enqvist. Heidän lisäksi uskontotieteilijät Matti Kamppinen ja Ilkka Pyysiäinen ovat osallistuneet ateistiseen uskontokritiikkiin kommentoimalla mediassa. Pyysiäiseltä julkaistiin myös uskontokriittinen pamfletti *Jumalaa ei ole* vuonna 2010. Näiden akateemisten keskustelijoiden ulkopuolella kaikkein näkyvin ateistinen uskontokriitikko on ollut Jussi K. Niemelä, joka Vapaa-ajattelijain liiton puheenjohtajan ominaisuudessa antoi kasvot bussikampanjalle. Hän on muutenkin ollut aktiivisesti esillä mediassa ajamassa uskonottomien ja ateistien asiaa, myös sen jälkeen kun hän erosi Vapaa-ajattelijain liitosta. Medianäkyvyys ei ole sama asia kuin ateismin suosio. Puheenaiheita voi syntyä niin suosituista kuin epäsuosituista aiheista. Tilastojen perusteella uskonnollisuus on esimerkiksi Suomessa heikentynyt, mutta ateismin kasvusta on vasta suuntaa antavia tuloksia. Siksi olennaisempaa on pohtia, mitä itse näkyvyys saa aikaan, jos mitään.

Kampanjat ovat nostaneet useissa maissa niitä organisoineiden yhdistysten jäsenmääriä hiukan, mutta sittemmin kasvu on hiipunut. Tämä pätee myös Suomeen, jossa Vapaa-ajattelijoiden jäsenmäärä on alle kaksi tuhatta.⁶ Kuten brittiläinen toimittaja Andrew Brown vitsaili, ateistiset yhdistykset koostuvat tyypillisesti ”kolmesta miehestä ja nettisivusta”. Silti niillä voi olla suuri näkyvyys. Tämä onkin olennaista. Vaikka uskontokriittiset yhdistykset saavat harvoin aikaan mitään suoria vaikutuksia, ne onnistuvat nostamaan jäseniään koskettavia asioita keskuste-

luun. Bussikampanjan lisäksi Suomessa ateismia on tuotu esiin muissakin tempauksissa, joiden taktiikkana on ollut medianäkyvyyden varmistaminen. Kaikki kampanjat ovat herättäneet keskustelua, samoin kuin Eroa kirkosta -verkkosivusto, joka tarjoaa mahdollisuuden kirkosta eroamiseen ja sen lisäksi tiedottaa aktiivisesti valtamediaa lukemista ja erojen julkilausutuista syistä. Suomessa uskontokriittisiä yhdistyksiä kiinnostavat keskustelunaiheet, jotka otetaan mediassa vakavasti, kiertyvät evankelis-luterilaisen kirkon laissa taatun etuoikeutetun aseman ja uskonnottomien oikeuksien ympärille.

Peritty visio ja muuttuva kertomus

Yksi tapa ymmärtää ateismin uutta näkyvyyttä on pohtia uskontoa koskevan intellektuaalisen kertomuksen muuttumista. 1960-luku oli Euroopassa nykymuotoisen maallistumisparadigman kehittymisen aikaa. Ajatus maallistumisesta tuli hallitseväksi intellektuaalista keskustelua jäsentäväksi kehykseksi. Tavallisesti maallistumisella on viitattu kahteen suuntaan. Ensinnäkin, maallistuminen on tarkoittanut uskonnon yhteiskunnallisen merkityksen heikentymistä. Uskonnolla on entistä vähemmän sanottavaa yhteiskunnan organisoitumisen tapoihin, ja siitä tulee entistä selvemmin yksityisasia. Toiseksi, maallistuminen on tarkoittanut uskonnollisten uskomusten, osallistumisen ja jäsenyyden suosion laskua. Näitä on yleensä selitetty yhteiskunnan etenevällä modernisoitumisella.

Maallistumisteorian tyypillinen ajatus oli, että uskonnolliset ajatukset, käytännöt ja instituutiot ovat menettämässä sosiaalista merkitystään.⁷ Protestanttisuuden – ja sen yksilöpainotuksen – sekä yleisemmän rationalisoitumiskehityksen nähtiin olevan keskeinen tekijä modernisaation maallistumisprosessissa. Näiden lisäksi merkittäviksi maallistumista edesauttaviksi tekijöiksi nostettiin yhteiskunnan rakenteellinen eriytyminen ja monimuotoistuminen. Edellisen katsottiin marginalisoiden uskonnon ja heikentävän uskontojen perinteistä auktoriteettia suhteessa taolouteen, tieteeseen ja politiikkaan; jälkimmäisen ajateltiin heikentävän uskonnolli-

suutta, koska monimuotoisuus rikkoi uskonnon elinvoimaisuuden kannalta suotuisan yhtenäiskulttuurin. Oletus lähestulkoon väistämättömästä, universaalista ja yhtenäisestä modernisaatiosta sai aikaan sen, että näiden visioiden avulla uskonnosta piti hallitsevan intellektuaalisen kertomuksen mukaan tulla merkityksetön tekijä alati modernisoituvassa yhteiskunnassa. Muun maailman oletettiin seuraavan modernia Eurooppaa.

Maallistumisparadigman kulta-aika kesti uskontososiologiassa suunnilleen 1980-luvulle. Vähintään tänne asti älymystö jakoi päällisin puolin käsityksen uskontokehityksen suunnasta. Visionäärien konsensus murtui vähitellen, vaikka uskonnotutkimukseen erikoistumaton älymystö piti kiinni maallistumista koskevista oletuksista paljon pidempään. Uusi kertomus uskonnosta koski ajatusta ”uskonnon paluusta”. Tämä kertomus jäsenyi keskeisten maailmanpoliittisten tapahtumien varaan. Niiden ytimessä oli islam ja erityisesti ne tulkinnat, jotka eivät olleet täysin yhdenmukaisia länsimaisen liberalismien kanssa. Uutta intellektuaalista kertomusta lähdettiin rakentamaan katsomalla taaksepäin. Sen mukaan vuoden 1979 Iranin islamilainen vallankumous oli ensimmäinen suuri uskonnon uudesta noususta todistava tapahtuma. Seuraava oli kirjailija Salman Rushdieen Iranin johtaja Ajatolla Khomeinin toimesta kohdennettu *fatwa* ja *Saatanallisia säikeitä* (1988) vastustavat mielenosoitukset ja kirjaroviot Euroopassa, erityisesti Englannissa 1980-luvun lopussa ja aivan 1990-luvun alussa.⁸

2000-luvulla uskonnon näkyvyys on vain voimistunut. Syyskuun 11. päivän vuonna 2001 isku Yhdysvaltoihin oli näkyvä esimerkki globaalisti uutisoidusta tapahtumasta. Myöhemmin Eurooppaa järkyttivät pommi-iskut Madridissa (11.3.2004) ja Lontoossa (7.7.2005). Lisäksi hollantilaisen populistipoliitikko Pim Fortuynin murha vuonna 2002, Ranskan ”huivikiista” vuonna 2004, hollantilaisen elokuvaohjaaja ja islam-kriitikko Theo van Goghin murha samana vuonna, Tanskan pilakuva-kiista vuonna 2005 ja minareettien rakennuskielto Sveitsissä vuonna 2009 ovat osaltaan varmistaneet islamia koskevien konfliktien julkisen näkyvyyden länsi-

maissa. Näitä ovat säestäneet maahanmuuttokielteisten ja islamofobisten, usein kristillistä kulttuuriperinnettä puolustavien puolueiden nousu Euroopan eri maissa.

Käsitys uskonnon paluusta tai virkoamisesta ei koske ainoastaan islamia. Kristinusko on ollut otsikoissa esimerkiksi Yhdysvaltojen niin sanotuissa ”kulttuurisodissa”, joissa konservatiivit ja liberaalit kristityt ovat kiistelleet esimerkiksi evoluutiosta ja elämän ilmaantumisesta (kreationismi ja älykäs suunnittelu), abortista, eutanasiasta ja samaa sukupuolta olevien pariin oikeuksista.⁹ Euroopassa katolinen kirkko on ollut aktiivisesti näkyvillä sekä rauhanomaisena ja rakentavana yhteiskunnallisena keskustelijana että arvokonfliktien osapuolena,¹⁰ lasten hyväksikäyttöskandaaleissa ja median jatkuvassa kiinnostuksessa paavin sanoihin ja tekoihin.¹¹ Jo paavi Johannes Paavali II:n vierailut olivat näkyviä mediatapahtumia, mutta myös hänen seuraajansa paavi Benedictus XVI:n matkat uutisoitiin globaalisti. Vuonna 2013 *Time*-lehti valitsi paavi Franciscuksen vuoden henkilöksi. 2000-luvun näkyvin rauhanomainen uskontoaiheinen mediatapahtuma on toistaiseksi ollut paavi Johannes Paavali II:n hautajaiset, joita seurasi arviolta kaksi miljardia katsojaa.¹² Viime vuosina Euroopassa kristityt ovat alkaneet puhua marginalisointumisestaan, tarkoittaen omien (etu)oikeuksiensa ja yhteiskunnallisen roolinsa kaventumista ateismin ja ei-kristillisten uskontojen kustannuksella.¹³

Konfliktit ja mediatapahtumat ovat vain jäävuoren huippu uskonnon kasvaneessa näkyvyydessä. On myös merkittäviä hitaita prosesseja, jotka eivät näy edellä mainittujen esimerkkien tapaan etusivuilla ja uutisotsikoissa. Joukkotiedotus on globaalimpaa kuin koskaan ennen; sähköisen mediateknologian nopea kehittyminen on muuttanut informaation tavoittavuutta myös uskonnon osalta; mediamarkkinoiden sääntelyn purkaminen on avannut uusia mahdollisuuksia uskonnolliselle tiedonvälitykselle. Myös kansainvälinen muuttoliike on lisännyt maiden uskonnollista monimuotoisuutta, ja siten pakottanut eri instituutiot reagoimaan muuttuneeseen tilanteeseen. Jos vuoden 1966 *Time*-lehden kannessa mustalle pohjalle

punaisella värillä ladottu kysymys ”Is God Dead?” myötäili aikansa ilmapiiriä, 2000-luvulla muuttuneen vision tiivistää *The Economist* -lehden toimittajien John Micklethwaitin ja Adrian Wooldridgen vuonna 2009 julkaistun kirjan otsikko *God is Back: How the Global Rise of Faith is Changing the World*.¹⁴ Viesti on selvä: unohda vanha kertomus maallistumisesta, uskonto on tullut takaisin.

Perityn vision hämähäyryä esimerkiksi islam, fundamentalismi, new age, uudet uskonnolliset liikkeet, henkisyys ja evankelikaalisuus ovat nousseet esimerkeiksi uskonnollisuuden elinvoimaisuudesta. Poliitiikan tutkijat ovat alkaneet puhua uskonnon, ja erityisesti islamin, globaalista noususta. Jo 1990-luvun alussa Gilles Kepel esitti näkemyksensä ”Jumalan kostosta” ja uskontojen uudelleen heräämisestä. Hän tarkoitti ensisijaisesti fundamentalismia, mutta hän kirjoitti myös esimerkiksi Länsi-Euroopan uudelleen kristillistymisestä.¹⁵ Konservatiivinen ja etnisesti kirjava evankelikaalisuus ja helluntailaisuus kasvavat erityisesti suurkaupungeissa, myös Euroopassa.¹⁶ Lisäksi on kirjoitettu ”henkisestä vallankumouksesta”¹⁷ ja esitetty, että ”progressiivinen henkisyys”¹⁸ olisi voimistuva trendi. Maallistumisteoreetikkojen vastaus on kuitenkin yksinkertainen: tilastot eivät puolla väitettä kokonaisvaltaisesta uskonnollisuuden kasvusta. Uusien uskontomuotojen suosio on vähäistä eli ne eivät korvaa sitä massaa, joka on etääntynyt perinteisestä kristinuskosta. Silti heidänkin on täytynyt myöntää, että uskonnosta on tullut polttava keskustelunaihe.

Uskonnon kasvanut näkyvyys¹⁹ ja tietoisuus uskonnon yhteiskunnallisesta läsnäolosta ovat vaikuttaneet analyysihin, mutta ne eivät välttämättä tarkoita maallistumiskehityksen kääntymistä toiseen suuntaan. Toistaiseksi ei ole osoitettu, että uskomukset, identifioituminen, jäsenyys tai osallistumisaktiivisuus olisivat kasvaneet. Pikemminkin viime vuosien megatrendi on ollut uskonnollisen identifioitumisen vähentyminen: yhä useampi ihminen sanoo, ettei identifioitu mihinkään uskuntoon.

Toinen keskeinen mittari, uskonnon sosiaalisen merkityksen lisääntyminen, on puolestaan vaikeasti mitattava, koska vain harvoin täsmennetään, mitä se tarkoittaa. On selvää, etteivät uskonnolliset instituutiot kykene sanelemaan toteutettavia yhteiskunnallisia toimenpiteitä samoin kuin esimerkiksi keskiajalla. Toisaalta uskonnollisten instituutioiden vaikutusvalta yhteiskunnallisiin asioihin ei ole kadonnut edes kaikkein maallistuneimmissa maissa. Pikemminkin uskontojen jatkuvasta läsnäolosta on muodostunut kehys, jonka puitteissa monia yhteiskunnallisia keskusteluja käydään. Tämä muuttunut intellektuaalinen kertomus auttaa ymmärtämään, miksi uskonnon ohessa myös ateismista on tullut entistä näkyvämpää eri toimijoiden pyrkiessä oikeuttamaan asemansa yhteiskunnassa.

Ateismin näkyvyyttä on vaikea ymmärtää, jos sitä hahmotetaan puhtaasti uskontokritiikin kontekstissa. Kyse on myös ratkaisuyrityksestä niin sanotun ”kahden kulttuurin” dilemmaan. Brittiläinen C. P. Snow teki käsitteen tunnetuksi vuonna 1959 pohtiessaan perinteisten humanististen intellektuellien ja luonnontieteilijöiden välistä kuilua.²⁰ Tähän jäsennykseen sisältyi ajatus siitä, että humanisti-intellektuellit puhuivat mediassa, kun taas luonnontieteilijöiden ääni kuului vain välikäsien kautta. Sittemmin keskustelussa ”kolmannesta kulttuurista” on esitetty erilaisia ratkaisuja. Niistä yksi on John Brockmanin huomio, jonka mukaan luonnontieteilijöistä on tullut intellektuelleja, jotka puhuvat suoraan suurelle ostavalle yleisölle ilman välittäjiä, määrittävät keitä olemme ja pohtivat elämämme tarkoitusta.²¹ Tällöin kahden kulttuurin dilemman ratkaisu tarkoittaa perinteisen intellektuellin hahmon väistymistä uuden luonnontieteilijä-intellektuellin tieltä. Uskonto on yksi keskeisistä aiheista, joihin uudet intellektuellit ovat tarttuneet. Ei ole sattumaa, että kaksi niin sanottua uusateistia, Richard Dawkins ja Daniel Dennett, ovat Brockmanin esimerkkejä uudenlaisen luonnontieteellisen intellektuellin esiinmarssista.

Uuteen luonnontieteellisen intellektuellin toimintaan kuuluu myös perinteisen intellektuellityypin kritiikki. Suomessa selkeimmän esimerkin kannasta, jossa

kolmas kulttuuri merkitsee humanisti-intellektuellin tappiota, on tarjonnut Kari Enqvist, joka on myös yksi äänekkäimmistä ja suosituimmista suomalaisista uskontokriitikoista. Hän kirjoitti vuonna 1998 itsevarmaan tyyliinsä, että kamppailu kahden kulttuurin välillä on käytännössä ohi. ”Ne, jotka sen hävisivät – traditionaaliset ’intellektuellit’ – eivät vain vielä ole tajunneet sitä.”²²

Uusateismin kritiikki

Ateismin uusi näkyvyys on otettu vastaan ristiriitaisesti. Siinä missä yhdet ovat löytäneet tukea omille näkemyksilleen, toiset ovat kritisoinet ateisteja eri syistä. Kritiikkiä on tullut ainakin viideltä eri taholta. Ensinnäkin teologit ovat olleet aktiivisia haastamaan uusateistien näkemykset. Tämä ei ole yllättävää, sillä he ovat uusateistien tulilinjalla. Liberaalit teologit ovat korostaneet, etteivät uusateistit tunne moderneja teologisia keskusteluja ja että heidän kritiikkinsä kohdistuu ensisijaisesti niin sanottuun fundamentalismiin. Konservatiiviset kristityt puolestaan ovat haastaneet uusateismia korostamalla, että ateismi vie toivon ja moraalin perustan sekä luo synkän kuvan ihmisen elämästä. Siinä missä liberaalien teologien arvioissa on osuvia yksityiskohtia, jotka osoittavat uusateistien esittämien näkemysten ongelmia, konservatiivinen kritiikki on perustunut pääosin tarkoitushakuisille tulkintoille. Suomessa edellistä linjaa edustavat esimerkiksi piispat Eero Huovinen ja Juha Pihkala, Jaakko Heinimäki, Mikko Heikka ja Matti Myllykoski. Jälkimmäisestä selkein esimerkki on Timo Eskola.²³

Toiseksi, uskontotieteilijät ovat osallistuneet keskusteluun sekä kriitikoina että ilmiön analysoijina. Tutkijat ovat osoittaneet keskustelun sisältämiä tiedollisia virheitä ja esittäneet uskontososiologisia tulkintoja ilmiöstä.²⁴ Suomessa Ilkka Pyy-siäinen on paitsi jatkanut uusateistien linjoilla, myös esittänyt kriittisiä huomioita.²⁵ Toistaiseksi ainoa kirjamittainen uskontotieteellinen kriittinen analyysi on teokseni *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys*.²⁶



Uskonto vastaan luonnontiede: piispa Juha Pihkala ja avaruustähtitieteen professori Esko Valtaoja vastaanottavat palkinnon keskustelukirjastaan. (*Helsingin Sanomat*, Kulttuuri [verkkolehti]. <<http://www.hs.fi/kulttuuri/artikkeli/Piispan+ja+t%C3%A4htitieteilij%C3%A4n+uskto%C3%A4ittely+palkittiin+taas+vuoden+kristillisen%C3%A4kirjana/1135261305044>>)

Kolmanneksi, myös luonnontieteen ja evoluutioteorian puolustajat ovat kritisoineet uusateisteja heidän provokaatioistaan. Tyypillinen esimerkki on biologian filosofi ja evoluutioteorian popularisoija Michael Ruse, joka on arvostellut kovastaisesti Dawkinsia ja Dennettiä siitä, että he eivät vaivaudu tutkimaan uskontoa. Rusen kritiikin tärkein osa koskee sitä, että uusateistien tyyli on hänen mukaansa katastrofaalinen taktiikka kamppailussa luomisopin ja älykkään suunnittelun kannattajia vastaan, koska näin karkotetaan liberaalit uskovaiset, joiden kanssa pitäisi liittoutua.²⁷

Neljänneksi, kulttuuri- ja yhteiskuntateoreetikot sekä filosofit ovat arvostelleet luonnontieteen pohjalta nousevan uusateistisen uskontokritiikin ontoutta. Esimerkiksi politiikan tutkija ja yhteiskunta-analyytikko John Gray on kritisoinut uusateisteja maallistuneen ja epätieteellisen pelastusopillisen ulottuvuuden ujuttami-

sesta ajatteluunsa. Gray päättää uusateisteja käsittelevän luentonsa tylyyn tuomi-
oon: jos haluat lukea ateisteja, sinun on luettava muiden ihmisten teoksia.²⁸

Marxilainen kirjallisuus- ja kulttuuriteoreetikko Terry Eagleton on esittänyt, että liberaalihumanistisen kapitalismin historia on verisempi kuin mikään episodi ihmiskunnan historiassa, ja uusateisteille on tyypillistä vähätellä tätä länsimaisen liberaalihumanismin synkkää puolta. Lisäksi hän kirjoittaa, että uusateistit ovat niukkasanaisempia globaalin kapitalismin kuin radikaalin islamin ongelmista.²⁹ Vasemmistolainen filosofi ja kulttuuriteoreetikko Slavoj Žižek tavoittaa tämän kritiikin valikoivuutta korostavan tulkinnan ehdottaessaan, että ateistisen bussikampanjan mainoslauseen ei tulisi olla toteutettu ”Jumalaa tuskin on olemassa. Lopeta siis murehtiminen ja nauti elämästä”, vaan esimerkiksi ”Jumalaa ei ole. Kaikki riippuu meistä, joten meidän tulisi murehtia koko ajan”.³⁰

Viidenneksi, toisenlaisten ateistien parissa on virinnyt kovasanaista kritiikkiä uusateisteja kohtaan. Jos uusateismi alkoi huippukohdassaan edustaa ihmisten mielikuvaa uskonottomista ja ateisteista, myöhemmin toisenlaiset ateistit ovat sanoutuneet irti Dawkinsin ja kumppaneiden näkemyksistä. Esimerkkejä on runsaasti. Paavi Benedictus XVI:n vieraillessa Britanniassa tunnettu ateisti ja toimittaja Julian Baggini kirjoitti *The Guardianissa*, että uusateistien kampanjointi ei toimi, jos he pyrkivät vain meluamaan mahdollisimman paljon yrittämättä saattaa tyytymättömiä uskovaisia yhteisen asian pariin.³¹ Samaa viestiä levitti Dominic Lawson, joka esitti, että Dawkins pilaa ateistien maineen, kun pitäisi etsiä sopusointuista yhteiselon muotoa uskonnollisten ja uskonottomien välille.³² *The Independent* julkaisi kommenttiartikkelin, jossa ehdotettiin, että ateismi tulisi hyvin toimeen ilman Dawkinsia.³³

Näyttää siltä, että ateistien ja uusateistien välille on syntynyt erimielisyyden kuilu. Kun Julian Baggini julkaisi norjalaisen *Fri Tanke* -lehden sivuilla uusateisteja kritisoivan tekstin, Dawkinsin kotisivuilla nimiteltiin Bagginia painokelvottomin ilmai-

suin. Muita kiistanaiheita ovat olleet esimerkiksi uskonnon hyviä puolia korostaneen ateistin Alain de Bottonin kirjoitukset, joihin Dawkins on suhtautunut kielteisesti, jumalanpalveluksia jäljitteleviä ateistisia kokoontumisia järjestävä brittiläinen Sunday Assembly, jota kutsutaan toisinaan ”ateistikirkoksi”, sekä sosiaalisen oikeudenmukaisuuden sanomaan ateismia yhdistävä Atheism+, jonka mukaan uusateismista puuttuu tämä ”plus”.³⁴

Jälkitraditionaalinen keskusteluavaruus

Ateismin kasvanutta näkyvyyttä ei voi selittää yhdellä tekijällä, mutta tässä olen korostanut erityisesti muuttuneen intellektuaalisen kertomuksen merkitystä. Ajatus siitä, että uskonto olisi jotenkin ”virkoamassa” tai ”palaamassa” julkisuuteen on luonut tarpeen ryhtyä kamppailemaan oletettua kehitystä vastaan. Kasvanut näkyvyys ei ole sama asia kuin suosio tai merkityksen kasvaminen. Näyttää pikemminkin siltä, että uskonnon ja ateismin medianäkyvyys tapahtuu osittain irrallaan uskonnon ja ateismin suosiosta ja yhteiskunnallisesta merkityksestä. Molempien kasvaneen näkyvyyden on mahdollistanut mediateknologinen kehitys ja mediasäätelyn löyhentyminen. Ateismin osalta on korostettava myös niin sanottujen uusateistien julkisen huomion tavoittelun kannalta onnistuneita provokaatioita. Vasta sen jälkeen toisenlaisen ateismin kannattajat ovat innostuneet kamppailemaan ateismin julkisuuskuvasta ottaen etäisyyttä Dawkinsiin ja muihin luonnon-tieteilijä-intellektuellin toimintamallia edustaviin uskontokriitikoihin.

Nähdäkseni mikään tässä kuvatuista intellektuaalisista kertomuksista – maallistuminen, uskonnon ”paluu” tai uskontokriitikoiden korostama ateismin voittokulku – ei kuvaa onnistuneesti nykytilannetta. Pikemminkin olemme tilanteessa, jossa mikään yksittäinen katsomus tai traditio ei voi olettaa, että se hyväksytään ilman oikeutusta. Jokainen joutuu perustelemaan julkisuudessa, miksi se tulisi ottaa vakavasti ja miksi yhteiskunnan tulisi organisoiduessaan ottaa huomioon juuri kyseinen katsomus tai ryhmä. Jos uskonnollisten ryhmien huolena on oletus uskonnol-



Brittiläinen "ateistikirkko" Sunday Assembly.
(Noodlemaz [verkkosivu] <<https://noodlemaz.wordpress.com/2014/01/28/on-the-sunday-assembly/>>).

lisen perinteen ja arvovallan heikentymisestä, tunnetuimmille ateisteille vastaanlaisena huolenaiheena toimii kokemus tieteen arvovallan heikentymisestä. Sosiologi Anthony Giddensia soveltaen tätä voidaan kutsua "jälkitraditionaaliseksi keskusteluavaruudeksi". Se ei tarkoita, että traditiot olisivat kadonneet – oikeastaan niitä on esillä enemmän kuin aikaisemmin – vaan että traditioilta on kadonnut niiden traditioluonne. Toisin sanoen traditioita ei oteta itsestään selvyyksinä ja niiden normatiivinen ja moraalinen sisältö haastetaan.³⁵ Tässä tilanteessa esimerkiksi evankelis-luterilainen kirkko voi säilyttää etuoikeutetun asemansa muihin katsomuksiin verrattuna, mutta kirkkokin joutuu jatkuvasti perustelemaan julkisuudessa, miksi sen asema tulisi säilyttää entisellään. Lisäksi perusteluissa korostetaan yhä harvemmin uskontoa ja yhä useammin tapakulttuuria ja "perinteitä". Tämä tilanne on omiaan polarisoimaan julkista keskustelua, koska huomion kiinnittäminen yksittäiseen katsomukseen tai toisten katsomusten etuoikeuksiin näyttäisi vaativan median lyhytjännitteiseen, konflikteja, debatteja, poikkeustapauksia ja kiinnostavia henkilöitä suosivaan toimintalogiikkaan mukautumista.

Ajatus jälkitraditionaalisuudesta pätee periaatteessa kaikkiin, ei vain uskonnollisiksi tai ateistisiksi luokiteltuihin katsomuksiin. Jos valtakirkot joutuvat puolustamaan julkisuudessa toimintatapojaan, uusateistit puolustavat retoriikassaan luonnontiedettä uskonnolle vaihtoehtoisena ”perinteenä”. Tässä tilanteessa yksikään ei kykene määrittämään omaa katsomustaan keskustelun kyseenalaistamattomaksi yhteiskuntaa organisoivaksi lähtökohdaksi tai vakuuttumaan, että kyseinen katsomus olisi moraalisesti sitova tai hallitseva keskustelun tullessa jonkinlaiseen väliaikaiseen päätepisteeseen. Tämän jatkuvaa puhetta eri osapuolilta vaativan muutoksen tavoitti osuvasti *Helsingin Sanomien Nyt*-liitteen (11.-17.1.2013) juttu, jossa viitattiin *Time*-lehden kansikuvaan. Vuonna 2013 mustalla pohjalla luki punaisella ”Jumalaa ei ole”, mutta perään oli liitetty valkoisella täsmennys ”sanovat netin ateistit.”

¹ Wolf 2006.

² Taira, Poole & Knott 2012.

³ Knott, Poole & Taira 2013.

⁴ Taira 2012, 28; 2014.

⁵ Cimino & Smith 2011; Smith & Cimino 2012; Taira 2015.

⁶ Taira (tulossa).

⁷ Wilson 1966, 14.

⁸ Malik 2009; Weller 2009.

⁹ Hunter 1991; McCalla 2006.

¹⁰ Casanova 1994; Kepel 1994.

¹¹ Knott, Poole & Taira 2013, 155–171.

¹² [Http://en.wikipedia.org/wiki/Funeral_of_Pope_John_Paul_II](http://en.wikipedia.org/wiki/Funeral_of_Pope_John_Paul_II).

¹³ Carey & Carey 2012; Taira, Poole & Knott 2012, 43.

¹⁴ Micklethwait & Wooldridge 2009.

¹⁵ Kepel 1994.

¹⁶ Goodhew 2012.

¹⁷ Heelas & Woodhead 2005.

¹⁸ Lynch 2007.

¹⁹ Knott, Poole & Taira 2013; Ward & Hoelzl 2008.

²⁰ Snow 1998.

²¹ Brockman 1995, 17–18.

²² Enqvist 1998, 10.

²³ Ks. esim. Eskola 2009; Heinimäki & Niemelä 2012; Huovinen 2008; Pihkala & Valtaoja 2010.

²⁴ ks. esim. Amarasingam 2010.

²⁵ Pyysiäinen 2010. Kritiikistä ks. esim. Pyysiäinen 2007.

²⁶ Taira 2014.

²⁷ Koch 2008, 41; Ruse 2006.

²⁸ Gray 2008.

²⁹ Eagleton 2009, 36, 69, 100.

³⁰ Žižek 2010, 98.

³¹ Baggini 2010.

³² Lawson 2010.

³³ Ingrams 2010; Knott, Poole & Taira 2013, 169.

³⁴ Baggini 2009; de Botton 2012; Knott, Poole & Taira 2013; Taira 2014; <http://atheismplus.com/>;
<http://sundayassembly.com/>.

³⁵ Giddens 1995; Giddens & Pierson 1998, 127–132. Giddens kirjoittaa jälkitraditionaalisesta yhteiskunnasta, mutta haluan välttää tässä nimeämästä sitä koko yhteiskuntaa ohjaavaksi nimikkeeksi. Giddensin ajatus kuitenkin havainnollistaa osuvasti julkista keskusteluavaruutta.

Lähteet

Amarasingam, Amarnath (toim.) 2010. *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill.

Baggini, Julian 2009. The New Atheist Movement is Destructive. *fritanke.no* 19.3.2009 [verkkolehti]. <
http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=8484>.

—2010. Divided we stand. *The Guardian* 18.9.2010.

Botton, Alain de 2012. *Religion for Atheists: A Non-believer's Guide to the Uses of Religion*. London: Hamish Hamilton.

Brockman, John 1995. *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*. New York: Simon & Schuster.

Carey, George & Andrew Carey 2012. *We Don't Do God: The Marginalization of Public Faith*. Oxford: Monarch Books.

Casanova, José 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cimino, Richard & Christopher Smith 2011. The New Atheism and the formation of the imagined secularist community. *Journal of Media and Religion* 10, 24–38.

Dawkins, Richard 2006. *The God Delusion*. London: Black Swan.

Dennett, Daniel 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin.

- Eagleton, Terry 2009. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*.
New Haven: Yale University Press.
- Enqvist, Kari 1998. Kolmas kulttuuri vailla pääkaupunkia. *Arkhimedes* 53(3), 10.
- Eskola, Timo 2009. *Ateismin sietämätön keveys*. Helsinki: Uusi tie.
- Giddens, Anthony 1995. Elämää jälkitraditionaalisessa yhteiskunnassa. Teoksessa
Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash: *Nykyajan jäljillä*, Tampere:
Vastapaino, 83–152.
- Giddens, Anthony & Pierson, Christopher 1998. *Conversations with Anthony
Giddens*. Cambridge: Polity.
- Goodhew, Andrew (toim.) 2012. *Church Growth in Britain: 1980s to the Present*.
Farnham: Ashgate.
- Gray, John 2008. The New Atheism. Luento, 16.6.2008, Theos/LICC [video].
<http://www.youtube.com/watch?v=_yqT3iad40Y&feature=Playlist&p=D0BB5FA4F15FA394&index=0&playnext=1>.
- Harris, Sam 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*.
London: Free Press.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is
Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Heinimäki, Jaakko & Jussi K. Niemelä 2011. *Kamppailu Jumalasta: 12 erää uskosta*.
Helsinki: Helsinki-kirjat.
- Hitchens, Christopher 2007. *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*.
London: Twelve Books.
- Hunter, James Davison 1991. *Culture Wars: The Struggle to Define America*.
New York: Basic Books.
- Huovinen, Eero 2008. Uusateismin haaste, *Kanava* 9/2008, 720–725.
- Ingrams, Richard 2010. Atheism could do without Dawkins as its advocate.
The Independent 18.9.2010.
- Kepel, Gilles 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and
Judaism in the Modern World*. Cambridge: Polity.

- Knott, Kim, Elizabeth Poole & Teemu Taira 2013. *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred: Representation and Change*. Farnham: Ashgate.
- Koch, Gretchen 2008. Full of Sound and Fury: The Media Response to Dennett. *Method and Theory in the Study of Religion* 20(1), 36–44.
- Lawson, Dominic 2010. My home remedy for religious squabbles. *The Sunday Times* 19.9.2010.
- Lynch, Gordon 2007. *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*. London: I. B. Tauris.
- Malik, Keenan 2009. *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and its Legacy*. London: Atlantic.
- McCalla, Arthur 2006. *The Creationist Debate: The Encounter between the Bible and the Historical Mind*. London: Continuum.
- Micklethwait, John & Adrian Wooldridge 2009. *God is Back: How Global Rise of Faith is Changing the World*. London: Allen Lane.
- Pihkala, Juha & Esko Valtaoja 2010. *Tiedän uskovani, uskon tietäväni. Keskustelukirjeitä*. Helsinki: Minerva.
- Pyysiäinen, Ilkka 2007. Harris-harha. *Tieteessä tapahtuu* 25(7), 44.
—2010. *Jumalaa ei ole*. Tampere: Vastapaino.
- Ruse, Michael 2006. *The Evolution–Creation Struggle*. Cambridge: Harvard University Press.
- Smith, Christopher & Richard Cimino 2012. Atheisms Unbound: The Role of the New Media in the Formation of a Secularist Identity. *Secularism & Nonreligion* 1, 17–31.
- Snow, C. P. 1998. *Kaksi kulttuuria*. Helsinki: Terra Cognita.
- Taira, Teemu 2012. More Visible but Limited in Its Popularity: Atheism (and Atheists) in Finland. *Approaching Religion* 2(1), 21–35.
—2014. *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys*. Turku: Eetos.
—2015. Media and the Nonreligious. Kennet Granholm, Marcus Moberg & Sofia Sjö (toim.): *Religion, Media, and Social Change*. New York: Routledge, 110–125.

- (tulossa). Finland: The Recognition and Rearticulation of Atheism in Public Discourse. Steven Tomlins & Spencer Bullivant (toim.): *The Atheist Bus Campaign: Global Manifestations and Responses*. Leiden: Brill.
- Taira, Teemu, Elizabeth Poole & Kim Knott 2012. Religion in the British Media Today. Teoksessa Jolyon Mitchell & Owen Gower (toim.): *Religion and the News*, Farnham: Ashgate, 31–43.
- Ward, Graham & Michael Hoelzl (toim.) 2008. *The New Visibility of Religion*. London: Continuum.
- Weller, Paul 2009. *A Mirror for Our Times: "The Rushdie Affair" and the Future of Multiculturalism*. London: Continuum.
- Wilson, Bryan 1966. *Religion in Secular Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Wolf, Gary 2006. The Church of the Non-Believers. *Wired* [verkkolehti].
<http://wired.com/wired/archive/14.11/atheism_pr.html>.
- Žižek, Slavoj 2010. *Living in the End Times*. London: Verso.

Miksi suomalaiset jonottavat halaamaan Äiti Ammaa?

Intia henkisyiden tyyssijana

Siinä maassa [Intiassa] on se energia semmonen hyvin jotenkin tasapainottava ja ravitseva ja inspiroiva, mun elämää eteenpäin vievä voima. – – Mä koin, et Intia on jotenkin energeettisesti semmonen hyvin läsnäolevaks tuova. Et ihminen on jotenkin automaattisesti enemmän läsnä. – – Ja se mulle jotenkin kuvastaa sitä, et Intia on yhteydes. Siin on se kanava auki hyvin voimakkaasti sekä sinne äiti maahan, siihen maadottavaan voimaan ja sitten sinne taivaaseen. Ja ne asiat virtaa hyvin siinä välissä. Ja koin paljon johdatusta siellä Intiassa. Et kun antautuu siihen virtaan, niin Intia hyvin voimakkaasti kyllä myös johdattaa eteenpäin. – – Myös nää henkiset mestarit, myös se, että se on semmonen synnyinpaikka sille valtavalle henkiselle tiedolle ja sille rakkaudelle.¹

Itämainen, erityisesti intialainen henkisyys on kiehtonut länsimaisia henkisiä etsijöitä jo pitkään. Käsitys ”mystisestä Intiasta” elää edelleen ihmisten mielissä ja viittaa Intian kulttuureissa vahvasti läsnä olevaan henkisyYTEEN, jonka ajatellaan kadonneen maallistuneesta, modernista länsimaisesta kulttuurista.² Myös nyky-Suomessa intialaisperäinen henkisyys on eri muodoissaan näkyvästi esillä kulttuurissa ja on ehkä suositumpaa kuin koskaan.

Halaamisestaan tunnettu eteläintialainen henkinen opettaja Äiti Amma vieraili Suomessa lokakuussa 2013 jo 12. kerran ja keräsi Vantaan Energia Areenalle jälleen tuhansia kävijöitä. Arvioiden mukaan tapahtumaan saapui noin 10 000 ihmistä ja halausrupeama jatkui kahtena päivänä lähes aamuun saakka. Halauksen taustalla soivat välillä Amman oman orkesterin esittämät *bhajanit*, eteläintialaiset henkiset laulut, ja välillä esimerkiksi Von Hertzen Brothers -yhtyeen soittamat rockrytmit. Paikalla oli Amman sitoutuneita seuraajia ympäri Suomea ja jonkin verran myös naapurimaista, kaikenikäisiä henkisen polun kulkijoita, joogan harrastajia,

rastahiuksisia hippejä, keskiluokkaisia virkanaisia ja -miehiä, tavallisia lapsiperheitä, intialaisia maahanmuuttajia sekä satunnaisia uteliaita ohikulkijoita.³

Suomi on Äiti Amman Euroopan kiertueen ainoa pohjoismainen kohde ja hän on Suomessa poikkeuksellisen tunnettu ja suosittu. Amma vieraili Helsingissä ensimmäisen kerran vuonna 1998. Kyseisen vierailun yli 5000 ihmisen kävijämäärä ylitti tällöin järjestäjät, sillä Amman aiemmilla Ruotsin vierailuilla määrät olivat jääneet huomattavasti pienemmiksi. Vierailu herätti myös ajatuksen, että Amman edustamalle henkisyydelle on Suomessa selvästi tilausta. Suomen Amma-keskus ry perustettiin samana vuonna.⁴

Suomen Amma-keskuksen talkootyönä järjestämät Amman vierailut ovat huolellisesti organisoituja ja Amman ympärille liittyvä henkinen toiminta on Suomessa muutenkin aktiivista.⁵ Eri puolilla Suomea, Helsingistä Rovaniemelle saakka, koontuu Amma-ryhmiä ja toimintaa on myös monilla suhteellisen pienillä paikkakunnilla. Amma-liike ei näin ollen ole keskittynyt vain Etelä-Suomen suurimpiin kaupunkeihin, kuten intialaisperäiset liikkeet yleensä. Suomalaiset ovat myös Amman Intian *ashramissa* eli henkisessä yhteisössä, Amritapurissa, hyvin edustettuina. Väkilukuun suhteutettuna suomalaisia näkee Amritapurissa enemmän kuin



Amman kotikyläänsä perustama henkinen keskus sijaitsee Arabianmeren ja Keralan takavesien välissä. Amritapurin ashram, Intia 2010.
Kuvaaja: Johanna Ahonen.

mitään muuta kansallisuutta. Mistä Amman suosio suomalaisten keskuudessa johtuu? Miksi suomalaiset jonottavat halaamaan Ammaa?

Tunnettujen poliitikkojen, ennen muuta entisen kulttuuriministerin Tanja Karpe-
lan, sekä muusikoiden, kuten Von Hertzen Brothers -yhtyeen ja Kirsi Rannon yh-
teydet Äiti Ammaan, ja niitä seurannut mediahuomio ovat varmasti osaltaan lisän-
neet ihmisten kiinnostusta Ammaa kohtaan. Tärkeän panoksen on tuonut myös
Suomen kenties tunnetuin joogaopettaja, Taavi Kassila. Hän on luennoinut Ammas-
ta ympäri Suomea jo noin 20 vuoden ajan ja lisäksi vienyt satoja suomalaisia niin
sanotuille henkisille ryhmämatkoille Amman Intian ashramiin. Enemmistö haasta-
teltavistani kertoikin kuulleensa Ammasta ensimmäisen kerran tavalla tai toisella
Kassilan kautta. Mediajulkisuus ja Taavi Kassilan laaja ruohonjuuritason työ Am-
man tunnettavuuden hyväksi eivät kuitenkaan yksin riitä selittämään Amman suo-
siota suomalaisten keskuudessa. Näin ollen on tärkeää kiinnittää huomiota myös
itse Äiti Ammaan, hänen edustamaansa henkisyYTEEN sekä suomalaiseen uskonnol-
lisuuteen. Aloitan artikkelini katsauksella käsillä olevaan uskonnollisuuden muu-
tokseen ja itämaisen henkisyYDEN nousuun Suomessa. Sen jälkeen tarkastelen Äiti
Amman hahmoa sekä Amman edustamaa henkisyYTTÄ. Amman suomalaisten seu-
raajien parissa keräämäni kenttätYöaineiston valossa annan joitakin vastauksia
kysymykseen, mikä Ammassa ja hänen henkisyYdessään viehättää suomalaisia.
Lopuksi käsittelen vielä hieman intialaisen henkisyYDEN ja Suomen valtauskonnon,
luterilaisen kristillisyyDEN kohtaamista.

Uskonnollisuuden muutos ja itämaisen henkisyYDEN buumi

Eräs keskeisin teema uskonnontutkimuksen tämänhetkissä keskusteluissa on
länsimaisen uskonnollisuuden muutos. Toisin kuin klassiset maallistumisteoriat
aikoinaan ennustivat, uskonto ei ole häviämässä minnekään, pikemminkin päin-
vastoin. Kiinnostus henkisyYTTÄ kohtaan on kasvanut ja pyhyYDEN kaipuun on tul-
kittu palanneen nykykulttuuriin.⁶ Uskonnontutkijat ovat tulkinneet tilannetta eri

tavoin. Esimerkiksi Paul Heelas ja Linda Woodhead ovat esittäneet radikaalin tulokinnan ”henkisestä vallankumouksesta”, jossa vaihtoehtoinen henkisyys olisi syrjäyttämässä perinteistä uskonnollisuutta.⁷ Colin Campbell puolestaan kuvaa kehitystä länsimaisen kulttuurin itämaistumisen tai ”joogaistumisen” käänteenä.⁸ Hän korostaa itäisten elementtien laajaa levinneisyyttä länsimaisessa nykykulttuurissa.⁹ Kristinuskon perinteiset opit tuonpuoleisesta jumalasta sekä taivaasta ja helvetistä ovat antamassa tilaa esimerkiksi uskolle elämänvoimaan sekä jälleensyntymiseen varsinkin nuoremman polven keskuudessa. Samoin jooga ja meditaatio ovat varsin nopeasti siirtyneet marginaalista valtavirran käytänteiksi. Millainen on tilanne Suomessa?

Myös Suomen uskonnollinen kenttä ja suomalainen uskonnollisuus ovat moninaistuneet viimeisten vuosikymmenien aikana. Luterilaisuus ja suomalaisuus kietoutuivat vuosisatojen aikana varsin tiivisti toinen toisiinsa, mutta tänä päivänä evankelisluterilaisen kirkon perinteinen monopoliasema on tullut haastetuksi. Uskonnollinen individualismi on voimistunut ja auktoriteetti-usko heikentynyt.¹⁰ Kirkon tutkimuskeskuksen laajassa *Gallup Ecclesiastica 2011* -kyselyssä selvisi, että suomalaisten usko keskeisiin kristillisiin oppeihin on vähentynyt selvästi. Myös jumalanpalveluksiin osallistuminen on vähäistä ja suuntaus osallistujaluvuissa on edelleen laskeva.¹¹ Lisäksi aktiivisten luterilaisten ikäjakauma kertoo siitä, että uudet sukupolvet eivät helposti löydä tietään luterilaisen kirkon huomaan.¹² Yksilöt haluavat yhä enemmän itse koota itselleen merkityksellisen elämäntarkoituksen kokonaisuuden tarjolla olevista uskonnollisista ja henkisistä vaihtoehdoista, joita on globalisaation myötä myös tarjolla entistä enemmän.

Suomeen saapuneista vaihtoehtoisista uskonnollisista ja henkisistä virtauksista huomattava osa on taustaltaan intialaisia.¹³ Huomionarvoista on myös se, että intialaisen henkisyyden välillinen vaikutus on ulottunut varsin laajalle suomalaiseen uskonnollisuuteen ja elämäntyyliin, mistä hyvänä esimerkkinä on joogan ja meditaation nopea valtavirtaistuminen.¹⁴ Joogasaleja löytyy suuremmista kaupungeista

jokaiseen makuun ja pientenkin kuntien työväenopistoista löytyy usein joogan opetusta. Itse joogatyylejä on tarjolla hyvin moninainen kirjo hathajoogasta¹⁵, lännessä tunnetuimmasta joogan muodosta, aina suomalaisen saunan lämmössä ja hiljaisuudessa tehtävään saunajoogaan sekä erityisesti miehille suunnattuun äijäjoogaan. Osa joogatyyleistä painottaa joogaa terveysliikuntana, osa tuo enemmän esiin joogan intialaisia henkisiä juuria. Meditaatiosta puhuttaessa puolestaan buddhalaisesta perinteestä lähtöisin oleva mindfulness, suomeksi ”tietoinen ja hyväksyvä läsnäolo” tai ”tietoisuustaidot”, on herättänyt viime aikoina suurta kiinnostusta. Siitä on tullut esimerkiksi työpaikoilla suosittu menetelmä stressinhallintaan, ja sen käyttö on yleistynyt myös osana kognitiivista psykoterapiaa.¹⁶

Kirkkomonitor 2000 ja *Gallup Ecclesiastica 2011* -tutkimuksissa jopa noin puolet suomalaisista on ilmoittanut olevansa kiinnostunut ”henkisistä asioista” ja etsivänsä uusia ulottuvuuksia maailmankuvaansa tai määritellyt itsensä ”henkiseksi ihmiseksi”.¹⁷ Mistä henkisyudessa sitten on kyse? Usein henkisyyteen yhdistetään persoonalliseen kokemukseen perustuva pyhyys vastakohtana institutionaalille uskonnollisuudelle.¹⁸ Näkemystä, että henkisyys olisi jotenkin perinteisten uskontojen ulkopuolinen ilmiö, voidaan kuitenkin pitää liian kapeana. Uskontososiologi Gordon Lynchin mukaan henkisyys vaikuttaa eri uskontoperinteiden sisällä muokaten ja uudistaen niitä sisältä käsin.¹⁹ Nykykeskusteluissa henkisyys saatetaan myös ymmärtää antropologisesti osana ihmisyyttä. Tällöin henkisyyttä kuvataan ihmisenä kasvamisena, joka ei rajoitu vain uskonnollisen elämän alueelle.²⁰ Myös monet Amman seuraajat, joiden kanssa olen keskustellut, ovat korostaneet sitä, että heidän mielestään ei ole erikseen olemassa ”henkisiä ihmisiä” tai ”henkistä elämää”, vaan tämä ulottuvuus kuuluu kaikkeen elämään.

Yhtä kaikki, puhuttaessa länsimaisen uskonnollisuuden muutoksesta, yksi sen keskeisimpiä tunnuspiirteitä on pyrkimys opinkappaleista kohti kokemuksellisuutta ja affektiivisuutta eli tunnekylläisyyttä.²¹ Toisin sanoen ihmiset odottavat, että uskonnon tai henkisyyden, pitää tuntua, liikuttaa ja voimaannuttaa. Äiti Amman liike

on oivallinen esimerkki tämän kaltaisesta, Suomessa vaikuttavasta kokemukselli-
sesta ja tunnekylläisestä henkisytydestä. Tämä korostuu Amman tunnusmerkiksi
muodostuneessa *darshanissa*, syleilyssä.²² Ammahan tunnetaan paitsi humanitaa-
risesta työstään, myös omintakeisesta tavastaan halata kaikkia luokseen tulevia
ihmisiä.

Halaava Äiti Amma

Äiti Amma, Mata Amritanandamayi

- Äiti Amma (alkuperäiseltä nimeltään Sudhamani) syntyi 27.9.1953 hin-
duperheeseen pienessä kalastajakylässä Keralassa, Etelä-Intiassa.
- Hänen kerrotaan saaneen 21-vuotiaana mystisen yhteyden ensin hindu-
jumala Krishnaan ja myöhemmin Deviin, jumalalliseen äitiin.
- Hänen seuraajansa alkoivat kutsua häntä Ammaksiksi, joka tarkoittaa ”äi-
tiä” malayalamin kielellä.
- Vuonna 1981 Amma perusti kotikyläänsä Amritapurin ashramin, joka on
nykyisin yli 3000 asukkaan monikulttuurinen yhteisö.
- Amma tunnetaan maailmanlaajuisesti intialaisena uskonnollisena johta-
jana ja ”halaavana pyhänä äitinä”.
- Amma tunnetaan myös laajasta hyväntekeväisyysverkostostaan *Embra-
cing the World* (Syleillen maailmaa), johon kuuluu hankkeita muun mu-
assa terveydenhoidon, koulutuksen, naisten aseman, ympäristönsuojelun
ja katastrofiavun aloilla.
- Amma on vierailut Suomessa 12 kertaa ja on väkilukuun nähden täällä
poikkeuksellisen suosittu.

Hindulaistaustainen Mata Amritanandamayi eli Äiti Amma on tämän hetken tunne-
tuimpia uskonnollisia naisjohtajia. Amma syntyi vuonna 1953 Intian lounaisranni-
kon pieneen kalastajakylään Keralaan, köyhään ja alhaiseen kastiin kuuluneeseen
perheeseen. Hänen poikkeuksellisen darshaninsa, halaamisen, kerrotaan saaneen
alkunsa spontaanisti. Ihmisten ongelmien ja kärsimyksen sanotaan koskettaneen

Ammaa niin voimakkaasti, että hän yksinkertaisesti tahtoi lohduttaa heitä halaa-
malla.²³

Hindulaisuus

- Hindulaisuus on erilaisten uskonnollisten suuntausten, perinteiden ja fi-
losofioiden moninainen kokonaisuus.
- Hindulaisuudella on kaikista elävistä maailmanuskonnoista pisin histo-
ria, joka ulottuu aina Indus-kulttuuriin saakka (n. 2500 eaa.).
- Hindulaisuudella ei ole tiettyä historiallista perustajaa, keskitettyä joh-
toa, yhtenäistä oppia, uskontunnustusta tai pelastuskäsitystä. Usko jäl-
leensyntymiseen ja karman lakiin kuuluu kuitenkin useimpiin hindulai-
suuden muotoihin.
- Hindulaisuus on nykyisin maailman kolmanneksi suurin uskonto, jolla on
yli miljardi kannattajaa maailmanlaajuisesti. Enemmistö hinduista asuu
Intiassa.
- Monet Suomessakin tunnetut ns. uudet uskonnot ja henkisyyden muodot
pohjautuvat hindulaisuuteen.



Hindulaisuuden jumalmaailma on runsas ja värikäs. Shiva on yksi
hindulaisuuden suosituimmista jumalista ja häntä pidetään muun
muassa joogan jumalana. Haridwar, Intia 2010. Kuvaaja: Johanna
Ahonen.

Sinänsä Amman voi äidillisen halaavana naisena nähdä edustavan hyvinkin perinteistä feminiinisyyttä. Kuitenkin Intian kontekstissa Amma määrittyy toiminnallaan radikaaliksi hahmoksi. Amman tapa halata, silittää ja jopa suukottaa hänen luokseen tulevia ihmisiä on täysin poikkeuksellinen verrattuna muihin guruihin. Halaamalla Amma rikkoo erityisesti kastien ja sukupuolten välistä fyysistä kontaktia rajoittavia normeja.²⁵ Moni Amman satunnainen halaaja ei myöskään välttämättä tiedä, että Amma ei ainoastaan äidillisesti syleile, vaan ottaa myös radikaalisti kantaa esimerkiksi naisten aseman parantamiseksi Intiassa.²⁶

Amman Amritapurin ashram rekisteröitiin virallisesti vuonna 1981 hänen synnyinsijoilleen Keralaan. Ensimmäisten oppilaiden aikaan perustettiin pieni yhden huoneen temppeli, mutta ashram on muutaman vuosikymmenen aikana kasvanut todella voimakkaasti. Amma asuu siellä nykyään yhdessä noin kolmen tuhannen eri puolilta maailmaa tulevan seuraajansa kanssa. Ashram on pyhiinvaelluspaikka suurelle joukolle länsimaalaisia kannattajia, mutta enemmistö ashramin vakituista asukkaista on intialaisia. Ammalla on myös kymmeniä haarakeskuksia eri puolilla maata.

Intiassa Amma jatkaa Swami Vivekanandan (1863–1902) ja Mohandas K. Gandhin (1869–1948) aikanaan muotoileman globaalien hindulaisuuden perintöä korostaessaan universaaleina henkisinä arvoina pitämiään sosiaalisen oikeudenmukaisuuden, rauhan ja ihmiskunnan henkisen muutoksen teemoja.²⁷ Amma on myös liitetty hindulaisuuden suosituimpaan haaraan, noin 600-luvulla alkaneeseen *bhakti*-perinteeseen. Sana *bhakti* merkitsee antaumusta ja *bhakti*-perinteessä pyrkimyksenä onkin luoda mahdollisimman antaumuksellinen ja rakkaudellinen suhde jumalaan tai guruun. *Bhakti*-perinteen piirissä on esiintynyt lukuisia naispyhimyksiä ja näin ollen Amma sijoittuu osaksi pitkää intialaisten naispyhimysten ketjua.²⁸

Keräämäni aineiston perusteella yksi keskeisimpiä syitä Amman vetovoimalle on häneen muodostettavan kontaktin läheinen, ruumiillinen luonne.²⁹ Amman tapa

kommunikoida seuraajiensa kanssa halaamalla on intiimi ja sillä on selvästi hyvin voimakas vaikutus hänen seuraajiinsa:

Varsinkin alkuvaiheessa, kun mestarin tapaa, niin musta tuntuu, et myös sellanen fyysinen suhde on tärkeä, et Amma on semmonen feminiininen ja pehmeä ja pääsee siihen halaukseen, niin se tuntuu fyysiselläkin tasolla mukavalta. – – Ammalta on joskus kysytty, et eiks Amma vois vaan antaa puheita sun muuta. Eiks Amma vois antaa darshania silleen vaan, et se ei halaa. Et se antais vaikka karkin käteen tai jotain. Niin Amma on sanonu, et se ei ajais samaa asiaa, et tää halaaminen nimenomaan auttaa ihmistä avaamaan sydämen. Että se on mun mielest aika tärkeä aspekti siinä niin.
30

Tietysti se rakkaudellisuus ja sydämellisyys ja sellanen, et ottaa vaan kaikki avosylin vastaan ja suo kaikille mitä ihanimman hymyn. Ja niin kun seuraavassa hetkessä voi sitten nauraa toisen kanssa ja seuraavas hetkes lohduttaa tai jotenkin. Että Amma kun se antaa kaikille just sitä, mitä tarvitsee, et se oli niin henkilökohtanen kontakti. Ja vielä fyysinen kontakti, et se oli se halaus. Ja sitten ehkä myös just, että kun toi on jotenkin niin semmonen patriarkaalinen toi koko kristinuskon, niin sitten se feminiinisyyden ja lempeys resonoi kyllä.³¹

Kuten Amman intialaisia seuraajia tutkinut Maya Warriertoteaa, Amman halaus eleenä tuottaa hänen seuraajissaan tunteen, että heidän emotionaalisia tarpeitaan arvostetaan.³² Haastateltavani ovatkin korostaneet Amman herkkyyttä vastata erilaisiin tunteisiin. Halaaminen muodostaa myös kanavan ilmaista käsittelemättömiä tunteita. Olen nähnyt lukemattomia kertoja ihmisten itkevän vuolaasti Amman halauksessa.

Suomen kontekstissa lienee syytä kiinnittää huomiota myös kosketuskulttuurimme niukkuuteen, joka saattaa nykyisessä teknologiakeskeisessä yhteiskunnassa entisestään voimistua. Kulttuuriantropologi Taina Kinnunen on tarkastellut erikikäisten suomalaisten kosketuselämäkertoja ja nostanut esille kaipuun hyväksyvään kosketukseen.³³ Omat haastateltavani ovat arvostaneet Amman lempeyttä ja tasapuolisuutta: halaukseen pääsevät kaikki halukkaat ilman mitään ehtoja tai ansioita.³⁴ Kysyttäessä, miksi Äiti Amma inspiroi nyky suomalaista henkisen polun kulkijaa, nousee esiin myös suomalaisten tämänhetkinen suhde luterilaiseen kirk-

JOHANNA AHONEN: Miksi suomalaiset jonottavat halaamaan Äiti Ammaa?

koon. Mitä Amman seuraajat mahdollisesti ovat kirkossa kritisoineet Ammasta ja hänen edustamastaan henkisydestä kiinnostuessaan?



Tuhannet suomalaiset ovat saaneet halauksen intialaiselta henkiseltä opettajalta Äiti Ammalta. Suomen Amma-keskus ry.

Amman henkisyys vaihtoehtona kirkolle

Monet haastatteleman Amman seuraajat nostivat esiin jumalallisen naishahmon puuttumisen luterilaisesta kirkosta. Samalla he toivat esiin Amman vastauksen hänelle esitettyyn kysymykseen koskien jumalan sukupuolta. Amman mukaan jumala on tämän kaltaisten määrittelyjen tuolla puolen, mutta jos määrittäminen on välttämätöntä, hänen mukaansa jumala on enemmän naisellinen.³⁷ Naiseuden

yhdistäminen pyhään ja jumaluuteen on ollut luterilaisuudessa ongelmallista. Katolisessa ja ortodoksisessa kirkossa Neitsyt Marialla on huomattava teologinen asema, vaikka hänet pyritäänkin siirtämään syrjään jumaluuden alueelta. Etenkin kansanhurskauden tasolla on kuitenkin vaikea vetää selvää rajaa Marian inhimillisyyden ja jumalallisuuden välillä. Protestanttinen ajatus Kristuksen ainutlaatuisuudesta sen sijaan ei salli Marian korottamista yhtä merkittävään asemaan; Maria on selkeästi vain ihminen.³⁸ Naispuolisen jumaluuden puute sekä ankara jumalakuva olivat keskeisiä seikkoja, joita haastattelemani Amman seuraajat kritisoivat luterilaisessa kirkossa:

Mä aina visualisoin jumalaa jostain syystä enemmän feminiinisessä muodossa. En välttämättä antropomorfisessa feminiinisessä muodos, mut se tunne taustalla oli, et jumala on feminiininen jollain tavalla. – – Et mua ei koskaan hirveesti puhutellu sellanen perinteinen kristillinen isäjumalajahmo. – – Semmonen, joka periytyy sielt muinaisesta juutalaisesta kulttuurista tai Lähi-Idästä tavallaan siirtynyt sit meille länteen. Edelleen must se tuntuu sellaselta niin ankaralta ja muinaiselta jollain tavalla. – – Mut must tuntuu, et se olis hyvä varsinkin lännessä löytää sellanen uus lähestymistapa jumalaa kohtaan, et ensiks on kuitenkin tärkeintä rakastaa jumalaa. Ja jos jumalaa pelkää, niin kuinka sitä voi rakastaa? Et kun meil on vanha sanonta, et jumalan pelko on viisauden alku, niin se on pikkusen nurinkurinen sanonta jollain tavalla mun mielestä.³⁹

Kyseinen haastateltava on kriittinen kristinuskon maskuliinista ja ankaraksi kokemaansa isäjumalakuvaa kohtaan ja pyrkii itse luomaan käsitystä läsnä olevasta äidillisestä jumalasta. Se, että jumaluus ilmenee hindulaisuudessa ja Amman filosofiassa vahvasti feminiinisenä, oli myös useimmille naishaastateltavistani merkityksellinen seikka:

Mä en pidä itseä minkään uskonnon edustajana – –, mä tykkään tutkia kaikkia uskontoja, mä oon kauheen kiinnostunu monista ja nähdä se yhtäläisyys, koska jokaisessa on jotain hienoa. Mut just hinduismi, onhan hindulaisuudessa hirveesti kaikkee hienoo ja kaunista ja yleensäki just tää äidillisen, jumalallisen äidin aspekti – –. Et sen mää oon kokenu tässä, vetoo, mitä vetää mua – – ja myöskin tää tämmönen suvaitsevaisuus.⁴⁰

Aineistoni herättääkin kysymyksen, voisiko suomalaisten viehätys Amman hahmoa kohtaan liittyä osittain feminiinisen jumalakuvan puutteeseen kulttuuritamme. Seuraajilleen Amma ei ole ainoastaan henkinen opettaja, vaan myös itseovalluksen saavuttanut mestari ja jumalallisen äidin ruumiillistuma.⁴¹

Haastateltavat arvostivat paljon esimerkiksi kirkon sosiaalityötä ja monet heistä halusivat edelleen kuulua evankelisluterilaiseen kirkkoon. Tästä huolimatta he usein kokivat, ettei kirkon henkinen anti riitä heille:

Kyl se on varmaan se, kun meidän oma toi luterilaisuus, siit on kitketty kaikki uskonnollisuus pois, niin sellai hirvee uskonnollisuuden ja henkisyiden kaipuu on ihmisil sisällä, koska kuitenkin ihminen tarvii uskonto ymmärtääksee elämää paremmin. – – Niin koska luterilaisuus ei, mun mielest ei sil oo mitään tekemist uskonnon kaa. Se on enemmän sitä sellai moraalikautta etiikkasäännöksii elämän suhteen. Et kyl siit on henkisyys aika kaukana, et ei siin mitään jumalan läsnäoloa kyl tunne.⁴²

No, ehkä tietyl tavalla mulle on aina ollu tärkeä, että se, mihin mä uskon, niin et mä pystyn itse kokemaan sen. Et mulle ei ikään kun vaan sanota, että miten nyt asiat on tai miten kirja sanoo, vaan että saa itse jonkunlaisen kokemuksen siitä, et se on itselle semmost elävää todellisuutta, elävää totuutta. Ja se on ehkä, mikä on mun kokemusmaailmassa puuttunu, minkä takia mä en pysty kokeen jehovan todistajia omakseni tai kirkkoo sen enempää, että jotenkin välillä tuntuu, että edes ne ihmiset, jotka oli siellä ikään kun saarnaamassa tai opettamassa, niin heil ei tai en kokenu monestakaan vaikka papista, et he itse puhuis sen henkilökohtasen kokemuksen kautta. Tai että he välttämättä edes kaikki uskois siihen, mitä he puhuu.⁴³

Suomalaisten kirkosta eroamista tutkineen Kati Niemelän mukaan keskeisin syy eroamiselle oli se, että kirkon henkilökohtainen merkityksellisyys koettiin riittämättömäksi.⁴⁴ Kirkon tarjoama hengellisyys ei ”tunnu” tarpeeksi.⁴⁵ Edellä esitetyissä lainauksissa näkyy osuvasti juuri kokemuksellisuuden kaipuu. Uskon tai henkisyiden tulee tuntua. Myös individualismi tulee jälkimmäisestä lainauksesta esiin: ei haluta uskoa pyhiä kirjoja, vaan ennen muuta omaa kokemusta. Vahvaa omaa kokemusta ja karismaa odotetaan myös henkisiltä auktoriteeteilta.

Luterilaisuus koettiin usein vakavana, syntikeskeisenä, epäkonkreettisenä sekä henkilökohtaisen kokemuksen unohtavana:

Jotenkin se tuntuu kauheen kylmältä ja ilottomalta se kristillisyyts. Mä luen kyllä kristillistä ja noita katolisia pyhimyksiä ja tämmöstä kristillistä perinnettä, et mä kyllä tykkään siitä tosi paljon, et kristillisestä traditiosta ja Jeesuksen opetuksista, mutta se luterilaisuus ei oikein, koska siinä ei oo oikein mitään sellasta käytännöllistä, siinä ei oo näitä kuvia, Jumalan kuvia, ainut mikä hyväksytään, on Jeesus, Jeesus tietysti pelastajaks, mutta Jeesuksestakaan ei oo oikein mitään konkr, ei oo mitään henkisiä harjoituksia, rukous ja virren veisaus, mutta ei, ei. Mut mä oon tavannu kyllä tosi hienoja luterilaisia ja se mikä kirkollises toiminnassa on mun mielest kauheen hyvää, kristillisyydessä, on se lähimmäisten auttamistyö.⁴⁶

Ja miten ilosta täällä oli aina, miten paljon Amma aina nauro ja miten paljon, oli kans tottunu siihen, että luterilaisuus on kauheen ja kirkko, uskonnot, et se on kauheen vakavaa, et siel kaikki istuu hiljaa penkeissä [naurua äännessään] ja tiiätkö sillä lailla. Et se elävyys kans tavallaan sen uskonnon elävyys, tavallaan se, et sen henkisyyden voi tuoda kaikkeen arkipäivään.⁴⁷

Lainauksissa näkyy elämyksellisyyden nousu nykyajan uskonnollisuudessa, mihin hindulaistaustaisen uskonnon aistimellisuuden voi tulkita vastaavan. Sanan kuulemista painottava suomalaisluterilainen jumalanpalveluselämä on ollut perinteisesti hillittyä, ei erityisen aistivoimaista. Hindulaisuudessa ilmaisukieli on sitä vastoin kokonaisvaltaisempaa ja seremoniat aistimellisempia, mikä saattaa kiehtoa myös suomalaista henkistä etsijää. Seremonioiden musiikin tempo vaihtelee usein hartaasta hyvin voimakkaisiin rytmeihin. Myös visuaalisuus korostuu: koristeelliset ja täynnä yksityiskohtia olevat jumalten kuvat ja alttarihahmot ovat hyvin yleisiä, sillä hindulaisuudessa jumalan näkemistä pidetään hyvin tärkeänä. Kuten todettua, myös kosketusaisti on Amman henkisyydessä keskeisessä osassa Ammaan muodostettavan ruumiillisen kontaktin muodossa.

Toisaalta myös hiljaisuuden ja hiljentymisen tarpeet tulivat haastattelumateriaalissa esille:

Kyl mää itse ainakin koen, että kyllä aikuinen ihminen tarvitsee harmonisoivia elementtejä niinku meditaatio. – – Mä uskon, et eri uskonnoista löytyy sopivia tekniikoita. Tulen katselu, merelle tuijottelu, kunhan siinä on se sama elementti eli ajatukset lopulta hiljenee ja mielellään lakkaa. Ja

tulee semmonen erittäin läsnä oleva olotila, jossa kuitenkin havainnoi hyvin selkeästi, jossa itse asias on aika virkeässä olotilassa. – – Et meil täytyy olla niit välineitä, millä me jaksetaan täällä hösäyksessä olla tuottavina tuotantotekijöinä [naurua] mukana niin työpaikoilla kun muuallakin ja silti säilyttää oma persoonallisuus ja oma keho ja kokonaisuus terveenä ja hyvinvoivana.⁴⁸

Lainauksesta nousee esille nykysuomalaisen elämäntavan kiireisyys ja suorituskeskeisyys. Erilaisista meditaation muodoista haetaan välineitä työssä ja muissa arjen kiireissä jaksamiseen. Jotkut haastateltavistani ovat myös löytäneet vaihtoehdoisen elämäntavan nyky-yhteiskunnan urakeskeisyydelle ja tehokkuusvaatimuksille muuttamalla Amman Intian ashramiin.

Kokemuksellisuuden ohella Äiti Amman suosioon on varmasti vaikuttanut se, että liike on verrattain avoin ja suvaitsevainen.⁴⁹ Eräs haastateltavani kertoi lesbouden olleen hänelle raskas, häpeälliseksi koettu ja tiukasti salassa pidetty asia vuosikymmenien ajan. Myös Amman suhtautuminen asiaan huoletti, mutta turhaan:

Ja ensimmäinen asia, halusin tehdä sen selväksi Amman kanssa. – – minä kysyin Ammalta sitä darshanissa. Että onko se ok. Minä sanoin, että minä olen rakastunut erääseen henkilöön, joka on nainen. Onko se ok, kysyin Ammalta. Amma katsoi minua näin, sanoi: se on ok. Sitten hän painoi minut rintakehäänsä vasten tähän oikeelle puolelle, oli hetken aikaa, piti siinä hyvin voimakkaasti ja rakkaudellisesti. Pisti tähän eteensä, katsoi silmiin ja sanoi vakuuttavasti kolme kertaa: "it's OKEI, it's OKEI, it's OKEI!" Rakkaudellisesti ja voimakkaasti.⁵⁰

Haastateltava kokee, että Amman hyväksyvällä asenteella sekä sittemmin myös muiden Amman seuraajien rohkaisulla oli merkittävä vaikutus hänen tiellään kohti oman seksuaalisuutensa hyväksymistä. Myös Amma-liikkeen avoimuus ja sallivuus muita uskontoja kohtaan on varmasti omiaan vaikuttamaan liikkeen suosioon myönteisesti. Muista uskonnollisista sitoumuksista ei tarvitse luopua Amman seuraajaksi ryhtyessään.

Mä kunnioitan jumalaa kaikis niis muodoissa, mitä eri uskonnot opettaa, koska se on kuitenkin yks ja sama, paitsi vaan eri puolii siit samast jumalasta. Kun mulle kaikki uskonnot on pyhii ja Jeesus on mulle mestari ja Neitsyt Maria on mulle myös tosi voimakas pyhimys, et kyl mä myös palvon jumalaa ihan kristillisten käsitteiden kautta. Et mul on vähä sellai se-

kasoppa toi mun uskontokäsite, et ottanu kaikist uskonnoist kyl vaikutteita.⁵¹

Lainauksessa näkyy jälleen uskonnollisen individualismin nousu: yksilöt haluavat itse koota itselleen sopivan elämäkatsomuksen kokonaisuuden erilaisista, mielekkäiksi kokemistaan perinteistä. Mielenkiintoinen on myös haastateltavan toteamus: "[S]e on kuitenkin yks ja sama, paitsi vaan eri puolii siit samasta jumalasta". Lauseessa tulee esiin modernin hindulaisuuden näkemys, jonka mukaan kaikki uskonnot puhuvat eri tavoin samasta jumalasta ja siten osoittavat samaan totuuteen. Tämä on voimistuva näkökulma myös länsimaisessa nykykulttuurissa.⁵²

"Joogaistunutta" kristillistä henkisyttä?

Huomionarvoista onkin, etteivät hindulaistaustainen henkisyys ja luterilainen kristillisyytys suinkaan aina näyttäydy aineistossani toisilleen vastakkaisina ja poissulkevinä. Sosiologi Colin Campbellin joogaistumisen teesiä soveltaen Amman seuraajien käsityksissä ja käytänteissä voi nähdä syntyvän eräänlaista "joogaistunutta" kristillistä henkisyttä, missä kristillisyyden ja hindulaisuuden rajaviivat liukenevat.⁵³

Että mulla nyt on muotoutunu se tunne ja kokemus, että Jeesus on ollu henkinen mestari. Jeesus on mahdollisesti ollu myös avatara ja hyvin voimakas vaikuttaja. Mutta Jeesus ei oo ainoa, että ihmiskunnan historiassa on ollu mahdollisesti ennen Jeesusta, Jeesuksen aikaan ja Jeesuksen jälkeen myös muita.⁵⁴

Sama nainen jatkaa:

Siis mun elämään kuuluu tai kun tuolla kaupungilla liikun, niin kyl mä käyn kirkoissa. Et mulla sit semmosetkin tulee ihan spontaanisti, että joskus tulee semmonen tunne, et jos mä nyt vaikka meen Kallion kirjastoon, niin siinä on kaunis Kallionkirkko vieressä, sisältä myös hyvin kaunis, niin mä saatan mennä sinne. Kirkot on mulle paikkoja, mis mä meditoin välillä. Et se riippuu myös kirkkojen energioista. – – Olen kokenut myös Jeesuksen läsnäoloa.⁵⁵

Kuten sitaateista käy ilmi, haastattelemillani Amman seuraajilla on usein luterilaisen kirkon virallisesta opista poikkeavia omia pohdintoja ja tulkintoja kristillisistä opeista. Esimerkiksi näkemyksessä Jeesuksesta valaistuneena mestarina näkyy

voimakkaasti hindulaisuuden vaikutus. Hindujen keskuudessa Jeesusta pidetään usein *avatarana* eli jumalallisena ruumiillistumana tai yhtenä guruista.⁵⁶ Vaikka enemmistö haastateltavista on ainakin jossain määrin kriittinen luterilaista kirkkoa kohtaan, suuri osa haastateltavista haluaa kuitenkin edelleen kuulua kirkkoon. Monet haastateltavat korostivat, ettei heillä ole mitään kristinuskoa vastaan sinänsä. Jotkut jopa kertoivat kiinnostuneensa Amman myötä enemmän omasta perinteestään, joko luterilaisesta tai joissain tapauksissa ortodoksisesta.

Amman seuraajien keskuudessa kristillisyyks saa joogaistuneita sävyjä. Haastateltavien mielestä kirkkoon kuulumisessa ja Amman seuraamisessa ei ole mitään ristiriitaista. Amman henkisyudessa painottuu vahvasti sosiaalisen oikeudenmukaisuuden edistäminen ja tämä on haastateltavilleni tärkeää. Amman opetukset lähimmäisenrakkaudesta ja heikkojen puolustamisesta edustavat heidän mielestään Jeesuksen opetusten ideaalia meidän ajassamme. Myös niillä haastateltavilla, jotka olivat eronneet kirkosta tai eivät koskaan olleet siihen kuuluneet, saattoi persoonallisella ja kokemuksellisella tasolla olla vahva side kristinuskon eri puoliin. Esimerkiksi eräs kirkkoon kuulumaton naishaastateltava kertoi kristinuskon Mariahahmon olevan itselleen hyvin tärkeä ja suhteen Mariaan vahvistuneen entisestään hänen raskautensa aikana.

Evangelisluterilainen kirkko on myös pyrkinyt eri tavoin vastaamaan intialaisen henkisyuden nousun haasteisiin. Kirkko on esimerkiksi tarjonnut kristillistä eli ”Jeesus-joogaa”, joka on herättänyt keskustelua siitä, sopiiko jooga yhteen kristillisen jumaluskon kanssa. Yhtä kaikki, vaikka uskonnolliset organisaatiot muodostavat rajoja oikeaoppiselle uskonnon harjoittamiselle, ihmisten arjen uskonnollisuuden tasolla perinteet eivät useinkaan esiinny selvärajaisina ja toisistaan erillisinä kokonaisuuksina, vaan limittyvät toinen toisiinsa. Sosiologi ja antropologi Meredith McGuire onkin todennut, että kun keskitymme ihmisten elettyyn uskonnollisuuteen, uskonnollisten ja henkisten käytänteiden yhdistäminen eri lähteistä on pikemminkin normi kuin poikkeus.⁵⁷

Lopuksi

Olen tutkimuksessani haastatellut suomalaisia, jotka ovat löytäneet Intian perinteistä henkistä inspiraatiota. Näyttää siltä, että näistä perinteistä löytyy sen kaltaisia opetuksia ja käytänteitä, jotka vetoavat nyky-yhteiskunnan henkiseen etsijään. Esimerkiksi meditaatiosta haetaan rauhoittumista ja oman itsen kuuntelua vastapainoksi elämän kiireisyydelle ja tehokkuusvaatimuksille. Haastateltavat kokivat luterilaisen kirkon usein etäiseksi, mutta kaipasivat silti elämäänsä henkistä ulottuvuutta. Ruumiillisuus, tunnekylläisyys, jumaluuden näkeminen feminiinisessä muodossa, aistivoimaisuus, konkreettiset henkiset harjoitukset sekä liberaalius ovat elementtejä, jotka Äiti Amman hindulaistaustaisessa henkisyudessa vetosivat haastateltaviini.

Toisaalta aineistoni osoittaa myös, ettei intialaista henkisyyttä ja luterilaisuutta välttämättä nähdä toisiaan poissulkevinä – pikemminkin päinvastoin. Jotkut haastateltavat totesivat, että Amman henkisyuden myötä myös heidän kiinnostuksensa kristillisyyteen on elpynyt. Voikin sanoa, että Amman seuraajien piirissä muodostuu myös eräänlaista ”joogaistunutta” kristillistä henkisyyttä, missä rajat hindulaisuuden ja luterilaisuuden välillä hälvenevät.

¹ Nainen, s. 1978. Amman suomalaisten seuraajien haastattelut on tallennettu Turun yliopiston Kulttuurien tutkimuksen arkistoon. Kenttätyöpäiväkirja osallistuvasta havainnoinnista on kirjoittajan hallussa.

² Ks. esim. King 1999, 146–147. Maallistumista eli uskonnon merkityksen vähenemistä ja jopa häviämistä pidettiin pitkään modernisaation väistämättömänä seurauksena. Klassisten sekularisaatioteorioiden oletuksena oli, että moderni yhteiskunta ja uskonnollisuus ovat luontaisesti yhteen sopimattomia. Sekularisaatiotesille onkin löytynyt todisteita Euroopasta, joka nähtiin sekularisaation normina ja edelläkävijänä. Niin katolinen kuin protestanttinenkin kirkkouskonnollisuus on heikentynyt Euroopassa selvästi viimeisen vuosisadan ajan. (Davie & Woodhead 2009, 523–534.) Perinteisten sekularisaatioteorioiden väitteet ovat kuitenkin tulleet viime vuosina kyseenalaistetuksi empiirisen tutkimuksen valossa. Edes Euroopassa maallistuminen ei ole edennyt suoraviivaisesti, mistä kertoo esimerkiksi maahanmuuttajien uskontojen, karismaattisten liikkeiden, niin sanottujen uusien uskonnollisten liikkeiden ja vaihtoehtoisen henkisyuden nopea lisääntyminen. (Moberg, Granholm & Nynäs 2012, 1–2.)

³ Kenttätyöpäiväkirja Vantaalta 5–6.10.2013.

⁴ Suomen Amma-keskus ry:n verkkosivut löytyvät osoitteesta: <http://www.amma.fi/>.

- ⁵ Amman vierailujen lisäksi Suomen Amma-keskus järjestää esimerkiksi vuosittaisen kesäretriitin, jonka vetäjänä toimii joku Amman pitkäaikaisimmista oppilaista sekä useita kursseja, joilla opetaan Amman kehittämää IAM-meditaatiotekniikkaa (*Integrated Amrita Meditation Technique*). Yhdistys toimii yhteistyössä Amman perustaman kansainvälisen *Embracing the World* -hyväntekeväisyysverkoston kanssa keräten varoja sen hankkeisiin. (Ks. Suomen Amma-keskus ry [verkkosivu]. < <http://www.amma.fi/> > [viitattu 31.3.2014].)
- ⁶ Ks. esim. Motak 2009, 149.
- ⁷ Heelas & Woodhead 2005.
- ⁸ Campbell 1999; 2007.
- ⁹ Campbell 1999, 36–40.
- ¹⁰ Ks. esim. Komulainen 2009, 12–13.
- ¹¹ Palmu ym., 2012, 35–37, 44.
- ¹² Ketola 2010, 158.
- ¹³ Ks. esim. Ketola 2008b, 341–342.
- ¹⁴ Heino 2002, 37; ks. myös Ketola 2010, 153.
- ¹⁵ Hathajooga eli ”voiman jooga” tunnetaan lännessä parhaiten hyvään kuntoon ja terveyteen tähtäävinä fyysisinä harjoituksina. Alun perin Intiassa hathajooga tarkoitti kuitenkin yksityiskohtaisten asentoharjoitusten (*asanoiden*) ja hengitystekniikoiden (*pranayama*) kokonaisuutta, jonka päämääränä oli henkinen oivallus ja vapautuminen. Yhtenäiseksi kokonaisuudeksi hathajoogan kehitti *natha*-askeettien liike noin 800–1200-luvuilla. (Flood 2005, 98.) Moderni jooga sai alkunsa intialaisen hathajoogan asentoharjoitusten sekä länsimaisen liikunta- ja terveystilittuurin yhdistelmänä 1920-luvulla (Ketola 2008a, 174–175).
- ¹⁶ Mindfulnessilla eli tietoisuustaidoilla tarkoitetaan huomion kiinnittämistä omiin ajatuksiin ja aistimuksiin, kykyä olla läsnä hetkessä. Mindfulness-meditaatioharjoituksissa keskitytään hengitykseen sekä oman mielen ja kehon tuntemusten havainnoimiseen. *Helsingin Sanomat* kirjoitti helmikuussa 2014, että Helsingin yliopistossa ja Folkhälsanin tutkimuslaitoksella on käynnistymässä kaksi kansainvälisestikin suurta tutkimusta, joissa selvitetään mindfulnessin vaikutusta lasten ja nuorten mielenterveyteen, keskittymiseen ja oppimiseen sekä sosiaalisiin taitoihin. (Päivi Repo: Tietoisuustaitojen vaikutusta nuorten ja lasten mielenterveyteen aletaan tutkia. *Helsingin Sanomat*, A8, 18.2.2014). Niin modernia länsimaista joogaa kuin mindfulness-meditaatiota on kuitenkin myös kritisoitu kaupallisuudesta sekä vanhojen ja moninaisten perinteiden vesittämisestä.
- ¹⁷ Ks. Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 70–72; Palmu ym. 2012, 40.
- ¹⁸ Ks. esim. Heelas 2002, 358.
- ¹⁹ Lynch 2007, 7–8, 128.
- ²⁰ King 2006, 379–380.
- ²¹ Frisk & Nynäs 2012, 53.
- ²² Hindulaisuudessa sanskritin termi darshan viittaa uskonnolliseen näkemiseen, pyhän (jumalhahmon tai gurun) visuaaliseen aistimiseen. Darshan on ensisijaisesti käsitetty henkiseksi tai mystiseksi kontaktiksi, joten Amman ruumiillinen darshan on hyvin poikkeuksellinen. (Raj 2004, 214.)
- ²³ Swamini Krishnamrita Prana 2007. *Torrential Love*. Amritapuri P.O.: Mata Amritanandamayi Mission Trust, 23, 234–235.
- ²⁵ Raj 2004, 214–215.
- ²⁶ Esimerkiksi Naisten maailmanrauhan konferenssissa 6–10.3.2008 Pohjois-Intian Jaipurissa Amma nosti Intian kontekstissa erityisinä ongelmina esiin myötäjaiskäytännön, tyttölasten syrjinnän, raiskaukset ja nettipornografian. Hän myös vaati naisille epäedullisten avioerolakien muuttamista. (Mata Amritanandamayi 2008. *The Infinitive Potential of Women*. Address delivered at the Summit of the Global Peace Initiative of Women: ”Making Way for the Feminine: For the Benefit of the World Community”, Jaipur, Rajasthan, March 7, 2008. Teoksessa Swami Amritaswarupananda Puri (käänt.). Amritapuri P.O.: Mata Amritanandamayi Mission Trust.)
- ²⁷ Globaalista hindulaisuudesta ks. Flood 2005, 265–266.
- ²⁸ Puttick 1997, 74, 185–186.

²⁹ Ks. myös Warriier 2005.

³⁰ Mies, s. 1974.

³¹ Nainen, s. 1979.

³² Warriier 2005, 41.

³³ Kinnunen 2013.

³⁴ Äiti Amman hahmosta tarkemmin ks. Ahonen 2006, Amman halauksesta ruumiillis-affektiivisena ja henkisenä kokemuksena ks. Ahonen 2010.

³⁷ Swami Amritaswarupananda Puri 2006. *From Amma's Heart. Conversations with Sri Mata Amritanandamayi Devi*. Amritapuri P.O.: Mata Amritanandamayi Mission Trust, 186.

³⁸ Vuola 2010, 22–23, 42, 60–64.

³⁹ Mies, s. 1974.

⁴⁰ Nainen, s. 1968.

⁴¹ Itseoivalluksella tarkoitetaan henkistä tietoa ja oivallusta itsestä, *atmanista*, eli sisäisestä jumalallisuudesta. Itseoivallus nähdään Amman henkisyudessa jokaisen elämän todellisena tarkoitukse-
na. (Swami Amritaswarupananda Puri 2006. *From Amma's Heart. Conversations with Sri Mata Amritanandamayi Devi*. Amritapuri P.O.: Mata Amritanandamayi Mission Trust, 14–15, 57.) Hindu-
laisessa perinteessä monet naisgurut ja -mystikot on samastettu jumalalliseen äitiin. Koettu yh-
teys ja samastuminen jumalattareen ovat mahdollistaneet heille hindunaisille asetettujen uskon-
nollisten ja sosiaalisten rajojen rikkomisen. (Sherma 2002, 25, 47, 49.) Näin on ollut myös Äiti
Amman tapauksessa.

⁴² Mies, s. 1983.

⁴³ Nainen, s. 1977.

⁴⁴ Niemelä 2006.

⁴⁵ Mts. 225.

⁴⁶ Nainen, s. 1968.

⁴⁷ Nainen, s. 1978.

⁴⁸ Nainen, s. 1963.

⁴⁹ Esimerkiksi toinen intialaisperäinen, lännessä tunnettu bhakti-liike, Hare Krishna -yhteisö
asettaa jäsenilleen sangen vaativat elämäntapahanteet. Amman liike sen sijaan ei puutu jäsenten
sä henkilökohtaisiin elämäntapoihin.

⁵⁰ Nainen, s. 1946.

⁵¹ Mies, s. 1983.

⁵² Ks. Komulainen 2008, 54; Smart 2005, 450.

⁵³ Campbell 1999; 2007.

⁵⁴ Nainen, s. 1978.

⁵⁵ Nainen, s. 1978.

⁵⁶ Komulainen 2010, 110–113.

⁵⁷ McGuire 2008.

Lähteet

Ahonen, Johanna 2006. Spirituaalista feminismiä. Äiti Amma ja hänen suomalaiset
seuraajansa. *Naistutkimus-Kvinnoforskning* 19 (4), 29–44.

- 2010. *Nomadic Bodies, Transformative Spaces. Affective Encounters with Indian Spirituality*. Teoksessa Marianne Liljeström & Susanna Paasonen (toim.): *Working with Affect in Feminist Readings*. London: Routledge, 112–125.
- Campbell, Colin 1999. *The Easternization of the West*. Teoksessa Jamie Cresswell & Bryan Wilson (toim.): *New Religious Movements: Challenge and Response*. London: Routledge, 37–48.
- 2007. *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder & London: Paradigm.
- Davie, Grace & Linda Woodhead 2009. *Secularization and secularism*. Teoksessa Linda Woodhead, Hiroko Kawanami & Christopher Partridge (toim.): *Religion in the Modern World. Traditions and Transformations*. London & New York: Routledge, 523–534.
- Flood, Gavin 2005. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frisk, Liselotte & Peter Nynäs 2012. *Characteristics of Contemporary Religious Change: Globalization, Neoliberalism, and Interpretative Tendencies*. Teoksessa Peter Nynäs, Mika Lassander & Terhi Utriainen (toim.): *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction, 47–70.
- Heelas, Paul 2002. *The Spiritual Revolution: From “Religion” to “Spirituality”*. Teoksessa Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami & David Smith (toim.): *Religions in the Modern World*. London & New York: Routledge, 357–375.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell.
- Heino, Harri 2002. *Mihin Suomi tänään uskoo*. Helsinki: WSOY.
- Ketola, Kimmo 2008a. *Asketismista terveysliikuntaan. Joogan perinteitä menneisyydestä nykypäivään*. Teoksessa Tapio Tamminen (toim.): *Guruja, joogeja ja filosofeja. Intian filosofiaa*. Helsinki: WSOY, 155–179.
- 2008b. *Uskonnot Suomessa. Käsikirja uskontoihin ja uskonnollistaustaisiin liikkeisiin*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

- 2010. Suomalainen spiritualiteetti. Uusi henkisyys luterilaisen hengellisyyden haastajana. Teoksessa Maarit Hytönen (toim.): *Minä uskon. Jumala-usko 2010-luvulla*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 140–160.
- King, Richard 1999. Orientalism and the Modern Myth of Hinduism. *Numen* 46 (2), 146–185.
- King, Ursula 2006 (2004). Feministinen ja ekofeministinen henkisyys. Teoksessa Christopher Patridge (toim.): *Uusien uskontojen käsikirja: Uudet uskonnolliset liikkeet, lahkot ja vaihtoehtoisen henkisyyden muodot*. Helsinki: Kirjapaja, 379–385.
- Kinnunen, Taina 2013. *Vahvat yksin, heikot silityksin: otteita suomalaisesta kosketuskulttuurista*. Helsinki: Kirjapaja.
- Komulainen, Jyri 2008. Jumala voidaan saavuttaa kaikkia polkuja pitkin. Uushindulaisuutta Ramakrishnasta Mahatma Gandhiin. Teoksessa Tapio Tamminen (toim.): *Guruja, joogeja ja filosofeja. Intian filosofiaa*. Helsinki: WSOY, 53–76.
- 2009. Monien uskontojen Suomi. Teoksessa Jyri Komulainen & Mika Vähäkangas (toim.): *Luterilaisen Suomen Loppu? Kirkko ja monet uskonnot*, Helsinki: Edita, 12–40.
- 2010. Profeetta, avatara tai valaistunut mestari? Muiden uskontojen Jeesuskuvat. Teoksessa Maarit Hytönen (toim.): *Minä uskon. Jumala-usko 2010-luvulla*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 100–119.
- Kääriäinen, Kimmo, Kati Niemelä & Kimmo Ketola 2003. *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Lynch, Gordon 2007. *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*. London & New York: I. B. Tauris.
- McGuire, Meredith 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Moberg, Marcus, Kenneth Granholm & Peter Nynäs 2012. Trajectories of Post-Secular Complexity: An Introduction. Teoksessa Peter Nynäs, Mika Las-

- sander & Terhi Utriainen (toim.): *Post-Secular Society*. New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1–25.
- Motak, Dominika 2009. Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism. Teoksessa Tore Ahlbäck (toim.): *Postmodern Spirituality*. Åbo & Stockholm: Donner Institute, 149–161.
- Niemelä, Kati 2006. *Vieraantunut vai pettynyt? Kirkosta eroamisen syyt Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Palmu, Harri, Hanna Salomäki, Kimmo Ketola & Kati Niemelä 2012. *Haastettu kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008–2011*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Puttick, Elisabeth 1997. *Women in New Religions: In Search of Community, Sexuality and Spiritual Power*. New York: ST. Martin's Press.
- Raj, Selva J. 2004. Ammachi, the Mother of Compassion. Teoksessa Karen Pechilis (toim.): *The Graceful Guru. Hindu Female Gurus in India and the United States*. Oxford: Oxford University Press, 203–218.
- Sherma, Rita DasGupta 2002. "Sa Ham – I Am She": Woman as Goddess. Teoksessa Alf Hildebeitel & Kathleen M. Erndl (toim.): *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddess*. New Delhi & Oxford: Oxford University Press, 24–51.
- Smart, Ninian 2005 (1989). *Uskontojen maailma*. Helsinki: Otava.
- Vuola, Elina 2010. *Jumalainen nainen. Neitsyt Mariaa etsimässä*. Helsinki: Otava.
- Warrier, Maya 2005. *Hindu Selves in a Modern World. Guru Faith in the Mata Amritanandamayi Mission*. London & New York: RoutledgeCurzon.

Postmoderni primitivismi

Helluntailaisuus ja uushenkisyys perinteisissä liikkeissä

Uskonnontutkimisen ja yleensä tieteellisen tutkimuksen tehtävä on lisätä inhimillistä tietoa ja ymmärrystä maailmasta sekä sen ilmiöistä. Yksi pysyvä ilmiö ihmiskunnassa on uskonto, joka ilmenee monin eri tavoin. Nykyaikana ihmisiä kuitenkin mietityttää uskonnon tulevaisuus; jos suomalaiset eroavat kiihtyvällä tahdilla kirkosta, mikä on uskonnon rooli ja merkitys tulevaisuudessa? Vaikka tämän artikkelin aiheena on helluntailaisuus, jossa profetointi ja näyt tulevaisuudesta kuuluvat osana uskonnolliseen maailmaan, en silti pyri ennustamaan enkä profetoimaan, mikä on uskontojen tulevaisuus. Sen näemme vasta, kun itse olemme päässeet tulevaisuuteen. Sen sijaan me voimme tutkimuksella kartoittaa nykyistä uskonnollista kenttää ja sen trendejä ja tämän avulla hahmottaa joitakin mahdollisia tulevaisuuksia.

Tässä artikkelissa keskityn siihen, minkälaisia mahdollisia tulevaisuuksia helluntailaisen uskonnollisuuden nykyiset trendit ennakoivat. Nykyinen uskonnollinen kenttä niin Suomessa kuin kansainvälisesti on vuosi vuodelta yhä monimuotoisempi soppa, jossa eri vaikutteet, tyylit ja muodit yhdistyvät ja rakentuvat. Artikkelini otsikko "Postmoderni primitivismi" kertoo jotain helluntailaisuuden muodosta ja nykyisestä houkuttelevuudesta kristinuskon sisällä. Mutta miten tällainen soppa on syntynyt ja mitä siitä voidaan päätellä? Lähden liikkeelle historian hämäristä – tai ainakin 1800–1900-lukujen vaihteesta.

Alusta keitto: Primitiivi ihminen ja hänen uskontonsa

Silloin kun eri ihmistieteen alat olivat nuoria, tiedon jano synnytti joitakin klassisia, myöhemmin torjuttuja sivupolkuja. Vuosisatojen 1800–1900 vaihteen molemmiin puolin kukoistivat esimerkiksi frenologia, jossa älykkyyttä tutkittiin kalonmuotojen perusteella ja eugeniikka, jossa pyrittiin kehittämään ihmistä monesti kyseenalaisin keinoin. Ylipäättään tieteessä vallitsi positivismin vire, ajatus siitä, että tieteen avulla pystytään selvittämään kaikki kysymykset. Jälkikäteen kehitys näyttää siltä, että vauhti oli kova ja jälki monenlaista. Uusia polkuja avattiin myös uskonnontutkimuksen saralla. Tutkimus tuotti monia hyviä oivalluksia – kuten William Jamesin tutkimukset uskonnollisesta kokemuksesta – mutta myös monia askelia, jotka on sittemmin havaittu puutteellisiksi tai virheellisiksi. Näitä ajatuksia voidaan vertailla myös edellä mainittuihin psykologian, neuropsykologian ja etenkin evoluutiopsykologian kuolleisiin lukuihin.

Yksi kiistelty luku uskonnontutkimuksen historiassa oli ajatus primitiivisestä uskonnollisuudesta, joka silloisten tutkijoiden mukaan voitiin havaita etenkin maa-seutujen kouluttautumattomien ekstaattisena ja yksinkertaisena uskontona. Primitiivisen uskonnon määrittely sai suurimmat motivaationsa ja voimavaransa modernin ihanteesta sekä etnosentrismistä. Moderni ihminen nähtiin tieteen vapauttamana, jolloin järki ja tieto korvaisivat kaiken tunteisiin ja epävarmuuteen perustuvan. Etnosentrismi syntyi toisaalta poliittisen ja taloudellisen vallan tuloksena, mutta myös modernin ihmisen yliveraisuuden näkemyksen johdosta. Tällöin modernista kehityksestä jälkeen jääneet nähtiin heikompina ja alempiarvoisina. Yksi kehityskulku nähtiin muita parempana.¹

Frederick Morgan Davenportin teos *Primitive Traits in Religious Revivals: A Study in Mental and Social Evolution* vuodelta 1905 on malliesimerkki tästä ajattelusta. Davenport aikalaisineen oli sitä mieltä, että parhain geeniperimä oli paennut maalta kaupunkiin ja jäljelle jäivät vähemmän kehittyneet ja evoluutiossa häviävät, jotka suosivat tunteellista ja ekstaattista uskonnon harjoittamista. Muut eugenetistit

luokittelivat uskontoja esimerkiksi sen mukaan, keiden kannattajia löytyi eniten *Kuka on kukin (Who's who?)* -julkaisuissa. Useilla myös rotu ja rasismi näyttelivät osaa primitiivin määrittelyssä. Useimmilla näistä ei silti ollut varsinaista uskonnotutkimisen koulutusta, olihan uskontotiedekin vasta kehittymässä.²

Primitiivinen uskonto voi toki toimia neutraalina metodologisena terminä kuvaamaan uskonnon muotojen kehitystä, esimerkiksi yksitasoisesta symbolien suorasta kielestä monimutkaiseen symbolien yhdistämiseen ja luovaan käyttöön. Kehityssuuntien määrittelyssä ongelma on kuitenkin siinä, jos ja millä kriteereillä kehitystä arvioidaan. Yksinkertainen rakenne ei välttämättä ole monimutkaista rakennetta huonompi. Uskonnon primitiivisiksi muodoiksi voidaan määritellä pelkistetyt ilmaisumuodot ja rituaalit, joissa esimerkiksi ei hyödynnetä nykyajan teknologiaa. Tässä täytyy silti olla tarkkana, koska pelkistetty uskonnonharjoituksen osa voi olla kehityksen, tietoisien karsimisen ja yksinkertaistamisen tulosta. Myös kategoriaan voidaan rajata niin sanotut helpot selitykset, jotka yleistyksinä ovat usein mukaansa tempaavampia kuin pitkäilliset ja yksityiskohtaiset sekä tyhjentävät selitykset.

Kehityksen myötä jotkut näkivät myös uskonnon kokonaisuudessaan katoavan. Sekularisaation eli maallistumisen käsitteen ydinajatus on, että uskonnollisten instituutioiden merkitys ihmisen merkityksille ja sitoutumiselle maailmassa vähentyy. Aiemmin, etenkin 1950–1960-luvuilla keskusteltiin ahkerasti uskonnon merkityksen häviämisestä länsimaissa. Tuolloin oli muodissa myös sekularisaation ajattelu, jossa uskonto ja sen instituutiot menettäisivät merkitystään. Yksi kehitystä edistävä tekijä olisi se, että tiede paljastaisi maailmaa ja tekisi siitä ymmärrettävän. Tämän myötä maailmasta tulisi vähemmän yllätyksellinen ja näin ihmiset olisivat vähemmän alttiita muodostamaan yliluonnollisia selityksiä ja käsityksiä.³



Helluntaiherätyksen juhannuskonferenssin nuortenkokous 21.6.2014.
Kuvaaja: Teemu T. Mantsinen

Lisää liemi: Postmoderni ihminen ja hänen uskontonsa

Modernismin ja positivismin ihanteet vaihtuivat viime vuosisadan lopulla uuteen katsantokantaan, jota kutsutaan yleisesti postmodernismiksi. Samalla näkökulma uskontoon muuttui, kun postmodernillakin ihmisellä voitiin havaita olevan uskontonsa. Postmoderni tarkoittaa yksinkertaisesti modernin jälkeistä aikaa (*post modern*) tai täysin kehittynyttä modernia. Järjestelmällisyyteen pyrkineen modernin jälkeinen aika näyttäytyy määrätymättömänä ja ei-määräävänä, jossa yhteiskunta ja instituutiot korvaantuvat jäsentymättömällä sosiaalisuudella ja liikkuvuudella.⁴ Yksilöllisyys, ”itsen etsiminen” ja ”kehittäminen”, ajan ja tilan läheneminen, työn ja yhteisön rajojen jousto sekä moniarvoisuus ja -kulttuurisuus ovat postmodernille ajalle tyypillisesti osoitettuja ominaisuuksia.

Zygmunt Bauman kutsuu modernin jälkeistä aikaa myös notkeaksi moderniksi.⁵ Tätä ajatusmallia seuraten uskonnontutkija Teemu Taira on määritellyt postmodernia uskontoa uskonnon notkistumisena.⁶ Tässä postmodernissa uskonnollisuudessa korostuvat uskonnon yksilökeskeinen rakentaminen, etsiminen, kuluttajuus ja uskontomarkkinat, joiden avulla uskonnollista identiteettiä hahmotetaan ja rakennetaan.⁷ Jaetusta kokemisesta ja sakraaleista eli pyhänä pidetyistä paikoista on

tullut globaaleja sekä näkyvyydeltään, vaikutuksiltaan että henkilökohtaiselta si-
toutumiselta.⁸ Yksilö voi samaistua median tai internetin välityksellä kohtaamaan-
sa ilmiöön toisella puolella maapalloa, vaikka hänellä ei ole pitkäaikaista eikä
konkreettista kosketusta alkuperäiseen asiaan.

Vaikka sekularisaatioteesi uskonnon vaikutuksen vähenemisestä ei ole enää niin
suosittu kuin 1960-luvulla, jotkin sen ajatuksista ovat silti päteviä. Uskonnolliset
organisaatiot ovat menettäneet valta-asemiaan, esimerkiksi koska eivät välitä
huippukokemuksia yhtä tehokkaasti kuin karismaattiset puhujat ja toimijat,⁹ ei-
vätkä ne tule lähelle sosiaalisuutta etsivää yksilöä. Ihmiset kiinnittyvät yhä use-
ammin laajempiin kokonaisuuksiin, eivätkä sitoudu mielellään paikallisiin institu-
tioihin lopullisen tiedon lähteenä. Uskontoa se ei poista, koska yksilö voi rakentaa
oman vakaumuksensa lyhyiden välimatkojen maailmassa – etenkin internetin
avulla tietoa etsien.¹⁰ Postmoderni maailma voi olla ihmiselle myös pelottava, kos-
ka se ei tuo selkeitä jäsennyksiä ja rakenteita, joista tiedon voisi ammentaa. Tässä
epävarmuuden tilassa esimerkiksi fundamentalismi vapauttaa yksilön vapaan tah-
don ja pluralismin jännitteestä, ainakin näennäiseen rauhaan ja tasapainoon, jossa
yksi totuus tai kulmakivi on kiistojen yläpuolella ja argumentoinnin pilari.¹¹

Lisää mauste: Helluntailaisuus uskonnon muotona

Helluntailaisuus muodostui reilu vuosisata sitten uuden ajan, uuden helluntain,
odotuksen idean ympärille. Kristittyjen parissa kiersi kertomuksia uskonnollisista
hurmosliikkeistä ja erikoisista kokemuksista ja tapahtumista sekä opetuksia siitä,
että ennen Jeesuksen tuloa koittaisi uusi helluntai. Tämän uuden aikakauden ole-
tettiin tuovan Raamatussa mainitun Jumalan valtakunnan uudeksi todellisuudeksi
ja kaikki voisivat kokea Jumalan yliluonnollisen voiman. Helluntaita odottavat kris-
tityt tulkitsivat uudet kokemuksensa merkiksi Jumalan aikakaudesta, jolloin ker-
tomuksia tuli lisää ja ne levisivät entistä laajemmalle. Helluntailaisuus rakentui
uudeksi kristinuskon muodoksi katolisen, ortodoksisen ja protestanttisen muodon

rinnalle. Tätä uskonnon muotoa leimasivat sen välittäminen kielen keinoin, yksilön laaja kokemusmaailma sekä uuden ajan aate.¹²

Tämä kolmijakoinen dynamiikka selittää myös sitä, miksi helluntailaisuus sai nopeasti kannattajia eri kulttuureissa. Kokemusperäisesti vanhoja ja uusia kulttuuri-vaikutteita ymmärtävä ja paikallisesti tulkitseva uskonto sopeutti ja sopeutui ympäristön, vanhojen perinteiden vaatimusten mukaan. Selkeänä trendinä eri helluntailiikkeet toivat jotain uutta ja yhdistivät sen olemassa olevaan tuttuun. Esimerkiksi Afrikassa perinteiset henget ja noidat ovat osa myös helluntailaisten käsittekkenttää ja ymmärrettyä todellisuutta, mutta helluntailaiset antavat niille omat, uudet merkitykset. Suomessa useimmat luterilaisuudessa käytetyt symbolit säilyivät myös helluntailaisten käytössä, minkä lisäksi helluntailaiset uskoivat saaneensa lisää rakennusaineita saman uskonnon harjoittamiseen. Tällä tavalla uskonto tarjosi kognitiivisen, emotionaalisen sekä sosiaalisen tuttuuden tunteen ja siten kokemuksen uskonnon pätevyyydestä.¹³

Helluntailaisuuden näkyvimvät piirteet liittyvät sen kokemukselliseen elementtiin. Vaikka helluntailaiset säilyttivät paljon tuttua, hurmokselliset, ekstaattiset ja vapaat elämykset eivät sopineet kuvaan modernista sivistyneestä ihmisestä ja kehittyneestä uskonnosta. Uusi uskonnon muoto leimattiinkin 1900-luvun alussa alempien yhteiskuntaluokkien ja vähemmän kehittyneiden alueiden primitiiviseksi uskonnoksi. Koska helluntailaisuus sai tällaisen stigman, sen kannattajajoukko säilyi usean vuosikymmenen pitkälti työväenluokkaisena. Työväenluokkaa ja huonosaisempia houkutti myös uskonnon kansanomaisuus ja puheet tasa-arvoisista kokemuksista: kaikki voivat kokea ja kuulla Jumalan äänen.¹⁴

Suomessa 1970- ja 1980-lukujen vaihteessa kuuluisaksi ja suosituksi tulleen saarnaajan Niilo Yli-Vainion herätyskokous- ja parantamistoiminnan yksi menestystä lisäävä tekijä oli kyseisen puhujan karismaattisuus ja kansanomaisuus. Puheteknisesti ja tietopohjaisesti hänen puheensa eivät olleet sanottavasti erityisiä, mutta

hänen tyyliinsä vetosi kansaan. Kun tämä tekijä yhdistetään yksilöiden kokemukseen ja tulkintaan niistä tunteista, ilmiöstä syntyi ruumislähtöinen, lähelle tuleva uskonto.¹⁵ Psykologit olivat etenkin 1900-luvun alkupuolella usein kiinnostuneita helluntailaisuudesta sen kielilläpuhumisen, profetoinnin ja ekstaattisuuden vuoksi. Näiden vuoksi he liittivät vuosisadan alkupuolella helluntailaisuuden primitiivisen uskonnon kategoriaan. Ulospäin kaaosmaiseltakin näyttäneet tilanteet korostuivat entisestään, kun helluntailaiset ymmärsivät jokaisen ihmisen oman kokemuksen ja tulkinnan kristinuskosta suoraksi yhteydeksi Jumalalliseen maailmaan, toiseen todellisuuteen. Tulkintojen ja mielipiteiden runsaus kohtasi rajansa vain ihmisten mielikuvituksessa.¹⁶

Yksilöön keskittyvänä uskontona helluntailaisuus joutui ristiriitaan usein myös paikallisyhteisöjen kanssa.¹⁷ Suomessa kasteen määrittäminen omaksi tietoiseksi valinnaksi ja siitä seurannut lapsikasteen torjuminen sekä tuomitseminen rikkovat perinteen jatkumon suhteessa maan kristilliseen uskontohistoriaan ja luterilaiseen perinteeseen. Tämä oli yksi syy, miksi esimerkiksi kyläyhteisöt pitivät helluntailaisuutta sosiaalisesti radikaalina ja vaarallisena. Traditioiden katkaisijana sen nähtiin asettuvan perinteitä vastaan ja kannattajat haihattelijoina sekä tunteellisesti primitiiveinä, joiden tulisi kypsyä kehittyneemmiksi yksilöiksi ja kristityiksi.¹⁸ Helluntailaisuuden rajat eivät aina ole selviä. Helluntailaisuus ei ole yksi kirkkokunta, kuten roomalaiskatolinen kirkko, vaan uskonnon muoto, jota harjoitetaan useissa kristillisissä liikkeissä. Uutta aikaa, helluntaita, voidaan mainostaa niin apostolisena kuin karismaattisena. Tämä instituutioiden väljyys tekee uskonnosta vaikeasti rajattavan – etenkin jos sitä etsitään valmiista muoteista – mutta toisaalta helpommin eri tulkintoihin ja siten yksilöiden kokemuksiin sopeutuvan.¹⁹

Etenkin latinalaisessa Amerikassa ja Afrikassa helluntailaisuus houkuttaa edelleen henkisen muutoksen lisäksi myös sosiaalisen ja taloudellisen muutoksen vuoksi. Mutta länsimaissa ja maltillisissa helluntailaista uskonnollisuutta harjoittavissa liikkeissä oman itsen muutos ja kehittäminen ovat selkeämpi osa helluntailaisuus-

den vetovoimaa. Tästä esimerkkinä ovat elämäntapa-saarnat ja -opetukset, joita tunnetut puhujat, kuten esimerkiksi kristillisellä TV7-kanavalla nähtävä Joyce Meyer, edustavat.²⁰ Yksilön muutos ja itsen kehittäminen tuodaan yhä useammasa helluntailaisessa liikkeessä esille, ei perinteisillä symboleilla ja kielellä, vaan postmoderniin maailmaan paremmin istuvalla kielenkäytöllä ja kehittyneemmällä suostuttelulla. Helluntailaislähtöinen Mahdollisuus muutokseen -evankeliointikampanja sai suurta huomiota aikaan esimerkiksi siksi, että mainonta ja kielen strategiat eivät olleet sitä, mihin suomalaiset olivat tottuneet. Aiemmin vanhoilla keinoilla kerrottu asia mainostettiin uudella strategialla, jolloin monien käsitys tietyllä tavalla luokitellusta maailmasta ei enää toiminut.²¹ Elämäntapa-saarnat, itsensä kehittäminen ja keskiluokkaiset tyylit kohtaavat helluntailaisuudessa kokemuksille avoimen aatteen, jossa uskonnollinen ihminen etsii omia kokemuksiaan ja tulkitsee niitä omasta viiteryhmästään käsin. Perinneyhteisöinä helluntaiseurakunnat ohjaavat omaksuttuna kulttuurina sitä järjestystä, mitkä asiat ovat yhteisön keskellä suotavia kunakin aikana. Tämä vanhan yhteisöllisyyden ja uuden elämäskulttuurin yhdistäminen tapahtuu kulttuurin ehdoilla, ja muutoksella on yhteisöissä myös vastustajansa.

Kiehauta valmiiksi: Uskonnollisuus kristinuskon vanhoissa liikkeissä tulevaisuudessa?

Toisin kuin positivistit uskoivat tieteen kehityksen voimaan vuosisata sitten, neuropsykologia ja neurologia osoittavat, että tiedämme edelleen hyvin vähän ihmisen toiminnasta. Ihmisen ajattelu ja käsityskyky on edelleen rajallinen – ja toiset ovat lahjakkaampia kuin toiset. Tämän vuoksi ei ole ihme, että ihmisiä edelleen kiehtovat mysteerit, joita he itse eivätkä tiedemiehet ja -naiset, ole vielä kyenneet selittämään. Postmodernissa maailmassa yksilöt eivät enää usein etsi valmista uskontoa, vaan rakentavat sitä eri maailmankatsomuksista, tulkiten ja itse kokien, etsien parhaimmalta tuntuvan niin emotionaalisesti, kognitiivisesti kuin sosiaalisesti ja kulttuurisesti. Tämän myötä uskonnot säilyvät, ja ehkä enenevämmässä määrin ovat kiisteltyjä, keskusteltuja ja tulkittuja. Eri yksilöiden subjektisidonnainen ko-

kemus ja siihen perustuva uskonnon rakentuminen ei poista raja-aitoja, vaan tuo niitä lisää. Tähän yhtälöön helluntailainen uskonnon muoto voi tulla ikään kuin tilauksesta uskontoa etsivälle ihmiselle – jos hän vain löytää omaan tyyliinsä sopivan helluntailaisen yhteisön tai opetussuunnan.

Vaikka helluntailaisuus uskonnon muotona, elettyinä ja koettuna uskontona, ei ole häipynyt kehityksen ja koulutuksen myötä, se ei tarkoita etteivät helluntailaista uskonnollisuutta harjoittavat yhteisöt ja yksilöiden uskonto muuttuisi. Helluntailais-uskonnollisia liikkeitä on maailmassa hyvin erilaisia, ja monet liikkeet ja yhteisöt ovat muuttuneet huomattavasti, esimerkiksi sulkeutuneesta ja radikaalista joustavammaksi ja maltilliseksi. Erilaisia ihmisiä eivät kiehdo samanlaiset kokemukset ja tyylit. Perinteisesti helluntailaisuus on vedonnut etenkin vähän koulutettuihin ja alempiin yhteiskuntaluokkiin toivolla paremmasta tulevaisuudesta. Helluntailaisuutta harjoittava yhteisö voi 2000-luvulla kuitenkin houkutella tyylilään myös keskiluokkaisia.²²

Elämyksellisyyttä, yksilöön keskittyviä suljettuja subjektiivisia kokemuksia ja pohdiskelevaa mietintää korostavat helluntailaistyyli sopivat myös joillekin keskiluokkaisille ja maltillisille koulutetuille. Heitä ei edelleenkään välttämättä kiehdo kontrolloimattomuus ja informaatioköyhät saarnat, mutta itsen kehittäminen ja henkisyiden lisääminen voi hyvinkin kiinnostaa myös postmodernia yksilöä. Helluntailainen uskonnollisuus voi 2010-luvulla näyttäytyä elämäntapa-konsulttien ja -kouluttajien elämäntaito-saarnojen kaltaisena ilmiönä. Tässä mielessä uskonnoilla voi olla hyvin paljon samankaltaisuutta postmodernien itsen kehittämisen ja rakentamisen trendien, kuten mindfulnessin, kanssa.

Paradoksaalisesti se, mitä aikoinaan kutsuttiin primitiiviseksi uskonnollisuudeksi, on nyt osa postmodernia. Modernin ajan kylmä laskelmoitavuus on saanut rinnalleen pluralistisemman ja ruumiillisen maailmankuvan. Postmodernin ajan epäily ja kyseenalaistaminen ovat syrjäyttäneet positivismin ja absoluuttiset väitteet tie-



Helluntailaisaarnaaja David Herzog Helsingin Olympiastadionilla 26.7.2014.
Kuvaaja Teemu T. Mantsinen.

teessä ja maailmankuvissa; maailma ei ole vielä valmis.²³ Löyhän instituutioiden uskonnot, kuten helluntailaisuus ja islam, tarjoavat kannattajilleen mahdollisuuden elää kahdessa maailmassa, traditionaalisessa ja postmodernissa. Jos yksilön toimintaa ei kahlitse selkeärajainen ja sitouttava yksilö, voi hän navigoida näiden kahden maailman välillä. On tietenkin huomioitava, että kyseisissä uskonnoissa on edelleen olemassa myös sitouttavampia paikallisyhteisöjä. Etenkin länsimaissa kehitys suuntautuu kohti avoimempaa ja valikoivampaa yhteisöllisyyttä, mutta tällä on myös omat vastareaktionsa joidenkin yksilöiden ja yhteisöjen taholta.

Helluntailaisuus muistuttaa etenkin vanhemmissa kirkkokunnissa, kuten Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa, tietynlaista henkisyiden aatetta. Kun esimerkiksi luterilainen karismaatikko kokee pääsevänsä vapautumaan, hänen karismaattiset kokeilunsa voivat näyttää helluntailaisessa perinteessä kasvaneenkin mielestä

primitiiviseltä. Esimerkiksi helluntaiherätyksen jäsenet ovat voineet kokea ja hylätä tietyt karismaattiset trendit, kuten eripituisten jalkojen puolesta rukoilemisen, jo vuosikymmeniä aiemmin. Silti monet ”vanhat” trendit kiertävät myös kirkon karismaattisissa ryhmissä. Kaikissa helluntailaisissa ja karismaattisissa piireissä sama sykli – diskursiivisuus, kokemuksellisuus ja millenarianismi, toisin sanoen vapaan tulkinnan, kokemusperäisen tiedon ja uuden kehityksen aikakauden dynamiikka – toimii postmodernin yksilön itsen kehittämisen ja vapaan uskonnon rakentamisen sekä kokemisen ytimenä.

Se, mikä aiemmin nähtiin primitiivisenä uskonnollisuutena, on nykyään olennainen osa postmodernia uskonnollisuutta. Kokemusten ja elämysten korostaminen on joko syrjäyttänyt tai tullut vaihtoehdoksi laskelmoivalle elämäntavalle – jos se on koskaan kokonaan pois ollutkaan. Itsen kehittämisen trendi on 2010-luvulla nousussa niin uskonnoissa kuin Suomessa yleensä. Tämän vuoksi voimme arvailla, että jos uskontoperinteet pitävät pintansa, ne voivat lähitulevaisuudessa korostaa samaan aikaan niin primitiiviä kuin postmodernia puoltaan. Samaan aikaan uudet uskontoperinteet syntyvät jo valmiiksi tähän trendiin.

¹ Kuper 2005 (1988); LeVine & Campbell 1972; Tylor 1958.

² Davenport 1905; McCloud 2007, 33–52.

³ Bruce 2002; Taira 2006.

⁴ Bauman 1998, 192, 195.

⁵ Bauman 2002.

⁶ Taira 2006.

⁷ Lyon 2000, 88–89.

⁸ Mt. 97–119.

⁹ Ks. Bauman 1998, 70.

¹⁰ Martin 2005; Taira 2006.

¹¹ Bauman 1998, 74.

¹² Anderson 2014; Mantsinen 2014; Newbigin 1953.

¹³ Robbins 2003, 222–224; 2004, 127–130.

¹⁴ Mantsinen 2014.

¹⁵ Luoto 1982.

¹⁶ McCloud 2007, 90–97.

¹⁷ Martin 1998, 129; 2005, 141–152.

¹⁸ Mantsinen 2014; Ruohomäki 2014.

¹⁹ Anderson 2014; Robbins 2003.

²⁰ Brusco 1995; Martin 1990, 219; 1998, 126; Meyer 2007.

²¹ Mantsinen 2014.

²² Chaves 2006.

²³ Miller 1997.

Lähteet

- Anderson, Allan Heaton 2014. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Zygmunt 1998. Postmodern Religion? Teoksessa Paul Heelas (toim.): *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 55–78.
- 2002. *Notkea moderni*. Käänt. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.
- Bruce, Steve 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Brusco, Elisabeth E. 1995. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- Chaves, Mark 2006. All Creatures Great and Small: Megachurches in Context. *Review of Religious Research*, 47 (4): 329–346.
- Davenport, Frederick Morgan 1904. *Primitive Traits in Religious Revivals: A Study in Mental and Social Evolution*. New York: MacMillan.
- Kuper, Adam 2005 (1988). *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a myth*. 2. p. Lontoo: Routledge.
- LeVine, Robert A. & Donald T. Campbell 1972. *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*. New York: John Wiley & Sons.
- Luoto, Valtter 1982 *Oli mies, Jumalan lähettämä: Niilo Yli-Vainio*. Vantaa: Ristin Voitto.
- Lyon, David 2000. *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*. Cambridge: Polity Press.
- Mantsinen, Teemu T. 2014. *Helluntailaiset luokkakuvasa: Uskontokulttuuri ja yksilön luokka-asema Turun helluntaiseurakunnassa*. Turku: Turun yliopisto.

- Martin, Bernice 1998. From Pre- to Postmodernity in Latin America: The Case of Pentecostalism. Teoksessa Paul Heelas (toim.): *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 102–146.
- Martin, David 1990. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell.
- 2005. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate.
- McCloud, Sean 2007. *Divine Hierarchies: Class in American Religion and Religious Studies*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Meyer, Joyce 2007. *Älä ole kaikille mieliksi: Ymmärrä Jumalan sanan opetus – vapaudu olemaan oma itsesi*. Helsinki: Kuva ja Sana.
- Miller, Donald E. 1997. *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*. Berkeley: University of California Press.
- Newbigin, Lesslie 1953. *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church*. Lontoo: SCM Press.
- Robbins, Joel 2003. On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking. *Religion* 33 (3): 221–231.
- 2004. Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. *Social Analysis* 53 (1): 55–66.
- Ruohomäki, Jouko 2014. *Suomen helluntailiikkeen synty, leviäminen ja yhteisönmuodostus 1907–1922*. Keuruu: Aikamedia.
- Taira, Teemu 2006. *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.
- Tylor, Edward Burnett 1958 (1871). *Religion in Primitive Culture*. New York: Harper & Brothers.

Miten uskonnonopetuksesta keskustellaan monikulttuuristuvassa Suomessa ja Euroopassa?

Suomalaisen uskonnonopetuksen sisältö ja toteuttamistapa on ollut aktiivisen kansalaiskeskustelun kohteena jo usean vuoden ajan.¹ Aihe puhuttaa ja näyttää herättävän voimakkaita tunteita myös muualla Euroopassa.² Suomen uskonnonopetuksen toteutustavasta käydystä keskustelusta on löydettävissä karkeasti neljä erilaista ratkaisuehdotusta, joista yhden mukaan meidän tulisi jatkossakin pitäytyä oman uskonnon opetuksessa, jossa oppilaan kuuluminen tai kuulumattomuus uskontokuntaan määrittelee hänen katsomusopetuksensa sisällön. Vuoden 2003 uskonnonvapauslain mukaan uskontokuntaan kuuluvalla oppilaalla on oikeus saada opetusta siitä uskonnosta, johon hän kuuluu, kun taas uskontokuntaan kuulumattoman oppilaan tulee saada opetusta elämänkatsomustiedosta.³ Laki siis korostaa oppilaan positiivista oikeutta saada omaa katsomustaan vastaavaa opetusta. Ratkaisun kannalla ovat olleet evankelis-luterilaista ja ortodoksista kirkkoa lähellä olevat tahot, pienryhmäisten uskontojen edustajat sekä puolueista Kristillisdemokraatit.⁴

Viime vuosina vakavasti otettavaksi haastajaksi oman uskonnon opetukselle on noussut ehdotus, jonka mukaan kaikkien oppilaiden tulisi opiskella samoja sisältöjä yhdessä. Yhteiseen oppiaineeseen, uskontotietoon⁵, siirtyminen on yhä enenevässä määrin saanut kannatusta, ja esimerkiksi eduskunnassa asiasta on tehty 2000-luvulla niin lakialoite, toimenpideoite kuin kirjallinen kysymyskin.⁶ Yhteiseen oppiaineeseen siirtymisen kannalla ovat olleet muun muassa suuret kaupungit, uskontotieteilijöitä sekä puolueista Vihreät ja Vasemmistoliitto.⁷ Ratkaisuksi on myös ehdotettu kahden yllä esitetyn välimaastoon sijoittuvaa mallia, jolloin oppilaat opiskelisivat pääosin omaa katsomustaan, mutta osan ajasta ryhmät tuotaisiin

yhteen.⁸ Neljäntenä vaihtoehtona on esitetty, että uskonnosta itsenäisenä oppiaineena luovuttaisiin ja sen keskeiset tiedolliset sisällöt integroitaisiin muihin oppiaineisiin.⁹ Tämä vaihtoehto on ollut kansalaiskeskustelussa selkeästi vähiten edustettuna. Tässä artikkelissa keskitytään lähinnä kahden ensimmäisen ratkaisuvaihtoehdon puolesta esitettyihin argumentteihin. Jotta keskustelussa esitettyjä näkemyksiä eri mallien puolesta ja vastaan voisi kunnolla arvioida, on syytä ottaa huomioon konteksti, jossa nykypäivän koululaiset elävät. Samoin on huomioitava, että uskonnonopetusta voidaan toteuttaa eri tavoin, eri sisältöalueita painottaen.

Uskonnonopetuksen uutena haasteena moniuskontoinen Eurooppa

Euroopan uskonnollinen kenttä on muuttunut viime vuosikymmenten aikana monella tavalla. Vaikka perinteisten uskonnollisten instituutioiden vaikutus on kiistatonta heikentynyt, uskonto on vahvasti esillä yhteiskunnan julkisella alueella monin tavoin.¹⁰ Ensinnäkin, 1960-luvulta alkaneen laajan Euroopan ulkopuolelta suuntautuvan maahanmuuton myötä, Euroopassa on nykyään näkyvämmiin edustettuna erilaisia uskontoja kuin koskaan aiemmin. Tämä on tuonut omat haasteensa, sillä rauhanomainen yhteiselo eri kulttuurien edustajien kesken on osoittautunut kaikkea muuta kuin itsestäänselvyydeksi.¹¹ Viime vuosina epäluulot vähemmistökulttuureja ja ennen kaikkea ei-kristillisiä uskonnollisia vähemmistöjä kohtaan näyttävät itse asiassa lisääntyneen.¹² Uskontososiologi José Casanovan mukaan uskontoja pidetään yleisesti suvaitsemattomuutta lisäävinä ja konflikteja aiheuttavana.¹³ Tämä on osasyynä siihen, miksi monet Euroopan valtiot ovat joutuneet myöntämään, ettei maahanmuuttajien integrointi ole onnistunut toivotulla tavalla. Viime vuosien monikulttuurisuuden hallitsemiseksi kehitetyissä strategioissa korostuukin voimakas tarve synnyttää yhteenkuuluvuuden tunne, koheesio, kulttuuritaustoiltaan erilaisten kansalaisten välille.¹⁴

Vieraiden uskontojen Eurooppaan tulon myötä julkinen keskustelu uskonnon vaikutuksesta ja roolista on saanut uusia ulottuvuuksia.¹⁵ Esimerkiksi Eurooppaan

muuttaneet muslimit ovat pyrkineet kasvattamaan uskonnon merkitystä yhteiskunnan julkisella alueella.¹⁶ Joidenkin valtioiden puuttuminen uskonnollisten symbolien esillä oloon on niin ikään lisännyt keskustelua uskonnon paikasta yhteiskunnan julkisella alueella. Onkin perusteltua kysyä, miten esitettyjen haasteiden tulisi vaikuttaa uskonnonopetuksen kehitykseen Suomessa? Minkälaista kompetenssia kansalaiset tarvitsevat nykyajan moniuskontoisessa yhteiskunnassa?

Euroopan kirjava uskonnonopetuksen kenttä

Uskonnonopetus on poikkeuksellinen oppiaine siitä syystä, ettei Euroopassa minäkään muun kouluaineen kohdalla opetuksen toteutuksessa ole niin suurta vaihtelua.¹⁷ Eräs eroavuus koskee sitä, kuka vastaa opetuksen järjestämisestä. Joissakin Euroopan maissa valtiovalta vastaa opetuksen sisällön ja toteutuksen suunnittelussa, kun taas toisissa maissa uskonnolliset yhteisöt ovat mukana sisältöjen laadinnassa ja opettajien koulutuksessa.¹⁸ Erilaisia käytäntöjä on myös siinä, millä perusteella opetusryhmät muodostuvat. Voidaan puhua kahdesta erilaisesta lähestymistavasta: ”yhtenäistävästä” (*integrative*) ja ”erottelevasta” (*separative*) uskonnonopetuksesta.¹⁹ Suurimmassa osassa Eurooppaa, kuten myös Suomessa, lähestymistapa on oppilaita erotteleva, koska ryhmät muodostuvat oppilaan katsomuksen perusteella. Sen sijaan Ruotsissa, Tanskassa, Norjassa, Iso-Britanniassa sekä osassa Saksan osavaltioita uskonnonopetus on toteutettu niin, että oppilaat opiskelevat yhdessä samoja sisältöjä.

Euroopan sisällä on vaihtelua myös siinä, onko uskonnonopetus tunnustuksellista vai tunnuksetonta. Etenkin katolisessa Euroopassa uskonnonopetus on edelleen tunnustuksellista, kun taas esimerkiksi Pohjoismaissa opetus on ollut virallisesti tunnuksetonta jo vuosien ajan. Toisaalta on huomattava, että se, mitä tunnustuksellisuudella tai tunnuksettomuudella tarkoitetaan, vaihtelee maittain.²⁰ Yllä mainittujen erojen lisäksi Euroopan valtioilla on erilaisia käytäntöjä siinä, ovatko uskontotunnit oppilaille vapaaehtoisia vai pakollisia. Esimerkiksi Hollannis-

sa aine on vapaaehtoinen, kun taas Ruotsissa ja Norjassa, jossa kaikille oppilaille opetetaan samaa sisältöä, oppiaine on kaikille pakollinen. Nimenomaan Ruotsin ja Norjan ratkaisuista on valitettu kansainvälisiin oikeusistuimiin, koska pakollisuuden on katsottu loukkaavan ihmisoikeuksia. Palaan asiaan artikkelin loppupuolella.

Uskonnonopetuksen ulottuvuudet

Uskonto on ilmiö, jota voidaan opetuksessa lähestyä niin teologisesta kuin (uskonto)tieteellisestäkin näkökulmasta. Luonnollisesti se, mitä uskonnonopetuksella halutaan saavuttaa, vaikuttaa sisältöjen valintaan ja painotuksiin. Edelleen joissakin Euroopan maissa uskonnonopetuksen tavoitteena on oppilaan perehdyttäminen – ja sitouttaminen – tiettyyn uskonnolliseen traditioon. Tyypillisesti opettaja on tällöin opettamansa uskonnon edustaja. Niin ikään tyypillistä on, että uskontojen edustajilla on keskeinen rooli opetettavien sisältöjen laadinnassa. Tällaista lähestymistapaa kutsutaan termeillä ”oppia uskonto” (*learning religion*) tai ”opettaa uskontoon” (*education into religion*).²¹ Uskontoa voidaan myös opettaa ikään kuin ulkopuolisen näkökulmasta käsin. Tällöin siitä nostetaan esiin eri ulottuvuuksia, esimerkiksi uskontotieteen ja teologian tuottamiin tutkimustuloksiin nojaten. Tyypillisesti opetuksen painopisteenä on ollut tutustuminen eri yhteiskunnassa vaikuttaviin katsomuserinteisiin. Lähestymistapaa kutsutaan termeillä ”oppia uskontoa” (*learning about religion*) tai ”opettaa uskontoa” (*education about religion*).²²

Uskonnonopetuksen tehtäväksi on myös perinteisesti katsottu oppilaan moraalisen ja henkisen kehityksen sekä kasvun tukeminen. Tavoitteena on auttaa oppilasta muodostamaan omakohtaisia käsityksiä eettisiin, uskonnollisiin ja maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin ja/tai ikään kuin avata oppilaalle ovi uskonnolliseen ”tapaan ajatella” kuitenkin heitä siihen sitomatta.²³ Opetuksen lähtökohtana on tällöin oppilaiden elämys- ja kokemusmaailma. Lähestymistavasta on käytetty

termejä ”oppia uskonnosta” (*learning from religion*) tai ”opetusta uskonnosta” (*education from religion*).²⁴

Arvioitaessa nykyistä, vuoden 2004 suomalaista luterilaisen uskonnonopetuksen opetussuunnitelmaa, voimme löytää elementtejä kaikista mainituista lähestymistavoista. Tavoitteissa korostuu etenkin 1.–5.-vuosiluokalla luterilaisuuteen tutustuminen ja eettiset kysymykset kristinuskon näkökulmasta tarkasteltuna. 6.–9.-vuosiluokkien tavoitteissa on vahvasti esillä myös maailmanuskonnot. Sen sijaan tutkimusten mukaan ortodoksien ja katolisten uskonnonopetus näyttäisi olevan edelleen pitkälti oppien opettamista, jonka tavoitteena on oppilaiden sitouttaminen kyseiseen traditioon.²⁵ Samanlaisia havaintoja on tehty myös islamin opetuksesta.²⁶ Näyttäisi siis siltä, että näiden uskontojen opetuksen pääasiallinen lähestymistapa on edelleen ”opettaa uskontoon”.

Vaikka uskonnonopetuksen kenttä on Euroopassa sekalainen, voidaan moninaisista lähestymistavoista huolimatta löytää yhdensuuntaisia kehityspolkuja. Eräs sellainen on ollut avoimuuden lisääntyminen moninaisuutta kohtaan; yhteiskunnassa vaikuttavia katsomuksia on yhä enenevässä määrin sisällytetty opinto-ohjelmiin. Tämän lisäksi oppisisältöihin on lisätty yhteiskunnassa vaikuttavien ei-uskonnollisten katsomusten käsittelyä. Uskonnonopetus on myös siirtynyt kohti normaalia tietopainotteista oppiainetta, jonka tavoitteet nivoutuvat koulun yleiseen kasvatustehtävään yhteiskunnassa.²⁷ Mainitsemani muutokset viittaavatkin siihen, että uskonnonopetuksen merkitys oppiaineena on muuttunut. Nykyään uskonnonopetuksella katsotaan olevan tärkeä rooli kansalaistaitojen opettamisessa.²⁸ Sillä on siis varsin erilainen yhteiskunnallinen tehtävä kuin sillä aiemmin on ollut.

Suomalaisen uskonnonopetuksen taustaa

Eduskunta päätti vuonna 1923, että kansakoulussa tulee antaa tunnustuksellista uskonnonopetusta. Vuosikymmeniä tämän jälkeen kouluissamme oli käytännössä vain luterilaisia ja ortodoksisia oppilaita. Vuonna 1985 uskontokuntaan kuulumattomat oppilaat saivat mahdollisuuden opiskella elämäkatsomustietoa, ja vasta 1990-luvulla vähemmistöuskontojen edustajien lisääntymisen myötä koulujen uskonnonopetus monipuolistui. Tuolloin vahvistettiin katolisen, adventistien, islamin sekä bahai-uskonnon opetussuunnitelman perusteet.²⁹ Tällä hetkellä luterilaisen ja ortodoksisen opetussuunnitelman lisäksi Opetushallitus on vahvistanut kaiken kaikkiaan yhdentoista vähemmistöuskonnon opetussuunnitelman perusteet.³⁰ Nykyinen opetussuunnitelmamme on vuodelta 2004. Vuoden 2003 uuden uskonnonvapauslain voimaantulon myötä Suomessa luovuttiin tunnustuksellisesta uskonnonopetuksesta ja siirryttiin oman uskonnon opetukseen. Samalla uskonnonopetuksesta tuli tiedollinen oppiaine, jonka ei tule sisältää uskonnon harjoittamista.

Vaikka nykyisessä uskonnonopetusratkaisussamme korostuu positiivinen tulkinta uskonnonvapaudesta, lainmuutos toi mukanaan tietynlaisen uskontopakon; mikäli oppilas kuuluu rekisteröityyn uskonnolliseen yhdyskuntaan, eivät huoltajat voi valita lapselleen elämäkatsomustietoa. Kun opetuksesta on riisuttu tunnustukselliset elementit, ei uskonnonopetusta enää pidetä uskonnonharjoittamisena, josta olisi oikeus kieltäytyä.³¹ Huomattavaa on, että nimenomaan kuuluminen uskonnolliseen yhdyskuntaan määrittelee sen, mitä opetusta oppilas saa. Oppilaan omalla tai hänen vanhempiensa sisäisellä vakaumuksella ei ole merkitystä.

Tasa-arvoisen kohtelun periaatteen kanssa tämä on ristiriitaista, sillä siinä missä esimerkiksi evankelis-luterilaiset eivät voi valita lapselleen elämäkatsomustietoa, monet muslimit voivat näin halutessaan tehdä. Kaikki muslimit eivät näet kuulu rekisteröityyn uskontokuntaan.³² Lisäksi uskonnolliseen yhdyskuntaan kuulumaton oppilas voi huoltajien pyynnöstä osallistua sellaiseen ”uskonnon opetukseen,

joka oppilaan saaman kasvatuksen ja kulttuuritaustan perusteella ilmeisesti vastaa hänen uskonnollista katsomustaan”.³³ Tässä kohtaa uskonnonvapauslaissa poikkeuksellisesti viitataan oppilaan tai huoltajan vakaumukseen, kun taas muuten lain lähtökohtana on ollut nimenomaan kuuluminen tai kuulumattomuus yhdyskuntaan.

Suomalaisen kansalaiskeskustelun taustaa

Vaikka uskonnonopetuksen tehtävästä ja sisällöstä on keskusteltu jo kauan, voidaan jonkinlaisena lähtölaukauksena nykyiselle toteuttamistavasta käytävälle keskustelulle pitää uskonnonvapauskomitean luovuttamaa mietintöä vuodelta 2001, johon pyydettiin kommentteja yhteiskunnallisilta toimijoilta, kuten esimerkiksi kaupungeilta, uskonnollisilta yhdyskunnilta ja oikeusasteilta.³⁴ Yleisesti keskustelusta voidaan todeta, että se on ollut aktiivista ja jatkunut koko 2000-luvun.³⁵ Kantoja on puolustettu pitkälti samoin argumentein. Mielenkiintoinen havainto on myös se, että jos yhtenäisen opetuksen kannattajilla on aiemmin ollut todistamisen taakka harteillaan, niin siirryttäessä 2010-luvulle yhä enemmän on havaittavissa viitteitä siitä, että nykymallin kannattajat ovat joutuneet perustelemaan, miksi oman uskonnon opetus on edelleen monikulttuuristuvassa maailmassa toimivin ratkaisu. Miksi sitten nykyiseen tapaan opettaa uskontoa on haluttu muutoksia?

Keskeisin argumentti kaikille yhteiseen oppiaineeseen siirtymisen puolesta on samanaikaisesti sekä oppilaslähtöinen että yhteiskunnan tarpeen huomioiva. On katsottu, ettei oman uskonnon opetus riittävästi edistä sellaisten tietojen ja taitojen kehittymistä, jota monikulttuurisessa yhteiskunnassa eläminen nykyaikana edellyttää. Jotta koulujärjestelmämme tuottaisi suvaitsevia, eri katsomuksia ymmärtäviä ja samalla yhteistyötaitoisia kansalaisia, pitäisi eri katsomuksia edustavien oppilaiden opiskella yhdessä samoja sisältöjä.³⁶ Uskontotiedon kannattajat ovat myös esittäneet, etteivät esimerkiksi dialogitaidot voi kunnolla kehittyä ilman aitoa vuorovaikutusta ja kohtaamista.³⁷ Mainitun lisäksi muutostarvetta on perusteltu sillä,

ettei ole oppilaille hyväksi tulla jaotelluksi eri ”leireihin” uskonnolliseen yhdyskuntaan kuulumisen perusteella. On kysytty, miksi yhteiskunnan varoin järjestetyssä oppiaineessa, jolla on vieläpä sängen tärkeä yhteiskunnallinen tehtävä, oppilaita pitää jakaa ”meihin” ja ”muihin”. Miten se edistää kulttuurien välisen ymmärryksen lisäämistä?³⁸

Oman uskonnon opetusta on moitittu myös siitä, ettei se käytännössä kohtele oppilaita tasapuolisesti. Ei ole takeita siitä, että vähemmistöuskontojen opetus on laadullisesti samalla tasolla kuin evankelis-luterilaisten opetus.³⁹ On tosiasia, etteivät vähemmistöuskontojen opettajat ole aina muodollisesti päteviä. Miten esimerkiksi voidaan varmistua, että pienryhmäisten uskontojen opetus noudattaa opetussuunnitelman perusteita? Yhteinen oppiaine poistaisi tarpeen käyttää uskonnossa koulun ulkopuolisia opettajia.

On myös argumentoitu, että nykyisellään uskonto tulee ilmiönä käsitellyksi liian suppeasti tai siinä on liian vahva teologinen painotus.⁴⁰ Miksei yhteiskunnan varoin ylläpidetty koulu voisi välittää enemmän uskontotieteen piirissä tuotettua tietoa uskonnosta? Eikö uskonnonopetuksella voisi olla muutakin annettavaa kuin eri uskontojen erityispiirteiden käsittely? Myös raha ja lukujärjestystekniset seikat on nostettu esille muutostarpeen perusteluissa. Etenkin suurissa Etelä-Suomen kaupungeissa pienryhmäisten uskonnonopetus on osoittautunut kuljetusten vuoksi kalliiksi. Rehtorit ovat puolestaan tuskailleet lukujärjestysten kanssa. On erikoista, että lukujärjestyksen tekemistä määrittelevät ja rajaavat uskontotuntien paikat.

Miten oman uskonnon opetusta on puolustettu?

Entä kuinka edellä esitettyyn kritiikkiin on vastattu? Miksi nykyisestä uskonnonopetuksen toteutustavasta halutaan edelleen pitää tiukasti kiinni? Oman uskonnon opetusta on puolustettu sekä osoittamalla sen erinomaisuus suhteessa yhteiseen katsomusaineeseen että tuomalla esiin uskontotietoon siirtymisestä aiheutuvia

epäkohtia. Kuten perusteltaessa tarvetta siirtyä yhteiseen katsomusaineeseen, myös keskeisin oman uskonnon puolesta esitetty perustelu on oppilaslähtöinen. On väitetty, että oppilaan kehityksen kannalta on tarpeellista tutustua aluksi vain yhteen uskontoon tai katsomukseen ja vähitellen edetä kohti muiden katsomusperinteiden oppimista ja kohtaamista.⁴¹ Oman katsomuksen tunteminen ja ymmärtäminen toimii siis ikään kuin turvallisenä lähtökohtana ja ennakkoehtona erilaisuuden ymmärtämiselle. On myös esitetty, että kriittisen ajattelun kehittyminen edellyttää käsityksen ja ymmärryksen omista juuristaan.⁴²

Toisenlainen oman uskonnon opetusta puolustava argumentti lähtee siitä, että se on linjassa kansainvälisten ihmisoikeussopimusten asettamien velvoitteiden kanssa. Kun oppilas saa opetusta omasta uskonnostaan tai elämänseläntiedosta, indoktrinaation mahdollisuus on ikään kuin minimoitu. Indoktrinaatiolla tarkoitetaan tässä opetusta, jolla pyritään saamaan oppilas kriitikittömästi sisäistämään tietty uskomus tai tietyt uskomukset. Oman uskonnonopetuksen on nähty myös tukevan sellaista vähemmistöpolitiikkaa, joka tähtää katsomuksellisen ja uskonnollisen moninaisuuden säilyttämiseen.⁴³ Lisäksi on esitetty, että hyvin toteutettuna oman uskonnon opetus voisi jopa ehkäistä uskonnollista radikalisoitumista.⁴⁴

Yllä esitetyillä oman uskonnon opetuksen vahvuuksilla on myös vastustettu uskontotietoon siirtymistä. Uskontotietoa on moitittu siitä, että se sulkee ulkopuolelleen jotain sellaista, mitä uskonnonopetuksella nimenomaan pitäisi oppilaille välittää tai tulisiko sen sisältää kiistanalaisia elementtejä ihmisoikeusnäkökulmasta tarkasteltuna. Mitä tulee edelliseen, on esitetty, että yhteisessä oppiaineessa pienten uskontojen edustajien mahdollisuus tutustua omaan kulttuuriinsa olennaisesti heikkenee,⁴⁵ kun taas uskontokuntaan kuulumattomien mahdollisuudet ”koko elämänseläntiedon skaalalle ulottuvaan pohdiskeluun kapenisivat”.⁴⁶ Lisäksi on argumentoitu, että uskontotieto heijastelee vain maallistunutta yhteiskuntaa ja marginalisoi uskonnolliset itseymmärrykset.⁴⁷ Näin esimerkiksi opetuksella ei pystytä välittämään uskontoon kytkettyjä kulttuurisia syvävirtoja.⁴⁸

Mitä taas tulee siihen, että opetus sisältää kiistanalaisia elementtejä, on väitetty, ettei uskontotieto voi olla neutraali oppiaine,⁴⁹ ja opetus johtaa helposti indoktrinaatioon, koska uskontoa tulisi tuputetuksi lapsille. Samalla on spekuloitu mahdollisuudella, että etenkin uskontokuntaan kuulumattomien huoltajat hakisivat opetuksesta vapautusta. Tästä taas on johdettu huoli siitä, että näin käydessä, oppilaat jäävät vaille arvokasta ja tarpeellista eettistä kasvatusta. Uskonnonopetushan on kuitenkin ainoa oppiaine, jossa etiikkaan ja moraaliin liittyviä kysymyksiä käsitellään systemaattisesti.

Uskontotietoa on moitittu myös ”värittömäksi, hajuttomaksi ja mauttomaksi lie-meksi”, ja siihen siirtymisen on katsottu heikentävän uskontoryhmien välistä yhteistyötä.⁵⁰ Lisäksi on argumentoitu, että arvo-opetukselta poistuu arviointipohja, kun eri uskonnoilla on arvoista erilaisia näkemyksiä. Tästä taas seuraa, argumentin mukaan, ettei uskontotiedon piirissä ”voisi esimerkiksi todeta, että naiset ja miehet ovat tasa-arvoisia”.⁵¹ Niinkin pitkälle vietyjä johtopäätöksiä on tehty, että uskontotietoon siirtyminen heikentäisi demokratiaa ja merkitsisi luopumista ajatuksen- ja uskonnonvapaudesta.⁵²

Huomioita keskustelusta

Minkälaisia johtopäätöksiä yllä esitetyistä argumenteista pitäisi tehdä? Ovatko jommankumman kannan puolesta esitetyt perustelut parempia, ja jos, niin miksi? Jätän argumenttien arvioinnin lukijalle. Arvioitaessa on kuitenkin hyvä pitää mielessä, että keskustelufoorumina on pääosin ollut sanoma- ja aikakauslehdet, joissa on rajallinen tila oman kannan puolustamiseen tai vastustettavan kannan heikokuksien osoittamiseen. Tämä on varmaan osaltaan vaikuttanut siihen, että kirjoittajien näkemykset näyttävät usein kovin yksipuolisina ja mustavalkoisina. Keskustelussa on myös havaittavissa tarkoituksellista väärinymmärrystä ja vastustettavan kannan yksinkertaistamista.

On myös hyvä huomata, että vaikka joidenkin argumenttien puolesta esitetyt perustelut ovat todennettavissa, joukossa on myös väittämiä, jotka eivät perustu niinkään tietoon, vaan hypoteettisiin olettamuksiin siitä, mitä mahdollisia seurauksia jollakin ratkaisulla on. Etenkin monet uskontotietoa kritisoivat argumentit perustuvat tällaisiin olettimiin. Uskontotiedon kaltaisen oppiaineen opettamisesta on Pohjoismaissa jo vuosikymmenien kokemus, ja näistä saadun kokemuksen perusteella voidaan todeta, että osa argumenteista on vahvasti yliampuvia.⁵³ Samalla on kuitenkin todettava, ettei uskonnonopetuksen toteutus näissä maissa ole ollut täysin ongelmaton.⁵⁴ Ei kuitenkaan ole itsestään selvää, että Suomessa siirtyminen uskontotietoon tarkoittaisi täsmälleen samoja sisältöjä ja samanlaista lähestymistapaa kuin muissa Pohjoismaissa.

Mielenkiintoista on myös se, että suomalaisesta keskustelusta puuttuu lähes kokonaan kansainvälinen perspektiivi. Vaikka esimerkiksi oman uskonnon puolustajat myöntävät, että monikulttuuristuminen on luonut uskonnonopetukselle kehittämispaineen, kansainvälisten toimijoiden suosituksia ja päätöksiä uskonnonopetuksesta ei ole nostettu esille. Tämä näkökulma olisi kuitenkin tärkeä huomioida puhuttaessa uskonnonopetuksen tulevaisuudesta ja yhtenäistämistä Euroopassa.

Uskonnonopetus ihmisoikeuskysymyksenä

Uskonnonopetus koskettaa poikkeuksellisella tavalla ihmisoikeuksia, sillä kansainväliset sopimukset ja julistukset takaavat huoltajalle oikeuden valita heidän uskontoaan tai siihen rinnastettavaa katsomustaan vastaavan opetuksen.⁵⁵ Kuitenkaan siitä, mihin tämä Suomea velvoittaa, ei kansalaiskeskusteluun osallistuneilla näytä olevan täyttä selvyyttä. Minkälaisiin uskonnonopetusta koskeviin ratkaisuihin kansainväliset sopimukset sitten velvoittavat valtioita opetuksen järjestäjinä? Kysymykseen saamme vastauksen tarkastelemalla sekä Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen (EIT) että YK:n ihmisoikeuskomission päätöksiä uskonnonopetusta käsitte-

levissä oikeuskanteissa.⁵⁶ Näiden toimijoiden ratkaisuja voidaan pitää ikään kuin lopullisena totuutena, koska päätöksistä ei voi enää valittaa muihin oikeusasteisiin. On myös huomattava, että päätökset ovat valtioita sitovia. Tehtyjä ratkaisuja ja niiden perusteita tutkimalla saamme siis tosiasiallista tietoa niistä vaihtoehdoista, joita Suomella on uskonnonopetuksen suhteen ihmisoikeuksien valossa.

Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen päätökset ovat perustuneet samanlaiseen tulkintaan Euroopan ihmisoikeussopimuksen 9.1 artiklasta ja sen ensimmäisestä lisäpöytäkirjasta jo vuodesta 1976.⁵⁷ Tällöin oikeus linjasi, että mikäli opetuksessa välitetty tieto on objektiivista, kriittistä ja monipuolista (*plural*), se ei loukkaa vanhempien tai laillisten huoltajien oikeutta varmistaa lapselleen heidän omien uskonnollisten ja aatteellisten vakaumustensa mukaista kasvatusta ja opetusta. Huoltajilla ei ole päätöksen mukaan oikeutta vaatia täyttä vapautusta opetuksesta, joka täyttää yllä mainitut kolme kriteeriä. Myöhemmin Ruotsissa, Norjassa ja Turkissa nostetuissa kanteissa pakollista uskonnonopetusta vastaan, EIT:n päätökset ovat perustuneet samojen periaatteiden tulkintaan.⁵⁸ Päätöksiä lukemalla käy ilmi, ettei edes se, että uskonnonopetuksen sisällöissä kristinuskolla on korostetumpi rooli kuin muilla uskonnoilla, sellaisenaan loukkaa monipuolisuuden ja objektiivisuuden periaatteita.⁵⁹ EIT on myös todennut, ettei vanhemmillä ole oikeutta pitää lapsiaan tietämättöminä yhteiskunnassa vaikuttavista erilaisista katsomuksista.⁶⁰ Lasten ja vanhempien intressit eivät siis ole tuomioistuimen mukaan täysin yhtenevät.

Päätöksiä lukiessa huomaa myös, että yhteiskunnalla katsotaan olevan perusteltu intressi opetuksen suhteen; sillä on oikeus varmistaa, että opetuksella tuotetaan suvaitsevia, toisia kunnioittavia kansalaisia. Tämä sulkee pois huoltajilta mahdollisuuden valita opetus, jonka tavoitteena on saada oppilaat sisäistämään yhteiskunnan arvojen vastaisia arvoja. Lisäksi oikeus on korostanut, että opetuksen eräs keskeinen tehtävä on auttaa oppilaita ajattelemaan itsenäisesti niin, että heidän riippumattomuutensa lisääntyisi. Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen vuonna 2007 antamassa päätöksessä painotettiin, että vain monipuolisella opetuksella voidaan

varmistaa kriittisen ajattelun kehittyminen. Itse asiassa päätöksessään EIT katsoo, että opetuksen *tulee* kehittää oppilaissa kykyä kriittisesti arvioida uskontoja.⁶¹

Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen lisäksi myös YK:n ihmisoikeuskomissio on käsitellyt pakollista uskonnonopetusta vastaan nostettuja kanteita. Vuonna 2004 se antoi ratkaisunsa tapaukseen, jossa peruskouluikäisten oppilaiden huoltajat vastustivat Norjan pakollista uskonnonopetusta.⁶² Päätöksessään ihmisoikeuskomissio katsoi, ettei uskonnonopetus täyttänyt neutraaliuden ja objektiivisuuden kriteerejä kahdesta syystä.⁶³ Ensinnäkin, tuolloin Norjan koululaissa oli kirjattu opetuksen tavoitteeksi antaa oppilaille kristillinen ja moraalinen kasvatus.⁶⁴ Toiseksi, komissio katsoi, että opetus sisälsi uskonnon harjoittamiseksi pidettävää toimintaa, kuten rukousten ulkoa opettelua ja virsien laulamista.⁶⁵

Mitä edellä esitetyt linjaukset käytännössä tarkoittavat? Millä edellytyksillä Suomi voisi siirtyä kaikille yhteiseen katsomusaineeseen tai edes järjestää opetuksen niin, että osan aika oppilaat opiskelevat yhdessä? Päätöksiä tehdessään tuomioistuimet ovat perehtyneet kyseessä olevan maan koululaissa sekä opetussuunnitelmissa kirjattuihin tavoitteisiin ja sisältöihin. On selvää, ettei pakollinen oppiaine saa systemaattisesti sisältää tunnustuksellisia elementtejä. Mikäli opetus sisältää uskonnonharjoittamiseksi katsottua toimintaa, pitää oppilaille, huoltajien näin halutessa, taata mahdollisuus tilapäiseen vapautukseen. Vapautusmenettely tulee tehdä selkeäksi ja helpoksi siten, ettei siitä koidu oppilaalle haittaa. Oppilaillahan on oikeus opetukseen lukujärjestyksen mukaisesti. Ei ole vanhempien velvollisuus selvittää erikseen, milloin opetus sisältää uskonnonharjoittamista, vaan heille tulee antaa mahdollisuus kertaluonteisesti ilmoittaa, osallistuuko heidän lapsensa opetukseen, joka sisältää uskonnonharjoittamista. Suomessa on jo tällä hetkellä uskonnollisten tilaisuuksien suhteen vastaavanlainen menettely. Toisaalta voidaan kysyä, miksi oppituntien ylipäänsä tulisi sisältää uskonnonharjoittamista. Kyseessä on tiedollinen kouluaine. Mitä taas tulee eri katsomusten arvottamiseen, ei tämäkään kuulu luokkahuoneeseen. On eri asia arvioida esimerkiksi moraalisia kysymyksiä

yhteiskunnan arvojen valossa, kuin pohtia jonkun tietyn uskonnon hyvyttä tai huonoutta.

Euroopan neuvosto kulttuurien välisen ymmärryksen kehittäjänä

Euroopan neuvosto (Council of Europe) on vuodesta 2001 pyrkinyt aktiivisesti kehittämään uskonnonopetusta osana laajempaa tavoitettaan parantaa kulttuurien välistä ymmärrystä. New Yorkiin kohdistuneiden terrori-iskujen jälkeen neuvoston pääsihteeri Walther Schwimmer nosti kulttuurien ja uskontojen välisen dialogin kehittämisen erääksi Euroopan neuvoston keskeisimmäksi teemaksi. Tämän jälkeen neuvosto on pyrkinyt löytämään käytännöllisiä ratkaisuja yllä mainitun tavoitteen saavuttamiseksi.⁶⁶

Minkälaisia sisältöjä Euroopan neuvosto sitten ehdottaa uskonnonopetukselle? Miten sen tulisi Euroopan tasolla kehittyä? Vielä vuonna 1993 Euroopan neuvoston ”On religious tolerance in a democratic society” -julkilausumassa katsottiin, että tieto oman uskonnon perusteista ja eettisistä periaatteista on ennakkoehto niin suvaitsevaisuuden syntymiselle kuin ennakkoluulojen kitkemisellekin.⁶⁷ Julkilausumassa korostettiin myös muiden uskontojen tuntemisen tärkeyttä.⁶⁸ Kuusi vuotta myöhemmin vuonna 1999, neuvosto nosti muiden uskontojen tuntemisen uskonnonopetuksen tärkeimmäksi päämääräksi.⁶⁹ Itse asiassa oman uskonnon tuntemista ei ole mainittu keskeisten tavoitteiden joukossa vuoden 1993 jälkeen.

Vuonna 2005 Euroopan neuvoston parlamentaarinen yleiskokous hyväksyi ”Education and religion”-suosituksen, jossa todetaan, että koulujen tulee edistää kulttuurien välistä dialogia. Uskonnonopetuksen keskeiseksi tavoitteeksi nostetaan jälleen eri katsomustraditioiden tunteminen. Samalla korostetaan, että uskonnonopetuksen tehtävänä on kehittää oppilaissa kriittisen ja itsenäisen ajattelun taitoja. Eri uskonnoista tulee välittää puolueetonta tietoa, jotta muun muassa median välittämät stereotyyppiset ja usein virheelliset mielikuvat tulisivat kyseenalaistetuiksi.⁷⁰

Käytännön toimenä neuvosto ehdottaa suosituksessaan tiettyjen uskonnonopetuksen perusmoduulien käyttöönottamista kaikissa Euroopan maissa sekä opettajainkoulutuskeskusten perustamista, jotta uskontoa opettaisivat jatkossa muodollisesti pätevät, tiedollisesti kompetentit ja tieteen tuloksiin opetuksensa pohjaavat opettajat.⁷¹

Epäilemättä Euroopan neuvosto toivoisi uskonnonopetuksen kehittyvän kohti tavallista tietopainotteista oppiainetta. Katekeettispainotteista, yhden uskonnon opettamista ei pidetä enää ajanmukaisena monikulttuurisessa yhteiskunnassa. Pikemminkin toimivan demokratian ennakkoehtona nähdään hyvä yleistieto eri uskonnoista. Tämä nähdään myös suvaitsevaisuuden ennakkoehtona.⁷²

Lopuksi

Niin Suomessa kuin muualla Euroopassa käyty kansalaiskeskustelu uskonnonopetuksesta osoittaa, kuinka julkisesti kiinnostava asia uskonto edelleen on. Kaikkia osapuolia tyydyttävään ratkaisuun on Suomessa tuskin lähivuosina mahdollisuuksia. Niin erilaisia näkemykset optimaalisesta toteuttamistavasta ovat. Samoin eri kantojen puolesta esitetyt perustelut tuntuvat olevan yhteismitattomia. Keskustelua seuranneena ei voi välttyä johtopäätökseltä, ettei rationaalinen argumentointi juurikaan vaikuta ennalta syntyneeseen mielipiteeseen. Vaikka niin oman uskonnon kuin yhtenäisen oppiaineenkin kannattajat näyttävät jakavan huolen siitä, että monikulttuurisessa maailmassa eläminen edellyttää muutoksia uskonnonopetuksen sisältöön, ei siitä, mitä tästä seuraa, ole enää yksimielisyyttä. Siinä, missä oman uskonnon kannattajat näkevät, että nykymalli tuottaa dialogitaitoisia ja suvaitsevia kansalaisia, yhtenäisen oppiaineen kannattajat eivät pidä tätä mahdollisena.

Aiemmin on jo mainittu, ettei suomalaisessa keskustelussa ole juurikaan hyödynnetty kansainvälisten toimijoiden suosituksia. Tämän perspektiivin lisäksi keskustelu kaipaisi tietoa erilaisista uskonnonopetuksen toteuttamiskokeiluista. Kulosaa-

ren yhtenäiskoulu on yhdistänyt katsomusaineryhmät yläkoulussa ja suuret kaupungit varsin todennäköisesti alkavat samansuuntaiset kokeilut. Ne avaavat varmasti uuden oven tällä hetkellä paikallaan junnaavalle keskustelulle, etenkin jos kokeilujen yhteydessä aletaan systemaattisesti kerätä oppilaiden, huoltajien ja opettajien näkemyksiä uskonnonopetuksen toimivuudesta ja sen hyvistä ja huonoista puolista.⁷³

Uskonnonopetuksen sisällöstä ja toteuttamistavasta keskustellaan kaikkialla Euroopassa

- Euroopan muuttunut uskonnollinen kenttä ja maahanmuuttajien integroitumisongelmat ovat synnyttäneet muutospaineen uskonnonopetukselle.
- Euroopassa uskonnonopetus on muuttunut perinteisestä yhteen uskontoon kasvattamisesta kohti yhteiskunnassa vaikuttavien eri katsomusten tietopohjaista käsittelyä.
- Uskonnon opetuksen tehtäväksi katsotaan nykyään ymmärryksen lisäämisen ja dialogitaitojen kehittämisen.
- Kansainväliset toimijat katsovat, että oppilaiden tulee saada tietoa eri katsomuksista ja oppilaiden itsenäisen ajattelujen kehittymistä tulee edistää.
- Suomessa kiistellään pääosin siitä, pitäisikö siirtyä oman uskonnon opetuksesta kaikille yhteiseen uskontotietoon.
- Suomalaisessa keskustelussa sekä oman uskonnon opetusta että uskontotietoa perustellaan oppilaiden tarpeella.
- Suomalaiseen keskusteluun kaivataan kansainvälistä perspektiiviä sekä eri kokeiluista saatua tietoa.

-
- ¹ Kirjoitus perustuu *Helsingin Sanomissa* (2001–2014), *Turun Sanomissa* (2001–2014) ja *Suomen Kuvalehdessä* (2012) julkaistuihin mielipidekirjoituksiin ja kolumneihin, Uskonnonvapauskomitean mietinnöstä (2001) ja Tulevaisuuden perusopetus – valtakunnalliset tavoitteet ja tuntijako -selonteosta (2012) annettuihin lausuntoihin sekä Eduskunnalle jätetyistä uskonnonopetusta koskevista muutosehdotuksista (2000–2014).
- ² Ks. esim. *Religious Education in Europe* 2007; Willaime 2007, 64.
- ³ Perusopetuslaki 2003, 13§. Nykyisen lain mukaan elämäkatsomustietoa tai vähemmistöuskontojen opetusta järjestetään, mikäli saman kunnan alueella on kolme opetusta haluavaa oppilasta.
- ⁴ Käsitettä ”pienryhmäiset uskonnot” on käytetty viime vuosina katsomusaineiden opetuksen kohdalla. Sillä viitataan muihin kuin luterilaiseen ja ortodoksiseen uskontoon.
- ⁵ Toinen ja varmasti neutraalimpi nimitys voisi olla katsomustieto.
- ⁶ Lakialoite: Irina Krohn (Vihreät) 2002, toimenpidealoite Eeva-Johanna Eloranta (SDP) 2012; kirjallinen kysymys Eeva-Johanna Eloranta (SDP) 2013. (ks. Eduskunta [verkkosivu] <<http://www.eduskunta.fi/triphome/bin/vex3000.sh?kanta=veps8999&ASIASANAT=Uskonnonopetus&PALUUHAKU=/triphome/bin/vex6000.sh>>).
- ⁷ YLE järjesti kansanedustajille tammikuussa 2014 kyselyn, jonka mukaan noin 40 prosenttia kansanedustajista olisi valmis korvaamaan oman uskonnon opetuksen uskontotiedon ja etiikan opetuksella. Kyselyyn vastasi 107 kansanedustajaa. (YLE 2014.) Ks. myös *Niin & Näin* 2013. Lehden teemana oli katsomusaineiden opetus Suomessa.
- ⁸ Ks. esim. Komulainen 2012b; Kotro 2014.
- ⁹ Ks. Vapaa-ajattelijat 2013.
- ¹⁰ Nykyään ajatellaan, että oletus yhteiskuntien väijäämättömästä maallistumisesta oli alun alkaen liian kapeanäköinen (ks. esim. Casanova 1994; Turner 2011, 148).
- ¹¹ Himanen 2012, 1–4.
- ¹² Vuoden 2001 terrori-iskut vaikuttivat siihen, kuinka uskontoa käsitellään mediassa. Samoin ihmisten negatiiviset asenteet lisääntyivät tiettyjä uskonnollisia vähemmistöjä kohtaan. Erään tutkimuksen mukaan esimerkiksi Britanniassa tapahtuman jälkeen muslimit, hindut ja sikhit ovat saaneet osakseen enemmän rasistista käytöstä kuin ennen (Sheridan 2002).
- ¹³ Casanova 2009, 223–224.
- ¹⁴ Himanen 2012. Olen väitöskirjatyössäni *Cultural Diversity, Social Cohesion, Religion: Core Values and Educational Policies in Four European Countries* (2012) tutkinut monikulttuurisuuden hallitsemiseksi kehitettyjä strategioita.
- ¹⁵ Davie 2006, 32.
- ¹⁶ Sakaranaho 2006, 19. On hyvä pitää mielessä, että kulttuuritaustansa vuoksi monet Eurooppaan muuttavat muslimit voivat kokea vieraaksi ajatuksen uskonnon rajaamisesta ihmisten yksityiseksi asiaksi (ks. esim. Lehmann 2006, 284).
- ¹⁷ Ranskassa ei julkisin varoin ylläpidetyissä kouluissa opeteta uskontoa ollenkaan.
- ¹⁸ Esimerkiksi Englannissa ja Walesissa sekä Saksassa uskonnollisten yhteisöjen edustajat osallistuvat opetussuunnitelmien laadintaan (*Religious Education in Europe* 2007).
- ¹⁹ Alberts 2007. YK:n erikoistarkkailijan, Abdelfattah Amor’n raportissa vuodelta 2001 selvitettiin 77 maan uskonnonopetusjärjestelyjä, erottelevaa lähestymistapaa kutsuttiin nimellä ghetto-lähestymistapa (*ghetto approach*), eikä sen katsottu edistävän suvaitsevamman yhteiskunnan saavuttamisessa tai syrjinnän vähenemisessä (Amor 2001).
- ²⁰ Schreinerin mukaan suuressa osassa Eurooppaa tunnustuksettomuudella viitataan valtion neutraaliuteen suhteessa eri uskontoihin ja uskonnottomiin katsomuksiin sekä siihen, että kansalaisien uskonnonvapaus toteutuu. Näin ollen, toisin kuin esimerkiksi Suomessa, tunnustuksellinen lähestymistapa ei kaikkialla Euroopassa tarkoita samaa kuin opetus, joka sisältää uskonnon harjoittamista. (Schreinerin 2002, 4.) Akateemisessa keskustelussa on pohdittu myös sitä, missä mielessä virallisesti tunnustukseton opetus voidaan mieltää tunnustukselliseksi. Donald Wieben mukaan voidaan puhua tunnustuksellisesta uskonnonopetuksesta, jos sen lähestymistapa perustuu ”uskonnolliseen ymmärrykseen” (ei-tieteelliseen ymmärrykseen) uskonnosta ja sen päämääränä on uskontoon tai yleensä uskontoon perustuviin arvoihin kasvattaminen. Esimerkiksi opetus, jo-

ka perustuu teistisiin oletuksiin, edistää oppilaissa ”uskonnollista ajattelua” ja on tällöin katsottava tunnustukselliseksi. Wiebe jaottelee tunnustuksellisen opetuksen ”Tunnustukselliseen isolla T:llä” ja ”tunnustukselliseen pienellä t:llä” edellisen ollessa uskontoon kasvattamista ja sitouttamista, kun taas jälkimmäinen viittaa opetukseen, jossa ei pyritä sitouttamaan oppilasta, mutta jossa kuitenkin on vahva teistinen lähestymistapa. (Wiebe 2011, 10.)

²¹ Hull 2001.

²² Mt.

²³ Ks. Hudson 1988, 110. Aivan kuten oppilaille voidaan opettaa tieteellisen ajattelun perusteita ilman, että heitä edellytetään ratkaisemaan tieteellisin metodein heidän arjestaan ja elämästään nousevia kysymyksiä, voidaan myös opettaa uskontojen antamia vastauksia näihin kysymyksiin.

²⁴ Hull 2001.

²⁵ Ks. Aikonen 2007; Jaanu-Schröder 2007; Pyysiäinen 2000, 77–80. Sakaranahan mukaan sekä katoliset että ortodoksiopettajat vastustivat tunnustuksettomaan opetukseen siirtymistä. Heidän mukaansa pelkästään kuvaileva uskonnon opettaminen ei ollut mahdollista, koska uskonto on olennainen osa ihmisten jokapäiväistä elämää ja kulttuuria. (Sakaranaho 2014, 245.)

²⁶ Sakaranaho 2006, 358–360.

²⁷ Willaime 2007, 62–64.

²⁸ Himanen 2012; Kuyk 2007 ym.

²⁹ Pyysiäinen 2000.

³⁰ Opetushallitus 2006.

³¹ Uskonnonvapauskomitean jäsen Martin Scheinin jätti komiteamietinnön loppuraporttiin eriyvän mielipiteen, koska hänen mielestään lakitekstin tasolla tehty muutos tunnustuksellisuudesta luopumisesta ”ei voi yksin ratkaista sitä, pidetäänkö koulujen uskonnon opetusta vastaisuudessaakin osittain uskonnon harjoittamisena” (Scheinin 2001, 96).

³² Osa muslimioppilaista osallistuu elämäntietämystiedon opetukseen. Valinnan syinä ovat muun muassa olleet huoltajien (maallinen) vakaumus tai heidän tyytymättömyytensä islamin opetuksen tasoon tai sisältöön.

³³ Perusopetuslaki 2003, 13§, 6 mom.

³⁴ Komitea julkaisi vuonna 1999 välimietinnön, johon myös pyydettiin kommentteja.

³⁵ Keskustelu on ollut erityisen vilkasta hallituksen vuonna 2012 tekemän tuntijakopäätöksen jälkeen. Hallituksen tuntijakopäätös tarkoitti sitä, että uuden valtakunnallisen opetussuunnitelman myötä peruskoulussa uskonnonopetukseen käytettävä tuntimäärä vähenee yhdellä vuosiviikkotunnilla, yhdestätoista kymmeneen. Myös Kuloaaren yhtenäiskoulun ratkaisu muuttaa yläkoulun kurssit kaikille opiskelijoille yhtenäisiksi lukuvuonna 2013–2014, on aiheuttanut vilkasta keskustelua julkisuudessa. Ratkaisusta tehtiin myös valitus. Aluehallintoviraston päätöksen mukaan Kuloaaren järjestely on lainmukainen.

³⁶ Ks. esim. Eloranta 2013.

³⁷ Ks. esim. Pyysiäinen 2012.

³⁸ Ks. esim. Kauko 2012.

³⁹ Etenkin islamin opetuksen sisältö on puhututtanut, sillä muodollisesti pätevistä opettajista on ollut pulaa (ks. *Helsingin Sanomat* 2011, *Turun Sanomat* 2008). Lisäksi sekä Turussa että Tampereella on syntynyt erimielisyyksiä uskontoa opettaneen opettajan ja opetusta saaneiden lasten vanhempien välille, koska vanhemmat ovat katsoneet, ettei opettaja opettanut oikein eikä välittänyt Koraanin mukaisia arvoja (*Aamulehti* 2011; *Turun Sanomat* 2008).

⁴⁰ Ks. esim. Kamppinen 2005.

⁴¹ Iivonen 2011.

⁴² Ks. esim. Komulainen 2012a.

⁴³ Ks. esim. Mikkola 2013.

⁴⁴ Rissanen & Sakaranaho 2014.

⁴⁵ Komulainen 2012b.

⁴⁶ Pulliainen 2012.

- ⁴⁷ Komulainen 2012b. Ruotsissa käydyssä kansalaiskeskustelussa eri uskontojen edustajat ja myös jotkin vanhemmat ovat argumentoineet, että tunnustukseton opetus onkin pohjimmiltaan opetus ateismiin tai sekularismiin (*education into atheism or secularism*) (Berglund 2014, 173).
- ⁴⁸ Ks. esim. Villa 2012.
- ⁴⁹ Ks. esim. Saarela 2009; Villa 2012.
- ⁵⁰ Molotovski ym. 2014.
- ⁵¹ Pulliainen 2012. Sanomattakin on selvää, että koko perusopetus nojaa tiettyihin arvoihin, joita koulujen tulee oppilaille välittää. Vuoden 2004 opetussuunnitelman mukaan perusopetuksen arvopohjana ovat ”ihmisoikeudet, tasa-arvo, demokratia, luonnon monimuotoisuuden ja ympäristön elinkelpoisuuden säilyttäminen sekä monikulttuurisuuden hyväksyminen” (Opetussuunnitelma 2004, 7). Näiden arvojen välittäminen ja vaaliminen luonnollisestikin pätee myös uskonnontunteihin.
- ⁵² Volanen 2012.
- ⁵³ Ruotsissa yhteiseen oppilaineeseen siirryttiin vuonna 1969, Tanskassa vuonna 1976 ja Norjassa vuonna 1997.
- ⁵⁴ Ruotsissa, Tanskassa ja Norjassa käydään myös julkista keskustelua oppiaineen tavoitteista ja sisällöllisistä ratkaisuista (ks. esim. Andreassen 2013; Berglund 2013; Jensen & Kjeldsen 2013). Keskeinen ongelma näyttäisi olevan se, että maat ovat halunneet sisällyttää uskonnonopetukseensa oman luterilaisen tradition säilyttämisen. Vaikka yhtä uskontoa painottava uskonnonopetus on ihmisoikeusnäkökulmasta tarkasteltuna mahdollista, kuten myöhemmin tässä kirjoituksessa todetaan, on syntynyt ratkaisuja, jossa koko uskonnonopetus on ikään kuin marinoitu kristillisyydellä.
- ⁵⁵ Ks. Euroopan neuvoston ihmisoikeussopimus, 9.1 artikla (1950) ja Euroopan neuvoston ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojaamista koskevan yleissopimuksen ensimmäinen lisäpöytäkirja, 2 artikla (1952) (ks. esim. Finlex 2014a); YK:n kansalaisoikeuksia ja poliittisia oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus 18.4 artikla (1966) (ks. esim. Finlex 2014b); YK:n taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oikeuksia koskeva yleissopimus, 13.3 artikla (1966) (ks. esim. Finlex 2014c).
- ⁵⁶ Euroopan ihmisoikeustuomioistuin ja YK:n ihmisoikeuskomissio ovat käsitelleet valtioita vastaan nostettuja kanteita pakollisesta kaikille samanlaisena tarkoitettusta uskonnonopetuksesta (ECHR 1986; 2007a; 2007b; UNHRC 2007). Valitukset ovat olleet lähinnä vapaa-ajattelijoiden tai ateistien tekemiä; vanhemmat ovat nähneet kaikille pakollisessa oppiaineessa uskonnollisia elementtejä ja ovat siksi katsoneet oikeutensa varmistaa lapsilleen vakaumuksensa mukaista opetusta loukatuiksi.
- ⁵⁷ Euroopan ihmisoikeussopimuksen 9.1 artiklassa todetaan jokaisen oikeus ajatuksen-, omantunnon- ja uskonnonvapauten. Sopimuksen ensimmäisen lisäpöytäkirjan muotoilu on seuraavanlainen: ”Hoitaessaan kasvatuksen ja opetuksen alalla omaksumiaan tehtäviä valtion tulee kunnioittaa vanhempien oikeutta varmistaa lapsilleen heidän omien uskonnollisten ja aatteellisten vakaumustensa mukainen kasvatus ja opetus.”
- ⁵⁸ Turkissa tapauksessa Zengin vs. Turkey tuomioistuin katsoi, että opetuksen sisältö ei toteuttanut monipuolisuuden periaatetta, koska kantajien edustama alevi-uskonto (islamin suuntaus) ei sisällynyt opetusohjelmaan (ECHR 2007b).
- ⁵⁹ Ks. ECHR 2007a. Vaikka kristinuskoa voidaan määrällisesti käsitellä enemmän kuin muita uskontoja, laadullisia eroja käsittelyssä ei saa olla. Esimerkiksi Norja joutui EIT:n päätöksen johdosta vaihtamaan uskonnonopetuksensa nimen ja muuttamaan koululain lausetta kasvatuksen tavoitteiden suhteen, sillä opetuksen ei katsottu täyttävän objektiivisuuden vaatimusta.
- ⁶⁰ ECHR 2007a.
- ⁶¹ ECHR 2007b.
- ⁶² Leirvåg v. Norway (UNHRC 2004).
- ⁶³ YK:n ihmisoikeuskomissio on päätöksissään viitannut opetuksen neutraaliuden ja objektiivisuuden vaatimukseen.
- ⁶⁴ Norjan nykyisessä koululaissa viitataan yhteiskunnan perusarvojen yhteydessä sekä kristilliseen että humanistiseen traditioon (Regjeringen 2010, Ch 1, Sec. 1–1).

- ⁶⁵ Vaikka huoltajilla olikin mahdollisuus kieltää lapsiansa osallistumasta näihin opetustuokioihin, komissio piti Norjan käytäntöä liian hankalana ja oppilaita leimaavana. Siksi Norjaa kehoitettiin selkeyttämään ja helpottamaan sitä käytäntöä, jolla huoltajat voivat varmistaa, ettei heidän lapsensa tarvitse osallistua uskonnonharjoittamiseksi katsottavaan toimintaan. (UNHRC 2004.)
- ⁶⁶ Wimberley 2003, 201.
- ⁶⁷ Lukija huomaa samankaltaisuuden edellä esitettyyn argumenttiin oman uskonnon opetuksen jatkamisen puolesta.
- ⁶⁸ Council of Europe 1993.
- ⁶⁹ Council of Europe 1999.
- ⁷⁰ Council of Europe 2005.
- ⁷¹ Mp. Euroopan neuvosto on ottanut asiakirjassaan ”The dangers of creationism in education” jyrkän kielteisen kannan kreationismin opettamiselle. Asiakirjassa kreationismi rinnastetaan vanhoilliseksi, demokratiaa tukahduttavaksi ajattelutavaksi, kun taas tiede ja tieteellinen tieto nähdään demokratian kehittymisen ennakkoehdoksi. (Council of Europe 2007.)
- ⁷² Council of Europe 2005.
- ⁷³ Elokuussa 2014 Turussa Raunistulan koulu aloitti kokeilun, jossa yläkoulun ensimmäinen uskonnon kurssi opiskellaan siten, että kaikki oppilaat opiskelevat yhdessä samat oppisisällöt. Lukuvuonna 2015–2016 myös Luostarivuoren koulu aloittaa vastaavanlaisen kokeilun. Oppilaiden kuulemisen merkitystä korostetaan koulumaailmassa nykyään aivan eri tavoin kuin aiemmin. Nykyään sekä ala- ja yläkouluissa tulee olla oppilaskunta. Oppilaskunnan kautta oppilaita kuullaan niin kouluviihtyvyyteen kuin -työhönkin liittyvissä asioissa.

Lähteet

Aineistolähteet

- Aamulehti* 2011. Supo selvitti uskontoriidan Tampereella: Lapsia ei koulussa opetettu Koraanin mukaan. Kotimaa, 14.12.2011.
- Council of Europe 1993. Recommendation 1202 on religious tolerance in a democratic society [verkkosivu].
<<http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta93/EREC1202.htm>> [viitattu 16.4.2011].
- 1999. Recommendation 1396 Religion and democracy [verkkosivu].
<<http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/adoptedtext/ta99/erec1396.htm>> [viitattu 16.4.2011].
- 2005. Recommendation 1720 Education and religion [verkkosivu].
<<http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/adoptedtext/ta05/erec1720.htm>> [viitattu 16.4.2011].

- 2007. Doc. 11375. The danger of creationism in education [verkkosivu].
<<http://assembly.coe.int/main.asp?link=/documents/workingdocs/doc07/edoc11375.htm>> [viitattu 16.4.2011].
- ECHR 1976. European Court on Human Rights 1976. Kjeldsen, Busk Madsen and Pedersen v. Denmark (ECtHR, App. No.5095/71; 5920/72; 5926/72).
- 1986. European Court on Human Rights 1986. Anna-Nina Angeloni v. Sweden (ECtHR, App. No. 10491/83).
- 2007a. European Court on Human Rights 2007. Folgerø v. Norway (ECtHR, App. No. 15472/02).
- 2007b. European Court on Human Rights 2007. Zengin v. Turkey (ECtHR, App. No. 1448/04).
- Eloranta, Eeva-Johanna 2013. Uskonnonopetuksen korvaaminen yhteisellä uskontotiedon ja etiikan oppiaineella. Kirjallinen kysymys 234/2013vp. Eduskunta [verkkosivu]. <http://www.eduskunta.fi/faktatmp/utatmp/akxtmp/kk_234_2013_p.shtml> [viitattu 1.3.2014].
- Finlex 2014a. Euroopan ihmisoikeussopimus. Finlex.fi [verkkosivu].
<<http://www.finlex.fi/fi/sopimukset/sopsteksti/1999/19990063>> [viitattu 21.2.2014].
- 2014b. Kansalaisyhteiskunta- ja poliittisia oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus. Finlex.fi [verkkosivu].
<<http://www.finlex.fi/fi/sopimukset/sopsteksti/1976/19760008>> [viitattu 21.2.2014].
- 2014c. Taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oikeuksia koskeva yleissopimus. Finlex.fi [verkkosivu].
<<http://www.finlex.fi/fi/sopimukset/sopsteksti/1976/19760006>> [viitattu 21.2.2014].
- Helsingin Sanomat* 2011. Peruskouluissa on pulaa islamin opettajista. Kotimaa, 24.11.2011.
- Iivonen, Pekka 2011. Uskonnonopetus on suomalaisen sivistystä. *Sana*, Haastattelu, 10.3.2011 [verkkolehti].

<http://www.sana.fi/sana/haastattelut/arkisto/uskonnonopetus_on_suomalaisen_sivistysta>.

Kamppinen, Matti 2005. Uskonnonopetus väärällä polulla. *Helsingin Sanomat*, Vieraskynä, 12.4.2005.

Kauko, Virpi 2012. Oman uskonnonopetus ei edistä uskontojen ymmärrystä. *Helsingin Sanomat*, Mielipide, 17.7.2012.

Komulainen, Jyri 2012a. Uskonnot kuuluvat kouluun – opetukseen kuuluu myös kriittinen tarkastelu. *Suomen Kuvalehti*, Mielipide, 29.7.2012 [verkkolehti].
<<http://suomenkuvalehti.fi/jutut/mielipide/puheenvuoro/uskonnot-kuuluvat-kouluun-opetukseen-kuuluu-myo-kriittinen-tarkastelu/>>.

—2012b. Uskonnonopetus toteuttaa monikulttuurisuuden periaatetta. *Helsingin Sanomat*, Mielipide, 7.8.2012.

Kotro, Arno 2014. Hyväntahtoiset hölmöt. *Helsingin Sanomat*, Tänään, 22.2.2014.

Mikkola, Kati 2013. Katsomusopetuksen malli vähemmistö- ja historiapolitiikkana. *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti* 71 (1), 81–82.

Molotovski, Gideon, Anas Hajjar, Heikki Huttunen & Yaron Nadbornik 2014.

Yhteiset uskontotunnit vesittävät opetuksen. *Helsingin Sanomat*, Mielipide, 1.2.2014.

Niin & Näin 2013. Filosofia, uskonto ja elämäkatsomustieto koulussa. *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti* 71 (1), 61–99 [verkkolehti].

<<http://netn.fi/katsomusaineet>>.

Opetushallitus 2004. *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet* 2004. Helsinki: Opetushallitus.

—2006. *Perusopetuksen muiden uskontojen opetussuunnitelmien perusteet* 2006. Helsinki: Opetushallitus.

Perusopetuslaki 2003. 21.8.1998/628. 13§ (13.6.2003/454). Uskonnon ja elämäkatsomustiedon opetus. Finlex – Valtion säädöstietopankki [verkkosivu].
<<http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1998/19980628>> [viitattu 20.3.2014].

Pulliainen, Ukri 2012. Elämäkatsomustiedon opetusta ei saa lopettaa kouluissa.

Helsingin Sanomat, MieliPide, 3.9.2012.

Pyysiäinen, Ilkka 2012. Ehdotus: uskontotiede uskonnonopetuksen perustaksi.

Suomen Kuvalehti, 9.9.2012 [verkkolehti].

<<http://suomenkuvalehti.fi/jutut/mielipide/puheenvuoro/ehdotus-uskontotiede-uskonnonopetuksen-perustaksi/>>.

Rissanen, Inkeri & Tuula Sakaranaho 2014. Islamin opetus voi torjua nuorten radikalisoitumista. *Helsingin Sanomat*, Vieraskynä, 2.10.2014.

Valtioneuvosto 2013. Hallituksen päätös rakennepoliittisen ohjelman toimeenpanosta, 29.11.2013 [verkkopublication].

<<http://valtioneuvosto.fi/etusivu/rakenneuudistus395285/tiedostot/paat-29112013/fi.pdf>>.

Villa, Janne 2012. Lapsen oikeus omaan uskontoon. *Sana*, Artikkelit, 15.3.2012 [verkkolehti].

<http://www.verkkoviestin.fi/sana/artikkelit/lapsen_oikeus_omaan_uskontoon_/>.

Saarela, Jussi 2009. Uskonnonopetus on ajankohtaista. *Turun Sanomat*, MieliPide, 3.12.2009 [verkkolehti].

<<http://www.ts.fi/mielipiteet/lukijoilta/93090/Uskonnonopetus+on+ajankohtaista>>.

Scheinin, Martin 2001. Eriävä mieliPide. *Uskonnonvapauskomitean mietintö*. Helsinki: Opetusministeriö, 95–98.

Turun Sanomat 2008. Islamin opetuksen kirjavuus ja valvonnan puute huolestuttavat. Kotimaa, 6.2.2008.

United Nations' Human Rights Committee 2004. Leirvåg et al v. Norway, Communication No. 1155/2003, adopted on 23 November 2004 (CCPR/C/82/D/1155/2003).

Vapaa-ajattelijat 2013. *Lausunto työryhmämuistiosta Tulevaisuuden perusopetusvaltakunnalliset tavoitteet ja tuntijako* 20.3.2012. Vapaa-ajattelijat [verkkosivu]. <<http://www.vapaa-ajattelijat.fi/lausunnot/tuntijako2>>.

- Volanen, Risto 2012. Uskonnonvapautta on puolustettava – torjutaan hallituksen avaus uustotalitarismiin. *Suomen Kuvalehti*, Mieli-pide, 19.8.2012 [verkkolehti].
<<http://suomenkuvalehti.fi/jutut/mielipide/puheenvuoro/uskonnonvapautta-on-puolustettava-torjutaan-hallituksen-avaus-uustotalitarismiin/>>.
- YLE 2014. Uskonnonopetuksen uudistaminen jakaa kansanedustajia [verkkosivu].
<http://yle.fi/uutiset/uskonnonopetuksen_uudistaminen_jakaa_kansanedustajia/7063779> [viitattu 23.3.2014].

Kirjallisuus

- Aikonen, Risto 2007. Koulun ortodoksinen uskonnonopetus: Haasteellisesta menneisyydestä uusiin oppimisympäristöihin. Teoksessa Tuula Sakaranaho & Annukka Jamisto (toim.): *Monikulttuurisuus ja uudistuva uskonnonopetus*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 42–73.
- Alberts, Wanda 2007. *Integrative Religious Education in Europe. A Study of Religions Approach*. Berlin: De Gruyter.
- Amor, Abdelfattah 2001. *Introductory Note*. A paper presented in International Consultative Conference on School Education in relation with Freedom of Religion and Belief, Tolerance and Non-discrimination in Madrid, 23–25 November 2001 [verkkosivu].
<<http://www.unhchr.ch/html/menu2/7/b/cfedu-basicdoc.htm>> [viitattu 17.5.2007].
- Andreassen, Bengt-Ove 2013. Religion Education in Norway: Tension or Harmony between Human Rights and Christian Cultural Heritage? *Temenos* 49 (2), 137–164.
- Berglund, Jenny 2013. Swedish Religion Education: Objective but Marinated in Lutheran Protestantism? *Temenos* 49 (2), 165–184.
- Casanova, José 1994. *Public Religions in the Modern World*. London & Chicago: University of Chicago Press.

- 2009. The Religious Situation in Europe. Teoksessa H. Joas & K. Wiegandt (toim.): *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press, 206–228.
- Davie, Grace 2006. Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture* 8 (1–2), 23–34.
- Himanen, Timo 2012. *Cultural Diversity, Social Cohesion, Religion: Core Values and Educational Policies in Four European Nations*. Turku: Turun yliopisto.
- Hudson, William D. 1988. Two Questions about Religious Education. Teoksessa Roger Straughan & John Wilson (toim.): *Philosophers of Education*. Department of Educational Studies. Oxford: University of Oxford.
- Hull, John M. 2001. The contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective. In 1–8 IARF [International Association for Religious Freedom] (toim.): *Religious Education in Schools: Ideas & Experiences from around the World*. London. [verkkosivu].
<<http://www.iarf.net/REBooklet/Hull.htm>> [viitattu 3.9.2010].
- Jaanu-Schröder, Marjatta 2007. Katolinen uskonnonopetus. Teoksessa Tuula Sakaranaho & Annukka Jamisto (toim.): *Monikulttuurisuus ja uudistuva uskonnonopetus*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 74–82.
- Jensen, Tim & Karna Kjeldsen 2013. RE in Denmark – Political and Professional Discourses and Debates, Past and Present. *Temenos* 49 (2), 185–223.
- Lehmann, David 2006. Secularism and the Public-Private Divide: Europe Can Learn From Latin America. *Political Theology* 7 (3), 273–293.
- Pyysiäinen, Markku 2000. *Yksi oppiaine, seitsemän opetussuunnitelmaa*. Helsinki: Helsingin yliopiston soveltavan kasvatustieteen laitos.
- Regjeringen 2010. Act relating to Primary and Secondary Education and Training (the Education Act) [verkkójulkaisu].
<http://www.regjeringen.no/upload/KD/Vedlegg/Grunnskole/Education_Act_Norway_september2010.pdf>.

- Kuyk, E., R. Jensen, D. Lankshear, E. Löh Manna & P. Schreiner (toim.) 2007. *Religious Education in Europe. Situation and Current Trends in Schools 2007*. Oslo: IKO Publishing House.
- Sakaranaho, Tuula 2006. *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam. Cross-reading Finland and Ireland*. Leiden & Boston: Brill.
- Schreiner, Peter 2004. Models of Religious Education in schools in Europe. How Can Existing Models contribute to tolerance and non-discrimination with regard to freedom of religion and belief? Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief. September 2004 [verkkosivu].
<<https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=http%3A%2F%2Ffolk.uio.no%2Fleirvik%2Foslocoalition%2FSchreiner1202.doc>> [viitattu 14.4.2011].
- Sheridan, Lorraine 2002. Discrimination and racism, post September. An overview of a report entitled: Effects of the Events of September 11th 2001 on Discrimination and Implicit Racism in Five Religious and Seven Ethnic Groups. University of Leicester [verkkosivu].
<<http://www.le.ac.uk/press/press/discriminationandracism.html>> [viitattu 12.1. 2012].
- Turner, Bryan S. 2011. *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiebe, Donald 2011. The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion. Teoksessa William Arnal & Russel McCutcheon (toim.): *Failure and Nerve in the Academic Study of Religion*. London: Equinox, 6–31.
- Willaime, Jean-Paul 2007. Different Models for Religion and Education in Europe. Teoksessa R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse & J.-P. Willaime (toim.): *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates*. Münster: Waxman, 57–66.
- Wimberley, James 2003. Education for Intercultural and Interfaith Dialogue: A new initiative by the Council of Europe. *Prospects*, 33 (2), 199–209.

Uskonnonopetus Turkissa: kansalaisuuteen kasvattamista

Turkkilainen koulutusjärjestelmä on nationalistinen, jolloin se on tärkeä osa oppilaiden kasvattamista kunnan kansalaisiksi. Kotiopetus on Turkissa kiellettyä, eli jokaisen on pakollista käydä läpi koulutusjärjestelmä. Maaliskuussa 2012 Turkin parlamentissa hyväksyttiin koulutus uudistus, joka muutti pakollisen koulutuksen entisestä 8 -vuodesta 12 -vuoteen. Syyskuussa 2012 voimaan tullutta koulutus uudistusta on kutsuttu 4+4+4-malliksi, koska siinä pakollinen koulutus jaettiin kolmeen neljän vuoden jaksoon entisen yhden kahdeksan vuoden jakson sijaan. Koulutus uudistus nostatti Turkissa keskustelua myös uskonnonopetuksesta ja sen asemasta yhteiskunnassa. Millaista uskonnonopetus on Turkissa ja miten se nousee esiin koulutus uudistus keskustelussa? Tässä artikkelissa esittelen koulutus uudistusta kohtaan esitettyä kritiikkiä sekä uskonnonopetuksen historiaa ja asemaa Turkissa. Tarkastelen uskonnonopetusta kansalaisuuteen kasvattamisen näkökulmasta.

Uskonnollisten asioiden virasto Turkissa

Turkin uskonnollisten asioiden virasto (*Diyamet İşleri Başkanlığı*) on valtion virasto, joka hallinnoi kaikkia uskonnollisia asioita Turkissa aina imaamien palkkaamisesta moskeijoiden ylläpitoon. Virasto osallistuu myös uskonnonopetuksen suunnitteluun, vaikka kansallinen opetusministeriö onkin vastuussa opetuksen toteuttamisesta. Myös vähemmistöuskontojen asiat kuuluvat viraston hallintaan. Virasto perustettiin kalifaatin lakkauttamisen jälkeen vuonna 1924.

Vuoden 2012 koulutusuudistusta kohtaan esitetty kritiikki

Koulutusuudistuksen kritiikissä nousivat esiin voimakkaimmin *İmam Hatip* -koulujen asema, kotiopetuksen mahdollisuus ja valinnaisten uskonnonkurssien lisääminen opetussuunnitelmiin. *İmam Hatip* -koulut ovat uskonnollista opetusta painottavia kouluja, joista valmistuu muun muassa imaameja ja uskonnollisten asioiden viraston virkamiehiä. Koulut ovat ammattikouluja ja osa pakollista koulutusjärjestelmää, ja ne ovat samalla tavalla valtion kontrollissa kuin mitkä tahansa muutkin koulut. Koulujen opetus eroaa muista kouluista siinä, että niiden opetussuunnitelmissa painotetaan uskonnonopetusta, kuten Koraanin opiskelua. Ne tarjoavat vaihtoehdoisen koulutuksen niille, jotka haluavat kouluttautua esimerkiksi imaameiksi. İmaami vastaa sunni-islamissa uskonnollisista toimituksista, kuten rukouksen johtamisesta moskeijassa. Kouluissa on sekä tyttöjä että poikia.

Koko olemassaolonsa ajan koulujen asema on aiheuttanut kiistoja Turkissa.¹ Ensinnäkin on kiisteltä siitä, minkä ikäisenä oppilas voi siirtyä *İmam Hatip* -kouluun. Turkissa pakollinen koulunkäynti alkaa kuuden vuoden iässä. Uudessa 4+4+4-mallissa *İmam Hatip* -kouluun voi siirtyä ensimmäisen 4 vuoden jakson jälkeen, mikä tarkoittaa 10 vuoden ikää. Näin ollen uudistus avasi yläkoulu-tasoiset *İmam Hatip* -koulut alakoulujen oppilaille. Ennen vuoden 2012 koulutusuudistusta *İmam Hatip* -kouluun oli mahdollista siirtyä vasta lukioikäisenä.

Osmanien valtakunta

Osmanien valtakunta oli noin kuusisataavuotinen valtakunta alkaen 1300-luvulta ja päättyen vuonna 1923. Valtakunta ulottui laajimmillaan etelässä nykyiseen Jemeniin, pohjoisessa melkein Wieniin, idässä Iraniin ja lännessä Algeriaan. Osmanit olivat muslimeja, mutta valtakunnan alueella asui ihmisiä, jotka kuuluivat moniin eri kansoihin ja uskontoihin.

Toiseksi on kiistely siitä, saako İmam Hatip -koulusta valmistuva oppilas jatkaa mille tahansa alalle yliopistossa. Koulutusuudistuksen jälkeen oppilas voidaan hyväksyä opiskelemaan mitä tahansa alaa yliopistossa, esimerkiksi oikeustiedettä. Näin olen İmam Hatip -koulussa perusopetuksensa saanut oppilas voi valmistua juristiksi ja päätyä aina tuomariksi saakka. Kaikki eivät ole Turkissa pitäneet uskontoa korostavaa koulutusta sopivana perustana jokaiselle alalle.

İmam Hatip -koulujen aseman lisäksi koulutusuudistuksessa kritisoitiin kotiopetuksen mahdollisuutta. Kotiopetus oli osa koulutusuudistusta aluksi, mutta se jouduttiin jättämään loppujen lopuksi pois. Kritiikin esittäjien mukaan kotiopetuksen vaarana on se, että osa vanhemmista – etenkin kouluttamattomista – ei enää lähettäisi tyttöjään kouluun. Kotiopetukseen siirtäminen nähdään keinona jättää työt kouluttamatta kokonaan, koska pelkona on, ettei kotiopetuksen toteutumista valvota riittävästi. Turkissa on tälläkin hetkellä meneillään kampanja, *Baba beni okula gönder* eli ”Isä, lähetä minut kouluun”. Kampanjan tarkoituksena on lisätä tyttöjen koulutusta ja vanhempien tietoisuutta siitä, että tyttöjen kouluttaminen kannattaa.²

Kolmantena asiana koulutusuudistuksessa kritisoitiin uskonnonkurssien lisäämistä opetussuunnitelmiin valinnaisina aineina 5. luokalta lähtien. Opetussuunnitelmiin lisättiin Koraani-kursseja, Profeetta Muhammedin elämäkerta ja yleinen uskontotieto.³ Vaikka nämä kurssit ovat valinnaisia, osa turkkilaisista pelkää, että valinnaisuus on vasta alkua ja kurssit muutetaan myöhemmin pakollisiksi.

Uskonnonopetuksen muutokset Turkin tasavallan aikana

Vastaus siihen, miksi juuri nämä asiat nousivat kritiikissä esiin, löytyy Turkin tasavallan historiasta. Turkin tasavalta perustettiin osmanien valtakunnan jäänteistä vuonna 1923. Osmanien valtakunta oli monarkia, jota johti sulttaani. Sulttaani on hallitsijan arvonimi, joka osmanien valtakunnassa oli yhdistetty kalifin arvonimen

kanssa. Kalifi on kaikkien maailman muslimien uskonnollinen johtaja. Ennen osmanien valtakuntaa kalifaatteja on ollut muuallakin, esimerkiksi Kairossa, mutta Turkin tasavallan lakkautettua kalifaatin vuonna 1924 uutta kalifia ei ole valittu.

Turkin tasavallan perustaja Mustafa Kemal Atatürk halusi modernisoida entisen valtakunnan ja siten valtiomuodoksi tuli tasavalta. Atatürk omaksui monia asioita uuteen tasavaltaan nimenomaan kristillisestä Euroopasta. Näin ollen hän toteutti kannattajineen useita uudistuksia: kalifaatti lakkautettiin vuonna 1924, koulutuksesta tuli pakollista ja se siirrettiin valtion kontrolliin vuonna 1924, lainsäädäntö muutettiin islamilaisesta sharia-laista eurooppalaisen malliin vuonna 1926 ja aakkoset muutettiin arabialaisista latinalaisiin vuonna 1928. Vuoden 1937 perustuslaissa Turkin tasavalta määriteltiin sekulaariksi eli maalliseksi. Valtion sekularismi Turkissa tarkoittaa käytännössä sitä, että valtio kontrolloi tiukasti uskonnollisia asioita. Turkkiin sekularismi omaksuttiin Ranskasta. Ranskassa sekularismi tarkoittaa valtion tunnustuksettomuutta: kirkko ja valtio ovat toisistaan erillään. Turkissa kontrollia varten on olemassa oma uskonnollisten asioiden virasto, joka valvoo islamin harjoittamista. Tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi imaamit koulutetaan valtion oppilaitoksissa ja he ovat töissä valtiolla.

Atatürkismin oppiaine

Oppiaineessa käsitellään Atatürkin saavutuksia ja periaatteita, Turkin poliittista, sosiaalista, kulttuurista ja taloudellista historiaa, Atatürkin merkitystä Turkin tasavallalle sekä kansalaisuutta ja kansakunnan yhtenäisyyttä.

Atatürkin aikana tasavallassa oli yksipuoluejärjestelmä, jossa ainoana puolueena toimi Atatürkin perustama Tasavaltalainen kansanpuolue. Atatürkin kuoleman jälkeen heti 1940-luvulla Turkissa siirryttiin monipuoluejärjestelmään, minkä seurauksena politiikkaan pääsi uudenlaisia vaikuttajia. Myös uskonnonopetus palautettiin koulutukseen vapaaehtoisena aineena. Armeijalla on Turkissa ollut aina

vahva asema Atatürkin sekulaarin perinnön suojelijana. Kun armeija katsoi 1960-, 1970- ja 1980-luvuilla, että etenkin politiikassa uskonnolliset ainekset ovat lisääntyneet liikaa, se kaappasi vallan ja järjesti poliittisen ja yhteiskunnallisen elämän uudestaan. Vallankumoukset ovat olleet väkivaltaisista, mutta armeija on aina luovuttanut vallan takaisin kansalle parhaaksi katsomansa ajan kuluttua. Vuoden 1980 vallankaappauksessa taustalla oli myös vasemmiston ja oikeiston väliset kiistat ja kansa oli pahasti kahtiajakautunut. Tässä samassa ilmapiirissä uskonnonopetuksesta tuli kouluissa ensimmäistä kertaa tasavallan aikana pakollista. Taustalla oli ajatus siitä, että luomalla yhtenäisen turkkilais-islamilaista identiteettiä, jakaantunut kansa saataisiin koottua vahvaksi turkkilaiseksi kansakunnaksi. On kuitenkin muistettava, että uskonto on ollut koko tasavallan ajan osa turkkilaisuutta.



Atatürkin nurkkaus Istanbulilaisen alakoulun kieliluokassa vuonna 2009.
Kuvaaja: Riina Keto-Tokoi.

Kemalismin vaikutus uskonnonopetukseen

Turkissa valtion tavoitteena on ylläpitää kansan yhtenäisyyttä myös uskonnonopetuksen avulla. Uskonnonopetuksen asemaa turkkilaisessa koulutusjärjestelmässä selittää osittain kemalismi. Kemalismi on Atatürkin ajatuksiin ja periaatteisiin perustuva Turkin valtion virallinen ideologia, joka sai ideologisen muotonsa vasta Atatürkin kuoleman jälkeen. Kemalismin pääperiaatteet voidaan tiivistää Atatürkin muodostamaan kuuteen ”nuoleen”, jotka ovat tasavaltalaisuus, populismi, sekularismi, reformismi, nationalismi ja valtiojohtoisuus. Turkkilainen taloustieteilijä Ahmet İnsel kuvaa kemalismia huoleksi valtion eheydestä, ja siksi valtiojohtoisuutta tarvitaan.⁴ Huoli valtion eheydestä liittyy Turkin historiaan. Turkissa on osmanien valtakunnan hajoamiseen liittyvien tapahtumien aiheuttamana syntynyt niin sanottu Sèvresin syndrooma.⁵ Nimi tulee sopimuksesta, jonka osmanit sopivat ensimmäisen maailmansodan jälkeen ympärysvaltiojen kanssa. Sopimuksessa osmanien valtakunta olisi jaettu ympärysvaltioiden kesken ja osmaneille olisi jäänyt vain pieni osa nyky-Turkkia. Atatürk kuitenkin ajoi ympärysvallat pois Turkista ja nykyinen Turkin tasavalta perustettiin uudella Lausannen sopimuksella vuonna 1923. Lausannen sopimuksessa muun muassa määriteltiin virallisiksi vähemmistöiksi vain kreikkalaiset, armenialaiset ja juutalaiset. Sèvresin syndroomalla tarkoitetaan Turkissa edelleenkin olevaa pelkoa, että Turkin ulkopuoliset valtat pyrkivät hajottamaan Turkin valtion.

Valtiojohtoisuus, jota tarvitaan eheän turkkilaisen valtion säilyttämiseksi, näkyy esimerkiksi siinä, että Turkin perustuslain mukaan uskonnonopetus täytyy olla valtion valvonnassa ja kontrollissa. Lisäksi opetusministeriö hyväksyy kaikki kouluissa käytettävät koulukirjat, mukaan lukien uskonnonopetuksessa käytettävät kirjat. Valtiojohtoisella uskonnonopetuksella pyritään myös uskonnon avulla luomaan eheää ja yhtenäistä kansallista identiteettiä Turkissa. Valtionationalismi henkilöityy Turkissa hyvin vahvasti Atatürkin ympärille. Sen lisäksi, että Atatürkin muiston kunnioittaminen ja häntä esittävät esineet ovat lailla suojeltuja, myös

turkkilaisen kansakunnan loukkaaminen on rikoslain pykälän 301 mukaan kielletty. Laissa ei määritellä tarkasti, mitkä asiat ovat kiellettyjä, joten lakia soveltavalle oikeuslaitokselle jää paljon tulkinnan varaa. Muun muassa Amnesty International on kritisoinut pykälää 301 sananvapauden rajoittamisesta.⁶ Turkin historian ja Atatürkin aseman huomioon ottaen ei ole yllätys, että Atatürk esiintyy myös koulu-laisten arkipäivässä ja opetuksessa. Opetussuunnitelmiin kuuluu muun muassa aine atatürkismi (*atatürkçülük*), joka on oma oppiaineensa 8. luokalta lähtien, mutta se sisältyy myös muihin oppiaineisiin. Esimerkiksi oppiaine elämän tieto (*Hayat Bilgisi*) sisältää samoja asioita kuin atatürkismi-oppiaine. Opetussuunnitelmissa mainitaan aina Atatürkin periaatteiden kunnioittaminen, myös uskonnonopetuksen kohdalla. Uskonnonopetuksen opetussuunnitelmissa painotetaan myös Atatürkin periaatteiden esiintuomista.⁷



Istanbulilaisen cemevin aula vuonna 2014. Kuvat vasemmalta: Muhammedin vävy Ali, alevi mystikko Hacı Bektaş-ı Veli, Mustafa Kemal Atatürk ja Turkin tasavallan lippu. Kuvaaja: Bahattin Taş.

Alevit: pakollinen uskonnonopetus vähemmistöjen näkökulmasta

Yhdysvaltojen ulkoministeriö arvioi vuonna 2013, että Turkin noin 70 miljoonasta kansalaisesta noin 98 prosenttia on muslimeja.⁸ Turkin valtio ei kuitenkaan tee tilastoja perustuen uskonnolliseen identiteettiin, joten todellisten lukujen saaminen on haasteellista. Uskonnonopetuksesta tuli Turkissa pakollista 1980-luvun armeijan vallankaappauksen jälkeen. Opetussuunnitelmiin lisättiin 4. luokalta lähtien pakollisena aineena uskonnollinen kulttuuri ja etiikka -oppiaine. Uskonnonopetusta ei ole eroteltu eri uskontokuntien kesken, mutta virallisesti uskonnollisiksi vähemmistöiksi tunnustetut armenialaiset ja kreikkalaiset kristityt sekä juutalaiset saavat erikoisluvalla opettaa omaa uskontoaan. Pakollisen uskonnonopetuksen sisällöstä on kiistelty, koska monen turkkilaisen tutkijan mukaan aine on enemmän sunni-teologiaa kuin uskontotiedettä, jota sen on virallisesti sanottu olevan.⁹

Alevit

Alevit ovat Turkissa asuttaneet lähinnä maaseutua aina 1960-luvulle saakka. Yhteiskuntatieteilijä Umat Azakin mukaan alevismi on etno-uskonnollinen käsite, koska se perustuu sukulinjaan. Alevien keskinäiset avioitumiset ja suvun jatkaminen ovat tehneet heistä ainakin näennäisesti etnisen ryhmän. (Azak 2010, 139, 141.) Aleveista puhuttaessa korostuu alevien turkkilaisuus. Alevismi nähdään erityisesti turkkilaisena uskontona, vaikka yhtäläisyyksiä löytyy muun muassa syyrialaisien aleviittien kanssa.

Turkissa on paljon erilaisia uskonnollisia ja etnisiä ryhmiä. Yksi suuri epävirallinen vähemmistöryhmä ovat *alevit*. Yhdysvaltojen ulkoministeriö on arvioinut, että heitä on turkkilaisista noin 15–20 prosenttia.¹⁰ Alevit eivät ole mikään yksi selkeä uskonnollinen tai etninen ryhmä, vaan käsitteen alle luetaan niin kansanuskon kuin islamilaisen mystiikankin muotoja. He ovat etnisesti ja kielellisesti turkkilaisia suurimmaksi osaksi, vaikka osa onkin kurdeja.¹¹ Alevit kunnioittavat shiialais-

ten tavoin profeetta Muhammedin vävyä Alia, mutta he eroavat shiioista ja sunneista ainakin siinä, että he eivät käy moskeijoissa eivätkä he vietä ramadania. Alevit kokoontuvat *cemeveissä* *cem*-seremonioihin, joissa rituaaleja johtaa miespuolinen *dede* tai naispuolinen *ana*. Cem-seremonia on yhteisöllinen tapahtuma, jossa soitetaan musiikkia ja tanssitaan.¹²

Pakollinen uskonnonopetus Turkissa on painottunut nimenomaan sunni-islamiin, eikä siinä käsitellä esimerkiksi alevien uskontoa. Tästä syystä aleviperhe Zengin nosti syytteen Turkin valtiota vastaan ihmisoikeusrikkomuksesta vuonna 2004. Zenginien perheen tyttären oli kuitenkin osallistuttava uskonnonopetukseen. Euroopan ihmisoikeustuomioistuin katsoi vuonna 2007, että Turkin valtio oli rikkonut ihmisoikeuksia vastaan.¹³ Uskonnonopetus on kuitenkin edelleen pakollista ja opetukseen on osallistuttava. Opetussuunnitelmat sisältävät buddhalaisuutta, hindulaisuutta, kristinuskkoa ja juutalaisuutta käsittelevät osiot, mutta alevien uskonto mainitaan ainoastaan islamin yhteydessä. Vaikka uskonnonopetuksen opetussuunnitelmissa mainitaan alevit, se miten ja mitä eri opettajat aleveista opettavat, vaihtelee todennäköisesti paljon.¹⁴

Uskonnonvapaus ja vähemmistöjen asema

Turkin perustuslaki takaa vapauden harjoittaa uskontoa ja kieltää syrjimisen uskonnollisin perustein. Turkissa, niin kuin Suomessakin, vain sellaista uskontoa on lupa opettaa, joka on virallisesti tunnustettu uskonnoksi. Uskonnollisen tai etnisen vähemmistön statuksen saaminen on Turkissa äärimmäisen vaikeaa, käytännössä mahdotonta. Lausannen sopimukseen vedoten Turkissa vain armenialaiset, kreikkalaiset ja juutalaiset on tunnustettu vähemmistöiksi. Kreikkalaisista ja armenialaisistakin vain kristityt määriteltiin vähemmistöiksi, jolloin esimerkiksi kreikkalaiset ja armenialaiset muslimit eivät saaneet vähemmistöstatusta.

Turkkilainen kansainvälisten suhteiden professori Baskin Oran valittiin vuonna 2003 laatimaan Turkin pääministeriön pyynnöstä raportti kulttuuri- ja vähemmis-

töoikeuksista Turkissa. Raportin laatiminen johti siihen, että Oran sai syytteen Turkin hallituksen, oikeusjärjestelmän ja armeijan halventamisesta sekä kiihottamisesta yhteiskunnallista luokkaa, rotua tai uskontoa vastaan.

Raportissaan Oran analysoi muun muassa sitä, miksi vähemmistöjen asema on Turkissa niin hankala. Turkki ei Lausannen sopimuksessa hyväksynyt vähemmistöiksi muita kuin ei-islamilaisten ryhmät, joten etnisyyden tai kielen perusteella vähemmistöstatusta ei ole myönnetty. Turkissa vähemmistöidentiteetin tunnustaminen on myös tarkoittanut vähemmistöoikeuksien myöntämistä, vaikka näin ei aina tarvitsisi olla. Vähemmistöidentiteetti voidaan tunnustaa, ilman että valtion välttämättä tarvitsisi myöntää vähemmistöoikeuksia.¹⁵ Turkissa valtio määrittelee vähemmistöt uskonnon avulla yksinkertaisesti tarkoittamaan vain ei-muslimeja juutalaisia ja kristittyjä. Uskonnonopetuksen kannalta se tarkoittaa hyvin suppeita oikeuksia esimerkiksi islamin eri suuntausten edustajille, kuten aleveille. Myös muiden kuin kristittyjen ja juutalaisten ei-muslimien oikeudet ovat vähäiset.

Uskonnonopetus poliittisena kiistakapulana

Turkin hallitsevana puolueena on reilun kymmenen vuoden ajan toiminut maltillisen uskonnolliseksi ja konservatiiviseksi katsottu Oikeus ja kehitys -puolue. Puolue on myös vuoden 2012 koulutus uudistuksen takana. Maalliseksi katsotun Atatürkin perustaman Tasavaltalaisen kansanpuolueen kannattajat epäilevät, että Oikeus ja kehitys -puolueen salainen taka-ajatus on muuttaa Turkki islamilaiseksi valtioksi. Oikeus ja kehitys -puolueen uudistukset nähdään usein sekularistien puolelta kostonäkökulmasta, miten sekulaarit kemalistit ovat rajoittaneet muun muassa Imam Hatip -kouluihin pääsyä ja sieltä valmistuneiden jatkokoulutusmahdollisuuksia. Nimenomaan uudistukset, jotka koskevat uskonnon näkyvyyden lisäämistä ja maallisina pidettyjen asioiden kontrollointia – kuten alkoholilainsäädännön tiukentamista toukokuussa 2013, yhdistyvät ajatukseen kostonäkökulmasta. Oikeus ja kehitys -puolueen ja Tasavaltalaisen kansanpuolueen välillä kosto uskonnonopetukseen

liittyvistä kysymyksistä on kuitenkin osa laajempaa ideologista ja poliittista taistelua uskonnon aseman määrittelystä yhteiskunnassa.

Kumpikin puolue sanoo olevansa turkkilaisten asialla, mutta se, mikä määrittellään turkkilaisuudeksi, on puolueille erilaista. Yksi iso asia tässä määrittelyssä on uskonnon rooli. Missä määrin uskonto on osa turkkilaisuutta? Oikeus ja kehitys -puolue on selkeästi lisännyt islamin opetusta kouluissa ja avannut laajempia mahdollisuuksia uskonnollisen peruskoulutuksen saaneille oppilaille. Tasavaltalaisen kansanpuoleen edustajat näkevät tämän tarkoituksena muuttaa Turkki islamilaiseksi valtioksi, vaikka he eivät kuitenkaan ehdota uskonnonopetuksen poistamista kokonaan kouluista tai edes uskonnonopetuksen mallin muuttamista.

Olen turkkilainen, olen siis sunni-muslimi?

Tarkastelemalla uskonnonopetusta Turkissa voidaan huomata, kuinka se on ennen kaikkea väline kasvattaa oppilaista kunnollisia kansalaisia. Turkkilaisen uskonnonopetuksen nykyistä mallia ei voida ymmärtää tarkastelematta sen historiallisia ja yhteiskunnallisia ulottuvuuksia. Yhteenvetona voidaan todeta, että Turkissa valtiolla on hyvin merkittävä asema koko koulutusjärjestelmän ja uskonnonopetuksen järjestämisessä ja kontrolloinnissa. Valtion virallinen ideologia, kemalismi, vaikuttaa luonnollisesti myös uskonnonopetukseen. Uskonnonopetus on ollut 1980-luvulta lähtien enemmän valtion ja kansakunnan yhtenäisyyden lujittamista kuin yksilön oikeus ja uskonnollisen identiteetin vahvistamista.

Huolimatta valtion sekularismista islam on Turkissa näkyvä osa yhteiskuntaa, kultuuria ja myös koulutusjärjestelmää. Valtio on vuoden 1980 vallankaappauksen jälkeen nähnyt uskonnon, sunni-islamin, nimenomaan kansaa yhdistävänä voimavarana, jolloin vähemmistöjen oikeudet eivät ole aina toteutuneet. Uskonnonopetuksen tarkoitus on vuoden 2012 koulutusuudistuksen jälkeenkin vahvistaa turkkilaisen kansakunnan yhtenäisyyttä, mutta myös tarjota lisää mahdollisuuksia vahvistaa erityisesti sunni-islamiin perustuvaa muslimi-identiteettiä. Koska us-

konnonopetus on suurimmaksi osaksi sunni-islamia – eikä esimerkiksi alevien uskontoa esiinny itsenäisenä osana opetussuunnitelmissa – voidaan olettaa, että valtio katsoo turkkilaisuuteen kuuluvan ensisijaisesti sunni-muslimiuden. Näin ollen on tärkeää tarkastella sitä, millaista neuvottelua turkkilaisuudesta ja muslimiudesta käydään uskonnonopetuksen yhteydessä. Vuoden 2012 koulutus uudistus avasi jälleen kerran keskustelun nimenomaan siitä, miten paljon ja millainen uskonto kuuluu turkkilaisuuteen.

¹ Akpınar 2007, 161.

² Baba beni okula gönder 2013.

³ T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı 2013.

⁴ İnsel 2007.

⁵ Ahmad 2003, 164.

⁶ Amnesty International 2006.

⁷ Keto-Tokoi 2010; T. C. Milli Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı 2009; 2010; 2013.

⁸ U.S. Commission on International Religious Freedom 2013, 271.

⁹ Kaymakcan 2006, 456.

¹⁰ Mts. 273.

¹¹ Azak 2010, 139.

¹² Doganyılmaz 2013, 195–197.

¹³ Netherlands Institute of Human Rights 2007.

¹⁴ T. C. Milli Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı 2010.

¹⁵ Oran 2007, 246, 253.

Lähteet

Aineistolähteet

Amnesty International 2006. Turkey: Article 301: How the law on “denigrating Turkishness” is an insult to free expression [verkkosivu].
<URL.<http://www.amnesty.org/en/region/turkey?page=27>> [viitattu 1.4.2014].

- Baba beni okula gönder 2013. Sıkça Sorulan Sorular [verkkosivu].
<URL.<http://www.bbog.org/sss.html>> [viitattu 31.3.2014].
- Netherlands Institute of Human Rights 2007. Hasan and Eylem Zengin v. Turkey [verkkosivu].
<URL.<http://sim.law.uu.nl/SIM/CaseLaw/hof.nsf/0/890d6714703b60e3c125736f002da351?OpenDocument>> [viitattu 31.3.2014].
- T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı 2010. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (4–8. Sınıflar) Öğretim Programı. Ankara: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı [verkkosivu].
<URL.<http://ttkb.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/72>> [viitattu 31.3.2014].
- 2009. Hayat Bilgisi Dersi (1-3.Sınıflar) Öğretim Programı. Ankara: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı [verkkosivu].
<URL.<http://ttkb.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/72>> [viitattu 31.3.2014].
- 2012. Ortaöğretim Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Öğretim Programı. Ankara: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı [verkkosivu].
<URL. <http://ttkb.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/72>> [viitattu 31.3.2014].
- 2013. Öğretim programları. Ankara: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı [verkkosivu].
<URL. <http://ttkb.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/72>> [viitattu 31.3.2014].
- U.S. Commission on International Religious Freedom 2013. Annual Report of USCIRF. Washington D.C.: U.S. Commission on International Religious Freedom [verkkosivu]. <URL.<http://www.uscirtf.gov/reports-and-briefs/annual-report.html>> [viitattu 31.3.2014].

Kirjallisuus

- Ahmad, Feroz 2003. *Turkey, The Quest for Identity*. Oxford: Oneworld.
- Akpinar, Aylin 2007. The Making of Good Citizen and Conscious Muslim through Public Education: The Case of Imam Hatip Schools. Teoksessa Marie Carlson, Annika Rabo & Fatma Gök (toim.): *Education in 'Multicultural' Societies: Turkish and Swedish Perspectives*. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 161–178.
- Azak, Umat 2010. *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*. London: I.B. Tauris.
- Baskin, Oran 2007. Vähemmistöraportti. Teoksessa Anu Leinonen, Tuula Kojo, Mervi Nousiainen, Sampsa Peltonen & Lauri Tainio (toim.): *Turkki – Euroopan rajalla?* Helsinki: Gaudeamus, 245–257.
- Doganyilmaz, Didem 2013. Religion in Laic Turkey. The Case of Alevis. *Quaderns de la Mediterrània*, 18/19, 191–202 [verkkojulkaisu].
<URL.http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/qm-18-english/31_Religion%20in%20Laic%20Turkey.pdf/view> [viitattu 31.3.2014].
- İnsel, Ahmet 2007. Kemalism – huoli valtion eheydestä. Teoksessa Anu Leinonen, Tuula Kojo, Mervi Nousiainen, Sampsa Peltonen & Lauri Tainio (toim.): *Turkki – Euroopan rajalla?* Helsinki: Gaudeamus, 121–135.
- Kaymakcan, Recep 2006. Religious Education Culture in Modern Turkey. Teoksessa Marian De Souza, Kathleen Engebretson, Gloria Durka, Robert Jackson & Andrew McGrady (toim.): *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*. Dordecht: Springer, 449–460.
- Keto-Tokoi, Riina 2010. “On onni saada olla turkkilainen!” Analyysi Atatürk-kultista turkkilaisen nationalismin ylläpitäjänä ja kansallisen identiteetin esikuvana. Uskontotieteen pro gradu –tutkielma. Turku: Turun yliopisto.

TUOMAS ÄYSTÖ

Taidekohuista islamin kritiikkiin: uskonrauhan rikkominen ja jumalanpilkka Suomessa 1960-luvulta nykypäivään

Mitä uskonnosta saa sanoa?

Tammikuussa 2015 ranskalaisen *Charlie Hebdon* -lehden toimitukseen tehdyn iskun myötä kansainvälinen keskustelu sananvapauden ja uskonnollisten pyhien asioiden suhteesta teki paluun. Samantyyppisiä vastakkainasetteluita nähtiin vuonna 2005 tapahtuneen *Jyllands Posten* -kohun myötä. Molempien keskusteluiden polttopisteessä olivat Muhammad-pilakuvat ja lehdistön vapaus. On korostettu, miten juuri sananvapaus ja toisaalta uskonnonvapaus ovat länsimaisten yhteiskuntien arvokeskiössä. Varsinkin uusimmissa keskusteluissa on kuitenkin nostettu esiin myös se, että monissa Euroopan valtioissa Jumalan tai uskontojen pilkka on rikoslaissa säädetty rangaistavaksi.

Näiden maiden joukossa on myös Suomi. Nykyisen rikoslain 17. luvun 10 §:ssä säädetään uskonrauhan rikkomisesta seuraavasti:

Joka

- 1) julkisesti pilkkaa Jumalaa tai loukkaamistarkoituksessa julkisesti herjaa tai häpäisee sitä, mitä uskonnonvapauslaissa tarkoitettu kirkko tai uskonnollinen yhdyskunta muutoin pitää pyhänä, tai
- 2) meluamalla, uhkaavalla käyttäytymisellään tai muuten häiritsee jumalanpalvelusta, kirkollista toimitusta, muuta sellaista uskonnonharjoitusta taikka hautaustilaisuutta, on tuomittava uskonrauhan rikkomisesta sakkoon tai vankeuteen enintään kuudeksi kuukaudeksi.

On syytä korostaa, että uskonrauhapykälää sovelletaan vain evankelisluterilaiseen ja ortodoksiseen kirkkoon sekä rekisteröityihin uskonnollisiin yhteisöihin. Laissa määritellään lisäksi, että herjan tai häpäisyn on tapahduttava julkisesti ja on osoitettava, että vastaaja on toiminut loukkaamistarkoituksessa. Säädökset jumalanpilkasta ja uskon

rauhan rikkomisesta ovat toisilleen läheistä sukua. Suomessa jumalanpilkka oli aikaisemmin oma pykälänsä ja 1980-luvulla aloitetun rikoslakiuudistuksen yhteydessä sana ”Jumala” oli jo poistumassa uudistetusta uskonrauhan rikkomista koskevasta pykälästä. ”Jumala” teki kuitenkin paluun vuoden 1998 eduskuntakäsittelyn yhteydessä ja on nykyään osa uskonrauhapykälää. Samalla oma uskontorikoksia koskeva luku ja erityinen jumalanpilkkapykälä poistettiin.

Historiallisesti jumalanpilkka oli Euroopassa usein kaikkein vakavimpien rikosten joukossa. Esimerkiksi Ruotsin vallan alaisessa Suomessa 1700-luvulla se luettiin *majesteettirikosten* joukkoon, joista rangaistuksena saattoi olla kuolema.¹ Nykyaikana uskontorikosten kriminalisointia on perusteltu uskonnollisten tunteiden suojaamisen tarpeellisuudella, mutta myös yhteiskuntarauhan turvaamisella.² Lisäksi uskonnollisten tunteiden suojeleminen pilkalta on usein nivelletty uskonnonvapausviitekehykseen, ja säädöstä on näin puolustettu ihmisoikeusasiana.³ Jumalanpilkka on laitonta noin kymmenessä Euroopan maassa ja uskontojen pilkkaaminen noin kolmessakymmenessä. Näitä lakeja kuitenkin sovelletaan nykyään enää harvoin.⁴ Muuhun Eurooppaan verrattuna Suomessa uskontorikoksista tuomitaan kuitenkin usein. Suomessa uskonrauhan rikkomisesta on tuomittu 2000-luvulla noin viisitoista henkilöä.⁵

Kansanedustaja Jussi Halla-ahon tapaus on 2000-luvun tunnetuin uskontorikoskäsittely Suomessa, kun taas lähihistoriasta esille nostetaan tavanomaisesti kirjailija Hannu Salaman *Juhannustanssit*-teoksesta 1960-luvulla syntynyt kohu. Tässä artikkelissa esitellään jumalanpilkan ja uskonrauhan rikkomisen historiaa Suomessa 1960-luvulta nykypäivään ja tarkastelen, miten suhtautuminen uskontojen kärkevään kritisointiin ja pilkkaan on muuttunut ajan myötä. Käsittelen uskontorikoksista annettuja tuomioita ja lainsäädäntöön liittyvää keskustelua. Nostan esiin myös muutamia uskontoon liittyviä kulttuurikiistoja, jotka eivät enää 1960-luvun jälkeen ole johtaneet uskonrauha- tai jumalanpilkkatuomioihin.

Valtiollisen instituution uskontojen pilkkaamiseen ja uskontoon yleisemmin liittyvät käsitykset ja käytännöt ovat ilmiö, jota on hyödyllistä analysoida oikeustieteen työkalujen ohella myös kulttuuri- ja yhteiskuntatieteellisesti. Erityisen tarpeellisenä pidän empiiristen tutkimusasetelmien kehittämistä normatiivisten näkökulmien ohella, jotka ovat olleet tavallisia erityisesti oikeustieteessä. Uskontotieteilijän huomio kiinnittyy muun muassa tapoihin, joilla oikeudelliset toimijat käsitteellistävät *uskontoa*, *pyhään* liittyviin käsityksiin ja käytäntöihin ja yhteiskunnallisiin, historiallisiin ja kulttuurisiin konteksteihin, joissa uskontojen rikoslallinen suojele tulee ilmiönä ymmärrettäväksi.

Taiteilijat 1960-luvun yhtenäiskulttuuria vastaan: uskonto sukupolvikiistan keskiössä

1960-luvulla voimassa oli vielä vuoden 1889 rikoslaisissa säädetty pykälä jumalanpilkasta. Jumalanpilkan ja hautarauhan loukkaamisen lisäksi erikseen oli kriminalisoitu muun muassa uskonnonharjoituksen häirintä ja Jumalan sanan sekä sakramenttien pilkka. Lakia uudistettiin uskontorikosten osalta vasta vuonna 1970, mutta muutoksen yhteydessä pykälää uskonrauhanrikkomisesta tai jumalanpilkasta ei kumottu.⁶ 1960-luvulla elettiin nykyistä vahvempaa kristillisen yhtenäiskulttuurin aikaa, jolloin jumalanpilkkaakin koettiin rikoksena ajankohtaisemmaksi. Juuri tällainen kulttuurinen tausta oli omiaan synnyttämään vastareaktioita ilmapiirissä, joka oli toisaalta hyvin uudistushenkinen.

Kirjailija Hannu Salaman romaani *Juhannustanssit* ilmestyi lokakuussa 1964. Teoksen myötä syntyi 1960-luvun kuuluisin uskontokohu. Kirja sai kriitikoilta hyvät arviot, mutta suurempi julkisuus tuli sen osaksi vasta, kun arkkipiispa Martti Simojoki kritisoi sitä voimakkaasti juhlapuheessaan Kansanopistolaitoksen 75-vuotisjuhlassa marraskuussa 1964. Arkkipiispa moitti myös vasemmistolaista *Ylioppilaslehteä*, ja vuoropuhelun tuloksena oli jonkinasteinen välirikko kirkon ja vasemmiston välillä.⁷

Tapahtumaketju jatkui Kokoomuksen kansanedustaja Margit Borg-Sundmanin eduskuntakyselyllä, jonka myötä oikeusministeri Johan Söderhjelm nosti Salamaa vastaan juma-

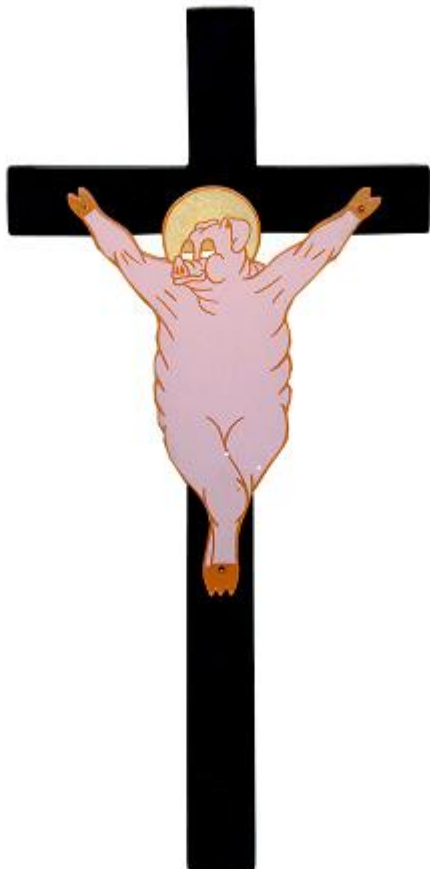
lanpilkkasyytteen. Useamman vuoden oikeusprosessi päättyi korkeimpaan oikeuteen, jossa Salaman lopulliseksi jumalanpilkkatuomioksi muodostui kolme kuukautta ehdollista vankeutta. Presidentti Urho Kekkonen päätti kuitenkin elokuussa 1968 myöntää Salamalle armahduksen. Presidentti kumosi myös kustannusosakeyhtiö Otavan sakkorangaistuksen.⁸ Kohua teoksessa oli aiheuttanut kohta, jossa yksi romaanin hahmoista, Hiltunen, pitää pilasaarnan. Humaltunut nuori mies purkaa turhautumistaan raamatullisella puheella. Kuuluisimmassa kohdassa Hiltunen toteaa: ”Ja totisesti minä sanon teille, kun tulee päivä niin te huudatte täällä on Herra ja tuolla on Herra ja jokapuolla Herra ja hiialahiiala mutta te ette enää muista että Jeesus seurustelee vakituiseen tiineen aasin-tamman kanssa koska Jeesus ei ole mikään tuhkamuna”.⁹

Kuten Ilkka Arminen esittää, Salama ja julkisen kohun käynnistänyttä Simojokea nuorempi sukupolvi jäivät lopulta moraalisesti voitolle. Kekkonen armahduksen myötä 1960-luvun yleisedistykselliselle hengelle oli saatu ikään kuin virallinen myönnytys.¹⁰ Tätä korostaa sekin, että Salama oli oikeudessa avoimesti tunnustanut, että yhtenä hänen tarkoituksenaan oli nimenomaisesti ollut pilkata Jumalaa. Yleisemminkin 1960-lukua voidaan luonnehtia sukupolvikonfliktin aikana, jolloin suuret ja nuoret ikäluokat etäännyivät ”30-lukulaisesta” väestöstä, perinteistä, vakiintuneista ilmaisumuodoista ja porvarillisesta maailmankuvasta.¹¹ *Juhannustansseista* julkaistiin kuitenkin kustantajan päätöksestä vuoteen 1990 asti pelkästään sensuroitua versiota, josta oli poistettu osia Hiltusen pilasaarnasta.

Sukupolvikonfliktista toimivat hyvänä esimerkkinä myös kuvataiteilija Harro Koskisen yhtenäiskulttuuria uhmanneet teokset ja niistä käyty keskustelu. Toinen 1960-luvulta tunnettu jumalanpilkkatapaus liittyy Koskisen teoksiin *Sikamessias* ja *Sikavaakuna*, joissa on kuvattuna ristille naulittu ja Suomen vaakunan leijonaa muistuttavat *sikahahmot*. Oikeuskäsittelyiden sarjan päätteeksi vuonna 1969 korkein oikeus tuomitsi Koskisen sakkorangaistukseen jumalanpilkasta ja Suomen valtakunnanvaakunan häpäisystä tämän osallistuttua teoksillaan Helsingin Taidehallissa samana vuonna järjestettyyn Suomen taiteilijaseuran näyttelyyn. Sakkorangaistuksen saivat myös Suomen taiteilijaseu-

ran nuorten näyttelyn järjestäjät.¹² Juha Malmisalo tulkitsee, että Koskisen teokset ironisoivat nationalismin ja uskonnon liitoskohtaa ajalla, jolloin nämä kytkeytyivät toisiinsa Suomessa nykyistä vahvemmin. Nykykatselijan silmissä teokset ovat jo menettäneet suurimman osan shokkiarvostaan, mutta alkuperäisessä ajallisessa kontekstissaan ne koettiin hyökkäyksenä yhteiskunnan perusarvoja vastaan.¹³

Sotien jälkeistä Suomea leimaa erityisesti voimakas talouskasvu, maatalousväestön osuuden dramaattinen lasku, nopea muuttoliike kaupunkeihin ja teollisuus- ja palveluelinkeinonväestön lisääntyminen. Suomalaisten yleinen koulutustaso kasvaa, miesten ja naisten välinen tasa-arvo paranee työn ja perhe-elämän alueella ja perinteisen avioliitolla siunatun ydinperhemallin suosio laskee jossain määrin. Yleinen ja nopea murros yhteiskunnassa vaikuttaa myös uskonnolliseen kenttään sitä moninaistaen ja Suomen kristillistä yhtenäiskulttuuria heikentäen.¹⁴



Yhteiskunnallinen muutos ja jumalanpilkka-oikeudenkäynneistä käyty kriittinen keskustelu ovatkin keskeisiä syitä myös sille, että jumalanpilkkatuomiot jäivät 1960-luvun jälkeen tauolle. Puheenvuoroja ja tekoja, jotka olivat potentiaalisesti loukkaavia uskonnollisessa mielessä, nähtiin tietysti tämän jälkeenkin, mutta jumalanpilkkaa ei enää rikosnimikkeenä koettu syyttäjien parissa ajankohtaiseksi.

Sikamessias, vuodelta 1969.
Harro Koskisen kokoelmat.

Suvantovaihe 1970-luvulta 1990-luvun loppuun

Alkuperäisen vuoden 1889 rikoslain uskontorikoksia koskevia kohtia yritettiin muuttaa 1900-luvulla useaan kertaan, mutta lakimuutos syntyi vasta vuonna 1970. Muutosehdotusten huono menestys saattoi liittyä esimerkiksi vasemmiston sisäiseen jakaantuneisuuteen ja 1922 voimaan tulleeseen uskonnonvapauslakiin, jonka myötä uskonnollisten oikeuksien puolustaminen nähtiin tarpeellisena.¹⁵ Hannu Salaman näkyvä oikeusprosessi oli käynnistänyt poliittisen keskustelun. Vuonna 1965 lainvalmistelukunta saikin valmiiksi uskontorikoksia koskevan lakiehdotuksen, joka otettiin hallituksen esityksensä valtiopäivien käsittelyyn seuraavana vuonna. Lakialoitteen mukaan säädös jumalanpilkasta tulisi kumota, mutta uskonrauhapykälä säilyttää. Käsittelyn päätteeksi molemmat pykälät kuitenkin säilyivät laissa hieman sanamuodoiltaan ja maksimirangaistuksiltaan modernisoiduissa muodoissa. Uusitut pykälät tulivat voimaan vuonna 1971.¹⁶

Helluntaipäivänä vuonna 1981 Yleisradiossa luettiin heti kirkkojumalanpalveluslähetysten jälkeen Vapaa-ajattelijat ry:n puheenjohtaja Timo I. Vasaman kirjoittama pakina *Kirje Jeesukselle*. Pakinassaan Vasama puhuu Raamatun Jeesuksesta arkiseen ja kriittiseen sävyyn ja epäilee tämän jumalallisuutta ja historiallisuutta. Tapauksesta tehtiin kantelu oikeuskanslerille, joka kuitenkin linjasi, ettei kyseessä ollut jumalanpilkka.¹⁷ *Jumalan teatteri* puolestaan oli Teatterikorkeakoulun nelihenkinen ryhmä, joka nostatti kohua vuonna 1987 järjestämällään esityksellä Oulun teatteripäivillä. Esityksessä muun muassa viskottiin verta ja ulosteita yleisön päälle sekä täytettiin katsomo VR:ltä varustettujen palosammuttimien sammutusjauheella. Tästä seurasi laajuudeltaan *Juhannustansseihin* vertautuva mediakohu. Tekijät tuomittiin lisäksi useilla rikosnimikkeillä sakkoihin ja seitsemän kuukauden ehdollisiin vankeusrangaistuksiin. Tapauksen kohdalla kaupunginviskaali Mauri Lähde harkitsi myös jumalanpilkkasyytettä ilmeisesti teatteriryhmän nimeen liittyen, mutta päätti lopulta olla syyttämättä.¹⁸

1990-luvun lopussa eräs jyvaskyläläinen yksityishenkilö oli kirjoittanut internetsivuilleen tekstiä, joissa hän muun muassa totesi Jumalan olevan ”sadistinen pedofiili, narkomaani, taparikollinen ja psykopaatti”. Tekijä mainitsi myös, että ”täten pilkkaan Juma-

laa”. Rikos sijoittui ajallisesti vanhemman rikoslain puolelle. Jyväskylän kihlakunnan-syyttäjä ei kuitenkaan nostanut tapauksesta jumalanpilkkasyytettä. Ratkaisussaan syyttäjä toteaa pitävänsä rikosta vähäisenä ja vetoaa siihen, miten jumalanpilkasta ei ole enää 1970-luvun rikoslakiuudistuksen jälkeen tuomittu ja luopuu syytetoimenpiteistä.¹⁹ Syyttäjän päätös kuvastaa hyvin sitä, että pykälä jumalanpilkasta koettiin 1960-luvun jälkeen vanhentuneeksi, vaikka joitain uskontoon liittyviä kohuja olikin tapahtunut.

Jumala ei kuole: uskonrauhapykälän uudistus

Vuodelta 1889 peräisin oleva Suomen rikoslaki, joka kuuluu Euroopan vanhimpiin, on ollut useaan kertaan erilaisten osauudistusten kohteena. Vuonna 1972 nimitettiin erityinen rikosoikeuskomitea, jonka tavoitteena oli ison kokonaisuudistuksen valmistelu. Työtä jatkoi vuonna 1980 aloitettu rikoslakiprojekti, jonka tehtävänä oli tuottaa konkreettisia lakiehdotuksia. Rikoslakia uudistettiin useassa osassa 1980- ja 1990-luvuilla. Uskonrauhan rikkominen sisältyi kolmanteen uudistuspakettiin, joka luovutettiin eduskunnalle 1997. Kyseinen uudistuskokonaisuus käsitteli oikeudenkäyttöä, viranomaisia ja yleistä järjestystä vastaan tehtyjä rikoksia sekä seksuaalirikoksia. Eduskunta hyväksyi uudistukset vuonna 1998, ja ne tulivat voimaan seuraavan vuoden alusta alkaen.²⁰

Rikoslakiprojektin ehdotukselle pohjautuva hallituksen esitys pyrki uudistamaan uskontorikoslakia useilla tavoilla. Tärkeimpänä hallitus ehdotti, että oma uskontorikoksia koskeva lukunsa jätetään kokonaan pois, pykälä jumalanpilkasta kumotaan ja pykälä uskonrauhan rikkomisesta siirretään osaksi ehdotettua 17. lukua ”rikoksista yleistä järjestystä vastaan”. Esityksessä katsottiin, että ”Jumala ja muiden uskontojen vastaavat eivät tarvitse rikoslain tarkoittamaa suojelua”. Esityksessä todetaan lisäksi kiinnostavasti taiteeseen viitaten: ”Jumalanpilkkaa koskeva erillinen säännös rikoslaissa voi antaa uskonnollisille ääriliikkeille tai uskonasioissa suvaitsemattomille ihmisille mahdollisuuden käyttää rikoslakia uskontoon kohdistuvan yhteiskunnallisen keskustelun tai uskonasioita käsittelevän taiteellisen ilmaisun rajoittajana”.²¹

”Uskontorikoksista”

Suomen alkuperäisen, vuoden 1889 rikoslain luku 10, joka oli lähes muuttumattomana voimassa vuoteen 1971 asti:

1 §. Joka julkisesti pilkkaa Jumalaa, rangaistakoon kuritushuoneella korkeintaan neljäksi vuodeksi tahi vankeudella. Jos se tapahtuu ajattelemattomuudesta tahi pikaisuudesta; olkoon rangaistus sakkoa tahi vankeutta korkeintaan kuusi kuukautta.

2 §. Joka julkisesti tekee pilkkaa Jumalan pyhästä sanasta, taikka jonkun Suomessa tunnustetun, luvallisen tahi suvaitun uskokunnan opista, sakramenteista tahi kirkollisista tavoista; rangaistakoon vankeudella korkeintaan kuudeksi kuukaudeksi tai enintään kahdensadan markan sakolla.

3 §. Joka väkivallalla tahi väkivaltaa uhaten tahallansa estää jonkun Suomessa tunnustetun, luvallisen tahi suvaitun uskokunnan pitämästä jumalanpalvelusta tahi muuta kirkollista toimitusta tai uskonnonharjotusta; rangaistakoon vankeudella korkeintaan kahdeksi vuodeksi.

Yritys on rangaistava.

Jos joku meluamalla tahi muulla tavoin pahennusta aikaan saattamalla tahallansa häiritsee sellaista jumalanpalvelusta, kirkollista toimitusta tahi uskonnonharjotusta; olkoon rangaistus vankeutta korkeintaan kuusi kuukautta taikka sakkoa enintään kolmesataa markkaa.

4 §. Joka 3 §:ssä sanotulla tavalla estää tahi häiritsee Suomessa tunnustelun, luvallisen tahi suvaitun uskokunnan jäsenien hartauden-harjotusta yksityisessä kokouksessa, rangaistakoon, jos hän sai sellaisen harjotuksen estetyksi, sakolla tahi vankeudella korkeintaan kahdeksaksi kuukaudeksi, ja, jos hän häiritsti sitä, enintään kolmensadan markan sakolla.

5 §. Jos joku pakottamalla, kavaluudella, lahjalla taikka ajallista etua lupaamalla taivuttaa jonkun Suomessa tunnustetun, luvallisen tahi suvaitun uskokunnan jäsenen kääntymään toiseen uskonoppiin, taikka kasteella tahi muulla toimella saa jonkun, joka ei ole yhtäkolmatta vuotta täyttänyt, otetuksi loiseen uskonoppiin, kuin missä hän on kasvatettava; rangaistakoon vankeudella korkeintaan kahdeksi vuodeksi, taikka vähintään viidenkymmenen ja enintään neljän tuhannen markan sakolla.

Yritys on rangaistava.

Jos syyllinen ei ole Suomen kansalainen; on hän samalla tuomittava, rangaistuksen kärsittyänsä, maasta karkotettavaksi, jos rikos on sen arvoinen.

6 §. Joka estää palvelijaansa tahi muuta talonväkeänsä olemasta jumalanpalveluksessa, niin että hän harvoin tai ei milloinkaan salli heidän ottaa siihen osaa; rangaistakoon enintään kolmensadan markan sakolla.

Syytettä tässä §:ssä mainitusta rikoksesta älköön virallinen syyttäjä tehdä, ellei asianomistaja ole sitä tehtäväksi ilmoittanut.

Uskontorikoksia koskevan lain uudistaminen herätti kiistaa jo lähetekesteluvaiheessa. Esimerkiksi Juhani Alaranta (Kesk.), Päivi Räsänen (SKL), Riitta Korhonen (Kok.), Jouko Jääskeläinen (SKL) ja Hannes Manninen (Kesk.) kannattivat ”Jumalan” sisällyttämistä lakiin. Kokoomuksen kansanedustaja Kimmo Sasi puolusti ”Jumalan” sisältävää muotoilua kolmannessa käsittelyssä näin:

Ed. Braxille haluan todeta sen, kun hän oli kovin huolestunut siitä, eikö mikään muutu, kun Jumalan nimi mainitaan, että käsitykseni mukaan rangaistukset ovat saman tyyppisiä, mainitaan Jumala-sana tuossa yhteydessä tai ei. Kyse on vain siitä, halutaanko tietty kulttuuriperinne ja oma historiamme tunnustaa tässä yhteydessä. Olen sitä mieltä, että on tälle yhteiskunnalle arvokasta, että me sen tunnustamme ja myöskin uskallamme Jumalan nimen tuossa yhteydessä mainita. Haluan korostaa sitä, että mielestäni yhteiskunnassa tulee arvostaa tiettyjä perinteisiä arvoja. Mielestäni kristillisen uskon periaatteet ovat yhteiskunnan perusta. Niille meidän ajattelutapamme pohjautuu, ja niitä meidän tulee pyrkiä arvostamaan.²²

Lakivaliokunnan näkemys oli yhtenevä hallituksen esityksen kanssa tältä osin. Heidän mukaansa sanaa ”Jumala” ei ollut tarpeellista tai sopivaa sisällyttää rikoslakiin. Lakivaliokunta totesi, että rikoslakiin ei tule sisällyttää jonkin tietyn uskonnollisen vakaumuksen elementtejä, kuten mainintaa Jumalasta. Samalla lakivaliokunta ehdotti, että uskonrauhan rikkomisen maksimirangaistus nostetaan hallituksen ehdottamasta kolmen kuukauden vankeusrangaistuksesta kuuteen kuukauteen.²³ Myöskään perustuslakivaliokunnan mukaan hallituksen esittämässä uskonrauhapykälässä ei ollut esimerkiksi uskonnonvapausongelmia, joihin tulisi puuttua, ja piti sitä yhteensopivana myös kansainvälisten ihmisoikeuksien kanssa.²⁴ Lopullista lainsäädäntövaltaa käyttävä eduskunta päätti kuitenkin toisin. Toisessa eduskuntakäsittelyssä ”Jumala” lisättiin uskonrauhapykälään täpärästi äänin 74–69 Juhani Alarannan aloitteesta. ”Jumalan” palauttaminen oli ainut muutos, jonka eduskunta katsoi valiokuntakäsittelyiden jälkeen tarpeelliseksi uusittuun rikoslain osaan tehdä.²⁵

Kuten mainittua, Suomessa jumalanpilkka luettiin aikaisemmin majesteettirikoksiin. Näiden joukossa oli muun muassa hallitsijoiden kunniallisuutta loukkaavia rikoksia. His-

toriallisessa katsannossa jumalanpilkka onkin nähty rikoksena myös yhteiskuntaa itseään vastaan: siinä paitsi pilkataan sen pyhinä pitämiä asioita myös ikään kuin kyseenalaistetaan hallitsijoiden jumalallinen legitimitetti. Näin jumalanpilkasta rankaisemisen on nähty palvelevan sosiaalisen järjestyksen tai yhteisön identiteetin säilymistä.²⁶ Toisaalta esimerkiksi vuoden 1889 rikoslaissa pyrittiin jumalanpilkkapyykälällä myös suojelemaan kirkkoa harhaopeilta ja uskonnottomuudelta.²⁷ Historialliset kontekstit huomioon ottaen on kuitenkin vaikea nähdä kristillisten arvojen suojelua yhteiskunnasta erillisenä käytäntönä. Uskonnon suojeleminen pikemmin nivoutuu myös yhteiskunnan ylläpidon projektiin.

Kiinnostavasti uskontojen pilkkaamiseen liittyvät säädökset ovat Suomen nykyisessä rikoslaissa sijoitettu lukuun 17: ”Rikoksista yleistä järjestystä vastaan”. Uskontorikokset nähdään siis edelleen yhteiskunnallisina huolenaiheina, ei pelkästään uhkana uskonnollisille tunteille ja tilaisuuksille. Yleisesti käytetyssä rikoslain tulkinnan perusteoksessa *Rikosoikeus* todetaan, nojautuen vahvasti hallituksen esityksen muotoiluihin, seuraavaa:

RL 17 luku sisältää varsin epäyhtenäisen kokoelman rikoksia yleistä järjestystä vastaan. Niille on ominaista se, että ne eivät yleensä välittömästi loukkaa tai vaaranna toisen ihmisen oikeuksia ja etuja sinänsä, vaan aiheuttavat pahennusta, ärtymystä tai mielipahaa. – – Nykyisin katsotaan, että uskontorikosten suojeleminen kohteena ovat ihmisten uskonnollinen vakaumus ja tunteet sekä uskonrauha yhteiskunnassa. Rikoslakiin ei sisälly erillistä uskontorikoksia tai uskonrauhan rikkomista koskevaa lukua, vaan uskonrauhaa ja oikeutta harjoittaa uskontoa pidetään osana sitä yhteiskuntarauhaa, joka kuuluu yleiseen järjestykseen. – – Uskonrauhan rikkomisena rangaistaan ensinnäkin jumalanpilkka ja muu uskonnollisen yhdiskunnan pyhänä pitämän asian herjaaminen tai häpäiseminen. – – Sen sisältö, mitä tarkoitetaan pyhällä, vaihtelee uskontokunnittain, mutta se määräytyy uskontokunnassa vallitsevien käsitysten eikä ulkopuolisten henkilöiden käsitysten mukaan.²⁸

Hallituksen esityksessä mainitaan lisäksi uskonrauhapykälän perusteluissa seuraavaa, viitaten erityisesti menneeseen aikaan: ”Uskontorikoksia koskevien rangaistussäännösten perusteena on katsottu olevan myös sen ajatuksen, että uskonto kuuluu yhteiskuntajärjestykseen ylläpitäviin rakenteisiin ja että rangaistussäännösten yhtenä tarkoituksena on kriminalisoida yleistä uskonnollisuutta murentavia tekoja”.²⁹ On kulttuurintutkimuk-

sellisesti kiinnostavaa, että rikoslaissa ja sen tavanomaisissa tulkinnoissa pyhä, uskonto ja yhteiskuntarauha nivotaan yhteen. Jo sosiologian klassikko Émile Durkheim (1858–1917) esitti, että ihmisten parissa pyhä ja yhteisö ovat tiiviisti toisiinsa kytkeytyneitä. Uskonto on ”perinpohjin sosiaalista”, jotain mikä pyhien symboleidensa avulla pitää yhteisöä koossa. Pyhänä pidettyjä asioita suojellaan ja ne erotetaan kaikkialla profaaneista asioista kieltojen avulla.³⁰

Muiden muassa durkheimilaista traditiota hyödyntänyt uskontotieteilijä Veikko Anttonen toteaaakin, että asioita erilleen rajaamalla ja liittämällä niihin erityisiä sääntöjä yhteisöt määrittävät rajansa ja arvonsa. Pyhiin asioihin liittyvät kiellot suojelevat erityisen tärkeänä pidettyjä asioita ja perimmäisiä arvoja, joista ei haluta neuvotella. Tiettyjen asioiden, paikkojen ja ajanjaksojen erilleen asettaminen tässä mainitulla tavalla on ihmiskulttuureille peruspiirre, jolla voidaan varmistaa yhteiskunnallisen järjestyksen jatkuvuus.³¹ Uskonnollisten yhteisöjen pyhään liittyvistä rajanvedoista tulee siis lain myötä



virallisesti yhteiskunnallisia huolenaiheita. Uskonrauhaa ja jumalanpilkkaa koskevan säädöshistorian valossa käy ilmi, että näiden pykälien tausta on varsin kristillinen. Vaikka uskontoa koskevan lainsäädännön katealaa on sittemmin laajennettu moniuskontoisempaan suuntaan, lain historian ja nykyisen ”Jumalan” – isolla alkukirjaimella – sisältävän muotoilun valossa voidaan tulkita, että kristillinen uskontosapluuna ja arvomaailma on ollut tärkein pykälää muovannut uskontokonteksti.³²

Jeesus kuvattuna maailman valtiaana Pietarin Iisakin kirkossa. Kuvaaja: Jaana Kouri.

Näin uskonrauhan rikkomisen linkittyminen kulttuurihistoriallisesti luterilaisen Suomen yhteiskunnallisiin huolenaiheisiin tulee ymmärrettäväksi. Pykälällä suojellaan osaltaan myös yhteiskunnallisia arvoja, ja tämä käytäntö koetaan yhteisön jatkuvuutta ylläpitävänä. Uskonrauhan rikkomista koskevien tapausten yhteiskunnallisuutta korostaa tietyssä mielessä sekin, että ne käsitellään Suomessa tavallisesti valtakunnansyyttäjän, ei alemman kihlakunnansyyttäjän toimesta.³³ Uskontorikosten esitutkinnan aloittaminen ei edellytä mitään toimia rikoksen uhreilta, vaan poliisi voi aloittaa tutkinnan syyttäjän pyynnöstä, kuten meneteltiin esimerkiksi Halla-ahon kohdalla.

Vapaa taide – säädelty internet?

Rikoslain uudistuksen jälkeen uskontorikokset ovat tehneet paluun Suomen oikeuskentälle, mutta painopiste on siirtynyt pois taiteesta. 2000-luvulla on ollut joitain taideteoksiin ja uskonnollisia aiheita käsitteleviin pilapiirroksiin liittyviä kiistoja, mutta useimmat näistä eivät ole kuitenkaan johtaneet uskontorikostutkintaan. Uskonrauhan rikkominen ei silti ole kadonnut rikosnimikkeenä. Seuraavassa esittelen sekä tuomioon johtaneita että tältä välttyneitä tapauksia uuden uskonrauhapykälän ajalta.

2000-luvun alussa käytiin keskustelua esimerkiksi ruotsalaisen Elisabeth Ohlsonin *Ecce Homo* -valokuvanäyttelystä. Kahdessatoista valokuvassa on esitetty tulkinta Jeesuksen tarinasta, ja näyttely avautui Suomen valokuvaustaitteen museossa Helsingissä vuoden 2000 kesäkuussa. Kohua aiheutti se, että Jeesus on esitetty nykypäivään sijoitetuissa konteksteissa, joihin on liitetty hlbt-kulttuurin symboliikkaa ja esimerkiksi samaa sukupuolta edustavien henkilöiden seksuaalista läheisyyttä. Myös kristillinen symboliikka on keskeisessä osassa. Näyttely oli sisällytetty osaksi Helsingin kulttuurivuoden, evankelisluterilaisen kirkon riemuviikon ja Seta ry:n Pride-viikon ohjelmistojä. ³⁴ Lukuisat kansanedustajat, yksityishenkilöt ja uskonnollisten yhteisöjen edustajat kritisivat näyttelyä julkisuudessa, ja Helsingin kaupungille toimitettiin useita vetoamuksia näyttelyn poistamiseksi. Satu Silvanto esittääkin, että *Ecce Homo* -näyttelyä ja sen vastaanottoa voidaan nimittää sosiologi Ilkka Armisen termeillä *kulttuurikiistaksi*: pitkäksi vastakkaisten mielipiteiden väliseksi julkiseksi konfliktiksi, joka vaikuttaa itse ”korkeakulttuu-

rin” teoksen vastaanottoon. Kulttuurikiistat, kuten *Juhannustansseista* syntynyt ”Salama-sota”, tuovat esiin vallitsevia kulttuurisia ja poliittisia virtauksia.³⁵

Ecce Homo -näyttely ei johtanut kahdesta tutkintapyyntöstä huolimatta rikostutkintaan, vaan sen kiistanalaisuus näkyi pääasiassa mediassa ja yksittäisten henkilöiden kannanotoissa. 1960-luvulla *Ecce Homon* näytteilleasettajat olisivat luultavasti joutuneet rikostutkinnan kohteeksi. Tämä kertoo taiteen rajojen ja homoseksuaalisuuteen liittyvien asenteiden muutoksesta. Toisaalta internet-tekniikan leviäminen 1990-luvun puolivälistä lähtien vaikutti selkeästi tulevien vuosikymmenien uskonrauhatuomioihin.

Tanskalainen sanomalehti *Jyllands-Posten* julkaisi vuonna 2005 ”Muhammeds ansigt” (Muhammadin kasvot) -juttunsa yhteydessä useita karikatyyrikuvia, joiden tulkittiin yleisesti esittävän islamin profeetta Muhammadia. Kuvat julkaistiin sittemmin myös useissa muissa eurooppalaisissa lehdissä. *Jyllands Posten* ilmoitti, että jutun tarkoituksena oli testata sananvapauden rajoja. Tapaus johti isoon mediakohuun, mielenosoituksiin joissain arabimaissa ja jopa pommiuhkauksiin toimitusta vastaan. Yli sata henkeä kuoli Pakistanissa, Afganistanissa, Libyassa ja Nigeriassa syntyneissä väkivaltaisissa kaha-koissa. rääät tanskalaiset imaamit kiersivät Lähi-idän maissa aktiivisesti levittämässä näkemyksiään pilakuvista, mikä vaikutti suurella määrällä leviämässä kansallisten rajojen yli. Tanskan valtiolle tapaus oli diplomaattinen kriisi. Syytteitä lehteä tai pilapiirtäjää vastaan ei kuitenkaan Tanskassa nostettu. Syyttäjä perusteli ratkaisuaan muun muassa siten, että kuvien loukkaamistarkoitus ei ollut kiistattomasti osoitettavissa.³⁶

Suomalaisessa valtavirtamediassa kyseisiä kuvia ei poikkeuksellisesti nähty. Sen sijaan kansallismielinen yhdistys Suomen Sisu ry julkaisi kuvat internetsivuillaan 10.2.2006. Suomen presidentti Tarja Halonen ja pääministeri Matti Vanhanen pyysivät tapausta julkisesti anteeksi. Tämän lisäksi Suomen Tanskan suurlähetystön edustalla oli noin kahden sadan hengen kokoinen mielenosoitus, jossa Tanskalta vaadittiin sarjakuvien tuomitsemista ja julkista anteeksipyyntöä.³⁷ Keskusrikospoliisi suoritti pilakuvien jul-

kaisusta esitutkinnan, mutta syytettä ei nostettu, koska syyttäjä katsoi, että niitä ei ollut julkaistu säädöksen edellyttämässä loukkaamistarkoituksessa.³⁸ Vastaavasti vuonna 2007 Vapaa-ajattelijat ry:n kotisivuilla olleista kristinuskoa satirisoivista kuvista ei myöskään nosteta syytettä.³⁹ Suomessa ei ole kuitenkaan uskontoon liittyvien pilakuvien julkaisusta selvinnyt poikkeuksetta ilman rangaistusta. Muhammad-pilakuvat tekivät paluun rikosoikeuteen eräiden tamperelaisten aktivistien tuomioiden yhteydessä, joista lisää tuonnempana.⁴⁰

Samaan keskusteluun liittyen oululainen kulttuurilehti *Kaltio* julkaisi vuonna 2006 sarjakuvapiirtäjä Ville Rannan viisisivuisen sarjakuvan *Muhammed, pelko ja sananvapaus*, jossa Muhammad on kuvattu yhtenä tarinan hahmona. Sarjakuvan päähuomio on Tanskan karikatyyrikriisin kommentoinnissa, ei niinkään islamin tai Muhamman suorassa kritisoinnissa. Julkaisun seurauksena lehden pääsponsorit kuitenkin ilmoittivat, että heidän tukensa päättyy, ellei sarjakuvaa poisteta netistä. Lisäksi Kaltio ry:n hallitus erotti silloisen lehden päätoimittajan. Tapaus sai myös jonkin verran kansainvälistä julkisuutta.⁴¹ Julkisia kommentteja ei kuitenkaan kuultu esimerkiksi suomalaisten muslimien taholta, eikä asiasta tehty rikostutkintaa.

Toisin kuin aiemmista esimerkeistä voisi luulla, uskontojen pilkkaamiseen liittyvät tuomiot eivät ole kuitenkaan kadonneet. Päinvastoin: uskonrauhapykälää käytetään aikaisempaa enemmän. Vaikka uuden rikoslain voimaantulon jälkeen uskonrauhan rikkomisesta on rangaistu vain noin viittätoista henkilöä – siis harvoin moneen muuhun rikokseen verrattuna – tämä on silti selkeä kasvu 1960-luvun yksittäistapauksiin ja 1970–1990-lukujen suvantovaiheeseen nähden. Määrä on myös eurooppalaisittain varsin iso. 2000-luvulla uskonrauhatuomiot eivät ole painottuneet niinkään taiteeseen, vaan internetkirjoitteluun. Tapaukset liittyvät erityisesti islamiin, mutta ajoittain myös kristinuskoon tai juutalaisuuteen.

Tunnetuin 2000-luvun tapaus on poliitikko Jussi Halla-ahon blogikirjoituksen pohjalta korkeimmassa oikeudessa annettu tuomio uskonrauhan rikkomisesta ja kiihottamisesta

kansanryhmää vastaan.⁴² Tekstissään Halla-aho yhdisti pedofilian Muhammadiin ja islamiin oikeusistuimien mukaan loukkaavalla tavalla. Halla-aho viittasi käsitykseen Muhammadin toiminnan esikuvallisuudesta (*sunna*) ja Muhammadin yhdestä vaimosta, Aishasta. Tämä on ainut kerta, kun uskonrauhan rikkomista on uuden lain aikana käsitelty korkeimmassa oikeudessa. Oikeusprosessi sai käräjäoikeusvaiheesta lähtien paljon julkisuutta, ja sen aikana Halla-aho muun muassa eteni kunnallispoliitikosta kansanedustajaksi. Korkeimman oikeuden perustelut Halla-ahon tuomiolle nojautuvat erityisesti Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen päätöksiin. Perusteluina käytetään muun muassa ajatusta, että Halla-ahon lausunnot ovat omiaan lisäämään suvaitsemattomuutta muslimeja kohtaan. Siksi katsottiin, että yleisen järjestyksen ja yhteiskuntarauhan säilymistavoitteiden kannalta Halla-ahon sananvapauteen on oikeutettua puuttua.⁴³ Korkein oikeus kovensi hovioikeuden ja käräjäoikeuden linjaa tuomitsemalla Halla-ahon uskonrauhan rikkomisen lisäksi myös kiihottamisesta kansanryhmää vastaan.⁴⁴

Samankaltaisin perustein ja samoista rikoksista annettiin vuonna 2014 Pirkanmaan käräjäoikeudessa tuomio eräälle yksityishenkilölle blogi- ja Facebook-kirjoitusten pohjalta, joissa hän oikeuden mukaan viesti naisten halveksimisen tai jopa raiskaamisen olevan muslimien perinnöllinen ja uskonnosta johtuva ominaisuus. Suomalaistaustainen vastaaja myös kertoi oikeusistuimelle olevansa itse muslimi. Käräjäoikeus viittaa Halla-ahon tuomioon korkeimmassa oikeudessa ja perustelee ratkaisuaan sitä vastaavalla tavalla. Oikeudenkäynnin yhtenä erikoispiirteenä syyttäjä toteaa rangaistusvaatimuksessaan, että vastaaja on herjannut islamia muun muassa puhumalla häpäisevästi Ajatolla Khomeinista, ”islamin edustajasta ja hengellisestä johtajasta”.⁴⁵

Uskonrauhan rikkomisesta rangaistaan lähes aina sakoilla. Tiedossani on 2000-luvulta ainoastaan yksi tapaus, jossa kyseisestä rikoksesta syytetyt vastaajat on tuomittu myös vankeusrangaistukseen. Tässäkin tapauksessa uskonrauhan rikkominen oli rangaistuksen kannalta sivuroolissa: kahden vuoden ja neljän kuukauden vankeustuomio annettiin lähinnä monista vakavaksi katsotuista kunnianloukkauksista ja kiihottamisesta kansanryhmää vastaan. Kaksi tamperelaisaktivistia tuomittiin Tampereen käräjäoikeudessa

uskonrauhan rikkomisesta, koska he olivat visuaalisesti kuvanneet internetsivuillaan Muhammadia ja Allahia halventavissa asiayhteyksissä, muun muassa sekaantumassa eläimiin.⁴⁶ Turun hovioikeus säilytti käräjäoikeuden tuomion ennallaan.⁴⁷

Internetissä tapahtuneen toiminnan pohjalta tuomittiin myös henkilö, joka oli häiriköinyt vuosina 2003–2004 Suomi24.fi-keskustelupalstan Kirkko Café -aluetta. Vastaaja oli kuukausien ajan lähettänyt sivustolle ison määrän satunnaisista merkkijonoista koostuvia ja tuomioistuimen mukaan Jumalaa ja muita uskonnollisten yhdyskuntien pyhänä pitämiä asioita pilkkaavia viestejä. Tampereen käräjäoikeus tuomitsi henkilön tietoliikenteen häirinnästä ja uskonrauhan rikkomisesta sakkorangaistukseen.⁴⁸ Tapauksen uskontokonteksti on selkeän kristillinen. Tämä on myös ainut tuntemani tapaus uuden rikoslain ajalta, jossa uskonrauhapykälän *Jumalan pilkkaamista* koskeva kohta nostetaan erityisesti esille syyttäjän rangaistusvaatimuksessa:

A on ilkeävaltaisessa tarkoituksessa 1.11.2003 ja 31.5.2004 välisenä aikana lähettänyt keskustelupalstalle viestejä, jotka ovat muodostuneet pitkistä kirjain- ja numeroyhdistelmistä vailla ymmärrettävää sisältöä. A on sanottuna aikana ja tarkoituksessa myös lähettänyt keskustelupalstalle viestejä, joissa pilkataan ja häväistään Jumalaa ja muita useiden kirkkokuntien pyhinä pitämiä instituutioita.

Vaikka internetkirjoittelu näyttäisi olevan nykyisin koko rikostyyppiä leimaava piirre, muutamia henkilöitä on tuomittu myös sen ulkopuolella tapahtuneista teoista. Ensimmäisessä tapauksessa vastaaja oli kirjoittanut suomennokseensa Robert Wiltonin teoksesta *Romanovien viimeiset päivät (Tabernaculum Dei ry, 2000)* esipuheen, jonka Vantaan käräjäoikeus totesi solvaavan juutalaisia ja juutalaisuutta.⁴⁹ Kirjoittaja muun muassa esitti, että *Talmudin* keskeistä sisältöä ovat juutalaisten rodullinen ylemmyys, kristittyjen tuhoaminen ja pyrkimys maailmanherruuteen. Hän sai tuomion kiihottamisesta kansanryhmää vastaan ja uskonrauhan rikkomisesta. Helsingin hovioikeus ei katsonut aiheelliseksi muuttaa käräjäoikeuden päätöstä.⁵⁰ Toisessa tapauksessa kajaanilaismies oli vuonna 2006 roiskuttanut verta Kainuun islamilaisen yhdyskunnan moskeijan portaille, ikkunaan ja seinään. Kajaanin käräjäoikeus tuomitsi miehen joulukuussa 2006

uskonrauhan rikkomisesta ja vahingonteosta. Myöhemmin Itä-Suomen hovioikeus kuitenkin kumosi tuomion uskonrauhan rikkomisen osalta muodollisesta syystä: asianomistajana toiminut yhdistys ei tekohetkellä ollut vielä rekisteröity uskonnollinen yhdyskunta.⁵¹

Kyseinen tapaus on erityisen kiinnostava, koska käräjäoikeus ja syyttäjät katsoivat aikaisemmin, että koska muita islamilaisia yhdyskuntia on Suomessa rekisteröity, yhdistyksen rekisteröintihakemus on käsittelyssä ja että islam on ”maailmanlaajuinen tunnettu uskonto”, tällä muodollisella seikalla ei ole merkitystä. Voidaan tulkita, että lännessä vakiintuneeseen uskontodiskurssiin kuuluva islam oli tässä mielessä lähtökohtaisesti paremmassa asemassa kuin jotkin vähemmän tunnetut uskonnot.⁵² Kolmannessa, hie- man huonommin tunnetussa tapauksessa eräs henkilö saapui humalassa aviopuolisonsa kollegan hautajaisiin ja käyttäytyi kirkossa häirikköivästi. Taustalla oli ilmeisesti epäily uskottomuudesta. Vastaaja oli myös soittanut häirikköpuheluita ja työpaikaltaan terveyskeskuksesta käsin levittänyt aviopuolisonsa työtoverin perheen potilastietoja. Koke- mäen käräjäoikeus tuomitsi vastaajan vuonna 2005 uskonrauhan rikkomisesta, koti- rauhan rikkomisesta, henkilörekisteririkoksesta ja virkasalaisuuden rikkomisesta.⁵³

Uskontotieteilijä oikeustapausten kimpussa

Mitä uskontotieteilijä voi näistä tapauksista sanoa? Muiden muassa uskonnon kategori- aan liittyvät diskurssit ovat herättäneet runsaasti kiinnostusta viimeaikaisessa uskonto- tieteellisessä keskustelussa. Uskontopuhetta on hyödyllistä tutkia esimerkiksi siksi, että uskonnon määrittely kytkeytyy vallan kysymyksiin: mitkä ryhmät luetaan esimerkiksi rekisteröimiskelpoisiksi uskonnoiksi.⁵⁴ Yksi uskontotieteellinen näkökulma on tarkas- tella tekijöitä, joissa uskonnollisiin ryhmiin liittyvän arvostelun yhteydessä tuomio an- netaan vain esimerkiksi kiihottamisesta kansanryhmää vastaan eikä uskonrauhan rik- komisesta. Toisin sanoen voidaan tarkastella sitä, miten uskonnon kategoriset rajat hahmotetaan: milloin kyse on esimerkiksi *kansanryhmää*, milloin *uskonnollista ryhmää* vastaan kohdistuvasta rikoksesta.

Aikaisemmin mainitsemassani tapauksessa kirjan kääntäjä oli tuomittu juutalaisvastaiseksi tulkitusta kirjan käännöksen esipuheesta, kiihottamisesta kansanryhmää vastaan ja uskonrauhan rikkomisesta.⁵⁵ Sen sijaan vuonna 2013 *Magneettimedian* päätoimittajalle annettiin Ylivieska-Raahen käräjäoikeudessa tuomio ainoastaan kiihottamisesta kansanryhmää vastaan, vaikka rikoksena oli ollut jälleen kerran juutalaisvastaisiksi tulkittujen kirjoitusten julkaiseminen.⁵⁶ Voidaan tutkia miksi ensimmäistä tapausta on käsitelty erityisesti uskontoon liittyvänä rikoksena, mutta ei jälkimmäistä. Toisaalta on kiinnostavaa tutkia sitä, mihin yhteisöihin liittyvät tapaukset nostetaan rikostutkintaan syyttäjän toimesta. Kaikki tiedossani olevat tapaukset ovat liittyneet niin kutsuttuihin suuriin maailmanuskontoihin, jotka ovat Suomessa parhaiten tunnettuja: yhteisöihin joiden uskonnollinen perinne yleisesti mielletään kristinuskoon, islamiin tai juutalaisuuteen kuuluvaksi. Koska rekisteröityjä ja siten uskonrauhapykälän piiriin kuuluvia uskonnollisia yhteisöjä on yli sata, voidaan kysyä, riittääkö viranomaisten uskontotietämys suojelemaan – mikäli tämä tulkitaan lainsäätäjän tavoitteeksi – kaikkien ryhmien pyhinä pitämiä asioita? Voitaneen olettaa, että tapauksissa, joissa kyseessä on Suomessa huonommin tunnettu uskonnollinen perinne, rikoksen uhrin on otettava aktiivisempi rooli rikostutkinnan aloittamisen kannalta.

Siinä missä 1960-luvun jumalanpilkkatapaukset olivat kapinaa kristillistä yhtenäiskulttuuria vastaan vasemmistosta käsin, osa 2000-luvun uskonrauhan rikkomisista tai kansanryhmää vastaan kiihottamisista voidaan nähdä melkein päinvastaisena ilmiönä: kapinana moniarvoisuutta, moninaista yhteiskuntaa ja vallitsevia suvaitsevaisuusdiskursseja vastaan. Tämä näkyy erityisesti tapauksissa, joissa rikolliseksi katsotun pilkan tai kritiikin kohteena on islam. Vallitseva poliittinen yleispyrkimys on käsitellä monikulttuurisuuden haastetta sisällyttävillä ja suvaitsevilla strategioilla, ja vähemmistöjen uskonnollisten tunteiden loukkaaminen tai kansanryhmien asiaton kritisointi koetaan tässä viitekehyksessä paitsi ihmisoikeuksien myös yhteiskuntarauhan kannalta problemattisena.

Lopuksi

Keskustelu uskontojen ja jumalan pilkkaamisen kriminalisoivasta lainsäädännöstä on ollut vilkasta. Suomessa uskonrauhapykälän kumoamista ovat oikeustieteilijöistä kannattaneet muun muassa Matti Tolvanen ja Kimmo Nuotio, siinä missä esimerkiksi Kaj-Erik Tulkki ja oikeusministeri Anna-Maja Henriksson ovat puolustaneet lain säilyttämistä.⁵⁷ *Juristikirje*-lehden teettämän kyselyn mukaan suomalaiset juristit pitävät kaikkein tarpeettomimpina säädöksinä huumausaineen käyttörikosta ja uskonrauhan rikkomista.⁵⁸

Oman lukunsa muodostavat kansainvälisen lain kehityslinjat ja sieltä syntyvä paine. Esimerkiksi Euroopan neuvosto ja sen alaisuudessa toimiva Venetsian komissio ovat linjanneet, että uskontojen pilkkaamisen kriminalisointia ei tulisi käyttää – Euroopan neuvoston yleiskokous on päätenytkin suosittelemaan jäsenvaltioitaan luopumaan kyseisestä säädöksestä – ja että painopisteen tulisi olla rasismien ja syrjinnän ehkäisemisessä.⁵⁹ Toisaalta esimerkiksi islamilaisten maiden yhteenliittymä Organisation of Islamic Cooperation on useaan otteeseen ajanut YK:ssa uskontojen pilkkaamisen kriminalisointia kansainvälisen lain puitteissa.⁶⁰

Uskonrauhan rikkomisen ja jumalanpilkan yhteydessä käydään usein kamppailua niin sananvapaudesta, taiteilijan vapaudesta, uskonnollisista oikeuksista kuin yhteiskunta-rauhan kannalta olennaisiksi koetuista arvoista. Moniarvoisuuden ja moninaisuuden lisääntyessä sananvapauteen ja erilaisten ihmisryhmien kritisointiin liittyvät kysymykset ovat nousseet pysyväksi puheenaiheeksi. Tapaukset kertovat myös siitä, miten uskonnosta ajatellaan, ja miten ja mihin tarkoituksiin uskonnon kategoriaa käytetään viranomaisten toimesta. Osittain uskontojen suojeleminen liittyy yhteisön jatkuvuuden turvaamispyrkimykseen, mistä kertoo jo uskonrauhan rikkomisen sisällyttäminen yleistä järjestystä suojaavaan rikoslain lukuun.

Moni muukin uskontoon liittyvä säätelyn kysymys on hyvin ajankohtainen. Katsomusaineiden opetuksesta käydään jatkuvaa keskustelua, kuten myös muista koulutilaan ja

uskontoon liittyvistä sisällöistä ja käytännöistä. Suomessa on keskustelu myös avioliitoinstituution laajentamisesta perinteisen, meillä kristilliseen arvomaailmaan kytkeytyvän heteropariskunnan ulkopuolelle. Samaa sukupuolta olevien pariin avioitumisen mahdollistavan lain on määrä tulla voimaan vuonna 2017. Muista aihepiireistä mainittakoon uskonnollisen pukeutumisen säätely työpaikoilla, ympärileikkaukset, eläinten rituaalinen teurastaminen ja niin kutsuttujen vaihtoehtoisten hoitomuotojen laillinen säätely.

Uskonnon ja lain vuorovaikutus muodostaa valtavan tutkimuskentän, joka on kuitenkin varsinkin Suomessa jäänyt pääasiassa oikeustieteilijöiden ja osin teologien harteille. Nähdäkseni uskontotieteilijöiden kattavalla uskontotietämyksellä ja teoreettisella välineistöllä olisi runsaasti tutkimuksellista annettavaa näihin kysymyksiin. Siinä missä oikeustieteen valtavirta on tavanomaisesti kiinnostunut lain tulkinnasta ja systematisoinnista, uskontotieteilijät voivat kohdistaa huomionsa esimerkiksi käytettyyn käsitteistöön, valtiollisten instituutioiden uskontoajatteluun, eri toimijoiden välisiin valtarenkenteisiin sekä ilmiöiden kulttuurisiin, historiallisiin ja yhteiskunnallisiin konteksteihin.

1 Olli 2008.

2 Ks. HE 6/1997, 127–129; Saarela 2011.

3 Ks. esim. Tulkki 2009.

4 CDL-AD(2008)026; CDL-AD(2008)026add2; Grim 2012.

5 Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen rikollisuustilannekatsausten (2013; 2008; 2005) mukaan 2001–2012 on annettu kymmenen lainvoimaista ja langettavaa käräjäoikeustuomiota uskonrauhan rikkomisesta. Tiedossani on lisäksi yksi näitä tilastoja uudempi tapaus (R13/6335). Näiden lisäksi tiedossani on kaksi lainvoimaista hovioikeustuomiota (R 04/2483 ja R 08/1921 – jälkimmäisessä kaksi tuomittua vastaajaa), sekä Halla-ahoa koskeva korkeimman oikeuden tuomio (R 2010/1101).

6 Tulkki 2009, 3.

7 Nykänen 2001.

8 Kankkunen 1984; KKO 719/316 V.D. 1966; Nykänen 2001.

9 Salama 1990 (1964), 140.

10 Arminen 1999, 222–223.

11 Alasuutari 1996, 218.

12 KKO 178/90 V.D. 1973; Rautiainen 2012, 103–104.

13 Malmisalo 2009.

14 Ketola 2003, 45–48.

15 Tulkki 2009, 92.

16 Backman 1972, 597–599.

17 Ks. *Vapaa-ajattelija* -lehti (2/2008). Kyseinen numero sisältää myös itse pakinan.

- 18 Arminen 1989, 91–92, 107; 1999, 225–226.
- 19 Syyttämättäjättämispäätös R 98/2021.
- 20 Lappi-Seppälä ym. 2009, 87–91.
- 21 HE 6/1997, 127–129.
- 22 Eduskunnanpöytäkirja 15.6.1998.
- 23 LaVM 3/1998.
- 24 PeVL 23/1997.
- 25 Heikkonen 2010, 56; SuVM 2/1998.
- 26 Larsen 2014, 195.
- 27 Saarela 2011, 43.
- 28 Lappi-Seppälä ym. 2009, 371, 389–390; ks. HE 6/1997.
- 29 HE 6/1997, s. 127.
- 30 Durkheim 1980 (1912), 32, 55–58.
- 31 Anttonen 2000, 272; 2010, 124–125.
- 32 Ks. Heikkonen 2010, 56; Saarela 2011; vrt. Tulkki 2010, 9.
- 33 Valtakunnansyyttäjänvirasto ilmoittaa käsittelevänsä asioita, jotka ovat yhteiskunnallisesti merkittäviä. Vain valtakunnansyyttäjällä on syyteoikeus sananvapausrikkoksiin, joista esimerkkeinä mainitaan kiihottaminen kansanryhmää vastaan, uskonrauhan rikkominen, julkinen kehottaminen rikokseen ja näihin liittyvät päätoimittajarikkomukset. (Valtakunnansyyttäjänvirasto 2013 [verkkosivu].
<<http://www.vksv.oikeus.fi/fi/index/valtakunnansyyttajanvirasto/virastossakasiteltavatasiat.html>>.)
- 34 Silvanto 2002, 35.
- 35 Silvanto 2002, 35–37.
- 36 Jensen 2011, 348–353; Linjakumpu 2010.
- 37 Ridanpää 2009, 739.
- 38 Syyttämättäjättämispäätös R 06/11.
- 39 Syyttämättäjättämispäätös 42/27/06.
- 40 R 07/3284 ja R 08/1921.
- 41 Ridanpää 2009.
- 42 KKO 2012:58 (R 2010/1101).
- 43 KKO 2012:58 (R 2010/1101).
- 44 Vrt. R 2010/1101 ja R 09/2786.
- 45 R13/6335.
- 46 R 07/3284.
- 47 R 08/1921.
- 48 R 05/3096.
- 49 R 03/1129.
- 50 R 04/2483.
- 51 R 07/200.
- 52 Niin kutsutun maailmanuskontoparadigman problematiikasta ks. esim. Owen 2013; Masuzawa 2005.
- 53 Uotila 2005.
- 54 Ks. esim. Taira 2013.
- 55 R 03/1129.
- 56 Kurki 2014.
- 57 Aro 2013; Nuotio 2009; Tulkki 2010.
- 58 Larros 2012.
- 59 Heikkonen 2010, 61.
- 60 Alves 2013.

Kirjallisuus

- Alasuutari, Pertti 1996. *Toinen tasavalta: Suomi 1946–1994*. Tampere: Vastapaino.
- Alves, Thiago 2013. *A critical assessment of the United Nations resolutions on combating defamation of religions in the light of international human rights law*. Kansainvälisen oikeuden pro gradu -tutkielma. Åbo: Åbo Akademi.
- Anttonen, Veikko 2000. Sacred. Teoksessa Russell T. McCutcheon & Willi Braun (toim.): *Guide to the Study of Religion*. London: Continuum, 271–281.
- 2010. *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: SKS.
- Arminen, Ilkka 1989. *Juhannustansseista Jumalan teatteriin – suomalainen julkisuus ja kulttuurisodat*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- 1999. Kirjasodat. Teoksessa Pertti Lassila (toim.): *Suomen kirjallisuushistoria 3: Rintamakirjeistä tietoverkkoihin*. Helsinki: SKS, 220–226.
- Aro, Jessika 2013. Kotimaa24: Rikosoikeuden professori poistaisi pykälän uskonrauhan rikkomisesta. YLE, Uutiset 10.9.2013 [verkkosivu].
<http://yle.fi/uutiset/kotimaa24_rikosoikeuden_professori_poistaisi_pykalan_uskonrauhan_rikkomisesta/6823849>.
- Backman, Eero 1972. Uskontorikokset ja eduskunta. *Lakimies* 70 (1), 597–609.
- Durkheim, Émile 1980 (1912). *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. 1912. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi.
- Grim, Brian J. 2012. Laws Penalizing Blasphemy, Apostasy and Defamation of Religion are Widespread. PEW Forum on Religion and Public Life 2012 [verkkójulkaisu].
<<http://www.pewforum.org/Government/Laws-Penalizing-Blasphemy,-Apostasy-and-Defamation-of-Religion-are-Widespread.aspx>>.
- Heikkonen, Johannes 2010. *Uskonnonvapaus ja valtion positiiviset toimintavelvoitteet*. Valtiosääntöoikeuden pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Jensen, Tim 2011. When is Religion, Religion, and a Knife, a Knife – and Who Decides? The case of Denmark. Teoksessa Winnifred Sullivan, Robert Yelle & Matteo Taussig-Rubbo (toim.): *After Secular Law*. Stanford: Stanford Law Books,

341–362.

- Kankkunen, Ari 1984. *Salamasota 1960-luvun muutospaineiden laukaisijana*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Ketola, Kimmo 2003. Uskonto suomalaisessa yhteiskunnassa 1600-luvulta nykypäivään. Teoksessa Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä & Kimmo Ketola: *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhatluvulla*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 17–52.
- Kurki, Tiina-Leena 2014. Hovioikeus ei muuttanut Kärkkäisen tuomiota juutalaiskirjoittelusta. YLE, Uutiset 17.10.2014 [verkkosivu].
<http://yle.fi/uutiset/hovioikeus_ei_muuttanut_karkkaisen_tuomiota_juutalaiskirjoittelusta/7534428>.
- Lappi-Seppälä Tapio, Kaarlo Hakamies, Pekka Koskinen, Martti Majanen, Sakari Melander, Kimmo Nuotio, Ari-Matti Nuutila, Timo Ojala & Ilkka Rautio 2009. *Rikosoikeus*. Helsinki: Sanoma Pro.
- Larros, Heini 2012. Suuri Juristikysely: Huumausaineen käyttörikos ja uskonrauhan rikkominen turhimmat. Suomen laki, Juristikirje 27.6.2012 [verkkosivu].
<<http://www.suomenlaki.com/juristikirje/suuri+juristikyselyhuumausaineen+kayttorikos+ja+uskonrauhan+rikkominen+turhimmat/a2135576>>.
- Larsen, Signe Engelbreth 2014. Towards the Blaphemous Self: Constructing Societal Identity in Danish Debates on the Blasphemy Provision in the Twentieth and Twenty-first Centuries. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40 (2), 194–211.
- Linjakumpu, Aini 2010. Globalized Islam in Europe: The Cartoon Crisis as Transnational Politics. *Temenos* 46 (2), 175–195.
- Malmisalo, Juha 2009. Räikeä sikamessias säväytti 1970-luvulla. Teologia.fi, 18.3.2009 [verkkojulkaisu]. <<http://www.teologia.fi/artikkelit/uskonto-ilmiona/443-reikamessias-sytti1970-luvulla>>.
- Masuzawa, Tomoko 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

- Nuotio, Kimmo 2009. Jumalanpilkasta viharikoksiin. Uskonnon asema rikosoikeudessa pitäisi arvioida uudelleen. *Haaste* 1/2009 [verkkolehti].
<<http://www.haaste.om.fi/fi/index/lehtiarkisto/haaste12009/jumalanpilkastaviharikoksiin.html>>.
- Nykänen, Elina 2001. *Salamasota: arvomaailmojen ristiriita Juhannustanssit-kohussa 60-luvulla*. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Oikeuspoliittinen tutkimuslaitos (OPTULA) 2005. *Rikollisuustilanne 2005. Rikollisuus ja seuraamusjärjestelmä tilastojen valossa*, liitetaulukko 6 [verkkajulkaisu].
<<http://www.optula.om.fi/fi/index/julkaisut/rikollisuustilanne/rikollisuustilanne2005.html>>.
- 2008. *Rikollisuustilanne 2008. Rikollisuus ja seuraamusjärjestelmä tilastojen valossa*, liite-aulukko 8 [verkkajulkaisu].
<<http://www.optula.om.fi/fi/index/julkaisut/rikollisuustilanne/rikollisuustilanne2008.html>>.
- 2013. *Rikollisuustilanne 2013. Rikollisuus ja seuraamusjärjestelmä tilastojen valossa*, liitetaulukko 8 [verkkajulkaisu].
<<http://www.optula.om.fi/fi/index/julkaisut/rikollisuustilanne/rikollisuustilanne2013.html>>.
- Olli, Soili-Maria 2008. Blasphemy in Early Modern Sweden – An Untold Story. *Journal of Religious History* 32 (4), 457–470.
- Owen, Suzanne 2011. The World Religions paradigm. A time for change. *Arts and Humanities in Higher Education* 10, 253–268.
- Rautiainen, Pauli 2012. *Kuvataiteilijan oikeudellinen asema. Ammattimaista taiteellista toimintaa rajoittava ja edistävä oikeussäätely*. Tampere: Tampere University Press.
- Ridanpää, Juha 2009. Geopolitics of Humour: The Muhammed Cartoon Crisis and the Kaltio Comic Strip Episode in Finland. *Geopolitics* 14 (4), 729–749.
- Saarela, Anna 2011. Uskonnollisten loukkausten kriminalisointi erityisesti sananvapauden näkökulmasta. *Helsinki Law Review* 2011/1.
- Salama, Hannu 1990 (1964). *Juhannustanssit*. 9. p. (muuttamaton laitos). Helsinki: Otava.

Silvanto, Satu 2002. *Ecce Homo – katso ihmistä. Valokuvanäyttely kulttuurikiistana.*

Jyväskylä: Nykykulttuurin tutkimuskeskus.

Taira, Teemu 2013. Making space for discursive study in religious studies.

Religion 43 (1), 26–45.

Tulkki, Kaj-Erik 2009. *Uskonnonvapauden rikosoikeudellinen suoja.* Oikeustieteen lisensiaattitutkimus. Turku: Turun yliopisto.

—2010. Uskonnonvapauden ja sananvapauden keskinäisestä suhteesta rikosoikeuden kannalta arvioiden. *Edilex*, Lakikirjasto 2010 (28) [verkkosivu].

<<http://www.edilex.fi/artikkelit/7302>>.

Uotila, Markku 2005. Mustasukkainen nainen riehui hautajaisissa. *Ilta-Sanomat* 21.10.2005.

Oikeustapaukset

KKO 719/316 V.D. 1966.

KKO 178/90 V.D. 1973.

KKO 2012:58 (R 2010/1101).

Itä-Suomen HO 623 (R 07/200).

Helsingin HO 2854 (R 09/2786) (ei lainvoimainen).

Helsingin HO 2641 (R 04/2483).

Turun HO 1613 (R 08/1921).

Tampereen käräjäoikeus 08/2790 (R 07/3284) (ei lainvoimainen).

Helsingin käräjäoikeus 09/8225 (R 09/3080) (ei lainvoimainen).

Tampereen käräjäoikeus 05/5539 (R 05/3096).

Pirkanmaan käräjäoikeus 14/107074 (R13/6335).

Vantaan käräjäoikeus 04/1603 (R 03/1129) (ei lainvoimainen).

Syyttämättäjättämispäätökset

Valtakunnansyyttäjän syyttämättäjättämispäätös 1.6.2006 (R 06/11).

Valtakunnansyyttäjän syyttämättäjäättämispäätös 18.1.2007 (42/27/06).

Jyväskylän kihlakunnansyyttäjän syyttämättäjäättämispäätös 15.1.1999 (R 98/2021).

Virallisaineisto

CDL-AD(2008)026: European Commission for Democracy through Law (Venice Commission) Report on the Relationship between Freedom of Expression and Freedom of Religion: The Issue of Regulation and Prosecution of Blasphemy, Religious Insult and incitement to Religious Hatred. Council of Europe. Venice commission [verkkosivu].

<<http://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD%282008%29026-e>>.

CDL-AD(2008)026add2: European Commission For Democracy through Law (Venice Commission) Annexe II. Analysis of the Domestic Law Concerning Blasphemy, Religious Insult and Inciting Religious Hatred in Albania, Austria, Belgium, Denmark, France, Greece, Ireland, Netherlands, Poland, Romania, Turkey, United Kingdom on The Basis of Replies to a Questionnaire. Council of Europe. Venice commission [verkkosivu].

<<http://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD%282008%29026-e>>.

Rikoslaki, 17. luvun 10 § (24.7.1998/563). Finlex [verkkosivu].

<<http://finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1889/18890039001>>.

PeVL 23/1997 vp: Perustuslakivaliokunnan lausunto hallituksen esityksestä oikeudenkäyttöä, viranomaisia ja yleistä järjestystä vastaan kohdistuvia rikoksia sekä seksuaalirikoksia koskevien säännösten uudistamiseksi. Eduskunta [verkkosivu]. <<http://217.71.145.20/TRIPviewer/show.asp?tunniste=PeVL+23/1997&base=erml&palvelin=www.eduskunta.fi>>

SuVM 2/1998 vp: Suuren valiokunnan mietintö koskien hallituksen esitystä Eduskunnalle oikeudenkäyttöä, viranomaisia ja yleistä järjestystä vastaan kohdistuvia rikoksia sekä seksuaalirikoksia koskevien säännösten uudistamiseksi. Kela [verkkosivu]. <<http://plus.edilex.fi/kela/fi/mt/suvm19980002>>.

LaVM 3/1998 vp: Lakivaliokunnan mietintö koskien hallituksen esitystä Eduskunnalle oikeudenkäyttöä, viranomaisia ja yleistä järjestystä vastaan kohdistuvia rikoksia sekä seksuaalirikoksia koskevien säännösten uudistamiseksi. Kela [verkkosivu]. <<http://plus.edilex.fi/kela/fi/mt/lavm19980003>>.

Eduskunnan pöytäkirjat 26.3, 4.-5.6, 15.6.1998. Eduskunta [verkkosivu].

<<http://www.eduskunta.fi/triphome/bin/akxhaku.sh?lyh=PUHVAN?lomake=akirjat/akx3200>>.

HE 6/1997 vp: Hallituksen esitys Eduskunnalle oikeudenkäyttöä, viranomaisia ja yleistä järjestystä vastaan kohdistuvia rikoksia sekä seksuaalirikoksia koskevien säännösten uudistamiseksi. Finlex [verkkosivu].

<<http://www.finlex.fi/fi/esitykset/he/1997/19970006>>.

Myyttinen ja symbolinen Mannerheim, kansalaisuskonto ja median taidekiistat

Tarkastelen tässä artikkelissa Carl Gustav Emil Mannerheimin hahmoa suomalaisessa nykylukulttuurissa kahden median taidekiistan kautta. Kiistat rakentuivat Katarina Lillqvistin ohjaaman *Uralin perhonen* -stop-motion-animaation (2008) ja Erkko Lyytisen vetämän tuotantotiimin *Suomen marsalkka* -monimediaprojektin¹ (2012) ympärille. Sivuan myös muita Mannerheimin hahmoon liittyviä keskusteluita. En ole tämän tekstin puitteissa kiinnostunut historiallisesta Mannerheimista, vaan siitä, millaisia merkityksiä Mannerheimiin liitetään ja miten hänen hahmonsaa kautta pyritään vaikuttamaan suomalaiseen yhteiskuntaan. Tarkastelen siis Mannerheimia *myyttinä* ja *symbolina* eli merkityksiä rakentavana kertomuksien kokonaisuutena ja merkkinä, johon ladataan tunteita ja jota voidaan käyttää yhdistämään ja erottamaan ihmisiä.²

Mannerheim nousee esiin aika ajoin mediassa. 24.11.2013 *Aamulehti* uutisoi, että Tampereen Vehmaisissa sijainnut Evert Porilan tekemä Mannerheimin patsas häpäistiin, ja julkaisi kuvia punaisella maalilla tuhritusta patsaasta. Patsaan jalustaan oli kirjoitettu ”LAHTARI” ja ”6.12 LAHDATAAN LAHTARIT”.³ Patsas sijaitsee paikalla, jolta Mannerheim seurasi valkoisten hyökkäystä Tampereelle vuoden 1918 sisällissodassa.⁴ Taistelua seuraavasta Mannerheimista on tehty myös useita maalauksia ja Porilan veistoksesta pienoisljennöksiä, joita Rintamamiesliitto myi koteihin jatkosodan aikana. Vehmaisten monumentaaliveistos valmistui jo 1938, mutta se paljastettiin vasta 1956, koska talvisota lykkäsi alkuperäistä paljastusajankohtaa, ja lopulta Mannerheim toivoi itse, ettei sitä paljastettaisi hänen elinaikanaan. Patsas oli alun perin tarkoitettu sijoitettavaksi Tampereen keskustaan, mutta vastustuksen takia se sijoitettiin lopulta Vehmaisiin.⁵

27.11.2013 *Ilta-Sanomat* uutisoi, että Perussuomalaisten kansanedustaja Jussi Niinistö oli tehnyt eduskunnalle kirjallisen kysymyksen Suomen itsenäisyyden 100-vuotisjuhlien järjestelyistä, koska projektin hallituksessa istui ”vasemmistolainen rap-artisti Paleface”, joka oli aiemmin nimittänyt Mannerheimia sotarikolliseksi. Tämä esimerkki tuo esiin sen, miten Mannerheim jakaa vasemmistoa ja oikeistoa vielä 2010-luvulla ja miten Mannerheimin hahmo on helpommin sovitettavissa yhteen suomalaisuuden kanssa kuin vasemmistolaisuus. Toisaalta oikeisto-vasemmisto jaon lisäksi Mannerheim on nostettu myös muiden vastakkainasetellun yhteydessä esiin: *Suomen marsalkka* -monimediaprojektin kohdalla rakennettiin jännitettä ulossulkevan nationalismin ja monikulttuurisuuden välille.

Mannerheimin symbolisuudesta kertoo myös hänen hahmonsa päätyminen syksyllä 2014 *Rakkautta ja anarkiaa* -elokuva festivaalin mainokseen, joka jäljittelee ”Hitler kuulee...” -videon rakennetta. Mainoksessa Mannerheim suuttuu, kun kuulee, ettei hänestä ole elokuvaa kyseisillä festivaaleilla. Internet-meemeille tyypilliseen tapaan videota kierrätettiin uudelleen uusilla tekstityksillä ja sitä kommentoitiin alkuperäisellä ”Hitler kuulee...” -videopohjalla. Kenties johtuen videon leikittelevästä ja pastissimaisesta tyylistä se ei herättänyt valtamediassa suurta tunnekuohua. Olen kiinnostunut seuraavista kysymyksistä: Miksi Mannerheim nostetaan aika ajoin esiin julkisessa keskustelussa? Miksi Mannerheim kerää ympärilleen uusia tulkintoja ja miksi ne herättävät niin paljon huomiota? Mitä tämä kertoo suomalaisesta yhteiskunnasta ja sen tavasta käsitellä asioista julkisessa keskustelussa?

Uskontotieteellisiä lähtökohtia yhteisönmuodostuksen tutkimiseen

Ranskalainen sosiologi Émile Durkheim kirjoittaa teoksessaan *Uskontoelämän alkeismuodot*, että pyhän ja profaanin eli maallisen välinen erottelu on kaikkien yhteisöjen tiedon perusta. Pyhä on lähtöisin yhteisöstä, eikä pyhyys ole siis asioiden sisäsyntyinen ominaisuus.⁶ Uskontotieteilijä Veikko Anttonen kiinnittää huomiota

siihen, miten pyhä on jotain erilleen asetettua ja miten pyhä tulee esiin erilaisissa rajanylityksissä.⁷ Mannerheim on joillekin suomalaisille pyhä, toisille taas epäpyhä: hahmoon on ladattu yhteisöllisiä arvoja ja tunteita, ja hahmoon liittyvät rajanylitykset nostavat esiin samanaikaisesti sen pyhyiden ja epäpyhyiden.

Yhdysvaltalaisen uskontososiologin Robert N. Bellahin käyttöönottamien kansalaisuskonnon käsitteen avulla voidaan hahmottaa kansakuntaan liittyviä uskonnollisia ulottuvuuksia, joita arkiajattelussa ei välttämättä pidetä uskonnollisina, mutta jotka on kuitenkin helposti tunnistettavissa uskonnonkaltaisiksi.⁸ Uskontotieteilijä Tiina Mahlamäki määrittelee kansalaisuskonnon kansakuntaan kohdistuvaksi pyhittämisen järjestelmäksi, joka on tarkasteltavissa kansakuntaan liittyvien myyttien, rituaalien, symbolien ja uskomusten kautta.⁹ Mannerheim on suomalaisen kansalaisuskonnon keskeisimpiä symboleja, ja häneen liittyy myyttejä ja uskomuksia ja rituaalista toimintaa. Käyttämällä kansalaisuskonnon käsitettä en pyri ottamaan kantaa sen suhteen, onko esimerkiksi Mannerheimin arvostamisen kohdalla kyse oikeasti uskonnollisesta ilmiöstä. Käsitteen avulla rajaan tutkimuskohteeni tarkasteltavaksi uskontotieteen näkökulmasta: olen kiinnostunut siitä, miten Mannerheim-myyttiä ja symbolia käytetään erilaisten tavoitteiden ajamiseen.

Uskontotieteilijä Catherine Bell on kehittänyt edelleen ritualisaation käsittettä, jotta voitaisiin paremmin ymmärtää erilaista rituaalista toimintaa. Ritualisaatio on tila, jossa rituaaleista tulee rituaaleja. Se on strategista, tarkoituksenmukaista toimintaa, jossa pyritään asettamaan jokin tietty toimintatapa ensisijaiseksi suhteessa johonkin muuhun toimintatapaan. Se on toimintaa, joka luo ehtoja muulle toiminnalle.¹⁰ Tätä kautta huomioni kiinnittyy siihen, miten Mannerheimin hahmon avulla luodaan vakiintuneita tapoja kommunikoida suomalaisuudesta ja toisaalta siihen, miten näitä toimintatapoja myös kyseenalaistetaan. Mannerheimiin liittyvää ritualisaatiota ovat esimerkiksi hänen haudallaan tapahtuvat seremoniat tai vakiintuneet tavat esittää hänen hahmoaan mediassa ja ritualisaation purkamista erilaiset uudelleentulkinnat taiteessa.

Rituaalit kytkeytyvät vahvasti symboleihin. Mediatutkija Johanna Sumialan mukaan median ritualisoitu valta rakentuu kyvyille yhdistyä symbolien tiivistymään, mitä kautta puhutellaan erilaisia yleisöjä.¹¹ Mannerheimin hahmo on osa tätä symbolien tiivistymää ja hahmon näkyvyys edesauttaa sitä, että sen kautta voidaan puhutella laajoja joukkoja. Havainnollistan Mannerheimia osana suomalaista kansalaisuskontoa ja Mannerheimiin liittyvää ritualisaatiota seuraavassa alaluvussa.

Monikasvoinen Mannerheim

Mannerheimin hahmo nousee esiin monilla erilaisilla suomalaisen kulttuurin alueilla. On olemassa ns. virallinen tai institutionalisoitunut Mannerheim-kultti, johon kuuluvat esimerkiksi Mannerheimin haudalla tai ratsastajapatsaalla järjestettävät seremoniat. Taiteen kentällä, etenkin kirjallisuudessa on olemassa useita erilaisia tulkintoja Mannerheimin hahmosta. Lisäksi on olemassa erilaista Mannerheim-perinnettä. Virallista linjaa edustaa Suomen Marsalkka Mannerheim perinnesäätiö, jonka tärkeimpänä tehtävänä on Mannerheimin perinnön vaaliminen. Säätiö tukee sotahistoriallista tutkimusta, järjestää tapahtumia ja kehittää Askaisissa olevaa Mannerheim-ristin ritarien kunniaksi rakennettua ritaripuistoa.

Folkloristi Ulla-Maija Peltonen on tutkinut Suomen sisällissotaan liittyviä muistoja, joissa Mannerheimilla on myös näkyvä sija. Sisällissodan jälkeen valkoisesta julkisuudesta tuli virallista ja punaisten näkemykset painuivat maan alle. Työväen folkloressa Mannerheim nähtiin lahtarikenraalina. Punaisten näkökulma rehabilitoitiin viralliseen julkisuuteen vasta 1960-luvulla, missä Väinö Linnan *Pohjantähti*-trilogialla oli tärkeä rooli. Linnan tulkinta asettui vastakkain virallisen historiankirjoituksen kanssa. 1960-luvulla aloitettiin muun muassa sisällissotaan liittyvän muistitiedon keruu punaisilta. (Peltonen 1996, 14–16; Peltonen 2010.)

Kirjallisuudessa viralliselle Mannerheim-kuvalle on tuotu useanlaisia ristivaloituksia. Mannerheimista on kirjoitettu satoja nimekkeitä, joten tässä yhteydessä voidaan vain raapaista pintaa. Mannerheimista on kirjoitettu useita elämänerkellisiä teoksia ja lisäksi hänen omia kirjoituksiaan on julkaistu. Ensimmäinen Mannerheim-elämäkerta on Kai Donnerin kirjoittama *Fältmarskalken friherre Mannerheim* vuodelta 1934. Esseistisesti Mannerheimista ovat kirjoittaneet Veijo Meri (*C. G. Mannerheim – Suomen Marsalkka*, 1988) sekä Kain poika Jörn Donner, joka on jatkanut Mannerheimin analysointia vuonna 2011 ilmestyneessä *Muistiinpanoja Mannerheimista* -teoksessa. Hän ohjasi myös 2011 valmistuneen viisi-osaisen tv-sarjan *Mannerheim – Jörn Donnerin kertomana*. Donneria pidetäänkin 2010-luvun suurimpana Mannerheim-auktoriteettina. Hän on kertonut, että

Mannerheim oli tarkka julkisuuskuvastaan ja alkoi varhain luoda brändiä itselleen, mikä vaikeutti hänen henkilökohtaisen ihmisyytensä hahmottamista. Tämä teema toistuu myös *Suomen marsalkka* -monimediaprojektissa.

Fiktiossa Mannerheim-hahmon kiiltokuvamaisuuden taakse on pyritty Jörn Donneria aikaisemminkin. Paavo Rintalan *Mummoni ja Mannerheim* -trilogiassa (1960–62) Mannerheimin yläluokkaista sotilaselämää verrataan vaatimattomista oloista lähtevän maalaisnaisen elämään. Pauli Virtanen ohjasi vuonna 1971 romanin pohjalta tv-sarjan, jossa Mannerheimia näytteli Helge Herala. Mannerheim esiintyy myös Matti Kassilan elokuvassa *Päämaja* (1970), joka pohjautuu Ilmari Turjan näytelmään *Päämajassa* (1966). Elokuva sijoittuu Kannaksen suurhyökkäystä edeltävään aikaan. 77-vuotissyntymäpäiviään viettävää Mannerheimia esittää Joel Rinne.

Vuonna 2004 Yle järjesti *Suuret suomalaiset* -kilpailun, jonka pohjalta tehtiin tv-sarja sekä kirja. Kilpailussa oli kaksi kierrosta, jossa kansalaiset saivat äänestää puhelimitse, postitse ja internetissä. Toisella kierroksella Mannerheim sijoittui ensimmäiseksi 104 244 äänellä, mikä oli 28,7 % annetuista äänistä. Vuonna 2010 ilmestyi Hannu Raittilan teos *Marsalkka*, joka sijoittuu vuoteen 1948. Siinäkin sivutaan Mannerheim-myyttiä: CIA on kiinnostunut ohjaamaan marsalkan elämästä elokuvan innoittaakseen pieniä kansoja kommunismin vastustamisessa. Raija Orasen *Metsästäjän sydämessä* (2010) Mannerheim on toisena päähenkilönä Hjalmar Linderin kanssa. Eeva Kaarina Arosen *Kallorummussa* (2011) keskitytään yhteen päivään vuonna 1935.

2000-luvulla Mannerheim on ollut näkyvimmin esillä Solarfilmsin elokuvaprojektin myötä. Elokuvassa oli tarkoitus esittää Mannerheimin elämäntarina nuoruudesta alkaen. Elokuvan tuottajana oli Markus Selinin Solar Films ja ohjaajana oli alun perin Renny Harlin, jonka vetäytyttyä projektista 2011 otettiin hänen tilalleen Dome Karukoski. Pääosan esittäjänä oli tarkoitus olla Mikko Nousiainen. Lokakuussa 2013 elokuvan tuotantoyhtiö asetettiin konkurssiin. Lisärahoitusta oli haettu mm. myymällä elokuvaan ennakkolippuja sekä Champion of Liberty -mitaleja.

2000- ja 2010-luvun Mannerheim-kuvaan vaikuttaa erilaisten mediateknologioiden moninaisuus ja perinteisten medioiden kamppailu yleisöstä. Näkyviä ovat olleet esimerkiksi iltapäivälehtien liitteet, joissa sota-aika on ollut näkyvällä sijalla ja Mannerheimkin on saanut osansa. *Uralin perhonen* ilmestyi vielä aikana, jolloin sosiaalisen median räjähdystä ei ollut tapahtunut samassa mitassa kuin *Suomen marsalkan* tullessa ulos, joka oli elokuvan ympärille muodostunut monimediaprojekti, jolle haettiin näkyvyyttä internetissä ja sosiaalisessa mediassa.

Kokoavasti voidaan sanoa, että Mannerheimin hahmo esiintyy lukemattomissa kulttuurituotteissa ja hahmo on melko jännitteinen. Mannerheim näyttäytyy Vapaussodan sankarina, yhtenäisen Suomen puolustajana tai lahtarikenraalina,

kosmopoliittina seikkailijana, naistenmiehenä tai homoseksuaalina, hänen esittämisensä tummaihoisena taas aiheutti vastareaktion, joka tulee ilmi esimerkiksi ”minun Mannerheim oli valkoihoinen” -t-paitaprinteissä. Toisaalta voidaan siis löytää virallinen ja ritualisoitu Mannerheim-kuva, jota sekä toistetaan että puretaan monissa erilaisissa epävirallisissakin kulttuurituotteissa.

Uralin perhonen

Katariina Lillqvistin ohjaama stop-motion -animaatio *Uralin perhonen* (2008) sai ensi-iltansa Tampereen kansainvälisillä elokuvajuhlilla, jossa se voitti parhaan kotimaisen animaatioelokuvan palkinnon. Se esitettiin myös Yle TV Ykkösellä 17.3.2008. Animaatio pohjautui Lillqvistin yhdessä Hannu Salaman kanssa käsikirjoittamaan radiokuunnelmaan, joka pohjautui kertomaperinteeseen Tampereen Pispalasta. Elokuvassa Mannerheimia muistuttava hahmo tapaa matkoillaan kirgiisinuorukaisen, josta tulee Mannerheimin rakastaja. Mannerheim kuitenkin hylkää kumppaninsa sisällissodan alkaessa. Sisällissodan yhteydessä Mannerheim kuvataan teloittamassa punaisia Tampereella. Myös kirgiisi, Uralin perhonen, päätyy Tampereelle, jossa tämä lopulta tekee itsemurhan.

Mediassa teos pelkistettiin ”animaatioksi, jossa Mannerheim kuvataan korsettiin pukeutuvana homona”. Alun perin luonnehdinta esiintyi *Ilta-Sanomissa*,¹² minkä jälkeen luonnehdinta toistui useissa lehtijutuissa. 28.2.2008 Kristillisdemokraattien Bjarne Kallis esitti kysymyksen pääministerin kyselytunnilla animaatiosta. Kalliksen mukaan teos loukkasi suuria kansalaisryhmiä, etenkin vanhempaa sukupolvea ja veteraaneja. Hän kysyi hallituksen suhtautumista loukkaavien projektien tukemiseen, muttei eritellyt sitä, mikä teoksessa loukkasi.¹³

Lehdistössä ja internetissä levisivät myös kannanotot kenraali Gustav Hägglundilta, Raimo Ilaskiveltä ja Päivi Räsäseltä (KD) ja 6.3.2008 lähetettyyn A-talkiin kutsuttiin keskustelemaan Hägglund, Kallis, Katariina Lillqvist ja Minna Sirnö (Vas.). Animaatiossa oli keskeisellä sijalla punaisten näkökulman nostaminen esiin ja vi-

rallisen, ylevän Mannerheim-kuvan vastustaminen. Mediassa vastakkainasettelu rakentui kristillis-konservatiivisen ja vasemmistolais-liberaalin akselin välille. Teoksen vastustuksessa nousivat esiin sotaveteraanit ja vanhemmat sukupolvet mahdollisina loukkaantujina. Ylen roolia elokuvan rahoittajana ei varsinaisesti kyseenalaistettu, mutta Kallis kyseli, onko oikein käyttää verorahoja loukkaavien teoksien tukemiseen. Lillqvist kommentoi myös, että hän pyrkii uudelleentulkitsella myyttiä pääsemään lähemmäksi ”oikeaa” Mannerheimia ja että *Uralin perhosta* työstäessään hän oli alkanut ymmärtää paremmin Mannerheimia.

Suomen marsalkka

Erkko Lyytisen ja kumppanien *Suomen marsalkka* -monimediaprojektissa (2012) Kenia näyttäytyy Mannerheim-tradition ja isänmaallisten symbolien puhdistajana nykysuomalaisuuden kanssa huonosti sopivasta nationalismista. Projekti rakentui suomalaisten kokoamaan taustamateriaaliin pohjautuvan, kenialaisten tuottaman, ohjaaman ja näyttelämän elokuvan ympärille. Elokuvasa on keskeistä jännite Mannerheimin perhe-elämän ja isänmaan puolustamisen välillä. Projektin taustakontekstiksi asettuu ”Jytky”, perussuomalaisten voitto kevään 2011 eduskuntavaaleissa. Lyytisen mukaan projektin tavoitteena oli kaapata suomalaisuuden symbolit ”takaisin”.¹⁴ Asetelma muistuttaakin sitä, miten Vihreät tulkitsivat uudestaan leijonavaakunaa osana kevään 2011 vaalikampanjaansa. Tarkastelen seuraavaksi kahden esimerkin kautta sitä, miten symbolit pyrittiin ottamaan haltuun.

Elokuvan tekopaikka pidettiin salassa, mutta elokuussa 2012 *Helsingin Sanomat* ja *Iltalehti* uutisoivat, että elokuvassa Mannerheimia esittää kenialainen Telly Savalas Otieno. Elokuvan tekijät ja Yle päättivät järjestää tiedotustilaisuuden vastineena mediahuomiolle. Tiedotustilaisuudessa Erkko Lyytinen esitti trailerin, joka alkoi hänen yksinpuhelullaan tärkeydestä ottaa suomalaisuuden symbolit haltuun.¹⁵ Trailerissa esiintyy maasai-asuihin pukeutunut kuoro, joka laulaa Finlandia-hymniä. Seuraavaksi kuvataan sinivalkoista taivasta, kuvataan suomalaisille tuttuun univormuun pukeutunutta Telly Savalas Otienoa vastaanäyttelijänsä kanssa

keskellä onnellista parisuhdetta, sitten afrikkalaista suurkaupunkia, jonka yllä pilvet liikkuvat nopeutetusti ja lopuksi Mannerheim on yksin ratsunsa selässä. Traileeri rakentuu suomalaisiksi ja afrikkalaiseksi tunnistettavista elementeistä. Tulkitseen tämän universalisoinnin strategiaksi: Finlandia-hymnin herättämät tunteet eivät muutu, vaikka sen esittääkin kenialainen kuoro. Kenia edustaa toiseutta, jonka kautta osoitetaan ulossulkevan nationalismiin keinotekoisuus.

Ajatus Kenian uudistavuudesta suhteessa suomalaisuuteen tulee esiin myös siinä, miten tuotantotiimi vei Keniaan suomalaista sota-ajan rautaa, josta paikallinen seppä takoi mitaleja, joita luovutettiin uusille suomalaisille sankareille. Kuka tahansa pystyi ehdottamaan uusia sankareita projektin internetsivujen kautta, osana tiedotustilaisuudessa lanseerattua ”Päivitämme sankaruutta” -kampanjaa. Kenia toimi siis keinona muuntaa symbolinen sankaruus uudenlaiseksi.¹⁶ Kun itse elokuva esitettiin Rakkautta ja anarkiaa -festivaaleilla sekä Ylellä, ei sanomalehdissä kirjoitettu aiheesta enää niin paljoa kuin Otienon henkilöllisyyden paljastutta. Suomalaiskriitikot pitivät elokuvan ideaa hyvänä, mutta toteutusta välttävänä. Vuonna 2014 Telly Savalas Otienolle myönnettiin kenialainen Kalasha-palkinto parhaasta miespääosasta *Suomen marsalkka* -elokuvassa.

Mannerheim 2000–2010-luvuilla

Yhteistä kahdessa teoksessa oli se, miten symboli- tai myytti-Mannerheim ja ihmis-Mannerheim erotettiin toisistaan: symboli tai myytti on jotakin, jota pyritään purkamaan, ihminen on jotakin helpommin samaistuttavissa olevaa ja vähemmän kiiltokuvamaista. Molemmissa teoksissa asetetaan vastakkain myös ihmissuhteet ja velvollisuudet isänmaata kohtaan. Sankari-Mannerheim jää lopussa yksin, mikä toimii tehokkaana keinona purkaa sankarikuva.

Molemmat teokset pyrkivät purkamaan virallista sankari-Mannerheimin kuvaa. *Uralin perhosessa* se tehtiin punaisten folkloren avulla, *Suomen marsalkassa* taas painottui liberaali ja monikulttuurinen suomalaisuus ja kenialaisuus, jonka avulla

Mannerheim-myyttiä pyrittiin uudelleenlukemaan. Esimerkit tuovat esiin sen, miten myyttien ajatellaan vaikuttavan ihmisten käsityksiin ja sitä kautta yhteiskuntaan. Ravistelemalla myyttejä pyritään saamaan aikaan muutoksia ihmisten käsityksissä ja yhteiskunnassa. Mannerheimin kohdalla se, että kyseessä on keskeinen ja näkyvä hahmo, lienee tärkeä syy sille, että uudelleentulkinnat kasautuvat hänen hahmonsa ympärille.

Uralin perhosen kohdalla se, että Mannerheim kuvattiin homoseksuaalisessa suhteessa, herätti enemmän vastustusta kuin se, että Mannerheim esitettiin teloittamassa punaisia. *Suomen marsalkan* kohdalla pääosaa esittäneen Telley Savalas Otienon ihonväri nähtiin provokaationa. Kun *Uralin perhosen* kohdalla närkästyksi lähti liikkeelle poliittisten toimijoiden suunnalta, *Suomen marsalkan* kohdalla kyse oli selkeämmin median itse tuottamasta kohusta.¹⁷ Sotaveteraanit otettiin mukaan sijaisloukkaantujina, jolloin esimerkiksi *Suomen marsalkka* -elokuvan tiedostustilaisuudessa toimittaja saattoi kysyä, eivätkö elokuvan tekijät ajatelleet sitä, että sotaveteraanit saattaisivat loukkaantua tummaihoisesta Mannerheimista. Kun itse sotaveteraaneja haastateltiin, eivät he olleet kuitenkaan kovinkaan loukkaantuneita.¹⁸ Sotaveteraanit ovatkin osa samaa symbolien tiivistymää kuin Mannerheim, jonka kautta yleisöjä voidaan houkuttaa. Tässä tapauksessa sotaveteraaneilla kuitenkin oli oma ääni, jolla he, toisin kuin Mannerheim, pystyivät vapautumaan ympärilleen rakennetusta myytistä ja siihen liittyvästä oletuksesta, että sotaveteraanin tehtävä on automaattisesti loukkaantua Mannerheimiin liittyvistä uudelleentulkintoista.

Mediakeskusteluissa oli mukana monenlaisia toimijoita. Yle oli mukana tukemassa ja esittämässä molempia teoksia. Samaan aikaan oli tekeillä Solarfilmsin Mannerheim-suurelokuvaprojekti, joka päättyi konkurssiin. Solarfilmsin projekti toimi vertailukohtana molemmille teoksille, mutta kiinnostavaa oli, että kun Otienon henkilöllisyys paljastui, alettiin *Suomen marsalkkaa* verrata *Uralin perhoseen*. Kaupallisessa mediassa, etenkin iltapäivälehdissä kiinnitettiin huomiota Ylen rooliin, jol-

loin rakentui selkeä vastakkainasettelu julkisesti ja yksityisesti rahoitetun median välille. *Suomen marsalkka*-kohuun tultaessa sosiaalisessa mediassa oli tapahtunut huomattavaa kehitystä ja projekti oli vahvasti läsnä Twitterissä ja Facebookissa. Myös valtamedian tuottamia sisältöjä jaettiin ja kommentoitiin laajalti sosiaalisessa mediassa. Mannerheim ja sotaveteraanit ovat osa sellaista symbolien tiivistymää, jonka kautta yleisöjä houkuteltaan.¹⁹ Symboleihin kohdistuvat tunteet lisäävät niiden kykyä puhutella yleisöjä. Siksi juuri kiistanalaiset symbolit (kuten Mannerheim) houkuttelevat ympärilleen uusia tulkintoja. Median toimintalogiikka kannustaa taiteilijoita tekemään huomiota herättäviä teoksia, joissa esitetään uudelleentulkintoja symboleista, jotka herättävät laajalti tunteita, sekä median toimijoita kiinnittämään huomiota näihin uudelleentulkintoihin.

Mannerheim on keskeinen osa suomalaista kansalaisuskontoa. Liberaalit ja vasemmistolaiset uudelleentulkinnat eivät ole kansalaisuskonnollisia siinä mielessä, että ne pyhittäisivät Mannerheimia kansalaisuskonnon symbolina, mutta kuitenkin muutospyrkimykset käyttävät kansalaisuskonnollisia symboleja muutoksen tukipisteinä. Tämä vahvistaa Mannerheimin asemaa näkyvänä hahmona sekä häneen positiivisesti että negatiivisesti suhtautuvien mielissä. Voidaankin todeta, että juuri kiistanalaisuus ylläpitää hahmon asemaa, mihin median toimintalogiikka kiistoja korostavana vaikuttaa vahvistavasti. Toisaalta medianäkyvyyttä painottavan logiikan mukaan pelaaminen toimii keinona väheksyä jonkin kulttuurituotteen arvoa. Jos jonkin teoksen taustalta löytyy huomionherättämisen motiivi, voidaan tätä päheksyä ja kyseenalaistaa kulttuurituotteen arvo: jonkin teoksen nimittäminen kohuteokseksi on strategia, jolla voidaan vähätellä teoksen muuta, esimerkiksi taiteellista tai yhteiskunnallista arvoa. Niin Lyytistä kuin Lillqvistiä syytettiin provokaatiosta ja tunteiden loukkaamisesta, mikä siirsi keskustelun fokusta pois teosten esiin nostamista kysymyksistä, kuten kenelle suomalaisuuden symbolit kuuluvat tai onko Mannerheim-myytille käyttöä nyky-Suomessa?

-
- ¹ *Suomen marsalkka* -monimediaprojekti sisältää samannimisen elokuvan, elokuvan teosta kertovan dokumenttisarjan *Operaatio Mannerheim* sekä internetsivut, joissa voi seurata tuottajien blogia sekä osallistua *Päivitämme sankaruutta* -kampanjaan.
- ² Mannerheimin myyttisyys ja symbolisuus ei ole jotain, mitä vain tutkija pystyy havaitsemaan, vaan ne ovat Mannerheimia koskevissa keskusteluissa esiin nousevia teemoja, joista pyritään tietoisesti vapautumaan.
- ³ *Aamulehti* 24.11.2013.
- ⁴ Tampereen taistelu on yksi Mannerheimin kiistanalaisuuden kannalta merkittävimpiä tapahtumia. Kyseessä oli Pohjoismaiden sotahistorian siihen mennessä suurin taistelu, jonka jälkimmäisissä teloitettiin suuri määrä punaisia. Mannerheimin rooli näissä likvidoinneissa on ollut kiistanalainen. Patsaan tekstit kytkivät sen myös tasavallan presidentin itsenäisyyspäivän vastaanottoon Tampere-talossa ja sen ulkopuolella järjestettyyn taloudellista eriarvoisuutta vastustaneeseen *Kiakkovieras-juhlaan*.
- ⁵ Peltonen 2010, 92–93.
- ⁶ Durkheim 1980.
- ⁷ Anttonen 2010.
- ⁸ Kansalaisuskonto-termiä käytti alun perin filosofi Jean-Jacques Rousseau, joka kirjoitti *religion civilestä*. Englannin kielen *civil religion* on suomennettu usein myös yhteiskuntauskonnoksi (Rousseau 1998; Lampinen 2006; ks. myös Kyyrö 2013).
- ⁹ Mahlamäki 2005, 212.
- ¹⁰ Bell 1992, 74; 171–76.
- ¹¹ Sumiala 2013, 64–65.
- ¹² *Iltä-Sanomat* 23.2.2008,
- ¹³ *Eduskunta* 2008.
- ¹⁴ *Voima* 29.12.2012.
- ¹⁵ YLE 16.8.2012.
- ¹⁶ Suomenmarsalkka.fi 16.8.2012.
- ¹⁷ Ks. Väliverronen 2013.
- ¹⁸ *Iltalehti* 15.8.2012; IS 17.8.2012.
- ¹⁹ Vrt. Sumiala 2013.

Lähteet

Aineistolähteet

Aamulehti 24.11.2013. Mannerheimin patsas häpäistiin Tampereella – katso kuvat.

A-talk 11.3.2008. *Elävä arkisto* [verkojulkaisu].

<http://yle.fi/elavaarkisto/artikkelit/a-talk_vaittelee_marski-animaatiosta_28070.html#media=28079>.

Eduskunta 2008. Täysistunnon pöytäkirja PTK 16/2008 vp. [verkkosivu].

<http://www.eduskunta.fi/faktatmp/utatmp/akxtmp/ptk_16_2008_p.shtm>.

Iltalehti 15.8.2012. Veteraanit järkyttyivät.

Iltta-Sanomat 23.2.2008. Mannerheim on elokuvassa homo.

—17.8.2012 ”Mannerheimin arvo ei muutu”. Sotaveteraani Sakari Sippola katsoi kohutun elokuvan trailerin.

—28.11.2013. Kiista juhla järjestelyistä.

Operaatio Mannerheim 2012. Tv-sarja, 5 osaa. Juan Reina (ohj.), Erkki Lyytinen, Ken Saan & Emma Taulo (käsik). Suomi: YLE.

Suomen marsalkka 2012. Elokuva. Gilbert Lukalia (ohj.), Sam Kihuu, Erkki Lyytinen, Anthony Ndu'ngu, Teemu Nikki, Andronico Otieno, Ken Saan & Emma Taulo (käsik.). Kenia, Suomi, Viro: Savane Productions, YLE, Filmistudio Kalevipojat.

Suomenmarsalkka.fi 18.10.2012. Suomen Marsalkka -tuotannon koko tarina [verkkosivu]. <<http://www.suomenmarsalkka.fi/suomen-marsalkka-tuotannon-koko-tarina/>>.

—16.8.2012. Kenelle sinä antaisit leijonariipuksen? [verkkosivu].

<<http://www.suomenmarsalkka.fi/kenelle-sina-antaisit-leijonariipuksen/>>.

Uralin perhonen 2008. Animaatio. Katariina Lillqvist (ohj.), Katariina Lillqvist & Hannu Salama (käsik.). Suomi, Tšekki: Osuuskunta Camera Cagliostro.

Voima 29.12.2012. Suomen marsalkka [verkkolehti].

<<http://fifi.voima.fi/artikkeli/2012/syyskuu/soumen-marsalkka>>.

YLE 16.8.2012. Kohutun Suomen Marsalkka -elokuvan tiedotustilaisuus. Yle Areena [verkkójulkaisu]. <<http://areena.yle.fi/tv/1637661>>.

Kirjallisuus

- Anttonen, Veikko 2010. *Uskontotieteen maastot ja kartat.* Helsinki: SKS.
- Bell, Catherine 1992. *Ritual theory, ritual practice.* Oxford: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N. 1974. American Civil Religion in the 1970s. Teoksessa Russell E. Richey & Donald G. Jones (toim.): *American Civil Religion.* New York: Harper & Row, 255–72.
- Durkheim, Émile 1980 (1912). *Uskontoelämän alkeismuodot.* Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi.
- Kyyrö, Jere 2013. *Kansalaisuskonnon ulottuvuudet suomalaisessa tutkimuksessa – Käsitehistoriallinen analyysi.* Sosiologian pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Lampinen, Tapio 2006. Kansalaisuskonto vai yhteiskuntauskonto. Teoksessa Anne Birgitta Yeung, Heikki Pesonen & Susan Sunbäck (toim.): *Rajojen ylityksiä. Uskonto, kirkko, sosiologia.* Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 108–116.
- Mahlamäki, Tiina 2005. *Naisia kansalaisuuden kynnyksellä. Eeva Joenpellon Lohjasarjan tulkinta.* Helsinki: SKS.
- Peltonen, Ulla-Maija 1996. *Punakapinan muistot. Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen.* Helsinki: SKS
- 2010. Yhdistävä ja erottava sankaruus. Teoksessa Ulla-Maija Peltonen & Ilona Kemppainen (toim.): *Kirjoituksia sankaruudesta.* Helsinki: SKS, 89–127.
- Rousseau, Jean-Jacques 1998 (1762). *Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet.* 3. p. Suom. Johannes V. Lehtonen. Hämeenlinna: Karisto Oy.
- Sumiala, Johanna 2013. *Media and ritual: Death, Community and Everyday Life.* Lontoo: Routledge.

JERE KYRÖ: Myyttinen ja symbolinen Mannerheim,
kansalaisuskonto ja median taidekiistat

Väliverronen, Esa 2013. Raivostunut kansa ja keskiäkäinen kriitikko. Teoksessa
Heidi Kurvinen (toim.): *Journalismikritiikin vuosikirja 2013. Media ja viestintä 1/2013*. Tampere: Journalismin, viestinnän ja median tutkimuskeskus, 63–72.

Uskontotieteen tutkijoita eri vuosikymmeniltä. Seinällä maalaukset vasemmalta Lauri Honko ja Uno Harva, seminaaripöydän ääressä vasemmalta Jere Kyyrö ja Teemu Taira. Kuvaaja: Jaana Kouri.

