

Notkea uskonto

TEEMU TAIRA



Notkea uskonto

Notkea uskonto

Teemu Taira



e e t o s

Vuonna 2004 perustettu Eetos on yhdistys, jonka tarkoituksena on ylläpitää, tukea ja edistää monitieteellistä ja kriittistä humanistisen alan toimintaa ja tutkimusta. Eetos-yhdistyksen toiminnallisena lähtökohtana on asettua tieteen, taiteen ja filosofian solmukohtiin.

Eetoksen e-julkaisut

Teemu Taira ja Pasi Väliaho (toim.): *Vastarintaa nykyisyydelle: näkökulmia Gilles Deleuzen ajatteluun*. 2015 (nid. 2004, Eetos-julkaisuja 1).

Teemu Taira: *Notkea uskonto*. 2015 (nid. 2006, Eetos-julkaisuja 2).

Eetos-julkaisuja 2
<http://www.eetos.org>

© 2006 & 2015 Teemu Taira

ISBN 978-952-68429-0-5 (PDF)

ISBN 952-99461-1-2 (nid.)

ISSN 2343-1210

Sisällys

Johdanto: notkea uskonto	7
Maallistumisesta notkistumiseen	36
Tradition notkistuminen	63
Uskonto luokittelevana kategoriana	85
Gibsonin nahkajeesus	115
Fundamentalismi, hedonismi ja modernin identiteetin kriisi	135
Balkanismi, etnisyys ja kuvien voima	156
Uskonnon ja kulttuurin kuvaaminen: erottelu ja yhtenäistäminen	175
Loppusanat	208
Lähteet	213
Hakemisto	232

Uskonto ei ole katoamassa nykymaailmasta. Uskonto ei myöskään paikannu vain yksityiselämän jaettuihin merkityssysteemeihin. Uskonto ja uskonnollisuus irtoavat perinteisistä kiinnikkeistään ja muuttavat muotoaan sosiokulttuuristen voimasuhteiden mukana. Muutos tapahtuu erityisesti kahteen suuntaan: samalla kun erilaiset ääriliikkeet valtaavat julkisuutta, uskonnonharjoittaminen paikantuu uusiin konteksteihin ja muotoihin, joita ei arkimerkityksessä aina edes mielletä uskonnollisiksi. Näissä muodoissa uskonnolliset merkityssysteemit moninaistuvat ja perinteinen raja yksityisen ja julkisen välillä tulee uudelleen haastetuksi. Tarkastelun keskiössä on tämä ilmiö, jota kutsun uskonnon *notkistumiseksi*. Toisin sanoen, teoksessa tarkastellaan uskonnon ja uskontojen muodonmuutoksia notkeassa modernisaatiossa. Uskontoa ei ymmärretä muusta kulttuurista irrallisiksi opillisiksi järjestelmiksi tai instituutioiksi. Uskonto hahmottuu esimerkkeinä toimivien ilmiöiden ja käsitteiden kautta osaksi modernia nykykulttuuria, jota lähestytään kriittisen kulttuurintutkimuksen, uskontotieteen ja uskontososiologian työkalujen avulla. Teoksessa ei tarkastella mitään tiettyä uskontoperinnettä, vaan uskontoa ja sitä koskevia käsitteellistyksiä tutkitaan nykykulttuurin ilmiöinä. Uskontoa ei paikanneta mihinkään yhteen kohteeseen, kuten instituutioon, yksilön mieleen ja kokemukseen tai mediaan. Pikemminkin vaihtuvien kohdennusten kautta pyritään ymmärtämään ja tulkitsemaan uskontoa, sen muuttuvia muotoja, sosiokulttuurisia paikan-

tumisia ja tehtäviä nykyajassa. Esimerkkeinä käytetään erilaisten uskonnollisten käytäntöjen kuvausten lisäksi elokuvia, sarjakuvia ja sanomalehtiä. Teoksessa selvitetään, millaisista uskontokulttuurista koskevista muutoksista nykyajassa on kysymys ja miten niitä tulisi tarkastella kriittisesti sosiokulttuuristen muutosten osana. Tarkoituksena ei ole ennustaa uskontojen tulevaisuutta eikä tarjota numeerista todistusaineistoa uskonnon ja uskonnollisuuden notkistumisen puolesta¹. Sen sijaan teoksessa kartoitetaan uskonnon kokemistapoja ja uskonnosta puhumisen tapoja sekä jäljitetään uskonnollisia trendejä tarkastelemalla niitä osana modernisaatiota koskevia muutoksia.

Modernisaatio

Nykykulttuuria on mahdollista kuvata prosessitermillä modernisaatio. Modernisaatiolle ei kuitenkaan ole yhtä oikeaa määritelmää eikä sitä selittävää yhtä ja kattavaa teoriaa. Pikemminkin modernisaatio yleisesti sekä uskonnon ja modernisaation suhde erityisesti vaatii erilaisia teoreettisia työkaluja käsiteltävän aiheen mukaan. Modernisaatio ei silti ole mitä tahansa. Tavallisesti sillä viitataan ajallisesti jo renessanssista alkaen kehkeytyneeseen prosessiin ja paikallisesti länsimaihin, mutta yhä useammin myös lännen ulkopuolelle globaalisti vaikuttaviin muutoksiin. Modernisaation keskeisiä piirteitä ovat muun muassa teollistuminen, kaupungistuminen, rahatalouden synty, kolonialismi, maailman kuvan avartuminen (löytöretket, tieteiden kehitys, teknologian kehitys, liikenneyhteydet). Institutionaalisella tasolla modernisaatio tarkoittaa ennen muuta *eriytymistä*: yhteiskunta eriyttää eri sfäärejä toisistaan. Näin esimerkiksi politiikka, talous, estetiikka ja uskonto muodostavat kukin oman eriytyneen sfäärin. Modernin synnyn kannalta erityisesti luonnon ja kulttuurin erottamista on pidetty keskeisenä. Bruno Latourin (1993) tunnetun teesin mukaan emme ole koskaan olleet moderneja. Tämä tarkoittaa, että sfäärien erottelu on ollut toive, joka ei ole koskaan toteu-

tunut luvatuilla tavalla. Sen sijaan eriytettävät sfäärit sekoittuvat jatkuvasti.

Modernisaatiota on tulkittu myös kulttuurisen *sulkeutumisen* ajatuksen avulla (Lyotard 1984). Tällöin modernisaatio merkitsee suurten kertomusten – kuten valistuksen tarinoiden tieteestä ja edistyksestä – syntyä sekä niiden kykyä kontrolloida ja ohjata eriytyneitä instituutioita. Suuret kertomukset kaventavat identiteettien määrittelypotentiaalia, mikä tarkoittaa käytännössä yksilön asettamista modernin luomiin uusiin traditioihin. Näin traditionaalinen ja moderni yhteiskunta eivät ole vastakkaisia; pikemminkin modernisaatiossa vanhat perinteet sulavat ja niiden tilalle luodaan uusia perinteitä ja identiteetin kiinnikkeitä. Tätä modernisaation vaihetta Zygmunt Bauman (2002) kutsuu kiinteäksi.

Modernisaatio ei Baumanin mukaan määrity teollistumisen, kapitalismin tai demokratian kaltaisten osateemojen varaan. Sen sijaan ajatus järjestyksen luomisesta, jatkuvasta tilallisesta ja ajallisesta järjestämisestä, jossa pyritään aktiivisesti ambivalenssin kitkemiseen, nivoo yhteen kiinteän modernin osateemat (ks. Bauman 1990; Bauman & Tester 2001, 78). Ajatus järjestyksestä modernisaation ytimenä saa tukea myös Stephen Toulminilta, joka teoksessaan *Kosmopolis* (1998) esittää, että pyrkimys yhdistää luonnonjärjestys (kosmos) ja yhteiskunta (polis) ja kontrolloida niitä 1600- ja 1700-luvuilla kehittyneen modernin rationalismin keinoin, muodostaa uuden ajan maailmankuvan järjestävän periaatteen, jossa kansallisvaltioiden hegemonisilla uskonnoilla on ollut ensisijaisesti yleistä yhteiskuntakehitystä tukeva tehtävä.

Toulminin mukaan 1900-luku on osoittanut merkkejä kosmopoliksen kriisistä. Bauman erottaakin toisen vaiheen tai asenteen, jota hän kutsuu notkeaksi moderniksi. Näyttämölle ilmaantuu jatkuvasti uusia ehdokkaita kosmopoliksen edistysuskoisen metanarratiivin paikalle, mutta käytännössä ne asettuvat mahdollisiksi vaihtoehtoiksi pikemmin kuin poissulkeviksi ja totalisoiviksi kannoiksi. Notkeus viittaa myös siihen, että uudet ja vaihtoehtoiset perinteet eivät kiinteidy. Uskontojen osalta tämä tarkoittaa

vähintään sitä, että elämme uskonnollisen pluralismin aikaa tilanteessa, jossa useampi kuin yksi uskonto tunnustetaan ja tunnustetaan julkisesti.

Modernisaatiota koskevat muutokset johtavat samanaikaisesti yksilöllistymiseen ja uusiin kontrollimuotoihin. Yhtäältä yksilöllä on mahdollisuus, mutta myös pakko valita. Toisaalta uudet ohjausmuodot kontrolloivat sitä materiaalista ja diskursiivista tilaa, jossa valintoja voidaan tehdä. Tämän mukaan eletään modernisaation vaihetta, joka suosii monimuotoisuutta, fragmentaarisuutta ja ambivalenssia, mutta joka samanaikaisesti muotoilee uusia, lähinnä yritystaloudellisia suuria kertomuksia, jotka pyrkivät sulattamaan fragmentaarisuuden ja ambivalenssin sisäänsä.

Modernisaatio on siis monitasoinen ja -vaiheinen prosessi. Sillä ei suoraan voida selittää sen osia, koska se ei ole osistaan riippumaton muuttuja. Ajatus siitä, että yhteiskunta tai modernisaatio luo uskonnon – siis on sen syy – ei ole oikeaksi tai vääräksi osoitettavissa oleva propositio, vaan tulkinnallinen kehys, joka ohjaa huomion tietynlaisiin suhteisiin aineistoissa. (Paden 1992, 45.) Tällöin tarkastellaan, miten eri osatekijät kytkeytyvät ja vaikuttavat toisiinsa. Nämä osatekijät voivat tarkoittaa uskontoa, taloutta, politiikkaa, sosiaalisia suhteita ynnä muita kuviteltavissa olevia tekijöitä. Mitä sitten uskonnosta ja modernisaatiosta kiinnostunut voi tutkia? Linda Woodhead (2002, 5–12) on jäsentänyt aiheen kuuteen kohtaan:

1) Kansallisvaltion keskeisyys. Kansallisvaltioiden suhde uskontoihin on vaihdellut uskontoon pakottamisen sisäänsulkevuudesta kommunistisiin ulossulkemisiin. Väliin mahtuu erilaisia tapoja mieltää valtion ja yksittäisten uskontojen välinen suhde valtionkirkosta kirkon ja valtion maltilliseen erottamiseen. Nämä aspektit näkyvät erityisesti käsitellessäni uskontoa luokittelevana kategoriana, mutta myös selvittäessäni kansallisvaltioiden ja uskonnollisen identiteetin niveltymisten muutoksia.

2) Kolonialismi ja postkolonialismi. Useat ei-länsimaiset valtiot ovat joko olleet kolonialististen käytäntöjen kohteena tai vasta

syntyneet (eli itsenäistyneet) niiden purkautuessa. Kolonialismin perintöä käsitellään tämän teoksen eri kohdissa, koska se näkyy edelleen vieraiden uskontojen ja kulttuurien kuvauksissa, erilaisen fundamentalististen uskontomuotojen kyvyssä rakentaa lännestä vihollinen sekä monikulttuurisen ja -uskonnollisen tilanteen syntyehtona.

3) Rationalisaatio. Rationalisaatiolla tarkoitetaan tässä sosio-kulttuurista, tieteellistä, taloudellista ja teknologista kehittymistä ja järjeistämistä. Useat uskonnot, ja erityisesti lahkot, ovat käyttäneet aktiivisesti kommunikaatioteknologiaa ja kulkuvälineitä sanan levittämiseen ja yhteisyyden ylläpitämiseen (esimerkiksi Jehovan todistajat, Hare Krishnat, mormonit). Myös uskonnon voidaan sanoa edistäneen kapitalistista talousjärjestelmää ja sopeutuneen siihen. Rationalisaatio on luonut tilaa nykyisille uskonnollisille ääriliikkeille, mutta myös uusille uskontojen käyttötavoille ja yksilökeskeisille henkisyyden muodoille. Näitä käsitellään läpi teoksen, vaikka en juuri käytä rationalisaatio-termiä yksittäisissä luvuissa.

4) Universalismi ja ero. Rationalisaatio on suosinut universaaleja, on kyse sitten laista, totuudesta tai moraalista. Tämä on josain määrin luonut keskusteluyhteyttä eri uskontojen välille aina ekumeenisista virityksistä globaalin etiikan projektiin. Samalla erilaiset keinot merkata eroa ovat nousseet entistä tärkeämmiksi universalisoivien voimien, kuten kolonialismin ja imperialismin paineessa. Etnisyyden uusi nousu ja erilaiset fundamentalismit ovat näkyviä ja tässä teoksessa käsiteltäviä esimerkkejä erojen korostamisesta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että erojen korostaminen olisi vain umpimielisten ääriliikkeiden asia. Pikemminkin kyky panostaa ero ja määrittää siten omaa identiteettiään on kaikessa toiminnassa tärkeää. Esimerkiksi alkuperäiskansat, vähemmistöt ja feministiteologit ovat eron politiikallaan taanneet elämänmuotonsa ja identiteettinsä jatkuvuuden ja kehittymisen nykyisten kulttuuri- ja uskontoperinteiden kentässä.

5) Itseen ja elämään kääntäminen. Modernisaation nykyistä vaihetta määrittää eräänlainen perinteiden pakottavuuden heiken-

tyminen. Siksi auktoriteetin lähteitä etsitään muun muassa itsestä. Modernisaation utooppisten voimavarojen heikentyessä myös elämä pikemminkin kuin taivas tai paratiisi on muodostunut uskonnollisesti merkittäväksi, ajattelua ja arvoja jäsentäväksi kategoriaksi. Näitä aspekteja käsitellään erityisesti holistisen henkisyyden, new agen ja wiccalaisuuden kautta, mutta ne koskettavat myös erilaisia ”notkeita” kristinuskon harjoittamisen tapoja. Olennaisena erona perinteiseen uskonnollisuuteen onkin elämän ja itsen pyhyys. Näillä jäsennyksillä erottaudutaan käsityksistä ”elämästä jonakin” (*life-as*) eli elämästä suhteessa itselle ulkoiseen, tavallisesti personifioituun auktoriteettiin (ks. laajemmin Heelas 2002, 371–372, 375; Heelas & al. 2005, 2–5; ks. myös Cupitt 2003).

6) Sekularisaatio ja sakralisaatio. Nämä muodostavat kaksi uskonnollisuuden jäsentämisen avainsanaa. Yhdet katsovat yhteiskunnan maallistuvan ja toiset esittävät huomioita sen sakralisoitumisesta. Niitä on mahdollista ajatella jopa yhtäaikaistena: yksilöllistyminen on eräs uskonnon vaikutuskykyä heikentävä tekijä, mutta samalla se mahdollistaa uskontojen uudenlaisen omaksumisen, jota kutsutaan yleisesti ja hieman epämääräisesti sakralisaatioksi. Nämä teemat jäsentävät käsillä olevaa teosta yleisesti ja yhdessä luvussa sekularisaatioteoriaa ruoditaan pintaa syvemmltä.

Lista on opas teemojen kirjoon, ei jyrkkä käsky tutkia vain näitä teemoja. Tässä teoksessa ei ole pyritty jäsentämään käsiteltäviä teemoja minkään valmiin modernisaatiokaavan mukaan, joskin ajatus järjestyksestä ja järjestämisestä sekä niiden kriisiytymisestä modernisaation eri puolia läpäisevänä elementtinä kokoaa erilaiset kohdennukset yhteen. Kokonaisuus koostuu yksittäisistä artikkeleista, jotka ovat helposti luettavissa suhteessa toisiinsa. Yhdistävinä tekijöinä ovat uskonnon ja modernisaation risteyttävät kysymykset, aiheet ja tulkinnat. Kokonaistavoitteena ei ole vain selvittää, miten modernisaatio ja uskonnollisuus kytkeytyvät toisiinsa eri tavoin. Sen lisäksi pyrin myös tarjoamaan näkökulman. Osa teksteistä onkin teoreettis-metodologisesti painottuneita ja

jopa tutkimusohjelmallisia. Toki niissä on esillä itse keskeisteema eli uskonnon notkistuminen: se miten pitäisi tai miten voitaisiin tutkia, muotoutuu vastavuoroisessa suhteessa modernisaation uskonnollisiin ilmiöihin tutustumisen kanssa. Siksi tutkimuksessa on mukana taso, jossa ollaan kiinnostuneita uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen teorioista, käsitteistä, tutkimuskäytännöistä sekä sosiokulttuurisista ja poliittisista vaikutuksista samanaikaisesti tarkastelun kohteena olevan ilmiön kanssa.

Notkean uskonnon kaksoismerkitys

Otsikko *Notkea uskonto* on viittaus sosiologi Zygmunt Baumanin teokseen *Notkea moderni* (*Liquid Modernity*) (2002, alk. 2000). Se viestittää siitä, että hänen näkemyksensä toimivat monin paikoin aineistojen jäsentäjänä, mutta harvoin yksin.

Baumanin myöhäistuotannossa notkea moderni on asettunut korvaamaan varhaisempaa muotitermiä ”postmoderni”. Postmodernin käsite on toiminut työkaluna, jolla nykykulttuurin muutoksia on paalutettu tiedon, taiteen, kulttuuristen- ja yhteiskunnallisten rakenteiden ja uskontojen muutoksessa. Ensimmäisessä tapauksessa postmoderni on viitannut epistemologioiden ongelmallistumisiin, esimerkiksi tiedon ja vallan kytköksen tarkasteluun, totuuden käsitteen kritiikkiin, representaation vaikeuteen, mediasimulaatioon, tiedon narratiiviseen luonteeseen ja historia-käsityksen monimuotoistumiseen. Toisessa tapauksessa termi on viitannut tiettyyn taidesuuntaan: eklektiseen, itsetietoiseen, toisinaan parodioivaan, ironisoivaan ja pastisseja viljelevään taiteeseen, tekijyyden ja representaation ongelmallistamiseen, mekaaniseen uusintamiseen ja auran katoamiseen, korkean ja matalan kulttuurin välisen kuilun hävittämiseen tai tietoiseen hämärtämiseen. Kolmannessa tapauksessa termi viittaa esimerkiksi yhteiskuntarakenteiden höltymiseen ja kulttuuriseen fragmentoitumiseen, eriytyneiden sfäärien yhtenäistymiseen, identiteettien purkamiseen, erojen juhlintaan, modernin rakenteiden kritiikkiin, kapi-

talismin myöhäisvaiheen kulttuuriseen dominanttiin, eklektisiin kulttuurimuotoihin, kyberkulttuuriin ja historian loppuun.

Neljännessä tapauksessa, eli uskontojen tutkimuksessa, postmodernista ei ole muodostunut näkyvää käsitettä. Käyttöyhteydessään sillä on viitattu muun muassa eklektiseen uskonnollisuuteen, uskoon ilman sitoutumista uskon yhteisöön, sitoutumiseen ilman uskoa, fundamentalismin kasvuun tai uusiin teologisen diskurssin kehitysmahdollisuuksiin. Hedelmällisintä termin käyttö on ollut mielestäni silloin kun sillä on yritetty syrjäyttää kiinteän modernin maailmaa kuvaava käsitteistö. Vaikutukset ovat olleet laihoja, vaikka tutkimustulokset ja uudet näkökulmat ovat olleet paikoitellen kiinnostavia.

Vuosituhaten taitteessa Baumanin ajattelussa tapahtuu käänne. ”Postmodernin profeetta” (Smith 1999) hylkää postmodernin käsitteen ja kirjoittaa sen sijaan notkeasta modernista (Bauman & Tester 2001, 96–98; Bauman 2002). Tähän on kolme syytä. Ensinnäkin, postmoderni viittaa liiaksi johonkin modernin *jälkeiseen*. Se antaa kuvan ajasta ja asenteesta, jossa moderni on taaksejäänyttä elämää. Väite (sosiokulttuurisen) modernin taaksejäämisestä on kuitenkin väärä. Siksi termi on harhaanjohtava. Toiseksi, termi on niin monille lukijoille punainen vaate, että se karkottaa ihmiset luotaan. Kolmanneksi, Bauman kokee itsensä kiusaantuneeksi, kun hänet liitetään samaan leiriin jonkin kovin erilaisen ”postmodernin” ajattelijan kanssa.

Termin kriittinen terä on vesittynyt. Jo vuonna 1991 julkaistussa teoksessaan Fredric Jameson totesi muiden tavoin kyllästyneensä termin väärinkäytöksiin, huonomainaisuuteen ja sen käyttöön liittyvään tyyliin luoda enemmän ongelmia kuin ratkaisuja. Tällöin Jameson kuitenkin käytti sitä, koska se monista muista käsitteistä poiketen ja ongelmistaan huolimatta havainnollisti kuvaamaan asioita ja prosesseja tehokkaalla tavalla. (Jameson 1991, 418.)

Postmodernin käsitettä koskevassa keskustelussa Bauman tekee oman ratkaisunsa ja etsii uutta käsitettä, sellaista, jolla voi-

daan paaluttaa vastaavaa maastoa. Hän hylkää Anthony Giddensin myöhäismodernin (*late modernity*) käsitteen, koska emme voi tietää olemmeko juuri myöhäisessä modernin vaiheessa tai emme ainakaan osaa perustella sitä, miksi aikamme olisi myöhäinen. Lisäksi nimitys pakottaa uteliaat kysymään edelleen, mitä tulee myöhäisen jälkeen: hyvin myöhäinen? myöhäismyöhäinen? Millä perustein myöhäinen vaihtuu joksikin toiseksi? Seuraava ehdokas on Ulrich Beckin toinen moderni. Jälleen kyse on hyvin pitkälti samasta paalutusprosessista eri termein. Beckin ensimmäinen moderni on kuin Baumanin moderni ja toinen moderni vastaa pääosin Baumanin postmodernia. Ongelmana on, että järjestysnumero ei kerro mitään modernisuuden luonteesta tai moderniuksien eroista. Bauman ottaa esiin vielä Georges Balandier'n termin *surmodernité* (*sur*, päällä, ääressä, nojalla, johdosta), jota hän pitää maukkaana. Koska se kääntyy huonosti englannin kieleen, hän päätyy omaan termiin: notkea moderni. (Bauman & Tester 2001, 96–98.)

Notkean modernin käsite jäsentyy suhteessa modernin kiinteään vaiheeseen tai asenteeseen. Kiinteä moderni on oksymoronisesti ilmaistuna notkean modernin ”rinnakkainen edeltäjä”. Se on sitä ainetta, joka sulattaa esimodernin traditiot. Mutta – ja tämä niin usein unohtuu niiltä, jotka kirjoittavat jatkuvasti modernin viitekehyksessä – se luo omat traditionsa ja järjestyksensä. Se sulattaa vanhat perinteet luodakseen tilalle pysyvämpiä ja kiinteämpiä perinteitä. Bauman kirjoittaa:

Kun moderni aika löysi esimodernit kiinteät aineet, ne olivat jo hajoamaisillaan. Ja yksi tärkeimmistä ylykkeistä sulattaa ne nopeasti oli toive keksiä kiinteitä aineita, jotka – vaihteeksi – *kestäisivät pitkään*, joiden kestävyYTEEN voisi luottaa ja nojautua, jolloin maailma muuttuisi ennustettavaksi ja siten helposti hallittavaksi. (Bauman 2002, 10.)

Erityisemmät kuvaukset kiinteään ja notkean modernin luonteesta täytyy toteuttaa aina tarkastelun alla olevan kysymyksen yhteydessä. Siksi en pyri tyhjentävään näiden käsitteiden kontekstivapaaseen

tai yleistävään kuvaukseen. Voidaan kuitenkin varoittaa väärinkäsityksistä. Notkistuminen ei tarkoita niinkään keveyttä kuin elementtien välisten sidosten irtonaisuutta ja muotojen muuttumista. Vastaavasti kiinteä ei viittaa raskaaseen vaan sidosten lujuuteen ja muotojen pysyvyyteen. Lisäksi puhe modernin notkistumisesta ei tarkoita yksiselitteisesti kiinteän modernin seuraajaa, vaan sillä nostetaan esiin kulttuurisesti merkittäviä *tendenssejä*. Tendenssien esiin nostaminen ei tarkoita vanhan järjestyksen katoamista. Kaksinapaisuus kiinteän ja notkean modernin sekä uskonnollisuuden välillä on pikemminkin heuristinen apuväline kuin puhdas kuvaus muutoksesta. Käsitykseni notkeasta modernista tulee täsmennyksensä käsiteltävien aiheiden kohdalla, mutta venytän Baumanin käsittelyä tarkoituksella nykyisiä kontrolliyhteiskuntia koskeviin keskusteluihin.

Bauman (2002, 19) esittää, että notkea moderni on ennen kaikkea Michel Foucault'n kuvaaman panoptikonin jälkeistä aikaa. Panoptinen järjestelmä viittaa kuriyhteiskuntiin, joiden muuttumista myös Gilles Deleuze (1995, 169–182) analysoi kirjoituksessaan kontrolliyhteiskunnista ja instituutioiden kriisistä. Kun nämä keskustelut sulatetaan osaksi nykykulttuurin uskonnollisuuden ja siihen kytkeytyvien valtasuhteiden tarkastelua, voidaan erottaa erityinen nykykulttuurin uskonnollisuutta kuvaava vallan kaava. Enää valta ei operoi niin selkeästi kiinteiden institutionaalisten eriöiden kuin koko yhteiskunnallisen tilan, aivojen ja ruumiiden organisoinnin kautta. Esimerkiksi uskonnollinen valta ei paikannu niinkään instituutioihin kuin rajaamattomampaan ajan, tilan ja mahdollisuuksien organisointiin. Vallan toimintaa ei ilmennä oikeaoppisuus, joka kinkereillä osoitetaan, vaan elinvoimainen ja toimintakykyinen ruumis. Tätä muutosta voidaan teoretisoida kontrolliyhteiskuntien tai Michael Hardtin ja Antonio Negrin (2000) termin *Imperiumin* aikana – erotuksena kiinteän modernin kansallisvaltioihin keskittyvästä kolonialismista ja kosmopoliksesta – kolmen imperatiivin kautta. Kolme käskyä on sisällytä, erottele, ohjaa. Ensimmäisessä vaiheessa Imperiumi

sulkee kaikki uskonnot sisäänsä. Toisin kuin kansallisvaltioita ohjanneessa ajatuksessa yhdestä uskonnosta ja kulttuurisesta assimilaatiosta, Imperiumissa uskontojen erilaisuus ja monimuotoisuus eivät ole ongelmia. Kaikki ovat tervetulleita. Toisessa vaiheessa Imperiumi on erotteleva. Sen toimintaan sopivat uskonnot hyväksytään, kun taas toiset, kuten fundamentalistiset ja antikapitalistiset uskonnot, hylätään. Tiivistäen, uskontojen kelpoisuutta ohjaa ajatus siitä, että kaikki käy niin kauan kuin kauppa käy. Kolmas käsky tarkoittaa jäljelle jäävien muokkaamista. Uskonnollisuutta muokataan talouden tarpeisiin: uskonnosta tulee esimerkiksi kulutustuote, yksilöllinen resurssi, työkyvyn ylläpitäjä, työpaikan henkisyiden hengennostattaja. Nämä käskyt korreloivat hyvin myös käsitteellisen muutoksen kanssa. Uskonnosta puhumisen sijaan henkisyys tai spirituaalisuus on trendikästä ja tavoiteltavaa.

Kolmiportainen imperatiivi tarjoaa paitsi kehyksen uskonnollisuuden hahmottamiseen myös teorian vallan muuttumisesta paikka-määritteisistä kansallisvaltioista kohti paikasta suhteellisen riippumatonta Imperiumia. Tämä viime kädessä toimii yleisenä kehyksenä, jonka puitteissa haluan ajatella erityisiä uskonnollisia ilmiöitä. Lisäksi se osoittaa, että uskonnon ja modernisaation notkistuminen ei tarkoita mitään lopullista vapautumista jäykistä rakenteista. Pikemminkin kiinteän modernin rakenteista ja uskonnollisuudesta vapautumista seuraa entistä monimutkaisempi vallan kaava ja uudenlaiset kontrollimuodot. Tämä on Baumanin notkealle modernille tekemäni venytys, jota ei tarjota (uskonnon globaalitalouteen) reduceivaksi malliksi vaan huomattavasti väljemmäksi kehykseksi, jonka puitteissa uskonnollisuutta voidaan hahmottaa kriittisesti suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ja valtaan.

Eräässä merkittävässä mielessä yritykseni jäsentää uskonnon notkistumista poikkeaa Baumanin ajattelusta. Hänen tapansa käsitteellistää uskonto tai pyhä ei ankkuroidu uskontotieteelliseen ajatteluun, vaan se nousee kulttuuriteorian ja teologian lähtökohdista, joissa juutalais-kristillinen perinne ohjaa liiaksi uskontoa

koskevaa ymmärrystä. Esimerkiksi Benedetto Vecchin kysyessä rakkauden ja uskonnon notkistumisesta, Bauman (2004, 62–75) vastaa aluksi vain rakkauden notkistumiseen. Rakkaussuhteita ei jäsennetä ”kunnes kuolema erottaa” -mallin mukaisesti. Suhteet suunnitellaan alusta pitäen siten, että niiden on tarkoitus kestää vain siihen asti kun ne tuovat tyydytystä kaikille osapuolille. Uskonto ei kuitenkaan saa vastaavaa käsittelyä. Se liittyy Baumanille läheisesti avuttomuuden kokemukseen ja omien voimien riittämättömyyteen. Pyhän osalta Bauman vetoaa lähinnä Kantin ylevän (subliimin) käsitteestä kumpuavaan käsitykseen. Pyhä, kuten Rudolf Otto on esittänyt, herättää mysteeristä pelkoa ja kauhua (*Mysterium Tremendum*) sekä kiehtoo (*Mysterium Fascinans*) (Otto 1968; Anttonen 1996, 58–62). Tällaisilla käsitteellistyksillä, joista uskontotieteellisissä keskusteluissa on pääosin luovuttu, ei ole ihme, että arkiset kuvaukset uskonnon muuttumisesta kulutus-kulttuuriseksi tuotteeksi tai kuvaukset shoppailusta uskonnollisena tai uskonnonkaltaisena rituaalisena toimintana tuntuvat Baumanista huvittavilta. Tässä kohdin on erkaannuttava Baumanin ajattelusta: *uskonnolle on tehtävä samankaltainen analyysi kuin notkistuvalla rakkaudella*. Jos rakkauden notkistuminen ei tee itse rakkaudesta puhumisesta tyhjänpäiväistä tai naurettavaa, miksi sama ei pitäisi uskontoon? Siksi on lievästi ironista, että Baumanin ajattelu on notkean uskonnollisuuden tarkastelulle antoisinta, kun hän ei kirjoita uskonnosta.

Kun adjektiivi notkea siirretään kuvaamaan nykykulttuurin uskonnollisuutta, se saa käsittelyssäni kaksoismerkityksen, jota yhdistää ajatus uskonnon yhteiskunnallisen paikan muutoksesta. ”Notkeudella” kuvataan sekä uskonnollisuuden muutosta että uskonnon käsitteen liukkaita. Ensimmäisessä merkityksessä se tarkoittaa uskonnollisuuden muutosta kristillisen ja maallisen perinteen yhdistelmästä – jossa uskonnollisuus muodosti keskeisen osan ihmisten elämää, mutta vetäytyi julkisen hallinnon alueelta – sekä uusiin epäortodoksisiin ja epätavanomaisiin käyttötapoihin että fundamentalistisiin uskonnollisuuden muotoihin. Notkea

uskonto irtoaa liitoksistaan ja vanhoista kiinnikkeistään (uskosta, jäsenyydestä, yksityisen alueesta, oletetusta epäpoliittisuudesta), vaihtaa paikkaa ja kiinnittyy hetkeksi erilaisiin konteksteihin (politiikkaan, talouden rakenteisiin, yrityskieleen, identiteettikamppailuihin). Kyse ei ole siitä, ettei uskonto olisi jossain mielessä ollut notkeaa ja liitoksistaan irtoavaa aikaisemminkin, vaan siitä, että kiinteää modernia määrittäneet uskonnon paikantamisen tunnuspiirteet joutuvat laajalti haastetuiksi ja muuttuvat.

Jos tilannetta hahmotetaan sosiologiassa tyypillisen kolmivaihekertomuksen avulla, tilanne näyttää seuraavalta. Esimodernissa maailmassa tulevaisuudessa siinsi lupaus taivaasta ja pelastuksesta (tuonpuoleisuus), kun taas kiinteässä modernissa tuo tavoittamaton muuttui vähitellen sosiaalisten suhteiden osaksi – tulevaisuudessa saavutettavaksi täydellisen järjestyksen yhteiskunnaksi (tämänpuoleisuus). Modernin notkistuessa perinteiset varmuudet hajoavat ja tämä ratkaistaan yhtäältä uusilla varmuuksilla, kuten fundamentalismissa, ja toisaalta opillisten viestien sijaan eräänlaisella ”tiheyden tavoittelulla” (Ehrnrooth 1995, 56), affektiivisuudella², jolloin ollaan usein opillisesti ristiriidassa vakiintuneiden käsitysten kanssa. Notkean modernin notkeaa uskontoa määrittääkin kasvava sääntelyn purkautuminen. Uskonto ei paikannu kiinteästi niinkään perinteisiin institutionaalsiin konteksteihin kuin verkostojen kulttuurisiksi resursseiksi, joita myös institutionaaliset uskonnot ovat tarjoamassa. Toisaalta notkea moderni tuottaa todelta kiinteää uskonnollisuutta, fundamentalismia³. Fundamentalistinen uskonnon muoto on lähinnä reaktio sosiokulttuurisiin muutoksiin, kun taas uskontomuotojen liki tunnistamattomaksi notkistuminen on sosiokulttuurisia muutoksia myötäilevä.

Uskonto ikään kuin palaa yllättävässä muodossa, jossa se muistuttaa Jorge Luis Borgesin (2001, 119–125) kertomusta epätodennäköisestä huiputtajasta Tom Castrosta. Borgesin novellissa englantilainen sotilas hukkuu laivan haaksirikkoutuessa. Vainajan äiti, maineikkaan suvun Lady Tichborne kieltäytyy uskomasta tapahtunutta todeksi. Tällöin Tom Castron tummaihoisen pal-

velija Bogle saa idean. Castron tulisi esiintyä vainajana ja ilmoitautua Lady Tichbornelle hänen poikanaan. Vainaja oli ollut hoikka, teräväpiirteinen ja puhetyyliltään tarkka herrasmies, Castro puolestaan tunnettiin möhömahaisena moukkana. Poikaa ei voitu jäljitellä, joten samankaltaisuuden tavoittelusta oli syytä luopua. Bogle ”aavisti yrityksen avuttomuuden olevan sitova todiste siitä ettei kyseessä voinut olla petos, sillä petturi ei olisi koskaan paljastanut niin julkeasti tunnistamisen kannalta ratkaisevia eroavuuksia.” Kun Castro meni Lady Tichbornen luo, ”äiti tunnisti tuhlaajapoikansa ja sulki hänet syleilyynsä.” Muista ihmisistä löytyi niin epäilijöitä kuin todistajia. Ne, joiden mukaan palannut henkilö oli todellakin Lady Tichbornen poika, ”toistivat toistamistaan ettei hän voinut olla petkuttaja, muuten hän olisi varmaan yrittänyt korjailla mallinsa muotokuvia näköisikseen.”

Borgesin novelli sopii notkean uskonnon ajatteluun. Toisten mielestä siinä ei ole kyse oikeasta tai aidosta uskonnollisuudesta, vaan jostain aivan muusta – aivan kuten toiset pitivät Castroa huijarina. Mutta eikö juuri se, että uskonto ei ”palaa” perinteisessä muodossa, haaksirikkoutunutta malliaan jäljitellen, ole todiste siitä, että notkeaan uskontoon on Castron tapauksen tavoin suhtauduttava vakavasti tai ainakin mielenkiinnolla?

Notkean modernin uskonnollisuus on näin alustavasti hahmotettavissa suhteessa kiinteään modernin uskonnollisuuteen. Jälkimmäistä määritti ajatus tuonpuoleisesta saavutettavasta pelastuksesta, jota uskontoinstituutio edesauttaa. Vastaavasti edistuksen suurta kertomusta määritti ajatus täydellisen yhteiskunnan saavuttamisesta historian lopussa. Oli kyse tämänpuoleisesta tai tuonpuoleisesta pelastuksesta, sen saavuttaminen vaati aikaa ja kärsivällisyyttä, armoa tai hyviä tekoja, onnistunutta yhteiskuntasuunnittelua tai historian kulun odottamista. Muutoksen vauhti oli verkkainen, vähittäinen. Notkean modernin uskonnollisuus on toisenlaista. Ihanneyhteiskuntien ja kaukaisuuteen tähtäävien pelastussuunnitelmien sijaan olennaista on muutos *hic et nunc*, tässä ja nyt, riippumatta uskonnollisten tai yhteiskunnallis-

ten instituutioiden välittämästä viestistä. Uuden ajan tulemisen saarnaajan David Spanglerin käsitys kuvastaa muutosta: hänelle uusi aika ei ole (enää) käänteentekevän historiallisen tapahtuman odottamista. Uusi aika on mielentila, joten uusi aika on jo tullut. (Ks. Sutcliffe 2003, 116–121.) Uskontojen historianfilosofioissa muutosvauhti kiihtyy, mutta samalla temporaaliseen rakentamiseen kuulunut etäisyys luhistuu. Uskonnon pitkospuut eivät odota valmiina, ne eivät ole *löydettävissä*. Ne rakennetaan niistä osista, joita saadaan koottua kasaan. Tässä mielessä notkean modernin uskonnollisuus on luonteeltaan *ad hoc*. Koska epävarmuuden ja nopean muutoksen oloissa tämän päivän pyhäköt saattavat olla huomisen jätettä, ei ole syytä kurottaa kaukaisuuteen tai yrittää tehdä kestäväksi sitä, mikä todennäköisesti hajoaa. Tämä pätee osaltaan myös fundamentalismeihin. Fundamentalismeille on ominaista korostaa pelastusta ja tuonpuoleista, mutta kiinteän modernin uskonnollisuudelle tyypillistä omassa eriytyneessä sfäärissä odottamista ne eivät tunne ja kärsivällisyyttä ne eivät siedä. Muutos on tehtävä välittömästi, tuotava varmuus epävarmuuden keskelle, myös maallisen aluelle. Vastaaminen notkean modernin epäjatkuvuuksiin, epävarmuuksiin ja liikkuvuuteen onkin keskeinen ”notkeaa” ja ”fundamentalistista” uskonnollisuutta nykykulttuuriin kontekstualisoiva tekijä ratkaisujen näennäisestä vastakaisuudesta huolimatta.

Lineaaristen historianfilosofioiden lisäksi kiinteän modernin uskonnollisuutta määritti yhteiskunnallisten sfäärien eriytymisestä seurannut uskonnon paikantuminen yksityiselämän alueelle. Uskontoa siivottiin pois niin julkisuuden keskusteluista kuin joidenkin kansallisvaltioiden hallinnollisista instituutioista. Vaikka uskonnon sijoittaminen yksityiselämän alueelle ei toteutunut täydellisesti missään, ajatus siitä määritti modernia sekä oikeutena yksityiseen uskonnonharjoitukseen että institutionaalisenä eriytymisenä (Casanova 1994, 40): uskonnoille varattiin omat instituutiot, joissa uskontoa harjoitettaisiin sekoittamatta sitä esimerkiksi politiikkaan. Uskonnon harjoittamista ei pyritty mää-

rittämään niinkään yksityisasiaksi tai yksilöllisesti toteutettavaksi asiaksi kuin yksityisen alueen jaetuksi merkityssysteemiksi, joka ilmaantuu julkisuuteen vain erityisten siirtymäriittien osana. Tätä on kiinteän modernin privatisaatio. Sen sijaan notkean modernin privatisaatio ei tarkoita uskonnon paikantumista jaettuihin merkityssysteemeihin yksityisen alueelle vaan yksilöllistyviin merkityssysteemeihin sekä yksityisen että julkisen alueelle. Uskonto on yksityisasi, mutta se ei lukkiudu yksityisen alueelle: modernin notkistuessa uskonto paikantuu yhä selvemmin myös työelämään, yrityksiin, mediajulkisuuteen ja kansalaisyhteiskunnan keskustelufoorumeihin, joskin sen muoto rakentuu enemmän yksityisten sisältöjen kuin jaetun yhteisöllisyyden perustalle⁴. Notkea uskonto ei kuvaamassani borgeslaisessa eikä fundamentalistisessä mielessä tarkoita jaettua yksityiselämän merkityssysteemiä vaan merkityssysteemien moninaistumista ja monipaikkaistumista, jossa yksityisen ja julkisen välinen ero hälvenee ja jossa uskonnot joutuvat diskursiivisen perusteltavuuden tilaan.

Notkean modernin uskonnollisuuden ideaalityyppien väliin jää sellainen uskonnollisuus, joka korostaa henkilökohtaista kokemuksellisuutta, ylittää rodullisia, sukupuolisia ja kansallisia rajoja, mutta säilyttää samanaikaisesti sitoutuneen asenteen, arvokonservatiivisuuden ja korostaa ihmisen ja jumalan välistä eroa. Esimerkiksi karismaattinen kristillisyys ja erityisesti helluntailaisuus sopivat tähän tyyppiin. (ks. Beckford 2003b; Woodhead & Heelas 2000, 2–3.) Niissä yhdistyvät erikoisella tavalla notkean modernisuuden esiinnostamat uskonnollisuuden piirteet.

Toisessa merkityksessä eli uskonnon käsitteen ongelmallisuuden tai liukkauteen osoittavana adjektiivi ”notkea” viittaa uskontodiskurssia koskeviin muutoksiin niin puheen kuin kuvaamisen osalta sekä arkikielessä että tieteellisessä keskustelussa. Uskonnota puhumisen ja uskonnon jäsentämisen tavat ovat ajallisesti muuttuvia, ja ne ovat tavalla tai toisella kytköksissä sosiaalisiin intresseihin sekä valta- ja vaikutussuhteisiin. Yleisenä kategoriana uskonto muodostuu tuntemassamme merkityksessä 1600- ja 1700-

luvulla, siis kiinteän modernin muotoutumisen vaiheessa. Uskontodiskurssin globalisoituminen on puolestaan vauhdittunut 1800- ja 1900-luvuilla. Nykyään uskonnonvapauslait takaavat lukuisissa moderneissa valtioissa uskontojen moninaisuuden ja ruokkivat uskontodiskurssin jatkuvuutta ja muutosta siinä missä uskonnoiksi nimetyt instituutiotkin, mutta samanaikaisesti uskontoa on yhä vaikeampi erotella esimerkiksi etnisyyden kaltaisista ryhmäidentiteettiä osoittavista määreistä, holistisista hoitomuodoista ja luontoa kunnioittavista rituaaleista.

Myös puhe henkisyystä tai spirituaalisuudesta on noussut viime vuosina entistä vahvemaksi uskontodiskurssia notkistavaksi luokitteluvälineeksi. Jokainen voi seurata esimerkiksi kirjakauppojen tarjontaa ja luokittelua todentaakseen henkisyysdiskurssin näkyvyyden. Vaihtoehtoisesti voidaan kuunnella populaarikulttuurin tähtiä, jotka David Bowiesta Stingiin kertovat olevansa henkisiä, mutta eivät uskonnollisia ihmisiä. Uskonto, jonka ymmärretään yhä useammin viittaavan jäykkään instituutioon ja dogmaattisuuteen, ei ole niin kiinnostavaksi koettua kuin henkisyys, joka notkeassa modernisaatiossa tarjoaa mielikuvan yksilöllisestä ja useita käyttötapoja sisältävästä kulttuurisesta resurssista. Islamia lukuun ottamatta uskontoja ”brändätään” länsimaissa uudelleen dynaamiseksi henkisyudeksi, joka ammentaa lukemattomista uskontoperinteistä, mutta ei ota mistään niitä aineksia, jotka korostaisivat sosiaalista oikeudenmukaisuutta tai jotka olisivat epäsoivia markkinatalouden tuotannon ja kulutuksen syklin kanssa. Tämä käänne vie pohjaa pois siltä varhaisemmalta, esimerkiksi Robert Bocockin (1993, 117–119) esittämältä väittämältä tai toiveelta, jonka mukaan uskonnot voisivat toimia nykykulttuurissa kapitalismin ja kulutuskulttuurin vastavoimana. Henkisyystä on tullut maailmanlaajuisesti tarkasteltuna iso bisnes, mikä osoittaa nykyisen kapitalismin kyvyn ottaa haltuun ja ohjata uusia elämänalueita hyvän olon, henkisyyden ja itsensä kehittämisen nimissä niin vapaa-ajan kuluttamisen kuin työyhteisöjen ”tiimihengen” konteksteissa. Uskonto siis notkistuu myös henkisyysdek-

si, joka niveltyy uudella tavalla organisoituneessa kapitalismissa paitsi yksilökeskeiseen merkkien ja kuvien kuluttamiseen myös (ja nykyaikana yhä enemmän) yritystoiminnan organisoitumiseen. (Carrette & King 2005; Hicks 2003.) Näitä kahta tekijää voidaan kutsua kulutus- ja yrityshenkisyydeksi.

Toiset ovat pitäneet jakoa uskonnon ja henkisyyden välillä tutkijan analyttisena työkaluna, mutta ajattelen jaon olevan osoitus uskonnon notkistumisesta. Englantilaisen kyselytutkimuksen mukaan 91 % vastaajista erottelee käsitteellisesti uskonnon ja henkisyyden. Henkisyyttä kuvaa suosituimmuusjärjestyksessä sisäisen minän tutkiminen, mietiskely, elämän tarkoituksen etsiminen, yksin kotona rukoilu ja humanististen arvojen vaaliminen. Uskontoa puolestaan kuvaa kirkon rituaaleihin, kuten ehtoolliseen osallistuminen, doktriinien hyväksyminen, jumalanpalvelukseen osallistuminen, Raamatun opiskelu kotona. (Yip 2003, 137–138.) Ero on selkeä: henkisyys on jotain yksilökohtaista, tilanteiden mukaan muuttuvaa etsimistä, kun taas uskonto on lähempänä opinkappaleiden ja institutionaalisen toimintaympäristön hyväksymistä³. Tämä ei kuitenkaan kerro siitä, miten termejä tulisi käyttää. Ne ovat pikemminkin johtolankoja, joiden avulla päästään tarkastelemaan uskonnon notkistumisen osoittamia valtasuhteita.

Henkisyyden diskurssin nousu onkin osoitus käsitteellisestä muutoksesta. Tätä muutosta tarkastellaan osana modernisaation ja siten myös uskonnon notkistumista. Suomen osalta puhe henkisyydestä ei kuitenkaan ole yhtä vahvaa kuin esimerkiksi Englannissa. Henkisyys mielletään Suomessa eurooppalaiseksi ja positiiviseksi asiaksi, jopa arvotrendiksi, mutta se ei näytä korvaavan suomalais-kristillistä arvomaailmaa ja siihen kuuluvia siirtymäriittejä. Pikemminkin henkisyys on Suomessa samanaikaisesti vaikuttava resurssi, joka elää erityisesti yritysmaailmassa, koulutuksessa, vaihtoehtoisissa hoitomuodoissa, itseapukirjoissa, hyvän olon aikakauslehdissä ja messutapahtumissa.

Jos uskonnon notkistumiselle asetetaan yksinkertaistettu historiallistava jako kehyykseksi, se voidaan jäsentää kolmen vaiheen,

harvinaisuuden, saatavuuden ja runsauden (joka sisältää uskontojen vuorottelun mahdollisuuden) mukaan. Kansallisvaltioiden ja kiinteän modernin kulta-aikana, erityisesti 1800-luvulla, uskontoja määrittä niiden kirjon harvinaisuus. Uskontoja oli tavallisesti tarjolla yksi, vaikka erilaisista näkemyseroista syntyikin useita kuppikuntia. 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa uskontojen saatavuus parani. Tästä ovat osoituksena ja ehtona sekä uusien uskontojen saapuminen länsimaihin (myös Suomeen) että eri maiden uskonnonvapauslait (Suomessa 1923). Nyt – ja edellisistä vaiheista poiketen – elämme uskontojen runsauden ja jopa vuorottelun sekä diskursiivisen monimuotoistumisen (erityisesti haluttomuudessa tehdä mielekkäitä erotteluja uskonnon ja ei-uskonnon tai uskonnon ja etnisyyden välille) aikaa. Tämän suunnilleen 1950-luvulta alkaneen, mutta 1970-, 1980- ja 1990-luvuilla kiihtyneen vaiheen erityispiirteiden hahmottelu ja tutkimuksellisten asemien pohtiminen on monenlaisia uskontoja, teemoja ja näkökulmia käsitteleviä lukuja yhdistävä tehtävä. Tosin hahmottelu toteutuu pikemminkin erilaisten kohdennusten kuin kaikkea koskettavan yleiskuvan luomisen keinoin.

Notkistumisen toinen merkitys ei koske vain uskontoja koskevaa arkista ja julkista puhetta vaan myös tutkijan analyttistä työkalua. Viime vuosina on eri tavoin korostettu, että uskonnon paikantamiselle ei ole tieteellisesti välttämätöntä kriteeriä. Riittää, että tarkasteltava ilmiö jollain tavalla muistuttaa kategoriansa prototyyppisiä edustajia. Uskonto on suhteellisen mielivaltainen, rajoiltaan epätarkka luokittelun työkalu, aivan kuten kulttuurikin. Siksi tähänkin teokseen sopii kuvaus, jolla Mark C. Taylor luonnehtii kirjaansa *About Religion*:

Tähän kirjaan kootut esseet ovat enemmän tai vähemmän uskonnosta. Joissain tapauksissa tämä on ilmeistä, toisissa taas ei. Koska se, mistä uskonnossa on kysymys, on niin liukas asia, emme voi koskaan olla varmoja, mistä etsiä sitä. Uskonto on aina yllätyksellistä ja, näin uskon, kiinnostavinta siellä, missä se on vähiten ilmeistä. (Taylor 1999, 1.)

Uskonnon käsitteen epätarkkuus ei tarkoita sen käyttökelvottomuutta, vaan antiessentialistista ymmärtämisen tapaa. Tällöin mikään yksittäinen tekijä ei toimi uskonnoksi tunnistamisen välttämättömänä ehtona. Uskonto onkin perheyhtäläinen kategoria, jonka tyypilliset jäsenet tunnistetaan kulttuurikohtaisesti. Länsimaaisessa kulttuurissa juutalais-kristillinen perinne ohjaa uskonnon prototyyppin muodostumista ja siten myös uskonto-kategorian jäsenyyttä, mutta sen ei tule rajoittaa itse uskonnon käsitettä. Pikemminkin uskonto tunnistetaan vertaamalla tarkasteltavaa ilmiötä ”elementtien altaaseen”, niihin moniin ominaisuuksiin, joiden avulla uskontoa määritetään. Tällöin kysymyksen ”onko ilmiö X uskonto?” vastaus ei ole muodossa ”joko-tai” vaan ”enemmän tai vähemmän”. (Saler 2000.) Tämän lisäksi ”uskontoa” voidaan tarkastella – yhtä lailla antiessentialistisen ymmärryksen mukaisesti – luokittelun diskursiivisena tekniikkana, jonka avulla toimijat määrittävät omia tai toisten käytäntöjä ja ohjaavat sosiaalisia intressejään (McCutcheon 2003, 42–43). (Ks. Anttonen & Taira 2004.)

Katsaus sisältöön

Hyvän kirjan lukeminen tai elokuvan katsominen pakottaa lukijan tai katsojan ajattelemaan. Jos tämä teos saa aikaan edes pienenä mittakaavassa samansuuntaisen vaikutuksen, olen onnistunut tavoitteessani. Ajatteluun pakottaminen ei kuitenkaan tarkoita vain tutkijan tavoitetta. Se koskee myös aineistoja. Olenkin valinnut käsittelyyn hyvin erilaisia aineistoja, kuten elokuvia, sarjakuvia ja uskonnollista kirjallisuutta. Niiden hienoutena on, että ne pakottavat ajattelemaan. Ne nostavat esiin keskeisiä kulttuurien kohtaamiseen, kuvaamiseen, problematisoimiseen ja diagnosoimiseen liittyviä ongelmia. Niitä ei voi korvata millä tahansa, koska tutkija vaikuttuu juuri kyseisistä tuotoksista. Aineistoja ei tule kuitenkaan pitää nykykulttuurin mestariteoksina vaan ajattelua stimuloivina ja ajatteluun pakottavina materiaaleina. Niitä lähestytään teoreettisten linssien läpi eli käsittelytapani tarjoaa vain

yhden mielestäni olennaisen näkökulman. Toisilla työkaluilla tarkasteltavat aineistot asettuvat toisenlaiseen valoon. Olennaista onkin tarjota näkemys siitä, että teoreettiset työkalut ja aineistot toimivat yhdessä relevantilla, perustellulla ja kiinnostavalla tavalla. Teoretisoinnista, aineistoista ja aikalaisdiagnostisesta otteesta rakentuva kokonaisuus käsitellään seuraavassa järjestyksessä.

Luku 1 esittelee sekularisaatioteesin nykyversion ja määrittää sen soveltuvuusalueita. Teesi määrittyy liian kapeaksi kytkiessään uskonnon joko uskonnolliseen yhdyskuntaan kuulumiseen tai yksilön uskoon sekä ennustaessaan maallistumisen päätepisteeksi välinpitämättömyyden uskonnollisia kysymyksiä kohtaan. Nämä kriittiset huomiot eivät kuitenkaan tarkoita sekularisaatioteesin hylkäämistä vaan tilan avaamista notkean uskonnollisuuden tarkasteluun. Tässä luvussa viljelemäni esimerkit koskevat kuvattua borgeslaista ”epätodennäköistä” uskonnollisuutta, joka ei vaadi julkilausuttua uskoa opin oikeellisuuteen tai kuulumista uskovien yhteisöön. Tarjoan yleisen tulkintakehyksen, jonka avulla tällaista uskonnollisuutta voidaan ymmärtää modernisaatiota koskevien muutosten osana.

Luku 2 jatkaa teemaa keskittyen traditioiden erilaisiin käytötapoihin notkean modernin traditioita purkavana aikana. Traditioiden sitova voima on heikentynyt, ja siksi myös erilaisista uskontoperinteistä on tullut pakottavuuden sijaan pikemminkin diskursiivisen perusteltavuuden tilaan asettuneita vaihtoehtoja. Ne eivät siis Anthony Giddensin (1995) tarkoittamassa mielessä ole enää varsinaisia traditioita. Tässä mielessä elämme jälkitraditionaalista traditioiden notkistumisen aikaa. Jäsenmän muutosta neljän reaktion kautta. Tarkastelen ensiksi itse-uskontoja, joissa traditioiden valikoiva käyttö perustuu yksilön auktoriteettiin. Toiseksi selvitän traditioita yhdisteleviä uskonnollisuuden muotoja. Kolmanneksi hahmotan yhtä perinnettä uudelleen määrittäviä teologioita ja lopuksi ”fundamentalistisia” uskontoja, joissa tradition valinnalla ja valinnan lukitsemisella suojaudutaan nykykulttuurin epävarmuuksia vastaan.

Luvussa 3 uskontoa tarkastellaan sosiaalisten intressien diskursiivisena tekniikkana. Esimerkkitapauksena on uskonnolliseksi yhdyskunnaksi rekisteröityminen. Suomessa wiccalaiset yrittivät rekisteröityä uskonnoksi 2000-luvun alkupuolella, mutta hakeamus hylättiin. Esitän, että tapauksessa on kysymys hallinnoinnista uskonnoksi luokittamisen tai luokittamatta jättämisen kautta. Kutsun tätä hallinnointia rajoitetuksi monikulttuurisuudeksi, jossa valtio toimii ikään kuin uskontojen kulutuksen suojaajana tai kulutusvalistajana. Myös tutkijat ovat kommentillaan osallistuneet tähän keskusteluun, eli tutkimus ei ole irrotettavissa yhteiskunnan poliittisista kysymyksistä. Selvitän myös heidän kantojaan ja heidän osallisuuttaan prosessiin.

Luvut 4, 5 ja 6 kiertyvät yksittäisten elokuvien ympärille. Elokuva on ennen kaikkea ongelman asettaja, astinlauta, josta ponnahdetaan kohti nykymaailman uskonnollisuuden tarkastelua, ”kohti kriittistä elokuvalähtöistä aikalaisanalyysiä” (Suoranta 2001, 188). Kriittinen aikalaisanalyysi kysyy, mikä on oma aikamme ja keitä me olemme. Uskonto on valitsemani kurkistusaukko. Sitä kautta tehdyt aikalaisanalyysit ovat harvinaisia. Antti Eskola on kuitenkin todennut osuvasti, että hän ei usko, että ”ihmisen suhdetta kristinuskon Jumalaan tai johonkin muuhun jumalaan voidaan vielä aikoihin pudottaa pois näistä analyyseista ilman, että kuvaus olennaisesti kapenee ja köyhtyy” (Eskola 2003, 21). Lainausta tulee kuitenkin kohdentaa kattamaan uskonnon sellaisina käytäntöinä, jotka eivät rajoitu kristittyjen jumalasuhteeseen eivätkä edes jumalasuhteisiin yleensä. *Uskonto, erityisesti kun se ymmärretään kulttuuriseksi käytännöksi, on hyvin olennainen kurkistusaukko aikaamme*, kuten tässä teoksessa pyritään osoittamaan. Elokuva on eräs tällaisen tarkastelun stimuloija. Näin voidaan tehdä ero sellaiseen teologiseen elokuva-analyysiin, jossa elokuvat ovat osoituksia transsendentaalisesta tyylistä tai teologisten pohdintojen välineitä. En myöskään yritä vain lukea elokuvista suoraan uskontoja koskevaa ideologiaa. Sen sijaan ideologisten elementtien käsittely

yhdistyy esimerkiksi vastaanoton ja erilaisten sosiokulttuuristen valtasuhteiden niveltymisten tarkasteluun.⁶

Tarkastelen kolmea elokuvaa. Ne ovat Mel Gibsonin *The Passion of the Christ* (USA 2004), Udayan Prasadin *Poikani fanaatikko* (*My Son the Fanatic*, Iso-Britannia 1997) ja Emir Kusturican *Underground* (*Podzemlje – Bila jednom jedna zemlja*, Ranska/Saksa/Unkari/Jugoslavia 1995). Kolmen elokuvan valinnassa on olennaista niiden erilaisuus. Siitä huolimatta niistä löytyy notkistumisen tarkasteluun sopivia teemoja. Erilaisuutta korostavat maantieteelliset erot (Yhdysvallat, Iso-Britannia, Balkanin alue) sekä tyyllilliset erot (Hollywoodin speaktaakkeli, brittiläinen realismi ja Itä-Euroopan maaginen realismi), eli tarkastelukohteina ei ole vain Hollywoodin menestyselokuvia, kuten useissa elokuvaa ja uskontoa käsittelevissä tarkasteluissa. Elokuvaa aineistona käyttävistä luvuista ensimmäinen keskittyy Mel Gibsonin kohuelokuvan *The Passion of the Christin* tarkasteluun. Elokuva nostaa esiin modernin uskonnollisuuden fundamentalistisen puolen toimimalla populaarikulttuurisena kiteytymänä Yhdysvaltain uuskonservatiivisesta – tai jopa uusmanikealaisesta – uskonnollisuudesta huolimatta Gibsonin eksplisiittisestä sitoutumisesta vanhakatoliseen uskonnollisuuteen. Tarkastelussa pohditaan myös elokuvan suomalaista vastaanottoa ja asemoidaan elokuvan esittämä Jeesuskuvaus muiden valkokankaalla nähtyjen Jeesuskuvausten joukkoon. Siten tulee ymmärrettäväksi, miten selkeästi Gibsonin elokuva kytkeytyy notkean modernin uskonnollisuuteen.

Gibsonista siirrytään tarkastelemaan islamilaisen fundamentalismin ja länsimaisen nykykulttuurin suhdetta. Tässä tarkastelu kiertyy Udayan Prasadin elokuvan *Poikani fanaatikko* ympärille. Hanif Kureishin käsikirjoitukseen perustuva elokuva nostaa esiin lukuisia nykykulttuuria ja sen uskonnollisuutta koskevia teemoja: kulutuskulttuurin kommunikaatio-ongelman, uusien identiteettien rakentamisen tavat, maahanmuuttajien integroitumisstrategiat ja islamin fundamentalismin lännen uhkakuvien käyttö-materiaalina.

Kolmannessa elokuvaan keskittyvässä luvussa selvitetään ohjaaja Emir Kusturican elokuvien ympärillä käytyä keskustelua etnisyydestä ja elokuvallisten esitysten ideologisista ja poliittisista nivellyksistä. Keskityn erityisesti Balkanin alueen sotahistoriaa kuvaavaan *Undergroundiin*, joka suuresta suosiostaan huolimatta nosti esiin syytökset ohjaajan serbimielisyydestä ja kannan ottamisesta Jugoslavian hajoamisprosessissa. Uskonto on vain eräs konfliktin osapuolia erottava tekijä. Etnisyyttä merkkäavat rajat ovat huomattavasti keskeisempiä identiteettejä määrittäviä tekijöitä, joskin etnisyyden ja uskonnon limittyneisyys ja käsitteiden erottamisen vaikeus paitsi kuvaa uskonnon notkistumista myös osoittaa käsitteiden käyttöön sisältyvän valtasuhteita ja sosiaalisten intressien kanavointia. Keskustelu *Undergroundista* onkin erityisesti poliittista keskustelua etnisyydestä, uskonnosta ja identiteetistä perinteisten kansallisvaltioiden jälkeisessä nykymaailmassa sekä niiden tuottamisesta kuvallisten esitysten avulla.

Elokuvista siirrytään sarjakuvaan. Luvussa 7 käytetään *Valtiaat*-päivälehtisarjakuvaa elokuvan tapaan aikalaisanalyysin astinlautana. Sarjakuvan avulla päästään tarkastelemaan uskontoihin ja kulttuureihin liitettäviä mielikuvia, ennakkoluuloja, stereotypioita ja niiden haastamista. Tarkastelussa korostuu modernin notkistumiseen viittaava tilanne, jossa uskontokulttuurien rajat höltyvät ja etäisyydet supistuvat, mikä pakottaa uusiin eronteon ja kuvaamisen tapoihin. *Valtioiden* tapa käsitellä ajankohtaisia aiheita, kuten uskontojen ja kulttuurien kohtaamisia, herkistää (mahdollisen) naurun kautta tunnistamaan tavanomaisia käsityksiämme ja esittämään kriittisiä kysymyksiä niille.

* * *

Osa luvuista perustuu aikaisemmin ilmestyneisiin teksteihin. Useimpia artikkeleja on muutettu alkuperäisen julkaisemisen jälkeen. Toiset ovat vain hiottuja, kun taas muutamia on remontoitu pintaa syvemältä. Olen myös pyrkinyt yhdistämään artikkeleita

toisiinsa, koska niitä ei ole alun perin kirjoitettu tätä kokonaisuutta varten. Argumentti ja dispositio eivät noudata tavanomaisen monografian etenevää rakennetta. Käsissä ei ole myöskään puhdas esseekokoelma, jonka jokainen osa muodostaisi täysin itsenäisen kokonaisuuden. Osa teksteistä seisoo omillaan, mutta varsinaisesti artikkeleita sitoo yhteen teema, jota varioidaan, tutkaillaan eri puolilta erilaisissa konteksteissa. Välillä taas palataan teeman ytimeen. Näin osat valaisevat kokonaisuutta. Luotan siihen, että lukija huomaa toistuvat mutta toistossaanakin varioivat teemat, teorialat ja kysymykset artikkelien välillä. Johdannon ja loppusanojen lisäksi luvut 3 ja 7 ovat täysin ennenjulkaisemattomia. Muut ovat ilmestyneet muodossa taikka toisessa aikaisemmin. Seuraavassa julkaisutiedot:

Luku 1: Maallistumisesta notkistumiseen, varhaisempi versio ilmestynyt nimellä ”Maallistumisesta notkistumiseen – muuttuva uskonnollisuus ja uskontososilogian näkökulma”, *Sociologia* 40 (3) / 2003, 219–233.

Luku 2: Tradition notkistuminen, varhaisempi versio ilmestynyt nimellä ”Juuret ja kulttuuri. Neljä kertomusta traditiosta ja uskonnosta postmodernissa yhteiskunnassa”, *Kulttuurintutkimus* 16 (4) / 1999, 27–35.

Luku 4: Gibsonin nahkajeesus, varhaisempi versio ilmestynyt samalla nimellä, *Wider Screen* 6 (1) / 2004, <<http://www.film-oholic.com/widerscreen/>>

Luku 5: Fundamentalismi, hedonismi ja modernin identiteetin kriisi, varhaisempi versio ilmestynyt nimellä ”Elokuvan territoriot. Uskonto ja kommunikaatio elokuvassa *Poikani fanaatikko*”, *Kulttuurintutkimus* 18 (3) / 2001, 9–19.

Luku 6: Balkanismi, etnisyyden voima, varhaisempi versio ilmestynyt nimellä ”Kellarin poliittinen elämänhimo. Balkanismi, etnisyyden ja Kusturican Underground”, *Wider Screen* 1/2003 <<http://www.film-oholic.com/widerscreen>>

* * *

Teoksen synnyn mahdollistaneita ihmisiä on lukemattomia. Olli Pyyhtinen ja Tuomas Martikainen ovat kommentoineet osaavasti käsikirjoitusta. Viime hetken apua olen saanut seuraavilta: Katve-Kaisa Kontturi, Jussi Parikka, Milla Tiainen, Pasi Väliaho. Lisäksi ihmiset Eetoksessa, Turun yliopiston uskontotieteen oppiaineessa ja Nykykulttuurin tutkimuskeskuksessa Jyväskylässä ovat autta-
neet eri tavoin. Tieteellisten aikakausjulkaisujen toimituskunnat ja refereet ovat parantaneet artikkelien sisältöjä ja muotoja. Heille suuri kiitos vaivalloisesta työstä. Moni teksti on saanut alkunsa opettaessani eri yliopistoissa. Erityiskiitos niille ihmisille, jotka ovat mahdollistaneet luennointini sekä niille opiskelijoille, jotka ovat keskustelleet tulkinnoistani. Kaikkia heistä en edes osaa mainita nimeltä.

Viitteet

¹ Tulevaisuuden ennustaminen ei ole tämän teoksen tavoite. Tärkeämpää on tavoittaa nykyajassa vaikuttavia uskonnollisia trendejä. Numeerinen todistusaineisto on olennaista, mikäli haluaa väittää jotakin määrällisessä mielessä. Tässä sitä tavoitetta ei ole. Tuonnempana määrittelemäni kiinteä uskonto on todennäköisesti määrällisesti yleisintä, kun taas notkea uskonto on trendi tai tendenssi, jota kautta kyetään tarkastelemaan uskonnollisuutta laajempien sosiokulttuuristen muutosten osana. Sopiva rinnastus löytyy populaarimusiikin tutkimuksesta. Populaarimusiikin tutkimukset eivät useinkaan jäsenny sen mukaan, mikä on suosituinta musiikkia. Sen sijaan siirtymiä ja murroksia paikannetaan niiden artistien osalta, jotka tavalla tai toisella auttavat jäsentämään musiikkia laajemman yhteiskunnan osana (mikä on täysin eri asia kuin musiikin arvottaminen tai jakaminen taiteellisesti korkeatasoiseen ja kaupalliseen). Siksi esimerkiksi 1950-luvun rock 'n' roll, 1970- ja 1980-lukujen punk ja uusi aalto samoin kuin varhainen rap ja 1990-luvun ambient saavat myyntilukuihinsa nähden suuren painoarvon. Analogia tässä teoksessa esillä oleviin ilmiöihin ja diskursseihin on se, että määrällisesti toissijaiset uskonnollisuuden muodot ja kokemistavat saavat paikoin suuren huomion.

² Affektiivisuuden korostamisella nostetaan esiin sellaista uskonnollisuutta, jossa hyvät fiilikset, toivo ja toimintakykyistyminen ovat ensisijaisempia kuin viesti tai oppi. Affektiivisuus ei siis viittaa kepeään hedonismiin, tunnekuohujen vietävänä olemiseen eikä erityisesti karismaattiseen uskonnollisuuteen.

³ Käsitteenä fundamentalismi on ongelmallinen. Useimmat uskonnotutkijat eivät pidä sitä onnistuneena luokittelevana käsitteenä, mutta arkikielessä sitä käytetään jatkuvasti. Fundamentalismilla tarkoitetaan esimerkiksi kirjaimellista pyhien tekstien tulkintaa, vahvasti konservatiivista uskonnollisuutta, uskonnollisia ääriliikkeitä, mutta näistä kohdennuksista huolimatta fundamentalistiksi kutsutuilla liikkeillä tai fundamentalistisella uskonnollisuudella on vain vähän yhteistä (Beckford 2003b, 128). Tämä ei kuitenkaan poista fundamentalism(e)ista puhumisen pakkoa edes tutkijoilta: jos joku lopettaa fundamentalismista puhumisen, aina löytyy joku toinen tilalle. Käsitteellä kuvattu ilmiö on kaikkea muuta kuin yhtenäinen. Silti käsitettä voidaan pitää käyttökelpoisena perheyhtäläisyyden mielessä (Ruthven 2004, 1–34). Onnistunein korvaava termi fundamentalismille sen arkimerkityksessä on Bruce Lincolnin (2003, 5, 59) käyttämä *maksimalismi*. Se viittaa asenteeseen, jonka mukaan uskonnon tulisi läpäistä kaikki elämäalueet. Sen vastakohtana on *minimalismi*, jonka mukaan uskonto tulee sijoittaa omalle eriytyneelle paikalleen (modernissa) yhteiskunnassa. Lincolnille minimalismi rakentuu erityisesti Kantin kautta. Kantin mukaanhan uskonto paikantui lähinnä metafyyssisten kysymysten spekulointiin, mutta ei julkisten käytäntöjen alueelle. Tosin minimalistinen kanta muotoillaan jo aivan uuden ajan alussa Thomas Moren *Utopiassa*, jossa uskonnot ovat sallittuja vain kiihottomassa ja tuonpuoleista kontemploivassa muodossa (More 1997). Erottelu minimalismin ja maksimalismin välillä on hyödyllinen, mutta se ei auta tekemään eroa uskontoa aktiivisesti ilman äärikeinoja julkisen alueelle siirtävän ja äärimmäisiä keinoja kaihtamattoman uskonnollisuuden välille. Esimerkiksi Suomessa kirkon osallistuessa aktiivisesti yhteiskunnalliseen keskusteluun rationaalisin argumentein, kyse ei ole minimalistisesta uskonnosta, mutta ei myöskään sellaisesta maksimalistisesta uskonnosta, jossa tarkoitus pyhittää keinot. Kirjoitankin fundamentalismista lähinnä maksimalistisena ääriuskonnollisuutena. Se on tulkintani mukaan keino ratkaista elämäämme vaivaava epävarmuus sekä kommunikatiivinen keino panostaa ero, saada ääni kuuluville aikana, jolloin maailmaa puserretaan globaalisti yhteen ja uskonto on painettu yksityisen alueelle ja jolloin liberaalius on uskonnollista ja sosiokulttuurista, usein vain yhteen suuntaan kulkevaa kommunikaatiota määrittävä asen-

ne. Tämä ei tarkoita fundamentalismin asettuvan notkealle modernisaatiolle vastakkaiseksi, vaan pikemminkin sen tuotteeksi. Käsitys saa tukea myös empiriasta: maksimalistinen ääriuskonnollisuus on noussut erityisesti 1970-luvulla (ks. Kepel 1994). Kuten Slavoj Žižek (2004, 80) huomauttaa, esimerkiksi Afganistanissa Talebanista tuli varteenotettava toimija kylmän sodan aikana, ja se nousi valtaan vuonna 1996, vasta maan jouduttua kokonaisvaltaisemmin mukaan kansainväliseen politiikkaan. Sitä ennen Afganistanissa oli pitkä ei-maksimalistinen muslimitraditio. Suomessakin kristillinen fundamentalismi on näkynyt viimeaikaisissa uskonnollisissa keskusteluissa kristillisen notkeuden ohessa. Kirkon yhteydessä toimii opillisesti tiukempia Luther-säätiön kaltaisia yhteisöjä, joiden vaatimukset opillisesta puhtaudesta eivät välttämättä johda oman uskonnon perustamiseen, vaan skismaiseen rinnakkaiseloon ja esimerkiksi piispojen kritisoimiseen. Samanaikaisesti julkisuudessa on esillä Antti Kylliäisen (1997) kaltaisia pastoreita, joiden mukaan kaikki pääsevät taivaaseen. Käsitys on erittäin epätavanomainen, koska se tekee uskonnosta erottelukyvottoman tarjoamalla kaikille pelastuksen, vaikka tämä ei kirkon virallinen kanta olekaan. Myös osa seurakunnan työntekijöistä kertoo, ettei usko kirkon oppeihin, mutta haluaa silti olla mukana kirkon toiminnassa (Niemelä 2004) arvojen, perinteen, tunteen tai muun syyn vuoksi.

⁴ Kirkon uutena 2000-luvun strategiana onkin läsnäolo. Läsnäolon kirkko tarkoittaa osallisuutta ja vuorovaikutusta ihmisten arjessa, yhteistyökumppanina toimimista ja aktiivista viestintää. (Kääriäinen & al. 2004.) Tätä voidaan pitää reaktiona uskonnon paikantumisen muutokselle. Läsnäolon retoriikka poikkeaa aikaisemmasta (poissaolon?) strategiasta, jossa kirkko hoiti ”omaa” uskonnon aluetta ilman nykyisen kaltaista kilpailutilannetta. Vaikuttaa kuitenkin epätodennäköiseltä, että läsnäolon strategia muuttaisi julkisuuden yksilöllistyneen uskontodiskurssin yhtenäisiksi kristilliseksi merkityssysteemeiksi. Pikemminkin kirkko haluaa olla tarjoamassa läsnäoloaan aktiivisesti, ja muuttua näin kilpailutilanteen edellyttämällä tavalla.

⁵ Hyvänä esimerkkinä kuvatonlaisesta henkisyysdiskurssista Suomessa on Eero Riikosen *Pommetiikan perusteita* (2000). Teoksessa kehitellään aikuisten leikkioppia, pommetiikkaa, jossa olennaista on henkisten asioiden arvon näkeminen, maallistumisen torjuminen ja intuition tukeminen. Uskonto määrittyy havaitsemista estäväksi, ja Jumalattaren havaitsemisella, joka voi tapahtua vain tunteiden välityksellä, ei ole paljoakaan tekemistä uskonnon kanssa. (Riikonen 2000, 14, 54.) On huomattava, että Riikonen ei ole marginaalinen new age -terapiaa järjestävä hoitomuotojen tarjoaja

vaan tavallaan yhteiskunnan ytimessä vaikuttava psykiatri sekä sosiaali- ja terveysalan monitoimija.

⁶ Uskonnon ja elokuvan suhteiden tarkastelu on yhä suositumpaa. Kasvavasta kirjallisuudesta lukutapaani lähellä on erityisesti Margaret Milesin *Seeing and Believing: Religion and Values in the Movies* (1996), vaikka teoksessa ei käsitellä elokuvien vastaanottoja. Metodologiasta ks. myös Lynden (2003), McCutcheon (2001, 179–199). Teologisesti orientoituneista, mutta silti osin käyttökelpoisista lukutavoista ja kuvauksista ks. Johnston (2003), Derwailer & Taylor (2003), Reinhartz (2003).

Sekularisaatioteesi on toiminut koko nykykulttuurin uskonnollisuutta koskevaa keskustelua jäsentävänä ytimenä. Viime vuosina se on kuitenkin tullut haastetuksi. Nyt keskustelu on saavuttanut mielenkiintoisen vaiheen, kun teesin uuden version kannattajista uskontososiologi Steve Bruce (2002) on vastannut sekularisaatioteesiin kohdistettuun kritiikkiin.

Sekularisaatioteesi viittaa modernisaation aiheuttamaan uskontojen sosiaalisen merkityksen heikentymiseen ja siitä seuraavaan uskontojen empiiristen ilmausten vähentymiseen. Prosessi näkyy kolmella eritasoisella tavalla: 1) ihmisten vähentyneenä kanssakäymisenä kirkon (ja muiden uskonnollisten instituutioiden) kanssa, 2) kirkollisten instituutioiden toimialan ja vaikutusvallan heikentymisenä ja 3) uskonnollisten uskomusten vähentyneenä suosiona ja vaikutuksena arkielämään. (Bruce 1996, 26.) Niin sanottuun klassiseen sekularisaatioteesiin liitetään piirteitä, jotka eivät uuteen versioon kuulu. Brucen (2002, 37–44) uuden teesin mukaan sekularisaatio ei ole universaalial eikä välttämätöntä. Se ei propagoi sekularismin puolesta eikä ole yhtenäinen teoria vaan testattavien hypoteesien ja selitysmallien sikermä. Sen pätevyys ei oleta menettänyt ”uskon kulta-aikaa”, maallistumisen suoraviivaisuutta eikä kaikkien päätyvän lopulta ateisteiksi. Se kuvaa prosessia, jolla ei ole vakaata päämäärää. Toisaalta heti tämän perään Bruce arvioi, että päämääränä on *välinpitämättömyys* uskonnollisia kysymyksiä kohtaan.

Tarkastelen uuden sekularisaatioteesin rajoituksia laittamalla sen keskusteluyhteyteen haastavien näkökulmien kanssa. Taavoitteena ei ole hylätä sekularisaatioteesiä, joka painottaa uskoa tai kuulumista uskonnollisen elämänorientaation kiinnekohtana, vaan osoittaa sen kantavuusalueen ulkopuolelle jäävä ilmiö. Näin avautuu tilaa korostaa sellaisia uskonnollisuuden kokemistapoja, jotka eivät vaadi julkilausuttua uskoa opin oikeellisuuteen tai kuulumista uskovien yhteisöön. Kutsun tällaista uskonnollisuutta notkeaksi ja ehdotan modernin notkistumista tarkastelevaa viitekehystä näkökulmaksi muuttuvan uskonnollisuuden kuvailuun, jäsentämiseen ja tulkintaan.

Notkistumisnäkökulman mukaan kiinteä moderni on sitä ainetta, joka sulattaa esimodernin traditiot, mutta luo omat traditionsa. Se sulattaa vanhat perinteet luodakseen tilalle pysyvämpiä ja kiinteämpiä perinteitä. Notkistuva moderni puolestaan sulattaa kiinteän modernin perinteitä kiinteyttämättä uudelleen mitään yksittäistä perinnettä. Tällaisessa tilanteessa uskonnolliset perinteet joutuvat muiden perinteiden tavoin perustelemaan itsensä diskursiivisesti, jolloin niiden kyky sitoa ihmisiä uskovien yhteisöön tai opinkappaleisiin heikentyy. Voidaankin kysyä, miten sekularisaatioteesin ympärille painottunut tarkastelutapa reagoi uskonnollisuuden muuttuviin muotoihin, kokemistapoihin ja yhteiskunnallisiin konteksteihin. Mikäli tällainen notkea modernisuus on nykyajalle ominaista, sen näkyvyys uskonnollisuuden muodoissa tulisi ottaa entistä selvemmin myös uskontoa koskevien tarkastelujen piiriin. Notkistuvan uskonnollisuuden puhtaan kuvaamisyrityksen sijaan asemoin näkökulmaa pääosin uskontososiologian keskustelukenttään, johon asettuminen vaatii suhteuttamista kentän ytimen muodostavaan sekularisaatioteesiin.

Sekularisaatioteesi kohdentuu erityisesti sellaiseen uskonnollisuuteen, joka hallitsee ihmisiä järjestämällä heidän elämäntähtäjänsä ja yhteiskunnallisia suhteitaan. Tällainen uskonnollisuus on heikentynyt länsimaissa, kuten sekularisaatioteoreettiset tutkimukset osoittavat. Länsimaiden ulkopuolella, erityisesti islami-

laisissa maissa, näkyy paikoin päinvastainen kehitys: yhteiskunta sakralisoituu eli uskonnolliset käytännöt hallitsevat ihmisten elämää ja alkavat määrittää yhteiskunnallisia suhteita entistä enemmän. Länsimaissa sakralisaatio näkyy jonkin verran yksilöiden elämäntavoissa ja asenteissa kasvavana trendinä (Heelas & al. 2005) (ei niinkään yhteiskunnan toimintaperiaatteissa), julkisen elämän alueelle astuvissa uskonnollis-etnisissä siirtolais- ja pakolaisyhteisöissä ja jopa Yhdysvaltojen terrorismin vastaisen sodan käsitteellistyksissä. Tässä kentässä uskonnon notkistuminen borgeslaisessa ”epätodennäköisessä” muodossa paikantuu modernisaatiokehityksen sivutuotteeksi, uskonnollisuudeksi, jonka tarkasteluun tulisi löytää entistä osuvampia käsitteitä ja tulkintoja. Tämä viittaa modernin notkistumisen mukana kasvavaan mahdollisuuteen käyttää ja kuluttaa uskontoja kiinnittymättä jäsenyyksiin tai uskontunnustuksiin.

Notkistunut uskonnollisuus ei kuitenkaan ole modernisaation muutoksen näkökulmasta marginaalinen ilmiö. Siinä missä kiinteä modernisaatio on jäytännyt uskontojen sitovuutta ja pakottavuutta luomalla kosmopoliittista eli kansallisvaltion ja universalisoivaan rationalismiin perustuvaa järjestystä, notkistuva moderni pikeminkin ylläpitää uskontojen käyttöä, vaikka mahdollistaa myös välinpitämättömän suhtautumisen. Notkea uskonnollisuus on sellaisen maailman uskonnollisuutta, jossa identiteettiä on entistä vaikeampaa rakentaa (uskoa ja kuulumista edellyttävän) uskonnon varaan. Selvitän notkean modernin uskonnollisuutta ja sen tutkimiseen vaadittavaa välineistöä kontekstoimalla näkökulmani uskontososialogian perinteeseen ja osoittamalla uuden sekularisaatioteesin kantavuusalueen tarkastelemalla sen tulkintoja, menetelmällisiä ratkaisuja, käsitteistöä ja haastajia löytääkseni osuvamman tavan käsitellä modernin notkistuvaa uskonnollisuutta. Luvun lopussa tarjoan yksityiskohtaisia näkemyksiä siitä, millaista notkistuvan modernin uskonnollisuus on ja millaisilla käsitteillä uskonnon muuttuvia muotoja ja kokemistapoja voidaan tulkita.

Keskustelu uskonnon katoamisesta

Keskustelu sekularisaatiosta eli maallistumisesta on ollut uskon-tososiologian keskeisimpiä aiheita. Tavallaan se alkoi jo sosiolo-gian klassikoiden teoretisoidessa uskontoa modernin maailman osana. Comtelle positiivisen ajattelun vaihe merkitsi teologisen ja metafyyssisen ajattelun heikentymistä. Marxin mukaan uskonnon katoaminen oli kapitalistisen tuotantomuodon ylittävän proleta-riaatin vallankumouksen välttämätön seuraus. Durkheimin mu-kaan modernin yhteiskunnan politiikka, talous ja tiede haukkasi-vat osansa uskonnon toiminta- ja vaikutusalueelta, vaikka hänen kirjoituksistaan löytyy myös käsitys uskonnosta yhteisöelämän konstitutiivisena voimana. Weber sivusi aihetta käsitellessään sekä askeesin muuttumista maailmansisäiseksi että modernin kapita-lismin irtaantumista uskonnollisesta eetoksesta.

Klassinen uskon-tososiologinen keskustelu maallistumisesta kehittyi 1960-luvulla (mm. Peter Berger, Bryan Wilson ja David Martin). Teorioiden viesti koski uskonnon katoamista tai sosiaali-sen merkityksen vähenemistä. Viestiin voidaan katsoa sisältyneen myös kysymys siitä, että miksi tutkit uskontoa, jos se on katoava tutkimuskohde tai nyky-yhteiskunnan merkityksetön osa. Tuli selväksi, että uskonnon tutkiminen ei ollut muodissa sosiologien parissa, kun sen tutkijatkin välittivät sanomaa kohteensa merki-tyksen heikkenemisestä.

Keskustelun kohde, uskonto, ei kadonnut. Samoin sekularisaa-tiotiede on tullut entistä voimakkaammin haastetuksi viimeistään 1990-luvulla. Jossain määrin asetelma heijastelee modernin kriisiä, erityisesti positivistisen tieteenuskon ja hegeliläis-marxilaisen his-torismin ”loppua”. Näissä uskonnolla oli vain väliaikainen paikka, jonka tieteellinen rationalismi tai kollektiivisen järjen itsetietoi-suus tulisi syrjäyttämään. (Vattimo 1999a, 19–20.) Nykyisessä sekularisaatioteesiä koskevassa keskustelussa teoriaa on kavennet-tu, haastettu ja laajennettu liki tunnistamattomaksi – kuvaamaan yrittäviä tukahduttaa uskontojen elinvoimaisuutta väkivallan käy-

tön avulla (Demerath III 2003). Silti sillä on vahvoja puolustajia, kuten Bryan Wilson ja tässä seuraavaksi käsiteltävä Steve Bruce.

Kuuluminen, uskominen ja vaikutus

Brucen lähtökohtana on kolmen tason sekularisaatio: kuulumisen, uskomisen ja uskonnon sosiaalisen vaikutuksen heikentyminen. Monitasoinen selitysmalli perustuu protestanttisen uskonpuhdistuksen seuraamuksiin (yksilöllistymiseen, uskonnollisten organisaatioiden muutoksiin, rationaalistumiseen, teollisuuskapitalismiin, talouskasvuun ja yhteiskunnalliseen eriytymiseen) (Bruce 2002, 1–37). Sivuutan selitysmallin yksityiskohtaisen käsittelyn, sillä teesin rajojen ja haastajien tarpeellisuuden osoittamiseen riittää kolmen tason sekularisaation tarkasteleminen.

Määrällisessä tutkimuksessa maallistumista mitataan tavallisesti kahden muuttujan, kuulumisen tai osallistumisen ja uskomisen, avulla. Kuulumista tarkastellaan jäsenrekisterien avulla. Osallistumista puolestaan mitataan pääasiassa kirkossa käyntien laskemisella. Näistä molemmista – erityisesti jälkimmäisestä – on olemassa uskottavia tilastoja, jotka puhuvat sekularisaatioteesin puolesta. Tosin mittari on ongelmallinen, kuten tulen osoittamaan.

Uskomista sen sijaan mitataan määrällisissä tarkasteluissa erilaisten kysymysten avulla. Tutkimuksissa kysytään esimerkiksi ”Uskotko Jumalaan?”, ”Uskotko kuten kirkko opettaa?” ja ”Pidätkö itseäsi uskonnollisena ihmisenä?”. Uskomista käsittelevät tilastot ovat avoimia tulkinnoille ja eräs esiin nouseva puoli on, että uskonnollisuus näyttää olevan monimuotoisempaa kuin mitä kristillisen yhtenäisyyden mielikuvan perusteella voitaisiin olettaa. Moni kristitty uskoo nimittäin muun muassa jälleensyntymiseen.

Sekularisaatioteesin väite uskonnollisten instituutioiden vaikutusvallan vähentymisestä tuntuu olevan vahvoilla. Uskontoinstituutioiden suoran vaikutusvallan ja sosiaalisen merkityksen vähentyminen ei kuitenkaan tarkoita esimerkiksi papillisen vallan funktioiden katoamista modernisaatiossa vaan niiden moninker-

taistumista kirkkoinstituutioiden ulkopuolella (ks. Foucault 1982, 214; 1998, 122; Weber 1990, 26). Maallistumista, uskontojen kyvyttömyyttä vaikuttaa valtion hallintaan ja ihmisten elämänvalintojen ohjailuun, ei siis tule sekoittaa vapautumisen ajatukseen tai vallan funktioiden katoamiseen.

Kuulumisen, uskomisen ja vaikutuksen teemojen kautta tarkasteltuna ajatus maallistumisesta tuntuu ymmärrettävältä kehykseltä modernin uskonnollisuuden jäsentämiseen. Tämä ei kuitenkaan riitä teesin puolustajille: lisäksi täytyy purkaa vastustajien näkemykset. Brucen vastauksessa on kuitenkin omat ongelmansa, jotka kaventavat teesin kattavuutta.

Kiista tulkinnoista, menetelmistä ja käsitteistä

Eräs kiinnostavimmista sekularisaatioteesiin kohdistetuista kritiikeistä perustuu niin sanottujen uusien uskontojen ja fundamentalismin nousuun. Brucen mukaan esimerkiksi new age ei ole merkki uskonnollisuuden noususta vaan sen psykologisoitumisesta, yksityistymisestä sekä hyödykkeistymisestä kulutusvetoisessa kapitalismissa, jossa new agen harjoittajat maksavat tuotteista (kirjat, kristallit) ja palveluksista (harjoituskurssit). Tyhjennettyään vastakulttuurisesta sisällöstään new age ei sisällöllisesti ja muodollisesti hajanaisen luonteensa vuoksi muodosta uutta ja vaihtoehtoisia yhteisöä, vaan pysyy sitoutumattomien, valkoisten ja keskiluokkaisen osallistujiensa summana. Myöskään kannattajamäärät eivät vastaa perinteisten uskontojen menettämien kannattajien määrää. (Bruce 1996; 2002, 75–105.)¹

New agen tulkinnessa hankalana voidaan pitää vahvaa jakoa yksityisen ja yhteisöllisen välillä. Vaikka uskonto olisikin yksilöiden elämässä keskeinen, sillä ei Brucen mukaan ole sosiaalista merkitystä eikä kykyä vaikuttaa yhteisöelämään, mikäli uskonnolle on new agen tavoin ominaista yksilöllisen kokemuksen auktoriteettiaseman korostaminen. Siinä missä toiset näkevät kiinnostavan muutoksen – tai jopa pitävät uskontojen kyvyttömyyttä tai

haluttomuutta artikuloida ja siirtää käsityksiään entiseen institutionaalisesti kontrolloituun tapaan mahdollisena syynä uskonollisuuden säilymiselle nykyaikana (Pearson 2004, 179; ks. myös Heelas & al. 2005, 135), Bruce pitää – yhteiskunnallisen muutoksen sivuuttaen ja siksi ongelmallisesti – kiinni organisaatiokeskeisyydestä uskonollisuuden jatkumisen kantavana voimana.

Fundamentalismin nousua on pidetty sekularisaatioteesin haastajana. Bruce kuitenkin esittää fundamentalistien epäonnistuneen ainakin Yhdysvalloissa. Epäonnistuminen tarkoittaa, että menestys ei ole ollut riittävää, sekä sitä, että fundamentalistiset kristilliset puolueetkin toimivat demokraattisten pelisääntöjen mukaisesti. Jälkimmäinen ajatus osoittaa, että vain paluu teokratiaan voisi toimia Brucelle riittävänä todisteena maallistumisteesin kumoutumisesta. Voidaan kuitenkin kysyä, eivätkö poliittiset laskelmat, joiden mukaan Yhdysvaltojen presidentiksi valituksi tulemiseen riittää, että ehdokas saa kaikkien evankelisten äänet, kerro uskonnon selkeästä läsnäolosta ja (epäsuorasta) vaikutuskyvystä valtioon. Myöskään poliittisen islamin nousua Bruce ei käsittele vakavasti. Hän myöntää modernisaation luovan kysyntää myös islamilaiselle fundamentalismille, mutta ei ajattele sen kykenevän haastamaan maallistumiskehitystä. (Bruce 1996, 152–162; 2003a, 87–93, 142–160.)

Itse asiassa Bruce hämärtää sekularisaatioteesin alkuperäisen pyrkimyksen kuvata ja selittää myös länsimaiden ulkopuolisten alueiden uskonnon ja modernisoitumisen suhde. Kun uskonnon merkitys modernisoituneissa islamilaisissa maissa näyttää lisääntyneen, sekularisaatioteesin tarkastelu rajoitetaan aivan länsimaihin. Tästä kaventamisesta hyvänä esimerkkinä ovat Brucen kirjojen nimet. Vuonna 1996 ilmestynyt sekularisaatioteesiä kannattava mutta vain länsimaista uskonollisuutta käsittelevä teos on nimeltään *Uskonto modernissa maailmassa* (*Religion in the Modern World*). Tuoreemmassa niin ikään länsimaiden uskonollisuuteen keskittyvässä teoksessa *Jumala on kuollut* (*God is Dead*) on entiseen verrattuna kaventunut alaotsikko *Maallistuminen lännessä* (*Secularization in the West*).

Siinä missä Bruce on kiinnostunut määrällisistä muutoksista, monet muut kirjoittavat kulttuurisesta merkittävytydestä. Nykyaikasta saadaan kiinnostavalla tavalla erilainen käsitys, kun esimerkiksi new agea tai fundamentalismia tarkastellaan ajallemme ominaisina uskontomuotoina: esimerkkinä kulttuurimme kulutusetoisuudesta tai aikaamme leimaavasta valinnan vaikeuksien tuottamasta epävarmuudesta. Tämä näkökulmien periaatteellinen ero on hyvä muistaa, vaikka erottelun ylläpitäminen mutkistuu perinteisten kirkkojen ryhdyttyä vastaamaan kulutuspainotteisuuden ja asiakaslähtöisyyden haasteisiin.

Keskustelussa sekularisaatiosta ei nähdä – eikä pyritäkään näkemään – sitä, millainen uskonnollisuus on keskeistä omalle ajallemme. Siinä kysytään, uskovatko ihmiset ja kuuluvatko tai osallistuvatko he, eikä sitä, miten uskonnollinen retoriikka ja uskonnolliset käytännöt otetaan käyttöön erilaisissa konteksteissa. Siinä ei ole tilaa uskonnon kokemistapojen analyysille, joka voisi paljastaa uskontojen toimintalogiikan muuttumisen. Siksi uskontojen notkistumista luotaava näkökulma tuo uuden painotuksen keskusteluun muuttuvasta uskonnollisuudesta.²

Notkean uskonnollisuuden tarkastelun kannalta kysymys uskonnon kategoriasta on kuitenkin Brucen kritiikin avainkohta. Sekularisaatioteesin mielekkyys nimittäin perustuu kapeaan uskonnon rajaamiseen. Siinä missä toiset tutkijat kirjoittavat mielellään mitä erikoisimmista ilmiöistä uskontoina tai uskonnonkaltaisina, sekularisaatioteoretikot pitäytyvät kapeassa uskontokäsityksessä. Esimerkiksi Brucen (2002, 2) mukaan uskonto viittaa voimallisiin toimijoihin (jumaliin) tai persoonattomiin voimiin kohdistettuun uskoon, toimintaan tai instituutioon. Myös maallistumisteesiä haastavat uskontososiolegit puhuvat henkisyyden kasvusta ja viittaavat tällöin uskonnolla institutionaalsiin uskontoihin ja uskoon yliluonnolliseen (ks. esim. Heelas 2002; Heelas & al. 2005, jonka alaotsikko *Miksi uskonto väistyy henkisyyden tieltä*, *Why Religion is Giving Way to Spirituality*, tiivistää käsitteellisen valinnan). He liittävät, mielestäni virheellisesti ja myös uskontodiskurssin muu-

toksen sivuuttaen, uskonnon yksilöille ulkoisiin instituutioihin ja henkisyyden/spirituaalisuuden heikosti institutionalisoituihin uskonnollisuuden muotoihin ja yksilön sisäisyyteen. Molemmissa näkökulmissa uskonto määritellään kapeasti, mutta sekularisaatioteesin testaamisen kannalta kapea määritelmä on tarkoituksenmukainen. Uskonnon notkistumiseen sen sijaan kuuluu oletus paitsi uskonnollisuuden muotojen ja kokemistapojen myös uskontodiskurssin muutoksesta. Siksi siinä voidaan sekä hyväksyä maallistumisteosin pitävyys että kaventaa sen vaikutusalueita mitta-reihin ja määritelmiin kohdistuvalla kritiikillä.

Lestistään Bruce (2002, 199–203) astuu vasta syyttäessään muita tutkijoita uskonnon löytämisestä pitämällä mitä tahansa uskontona. Toki sekularisaatioteesin tulee operoida kapealla uskonnon käsitteellä ollakseen mielekäs yritys kuvata ja selittää uskontojen muutos modernisaatiossa. Tämä on kuitenkin täysin eri asia kuin väittää kapeaa määritelmää ainoaksi oikeaksi. Brucen ymmärrys uskonnon käsitteestä on hyvin kristillisperustainen ja etnosentrinen. Hän jopa olettaa tietävänsä, mitä todellinen uskonnollisuus on sisällöllisesti. Tähän hän sortuu väittäessään new age -ajattelun julkilausuttuja tavoitteita – terveyttä, itseluottamusta, ihmissuhteita ja hyvinvointia – toissijaisen ensisijaistamiseksi. Brucen mukaan oikea uskonnollisuus on perinteistä kristillistä Jumalan palvontaa ja pelastuksen odottamista. Siitä kenties seuraava hyvä tämänpuoleinen elämä on vasta toissijaista. (Ks. Bruce 2002, 85, 199–203.) Uskonnon käsitteen kapean ja kristillisperustaisen käytön ongelmallisuuden tiedostamisesta seuraa käsitteen laventaminen ja yritys olla välittämättä mitään uskonnollisuuden ”oikeasta” sisällöstä³.

Sekularisaatioteosin vaikutusalan rajojen määrittämiseksi voidaan tässä yhteydessä esittää keskeinen, mutta heikosti testattu kritiikki. Jos sekularisaatioteosin ensisijaisena uskonnollisuutena pitämät seikat ovatkin historiallisesti kontingentteja, niiden muuttumisen osoittaminen – mihin uskonnon notkistumista korostava näkökulma tarjoaa sopivan väylän – kaventaa sen kattavuutta.

Siksi teesin suhteellinen käyttökelpoisuus ja uskottavuus eivät johda tutkimuskohteen katoamiseen vaan uskonnollisten ilmiöiden *muuttuvan luonteen* tarkastelun mahdollisuuteen.

Rationaalisen valinnan teoria sekularisaatioteesin haastajana

Sekularisaatioteesiä on haastettu erityisesti rationaalisen valinnan teorialla saatujen tulosten avulla. Rationaalisen valinnan teorian lähtökohtana on, että ihmiset pyrkivät maksimoimaan hyödyn valitsemalla kahden tai useamman vaihtoehdon välillä niukkuuden olosuhteissa. Toimijoiden oletetaan olevan kykeneviä valitsemaan, noudattamaan hyödyn kalkkyliä, järjestämään toimintansa seuraukset preferenssijärjestykseen, vieläpä niin että preferenssijärjestys on transitiivinen (jos x on tavoiteltavampi kuin y ja y tavoiteltavampi kuin z niin silloin x on tavoiteltavampi kuin z), sekä tekemään valintansa täydellisen informaation tilassa. (Heiskala 2000, 25–29.) Tosin uskonnotutkija Rodney Stark (2000) on täsmentänyt, että teoria ei väitä ihmisten kykenevän valitsemaan täydellisen informaation tilassa, vaan että ihmiset yrittävät tehdä valintansa rationaalisesti, vaikka esimerkiksi erilaiset tunnetilat voivat heikentää valitsemiskykyä. Se ei tarkoita suoranaista hyödyn maksimointia vaan päämääristä riippuvan valintaperiaatteen noudattamista. Uskonnon osalta heikosti säädellyssä yhteiskunnassa tämä tarkoittaa muun muassa sitä, että on olemassa uskontojen markkinat (enemmän kuin yksi vaihtoehto), joilta toimija valitsee päämääräänsä sopivan vaihtoehdon. Mikäli sopivia uskontoja ei ole tarjolla, markkinoille ilmestyy uusia ”tuotteita”. Esimerkiksi uususkonnot täyttävät perinteisen kristillisyyden ja ihmisten uskonnollisten tarpeiden väliin jäävää kuilua. Sekularisaatioteoreetikot arvelivat kuluttajien kaihtavan uskonnollisia tuotteita, mutta rationaalisen valinnan teoreetikot ovat osoittaneet uskonto-markkinoiden kyvyn muuttaa tuotteita ja näin sekä vastata markkinoiden vapautumisen haasteeseen että kasvattaa vaikutusvaltaansa (ks. Young 1997; Stark 2000).

Sekularisaatioteesin kannattajista Bruce on vastannut rationaalisen valinnan teorian haasteeseen. Hän pitää sitä lähtökohdiltaan epäsosiologisena. Myös tuloksiltaan se on kykenemätön kumoamaan sekularisaatioteesiä. Se toimii parhaiten niissä harvoissa maissa, joissa ”merkkiuskollisuus” on uskontojen kohdalla alhainen. Teoria sopii siis ensisijaisesti Yhdysvaltoihin. Useimmissa maissa uskonto ei kuitenkaan ole henkilökohtaisten preferenssien vaan sosiaalistumisen asia. Kritiikin kärki kohdistuu teoriaan itseensä. Rationaalisen valinnan teoria nimittäin lähtee liikkeelle siitä, että ihmisillä on tarpeita (esimerkiksi kuolevaisuuden tiedostamisen käsittely), joihin uskonnot vastaavat. Vaikka hyväksyttiin tiettyjen eksistentiaalisten kysymysten, kuten kuolevaisuuden tiedostamisen käsittelyn riippumattomuus sosiaalisista seikoista, vastaukset niihin ovat sosiaalisia. Vastaukset voivat olla tai olla olematta uskonnollisia. Brucen mukaan yhteisömuoto, jossa tuonpuoleiseen auktoriteettiin vetoaminen määrittää sekä eksistentiaaliin kysymyksiin vastaamista että päämääriä, on mennyt. (Bruce 1999, 185; 2002; 2003b, 260–261.)

Vaikka allekirjoitan tässä esitetyt kritiikin, rationaalisen valinnan teoria on ollut ja on edelleen tärkeä heuristinen väline, koska siinä on nostettu esiin sekularisaatioteesin ongelmallisia puolia, painotettu uskonnollisuuden rationaalisuutta, korostettu ajatusta uskontojen kasvusta ja uusista muodoista, hahmotettu uskontojen osittaista muuntumista kulutustuotteeksi sekä tarjottu teoriaa uskonnon tutkimiseen. Samalla teorian ongelmat ovat nousseet esiin. Tästä syystä rationaalisen valinnan teoria on vain osittainen sekularisaatioteesin haastaja, joka on sopinut parhaiten Yhdysvaltojen uskonnollisen tilanteen tarkasteluun. Toinen kovin vähän keskusteltu sekularisaatioteesin kritiikin näkökulma koskee uskonnon affekttiivisia kokemistapoja modernin notkistuessa. Siinä ei esitetä väitteitä säännöstelemättömän kilpailun vaikutuksesta uskonnollisuuden voimistumiseen, kuten rationaalisen valinnan teoriassa, vaan keskitytään pohtimaan, miten uskonnollisuuden ilmaisut ja kokemistavat muuttuvat sosiokulttuuristen suhteiden muutoksen mukana.

*Modernin notkistuminen ja uskonnon affektiivisuus:
uskon ja kuulumisen ongelma*

Jos rationaalisen valinnan teoriassa impulsiiviset tunnetilat heikentävät valinnan rationaalisuuden astetta, niin Lawrence Grossbergin affektiivisuutta koskevien näkemysten perusteella voidaan esittää, että juuri tunnetilat, halut ja niiden intensiivisyys määrittää entistä enemmän ihmisten populaareja kokemistapoja – on kyse sitten Grossbergin tarkastelemasta populaarikulttuurista tai tavastani soveltaa hänen näkemyksiään uskonnollisuuden tarkasteluun. Tässä yhteydessä affektilla kuvataan sitä, miten erilaisilla käytännöillä on väliä (*”how practices matter”*) ja miten affektit tuottaessaan yksilöllisiä tiloja, ”filiksiä”, tuottavat hetkellisiä identiteettejä ja tekevät ihmisistä toimintakykyisempiä. Affektiivisuuden korostamisella nostetaan esiin sellaista notkean modernin uskonnollisuutta, jossa hyvät filikset, toivo ja toimintakykyistyminen ovat ensisijaisempia kuin viesti tai oppi. Affektilla ei siis viitata kepeään hedonismiin tai tunnekuohuihin.

Nykykulttuurissa uskontojen viestejä keskeisempiä seikkoja saattavatkin olla affektiiviset suhteet. Affektisuhteiden sääntelyä ei ole tietääkseni teoretisoitu tähän tapaan missään uskonnollisessa kontekstissa, joten siitä esitetyt arviot tulee ymmärtää alustavina ehdotuksina tuleviksi tutkimuskysymyksiksi. Affektisuhteiden ja niiden sääntelyn tarkastelulla viitataan tiettyssä sosiokulttuurisessa kontekstissa rakenteistuneeseen kenttään, jossa ”filikset” eivät ole jokin epätoivottu (rationaalisen) valinnan häiriötekijä vaan modernin notkistuessa kenties jopa valintatilanteen ratkaisevaksi kriteeriksi asettava tekijä, joka tuo sävyä ja väriä arkiseen elämään. Grossberg kirjoittaa:

Kyse ei ole ainoastaan taloudellisista seikoista ja ideologioista, vaan myös ”mielialojen” tai affektiivisten tilojen organisoitumisesta. Karkeasti ottaen ihmiset eivät tarvitse pelkästään tulkintoja todellisuudesta, identiteettiä, jonka kanssa pitää tulla toimeen, tai mielihyvää, joka alituisen lievittää tuskaa ja turtumusta, vaan

heidän pitää saada myös ”hyviä filiksiä” omista kokemuksistaan, käytännöistään ja mahdollisuuksistaan. (Grossberg 1995, 109.)

Ulotan affektiivisuuden korostamisen paitsi yritykseksi kuvata nykykulttuurin uskonnollisuuden luonnetta myös sekularisaatioteessin mittareiden kritiikiksi. Mittareinahan ovat olleet kuuluminen (tai osallistuminen) ja usko, joita tutkailemalla sekularisaatio on Euroopan osalta melko uskottava. Molempiin mittareihin sisältyy kuitenkin ongelmia, kun yritetään saada otetta nykykulttuurin uskonnollisuuden notkistumisesta.

Metodologinen ongelma yhteisöihin *kuulumista tai osallistumista* luotaavissa kyselytutkimuksissa on se, että eri uskontoihin osallistutaan eritasoisesti (esim. löyhää suomalaisen ev.lut. kirkon kristinuskossa), uskontojen vaatimukset osallistumisen intensiivisyydestä ja säännöllisyydestä vaihtelevat (esim. lahkoissa vaaditaan sitoutumista ja new age -tyyppisessä uskonnollisuudessa ei välttämättä ollenkaan), toisilla uskonnoilla ei ole ollenkaan järjestäytyntä organisaatiota (esim. new age, taolaisuus esiintyy länsimaissa kirjojen välityksellä) ja tietyt uskonnollisuuden muodot elävät institutionaalisten uskontojen ulkopuolella (naistenlehdissä, terapiakirjallisuudessa, keskusteluryhmissä ja harrastetoiminnassa). Kuuluminen ei kerro paljoakaan uskonnoista eikä niiden harjoittamisesta. Erityisesti nykyaikana ihmiset harjoittavat uskontoa merkittävässä määrin instituutioiden ulkopuolella tai vain löyhässä suhteessa niihin. Toiset uskovat kuulumatta (Davie 1994). Uskontososiologi David Lyon (2000, xii) on jopa ehdottanut perinteisten palvontapaikkojen ulkopuolista uskonnollisuutta notkistuvan modernin uskonnollisuuden leimalliseksi piirteeksi. Tällöin kuulumisen tai uskonnollisiin rituaaleihin osallistumisen tilastointi ei kerro paljoakaan uskonnollisuuden muuttuvista kokemistavoista eikä uskontojen käytöstä. Myös uskontohistorioitsija Callum G. Brown (2001, 30, 195) korostaa, että osallistumisen ja kuulumisen tilastointi on estänyt ymmärtämästä kristillisen diskurssin heikentymisen tapahtuneen (Iso-Britanniassa) vasta 1950-luvulla,

jolloin sekularisaatioita, tai kristinuskon heikentymisen vaiheita, on useita.

Uskontoinstituutioiden rituaalien osallistujamäärien laskua ei tulekaan tarkastella itsenäisesti, koska sama passivoituminen pätee myös puolueisiin, ammattiliittoihin ja äänestyskäyttäytymiseen. Kyse on yleisestä passiivisuudesta ja instituutioihin sitoutumisen heikentymisestä. Vanhojen kiinnikkeiden rinnalle tai sijaan muodostuu kuitenkin uusia uskonnollisuuden ilmenemismuotoja ja kokemistapoja. Uskontojen rajat ovat siis jatkuvassa muutostilassa, josta ei saada otetta tutkimalla vain kuulumista. Kommunikaatioympäristöjen muuttumisen mukana ei ole pakko mennä mukaan johonkin porukkaan saadakseen tietoa uskonnoista. Asioita voidaan tarkastella yksityisesti kirjojen ja internetin avulla sekä toisiin voidaan pitää yhteyttä ilman kasvokkaista kontaktia. Asian ydin on seuraava: institutionalisoitujen uskontojen kyky kontrolloida uskonnollisten symbolien ja käytäntöjen käyttöä luo mahdollisuuksia vapaamuotoisemmille, uskonyhteisöstä erkaantuneille uskonnollisuuden muodoille ja kokemistavoille (ja samalla yrityksille jähmettää uskonto leimaamalla toiset väärauskoisiksi tai estämällä heidän toimintansa väkivaltaisesti). Siksi uskonnollisuuden tarkastelu ainoastaan perinteisten rakenteiden puitteissa on kapeaa. Tämä on sekularisaatioteesin ongelma, koska sen käyttökelpoisuus kaventuu, mutta myös etu, koska näin voidaan osoittaa sen kantavuusalue.

Metodologinen ongelma *uskoa* luotaavissa kyselytutkimuksissa on se, että pienikin muutos kysymyksen muotoilussa saattaa muuttaa vastauksia merkittävästi. Myönteinen suhde väitteisiin saattaa kertoa enemmän sitoutumisesta tietynlaisen yhteisön tai kulttuurin puhetapaan kuin yksilöiden uskonnollisista ajatuksista. (Myllykoski & Pyysiäinen 1995.) Uskonnon kokemistapojen tasolla puolestaan ”usko” ei ole uskonnollisiin instituutioihin kuulumisen tai rituaalisiin käytänteisiin osallistumisen edellytys. Brucen jumala kuolee välinpitämättömyyteen, mutta tätä välinpitämättömyyttä luodataan liikaa uskon näkökulmasta. Kenties

tärkeämpiä ovatkin arvot sekä kokemukset ja elämykset, jolloin uskonnollisuuden ydinaluetta ovat juuri ”hyvät fiilikset” ja uskonnon käyttökelpoisuutta legitimoiva kokemistapa. Paraatiesimerkkinä tästä on new agen nimellä kulkeva uskonnollisuus, jonka tyypillisiin väittämiin ei uskota laajasti eikä koko käsitteestä olla yleensä edes kiinnostuneita. Silti new age -tyyppisten holististen toimintamuotojen tarjoamista palveluista ja niiden sopivuudesta yksilön elämänlaadun parantamiseen ollaan kiinnostuneita. Esimerkiksi suomalaisista lähes puolet tuntee vetoa ”henkisyys-teen liittymiin asioihin”, mutta suoranainen uskominen esimerkiksi enustamiseen, uskonnolliseen parantamiseen tai ufoihin on vähäisempää (Ketola 2003, 69–72). Yksinkertaistetusti sanottuna kyse on siitä, että affektisuhteet ovat modernin notkistuessa (uskonnollisen säätelyn ja kontrollin heikentyessä ja traditioiden höltyessä) syrjäyttämässä tiedolliset suhteet ja merkityssuhteet tai ainakin nousemassa niiden rinnalle (populaarin kontekstissa ks. Grossberg 1995; uskonnon kontekstissa Lyon 2000 xi, 23, 50).

Kysymys ei ole siitä, ettei affektiivisuus olisi aina ollut osa uskonnollisuutta. Nykykulttuurin keskeisimpänä erona menneeseen verrattuna voisi olla se, että affektiivisuutta korostavat panostuskartat (*matterring maps*) ja niitä enemmän viestin tai sanoman sisällöllistä puolta korostavat merkityskartat (*maps of meaning*) eivät leikkaa toisiaan systemaattisesti vaan satunnaisesti. Ennen niiden leikkausta säänneltiin erityisesti byrokraattisten instituutioiden ja uskontokasvatuksen avulla tai uskontokritiikin tavoin pyrittiin tyhjentämään ne uskonnollisuudesta. Nyt affektiivisuus saa uutta tilaa uskontojen kontrollin heikentyessä. Näin esimerkiksi puhe uskonnollisista uusheimoista, joita määrittävät enemmän yhdesäolo ja emotionaalinen sidos kuin mikään uskon sisältö sinänsä (Maffesoli 1995; 1996), paaluttaa nykykulttuurille ominaisia uskonnollisuuden kokemistapoja ja ilmenemismuotoja affektiivisuuden ja modernin notkistumisen toisiinsa yhdistävällä tavalla. Eräänä esimerkkinä voidaan käyttää new agea koskevia muutoksia. Genealogisessa tarkastelussa käy ilmi, että erityisesti 1970-luvulta

lähtien tietyt opilliset kiistat – kuten kysymys siitä, mikä laukaisee uuden ajan tulemisen (ydinsota, luonnonmullistukset, Jeesus...) – katoavat lähes täysin. Sen tilalle tulevat 1980-luvulla kollaasinomaiset populaarit hahmotelmat ja nykyisen henkisyys (spirituaalisuuden) kentän yleinen heterogeenisyys. (Sutcliffe 2003, 99–100, 111–112.) Esimerkiksi Steven Sutcliffe tarkastelee mediaatioryhmää, jossa lausutaan new agen klassikon Alice Baileyn (1880–1949) rukousta. Kun lausujilta kysytään, keitä ovat rukouksen Mestarit, vastaukset ovat epäröiviä: ”Hyvä kysymys”, ”Valistuneita olentoja?”, ”Identiteeteillä spekulointi ei auta”, ”*Voisivatko ne olla minä tai sinä...* En tarkoita että ne *olisivat*”. (Sutcliffe 2003, 135.) Nämä(kin) huomioid korostavat, että uskolla ei välttämättä ole mitään selkeää viittaussuhdetta (oppia) – vaikka osallistujat *uskovatkin* mietiskelyssä liikkuvien energioiden muuttavan maailmaa – koska uskonto toimii selvemmin affektiivisella tasolla.

Merkitys- ja panostuskarttojen erkaantumisesta seuraa Yhdysvaltojen populaarikulttuurin kentässä kahden kulttuurisen logiikan, kyynisyyden ja sentimentaalisuuden, kohoaminen keskuksen (Grossberg 1995, 27–28). Uskonnon kokemuksen analyysiin sovitettuna tarkoitan niillä kahden samanaikaisen affektiivista suhdetta osoittavan kulttuurisen logiikan, välinpitämättömyyden ja ”hyvien fiilisten”, nousua notkean modernin keskiöön. Sekularisaatioteesi painottaa turhan poissulkevasti välinpitämättömyyttä. Uskonnon notkistuminen luotaa affektiivisuuden mahdollisuutta. Siinä missä välinpitämättömyys tuottaa yhdentekevän suhteen uskoon, ”hyvät fiilikset” tuottavat mahdollisuuden elämyksiin, kokemuksiin ja toimintakykyistymisiin jokseenkin riippumatta uskosta tai kuulumisesta. Näyttää siltä, että nämä kulttuuriset logiikat eivät ole toisiaan pois sulkevia yksittäisen ihmisen elämässä. Ne voivat vuorotella ja jopa tukea toisiaan nykyaikaa leimaavan ikävystyneisyyden ja levottomuuden heiluriliikkeessä (ks. Harju 2006; Pyyhtinen 2006; Virno 2006; Vähämäki 2003). Joskus voidaan tehdä hiljentymismatka Valamon luostariin, mutta se ei kerro paljoakaan ortodoksisuuteen

kuulumisesta tai uskosta. Välillä taas painonhallinnan rituaalit tuovat sisältöä ja sävyä elämään ”luonnonmukaisen” ruumiin ta-voittelussa ja toisinaan, esimerkiksi jouluisin, ne tuntuvat turhalta hömpötykseltä. Tällaisissa tapauksissa ihmisten uskonnollisuus ja henkisyys on notkeaa: ei jatkuvasti välinpitämätöntä eikä perinteisiin ankkureihin kiinnittynyttä, säädeltyä tai kontrolloitua uskoa vaan osallisuuden ja etäisyydenoton vuorottelua erilaisten kulutusvaihtoehtojen välillä.

Kun kuulumisen ongelmaa määrittää usko ilman kuulumista, uskon ongelmaa määrittää kuuluminen ilman uskoa. Ilman uskoa kuuluminen pätee erityisesti Pohjoismaihin. Ihmiset eivät välttämättä usko, mutta eivät ole välinpitämättömiä, toisin kuin Bruce arvioi. He pitävät sinnikkäästi kiinni jäsenkirjastaan eivätkä edes osallistu muuten kuin kalendaaririitteihin (esim. jouluku), siirtymäriitteihin (esim. kaste, rippikoulu, avioliitto ja hautaus) ja nykykulttuurin kriisiriitteihin (esim. Suomessa ostoskeskus Myyrmannin tapaus, Konginkankaan bussionnettomuus ja Aasian tsunamin uhrien muistaminen, Ruotsissa Estonia ja Englannissa prinsessa Dianan kuolema). Kaikki ovat esimerkkejä sekä tunnepuolta painottavien panostuskarttojen ja kirjaimellista uskoa painottavien merkityskarttojen kulttuurispesifistä, heikosta leikkaavuudesta että liki universaalista rajakohtien merkkäamisen ja ritualisoimisen tärkeydestä.

Jos siis usko, kuuluminen ja osallistuminen ovat aina hankalia mittareita uskonnollisuuden tutkimiseen, niin nykyisessä tilanteessa ne ovat entistä ongelmallisempia edellä mainittujen muutosten takia kuin myös tietoisien eklektisyyden ja uskontojen kollaasimaisuuden kasvun takia (ks. Heelas 1998; Ménard 2001, 92–93). Muutoksen tarkastelua ei tule rajoittaa new ageen tai ”spirituaalisuuteen”, sillä se ulottuu myös kristinuskon uusiin muotoihin – vieläpä tavalla, jossa kirkon strategioiden lähtökohtana ovat modernin notkistumista luotaavat teoriat ja aikalaisdiagnoosit. Erityisesti teologi Pete Ward on kirjassaan *Liquid Church* (2002) ehdottanut kirkon strategiaksi notkistumista. Tämä tarkoittaa ei-

institutionaalista ja kulutusvetoista uskonnollisuutta, jonka perustana on organisaation, opettamisen ja seurakunnan sijaan heikosti strukturoitu etsijöiden verkosto. Verkosto ei koostu kiinteään modernin tai kiinteään kirkon normatiivisista opeista ja perinteisistä toimintamuodoista vaan musiikkiryhmistä, kristillisistä kaupoista ja hiljentyiskeskuksista. Kaikessa korostuvat fiilikset, etsintä ja kokemukset opin sisäistämisen tai ylhäältä–alas-johtamisen sijaan, vaikka sisällöt olisivatkin kristillisestä perinteestä kumpuavia. Wardin manifesti ei ole pelkkä strategia. Sillä on perustansa jo toteutuneissa kokeiluissa, erityisesti ympäri Englantia kiertävässä *Labyrintti*-projektissa. Se muodostuu löyhästi strukturoidusta toimintamahdollisuuksien kompleksista, josta kävijät valitsevat itselleen sopivia: rukouksia, mietiskelyä, musiikkia, kirjoittamista tai videokuvia (ks. projektin internet-sivut osoitteessa <http://web.ukonline.co.uk/paradigm/index.htm>).

Notkistumisen jäsentämisen ja tulkinnan lähtökohdat

Edellä on tarkasteltu, miten usko ja kuuluminen eivät entiseen tapaan määritä nykykulttuurin uskonnollisuutta. Tätä notkistuvaa uskonnollisuutta voidaan tyypitellä yksityiskohtaisemmin kiinteän ja notkean modernin eetoksen mukaan. Siinä missä sekularisaatioteesi kuvasi ja kuvaa edelleen erityisesti modernin kiinteän vaiheen uskonnollisuutta, notkistumista teoretisoivat näkökulmat pyrkivät hahmottamaan, millaiseksi uskonnollisuus muuttuu modernin notkistumisen vapauttaessa tilaa painotuksiltaan uudentilaiselle uskonnollisuudelle. Jäsennän tätä muutosta kaaviossa 1. Jäsenitys ei ole kattava, mutta se kuvaa jatkumoa ja asteittaista painopisteen muutosta. Se ei tarkoita kiinteän modernin uskonnollisuuden katoamista vaan heikentymistä sekularisaatioteesin tulkitsemalla tavalla. Kiinteän modernin uskonnollisuus on monin osin sellaista, jota modernisaatio sulattaa. Modernin notkistuminen puolestaan tukee kuvattua uskonnollisuuden notkistumista.

Kaavio 1. Uskonnon notkistuminen läntisessä modernisaatiossa

	Kiinteän modernin uskonnollisuus	Notkean modernin uskonnollisuus
Näkökulma	Sekularisaatio	Uskonnon notkistuminen
Uskonnon ydinalue	Usko Viesti	Käyttö, kiinnostus tai kuuluminen ilman uskoa Affektiivisuus
Auktoriteetti	Johtajat	Neuvonantajat ja oma kokemus
Uskonnon toimintaympäristö	Kuuluminen Yksilö yhteisössä Instituutio	Kulutus ja/tai usko ilman kuulumista Yksilö naulakkoyhteisöissä Verkostot ja myyntipisteet
Tavoitteellisuus	Transformatiivisuus Keinojen sovittaminen päämäärään Lykätyt tavoitteet	Thaumaturgisuus Keinoja ilman päämääriä Välittömät tavoitteet

Uskonnon notkistuminen tarvitsee sopivan teoreettisen välineistön erityisesti kiinteän modernin uskonnollisuutta tulkitsevan sekularisaatioteesin rinnalle. Uskonnollisessa elämäntavassa uskonnon ydinalueen painopiste on siirtymässä uskosta uskontojen käyttöön, uskonnoista kiinnostuneisuuteen (eikä vain välinpitämättömyyteen) ja kuulumiseen ilman uskoa (jäsenyytenä ja siirtymäriittien kertaluontoisena käyttönä). Uskonnon käytössä tärkeää ovat siitä saatavat filikset, kun taas viesti näyttäytyy usein toissijaiseksi. Tämä on kytköksissä uskontojen heikentyneeseen kykyyn kontrolloida opin ja viestin vastaanottoa.

Affektiivisuutta korostaa myös notkistuvien uskontojen heikentynyt kyky asettaa vahvoja johtajia, joita uskontoja käyttävien kuluttajien kuuluisi seurata. Tai sitten suhde johtajaan on pikemminkin affektiivinen kuin ideologinen – esimerkiksi Paavi kerää ihmisiä yhteen ja saa aikaan vahvoja välittämssuhteita riippumatta siitä noudatetaanko hänen julkilausumiaan. Notkistumiselle on tyypillistä korostaa uskonnollisten spesialistien asemaa neuvonantajina, pikemminkin identiteetin rakentamisen ekspertteinä kuin yhteisen hyvän sanansaattajina (ks. Bauman 2002, 81). Neuvonantajat, joita nykyään ovat myös kristityt papit, eivät käske, sillä yksilön kokemuksen – pikemminkin kuin jumalan ja perinteen oikeuttaman uskovien yhteisön – ajatellaan muodostavan lopullisen auktoriteetin. Jos yksi vaihtoehto ei toimi, vaihdetaan toiseen.

Yksilön kokemuksen asettumista uskontojen käytön viimekätiseksi perustaksi uskontoperinteiden auktoriteetin sijaan kutsutaan *itseän kääntymiseksi* (*turn to self*) (Heelas 1996; 2002). Kokemuksen asettuminen legitimoivaan asemaan voidaan ymmärtää perinteitä purkavan ja notkistuvan modernisoitumisprosessin osaksi. Tämä on sopusoinnussa sekä modernin yksilöllistymisen ja yksityistymisen (Bauman 2002, 15; Beck & Beck-Gernsheim 2002) tendenssin että affektiivisuutta korostavien näkemysten kanssa. Oleellista kuitenkin on, että uskonnollisten instituutioiden heikentyminen ja yksilöllisyyden korostaminen ei johda uskonnottomiaan yksilöllisyyteen. Pikemminkin uskonnoista ja niiden toimintaympäristöistä tulee vähemmän ylhäältä käsin säänneltyjä, useampia käyttömahdollisuuksia kattavia ja affektiivisuutta korostavia kulttuurisia resursseja (ks. Beckford 1989, 170–172; 2003a, 232).

Kulttuurisina resursseina uskonnot eivät perinteisen uskonnollisuuden tavoin vaadi uskon ja kuulumisen liittoa. Tämä ei tietenkään tarkoita kaiken uskonnollisuuden muuttumista, mutta haastaa sekularisaatioteesin luoman kuvan yksipuolisuuden. Se paaluttaa sitä uskonnollista maastoa, jossa perinteisen kristillisen pelastuskäsitteistön rinnalle ilmaantuvat sekä itsensä kehittämistä ja tämänpuoleisuutta korostava käsitys pelastuksesta että kuljetus-

ja kommunikaatiovälineiden kehityksen aikaansaama traditioiden kukoistus uudenaikaisessa tilassa, jossa traditioidenkin täytyy perustella itsensä ja jossa traditiot nähdään pikemmin yksilön onnen vipusimina kuin kokonaisuudessaan omaksuttuina maailmankatsomuksina. Kuitenkin Brucelle tämä on vain uusi todiste sekularisaatiosta: ongelmallisella tavalla oletetaan sosiaalinen merkityksettämyys tilanteessa, jossa perinteiset kirkotkin kokevat tärkeäksi vastata notkistumisen haasteisiin ja jossa monet ihmiset pitävät uskontoa tärkeänä juuri kulttuurisena resurssina.

Kun uskonnoista tulee kulttuurisia resursseja, ne eivät kykene vaatimaan, eivätkä aina edes halua vaatia, kuluttajiltaan kuulumista, mikäli ne haluavat jatkaa elinvoimaisina. Notkistumista määrittääkin kuulumista enemmän uskontojen kulutus tai usko ilman kuulumista. Siinä missä uskonnon toimintaympäristö koostui kiinteässä modernissa yksilöistä yhteisön ja sitovan perinteen jäsenenä, notkistuva moderni luo tilaa sekä yksilöllistyneelle uskonnollisuudelle että yksilöille *naulakkoyhteisöjen* (Bauman 2002, 237–239) tapahtumien osanottajina. Notkeat naulakkoyhteisöt, toisin kuin perinteiset uskonnolliset yhdyskunnat ja perinteet, eivät ole kovin paikkasidonnaisia tai ainakin paikat vaihtuvat. Ne keräävät osallistujia erityisesti kertaluontoista tilaisuutta varten. Erityisesti niissä yhteiskunnissa, joissa sosiaalinen liikkuvuus on suuri, sosiaalinen stratifikaatio epäselvästi artikuloitunut ja joissa sosiaalisten erojen kriteerit ovat joustavia ja lyhytaikaisia, syntyy erilaisia pieniyhteisöjä. Tämä näyttää pätevän myös uskontoihin. Jopa Euroopan vanhimpiin ”vaihtoehtoisen” uskonnollisuuden yhteisöihin lukeutuvan, Skotlannissa sijaitsevan Findhornin yhteisöllisyys ei tarkoita tiivistä yhteisöä. Pikemminkin se on siellä harjoitettujen käytäntöjen sivutuote, verkosto, jolle ryhmän suoma auktoriteetti on toissijainen ja sen tarjoama strateginen apu henkisyiden viljelyssä ensisijainen (Sutcliffe 2003, 154, 173). Suomessaakin erilaisiin ”naulakkoyhteisöllisiin” uskomushoitoihin käytetään yli 200 miljoonaa euroa vuodessa. Retorisesti voidaankin kysyä, kuinka maallistunut on kirkossa jouluisin käyvä kansa, joka käyt-

tää tulojaan uskomushoitoihin ja niiden tarjoajien tuotteisiin ja (usein kertaluontoisiin) tapahtumiin.

Yhteisöt, niin uskonnolliset kuin ei-uskonnollisetkin, ovat notkean modernin aikana lähinnä verkostoja ja ”myyntipisteitä” eikä niistä muodostu välttämättä näkyviä ja vaikuttavia instituutioita, mutta toistuvien kohtaamisten kautta ne voivat jäsenyä löyhäksi yhteisöksi. Monet tällaiset toimintaympäristöt vaikuttavat rekisteröityinä yhdistyksinä sen sijaan, että hakisivat toiminnalleen uskonnollisen yhdiskunnan nimikettä (esimerkiksi verkkoympäristöön vahvasti nojaava *Pakanaverkko ry.* tai opillisia dogmeja karttava *Teosofinen seura ry.*). Myös perinteisiä instituutioita käytetään notkean uskonnollisuuden harjoittamiseen ja kirkkokin on ollut aktiivinen muuttumaan siihen suuntaan tarjoamalla uudennlaisia uskonnon harjoittamisen muotoja (esim. hiljaisuusretriitit ja Tuomas-messu) (ks. Ketola 2003, 72; Kääriäinen & al. 2003, 258–261).

Nyky-yhteiskunnan notkeaa uskonnollisuutta voidaan tyyppitellä Stephen Sharotin esittämän weberiläisen jaon avulla *transformatiivisiin* ja *thaumaturgisiin* uskontoihin. Luokitteluperusteena on päämäärä: edelliset pyrkivät ihmisen, luonnon ja yhteiskunnan kollektiiviseen muutokseen ja jälkimmäiset vapautumaan itseä koskevista huolenaiheista. Transformatiivinen uskonto painottuu tuonpuoleisiin tavoitteisiin ja thaumaturginen tämänpuoleisiin. (Sharot 2001, 4.) Perinteinen uskonnollisuus, mikäli sitä ei ole valjastettu yhteiskuntajärjestystä ylläpitävään tehtävään, on lähempänä transformatiivista uskonnollisuutta. Notkistuva ”borgeslainen” uskonto on sen sijaan jatkumon thaumaturgisessa laidassa.

Aikaisemmin thaumaturginen uskonnollisuus painottui pahoja voimia vastaan suojautumiseen, mutta nykyään painopisteenä on hyvän terveyden, menestyksen ja kulttuuristen ihanteiden tavoittelu. Tällaisen uskonnollisuuden sosiaalinen merkitys ei perustu niinkään institutionaalisuuteen, eliitin viestien omaksumiseen tai suoraan kykyyn vaikuttaa valtion ja kansalaisten asioihin kuin markkinoiden jatkuvaan kilpailuun asiakkaista ja niiden tarpeista. Vaikka ilmenemismuodot ja -kontekstit muuttuvat, uskonnot ovat

edelleen ihmisten elämänpoliittisten ratkaisujen keskeisiä vaikuttajia, mutta myös kansalaisyhteiskunnan keskustelijoita. Tällaiset merkitykset ovat erilaisia kuin suurten ja virallisten uskontojen heikentynyt kyky vaikuttaa koko yhteiskunnan organisoitumiseen. Sharotin tyypittelyn avulla voidaan jäsentää nyky-yhteiskunnan notkeaa uskonnollisuutta ja käyttää sitä apuna tulkintojen ja selitysmallien rakentamiseen. Sen avulla voidaan myös havainnollistaa sekularisaatioteesin yksinkertaistavaa käsitystä kansanomaisen uskonnollisuuden merkityksettömyydestä ja Brucen käsitystä uskonnon ”oikeista” päämääristä: ne perustuvat transformatiivisten uskontojen prototyyppiin. Kun tunnustetaan thaumaturgisesti painottuneen notkean uskonnollisuuden olemassaolo, uskonnoilla voidaan arvioida olevan sosiaalista merkitystä myös nykyaikana.

Jaottelua kiinteän modernin transformatiivisiin ja notkean modernin thaumaturgisiin uskontoihin voidaan täsmentää. Thaumaturgisten uskontojen pyrkiessä muutokseen muutoksen kohteena on tavallisesti yksilö eikä yleinen yhteiskunnallinen tilanne, kun taas transformatiiviset uskonnot pyrkivät yksilön muutokseen yleisen hyvän tuottamisen, ja usein oikeana pidetyn moraalin, näkökulmasta.

Kiinteän modernin uskonnoilla ei ollut epäselvyyttä transformaation päämäärästä. Yksilöille tarjottiin keinot pelastumiseen. Uskontojen ongelmana olikin keinojen sovittaminen annettuun päämäärään, se, miten yksilöt ja yhteiskunta muutettaisiin ortodoksiseksi ja ortopraksiseksi. Kiinteän modernin uskonnollinen orientaatio rinnastuu palapeliin: lopullinen kuva on mielessä, mutta on keksittävä keinot asetella palat oikeaan järjestykseen.

Notkean modernin ”borgeslaisilla” uskonnoilla tilanne on päinvastainen: vaikka itsen muuttamista ja identiteetin rakentamista voidaan pitää uskonnollisen toiminnan implisiittisenä tavoitteena, ongelmana on, mihin suuntaan itseä tulisi muuttaa. Notkean modernin uskonnollisuuden ongelmana eivät ole keinot ja niiden sovittaminen päämäärään – paitsi kenties keinojen ja niiden tarjoajien yletön määrä. Ongelmallisempaa on keksiä ta-

voittelun arvoisia ja kestäviä päämääriä. Sikäli, palapelirinnastusta jatkaakseni, uskonto on välineorientoitunutta, koska palapelille ei ole lopullista kuvaa: on vain paloja, joita järjestellään sen mukaan, mitkä päämäärät tuntuvat tarpeeksi houkuttelevilta.

Eräs ratkaisu notkean uskonnollisuuden ongelmiin on välittömissä tavoitteissa pitäytyminen. Kiinteän modernin uskonnollisuudelle, aivan kuten muulle edistysvetoiselle modernisaatiolle, on ollut tyypillistä lykätä tavoitteita tulevaisuuteen: tämänpuoleiseen ihanneyhteiskuntaan tai tuonpuoleiseen paratiisiin. Tavoitteiden lykkääminen on heikentynyt projektien tavoitteiden kriisiytyttyä. Bauman esittääkin useassa yhteydessä, että kiinteän modernin projekteja määrittä nuoli, jolla oli suunta. Notkistuvassa modernissa aika ei ole nuoli, tai paremminkin, ”olemme lakanneet arvailemasta, mihin nuoli osoittaa” (Bauman & Tester 2001, 88). Näin modernin notkistuminen ei ole niinkään kriisin aikaa kuin lineaarisesti etenevän ajan kriisi. Tämä ei tarkoita kuitenkaan välinpitämättömyyttä uskonnollisia asioita kohtaan vaan pikemminkin notkean uskonnollisuuden elintilan vahvistumista.

Notkistumisen eetos

Luokittelua kiinteän ja notkean modernin uskonnollisuuteen kehystää ajatus modernisaation muuttuvasta luonteesta. Modernisaation muutosta ei tule ymmärtää yksiselitteisenä siirtymänä kiinteästä notkeaan vaiheeseen. Notkistuminen on pikemminkin asenne tai eetos, joka syntyy siitä, että kiinteän modernin jatkuva pyrkimys entistä pysyvämpään järjestykseen, pitävämpään luokiteluun sekä ajan ja tilan kontrollointiin, eli sota ambivalenssia vastaan, karkaa käsistä. Notkistuminen on kuitenkin yhä useampia elämänalueita, myös uskonnollisuutta, valtaava puoli. Se tuottaa epävarmuutta ja ambivalenssia. Tässä ei pureuduta yksityiskohdaisen tulkinnan rakentamiseen, mutta luokittelu toimii kehyksen tarpeellisuuden osoittamisessa. Jos muutoksia elämän eri osa-alueilla (työ, perhe, talous, politiikka, rakkaus, yhteisöllisyys)

jäsennetään modernisaation notkistumisen avulla, niin miksei myös uskontoa tarkasteltaisi tässä kehyksessä? Siis jos sekularisaatioteesissä rakentuu kuva modernisaation vaikutuksista uskonnon ja institutionaalisten uskontojen yhteiskunnallisiin ehtoihin länsimaissa, modernin notkistumisen perspektiivi kiinnittää katseensa tarkemmin modernisaation sisäisiin muutoksiin. Näkökulmat ovat osin yhteen sovitettavissa, mutta notkistumisnäkökulma horjuttaa sekularisaatioteesin kattavuutta ja osoittaa sen rajoja tarkastelemalla sitä, millä erityisillä tavoilla yhteiskunnalliset suhteet tuottavat muita kuin välinpitämättömiä uskontosuhteita. Näin saadaan parempi kuva uskontoa ja uskonnollisuutta koskevien ilmiöiden, kokemistapojen ja niiden ehtojen muutoksista.

Notkistumista luotaavat näkökulmat eivät sekularisaatioteesin tavoin muodosta yhtenäistä eivätkä selvärajaista teoriaa. Siksi niin sekularisaatiokeskustelu kuin notkistuminenkin voidaan ymmärtää ajattelun kehykseksi: tietyiksi taipumuksiksi ajatella sekä lähestyä uskonnon ja muuttuvan modernisaation suhteita. Eetoksen tulee kristallisoitua tiiviimmiksi ja hiotummiksi teoreettisiksi näkökulmiksi aina tarkastelun alaisen kohteen mukaan. Kyse on siis avoimesta ajattelua ja teorianmuodostusta ohjaavasta kehyksestä. Näin tyypittely kiinteän ja notkean modernin uskonnollisuudesta asettuu oikeaan mittasuhteeseen: ei toisiaan pois sulkevaksi lineaariseksi jatkumoksi vaan tarkempaa tarkastelua vaativaksi ehdotukseksi uskonnollisuuden muutoksista.

Notkistuvan modernisaation kontekstissa sekularisaatioteesin kattavuus heikkenee, koska se liittää uskonnon kuulumiseen tai osallistumiseen ja uskoon. Sekularisaatioteesin uusi versio on toimiva hahmotettaessa kiinteälle modernille tyypillisen uskonnollisuuden merkityksen heikentymistä länsimaissa. Tarkasteltaessa nykykulttuurin muutoksia se tulisi kuitenkin ymmärtää ehdottamallani ”rajatulla” tavalla notkistuvan uskonnollisuuden näkökulmasta: tilanteessa, jossa traditioiden sitovien voimien heikentyessä uskonnot avautuvat uusille käyttömahdollisuuksille. Näin ajateltuna muuttuvat uskonnollisuuden muodot, ilmaisut ja kokemis-

tavat kertovat laajasti kulttuurin muutoksista ja murroksista eikä mielikuvaksi nyky-yhteiskunnan uskonnollisuudesta jää pelkästään sekularisaatioteesin tarjoama uskonnon merkityksettömyys.

Sekularisaatioteesi keskittyy laajojen yleiskuvien luontiin sekä perinteisen (transformatiivisen) uskonnollisuuden ja modernisaation välisen suhteen tarkasteluun. Tällaisessa muodossa uskonnon heikentymistä selitetään sosiokulttuurisilla prosesseilla eikä notkistumisnäkökulman tavoin nähdä kyseisiä prosesseja itse uskontojen sisältöjä ja kokemistapoja muuttavana. Notkistumisnäkökulman etuna onkin sen kyky jäljittää arkielämän uskonnollisuuden ja sen sosiokulttuuristen ehtojen muutosta. Uskonnoista löytyy ajattomiksi miellettyjen ominaisuuksien, siis uskon ja kuulumisen, ohella myös nykykulttuurille ja -yhteiskunnalle tyypillisiä piirteitä, kuten yksilöllisyyttä, affektiivisuutta, tavoitteiden välittömyyttä ja kuluttamista. Näin myös uskonto tulee kytketyksi modernisaation muutosten osaksi ja potentiaaliseksi aiheeksi laajempiin keskusteluihin, kuten nykykulttuurin ja -yhteiskunnan analyyseihin traditioiden muuttuvista asemista ja käyttötavoista yksilöllistetyssä modernisaatiossa. Tätä kontekstia vasten on tärkeää todeta uskonnon olevan yhteiskunnan katoavan osa-alueen sijaan keskeinen osa modernisaation notkistumista. Notkistumista koskevat selitys- ja tulkintamallit vaativat toki kehittelyä, mutta sen ei tule estää huomaamasta, miten uskonto muuttuu nykykulttuurissa.

Viitteet

¹ Tällä hetkellä tuoreimpien tilastointiyritysten mukaan Iso-Britanniassa on yli 900 000 aktiivista holististen toimintamuotojen harjoittajaa, joista arviolta 150 000 määrittelee toimintansa henkiseksi. Vertailun vuoksi on todettava, että aktiivisia metodisteja on alle 400 000 ja helluntailaisia hieman yli 200 000. Hinduja on vähän yli puoli miljoonaa ja muslimeja noin 1,6 miljoonaa, mutta aktiivisten määrästä ei ole tilastoja. Brucen kantaa myötäillen voidaan esittää, että new agen tai holistisen henkisyyden kannattajamäärät eivät korvaakaan kristinuskon aktiiviharjoittajien laskun määrää (nykyisin arviolta noin 4,5 miljoonaa eli alle 8 prosenttia; esimerkiksi 1850-luvulla 40–60 prosenttia). Samalla voidaan esittää, että new age,

toisin kuin Bruce väittää, ei ole määrällisesti merkityksetön. (Heelas & al. 2005, 54–55.) Tosin liki miljoonaan nouseva arvio sisältää lähes 400 000 joogan harjoittajaa. Se, miten suuren painoarvon antaa joogalle, on erillisen keskustelun asia. Selvää kuitenkin on tilastojen kyky antaa tukea väittämälle new agen määrällisestä merkittävydestä. Suomesta ei valitettavasti ole yhtä hyviä tilastollisia arvioita holistisen henkisyyden harjoittajista, mutta arvioni mukaan Iso-Britannia on tässä suhteessa aktiivisempi.

² Sekularisaatioteesin haastavat myös kyselytutkimusten tulokset. Niiden perusteella voidaan väittää, että teesi ei ole aivan yksiselitteinen. Tähän Bruce (2002, 186–203) vastaa menetelmiin kohdistuvalla kritiikillä: huonoilla menetelmillä löydetään kaikenlaista. Hän erittelee seuraavia ongelmia: epämääräisten kategorioiden käyttö, johdattelevat kysymykset, kyseenalaiset tulosten tulkinnat, kiertelevien tai verukkeellisten vastausten hyväksyminen ja uskonnon kategorian laajeneminen. Kritiikissä on tiettyä osuvuutta. Esitetyt syytökset olisivat kuitenkin kohdallisempia, jos Brucen kritiikin kohteena oleva, sakralisaatiota ja henkisyyden (spirituaalisuuden) nousua tematisoiva Paul Heelas pyrki tekemään määrällistä tutkimusta. Heelas kuitenkin hakee tilastojen avulla tukea new ageen kohdistuvaan sekä sitä kautta yleisemmälle tasolle ulottuvaan analyysiin. Kyselytutkimusten avulla hän hahmottaa vastausta kysymykseen siitä, onko new age poikkeuksellinen ilmiö nykykulttuurin uskontokentässä vai jäävuoren huippu, jonka perustoista on havaittavissa uskonnon paikan yleinen siirtyminen kirkkojen, moskeijoiden ja synagogien tuolle puolen (ks. Heelas 2002). Kysymys, jota tilastoaineiston avulla taustoitetaan, on mielekäs siksi, että monet new age -tyyppisten palvelujen käyttäjistä eivät ole kiinnostuneita itse käsitteestä eivätkä sitoutumisesta käyttämiinsä palveluihin.

³ Toisaalta voidaan kysyä, miksi uskonnon käsitteen pitäisi olla lavea ja miksi nimikkeen alla pitäisi tarkastella hyvin erilaisia ilmiöitä. Lyhyt vastaus kuuluu seuraavasti: yleisesti ottaen kapea uskontokäsitys ohjaa tarkastelemaan erilaisista kulttuureista vain niitä ”uskonnollisia” piirteitä, jotka ovat keskeisiä havaintoja ohjaavalle prototyypille eli juutalais-kristilliselle perinteelle. Tällöin lähestymistapa on usein etnosentrinen, omaa kulttuurisidonnaisuuttaan huonosti reflektoiva. Sekularisaatioteesin yhteydessä kapea raja kadottaa uskonnon muutoksen, joskin teesin testaamisen kannalta se voi olla tarkoituksenmukaista.

Kun uskontojen tutkimuksessa kartoitetaan kulttuurin ja yhteiskunnan muutoksia, ei puheita modernin notkistumisesta, post-modernisuudesta, refleksiivisestä modernista, toisesta modernista, myöhäismodernista, jälkitraditionaalisuudesta ja niin edelleen voida sivuuttaa. En usko, että kaivataan vastausta siihen onko x tai y notkean modernin mukainen uskonto vai ei. Sen sijaan tarvitaan puhetta näistä prosesseista, jotta hahmotettaisiin uskontojen kulttuurisidonnaisuus traditioiden ja kiinteän modernin muuttuessa. Selvitän tätä neljän perinteeseen reagoimisen kautta: tarkastelen itse-uskontoja, traditioita yhdisteleviä uskonnollisuuden muotoja, yhtä perinnettä uudelleen määrittäviä teologioita ja fundamentalismia. Keskeistä kaikille on se, millainen suhde luodaan perinteen ”suureen kertomukseen” (Lyotard 1984).

Kuten olen esittänyt, modernisoitumista on tarkasteltu yhteiskunnan institutionaalisen tason eriytymisen vaiheena. Siten modernin maailman ongelmaksi on koettu integroivien elementtien säilyttäminen ja tuottaminen. (Ks. Heiskala 1996, 143–144.) Tästä poiketen Jean-François Lyotard (1984) ymmärtää modernin (kulttuuriseksi) sulkeutumiseksi, jolloin prosessi viittaa modernien metakertomusten, modernin oman tradition syntyyn, erityisesti valistuksen kertomuksiin universaalista järjestä ja edistyksestä. Moderni luo oman kiinteän traditionsa (perhettä, luokkaa, heteroseksuaalista sukupuolijärjestelmää ja naapurustoa voidaan pitää esimerkkeinä modernin traditioista) sulkemalla vaihtoehtoja

ja ”toiseuksia” järjestyksen ulkopuolelle. Se sulkee synnyttämänsä perinteen pitämällä identiteettien määrittelypotentiaalin rajattuina. Siksi Lyotardille modernin ongelmana ei olekaan puuttuva integraatio, vaan totalisoinnin tuottama yhdenmukaistuminen. (Heiskala 1996, 146–151; Noro 1993, 67.)

Uskonto joko asetettiin tukemaan modernin projektia (esimerkiksi uskontojen rooli kansallisten identiteettien konstruomisessa) tai sitten se erotettiin julkisesta siirtämällä se yksityisen alueelle. Näin tapahtui erityisesti uskonpuhdistuksen teologiassa, jossa korostettiin yksilön henkilökohtaista kilvoittelua jumalan kanssa. Toisaalta edistyksen tämänpuoleiseen utopiaan päättyvää pelastuskertomusta ei välttämättä nähty ristiriitaisena kristinuskon kanssa. Uskonnollinen retoriikka oli pitkään suuntautunut niille, jotka eivät ymmärtäneet kiinteän modernin retoriikkaa (Kepel 1994, 10). Vastaavalla tavalla Suomessa Snellman oli huolestunut pikemminkin kristillisten herätysliikkeiden leviämisestä rahvaan parista sivistyneistöön kuin herätysliikkeistä sinänsä (Ruokanen 2002, 223). Kyse ei ollut vain modernisaation ja kristinuskon vastakkainasettelusta vaan yhtä lailla yhteiskunnan eri lohkoille suunnatuista utopioista, ja tämä työnjako pikemminkin kasvatti kuin heikensi kristinuskon suosiota: uskonto ei enää ollut valituksen rationaalisuuden kilpailija, vaan rajattu osa sitä (ks. Brown 2001, 195).

Lyotardin mukaan suuret kertomukset alkavat rapautua sisältä päin. Syntyy postmoderni tilanne tai modernin kriisi. Yhteiskunnallisten rakenteiden höltyessäkin modernin projekti on vahva, vaikka samanaikaisesti sitä kritisoidaan enemmän kuin ennen. Tässä mielessä notkean modernin tilanne (tai Lyotardin termin postmoderni tilanne) viittaa ambivalenttiin asetelmaan, jossa vanhat rakenteet eivät enää näytä uskottavilta, mutta niiden vaikutusta ei voida kieltää. Notkealla modernilla voidaankin tarkoittaa asennetta, joka etsii ulospääsyä näistä spesifeistä rakenteista.

Mitä sitten tapahtuu perinteille?¹ Kysymys perinteitä notkistavasta modernista ja uskonnoista on sekä teoreettinen että empiiri-

nen ongelma. Yksittäisiä uskontoja korostettaessa painotettaisiin valtakirkon asemaa, maallistumista, fundamentalismia, new age -ajattelua ja monikulttuurisuutta. Tyypittelystä saadaan kuitenkin mielenkiintoisempi, kun se tehdään uskonnollisuuden muotojen eikä yksittäisten uskontojen perusteella. Silloin on mielekästä tarkastella, miten traditioita otetaan käyttöön ja – koska notkea moderni hajakeskittää perinteisiä auktoriteetteja – mistä löytyvät tradition auktoriteetin paikan ottavat tekijät.

Traditiosta erkaantuminen

Yhteiskunnallisten rakenteiden höltyminen mahdollistaa yksilöllisyyden korostumisen perinteiden kustannuksella. Tällaisissa uskonnollisuuden muodoissa painotetaan autenttisen minän etsimistä ja persoonan henkistä kasvua. Sekä new age -henkisyudessa että joissakin kristinuskon sisäisissä virtauksissa jumala tai jumaluudet määrittyvät kaukaisten ja abstraktien olentojen sijaan välittömästi koettavissa oleviksi olennoiksi. New agessa on tavallista, että jumalan käsite on identtinen yksilön autenttisen ytimen kanssa. Perinteiset rajat jumaluuden, ihmisyyden ja luonnon välillä hämartyvät holistisessa viitekehyksessä, jossa ajatus kokemuksellisuuden tärkeydestä ei kuitenkaan katoa minnekään huolimatta ”kosmisia yhteyksiä” korostavista puhetavoista. Käsityksellään ”itse-uskonnoista” Paul Heelas viittaa erityisesti new age -ajatteluun, jossa pyritään löytämään jumaluus ihmisestä itsestään. Pelastus ei enää tarkoita perikristilliseen tapaan toivetta kuolemanjälkeisestä, ikuisesta elämästä vaan ihmissuhteiden laatua ja sisäistä tasapainoisuutta. Tavoitteena onkin persoonallinen kasvu ja ihmisessä piilevien voimien vapauttaminen terapioiden, tekniikoiden ja teknologioiden avulla. (Heelas 1991, 167; 1996; ”olen jumala” -teemasta yksityiskohtaisemmin ks. Hanegraaff 1998, 203–210) Esimerkiksi *Voi hyvin* -lehdessä yksilön sisäinen uskonnollisuus tai henkisyys on terveyttä edistävä voimavara ja siinä mielessä väylä tämänpuoleiseen ja tämänhetkiseen pelastukseen, kun taas insti-

tutionaalista uskonnollisuutta pidetään enemmän ulkokohtaisena ja siinä muodossa jopa haitallisena (Jaakkola 2002, 86). Tällainen henkisyys on keskeinen osa notkeaa uskontoa. Sen uutuus piilee siinä, että siitä puuttuu yleensä itselle eksplisiittisesti ulkoinen transsendentti objekti.

Henkisyudeksi tai new ageksi luokitelluissa uskonnollisuuden muodoissa painotetaan, että henkinen kasvu on saavutettavissa vain siirtymällä sosialisoituneen minän tuolle puolen. Kaikista traditioista ei kuitenkaan päästä eroon. Merkitsevimpänä pidetään esoteerista, salattua ja mystistä viisautta, joka on löydettyvissä esimerkiksi arkaaisista ja itämaisista perinteistä, eskimoilta, samanistisesta perinteestä ja aboriginaaleilta. Länsimaiset perinteet pyritään yleensä pudottamaan kyydistä, ellei kyse ole elvyte-tyistä esikristillisistä tai pakanallisista perinteistä. Itse-uskonnoissa perinteiden hyödyntämiselle on kuitenkin rajansa. Ensinnäkin yhdenkään tradition ei tule olla sitova. Siksi ne eivät myöskään voi toimia uskomusten tai dogmien legitimoijina, vaan ainoastaan raakamateriaalina, jonka avulla henkistä kasvua edistetään henkilökohtaisen kokemuksen toimiessa auktoriteettina. Toiseksi, perinteistä on tapana sivuuttaa ne puolet, joissa korostetaan sosiaalista oikeudenmukaisuutta ja yhteisöllisyyttä. Sen sijaan valitaan yksilön elämää *yksilöllisesti* parantavia ja henkistä kasvua kohentavia elementtejä. Kolmanneksi, perinteet käännetään länsimaisen populaaripsykologian muotoon. Tällöin varmistetaan, että toisinaan dogmaattiset perinteet suodattuvat länsimaisille yksilöille sopiviksi ja helposti markkinoitaviksi tuotteiksi. (Carrette & King 2005, 55, 78; Heelas 1996, 19, 26–27; Bruce 1995, 107, 119.)

Erilaisten traditioiden hyödyntäminen ei siis poista kuvattua yksilökeskeisyyttä. Myöskään ajatus materiaaliset arvot henkisillä korvaavasta yhteiskunnallisesta muutoksesta – siirtymästä kalojen ajasta vesimiehen aikaan, jota Alice Baileyn tunnetun kuvauksen mukaan hallitsee ”valittujen sielujen oligarkia” – ei muuta argumenttia, koska eskatologis-apokalyptinen new age hiipui jo 1970-luvulle tultaessa. Steven Sutcliffe esittääkin, että new agen genea-

logia voidaan kuvata siirtymäksi alakulttuurista vastakulttuuriin ja siitä 1970-luvulla populaarikulttuuriseksi murteeksi, jossa yhteiskunnallisen muutoksen sijaan pyritään hankkimaan itselle sopivia henkisiä kokemuksia tässä ja nyt. Täten new age ei enää ole mikään organisoitunut uskonnollinen *liike*, vaan heterogeeninen vaihtoehtoisen (variantti, ei deviantti) uskonnollisuuden koodisana. (Sutcliffe 2003.) Näin myös itse käsite ja sen suhde orastavaan new age -traditioon notkistuu: nykyään new agella voidaan tarkoittaa melkein mitä tahansa ei-dogmaattista ja heikosti institutionalisoitua henkisyyttä, jonka ero esimerkiksi (uus)pakanuuteen on epäselvä. Kuten Margot Adler kuvaa, pakanuuden ja new agen välinen ero on desimaali: siinä missä parin päivän pakanakurssi maksaa 30 taalaa, vastaava new age -kurssi maksaa 300 taalaa (lainattu teoksesta York 1995, 161).

Populaarikulttuurisena murteena new agen suosiota on vaikea mitata. Aktiivisten ja sitoutuneiden seuraajien määrä lieene vähäinen. Silti myös luvut voivat hätkähdyttää. Suomalaiset kulltavat ns. uskomushoitoihin yli 200 miljoonaa euroa vuodessa (HS 20.9.2004, A7). Kun tähän lisätään vielä erilaiset hyvän olon tuotteet, lehtien myynti ja liki 200 näytteilleasettajaa keräävät messutapahtumat, päästään jo suuriin lukuihin erilaisten new age -tyyppisten ajatusten ja toimintamuotojen vaikutuspiirissä olevien määrässä. Myös kyselytutkimukset todentavat, että kolmasosa suomalaisista osoittaa *kiinnostusta*² esimerkiksi astrologiaan, henkisyyteen liittyvään kirjallisuuteen, sielunvaellukseen, ennustamiseen, vaihtoehtoihin hoitomuotoihin (ks. Ketola 2003, 72).

Kristinuskossakin on ryhmiä, joissa sitovan perinteen pudottaminen on merkitsevää. Eräässä belgialaisessa kristillisessä keskusteluryhmässä on luonteenomaista jäsenten suuri vaihtuvuus. Yksilöt tulevat sinne etsimään eväitä henkisen kasvunsa kehittämiseksi kiinnittymättä mihinkään erityiseen dogmien järjestelmään. Kuvaavaa onkin se, että ryhmään osallistuvaa pappia ei käy kuuntelemassa kirkossa, jossa hän puhuu oman roolinsa ja dogmaattisen tradition näkökulmasta. Ryhmässä hänen toivotaankin puhuvan

itsestään. (Voye 1995, 196–200. Vastaavasta ilmiöstä Yhdysvaltojen evankelisessa kristillisyydessä ks. Miller 1997, 120–133.) Samoin suomalaisten uskonnollisuutta kartoittavassa tilastokyselyssä 69 prosenttia vastasi pääsevänsä kosketuksiin jumalan kanssa kuuntelemalla omantuntonsa ääniä. Esimerkiksi rukoulu (64 %) ja Raamattuun syventyminen (36 %) jäivät kyselyssä toissijaisiksi. (Heino 1997, 20–21.) Vaikka evankelis-luterilainen kristinuskon on korostanut yksilön sisäisyyttä ja omaatuntoa, syntyy kiusaus tulkita tilastoja traditioiden notkistumisen kontekstissa. Kenties kristinuskokin on notkistunut sisältä päin. Ainakin muissa maissa tehtyjen vastaavien kyselyjen luenta osoittaa tällaisen tulkinnan mahdollisuuden: usko sieluun, elämävoimaan tai henkeen on yleisempää kuin usko jumalaan, ja jumaluskon vähentyessä usko edellä mainittuihin on tilastojen mukaan kasvanut (ks. Heelas 2002). Suomessa new age ei ole yhtä näkyvä uskonnollisuuden muoto kuin esimerkiksi Isossa-Britanniassa. Kyseisen sateenvarjotermin alaista kirjallisuutta kuitenkin julkaistaan yhä enemmän – vuodesta 1993 vuoteen 1997 julkaistun kirjallisuuden kasvu oli 75,5 % (Heelas 2002, 364) – ja Suomessa new agen elinkeinokontesteina ovat holististen toimintamuotojen lisäksi myös aikakauslehdet³.

Traditioiden auktoriteetin sijaan new agessa ja muussa henkisyysessä sisäinen kokemus itsestä on viimeisin totuus ja totuuden oikeuttaja. Kokemus luonnollisesta, autenttisesta ydinminästä on sama kuin kokemus jumaluudesta. Itsen ulkopuolelta annetut ohjeet voivat muuttua totuudeksi vasta kokemuksellisuuden myötä. Esimerkiksi guruja ei välttämättä mielletä auktoriteeteiksi, mutta he luovat konteksteja, jotka mahdollistavat henkilökohtaisen kokemuksen ja auktoriteetin löytämisen itsestään. (Heelas 1996, 18–23.)⁴ Sheldon Koppin kirjan nimi *Jos kohtaat matkallasi Buddhan, tapa hänet! (If You Meet the Buddha on the Road, Kill Him!)* (Kopp 2004) on kuvaava: auktoriteettien karttaminen yhdistyy vihjaukseen itämaisyydestä kerouacilaisella sisäisellä, psykoterapeuttisella pyhiinvaellusmatkalla. Samoin Euroopan vanhimpiin new age-keskuksiin lukeutuvan Findhornin tapahtumiin osallistumisen

vaatimuksena korostuu minämuotoisten lausumien esittäminen. Myös henkisyys- ja new age kirjojen tai länsimaisille lukijoille suunnatut esipuheet – jotka tavallisesti kirjoitetaan viimeisenä ja jotka paljastavat paljon kirjan näkökulmasta – korostavat henkilökohtaisuutta ja kokemuksellisuutta sekä sen sisäistämistä, mikä on lukijalle sopivaa. Seuraavassa muutamia esimerkkejä:

Jos jokin on hyödyllistä ja auttaa sinua löytämään oman tiesi, käytä sitä. Jos ei, heitä menemään. Äläkä koskaan ajattele että kirjasta luettu voisi korvata sen viisauden, joka kirkkaina hetkinä nousee esiin omasta sisimmästäsi. (Snelling 2002, 9.)

Michael [ei-fyysinen entiteetti] on aina painottanut sitä, että vahvistat itse kaiken kanavoidun tiedon. Se on ainoa tapa todella oppia ja kasvaa. Älä sen vuoksi usko mitään lukemaasi, vaan tarkista aina kaiken paikkansapitävyys. [...] Voit halutessasi lukea kirjan kannesta kanteen tai käyttää sitä ikään kuin hakemistona, josta tutkit Sinua kiinnostavia asioita. [...] Saat työvälineitä, joiden avulla ymmärrät ihmissuhteitasi laajemmassa mittakaavassa ja huomaat kuinka voit hyväksyä ne paremmin tai tehdä oman osuutesi tehokkaammin. (Stevens 1996, xi; 1998, viii, ix.)

Tiedemiehet ja kirkko antavat näihin kysymyksiin toisistaan poikkeavan vastauksen. Jokaisen asiantuntijaryhmän vastaus on kuitenkin kaukana absoluuttisesta totuudesta, sillä totuus on rajoitetun ymmärryksemme saavuttamattomissa. [...] Eri-laisten intressipiirien julistama totuus on aina pelkkä hypoteesi, jonka todistettavuus on käytännössä mahdotonta. Totuus, joka on intuitiivinen, sisäinen ja henkilökohtainen on usein aidompi totuus – mutta sekin, parhaimmillaankin, on vain osatotuus. (Ojala 1994, 7.)

Eikä kukaan voi kertoa sinulle, mikä on totuus, sillä sinulla on siitä omat havaintosi. Tunne ei valehtele. (<http://users.kymp.net/dsl06132/>)

Olennaista esimerkeissä on yksilön sisäisyyden ja kokemuksellisuuden korostaminen arvioitaessa ohjekirjojen sisältöä. Kukaan ei tarjoa oikeaa oppia tai yritä oikeuttaa traditioille tyypillistä ”kaavamaista totuutta” (Giddens 1995, 93–95), vaan tarjolla on välineitä, joiden avulla yksilöt voisivat kehittää omaa persoonallisuuttaan henkistymällä. Totuuden tavoittamattomuudesta tai yhden totuuden mahdottomuudesta seuraa käsitys, että tulee kääntyä kuuntelemaan jäljelle jäävää sisäistä auktoriteettia, kokemusta.

Lainausten merkitys korostuu kun ymmärrämme, miten perikristillinen opetus on tukeutunut kokemuksen ensisijaisuuden asemesta tekstin ja opin pyhyyteen. Henkisyiden terapiakirjoille sopiva vastine onkin *Katekismus*, luterilainen opetuskirja, josta on turha etsiä lukuohjeita siitä, sopivatko tarjatut näkemykset lukijalle vai eivät. Sävy on toisenlainen. Yksilöä toki puhutellaan teoksen alussa, mutta opetuksia ei tule valikoida kokemuksen mukaan, koska teoksen tehtävänä on tukea perinteen ohjaamaa kristillistä uskoa ja opin omaksumista:

Katekismuksen tarkoituksena on sanoa lyhyesti ja selkeästi, mitä kristillinen usko on. Sen syvin tehtävä on ohjata meitä elämään uskossa Jumalaan ja rakkaudessa toinen toiseemme. Kymmenen käskyä, uskontunnustus ja Isä meidän rukous ovat katekismuksen ydin. Ne ovat yhteisiä moniin eri kirkkokuntiin kuuluville kristityille. [...] [Katekismus] puhuttelee ja tukee meitä keskellä jokapäiväistä elämäämme. Voimme yhä uudelleen miettiä, mitä se haluaa sanoa juuri meille. (Katekismus 2000, 5.)

Henkisyyttä korostavissa diskursseissa ja new agessa lopullinen auktoriteetti on siis yksilön ”autenttinen” kokemus. Lukija ei ole valmiin ja yhteisen viestin vastaanottaja, kuten *Katekismuksessa*, vaan aktiivinen merkityksen ja sitä kautta elämänhallintatekniikoiden tuottaja. Tekniikoiden päämäärät eivät ole itsen ulkopuolella vaan sisäisiä. Jos keskiaikaisten munkkien tekniikoiden avulla tavoiteltiin vahvistusta (ulkoiselle) moraaliselle koodille tai ihmisestä erotetun jumalan kunnioitukselle, aikamme todistaa ju-

malan siirtymistä ruumiin rajojen sisäpuolelle ja päämäärien olevan itsessä. Tuonpuoleiseen viittaavan pelastuksen sijaan tekniikat ovat käytössä tehdäkseen ihmisistä onnellisia.

Sisäänpäin kääntyminen ja kokemuksen korostaminen voidaan ymmärtää kontekstissa, jossa kiinteän modernin suuri projekti rapautuu. Uskontokritiikin perinteisiin kontekstualisoituna nykyajan ”kokemus-kritiikki”, jonka jakavat niin new ageistit kuin monet feministiteologit, poikkeaa merkittävästi sekä 1600- ja 1700-lukujen deismistä, jossa luonnollinen järki muodosti kritiikin perustan. Se poikkeaa myös myöhemmästä demytologisoinnista, jossa uskonnon kritisointi perustui historialliseen ja tieteelliseen järkeen. Myöskään edistysideologiassa ei ole entisen kaltaista vakuuttavuutta. Paikallisen kyläyhteisön korvannut kansakunta ei enää ideologisesta perustastaan huolimatta voi nojautua entiseen tapaan hallintoon, joka on osin siirtynyt laajempiin instansseihin, kuten globaalitalouteen ja Euroopan Unioniin. Eikä ideologinen perustakaan ole turvattu. Samoin ydinperhe ei enää ole entisen kaltainen perusyksikkö individualismin, lapsia tuottamattoman seksin ja uusperheiden aikakaudella.

Jos esimodernissa transsendenssiin asetetun despootin hallittavana oli kyläyhteisön fyysinen maa-alue ja kiinteässä modernissa orgaaniseen solidaarisuuteen ja välineelliseen rationaalisuuteen perustuva yhteiskunta, notkean modernin itse-uskonnoissa hallittavana on epävarmuuksien ympäröimän kehollisen minuuden henkinen kasvu. Näitä voitaisiin hyvinkin tarkastella siirtoina kapitalismin muuntumisessa, mutta todettakoon tässä väljemmin: edellä hahmotettujen muutosten mukaan itse-uskonnot on tulkittavissa reaktioiksi kiinteän modernin kriisiin. Tässä tilanteessa ne muodostavatkin elämänpolitiikan osatekijän vahventamalla minäkuvan jatkuvuutta ja autenttisuuden tunnetta nopeasti muuttuvassa ja identiteettejä rapauttavassa yhteiskunnassa (Giddens 1991, 209).

Mikä se traditiomme olikaan?

Teesejä modernin notkistumisesta ja detraditionaalisuudesta on pyritty kumoamaan osoittamalla, kuinka traditiot ovat omassa ajassamme yhä eläviä. Vetoaminen tällaiseen havaintoon ei kuitenkaan vakuuta. Kiinteän modernin perinteiden rapautuessa monet eri traditiot asettuvat ehdokkaiksi länsimaiselle merkkien ja kuvien kuluttajalle. Vaihtoehtoja tuo näytille myös pakolaisaaltojen, siirtolaisvirtojen, globaalitalouden ja informaatioteknologian tuottama kulttuurinen liikkuvuus. Traditioita ei aina omaksuta missään alkuperäisessä muodossa siirtämällä perinnettä toiseen paikkaan. Koska nykyinen yhteiskunta ei operoi yhden uskonnon varassa, mahdollistuu samanaikaisesti itseen kääntymisen kanssa useampiin eri perinteisiin kiinnittyminen, olkoon kiinnittyminen löyhää ja sitoutumatonta tai ei. Siksi perinteiden uusi elpyminen on mahdollinen vasta osana kuvattua muutosta, detraditionaalisumista, ei sen vastakohta.

Eri uskomusperinteitä voidaan yhdistellä löyhiksi, satunnaisiksi, jopa ristiriitaisiksi kokonaisuuksiksi. Jos traditionaaliset yhteiskunnat asettivat selvät arvoja koskevat vaatimukset ja velvoitteet yhteisönsä jäsenilleen, nyky-yhteiskunnassa uskonnollisista vaakaumusta koskevista asioista on tullut vaihtoehtoja muiden joukossa. Ennen kulttuuria määrittänyt kirkkokin on periaatteessa vain vaihtoehto henkisyyden markkinoilla, jossa sen näkyvänä roolina on sosiaalityön lisäksi toimia terapeuttisena apuna psykouskonnollisen viitekehyksen omaksuneille ihmisille (kirkon psykouskonnollisesta puolesta ks. Kivivuori 1999).

Erilaisten viitekehysten symboleita voidaan yhdistellä jonkinlaiseksi kokonaisuudeksi, tai sitten traditioihin kiinnittyminen saattaa olla periodista: eilen *Koraani*, tänään samanistinen perinne ja huomenna itämaisia mietiskelytekniikoita. Aineksia voidaan ottaa siitä perinteestä, mikä kulloinkin hyvältä tuntuu. Yhdistelyt voivat olla eri uskontoja tai sitten uskonnollisia ja ei-uskonnollisia käytäntöjä risteyttäviä: jooga ja bisnes, zen ja tennis (zennis) tai zen

ja teknologia (Timothy Leary). On kuitenkin todettu, että jatkuva uskontoperinteiden vaihtaminen ei ole yleistä (Heelas & al. 2005, 32). Huomio ei silti toimi vasta-argumenttina notkean modernin uskonnollisuuden eklektisyydelle. Eklektisyys ei ilmene ensisijaisesti jatkuvana liikkumisena uskonnollisesta traditiosta toiseen, vaan erilaisista traditioista muodostetussa, suhteellisen pysyvässä mutta eklektisessä uskonnollisuuden koostamisessa. Tämä on rinnasteinen postmodernille taiteelle. Tekijä voi liikkua taiteen traditioiden välillä, mutta tyyppillisissä postmoderneissa taideteoksissa, toisin kuin modernistisessa taiteessa, yhdistellään tietoisesti taiteen eriaikaisia perinteitä uudeksi, usein melko pysyväksi tyyliksi.

Ihmiset toki hakeutuvat erilaisten henkisten tai uskonnollisten kokemuskoneistojen pariin kiinnittymättä niihin loppuelämäksi. Tärkeää eivät ole poissulkevuudelle perustuvat dogmit tai eksplisiittinen usko vaan tiettyyn elämäntilanteeseen sopivat kokemukset. Tradition luoma valmis menu hylätään ja uskonnot valitaan *à la carte*, kukin makunsa mukaan. Tämän koodien mahdollisen sekoittamisen kautta ei yleensä kuitenkaan saavuteta lopullista tai perinteiden sekoittumisten ristiriitaisuuksista puhdistettua oppijärjestelmää vaan eräänlainen kollaasi. (Roof & al. 1995, 248–250.) Yksilön perspektiivistä traditiot ovat toisille pelastuksen takaajia, mutta monille ympärillä leijuvia kulutusobjekteja. Ne viettelevät yksilöä valitsemaan tarjoamalla huippukokemuksia. Ristiriitaisuus ei ole ongelma: puiden halailun jälkeen voidaan metsästää. Siksi henkiset perinteet ovat notkean modernin elämystenkerääjien kohteita. Ne voidaan periaatteessa asettaa samalle analyysitasolle muiden kulutusobjektien kanssa. Silloin uskonnot näyttäytyvät uskon, totuuden ja pelastuksen diskurssien sijaan haluna, jonka päämääränä ei ole tyydytys, sillä ”halu haluaa haluta” (Taylor & Saarinen 1994, telerotics, 11). Uskontojen kuluttajat eivät halua sitoutua yhteisöön tai sisäistää sanomaa, he haluavat käyttää palveluja affektiivisesti. Kuluttaminen ei tarkoita ostamista ilman panna. Pikemminkin: sitä kulutetaan mikä tuntuu panostamisen arvoiselta tietyssä tilanteessa.

Baumanin (1996a, 24–25; 1998, 68–69) mukaan notkean modernin epävarmuus muodostuu siitä, että notkistumista ei kiinteytetä. Epävarmuuteen ei välttämättä kuitenkaan vastata projektit jähmettäväällä ja varmuuksia luovalla oppijärjestelmällä, vaan yhä uusilla identiteettieksperteillä jollaisina uskonnotkin toimivat. Ne luovat suuntaviittoja kameleonttimaisen kuluttajan markkinoilla. Notkea mieli pitää vaihtoehdot avoimina, pelit lyhyinä, koska lopullinen valinta on vaikeaa, sitä ei haluta tehdä tai muuta vaihtoehtoa ei ole.

Rinnastus uskontojen ja kulutusyhteiskunnan markkinalogikan välillä täytyy jättää löyhäksi. Uskontoja ei valita ja kuluteta yhtä kepeästi kuin lomamatkoja, villapaitoja, kosmetiikkaa ja taidemuseoita. Esimerkiksi Wade Clark Roof kuvaa teoksessa *Spiritual Marketplace* (1999) amerikkalaisen uskonnollisuuden muuttumista entistä enemmän ”etsijöiden” (*seekers*) uskonnollisuudeksi erotuksena dogmaattisesta karismaattisesta kristillisyydestä, valtavirran uskonnollisuudesta ja maallistuneista. Etsijöille on ominaista kuvata jumalia ja henkiä perinteistä poikkeavalla tavalla ja harjoittaa uskonnollisuutta uusien toimintamuodoin. Kun tulkitseen etsijät, jotka eivät välttämättä kiinnity mihinkään traditioon, esimerkkinä affektiivisen ja notkean uskonnollisuuden kasvusta kapitalistisessa kulutusyhteiskunnassa, en usko tekeväni suurta vääryyttä Roofin käsityksille.

Uskontoja voidaan siis tarkastella muun kuluttamisen kanssa samalla tasolla, elämyksiä tuottavan koneiston osana, missä ei erotella terapioita konserteista tai joogaa taidenäyttelystä. Tällainen analyysitaso on siksi tärkeä, että uskonnollisen ja maallisen rajaa on hankala määritellä. Elämänprojektien rakennusaineena voivat olla terapiat, jotka ovat suosittuja sekä new age -ajattelussa että maalliseksi mielletyissä toiminnassa. Samoin sademetsiä kohdellaan kuin ne olisivat kaiken elämän lähde, arjesta erotettua pyhän aluetta. Soittamisesta kiinnostuneet voivat osallistua samanistisen rumpuryhmän (harrastus)toimintaan, jossa samanistinen ajattelu-perinne on selkeästi mukana. Kaikissa tapauksissa uskonnollisen

ja ei-uskonnollisen rajaa on vaikea määrittää ja kaikissa affektiivisuus – kokemusten intensiivisyys ja hyvien filisten hankkiminen – vaikuttaa vähintään yhtä oleelliselta kuin toiminnan sanoma.

Tässä muotoilussa traditiot ovat jatkuvan uusiokäytön kohteena ja jatkuvasti muokattavissa. Traditiot eivät sido eikä niitä kuluteta missään alkuperäisessä kontekstissa. Tarjolla on mikrokertomuksia joista valita. Tällöin valtakirkkokin on vain yksi muiden joukossa. Vaikka oltaisiin sen jäseniä, palveluita käytetään siirtymäriiteissä (kaste, avioliitto, hautajaiset jne.) ja kalendaariiriiteissä, esimerkiksi jouluna, jolloin kirkkokin on sosiaalisen maiseman kulutustuote, osa elämysten tuotannon koneistoa eikä niinkään osoitus kansalaisuskonnollisuudesta tai tapakristillisyydestä. Ennenkin uskonnoissa oli vaihtoehtoja, mutta useimmiten ne olivat toisensa poissulkevia. Nyt ne ovat entistä useammin toisiaan täydentäviä ja toistensa kanssa yhteistyössä toimivia.

Auktoriteetti ei suoranaisesti sijaitse oletetussa sosiaalisuuden ylittävässä itsessä vaan se on muutettavissa, vaihdettavissa tai niitä voi olla päällekkäisiä. Se voi kuitenkin sijaita ihmisen biografisessa koordinaatissa, jonka muuttuessa kulutetaan taas erilaisia uskonnollisia tuotteita (ks. Heelas 1998; Roof 1999, 109). Siksi auktoriteetti ei lopultakaan ole perinteessä tai sen uudelleen prosessoinnissa. Se on paitsi edelleen yksilössä ja hänen kertomuksessaan itsestään, myös markkinoiden viettelyssä, minkä logiikan mukaisesti traditiot kiertävät.

Erityisesti nuorisokulttuureissa uskomusperinteet kiertävät muodin lailla. Rastafarismi on markkinoitu musiikin, nautintoaineiden ja ”rennon meiningin” avulla ihailtavaksi elämäntavaksi ja osittain omaksuttavaksi ja kulutettavaksi löyhäksi traditioksi. Samanismi on ollut pitkään muodikasta, wiccalaisuus on erityisesti nuorison suosiossa, hindulaisuus ja Intian mystiikka kiehtovat länsimatkaajia ja Tiibetin buddhismikin on päässyt trendien maailmaan, erityisesti amerikkalaisen musiikki- ja mediakoneiston myötä. Traditioiden kiertämisessä ja leijumisessa valinta on kuluttajalla, jota eri uskontoperinteet viettelevät. Näin ymmär-

rettynä myös uskonnot ovat osa muodin logiikkaa, joka ilmenee tarpeena jatkuviin innovaatioihin (traditioiden kierrättämisenä) muuttamatta mitään fundamentaalisessa markkinavetoisessa järjestyksessä (Baudrillard 1981, 51), ja kenties muoti innovaatioina on itse järjestystä ylläpitävä mekanismi (Bauman 1987, 165). Sikäli uskontojen suuret kertomukset ovat väistyneet, mutta markkinat antavat niille tekohengitystä kierrättämällä traditioita.

Traditiossa on jotain mätää

Traditioiden höltyessä ne siirtyvät informaation ja ihmisten liikkua uusiin konteksteihin. Samalla ne tulevat itsekkin uudelleen arvioituiksi. Yksittäistä traditiota muokatessa tarkastelun kohde joko hylätään tai sitten sitä pyritään uudistamaan radikaalisti. Kolmantena vaihtoehtona on kiinnittyminen perinteen sisällä vain niihin piirteisiin, jotka eivät ole ristiriidassa muiden periaatteiden kanssa.

Kaikkein näkyvin esimerkki tällaisesta määrittelystä on feministinen liikehdintä eri uskontojen sisällä. Esimerkiksi kristinusko on ollut alusta pitäen hyvin miesvaltainen ja -keskeinen uskonto, jossa nainen on määrittynyt ensisijaisesti miehen kautta. Modernisaation kiinteässä vaiheessa ydinperhe alkoi muodostua keskeiseksi yhteiskuntajärjestelmää uusintavaksi yksiköksi. Tässä tilanteessa naisen asema määrittyi myös kristillisissä kannanotoissa vaimoksi, äidiksi ja miehen johtamaksi kumppaniksi, eli miehen suhde naiseen rinnastui Kristuksen ja kirkon suhteeseen. Paavien puheissa naisille osoitettiin ihmisoikeuksia, mutta niiden ei tullut sallia ”liioiteltua vapautta”, joka asettaisi perheen etusijan kyseenalaiseksi.⁵

Kristilliset feministit ovat puineet erilaisia ratkaisuvaihtoehtoja teologian patriarkalaisuuteen. Eräänä ratkaisuna on ollut koko kristinuskon hylkääminen, koska se on naista alistava, miehinen uskonto. Teologisessa symboliikassa nainen on määrittynyt suhteessa mieheen, alempiarvoiseksi. Toisaalta kristinuskon tilalle on kehitelty äitijumalattareen perustuvaa feminiinistä spirituaalisuut-

ta, jolla ei ole institutionaalista perustaa, vaan toiminta tapahtuu pienissä kulttiryhmissä (King 1989, 121). Vaikka kristinuskon traditio hylätään, uusi liikehdintä nojautuu dialektiseen suhteeseen valtatradition kanssa.

Kristinuskon hylkäävä feminiinisen henkisyysden uudelleenmäärittely on selkeä kannanotto yhteen länsimaiseen metakertomukseen. Muiden uskontotraditioiden uudelleenmäärittely institutionaalisesta perinteestä erkaantumalla ei ole ollut yhtä näkyvää. Näiden ”rejektionistien” itsemäärittelyssä onkin kyse nojautumisesta kristinuskoon ja feminismiin, kahteen pilariin, joiden suhde nähdään ristiriitaiseksi. Ratkaisu on tehty hylkäämällä patriarkaalinen kristinuskko ja muotoilemalla uusi, naisen huomioiva uskonto, joka on sisällöltään kristillinen mutta toimii kirkkoinstituution ulkopuolella.

Toiset feministiteologit ovat arvioineet vallitsevaa teologiaa uudelleen pyrkien säilyttämään kristinuskon. Vain sen muoto täytyy muuttua. Tämä tapahtuu tyypillisesti pyhien tekstien tulkinnan kautta. Raamatun kirjoituksia tulkitaan feministisessä viitekehyksessä, jolloin esimerkiksi Jeesus näyttäytyy androgyyninä hahmona, joka aikanaan pyrki purkamaan patriarkaalisia rakenteita. Vaihtoehtoisesti Jeesuksen maskuliinisuus hyväksytään, mutta korostetaan hänen toimintaansa alistettujen (siis myös naisten) puolesta tai sitten oletetaan kristinuskon alkuperäinen tasa-arvoisuus, jota myöhempi miehinen teologia on vääristänyt. Tarkoituksena on siis kaivaa pyhistä teksteistä naisia ja myös muita alistettuja ryhmiä toimintakykyistävä ulottuvuus ”feministisen kääntämisen” prosessissa. (Martin 2001; Pesonen 1997, 182; Vuola 1995, 114–115.)

Kristinuskon teologian ja sisäisten rakenteiden muuttaminen on haaste. James Davison Hunter (1996, 92–95) esittää, että konservatiiviset katoliset tulevat paljon paremmin toimeen konservatiivisten juutalaisten, protestanttien tai muslimien kanssa kuin uudistusmielisten katolisten kanssa. Suuren kertomuksen rajoja ei oikeastaan uhkaa toinen, itselle vieras uskonto, vaan uskonnolli-

sen muukalaisen hahmo, joka parasiitin lailla elää isännän kehossa sitä muuttaen. Muukalainen ei olekaan selkeästi vihollinen, koska sillä on sama uskonto, eikä ystävä, koska sen toiminta uhkaa valitsevan järjestyksen rajoja. (Muukalaisen hahmosta ks. Bauman 1997, 70–90.)

Kolmantena vaihtoehtona on kiinnittyä tradition sisällä vain sellaisiin teksteihin, rituaaleihin ja symboleihin, jotka koetaan ”omiksi” ja jättää muut kokonaan pois. Näin on käynyt Ranskan katolista kirkkoa ja sen sisäisiä yhteisöjä tutkineen Danièle Hervieu-Légerin (1995, 158–165) mukaan. Henkilökohtainen kasvu ja psykologisten tarpeiden tyydyttäminen nousevat ensisijaisiksi viralliseen teologiaan nähden. Silti kyse ei ole perinteiden sekoittamisesta tai suuren kertomuksen omaksumisesta vaan yhden uskonnon valikoivasta käyttämisestä.

Rejektionistinen feministiteologia on anti-institutionaalista ainakin kristilliseen valtavirtaan verrattuna. Uudistajat taas ovat kiinnostuneet instituution säilyttämisestä muutosten jälkeen, kun taas ne, jotka pysyvät yhden tradition piirissä käyttäen vain itselleen sopivimmat osat sen tarjonnasta, ovat suhteellisen välinpitämättömiä itse instituutiota kohtaan. Kaikille on kuitenkin yhteistä mahdollisuus omaksua perinne ja suuri kertomus sellaisenaan. Se täytyy hylätä, sitä täytyy muuttaa tai käyttää valikoiden. Auktoriteetti on kyseenalaistettavissa ja uusia teologioita voidaan etsiä, mutta silti niin argumentointi kuin affektiivinen panostuskin kiinnittyvät yhteen perinteeseen, johon reagoidaan.

Ei enää valintoja

Nykykulttuuri, joka ei ole tuottanut kiinteän modernin kaltaisia varmuuksia, luo jatkuvasti erilaisia valintatilanteita. Ihmiset konsultoivat asiantuntijoita ja yrittävät luovia epävarmuuksien maailmassa punniten eri vaihtoehtoja. Uskonnollinen fundamentalismi (tai maksimalismi), jonka nousua toiset pitävät ajallemme ominaisena, pitäytyy yhdessä traditiossa, jonka valitseminen eliminoi jat-

kuvan sukkuloinnin eri auktoriteettien parissa. Ensi silmäyksellä näyttää siltä, että fundamentalismi on notkean modernin teesejä kumoava uskonnollisuuden muoto. Se on kuitenkin täysin luonteva ja jopa erottamaton osa notkeaa modernia. Se syntyy globalisoituvan yhteiskunnan sisäisistä konflikteista, joissa kummittelee ulossulkemisen ja puhekyvyttömyyden aave. Siksi uuden varmuuden löytäminen, tradition lopullinen valitseminen, ei ole yllättävä ratkaisu. (Bauman 1998, 72; 2004, 46–47.)

Erään luonnehdinnan mukaan fundamentalismissa totuus on yksi: on tarkkaan rajatut pyhät tekstit, yksi totuudellinen tulkinta ja yksi oikea yhteisö. Sosiaaliselle järjestykselle pyritään luomaan uskonnollinen perusta, kuten islamissa *Koraanissa* ilmaistun jumalan lain nimittäminen valtion perustaksi tai katolisuudessa valtion alistaminen kristilliselle totuudelle, vaikka valtiolle suotaisiinkin oma hallinnon alue. (Kepel 1994, 59.)

Fundamentalismi on myös näkyvää reagointia uskonnon privatisoimista vastaan. Kiinteän modernin projektissa uskonto siirtyi aikaisempaa selvemmin yksityisen alueelle, ja tämän fundamentalistit haluavat muuttaa. Uskontoa ei tule vain palauttaa julkiseksi asiaksi vaan koko ero julkisen ja yksityisen väliltä on poistettava uskontoa – ja siksi myös elämää yleensä – koskevista asioista. Tämä ei koske vain länsimaista kristinuskoa eikä pelkästään paikallisia olosuhteita. Esimerkiksi nykyinen maksimalistinen islam ei ole vain yritys vapautua lännen kolonialistisista hallinnoista tai taloudellisesta imperialismista vaan se on lännen ideaalien ja normien haastamista uskonnon avulla.⁶ Kiinteän modernin aikana myös kolonialististen hallintojen koulutusta koskeva kontrolli marginalisoi islamin oppia siirtämällä opetusta yksityisiin uskonkouluihin. Kolonialismin jälkeen maallistunut eliitti muodosti itsenäisten kansallisvaltioiden hallinnon, mikä vauhditti vallitsevan uskontoperinteen julkisen aseman heikentymistä (Waines 2002, 194). Nyt sekä islamin keskeisalueilla että reunamilla (Euroopassa) vaatimus uskonnon siirtämisestä yksityisestä takaisin julkisen alueelle on ilmeinen. Tämä piirre, joka koskee islamin lisäksi

myös muita uskontoja, on niin määrittävä, että se on saanut jopa katoliset tukemaan islamia Ranskassa. Siellä 1980-luvun lopun kuuluisassa huntukiistassa syntyi ongelma muslimien käyttäessä huntuja maallistuneen valtion koulussa, jossa uskonnolliset symbolit ovat kiellettyjä. Vastaava tilanne toistui 2000-luvun alussa. Kysymys huntujen käytöstä oli ja on edelleen kysymys siitä, saako yksityisen ja julkisen välistä eroa rikkoa, ja millä tavalla. Muslimit olivat ensisijaisesti toimijoita eron häivyttämisen puolesta ja tässä katolisetkin asettuivat maallista valtiota vastaan. Myös Englannissa on ollut samankaltaista kädenvääntöä. Valtio on rahoittanut suopeammin anglikaanisten ja katolisten kirkkojen kouluja kuin muslimien. Muslimit ovat kaventamassa ja toisinaan häivyttämässä eroa julkisen ja yksityisen väliltä, kun taas Englannissa katolinen ja anglikaaninen kirkko ovat selvemmin hyväksyneet oman historiallisesti rakentuneen tilansa yksityisen sfäärissä ja rajatusti julkisena ”kulttuuriperintönä”. (Englannin koulusysteemistä ja uskontokasvatuksesta tarkemmin ks. esim. Jackson 2005.) Tilanteen hyväksyminen edesauttaa yhteistyön jatkumista valtion kanssa ja siten vahventaa etuoikeutetun aseman säilymistä.

Jos moderni on alkujaan kiinteän järjestyksen luomisen prosessi ja notkea moderni on tämän projektin tuottaman ambivalenssin aikaa, sekä yhteiskunnallinen että yksityistetty epävarmuus on aikaamme määrittävä piirre. Kertomukset, jotka ylläpitivät vanhoja rakenteita, eivät entiseen tapaan kykene legitimoimaan itseään. Siksi uudet valinnat ja traditioiden muokkaaminen ovat välttämättömiä. Valinnan mahdollisuus ja pakko tuottavat epävarmuutta, koska valinnoista ei voida olla varmoja. Ne ovat riskejä, joiden seuraukset paljastuvat tulevaisuudessa. Jos siis elämä koostuu toisiaan seuraavista valinnoista ja tietämättömyydestä valinnan oikeellisuudesta, fundamentalismi, esimerkkinä uudenglaisesta tradition kiinteäytymisestä notkean modernin aikana, ratkaisee kysymyksen siirtämällä valinnan yksilön ulkopuolisille auktoriteeteille, tuonpuoleiselle ja sen edustajille. Ihmisyksilöä ei

pidetä kykenevänä tekemään oikeita valintoja. Sen sijaan häntä tulee ohjailla tarkkojen ja täsmällisten sääntöjen mukaisesti.

Fundamentalismi on radikaali lääke notkean modernin sairau-teen (Kepel 1994, 11; Bauman 1998). Se tarjoaa lopullisen aukto-riteetin, varmuuden valinnoista ja luottamuksen. Juuri näitä nyky-kulttuurin useimmat uskontojen ja elämäntapojen kauppiaat eivät kykene tarjoamaan. Fundamentalistit eivät tarvitse moderneja asiantuntijajärjestelmiä, koska he tietävät mihin suuntaan konsul-toida uusia valintoja tehtäessä. He ovat köyhien tapaan ”viallisia kuluttajia” (Bauman 1998, 73), joko haluttomia tai kykenemät-tömiä omaksumaan kulutusyhteiskunnan tarjoamaa roolia, jossa tavoitteena ovat aina vain uudet elämykset. Sellaisena he paljas-tavat mitä notkean modernin yhteiskunta ei kykene tarjoamaan: turvaa ja varmuutta. Siksi fundamentalismi on ilmiönä sidoksissa modernin notkistumiseen.

Suhde fundamentalistien ja notkeuteen sopeutuneiden välillä on paniikinomainen. Molemmat osapuolet tekevät ylilyöntejä ja rajuja reagointeja. Salman Rushdien tapauksessa ajatolla Khomei-ni näki yhden kirjan edustavan lännen anti-islamilaista asennetta. Seurauksena oli fatwan eli lainopillisen mielipiteen julistaminen, jossa vaadittiin kuolemantuomiota. Kuolema tulikin, tosin Rush-dien japanilaiselle kääntäjälle. Tämä nähtiin äärimuslimien paris-sa osoituksena islamin mahdista (Brooks 2002, 325). Vastaavasti fundamentalismi, sekä kirjaimellisen opin tulkinnan että väki-valtaisten ääri liikkeiden merkityksissä, on länsimaissa nimi pelon kohteelle, on kyse sitten kristinuskosta, juutalaisuudesta, hindu-laisuudesta tai islamista. Paniikki, joka kanavoituu äärimmillään häikäilemättömäksi ”sodaksi terrorismia vastaan” tai militantiksi jihadiksi, on molemminpuolista. Epävarmuudessa eläviä epäilyttää toisten varmuus eli valinnan mahdollisuuksien ja sananvapauden katoaminen, kun taas fundamentalisteja huolettaa vaihtoehtojen runsaus ja auktoriteetin, elämää järjestävän periaatteen häilyvyys. Tämä asetelma konkretisoitui jälleen kerran tanskalaislehden Mu-hammad-pilapiirrosten julkaisua seuranneessa konfliktissa.

Fundamentalismissa auktoriteetti on itsen ulkopuolella, jossain eksplikoidussa oppijärjestelmässä. Siinä palataan myös yhteisölliiseen ja/tai institutionaaliseen uskonnollisuuteen, vaikka suhde oman uskonnon valtatraditioon onkin vaihteleva. Usein suhde uskonnon päälinjoihin on kitkainen, joten tässä mielessä fundamentalismia ja traditiota ei tule samastaa. Sen sijaan fundamentalistien julkilausuma valinta on ”traditio” (nyt hieman toisenlaisessa merkityksessä) – myyttinen mielikuva alkuperäisestä, koskematomasta ja likaamattomasta moraalisesta järjestyksestä, joka ulottuu yksilön elämänpiiristä kaikille elämänalueille. Siksi julkisen ja yksityisen eron poispyyhkiminen ja epävarmuuden eliminointi ovat fundamentalismeille oleellisia. Notkean modernin kannalta merkittävää ei ole niinkään auktoriteetin löytyminen pyhistä teksteistä ja ainoasta oikeasta yhteisöstä vaan fundamentalismin tradition valinnan kulttuurinen konteksti: suurten kertomusten notkistumisesta seuraava epävarmuuden aika, jossa myös varmuuden tarjoajat ajattelevat elävänsä vakiintuneita uskontoja ja arvoja horjuttavan kriisin keskellä. Siksi on virheellistä tyypitellä fundamentalismia esimoderniksi tai kiinteälle modernille tyypilliseksi uskonnollisuuden muodoksi notkean modernin kehyksissä.

Kulttuurinen merkittävyys

Samalla tavalla kuin notkean modernin asenne syntyy ja elää kiinteän modernin epäuskottaviksi käyneissä kulisseyksissä, tässä tarkastellut uskontomuodot elävät perinteisen uskonnon ja myös kiinteän modernin varjossa. Onkin huomattavan vaikeaa tilastoida affektiivisuutta korostavia ja notkistuneita uskontoperinteitä, ja siksi ilmiö on numeerisesti melko merkityksetön. New age, fundamentalismi tai erilaiset tradition muokkaukset eivät suinkaan ole kaikkien ihmisten arkipäivää. Fundamentalismi on enemmän uhkakuva kuin todellinen uhka (olen tätä mieltä myös syyskuun 11. 2001 jälkeen). Uudistushakuinen teologia on jossain määrin näkyvää, erityisesti akateemisessa ympäristössä. Erilaisia tradi-

tioita kuluttavista on vaikeaa saada täsmällisiä tilastoja ja new age -liikkeisiin kuuluvia on vain vähän, mutta tilastoimattomia, satunnaisia osallistujia on enemmän. Erilaisiin holistis-henkisiin palveluihin, terapiaoihin, kristalleihin, kirjoihin ja aikakauslehtiin käytetään kuitenkin paljon rahaa.

Kun tätä verrataan erilaisiin ihmisten jumaluskosta kertoviin tilastoihin tai kirkossa käymisen vähentymiseen viime vuosikymmeninä, saadaan yhtälö, joka viestii jonkinlaisesta uskonnollisuuden tai henkisyyden kasvusta kirkkoinstituution mukaisen opin ulkopuolella, erityisesti arjen sanontoihin, kirjoihin ja sanomalehtiin paikantuvassa puheessa (ks. Heelas & al. 2005, 68–73, 75; Cupitt 2003). Silti numeerinen merkittävyys ei ole se peruste, jonka vuoksi näistä uskonnollisuuden piirteistä kirjoitetaan. Kulttuurisesti ne ovat tärkeitä traditioiden muokkaajia ja niiden tarkastelun avulla kyetään paaluttamaan notkean modernin muuttuvia, myös uskontoja koskettavia trendejä tarkastelemalla uskontoja osana laajempaa sosiokulttuurista kontekstia.

Viitteet

¹ Vaikka seuran Giddensin tapaa jäsentää yhteiskunnallista muutosta detraditionalisaation käsitteellä, hänen uskontoa koskevissa tarkasteluissaan on huomattavasti kritisoitavaa. Giddensin teoriassa uskonto on lähinnä tukahdutetun paluuta, tradition paluuta fundamentalistisessa muodossa (traditio sen traditionaalisessa merkityksessä). Se sopii hänen teoriaansa, mutta tyypistää uskonnon yhteen muottiin. Tarvitaan parempaa tutustumista empiirisiin tutkimuksiin. Silloin myös vältetään sellaiset väitteet, joiden mukaan Jehovan todistajat hylkäävät valtaosan modernista teknologiasta. Ei vaadita kuin pintapuolinen tutustuminen aiheeseen, jotta huomataan Jehovan todistajien olleen painetun median sekä audiovisuaalisen teknologian hyödyntämisen pioneereja. James A. Beckford on esittänyt hyvän uskontososiologisen Giddens-kritiikin. Ks. Beckford 2003b, 121–124.

² Juuri ”kiinnostuneisuuden” korostuminen ”uskomisen” sijaan korostaa aikaisemmin käsittelemäni kahden kulttuurisen logiikan, hyviin fiiliksiin panostamisen ja välinpitämättömän etäisyydenoton, vuorottelua.

³ Esimerkiksi *Voi hyvin* -lehti, jota ihmiset eivät tavallisesti pidä henkisenä tai uskonnollisena lehtenä, tarjoaa tiedotteensa mukaan hengenravintoa, kokonaisvaltaista terveydenhoitoa, ravitsemusta, ihmissuhdehuoltoa, hyvän arjen ohjeita ja kiinnostavia ihmisiä. Selvemmin uskonnolliseksi luokiteltu *Minä olen* korostaa erilaisten maailmankuvien ja elämänymmyrkyksen kehittymisen käsittelyä. *Ultra* puolestaan on rajatietoon painottunut lehti. Nämä ovat kolme keskeisintä suomalaista new age -henkistä aikakauslehteä. (Lyhyt yleiskatsaus Suomen new age -tyyppisiin toimintamuotoihin niin lehtien kuin keskustusten osalta ks. Mikkonen 2001, 184–187.)

⁴ Kokemuksellisuuden ja sisäisyyden korostaminen ei tietenkään ole vain new agea ja henkisyttä koskeva asia tai edes uusi, vain modernin notkistumista koskeva ilmiö. Ernst Troeltsch nimitti uskonnollisen romantiikan pääpiirteiksi (1) lihan ja hengen välisen eron ja arvottamisen heikkenemisen sekä (2) uskonnollisen sisäänkääntyneisyyden yhtymisen yksilöllisyyden estetiikkaan (Troeltsch 1931, 793–795; ks. myös Woodhead & Heelas 2000, 117–120). Notkean modernin sisäisyyden ja kokemuksellisuuden erona suhteessa romantiikkaan voidaan pitää ainakin kasvanutta vaihtelua uskonnosta toiseen, lukuisten resurssien käyttöä yhden tekstin (Raamattu) sijaan sekä uskontojen ja muiden katsomusten eklektistä sekoittamista. Lisäksi, kuten Wouter Hanegraaff (1998, 413) toteaa, new agea ei voida mutkattomasti nimittää valistukselle vastakkaiseksi, kuten romantiikan kohdalla on tapana tehdä. New agessa valistukselle ominainen universalisointi (versus romantiikan historismi) osoittaa edellisten esimerkkien lisäksi eron romantiikan aatemaailmaan.

⁵ Esimerkki toistuu useiden paavien puheissa, mutta täsmällisesti kuvatun kannan on esittänyt Paavi Pius XI (1857–1939) vuonna 1930 (ks. Woodhead & Heelas 2000, 273–274).

⁶ Esitetty käsitys ei kiistä sitä, että konkreettisista ja paikallisista olosuhteista irrotettu mielikuva islamista toimii mediassa jähmettäten, stereotyyppittäen ja psykologisoiden islamin kaikeksi, mitä rationaaliseksi, moraaliseksi ja demokraattiseksi mielletty länsi ei ole (ks. Said 1997). Merkitsevä ero on kuitenkin se, että mediassa ”islam” ikään kuin selittää aggressiiviset toimet, kun taas tässä ”maksimalistinen islam” on pikemminkin selitettävä globaalisoituvalla ja notkistuvalla modernisaatiolla.

H. G. Wellsin romaaniin *Näkymätön mies* perustuvassa samanimisessä elokuvassa etsintäpartion johtaja korostaa, että mies on kiinteä, mutta häntä ei voi nähdä. Samalla tavalla voidaan kuvata kiinteän modernin uskonnollisuuden ja julkisuuden suhdetta. Uskonnon paikkana olivat rajatut uskonnolliset instituutiot ja yksityiselämä. Modernien eurooppalaisten maallisten valtioiden osittaisena tehtävänä oli siirtää uskonnollinen argumentaatio pois julkisen keskustelun alueelta. Silti uskonnollisuus oli kiinteää sikäli, että merkityssysteemit olivat suhteellisen jaetut. Notkean modernin uskonnollisuuteen pätee käänteinen ilmaisu. Nyt ”näkyttömän miehen” tilalla on notkea mutta näkyvä. Tästä eräänä esimerkkinä on wiccalaisuus, jonka harjoittajien julkinen yritys rekisteröidä sisällöllisesti äärimmäisen ”notkeaa” katsomusta ylläpitävä yhdistys uskonnolliseksi yhdyskunnaksi sai aikaan myrskyn vesilasissa. Tuo pienimuotoinen myrsky sisältää kuitenkin seikkoja, jotka paljastavat paljon suuremman kuvion. Tapauksen avulla voidaan selvittää, millaisena sosioretorisena luokittelun kategoriana ”uskonto” toimii nykyajan Suomessa.

Uskontoa voidaan lähestyä erilaisin määritelmin. On olemassa erilaisia essentialistisia tai suljettuja määritelmiä, joissa pyritään osoittamaan jokin välttämätön ja tavallisesti myös riittävä piirre, jonka perusteella voidaan rajata uskonnon kategoriaan kuuluvat ilmiöt. Viime aikoina tämä kanta on ollut kritiikin kohteena. Siksi onkin tyyppillistä käyttää uskonnon käsitettä antiessentialistisesti,

avoimesti. Tässä kannassa oletetaan, ettei mitään yhtä riittävää eikä edes välttämätöntä piirrettä ole eikä tarvitsekaan olla. Kyse on silloin siitä, mitä merkitystä on tarkastella jotakin ilmiötä uskonnollisena, uskonnonkaltaisena tai uskonnotutkimuksen välinein. Tässä mielessä termi on notkistunut tutkijoiden käytössä. Antiessentialististen kantojen kirjosta on kuitenkin erotettavissa kolmas tapa hahmottaa uskonnon kategoriaa.

Tämä vähemmän hyödynnetty näkökulma on tarkastella uskontoa luokittajana eli ollaan kiinnostuneita siitä, miten ”uskonnon” nimike toimii luokittelun välineenä. Tällöin ei ole olennaista esittää tarkkaa, luonnollista tai intersubjektiivisesti sovittua rajauksusta uskonnon käsitteelle. Itse asiassa uskonnolle ei esitetä minäkäänlaista rajauksusta, koska juuri tietyt rajaukset ja sanan käyttökontekstit tulevat tarkastelun kohteeksi. Uskonnon tarkastelu diskursiivisena tekniikkana, ensimmäisen asteen taksonomisena terminä, tarkoittaa, että määritelmän tarjoaa se kulttuuri ja kieliyhteisö, jossa termiä käytetään. Tämän kannan mukaan sanan ”uskonto” käyttö kertoo enemmän käyttäjästä kuin luokitellusta asiasta. ”Uskonto” on historiallisesti muotoutunut ja muotoutuva artefakti, jota erilaiset sosiaaliset toimijat käyttävät eri tarkoituksiin. Sillä voidaan niin korostaa kuin halventaa joitakin käytäntöjä. Jos hyväksytään, että uskonnolle ei ole luonnollista referenttiä, todetaan, että ei ole olemassa myöskään epäpoliittista ja neutraalia tapaa rajata uskontoa. Tällöin perustava kysymys ei koske sitä, mitä uskonto on, vaan sitä, mikä käy uskonnosta tietyissä historiallisissa olosuhteissa ja miksi. Kysymys on uskontohistoriallisesti tärkeä, mutta erityisesti nykykulttuurissa, jossa uskontodiskurssi näyttää olevan nopeiden muutosten alainen, tarvitaan yksityistä-paukset laajempaan kehukseen niveltäviä tulkintoja.

Luokittelun tarkastelun näkökulmasta ”uskonto” ei siis toimi toisen asteen selittävänä tai tulkinnan ankkuroivana käsitteenä. Sen sijaan esimerkiksi valtasuhteet ja sosiaaliset intressit voivat muodostaa toisen asteen käsitteistön ytimen. Toisin sanoen tässä luvussa tarkastellaan, miten uskontojen luokittelu toimii sosiaalis-

ten intressien kanavoinnin ja valtasuhteiden organisoitumisen osana notkeassa modernissa. Pyrin osoittamaan luokittelun toiminnan valtasuhteiden ja sosiaalisten intressien osana tarkastelemalla yhtä tapausta eli wiccalaisuuden julkista luokittamista nykyajan Suomessa.

Mitä tapahtui wiccoille?

Suomessa valtion ja kirkon välinen suhde on edelleen kiinteähkö. Suomessa on eräänlainen valtionkirkkojärjestelmä, joka takaa evankelis-luterilaiselle ja ortodoksiselle kirkolle etuoikeutetun julkisoikeudellisen aseman huolimatta siitä, että kirkon ja valtion välisiä siteitä on purettu muita Pohjoismaita aktiivisemmin. Käytännössä nykyinen asema on tarkoittanut, että kirkkoilla on lain-säädännössä taattu asema ja verotusoikeus. Yhteyttä on korostanut myös se, että Suomen valtion presidentti on nimittänyt piispat ja antanut vuotuisen rukouspäiväjulistuksen. (Heikkilä 1999, 137–138.) Vuodesta 2000 lähtien tuomiokapituli on nimittänyt piispat presidentin sijaan.

Suomessa uskonnonvapauslaki tuli voimaan vuonna 1923. Tämä on mahdollistanut muiden kuin protestanttisen ja ortodoksisen kristinuskon luokittelemisen hyväksytyksi uskonnoksi. Nykyaikana niin kiinteät kuin notkeat uskonnot hakevat julkista asemaansa ja tunnistamista valtioilta. Uskonnollisen yhdyskunnan perustamisen ehtona Suomessa on, että vähintään kaksikymmentä täysi-ikäistä henkilöä on osallisena hakemuksessa. Uskonnolliseksi yhdyskunnaksi voidaan nimetä sellainen toimintamuoto, jonka tarkoituksena on järjestää ja tukea uskonnon tunnustamiseen ja harjoittamiseen kuuluvaa yksilöllistä, yhteisöllistä ja julkista toimintaa. Toiminnan tulee perustua ”uskontunnustukseen, pyhinä pidettyihin kirjoituksiin tai muihin yksilöityihin pyhinä pidettyihin vakiintuneisiin toiminnan perusteisiin” (Opetusministeriö, <http://www.minedu.fi/opm/kirkko/uskonnonvapauslaki2.html>). Näiden lisäksi rekisteröitymisen ehtona on, että organisaatio kun-

nioittaa ihmisoikeuksia ja että toiminnan tarkoituksena ei ole taloudellinen voitto. Suomessa juuri skientologiien hakemus hylättiin, koska sen tarkoituksena pidettiin taloudellista toimintaa. Palaan näihin perusteisiin tarkemmin eritellessäni wiccalaisten tapaukseen liittyviä perusteluja.

2000-luvun alkupuolella Suomessa on noin viisikymmentä uskonnollista yhdyskuntaa, joiden asema on valtakirkkoja heikommin turvattu, mutta jotka on kuitenkin rekisteröity ja siten luokiteltu uskonnoiksi. Uusi uskonnonvapauslaki hyväksyttiin vuonna 2003. Uuden lain mukaan opetusministeriö ei enää päättä näistä asioista. Jatkossa päätöksen tekee patentti- ja rekisterihallitus.

Kolmas helmikuuta vuonna 2001 *Suomen vapaa wicca -yhdyshunnan* (SVWY) jäsenet allekirjoittivat hakemuksen, jonka pyrkimyksenä oli rekisteröidä wiccayhteisö uskonnolliseksi yhdyskunnaksi, kuten esimerkiksi Yhdysvalloissa, Kanadassa ja Espanjassa on tapahtunut. Ennen kuin tarkastellaan virallistamisyrityksen etenemistä, luodaan lyhyt yleiskatsaus wiccalaisuuteen.

Niin sanottu traditionaalinen wicca perustuu pääosin kahden englantilaisen kirjoituksiin. Margaret Murray julkaisi vuonna 1921 kirjan *The Witch-Cult in Western Europe* (Noita-kultti Länsi-Euroopassa) ja teoksen *The God of Witches* (Noitien Jumala) vuonna 1931. Myöhemmin Gerald Gardner, aikaisemmin H. P. Blavatskya seuraavan ryhmän jäsen ja Aleister Crowley'n Ordo Templi Orientisin initioitava, kirjoitti kaksi wiccan kehkeytymisen kannalta merkittävää kirjaa: *Witchcraft Today* (Noituus tänään) vuonna 1954 ja *The Meaning of Witchcraft* (Noituuden merkitys) vuonna 1959.¹ Siinä missä Gardner nimetään wiccalaisten toimesta traditionaalisen wiccan vakiinnuttajaksi, Murrayn merkitys on hänen noituustulkintoissaan. Gardner kuvasi uusnoitia rauhanomaisen uskonnon harjoittajiksi, vaikka hänen kuvauksensa sisältääkin mm. ruoskintaa. Pakanallista luonnoniloa osoittavat rituaalit, jotka esitettiin jumalan ja jumalattaren kunniaksi, muodostivat uskonnon ytimen. Murray puolestaan esitti, että keskiaikaiset noidat eivät palvoneet paholaista, kuten kristillinen tulkinta on antanut

ymmärtää. Sen sijaan noidat harjoittivat vanhaa, esikristillistä pakanauskontoa. Näistä muodostuu nykyiselle wiccalaisuudelle sekä traditionaaliset toimintamuodot että myyttinen historia, vaikka niiden osoittamat toimintamuodot eivät olekaan kaikkien wiccaksi itseään kutsuvien hyväksymiä. Kolmas wiccan nykyistä monimuotoisuutta merkitsevä taustatekijä on niin ikään englantilainen Alex Sanders (1929–1988), jonka vaikutus näkyy seremoniaallisemman, ns. alexandriaanisten wiccojen käytännöissä.

Suomessa, kuten Yhdysvalloissa ja Kanadassakin (ks. Pearson 2004, 170–171), wiccalaisuuteen liittyy myös paikallisia piirteitä. Suomessa on pitkä perinne noituudessa, mutta wiccalaisuudeksi kutsuttu ilmiö on pääosin tuontitavaraa. Silti jatkuvat pyrkimykset palauttaa arvo esikristilliselle suomalaiskansalliselle perinteelle muodostavat vähintään taustoittavan kulttuurisen kontekstin suomalaiselle wiccalaisuudelle (wiccalaisuudesta Suomessa ks. Hjelm [toim.] 2005). Sillan erilaisten paikallisten kontekstien ja Britannian ”wiccagurujen” väliin rakentaa länsimainen populaari- ja nuorisokulttuuri. Sen merkitystä wiccalaisuuden suosiolle ei voi vähätellä (esimerkiksi roolipelit, Taru sormusten herrasta, goottimusiikki), vaikka wiccaksi itsensä mieltävät tekevät jatkuvasti eroa populaarien mielikuvien ja aidon tai vakavan wiccalaisuuden ympärille.

Suomessa wicca nousi julkisuuteen virallistamiskeskustelun yhteydessä. Muutoin suunnilleen 1970-luvulla Suomeen saapuneet uus pakanalliset luonnonuskonnot sekä 1990-luvun puolivälissä Suomeen muotoutunut wiccalaisuus ja sen puolisen tuhatta aktiiviharjoittajaa ovat jääneet tutkijoiden kiinnostuksen kohteeksi ja pääsiäisen ajan uutiskevennykseksi. Tosin wiccat ovat hyödyntäneet sanomalehtien ja television sijaan vahvasti internetiä ja muokanneet siitä toimintaympäristön. Erilaiset yhdistysten verkkosivustot, kuten *Pakanaverkko ry.* (www.pakanaverkko.fi) ja *Lehto – Suomen luonnonuskontojen yhdistys ry.* (www.lehto-ry.org), toimivat informaatiokanavina ja keskustelupalstojen tukikohtina. Sitä kautta välittyy myös tieto paikallisista tapaamisista ja isomista tapahtumista, kuten wiccasapateista.

Tyypillisesti wiccalaisuuteen liittyy käsitys luonnon kunnioittamisesta, rituaalien harjoittaminen, löyhästi eksplikoitu käsitys jumalasta ja jumalattaresta sekä eettinen ohje, *rede*, jonka mukaan voi tehdä mitä tahtoo, kunhan ei vahingoita ketään. Tältä pohjalta hakemukseen kirjattiin wiccan uskontunnustus seuraavasti:

Olen wicca. Uskon Jumalattareen ja Jumalaan, jotka ilmenevät monimuotoisesti luonnossa ja sen kiertokulussa; näitä kaikkia kunnioitan pyhänä. Noudatan neuvoa ”tee mitä tahdot, mutta älä vahingoita”. Koska kaikki liittyy kaikkeen, tekoni palaavat minulle takaisin.²

Opetusministeriö hylkäsi hakemuksen 18.12.2001. Perusteena oli, että suuntaus ei pohjautu uskontunnustukseen, pyhiin kirjoituksiin tai muihin vakiintuneisiin toiminnallisiin perusteisiin ja että katsomusjärjestelmä ja rituaalikäytännöt ovat epäyhtenäisiä ja vaihtelevia. Sen sijaan kukin määrittää yksilöllisesti tai ryhmässä katsomuksensa ja rituaalinsa yhdistelemällä vaikutteita eri lähteistä. Koska katsomusjärjestelmä, jumaluuksien luonne ja rituaalikäytännöt ovat hakemuksessa epätarkasti määritettyjä ja epäyhtenäisiä, yhteisöä ei päätöksen mukaan voida pitää uskontona. Ihmisoikeuskysymyksiin tai toiminnan tarkoituksiin Opetusministeriöllä ei ollut huomauttamista. Tiivistäen voidaan sanoa, että tulisi olla selvemmin määritelty uskontunnustus, pyhät tekstit, vakiintuneet rituaalit ja strukturoidumpi organisaatio. Näitä kriteerejä hakemus ei täyttänyt, koska siinä wicca haluttiin määritellä avoimesti, jotta mahdollisimman moni harjoittaja voisi olla mukana.

28.1.2002 SVWY valitti päätöksestä korkeimpaan hallinto-oikeuteen. Prosessi kesti liki kaksi vuotta. 6.11.2003 KHO antoi päätöksensä. Wiccalaisuutta ei rekisteröity edelleenkaan uskonniliseksi yhdyskunnaksi. Ratkaisusta kuitenkin äänestettiin. Tulos oli tiukka: 4 vastaan, 3 puolesta. (Asiakirjoista ks. Hjelm 2005.)

Rekisteröinti sosiaalisena intressinä

On eriteltävissä useita syitä sille, miksi wiccat ylipäänsä hakivat uskonnollisen yhdyskunnan statusta. On kuitenkin selvää, että vaikka syitä on eriteltävissä yksilöllisistä yhteisöllisiin, koko projekti toimii erilaisten sosiaalisten intressien kanavointina. Riippumatta haki-joiden yksilöllisistä motiiveista uskonnoksi luokittelulla on tiettyjä vaikutuksia. Se määrittää wiccalaisuutta sekä muovaa ja luokittelee niin wiccalaisuuden sisäisiä valtasuhteita kuin heidän suhdettaan yhteiskuntaan laajemmin. Siksi en olekaan niin kiinnostunut haki-joiden yksittäisistä, persoonallisista motiiveista kuin rekisteröinnistä sosiaalisena intressinä. Kuten Burton L. Mack esittää, eläessään yhdessä ihmisillä on erilaisia sosiaalisia intressejä, joiden avulla inhimillistä yhteisöllisyyttä strukturoidaan, ja uskonto on eräs keino kanavoida, hallita ja manipuloida niitä. Tämä ei tarkoita, että uskonnot kultivoisivat vain biologisia tarpeita, psykologisia motivaatioita tai uskonnollisia intressejä. Sen sijaan uskonnot ovat käytäntöjä, joissa sosiaaliset intressit tulevat jatkuvasti muokatuiksi, haastetuiksi, ajatelluiksi ja kiistetyiksi tietyn yhteisön osina. (Mack 2001, 83–99; ks. myös McCutcheon 2001.) Tarkastelen wiccalaisuuden luokittelua tästä näkökulmasta. Näin uskonnoksi luokittelu tai luokittelematta jättäminen on tärkeää sekä wiccalaisten sisäisenä intressikamppailuna että wiccalaisuuden yhteiskunnallisen aseman määrittämisessä. Näistä ensimmäistä käsittelen seuraavaksi. Jälkimmäistä tarkastelen kirjoittaessani luokittelulla hallinnoinnista.

Wiccalaisuudessa ei ole yhdenmukaista uskomusjärjestelmää, oppia tai rituaaliperinnettä. Kenttää määrittää avoimuus ja monimuotoisuus. Myös hakemuksessa uskontunnustus ja muut toimintaa koskevat muotoilut esitettiin avoimiksi, jotta kaikki wiccat voisivat tukea virallistamista. Tätä monimuotoisuutta voidaan jäsentää karkeasti seuraavalla tavalla. Vaikka esitysmuotona on laatikkomainen nelijako, on hyvä muistaa, että erottelut eivät ole muita kuin heuristisia välineitä, joiden avulla kenttää voidaan jäsentää. Todellisuudessa erot eivät ole näin selkeitä.

Kaavio 2. Wiccalaisuuden nelikenttä.

1) "Solitary" traditionalistit	2) "Solitary" uuswiccat
3) Coven traditionalistit	4) Coven uuswiccat

"Solitary" viittaa yksin wiccalaisuutta harjoittavaan, kun taas coven-toiminta on rituaalista ja yhteisöllistä. Covenit eli "noitapiirit" muodostuvat vähintään kolmesta jäsenestä. Yhdessä covenissa voi toimia jopa parikymmentä wiccaa, mutta tavallinen lukumäärä on viidestä kahdeksaan henkilöä. Margaret Murrayn mukaan coven koostuu kolmestatoista henkilöstä. Toisten mukaan tämä viittaa ihannelukuun. Joillekin se tarkoittaa osallistujien enimmäismäärää. Traditionalisteilla tarkoitetaan jotakin wiccalaisuuden vakiintunutta perinnettä tunnustavia toimijoita. Uuswiccat pyrkivät muodostamaan omanlaisen, usein hyvin eklektisen ja yksilöllisen uskonnonharjoittamisen muodon ja sisällön käyttämällä ajatteluaan ja – kuten wiccat usein ilmaisevat – "intuitiotaan". Silti uuswiccat ammentavat usein samoista lähteistä kuin muut wiccat ja tunnustavat samoja käsityksiä esimerkiksi luonnon pyhydestä.

1. Yksinään wiccalaisuutta harjoittavat traditionalistit. Tähän kategoriaan kuuluvat erityisesti ne, jotka eivät joko löydä sopivaa covenia tai jotka eivät ole kiinnostuneita yhteisöllisistä rituaaleista. Kategorian jäsenet kuitenkin perustavat wiccalaisuutensa johonkin kiinteähköön perinteeseen (esimerkiksi gardnerilaisuuteen).

2. Yksinään wiccalaisuutta harjoittavat uuswiccat. Tämän kategorian jäsenet harjoittavat uskontoaan itsekseen coveneiden ulkopuolella. He perustavat käytäntönsä uusille perinteen muokkaamisen tavoille ja saattavat sekoittaa hyvinkin erilaisia aineksia toisiinsa. Tämän kategorian edustajien uskonto on rekisteröinnin kannalta kaikkein vaikein. Silti osa heistä haluaa wiccalaisuudelle uskonnon määrityksen.

3. Coveeneissa wiccalaisuutta harjoittavat traditionalistit. Tähän kategoriaan sopivat sellaiset wiccat, jotka harjoittavat traditionalistista uskontoaan coveeneissa. Tämä kenttä on kaikkein selvimmin luokiteltavissa uskonnoksi Suomessa käytettävien kriteerien mukaan. Wiccalaisuuden määrittäminen uskonnoksi edistäisi ensisijaisesti tämän kategorian kaltaisen uskonnollisuuden harjoittamista.

4. Coveeneissa wiccalaisuutta harjoittavat uuswiccat. Tämän kategorian jäsenet ovat harvinaisempia sikäli, että coven-toiminta on jossain määrin traditionalistista. On kuitenkin ihmisiä, jotka toimivat covenissa, mutta eivät halua luokitella itseään traditionalistiksi. He siis valikoivat perinteestä sopivat osat ja maustavat sitä yksilöllisillä aineksilla harjoittaen uskontoaan ”yksilöllisesti yhdessä”.

Jäsennys ei varmastikaan ole kaikkien tutkijoiden tai wiccalaisuuden harjoittajien hyväksymä. Katson kuitenkin jaon olevan käyttökelpoinen tämän tekstin tarpeisiin.

Uskonnoksi luokittaminen painottaisi traditionalistien käytäntöjä, koska niin oppikirjojen kuin median yleisissä ja yksinkertais-tavissa esityksissä keskitytään siihen, mikä on jaettua. Kuvaukset eivät voisi perustua satunnaisten uuswiccojen idiosynkraattisiin ajatuksiin tai käytäntöihin. Uuswiccojen osalta uskonnollisen yhdyskunnan nimike takaisi kuitenkin yhdistävän identiteetin, vaikka toiminnan ja uskomusten kirjo ei heitä kaikilta osin yhdistäisikään. Näin molemmat suuntaukset hyötyisivät uskonnon nimikkeestä, joskin eri tavoin. Luokittelun virallistamisen eli rekisteröinnin vaikeutena on kuitenkin se, että Suomessa ei virallisteta uskontoja sinänsä, vaan jokin suhteellisen yhtenäinen yhdyskunta.

Kaikki eivät hyväksy edes periaatteessa wiccalaisuuden avointa määritystä, jossa traditionalistit ja uuswiccat asetetaan samaan lokeroon. Esimerkiksi pakanaverkon perustaja ja traditionaaliseksi wiccaksi identifioituva Saga Laakso on avoimen kriittinen uuswiccoja kohtaan luokittaen sen trendiksi vastakohtana traditionaaliselle wiccalle, joka on hänen mukaansa uskonto. Haastat-

telussa, joka on vuodelta 2002 eli ajalta ennen KHO:n päätöstä, Laakso toteaa:

Helsingissä on yksi porukka, joka yrittää virallistaa wiccan uskontona, ja se hän ei mennyt läpi. Ja niillä on nyt hirveä valituskierro siinä menossa, eli sieltä tuli mun mielestä ihan validit perusteet, minkä takia wicca ei ole heidän mielestään uskonto. Ja tässä tapauksessa syynä oli se, että se porukka on niin hajanainen, eli heidän yrittävät määritellä wiccaa silleen, että kuka tahansa, joka sanoo olevansa wicca on wicca, ja siitä ei saa uskontoa; siitä saa vaan kasan hörhöjä [...]. Mutta se, mikä wiccasta tekee uskonnon, ja ainoa, mitä voidaan käyttää oikeastaan sen määrittelyssä, niin on se traditio. Eli siinä vaiheessa kun puhutaan traditionalistiwiccoista eli niistä, jotka ovat oppineet kaiken coveninsa kautta, eli on tällainen suora jatkumo Gardnerin päivästä asti, niin silloin voidaan puhua uskonnosta, koska se on kiinteä se menetelmäkokonaisuus, ja se oppi pysyy kasassa. Mutta siinä vaiheessa kun ruvetaan puhumaan niin kutsutuista neowiccoista, jotka sitten taas ovat hyvin eklektisiä, että ne ottavat ihan mitä haluavat itselleen, niin siinä vaiheessa se uskonto muuttuu kovin kaukaiseksi asiaksi, että se on sitten niinkun enemmän sen elämänfilosofian puolella. (Jaakkola 2004, 67–68.)

Lainaus voidaan niveltää kamppailuun wiccalaisen identiteetin ja toiminnan kontrolloinnista. Jos wicca, tai pikemminkin asemaa hakenut yhdyskunta olisi virallistettu, SVWY:stä olisi tullut ihmien äänitorvi. Tämä olisi ollut huomattava etu yrityksissä kamppailla wiccalaisuuden määrittämisestä julkisissa ja juridisissa asioissa, sillä Suomessa tarvitaan vähintään yhdistys, jotta uskonnolliset tai muut vähemmistöt voivat ylipäättään tulla kuulluiksi. Yhdistyksillä on kuitenkin oma hierarkiansa ja niiden johtajien äänistä alkaa tulla koko yhteisön edustajia. Tämän aseman saaminen olisi mahdollisesti seurannut, mikäli wiccalaisuus olisi virallistettu uskonnoksi. Toisenlainen wiccalaisuus olisi joutunut altavastaajaksi siinä, mikä taho edustaa wiccaa julkisuuteen, niin median kuin viranomaisten suuntaan. Tässä mielessä koko virallistamisprosessia

voidaan tarkastella sosiaalisten intressien kanavointina. SVWY:n julkilausuttu kanta kuitenkin oli, että toisin ajattelevat wiccat voivat perustaa omia seurakuntiaan, eli kyse ei ole yksinkertaisesti yrityksestä hiljentää muita wiccoja. Kysymys wiccalaisuuden luokittelun sosiaalisista intresseistä koskeekin ryhmään kuuluvien lisäksi, ja jopa ensisijaisesti, wiccalaisuuden ja muun yhteiskunnan suhdetta.

Rajoitettu monimuotoisuus ja luokittelulla hallinnointi

Sisäisistä rajanvedoista ja intressikamppailuista huolimatta on kohtuullista sanoa, että virallistamisyrityksen keskeinen tavoite niin wiccojen itsensä kuin tutkijoiden mielestä oli tunnustuksen saaminen muulta yhteiskunnalta (Hjelm & Sohlberg 2004, 15). Uskonto onkin ollut koko monikulttuurisuus- ja moniuskontoi-suuskeskustelun ajan eräs keino vaatia kollektiivisia oikeuksia ja saada niitä (Baumann 1999, 3), mutta myös yleisen hyväksynnän saamisen keino. Tätä virallista tunnustusta ei kuitenkaan tullut. Aihetta voidaan tietysti lähestyä purkamalla hakemuksen yksityiskohdat ja verrata niitä vain lakipykäliin. Tämä lähestymistapa sivuuttaisi äärimmäisen tärkeän kysymyksen wiccalaisuuden ja muun yhteiskunnan poliittisista suhteista ja valtasuhteista. Siksi on selvitettävä sosiokulttuurisen kontekstin tasolla, millaisiin suhteisiin wiccalaisuus asettuu. Tällöin luokittelun ja sosiaalisten intressien tarkastelu ei tarkoita, että wiccat pyrkisivät yksinkertaisesti saamaan lisää oikeuksia ja etuja uskontona. Laissa uskonnoille taattu opetusoikeus ja oikeus vihkiä avioliittoon eivät muodosta wiccojen tapauksen ydintä. Sen sijaan asian ytimessä ovat pikeminkin kulttuuriset luokittelut, joihin wiccat hakivat muutosta virallisen ja lakiin perustuvan luokituksen kautta. Tämä tulkinta noudattaa myös SVWY:n kantaa, jonka mukaan wiccat haluavat ”mustaa valkoiselle” siitä, että kyse on rauhanomaisesta ja laillisesta toiminnasta. Tavoitteena eivät siis ole konkreettiset lainmukaiset oikeudet, vaan pyrkimys vähentää syrjintää saamalla wiccalle uskonnon status. Luokittelukysymyksen ydin ei siis ole vain laki, vaan sosiokulttuurinen todellisuus.

Suomessa uskonnon statuksen kiistäminen ei tee toiminnasta laitonta. Tässä mielessä wiccalaiset voivat jatkaa keskustelujaan, kokoontumisiaan ja rituaalejaan. Tämä itsestäänselvyydeltä tuntuva seikka ei kuitenkaan ole kaikkialla itsestäänselvyys. Esimerkiksi Valko-Venäjällä uskonnon statuksen epääminen tekee yhteisön jumalanpalveluksista laittomia³. Laki suosii ortodoksista kirkkoa, jota jopa konsultoidaan ennen uskonnon statuksen myöntämistä muille uskontokunnille. Näin valtion uskontoelämän organisointumista hallitaan luokittelulla. Luokittelulla hallinnointi ei kuitenkaan typisty yhteisön toiminnan sallimiseen tai kieltämiseen; kieltäminen vain rajoittaa toimintaa ja vastaavasti uskonnoksi nimittäminen laajentaa toimintamahdollisuuksia.

Wiccalaisuuden virallistamisen epääminen tarkoittaa yhteiskunnallisen hallinnoinnin tasolla sitä, että näin tietty joukko ei saa uskonnoille kuuluvia oikeuksia, kuten avioliittoon vihkimisoikeutta ja oikeutta kouluopetukseen. Näistä oikeuksista, joita uskonnoiksi luokiteltujen yhteisöjen on mahdollista saada, jälkimmäinen on uskonnon leviämisen, jatkuvuuden ja säilymisen kannalta merkittävä, joskaan ei välttämätön. Wiccalaisuuden osalta on kuitenkin huomattavaa, että siinä ei – toisin kuin monet sosiologiset uskontoteoriat olettavat uskontojen tekevän – tavoitella maksimaalista yhteiskunnallista vaikutusta. Wiccaksi tuleminen on pikemminkin yksilön ratkaisu kuin kollektiivisen kasvatuksen tehtävä. Toisin sanoen vain harvat wiccat haluavat lastensa seuraavan vanhempien uskontoa kasvatuksen kautta (Pearson 2004, 174–175). Myös SVWY:n puheenjohtaja Johanna Virtanen arveli henkilökohtaisessa keskustelussamme, että hän ei välttämättä haluaisi lapsilleen wiccalaisuuden opetusta koulussa. Tässä mielessä pelko siitä, että wiccalaisuus voittaisi tilaa koulussa ja että lapset kasvatettaisiin ja myöhemmin initioitaisiin wiccalaisuuteen, mikäli wiccalaisuus luokittuksi uskonnoksi, vaikuttaa liioitellulta.

Avioliittoon vihkimistä ja uskonnon opetusta keskeisempi lieinee uskonrauhaa koskeva laki, joka takaa sen, että uskonnollisten

yhteisöjen uskonnonharjoituksen häiritseminen on rangaistava teko. Sen sijaan taloudellista etua uskonnoksi luokitteleminen ei tarjoa – toistaiseksi.⁴

Edelleen jää avoimeksi kysymys, miksi juuri wiccat eivät saa näitä oikeuksia ja etuja. Vastauksia on monenlaisia. Niille on yhteistä se, että wiccalaisuus ei täytä sitä mielikuvaa, joka julkisesti edustuskelpoisilta uskonnoilta vaaditaan. Toiset vastauksista ovat spekulatiivisia: ne on tunnistettavissa ja niiden merkityksestä voidaan argumentoida, mutta suoraa empiiristä yhteyttä on vaikea osoittaa. Toiset puolestaan ovat helpommin tunnistettavia ja osoitettavissa esimerkiksi wiccalaisuutta koskevien julkisten mielikuvien kautta selvästi toteutuneiksi konteksteiksi tai sitten ne ovat päättäjien ja wiccoiksi itseään kutsuvien hyväksymiä perusteita. Listaa voidaan kutsua *erilaisiksi piileviksi keinoiksi tai perusteluiksi, joilla luokittelun kautta hallinnoidaan ja harjoitetaan rajoitettua monimuotoisuutta*. Tämä monimuotoisuuden rajoittaminen on eräänlaista kuluttajavalistusta, jota määritetään tavallisesti monikulttuurisuuden käsitteellä. Monikulttuurisuuden käsite korostaakin sellaista monimuotoisuutta, joka asettaa maantieteellisesti erillään olleet kulttuuriperinteet rinnakkain ja päällekkäin yhteen yhteiskuntaan. Monikulttuurisuus ei kuitenkaan ole moniuskontoisuutta, mikäli uskonnot eivät ole jossakin kulttuurissa tai jollakin alueella vallitsevia. Moninaisuus koskee kulttuureja eikä niinkään sellaisia uskontoja, jotka eivät ole hegemonisessa asemassa missään yhteiskunnassa. Pikemminkin tällaiset uskonnot luokitellaan kuluttajavalistusta tarvitsevien piiriin.

Näkemys sopii parhaiten siihen, miten uusiin ja epäilyttäviin uskontoihin suhtaudutaan. Myös wiccalaisuutta on helppo tulkita samassa kehyksessä, vaikka heidän toimintaansa ei pyritäkään kieltämään eikä tässä yhteydessä ole esiintynyt väitteitä epätieteellisistä mutta tehokkaista retorisisista lyömäaseista, kuten aivopesusta ja manipuloinnista. Ääriiliikkeitä voidaan ajatella valtion tarjoaman sääntelyn ja kuluttajan suojan jäävuoren huippuna monikulttuuristuvassa ja globalisoituvassa maailmassa (Beckford 2003b, 145).

Huipun alla on wiccalaisuutta koskevan kuluttajan suojan paikka, ja sen eräänä keinona on ollut luokittelu, jossa hakijajoukon toiminnan uskonnollinen status kiistettiin.

Tarkastelen seitsemää vastausta tai perustetta, miksi wiccalaisuus ei luokitu julkisuudessa uskonnoksi. Ne ovat oletettu yhteys saatananpalvontaan ja satanismiin, mielikuva noituudesta, nuoren perinteen nuorisokeskeisyys, etiikan suhde kristilliseen etiikkaan, julkisuuden alueen kontrollointi, wiccalaisuuden ulkoisuus maailmanuskontoja koskevalle skeemalle sekä feminiinisuuden ja ruumiillisuuden korostus. Nämä ovat täydentäviä pikemminkin kuin korvaavia vastauksia hakemuksen epätarkkuuden, wiccan epäyhtenäisyyden ja institutionaalisten rakenteiden puuttumisen rinnalle.

1) Oletettu yhteys saatananpalvontaan sekä satanismiin. Wiccalaisuus liitetään tyypillisesti saatananpalvontaan ja satanismiin, jopa uusnatseihin. Tämä julkinen ja negatiivisesti ladattu mielikuva on myös wiccojen tunnistama. Siksi wiccat korostavat usein, että he eivät usko persoonalliseen pahan olemassaoloon, joten sellaista ei palvota. Suomessa näkyvin mediatapahtuma wiccalaisuuden negatiivisista artikulaatioista oli vuonna 1998 runsaasti julkisuutta saanut Hyvinkään paloittelusurma. Tapahtuma yhdistettiin paitsi Church of Sataniin myös wiccalaisuuteen. Ilta-Sanomat kysyi, ”Onko Wicca-liikkeen palvojilla lisää uhreja?” (IS 19.12.1998). On selvää, että maan luetuimman iltapäivälehden tapa kytkeä raa’at murhat ja wiccalaisuus toisiinsa vaikuttaa pitkään suuren yleisön assosiaatioissa. Tällaiset kytkökset ovat omiaan heikentämään wiccalaisuuden mahdollisuuksia saada uskonnollisen yhdyskunnan status tai kansan suosiota hankkeelle. Vastajulkisuudet eivät ole yhtä vaikutuskykyisiä kuin hallitsevat mediat.

2) Noituuden mielikuva. Wiccalaisuus yhdistetään noituuteen. Moni wicca kutsuu itseään noidaksi tai wicca-noidaksi. Tämän taustalla on ajatus wiccalaisuuden juurista noituudessa. Noitien ajatellaan olleen alkuperäisiä wiccoja, joita poltettiin roviolla tai hukutettiin kristinuskon vaikutuksesta.

Jatkuvuus keskiaikaisen noituuden ja nykyajan wiccalaisuuden välillä on kuvitteellista. Tässä ei sinänsä ole mitään erikoista. Myös muille henkisille perinteille on ominaista esittää keksityn tradition sisältävän ja ylläpitävän ikaikaista viisautta ja salattua tietoa. Wiccalaisen perinteen keksimisen aikoihin Englannissa myös okkultisti Aleister Crowleyn oppilaat korostivat uudehkon, tantriseen joogaan perustuvan perinteen juurien löytyvän keskiajan tempeliherroilta ja aina antiikista asti (Lachman 2003, 64–65). Wiccalaisuuden kohdalla juurien keksiminen on kuitenkin altistanut kielteisille mielikuville.

Arkikielessä noita assosioituu myös luudalla lentäviin koukukunokkiin, jotka keittelevät rohtoja Kyöpelinvuorella. Tällä wiccojakin huvittavalla mielikuvalla ei kuitenkaan ole näkyvää yhteyttä wiccalaisuuden luokitteluun. Sen sijaan noituudella yleensä on edelleen kielteinen konnotaatio. Noituudesta ei oikein tiedetä, mitä se on, mutta yksi asia on varma: se on jotakin epäilyttävää ja hämäräperäistä, jotain johon tulee suhtautua varauksella. Media hyödyntääkin molempia wiccalaisuuden mielikuvia. Grahon Harveyn mukaan julkisuudessa esiintyvät käsitykset wiccalaisuudesta ovat pitkälti wiccojen itsensä kertomia, mutta silti median välittämässä kuvassa noituuden erilaiset mielikuvat yhdistyvät käsityksiin salaisista rituaaleista ja alastomana tanssimisesta. (Harvey 1997, 35.)

3) Nuoren perinteen nuorisokeskeisyys. Wiccalaisuus on kuvitelluista juuristaan huolimatta vain hieman yli 40-vuotias perinne. Suomessa perinteen ikä ei ole lain mukaan ratkaiseva kriteeri uskonnolliseksi yhdyskunnaksi luokittamisessa. Selvää kuitenkin on, että uutuus ei ole uskonnon valttikortti. Kuten eräs sanonta paljastaa, oletus perinteen ikaikaaisuudesta on keskeinen uskonnon tai ainakin vakavasti otettavan ja arvokkaan uskonnon ehto. Sanonta kuuluu: kaikki yli 2000 vuotta vanhat uskonnot ovat todella uskontoja, muut ovat kultteja.

Nuoren perinteen lisäksi wiccalaisuus on aina liitetty nuoriin ja nuorisokulttuuriin. Jo wiccalaisuuden syntyvaiheessa Alex

Sanders markkinoi 1960-luvun Englannissa noituutta nuorisolle nuorison kapinan muotona. Suomessa enemmistö wiccalaisuutta julkisesti harjoittavista ihmisistä on nuoria, alle 25-vuotiaita kaupungissa asuvia naisia (Hjelm & Sohlberg 2004, 11). Tämä tilastotieto on samanlainen myös wiccoja koskevan mediakuvan kanssa sikäli, että Suomessa lähes kaikki mediassa esiintyvät wiccat ovat nuoria naisia.

Samanaikaisesti kun ulkoista olemusta korostava ikuisen nuoruuden palvonta on hallitseva kulttuurinen ajatus, suomalainen ja länsimainen perintö on pullollaan ”henkistä” nuoruutta halveksuvia näkökantoja. Tästä riittää esimerkiksi Immanuel Kantin kirjoitus ”Mitä on valistus?” vuodelta 1784. Siinä valistus määrittyy ulospääsyksi itse aiheutetun alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys määrittyy kyvyttömyydeksi käyttää järkeä (Kant 1995, 77). Kantin kirjoituksessa alaikäisyydestä ja täysi-ikäisyydestä (tai kypsyydestä) tulee poliittisia kategorioita, jollaisina ne toimivat edelleen. Siksi wiccalaisuuden assosioiminen nuoruuteen ja alaikäisyyteen ei ole merkityksetön tai neutraali seikka, vaan sillä on luokittelussa konkretisoituva poliittinen lataus. Wiccat ovat ikään kuin kyvyttömiä oman järjen käyttämiseen, ja siksi heille ei tule taata aikuisuuteen ja kypsyyteen assosioituvaa luokittelun kategoriaa, jota kutsutaan uskonnoksi.

Wiccalaisuuden assosioituminen nuorison ”hörhöilyyn” tulee tunnistetuksi myös asianharrastajien taholta. Eräs wicca kertoo hänen katsomuksensa kyseenalaistamisen lisääntyneen äidiksi tultuaan (Proinnseas 2005, 191) ikään kuin wicca olisi sopiva vain epäkypsälle nuorelle, mutta ei vastuulliselle äidille. Samaan tyyliin wicca-noita Saga Laakso toteaa, että ”aivan liian helposti tämä on kymmenenuutisten viihdepala, että wiccat vaan hyppivät kedolla.” Tämä mielikuva, jossa wicca on ”sellainen kedolla hyppivä pikkutyttö”, ei Laaksolle ole sen hehkeämpi ajatus kuin wiccalaisuuden assosioiminen toiseen hallitsevaan ja wiccojen tunnistamaan mielikuvaan, saatananpalvontaan. (Jaakkola 2004, 50.)

Maantieteellisesti ja ajallisesti etäältä löytyy mahdollinen analogia wiccalaisuuden luokitteluun. 1700-luvun lopun Afrikassa eurooppalaiset kolonialistit kuvasivat niin sanottuja hottentotteja pysyvästi lapsiksi, joilla ei ole uskontoa. Jos heillä oli jonkinlainen alkeellinen uskonto, se koski rituaalista virtsaamista, jota kuvattiin ”likaiseksi riitiksi”. Kuvausten mukaan heiltä puuttuivat uskonnolliset uskomukset, käytännöt ja instituutiot. Vasta 1800-luvun ensimmäisten vuosikymmenten aikaan, kun alue oli pääpiirteissään kolonisoitu, hottentoteilla tunnustettiin olevan uskonto – kristinusko. (Chidester 1996, 55–58.) Huomattavan erilaisista tilanteista huolimatta hottentottien kuvaukset ohjaavat suhtautumaan kriittisesti myös nykyajan kuvauksiin ja luokituksiin. Wiccalaisuus rinnastuu nuorten, henkisten lasten alkeelliseksi uskonnoiksi, joka ei kuitenkaan saa kantaa ”oikeille” uskonnoille kuuluvaa vastuuta.

4) Etiikan suhde kristilliseen etiikkaan. Kielteisen päätöksen perusteluissa korostettiin, että hakijoilla ei ole tarpeeksi selkeää oppia. Kulttuurisesti tärkeää on myös se, että wiccalaisuuden etiikka ei ole tarpeeksi samansuuntainen kristillisen etiikan kanssa. Länsimaissa, Suomessakin, uskonto liitetään edelleen moraalisiin (ja päinvastoin): kristillinen elämä on eettistä ja moraalista, kun taas siitä poikkeavat periaatteet ovat vähintään epäilyttäviä. Wiccan tärkein eettinen opinkappale on *rede*: tee mitä tahdot, mutta älä vahingoita. Se, mitä teet, palaa kolminkertaisena takaisin. Redessä on nähtävissä erikoinen suhde kristinuskon ja muiden maailmanuskontojen eettisiin periaatteisiin. Rede muistuttaa samanaikaisesti kristillistä kultaista sääntöä (”Kaikki mitä tahdot muiden tekvän sinulle, tee myös samoin heille”) sekä okkultistisesta perinteestä tuttua ohjetta ”Tee mitä tahdot”. Wiccalaisuuden vakiinnuttama lisäys kaiken palaamisesta kolminkertaisena muistuttaa puolestaan hindulaisuuden ja buddhalaisuuden käsitystä karmasta, joskin tekojen palautumisen ajatellaan tapahtuvan tässä elämässä. Okkultistisen mausteen lisäksi wiccojen eettinen ohje poikkeaa kristinuskosta käskymuotojen vähäisyyden osalta. Kristinusko tarjoaa käskyjä ja kollektiivisiksi tarkoitettuja yleisiä ohjeita,

kun taas wiccalaisuudessa korostuu harjoittajan henkilökohtainen harkinta siinä, mitä on valmis vastaanottamaan kolminkertaisena. Tämä on eräs spekulatiivinen konteksti, jonka kautta voidaan ymmärtää wiccalaisuuden luokittumista uskonnon kategorian ulkopuolelle. Voidaankin kysyä, mitä merkitystä on sillä, että uskonto assosioidaan niin helposti ”hyveelliseksi” toiminnaksi.

Uskontojen mieltäminen hyveelliseksi toiminnaksi ei auta uskonnoiksi nimeämisen tarkastelua, jos vallitsevista eettisistä preferensseistä erottautuvat ilmiöt luokitellaan lahkoiksi, kulteiksi tai uskontoperheen mustiksi lampaiksi. Tämä asenne ennemminkin kuvaa viranomaisten toimintaa: esimerkiksi Kiinan hallituksen mukaan Falun Gong – jonka johtaja kiisti sen olevan uskonto – ei ole uskonto, koska uskonnot ajavat hyviä asioita ja Falun Gong ei sitä tee (Karlsson 2005, 45). Pikemminkin on niin, että uskontojen assosioiminen kaikkeen hyvään ja eettiseen estää näkemästä lakia rikkovan ryhmän toiminnan ”uskonnollisten” motivaatioiden ymmärtämistä. Viranomaisten suunnitellessa toimenpiteitä yhdysvaltalaista Daavidin oksaa vastaan, David Koreshin johtamaa ryhmää ei ymmärretty uskonnoksi, koska se toimi lakia rikkoen (Sullivan 1996). Esimerkin opetus on, että Daavidin oksan nimittäminen ja tunnistaminen uskonnoksi uhkaisi viranomaisten omaa ajatusta uskonnosta, joka niveltyy eettiseen ja hyveelliseen toimintaan. Wiccalaisuutta ei tietenkään tule rinnastaa Daavidin oksaan, mutta puhtaasti eettisiä periaatteita vertailemalla voidaan esittää, että wiccalaisuuden nimittäminen uskonnoksi uhkaisi vallitsevaa käsitystä (kristillisen) uskonnon ja eettisen elämän yhteydestä.

Erityisesti eettisten kysymysten ja myös yhteiskuntajärjestyksen osalta on tyypillistä, että Suomessa ei-kristillisiä uskontoja koskeva julkinen puhe on luterilaisten hallitsemaa. Tämä on ollut osaltaan myös Kirkon Tutkimuskeskuksen selkeä tehtävä sen perustamisesta lähtien. Kuten Martti Junnonaho esittää, on ymmärrettävää, että kirkko on kiinnostunut ”kilpailijoistaan”, mutta se, että käytännössä kaikki toimijat mediasta opettajiin ja viranomaisiin kysyvät neuvoa luterilaisesta suunnasta, jos jotain erikoista tai

omituista tapahtuu suomalaisessa uskontokentässä, osoittaa yhteyden suomalaisuuden yleisten hyveiden ja luterilaisen kirkon välillä. (Junnonaho 2000, 194–195.) Tämä huomio korostaa luterilaisen uskontokonseption ja julkisten diskurssien päällekkäisyyttä. Näin uskontoa assosioidaan aktiivisesti kristilliseen hyvään ja siitä poikkeavat – tai pikemminkin oletetut poikkeavuudet – määrittävät helpommin uskonnon kategorian ulkopuolelle.

Kuvatulla luokittelun politiikalla ei ole juuri mitään tekemistä wiccan harjoittajien etiikan kanssa. Tässä on kyse julkisten mielikuvien voimasta. Sen sijaan wiccalaisten arvoja tutkineet korostavat, että wiccalaisuus ei muodosta antagonistista suhdetta vallitseville kulttuurisille normeille muutoin kuin erottautuessaan kristinuskosta. Perinteinen vastakkainasettelu pakanojen tai wiccojen ja kristittyjen välillä on tulossa yhä harvinaisemmaksi. Ne eivät ole enää toisiaan pois sulkevia, vaan yksilöt voivat uskonnon notkistumista myötäilevään tapaan identifioitua – mutta eivät luokitua virallisissa asiakirjoissa – samanaikaisesti sekä wiccaksi että kristityksi. (Pearson 2004, 176–177.)

5) Julkisuuden alueen kontrollointi. Uskonnollisten monopolien hajotessa uskonnoiksi luokittamisesta ja siihen kuuluvista oikeuksista ja velvollisuuksista tulee entistä useammin juridisia asioita. Useimmissa moderneissa kansallisvaltioissa uskonto on enemmän tai vähemmän erotettu valtiosta. Tietyillä uskonnoilla voi olla etuoikeuksia tai hegemonisia asemia, mutta tyypillistä moderneille valtioille on ero maallisen ja uskonnollisen alueen välillä. Kiinteän modernin luokittelussa ja yhteiskunnallisten sfäärien eriytyessä uskontoa alettiin kuvitella autonomisen yksilön vapaasti valitsemaiseksi yksityiseksi uskoksi tuonpuoleisessa saavutettavaan pelastukseen vailla suoraa merkittävyyttä politiikkaan tai valtioon (Fitzgerald 2003, 211). Maallistumisen ideologia, sekularismi, on modernien valtioiden poliittisena oppina uskonnollisen järjestyksen ”toinen”. Sekulaari on itsessään arvoladattu alue, joka kuitenkin esitetään luonnolliseksi yhdessäolemisen muodoksi ja uskonnoista – jotka modernisaatiossa määrittävät ikuisten

ja kyseenalaistamattomien arvojen lokukseksi – erilliseksi perustaksi. Juuri sekulaareissa valtioissa on välttämättä julkisen lain avulla määritettävä ja rajattava, mitä aito tai oikeanlainen uskonnollisuus on ja missä sen oikeat rajat ovat. Kansallisvaltioissa tilaa rajataan, jotta sitä voitaisiin luokitella ja säännellä. Esimerkiksi koulutus, terveydenhoito, vapaa-aika, työ, tulo, oikeus, sota ja uskonto rajataan erillisiksi elämänalueiksi. Uskonnon varattua tilaa rajataan lakien avulla yhä uudelleen, koska valtion jatkuvana tehtävänä on määrittää ”uskonnon” julkisesti hyväksyttävät kasvot. (Asad 2002; 2003, 201; Fitzgerald 2000, 14–15.) Tämän tehtävän tunnistaminen, yhdistettynä muihin tarkasteltuihin perusteisiin, auttaa ymmärtämään, miksi wiccalaisuutta ei ole luokiteltu uskonnoksi.

6) Ulkoisuus ”maailmanuskonnot”-skeemalle ja prototyyppi-syyden vaikutus. Wiccalaisuuden sijoittamista uskonnon kategoriaan hankaloittaa se, että meillä ylipäätään on maailmanuskontojen kaltaisia kategorioita, joiden mukaan arvioimme eri ilmiöiden määrittymistä uskonnoksi. Siksi muualla vakiintuneilla uskonnoilla on wiccalaisuutta parempi mahdollisuus saada uskonnon nimike, vaikka toiminnalla Suomessa ei olisikaan pitkäkestoista perinnettä.

Kristinuskon muodostaa uskonnon kategorian osalta sen, mitä kognitiotieteilijät kutsuvat prototyyppiksi. Mitä tahansa ilmiötä tai yhteisöä verrataan länsimaissa tähän prototyyppiin pohdittaessa määrittykö se uskonnoksi.⁵ Wiccalaisuus ei ole helposti rinnastettavissa kristinuskon ohjaamaan prototyyppiseen käsitykseen, esimerkiksi siksi, että Wicca ei ole Lähi-idän suurten uskontojen tapaan kirjauskonto. Yhdentekevää ei ole myöskään se, että wiccalaisuus, kuten monet muutkin henkiset perinteet, mielletään ei vain erilliseksi vaan (osin virheellisesti) kristinuskolle vastakkaiseksi. Uskonnon prototyyppistä, kristinuskosta, poikkeaminen ei ole pelkästään viaton muodollinen seikka, koska kategorian prototyyppinen edustaja mielletään tavallisesti myös oikeaksi, parhaaksi ja aidoimmaksi uskonnoksi.

Keskeinen wiccalaisuutta ja prototyypistä uskonnon käsitystä erottava tekijä on se, että wicca ei ole pelastususkonto toisin kuin useimmat maailmanuskonnot. Tuonpuoleisen sijaan kaiken keskiössä on tämänpuoleinen elämä ja sen kultivointi. Wiccalaisuus ei ole myöskään etninen uskonto, vaikka sillä on yhtymäkohtia esimerkiksi kelttien kansanuskoon, eikä se ole vallitseva uskonto millään alueella. Sillä ei ole perustajaa samalla tavalla kuin islamilalla, kristinuskolla tai kristillisillä lahkoilla. Perustajan puute ei ole ongelma, jos perinne on pitkäkestoista. Wiccalaisuuden kohdalla näin ei kuitenkaan ole. Edellä mainittujen, wiccalaisuutta monista maailmanuskonnoista erottavien tekijöiden vuoksi wiccalaisuuden luokittuminen maailmanuskontojen tarjoaman mallin ulkopuolelle tulee ymmärrettäväksi. Sen lisäksi wiccalaisuudelle ei ole tarjolla esimerkiksi alkuperäiskansoille varattua roolia modernin kolonialismin ja kansallisvaltioiden tukahduttamina ikiaikaisina perinteinä. Wiccalaisuuden ongelmana onkin pidetty ilmiön uutuutta. Toisin sanoen siinä ei nähdä ikiaikaisen perinteen tai jatkuneen vähemmistöaseman takaamaa arvoa suojattuine asemineen eikä se siis ole länsimaiden huonon omatunnon tasoittelun kohde. Tätä asemaa ei muuta edes wiccalaisuuden määrittyminen kristinuskon varjossa (ja varjoksi). Pikemminkin ”varjoasema” osoittaa wiccojen vaikeuden asemoitua notkealle modernille ominaiseen monikulttuurisuuden politiikkaan. Wicca määrittyykin kristillislänsimaisen kulttuurin ”yksityisasiaksi” eikä se siksi ole monikulttuurisuuden alaan kuuluva. Tällainen kulttuurirajoja ikuistava asenne osoittaa, että edes tehokas monikulttuurisuuden vaatimus ei välttämättä tarkoita moniuskontoisuutta tai tietyn kulttuurin vähemmistöjen äänen hyväksymistä.

Uskontotieteilijä Michael York on esittänyt, että pakana-uskonollisuutta, jollaisena wiccalaisuuttakin pidetään, tulisi niin opin kuin käytäntöjen osalta pitää paitsi uskontona myös maailmanuskontona. Kanta voidaan nähdä pakanismin harjoittaja-tutkijan toivomuksena. Se on myös muistutus siitä, että pakanismin käsitteilyssä kristilliset kirkot ovat historiallisesti karsastaneet sekä

pakanismia – tai sen tyyppisiä uskontoja, joissa maailma ja aine ovat todellisia ja arvostettuja – että gnostilaisia uskontoja, joissa maailma ja aine ovat läpäistävissä ja vähän arvostettuja. (York 2003, 159.) Kristinuskon näkökulmasta pakanallisuus ja gnostilaisuus ovat usein määrittäneet kerettiläisiksi uskon ilmauksiksi tai uskonottomiksi katsomuksiksi. Kristinuskon valtavirtojen suhde aineelliseen maailmaan on sijoittunut niiden välimaastoon. Maailmanuskontojen kategoriaa määrittävä kristinuskoon ja muihin Lähi-idän traditioihin perustuva prototyyppi on siis tässäkin mielessä wiccalaisuudesta poikkeava.

Pelkkä wiccalaisuuden vertailu uskonnon prototyyppiin ja maailmanuskontojen kategoriaan ei yksistään auta ymmärtämään uskontojen luokittumista. Lisäksi täytyy pohtia sitä, miten uskonnosta puhutaan. Peter Beyer (1998) on ehdottanut, että on muodostumassa globaali uskonnollinen kommunikaatiosysteemi, joka muistuttaa kristinuskoa samalla tavalla kuin globalisaatio länsimaistumista. Maailmanuskonnot toimivat siinä erityisenä alasysteeminä, ja tämän vuoksi wiccalaisuuden eroavuus maailmanuskunnoista on merkittävää. Systeemi perustuu ensisijaisesti transsendentin ja immanentin erotteluun, mutta aktuaaliset nykypäivän uskonnot operoivat selvemmin muilla kaksinapaisuuksilla, kuten pelastus-tuomio, valaistuminen-tietämättömyys. Mitä tämä tarkoittaa wiccalaisuuden kohdalla? Ensiksikin wiccalaisuus eroaa kuvatulla tavalla maailmanuskontojen alasysteemistä ja toiseksi se ei istu ongelmitta muodostuvaa kommunikaatiosysteemiä konstituoiviin erotteluihin. Esimerkiksi jumalaa ja jumalatarta koskevat näkemykset viittaavat transsendenttiin tekijään, mutta ne kääntyvät usein immanenteiksi kuvauksiksi luonnon pyhydestä. Tämä piirre ei tosin ole vain wiccalaisuudelle ominainen, vaan pikemminkin nykyaikaisen *henkisyyden* eräs tyypillisimmistä piirteistä, joka muuttaa parhaillaan koko uskontodiskurssia. Sekundaarisista kaksinapaisuuksista wiccalaisuudesta on löydetävissä jonkinlainen erottelu valaistumisen ja tietämättömyyden

välillä, mutta pelastumisen ja tuomion teema on huomattavasti harvinaisempi.

Wiccalaisuus siis poikkeaa nykyajan liki globaalista uskonnollisesta kommunikaatiosysteemistä. Tämä on merkittävä selittäjä wiccalaisuuden luokittumiselle. Systeemi ei kuitenkaan ole suljettu tai niin jäykkä kuin sitä koskevat kuvaukset. Systeemi on jopa liian vahva termi. Sen sijaan voidaan puhua tietynlaiseksi muodostuneesta uskontodiskurssista. Tämä diskurssi, kuten myös systeemistä kirjoittava Beyer (1998, 25) toteaa, on avoin, eli se kykenee sulkemaan sisäänsä uusia jäseniä. Uusi jäsenyys perustuu esimerkiksi siihen, että puhetta aletaan jäsentää diskurssille tyypillisin kaksinapaisuuskein. Koska uskontodiskurssi ei ole näin jäykkä, myös se, että mahdolliset jäsenet identifioivat itsensä uskonnoksi (kuten SWVY) ja tulevat tunnistetuksi muiden (uskontojen ja lainsäätäjien) toimesta, riittää aikaansaamaan muutoksen luokittelussa. Tosin vielä ei ollut muutoksen aika, kuten SWVY sai huomata.

7) Feminiinisyys ja ruumiillisuus. Wiccalaisuus on korostetun feminiininen ja ruumiillinen (tai aineellinen) uskonto. Tätä korostavat rituaaliset yhdyntät, luonnon ja äiti maan keskeisyys sekä julkilausumat pyhyden toteutumisesta aineellisessa maailmassa ja ruumiin iloissa. Sen lisäksi että on olemassa feminiinisyyskeskittävää wiccalaisuutta, kaikessa wiccalaisuudessa feminiinisyydellä on keskeinen asema. Eräiden wiccojen mukaan esimerkiksi covenin ylipapitar voi olla vain nainen. Mies voi perustaa covenin, mutta ei toimia sen pappina. Samoin feminiininen jumaluus eli jumalatar kuuluu wiccalaisuuden olennaiseen kuvastoon esiintyen maskuliinisen jumaluuden rinnalla. Ei liene sattumaa sekään, että SVVY:n hakemuksen uskontunnustuksessa Jumalatar on mainittu ennen Jumalaa. Opillisesti wiccalaisuutta voidaankin nimittää biteistiseksi, joskaan jumaluudet eivät välttämättä saa inhimillistä (antropomorfasta) muotoa muutoin kuin sukupuolen osalta eivätkä ne asusta tuonpuoleisessa.

Kun tässä yhteydessä muistutetaan paitsi kristinuskon myös koko länsimaisen kulttuurin patriarkalaisuudesta (sekä kristinuskon monoteistisuudesta, tuonpuoleisen korostamisesta ja Jumalan antropomorfisista piirteistä) ei ole vaikea ymmärtää tärkeää eroa, jonka wiccalaisuus tekee valtakulttuuriin ja sen uskonnolliseen perinteeseen. Sama pätee myös ruumiillisuuden korostamiseen. Länsimaiden kristillisessä perinteessä eräs ruumiillisuutta merkittävä toimintamuoto, tanssi, on mielletty synniksi. Tämä koskee erityisesti pakanallisten perinteiden ja kansanuskon tanssiperinteitä. Kristillis-länsimaisesta näkökulmasta parasta tanssia on ollut baletti, jossa kurkotetaan kepeästi kohti ylevöitymistä tai taivasta ja joka symboloi sielun tai hengen voittoa ruumiista.

Wiccalaisuudessa tanssilla ei ole suurta merkitystä. Kuitenkin mielikuvat villeistä orgioista ja seksuaalisuudesta korostavat ruumiista sen sijaan että pyrittäisiin kristinuskon tavoin väheksymään ruumiin merkitystä tai gnostilaisen teologian tapaan väheksymään kaikkea materiaa. Sikäli kyse ei ole vain mielikuvista, että seksuaalisuus ja rituaalinen yhdyntä kuuluvat pakanallisten ja wiccalaisten rituaalien symboliikkaan. Tosin rituaalinen yhdyntä ei ole tavallisesti sama asia kuin konkreettinen yhdyntä. Ruumiin korostaminen on kuitenkin lähinnä muiden kuin vakiintuneiden maailmanuskontojen keskeinen tema. Lihan tai ruumiin kuolettaminen mielletään selvemmin ”uskonnolliseksi” toiminnaksi kuin ”pakanalliset” lihan ilot. Lisäksi se jo todettu seikka, että wiccalaisuus ei ole varsinaisesti pelastususkonto, sisältää ajatuksen tämänpuoleisiin niin ruumiillisiin kuin muihinkin iloihin keskittymisestä. Tämä erottelu ruumiillisen ja seksuaalisen wiccalaisuuden ja muiden, virallistettujen uskontojen välillä ei tietenkään tarkoita, ettei maailmanuskonnoissa seksuaalisuudella ja ruumiillisuudella olisi tärkeä osansa. Hindulaisuudessa, joka usein mielletään askeesin ja itsekurituksen perinteeksi, on kamasutran kaltaisia ruumiin iloihin johdattavia oppaita. Jokseenkin seksuaalikielteisessä buddhalaisuudessa on myös tantrisen joogan perinne, jossa seksuaalienergian käyttö nähdään valaistumisen keinoksi.

Islam puolestaan ei suosittele selibaattia kenellekään, ja Muhamadia koskevassa mytologiassa kehuskellaan profeetan viriiliydellä. Nämä vakiintuneet perinteet kuitenkin määrittävät seksuaalisuutta miehisestä perspektiivistä ja asettavat seksuaalisuudelle rajatun elämänalueen, erityisesti avioliiton. Sen osoittaminen, vaikuttavatko tällaiset eronteot konkreettisesti yksittäisten tapausten luokitteluun, on vaikea tehtävä. Se ei kuitenkaan ole asian ydin. Pikemminkin tässä esitetyt huomiot osoittavat, että uskonnoksi luokittaminen yleensä ja wiccalaisuuden luokittaminen erityisesti ei ole vain muodollista lakipykälien seuraamista, vaan se sisältää kulttuurin, politiikan ja vallan ulottuvuudet.

Tutkijat osallisina

Uskontotieteilijöiden julkisen roolin kannalta äärimmäisen kiinnostava aihe on kysymys siitä, voiko tutkija osallistua uskonnoiksi luokittamista koskevaan keskusteluun ja millä tavalla. Hahmotan tätä teemaa tässä erityisesti wiccalaisuutta koskevan tapauksen ja suomalaisten tutkijoiden kannanottojen osalta.

Ensimmäisen hakemuksen hylkäämisen jälkeen uskontotieteilijä Tom Sjöblomia haastateltiin *Helsingin Sanomiin*, jossa uutisoitiin päätöksestä. Jutussa Sjöblom toteaa, että ”wiccalaisuus on ehdottomasti uskonto”. Lisäperusteena wiccalaisuuden luokittamisen puolesta hän esittää, että yhden pyhän kirjan puuttuminen ei voi toimia yleisenä hylkäämisperusteena, koska hindulaisuudesakaan ei ole sellaista. (HS 2.4.2002.)

Korkeimman oikeuden päätöksen jälkeen myös uskontotieteilijät Titus Hjelm ja Jussi Sohlberg esittivät kannanoton wiccalaisuuden luokitteluun. Artikkelissaan ”Jumalattaren helmassa: Wicca nuorten uskonnollisena liikkeenä” he kirjoittavat, että ”wiccat kokevat loukkaavana sen, ettei heidän uskontoaan oteta vakavasti ja kohdella sinä mitä se on, uskontona.” (Hjelm & Sohlberg 2004, 17.) Tämän jälkeen he tähdentävät säännöllisten rituaalien harjoittamisen korostavan wiccalaisuuden uskonto-luonnetta. Nämä

esimerkit osoittavat, että asiaa käsitelleet suomalaiset tutkijat ovat selkeästi kannattamassa wiccalaisuuden luokittamista uskonnoksi, elleivät jopa puhumassa wiccojen puolesta (ks. myös Hjelm [toim.] 2005).⁶

Wiccalaisuutta mainitsematta myös Ilkka Pyysiäinen ja Kimmo Ketola ovat selvittäneet uskonnotutkijan mahdollisuuksia osallistua keskusteluun. Pyysiäinen toteaa, että uskontotieteilijöiden konsultointi tällaisissa asioissa on turhaa, koska ei ole olemassa yhtä asiaa tai piirrettä, jonka avulla voitaisiin päättää, onko jonkun ryhmän toiminta uskonnollista vai ei. Pyysiäinen ehdottaa, että intuitionvastaisuus olisi välttämätön piirre uskonnoiksi tunnistamisessa ja nimeämisessä. Koska se ei ole riittävä piirre – saduissa on intuitionvastaisuutta kuten myös skitsofreenikoilla, mutta kumpakaan ei luokitella uskonnoksi – joudutaan asiaa etenemään enemmän tai vähemmän mielipiteen varassa. Tätä epätäydellistä rajaamista, ja siten uskonnotutkijan konsultoinnin mahdottomuutta, ei poista edes Pyysiäisen ehdotus, jonka mukaan intuitionvastaisuuden yhdistyessä elämänhallintaan, vakavaan tai kirjaimelliseen uskoon ja yhteisöön (eli intuitionvastaisuus ei ole idiosynkraattista kuten skitsofreenikolla) lähestytään riittävien ehtojen osoittamista. (Pyysiäinen 2001, 226–227; 235–236.)⁷

Pyysiäisen kannanottoa voidaan lukea ainakin kahdella tavalla. Joko se on ehdotus siitä, että tieteellinen tutkimus ei voi vastata kuvattuun ongelmaan, ja siksi tutkijan tulisi olla hiljaa, tai sitten tarvitsemme erilaisia työkaluja ja lähestymistapoja tällaisten kysymysten käsittelyyn. Ensimmäinen lukutapa tarkoittaa, että suojellemme tarkoituksellisesti tiedettä katsomuksellisilta aineksilta ja arvosidonnoisilta kannanotoilta. Tämä luultavasti johtaisi tilanteeseen, jossa tutkijat seuraavat etäisyyden päästä – joskus nöyrästi nyökkäillen, toisinaan häpeillen tai raivoten – kun toiset asian tuntijat, lainsäätäjät ja mielipideautomaatit puolustavat näkökantojaan viittaamalla uskontojen tutkijoihin. Esimerkiksi SVWY:n valituksessa korostetaan, että wiccalaisuuden tapauksessa ei ole

kuultu uskontotieteilijöitä. Hakijat olivat tietoisia siitä, että tutkijat pitävät wiccalaisuutta uskontona, joten uskontotieteilijöiltä saadut asiantuntijalausunnot olisivat tietenkin olleet toivottavia. Tästä syystä jälkimmäinen vaihtoehto on houkutteleva. Se tarkoittaa, että ”uskontoa” tulee tarkastella julkisena luokittelun tekniikkana. Silloin on nostettava tilanteeseen niveltävät valtasuhteet, retoriset keinot ja argumentit parrasvaloihin.

Kimmo Ketolan kannanotto aiheeseen on lyhyt ja yleinen, mutta sellaisenaankin se lähestyy kantaani. Ketola esittää edellisistä poikkeavan näkemyksen: Mikäli jotkut tai useat tutkijat luokittelevat tietynlaisen toiminnan uskonnoksi, se ei tarkoita, että sellaisille ryhmille tulisi suoda uskonnollisen yhdyskunnan status. Näin siksi, että statuksen edunsaajia voidaan kontrolloida valtion ja lain toimesta. Tutkijoiden luokittelu ja valtion luokittelu ovat täysin eri kysymyksiä. (Ketola 2004, 251.) Vaikka ne ovat eri kysymyksiä ja vaikka uskonto olisikin tutkijoiden jatkuvan manufakturoinnin tuote, tutkija voi silti osallistua keskusteluun julkisista luokitteluista. On kuitenkin tärkeää ymmärtää, että tutkijoiden tapa käyttää uskonto-termiä arkikielelle poikkeavin tavoin on tapauksen osa. Vaikka uskonto-termin käyttö ensisijaisesti ylläpitää hegemonista diskurssia suojelemalla sitä kritiikiltä, termin epäkonventionaalinen käyttö voi toimia myös työkaluna uskonnon hegemonisten merkitysten ja niihin kytkeytyvien valtasuhteiden heiluttajana. Olennaista onkin tarkastella julkisia luokituksia historiallisesti, sosiaalisen ja kulttuurisen kontekstin erityispiirteet huomioiden, ja osoittaa, miten ”uskonto” toimii luokittelun välineenä, ylläpitäen ja haastaen hegemonisia merkityksiä. Tämä on eri asia kuin wiccalaisuuden uskonnoksi luokittamisen puolesta tai vastaan puhuminen. Se ei ole ainakaan ensisijainen tutkijoiden tehtävä. Samalla on kuitenkin muistettava, että tutkijalle ei ole varattu neutraalia paikkaa, josta hän voisi puhua tai jossa hän voisi vaieta. Tärkeää onkin osoittaa sekä ne perusteet, joiden kautta luokittelu jäsentyy, että ne valtasuhteet, joita jäsenänsä perusteet ylläpitävät ja edistävät.

* * *

Määritettäessä ”uskonnon” toimintaa luokittelijana, tutkijat eivät voi jättäytyä aiheen ulkopuolelle, koska heidän työnsä tulee joka tapauksessa mukaan otetuksi aiheen käsittelyyn. Etäisyyden ja hiljaisuuden välttävä vaihtoehto ei kuitenkaan ole kyllä tai ei-vastausten antaminen tai erilaisten ryhmien puolesta puhuminen. Tällöin tutkijasta tulisi instrumentti: jos tutkijoiden mielestä *x* on uskonto, ryhmä pyrkii tietenkin vetoamaan tutkijoiden mielipiteeseen. Ongelmallista on se, että tutkijat puhuvat uskonnosta lähinnä erilaisin antiessentialistisin ja nominalistisin sanankäantein. Tällöin kysymys siitä, mikä todella on uskonto ja mikä ei, on uskontoteoreettisesti merkityksetön. Kannanotot esimerkiksi wiccalaisuuden uskontoisuudesta perustuvat (poliittisiin) mielipiteisiin. Ne voivat olla sivistyneitä ja kriittisiä, mutta varsinaista tutkimuksellista mielenkiintoa aiheeseen ei saa pelkästään uskontoteorialla eikä valistuneilla mielipiteillä. Sen sijaan uskontojen luokittelun ja niihin kytkeytyvien valtasuhteiden tarkastelu on mielekäs ja kantava lähestymistapa wiccalaisuuden, mahdollisesti tulevien tapausten sekä myös virallisen nimeämisen ulkopuolella esiintyvään uskontodiskurssin tarkasteluun. Yksinkertaisesti tutkijoiden ei tulisi vastata myönteisesti tai kielteisesti juridisiin luokitteluihin. Tutkijoiden tulisi olla kuitenkin valmiita analysoimaan niitä tapoja, joilla hallitus ja media luokittelevat inhimillisiä käytäntöjä uskonnollisiksi tai uskonnottomiksi, sekä sosiaalisia intressejä, joita kussakin tapauksessa luokittelulla kanavoidaan. Tulee pitää mielessä, että tutkijoiden tapa käyttää termiä akateemisessa kontekstissa vaikuttaa siihen, miten uskonnon toimiessa arjen retorisenä työkaluna ihmisten käytäntöjä luokitellaan myös tutkimusten ulkopuolella (ks. McCutcheon 2003, 41). Siksi luokittelun politiikan kriittinen tutkiminen on tärkeä osa uskonnon tutkimusta modernin notkistuessa.

Wiccalaisuuden luokittelun vaikeus ja luokitteluun liittyvät valtasuhteet sekä sosiaaliset intressit kertovat paitsi uskonnon luo-

kittelun poliittisuudesta myös uskonnon kategorian liukkaudesta. Lainsäätäjien ja muiden kulttuuristen toimijoiden käsiteltäväksi jäävä kysymys siitä, mikä todella on uskontoa, on pikemminkin käytännöllinen kuin tieteellinen. Näitä tapauksia on mielekästä tarkastella uskonnon ja uskontodiskurssin notkistumisen kontekstissa. Nykykulttuurin uskonnollisuutta ravistelevat jo kuvatut muutokset, jotka siirtävät perinteistä uskonnollisuutta ja sitä koskevia käsityksiä pois paikoiltaan. Muutokset alkavat näkyä vähin erin myös lainsäädännössä. Esimerkiksi vuoden 2006 (31.7.) jälkeen Suomessa on mahdollista kuulua useampaan kuin yhteen uskonnolliseen yhdyskuntaan. Yhdyskunnat voivat itse päättää, hyväksyvätkö he kannattajiltaan kaksoisjäsenyyden. Lakimuutos on eräs konkreettinen esimerkki siitä, että perinteinen mielikuva yhdestä ainoasta ja oikeasta uskonnosta sekä tarkkaan rajatusta ja luokiteltavissa olevasta uskonnollisuudesta kuuluu menneeseen maailmaan. Sen sijaan luokittelun politiikka, ja ”uskonnon” tarkastelu diskursiivisena tekniikkana on keino päästä käsiksi tähän muutokseen sisältyviin valtasuhteisiin ja luokittelulla hallinnointiin, kuten olen toivoakseni yhden erityistapauksen osalta osoittanut.

Viitteet

¹ Gardnerin ajatusten suosioon vaikutti merkittävästi vuonna 1960 julkaistu teos *Gerald Gardner: Witch*. Kirjan tekijäksi on nimetty J. L. Bracel, mutta todellinen kirjoittaja saattaa olla Idries Shah, joka työskenteli 1950-luvulla Gardnerin sihteerinä.

² Wiccojen uskontunnustus on hyvä esimerkki muodollisesti notkeasta uskonnosta. Uskon sisältö on hyvin väljästi kuvattu vailla luonnon ja jumaluuksien välistä eroa. Kuulumista uskovien yhteisöön ei edes mainita (vrt. ev.lut. kirkon uskontunnustuksen ”pyhän yhteisen seurakunnan”).

³ Laki on tietysti paradoksaalinen siinä, että uskonnon statuksen kieltämisen jälkeen toimintaa tarkastellaan edelleen uskonnollisena. Toiminnasta ei siis tule uskonnotonta, vaan epätoivottua ja laitonta uskonnollisuutta.

⁴ Vuoden 2005 opetusministeriön työryhmän mietinnössä ehdotetaan Ruotsin mallin mukaista valtion avustusta rekisteröidyille uskonnollisille yhdyskunnille, joilla on vähintään sata jäsentä (noin 5–7,7 euroa jäsentä

kohti) (Rekisteröityjen uskonnollisten yhdyskuntien valtionavustustyöryhmän mietintö, <http://www.minedu.fi/julkaisut/hallinto/2005/trl5/trl5.pdf>). Tätä kirjoitettaessa lopullista päätöstä ei ole tullut, mutta ehdotettu muutos on jälleen uusi etuisuus tulla luokitelluksi uskonnoksi. On huomattavaa, että Norjassa, toisin kuin Suomea koskevassa ehdotuksessa, myös uskonottomia katsomuksia edustavat yhteisöt ovat oikeutettuja valtionapuaan. Opetusministeriön mietinnössä ei erityisesti selitetä, miksi ehdotus koskee Suomessa vain uskonnoksi luokiteltuja yhdyskuntia.

⁵ Uskontotieteilijä Jonathan Z. Smith antaa esimerkin Yhdysvalloista. Afrikkalaisperäinen, Kuubassa kehittynyt santería-yhteisö halusi rakentaa uskonnonharjoitukseen tarkoitettua keskuksen. Oikeus esitti, että koska toimintaan kuuluu eläinten uhraamista, kyse ei ole oikeasta tai sopivasta uskonnon harjoittamisesta. Perustelun mukaan oikeanlaiseen uskontoon ei kuulu eläinuhreja: kristinuskoon ei kuulu eläinten uhraamista ja sille läheisiin uskontoihin se kuuluu vain ikään kuin jäänteinä. Tässä suhteessa kristinuskoon, joka siis toimii maallikoille ja päättäjille uskonnon prototyyppinä, johon muita uskontoja verrataan, on kuitenkin poikkeus. (Smith, J. Z. 2004, 377–383.)

⁶ Viitatessani tutkijan esiintymiseen sanomalehdessä en samasta tutkijaa hänen rooliinsa jutun asiantuntijana. Jokainen joka on ollut tällaisten julkisten tapahtumien osana, tietää, että asiantuntijakommentin vaikutus saattaa jutun kokonaisuudessa olla kommentoijan intentioista poikkeava. Tosin Sjöblom toteaa myös itse kirjoittamassaan artikkelissa yleisesti pakannallisuudesta, että se on täysin sopiva sen kategorian kanssa, jota olemme tottuneet nimeämään ”uskonnoksi” (Sjöblom 2000, 240; ks. myös 2005, 147–148). Tässä käsityksessään hän on mielestäni oikeassa, mutta näkemyksen tarkastelu kyllä tai ei -tyyppisenä hukkaa tärkeimmän: käytäntöjen julkisen luokittelun tieteellisessä keskustelussa on olennaista luokitteluun ja sen perusteisiin sisältyvät valtasuhteet. Tässä on olennaista, että SVWY:n valituksessa toivottiin, että asiantuntijalausuntoja pyydetäisiin Helsingin yliopiston uskontotieteen laitokselta.

⁷ Jos Pyysiäisen käsityksillä intuitionvastaisuudesta ei saada muotoiltua kantaa uskunnoiksi luokittelemisiin, myöskään Benson Salerin (2000) prototyyppiteorian ja perheyhtäläisyyden yhdistävä kanta ei muuta tilannetta. Salerin lähestymistapa ei pyrikään antamaan vastausta siihen, onko jokin uskonto vai ei. Sen sijaan se tarjoaa välineet tarkastella, muistuttaako jokin asia tai ilmiö uskonnon prototyyppiä ”enemmän vai vähemmän”.

Gibsonin nahkajeesus¹

Kovin kaikista jätkistä
vittuile hänelle
ja kuolet Jumalan nyrkistä.

Radiopuhelimet kappaleessa "Nahkajeesus" (1991)

Mel Gibsonin ohjaama *The Passion of the Christ* (USA 2004) nostatti ennakkoon kohua Yhdysvalloissa ja jonkin verran myös Suomessa. Yhdysvalloissa elokuvasta tuli menestys. Euroopassa vastaanotto on ollut varauksellisempaa, paikoin jopa suivaantunutta, mutta katsojia elokuva on kuitenkin kerännyt.² Elokuvan ympärillä on puhuttu sen teologiasta, muiden uskontojen, kulttuurien ja osakulttuurien kuvauksesta sekä ennen muuta väkivaltaisuudesta ja jopa sadistisuudesta. Tässä tavoitteena on antaa avaimia elokuvan ja siitä käytävän keskustelun hahmottamiseen sikäli kuin niiden kautta voidaan ymmärtää notkistuvan modernin uskonto-diskurssia poliittisten kontekstien osana.

Kohdistan käsiteltävät teemat neljään. Käsittelen ensiksi elokuvan syntykontekstia eli Yhdysvaltain uskonnollista tilannetta. Tätä kautta voidaan havainnollistaa myös elokuvan vastaanottoa Suomessa. Toiseksi pohdin vastaanotossa esiin nostettua teemaa elokuvan representaatioiden poliittisuudesta. Kolmanneksi tarkastelen elokuvan Jeesus-kuvaa, erityisesti suhteessa muihin Jeesuksen elämästä kertoviin elokuviin sekä näiden muuttuvien

kuvausten nivellettävyyttä uskonnon nykyistä asemaa koskeviin pohdintoihin. Neljänneksi tarkastelen kärsimyksen teemaa – en niinkään teologisessa mielessä vaan eräänlaisena nykylukulttuurin oireena. Teemat ovat päällekkäisiä, eikä elokuvaa tai sitä koskevaa keskustelua voida tyhjentää niihin. Tarkasteluni on vain eräs näkökulma vellovaan keskusteluun, johon ensireaktioiden jälkeen on odotettavissa pitempään sulateltuja kirjoituksia myös tutkimuksellisista näkökulmista (Suomessa Bacon 2004; Heinonen 2004; Yhdysvalloissa ks. esim. Burnham 2004).

Yhdysvallat ja (uus)konservatiivinen kristillisyyt

Homi K. Bhabha (1990, 215) on todennut, että Salman Rushdien *Saatanallisten säkeiden* vaikuttavana historiallisena kontekstina ei ole shiialainen Iran vaan Bradford – Englannin kaupunki, jossa on maahanmuuton seurauksena runsaasti muslimeja ja paikoitellen myös konflikteja. Samalla tavalla Gibsonin elokuvan ensisijaisena efektiivisenä historiallisena kontekstina on nykypäivän Yhdysvallat. Gibsonin Jeesus-kuva sekä elokuvan menestys Yhdysvalloissa perustuvat olennaisesti maan uskonnolliseen tilanteeseen. Yhdysvalloissa puhutaan niin sanotusta *Bible belt* -alueesta, etelän raamattuvyöhykkeestä, jossa konservatiivinen uskonnollisuus on säilynyt voimakkaana. Uskonto ei ole kadonnut minnekään. Myös maan poliittisella areenalla vaikuttanut ja vaikuttava uus-kristillinen oikeisto on vähäisestä suoraan poliittisesta menestyksestä huolimatta näkyvä toimija kamppailussa amerikkalaisten kristillisten perusarvojen puolesta. Näiden arvojen perustana on ajatus ”Amerikan liittämistä takaisin Jumalaan”, yritys tuoda kristilliset symbolit takaisin osaksi julkista sfääriä. Arvot konkretisoituvat esimerkiksi vaatimuksissa sisällyttää rukoilua kouluihin, kieltää abortti ja koulujen seksivalistus, kitkeä homoseksuaalisuus ja avioero yhteiskunnasta ja opettaa kouluissa Raamatun luomiskertomusta evoluutioteorian ohessa. Erilaiset kristinuskon haarat – eivät vain Gibsonin edustamat vanhakatoliset – ovat huolissaan

siitä, että Yhdysvallat on siirtymässä Jumalan helmasta kohti moraalista ja uskonnollista relativismia.

Eräs rajuimmista ylilyönneistä onkin evankelistojen Jerry Falwellin ja Pat Robertsonin käymä televisiokeskustelu kaksi päivää syyskuun 11. 2001 jälkeen. Falwellin mukaan Yhdysvaltoja maallistavat voimat, kuten aborttien kannattajat, pakanat, feministit ja homoseksuaalit saivat tuhon aikaan yrittäessään luoda Amerikkaan vaihtoehtoista elämäntapaa. Heti perään Robertson nyökyttelee ja toteaa ongelman ulottuvan aina hallinnon korkeimpiin elimiin asti. Näin juuri erilaiset yhteiskunnalliset muutokset perheiden hajoamisesta yleiseen sallivuuteen tulevat tulkituiksi tässä arvokonservatiivisessa uskonnon ja kansakunnan suhdetta peilaavassa kehityksessä. Amerikan halutaan muodostavan kristillisen kansakunnan, joka suojelee jäseniään paitsi maallisen valtion epämoraalisilta uhkatekijöiltä myös valtion ylittäviltä Yhdistyneiden Kansakuntien tapaisilta järjestöiltä. (Bruce 2003a, 142–160; Hicks 2003, 34; Juergensmeyer 2001, 27; Van de Weyer 2002, 145–146; Falwellin ja Robertsonin keskustelu on litteroitu teoksessa Lincoln 2003, 104–107.) Tällaiset tekijät näkyvät myös kulttuurituotteiden kuluttamisessa. Yhdysvalloissa Johanneksen ilmestyksestä ja tuhatvuotisen valtakunnan odotuksesta inpiroitunut, YK:n antikristukseksi kuvaava kristillinen kirjasarja *Left Behind*, suom. *Viimeisten päivien vaellus*, on myyntimenestys. Tämä auttaa ymmärtämään Gibsonin elokuvan menestyksen mahdollistavaa uskontokulttuurista taustaa. Elokuvan suosion selittämistä tai arvioimista ei siis tule yhdistää poissulkevasti Gibsonin omaan uskontoon, vanhoilliseen katolisuuteen, jossa kiistetään useat Vatikaanin toisen konsiilin (1962–1965) tekemät uudistukset. Tässä mielessä on virheellistä ajatella elokuvan olevan läpeensä katolinen ja siksi protestanttisten arvioiden ulkopuolella, varsinkin kun myös katoliset oppineet ovat kritisoineet teosta voimakkaasti epäkatoliseksi (ks. Report 2004). Silti erityisesti teoksen visuaalista kuvastoa on mahdollista ja mielekästä tarkastella suhteessa sen sisältämiin (vanha)katolisiin merkkeihin,

mutta sen paikka ei ole tässä (elokuvan katolisesta kuvastosta ks. Heinonen 2004).

Elokuvan taustalla on siis Yhdysvaltain (uus)konservatiivinen kristillisuus ja fundamentalismi. Fundamentalismihan on terminä syntynyt 1900-luvun alkupuolella kuvaamaan erityisesti Yhdysvalloissa vahvistunutta Raamatun erehtymättömyyttä korostavaa tulkintatapaa eikä suinkaan islamin ääriilikeitä. Fundamentalismi on alkujaan viitannut erityisesti Raamatun luomiskertomuksen kirjaimelliseen tulkintaan allegorisia, evoluutioteorian opin kanssa yhteensovittettavia tulkintoja vastaan.

Tällaisten taustatoimijoiden lisäksi televisiosaarnaajat, tevangelistit, ovat vaikuttaneet konkreettisesti elokuvan suosioon. He kehottivat ihmisiä katsomaan sen ja eräs tunnetuimmista yhdysvaltalaisista evankelistoista, Billy Graham, kertoi itkeneensä elokuvaa katsoessa. Nämä erilaiset, enimmäkseen protestanttiset taustavaikuttajat eivät edusta samaa kristinuskon muotoa kuin Gibsonin vanhoillinen katolisuus. Erilaisuudestaan huolimatta heitä yhdistää vahva arvokonservatiivisuus sekä uskon opin ja sen kokemisen korostus.

Edellä kuvatuista syistä elokuvaa voidaan pitää leimallisesti amerikkalaisena. Sen tekemisen taustakontekstina on amerikkalainen yhteiskunta, jossa uskonto on julkinen asia ja jossa eräänä näkyvänä rajanvetona voidaan pitää liberaalimman ja konservatiivisemman uskonnollisuuden eroa. Erottelu ei suoraan noudata uskontojen tai uskonnon haarojen välisiä rajoja. Yhdysvallat onkin uskonnollisesti kaikkein monimuotoisin valtio, mikäli kriteerinä on aktiivisten uskontoperinteiden ja yhteisöjen lukumäärä (Eck 2001), joten siellä riittää liittolaisia ja vihollisia niin uskoa kuin yhteiskuntaa koskeviin keskusteluiheisiin.

Yhdysvaltalaista taustaa vasten ajateltuna *Passionin* ambivalentti, mutta odotuksiini nähden suopea vastaanotto suomalaisten teologiien keskuudessa on kiinnostavaa. Esimerkiksi Ylen aamu-televisiossa teologi Miikka Ruokanen kehui elokuvaa parhaaksi Jeesus-elokuvaksi ja sen perään parhaaksi elokuvaksi ylipäätään.

Ruokanen muistutti myös Paavin sanoneen elokuvasta, että ”näin hän se tapahtui”. *Kotimaa*-lehdessä (26.3.2004) Olli Seppälä aloitti osittain kriittisen arvionsa seuraavasti: ”Hetimit aluksi: Mel Gibsonin *The Passion of The Christ* on hyvä Jeesus-elokuva.” Samalla sivulla ortodoksisen kirkon edustaja metropoliitta Ambrosius kirjoittaa elokuvasta hyvin suopeasti ja kaipaa kirjoituksensa lopussa yhtä väkeviä kuvauksia: ”Mistä löytyisi Gibson, joka kuvaaisi ylönousemuksen ilon yhtä vakuuttavasti?” Esittelemättä tässä systemaattisemmin elokuvan vastaanottoa tuntuu kiinnostavalta pohtia sitä, että myös Euroopassa uskon varmuutta korostavaa elokuvaa on kiitelty uskonnollisissa piireissä. Tätä ei ole estänyt edes protestanttisessa perinteessä ja luterilaisuudessa erityisesti korostuva epäily ja epävarmuus uskoa koskevissa asioissa.

Rituaalisesti näyttävämpi ja kärsimysmystiikkaan uppoutunut katolisuus on korostanut enemmän rituaalien suorittamista ja uskonopin instituutioperusteista tulkintaa. Protestanttisuus, joka eriytyi pitkälti kritiikkinä katolisuutta kohtaan, on painottanut armoon ja uskoon perustuvaa pelastumista. Uskoa ja pelastumista ei ole turvannut osallisuus instituutioihin ja sen rituaaleihin. Max Weberin tunnetun tutkimuksen mukaan työstä tulikin korvaava konteksti: tekemällä tunnontarkasti velvollisuudeksi koettua työtä, riippumatta työn sisällöstä, yksilö saattoi osoittaa kuuluvansa uskovien joukkoon (Weber 1990). Myös jatkuva Saatanan hahmon ja riivaajien esittäminen on poikkeuksellista paitsi Jeesus-elokuville myös nykyajan suomalaiselle uskonnollisuudelle. Persoonallisella paholaisella ei ole merkittävää sijaa valtaviirran suomalaisessa kristinuskossa, ja kirkossa taitetaan peistä siitä, onko heidän oppinsa mukaan kadotusta tai helvettiä edes olemassa (missä persoonallinen paholainen asuisi, jos ei siellä?). Sen sijaan Yhdysvalloissa on paljon vahvempi perinne pahan ymmärtämisessä persoonallisen paholaisen aikaansaannokseksi eikä vain inhimilliseksi ominaisuudeksi.

Protestanttinen perinne on eräs keskeinen taustatekijä myös maallistumiselle ja uskonnollisuuden sijoittumiselle yksityisen

alueelle. Viimeaikaisissa uskontososiologisissa tutkimuksissa onkin korostettu, että Eurooppa on maallistumiskehityksessään poikkeustapaus. Muissa maailmankolkissa modernisaatiolla ei ole ollut yhtä voimakasta vaikutusta uskonnon heikentymiseen. Erityisesti Yhdysvallat on säilynyt hyvin uskonnollisena maana, jossa myös julkinen puhe uskonnosta kuin myös uskonnon politisoiminen ja politiikan uskonnollistaminen on suvaitumpaa ja suositumpaa kuin Euroopan maissa, Suomi mukaan lukien. Noam Chomsky onkin osuvasti esittänyt, että Euroopassa poliittinen puhe pidetään ammattiyhdistysliikkeessä, mutta Yhdysvalloissa sellainen esitetään todennäköisesti kirkossa (Chomsky 2003, 31). Tällä vastakkainasettelulla voidaan jäsentää ajatusta siitä, että elokuvan innostuneelle vastaanotolle on Yhdysvalloissa enemmän kulttuuris-poliittista maaperää kuin Euroopassa. Siltikään nämä kulttuurierot eivät ole estäneet elokuvan menestymistä myös Yhdysvaltojen ulkopuolella.

Konservatiiviselle arvomaailmalle ominaisesti elokuvassa korostuu uskon, opin ja arvojen varmuus. Varmuus on esillä myös Gibsonin kommentissa, jonka mukaan ”kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta”. Huomattavaa on, että ”kirkko” ei tarkoita mitä tahansa kristillistä kirkkoa, sillä kommentti on vastaus toimittajan kysymykseen, onko protestantilla toimittajalla mahdollisuus pelastua. Tosin Gibsonin vaimo on episkopaali, ei katolinen, mutta Gibsonin mukaan pyhimys ja siksi pelastuva. Gibsonin vastaus, jonka mukaan kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta, on kirkon kanta. Gibson on paradoksaalisesti kirkon auktoriteettia seuraava, mutta vaimonsa pelastumista pohtiessaan siitä poikkeava. (Lawler 2004.)

Tässä varmuudessa Jeesukseen kohdistuva väkivalta ja kärsimys ovat hyväksyttäviä, koska ne ovat välttämättömiä uhrauksen loppuunsaattamiselle. Elokuvan väkivaltaisuus onkin herättänyt paljon inhoa katsojissa ja kommentoijissa. Elokuvasta löytyy kyllä väkivallanvastainen juonne, joskin se esitetään uskonvarmuuden nimissä.

Elokuvassa on kärsimystä, vihaa, suuttumusta surua, kipua ja kidutusta – *passioita* sanan spinozalaisessa merkityksessä. Jeesuk-

sen lapsuutta ja kasvua kuvaavat takaumat tuottavat siihen kontrastin. Niillä on ainakin kolme funktiota, joista kaksi ensimmäistä alleviivaavat varmuutta. Ensiksikin, takaumissa painotetaan Jeesuksen opetuksia. Nykyhetkessä vain esitetään, että nyt ollaan täyttämässä sitä takaumissa vilahtavaa oppia, mikä on ollut alusta asti selvää. Toiseksi, takaumissa esitettyjen opetusten – muun muassa vihollisen rakastamisen – jälkeen näytetään, kuinka näytelmän väkivaltaiset ja väkivallan katsomisesta nauttivat ”pahikset”, juutalaiset ja roomalaiset, tekevät juuri päinvastoin. Kolmanneksi, takaumat antavat vihjeitä siitä, mistä elokuvan laajemmassa kehystarinassa on kysymys, niille, jotka eivät tarinaa tunne. Muutoin Jeesuksen kärsimyksen kuvaus on keskeltä aloitettua. Katsojan oletetaan tuntevan tapahtumat, jotka johtivat elokuvan esittämään tilanteeseen.

Vaikka elokuvan tulkittaisiin painottavan viime kädessä väkivallattomuutta, se on esityksessään ehdoton. Kuvaus onkin kaukana siitä ekumeenisuuden ja uskontodialogin eetoksesta, joka niin Yhdysvalloissa kuin globaalisti yhdistää liberaalia uskonnollisuutta uskontorajojen yli. Jeesus ei Gibsonin kuvauksessa ole juutalaisesta kulttuurista vaan taivaasta eikä kristillinen alkuseurakunta määrity niinkään juutalaisuuden lahkoksi vaan elinympäristöstään irralliseksi. Kuvaus sivuuttaa täydellisesti sen uskontohistoriallisen seikan, että historiallinen Jeesus on ollut juutalainen. Varsinainen kristillinen teologia ja Raamatun kertomukset Jeesuksesta ovat myöhempien aikojen tuotoksia. Tämä ei ole tarkasteluni ydin, mutta se osoittaa elokuvaa historiallisiin tosiseikkoihin vertailevien tulkintojen ongelmallisuuden. Seuraavassa keskityn itse kuvaan ja sen politiikkaan nykyajassa.

Representaation politiikka: syyllisistä herodeksen orgioihin

Elokuvien representaatioiden politiikan tarkastelu on erityisesti kulttuurintutkimuksellisesti orientoituneen elokuvatutkimuksen keskeisaluetta. Myös *Passionin* osalta tämä keskustelun puoli on

ollut esillä. Näinä poliittisen korrektiuden luvattuina aikoina vieraisiin kulttuureihin, uskontoihin tai osakulttuureihin kohden-
tuvat kuvaukset ovat suurennuslasin alla tutkijoiden lisäksi myös
muilla katsojilla. Näkyvimmin *Passionin* kohdalla onkin pohdittu
elokuvan mahdollista juutalaisvastaisuutta, antisemitismiiä. Toi-
nen paljon vähemmälle jäänyt teema on homofobisuus. Tarkaste-
len seuraavassa molempia.

Antisemitismi. *Passioniin* kohdistuvat syytökset sen viljelemäs-
tä antisemitismistä perustuvat siihen, että elokuvassa korostuu
juutalaisten syyllisyys Jeesuksen tuomitsemisessa. Tätä ei poista
tekijän intentio, jonka mukaan Jeesus kuoli syntiemme tähden³.
Vaikka en halua kieltää tätä juutalaisten syyllistämistä korostavaa
puolta, tahdon kuitenkin huomauttaa, että juutalaiset ovat olleet
hyvinkin hanakoita näkemään antisemitismiiä ympärillään, myös
silloin, kun muut eivät sitä opastamallakaan tunnista. Tätä voi-
daan pitää osana holokaustin aiheuttaman kollektiivisen trauman
käsittelyä, mutta toisaalta myös strategisena ratkaisuna, jolla pe-
rustellaan Israelin aggressiivista politiikkaa. Eräs esimerkki tästä
antisemitististen merkkien havaitsemisen liioittelusta oli Israelin
suurlähettilään Zvi Mazelin reaktio Ruotsissa vuoden 2004 alussa.
Israelin valtion edustaja kaatoi *Lumikki ja totuuden mielettömyys*
-tilataideteosta valaisevia lamppuja, koska punertavassa vedessä
kellui pieni vene, jossa oli itsemurhaiskussa kuolleen palestiinalai-
sen kuva. Israelin pääministeri Ariel Sharon kiitti suurlähettilästä,
mutta harva ei-juutalainen ymmärsi, mikä taideteoksessa oli juu-
talaisvastaista. Niin paradoksaaliselta kuin se kuulostaakin, juuta-
laisten tapa löytää antisemitismiiä hyvin yllättävistä paikoista, on
omiaan tuottamaan ja vahvistamaan sitä siellä, missä sen siemenet
jo itävät.

Juutalaisten syyllistäminen on myös jossain määrin sisäänkir-
joitettu Jeesuksen kuoleman kuvaukseen. On vaikeaa kuvata Jee-
suksen kuolemaa niin ettei juutalaisten osuus tulisi jollain tavalla
noteeratuksi. Sekä Raamatun kuvaukset että myöhempi kristil-
linen perinne ovat jossain määrin (olleet) juutalaisvastaisia. On

kuitenkin muistettava, että Jeesus oli juutalainen eikä perustanut mitään kristillistä kirkkoa. Sen tekivät hänen seuraajansa, vaikka Gibsonin *Passionin* antisemitismii arvioivassa keskustelussa tämä puoli sivuutetaan. Myös kuvaus Pilatuksesta inhimillisenä pohtijana, kontrastoituna juutalaisten barbaarisuuden korostamiseen, on elokuvallinen keino painottaa juutalaisten syyllisyyttä. Pilatuksen epäröinti mainitaan kaikissa evankeliumeissa, mutta historiallisen todistusaineiston perusteella Pilatusta on kuvattu hyvin raa'aksi hallitsijaksi. Lisäksi on epätodennäköistä, että juutalaisilla olisi ollut mahdollisuus päättää itse mahdollisesta ristiinnaulitsemisesta yhtä autonomisesti kuin mitä elokuva antaa ymmärtää. Elokuvasa on myös yksityiskohtia, jotka altistavat sen syytöksille antisemitismistä. Vaikka Gibson esimerkiksi seuraa monin paikoin Johanneksen evankeliumia, Jeesusta saapuvat vangitsemaan juutalaiset temppelipapit eivätkä roomalaiset sotilaat (vrt. Joh. 18:3; Smith, M. 2004).⁴ Vastaavasti Markuksen evankeliumin kohta, jossa juutalaisen neuvoston ”arvossapidetty” jäsen Joosef arimatialainen käy pyytämässä Pilatukselta Jeesuksen ruumista ja hautaa sen, on jätetty pois (ks. Mark 15: 43–46).

Passionissa juutalaisten syyllistäminen onkin poikkeuksellisen alleviivattua. Tuntuu kuin elokuvassa kysyttäisiin toistuvasti ”kuka on syyllinen?”. Vastaukseksi tarjotaan juutalaisten keskeistoimijoita ja kidutuksellisista sirkushuveista nauttivaa (juutalaista) kansaa. Syyllisten etsimistä ja löytämistä merkittävämpi korostus on motiivin puuttuminen. Elokuva ei tarjoa ainakaan kovin selkeää motiivia juutalaisten eikä muidenkaan, esimerkiksi Juudaksen toiminnalle. Juutalaiset eivät juonittele, eivät edes harjoita poliittista kähmintää. Yksikään takauma ei kerro Jeesuksen vihasuttaneen juutalaisia temppelipappeja. Korkeintaan heissä näkyy pelko uuden uskonnollisen johtajan vaikutuskyvystä. Viattomaksi esitetyn Jeesuksen tuomitsemisen syynä on korkeintaan väärien uskonnollisten käsitysten julkilausuminen, mutta onko siitä riittäväksi motiiviksi, jää vaille vastausta. Jos vaikkapa dekkarissa murhaajan motiivia ei tuotaisi esille, syyllistä voitaisiin pitää vain

joko mielipuolena tai läpeensä pahana. Samalla tavalla Gibsonin *Passiossa* juutalaiset ovat vain joko mielipuolia tai läpeensä pahoja. Siitä on vaikea valita juutalaismielistä tai neutraalia vaihtoehtoa.

Homofobia. Jos antisemitismin ajatellaan olevan Jeesuksen korottamiseen ja ylistämiseen kontrastoituva, osittain tahatonkin sivutuote, homofobisuus on itse tarinan kertomisen ja kuvaamisen kannalta täysin tarpeetonta. Kuitenkin joka nurkan takana väijyvää ja sielua havitteleva paholainen kuvataan hyvin androgyyniksi hahmoksi valkaistuine kasvoineen ja ajettuine kulmakarvoineen. Lisäksi Herodes, jonka luokse Pilatus lähettää Jeesuksen ja hänen tuomitsemistaan vaativat juutalaiset, on kyllästetty stereotyyppisen homoseksuaalin tunnusmerkeillä. Näistä näkyvimpinä ovat peruukki ja meikki, mutta myös eleet ja käytös ovat korostetun feminiinisiä. Tällaisen täydellistä rappiota edustavan miehen edessä Jeesus ei puhu mitään.

Koska ajattelu ja päättely toimivat tyyppien ja stereotyyppien avulla, stereotyyppien täydellinen välttäminen on vaikeaa. Siksi kriittisen tutkimuksen näkökulmasta olennaista ei ole vain stereotyyppien osoittaminen, vaan niiden vaikuttavuuden – ja mahdollisuuksien rajoissa myös historiallisuuden – pohtiminen. (Ks. Bhabha 1994, 67; Dyer 1993 11–12; Lakoff 1987, 85–87; Pickering 2001.) Stereotyyppit eivät sinänsä ole ongelma, koska on lopultakin vaikeaa tehdä tiukkaa rajaa tyyppin ja stereotyyppin tai kategorian ja stereotyyppin välille. Ajattelussa ja kuvauksissa tarvitaan tyypejä ja kategorioita. Niiden muuttumisessa stereotyypeiksi – jähmettyneiksi, liioitelluiksi ja valtasuhteisiin kytkeytyviksi kuvaamisen tavoiksi – on kyse pikemminkin aste-eroista kuin selkeistä rajoista käsitteiden välillä. (Dyer 1993, 15; Hall 1999, 189–192; Pickering 2001.) *Passionin* homostereotypioille on kuitenkin osoitettavissa ajankohtainen konteksti, jossa stereotyyppisellä kuvauksella on merkittävä vaikutus.

Notkean modernin kristinuskossa suhtautuminen homoseksuaalisuuteen on polttava aihe. Tämä koskee niin Eurooppaa kuin Yhdysvaltoja. Yhdysvalloissa on jatkuvasti käynnissä keskustelu

siitä, pitäisikö kirkkojen hyväksyä homoseksuaalisuus yleensä ja omien työntekijöiden kohdalla erityisesti. Suhtautuminen homoseksuaalisuuteen jakaa muuten yhteistyössä ja kommunikaatioväleissä olevia kristillisiä kirkkoja erittäin voimakkaasti. Tämän tarkastelussa ei ole mitään syytä pidättäyä vain Gibsonin kannattaman vanhoillisen katolisuuden näkemyksissä. Sen sijaan tulee ymmärtää, että esimerkiksi protestanttisuuden haaroista etelän baptistit ovat harkinneet eroavansa liian liberaalista baptistien maailmanliitosta. Silti homoseksuaalisuuden tarkastelussa katolisuudella on keskeinen sija. Jatkuvat skandaalit selibaattilupauksen tehneiden katolisten pappien lapsista, pappien pedofiliaepäilyistä ja homoseksuaalisuudesta ovat omiaan ensiksikin nostamaan aiheen keskiöön ja toiseksi luomaan maaperää rivien tiivistämistä ja oikeaa kuria vaativille kannanotoille. Katolisten rivejä tiivistääkin muiden kristillisten haarojen homomyönteiset toimet. Yhdysvalloista esimerkkinä on julkihomo Gene Robinsonin nimittäminen episkopaalisen kirkon piispaksi vuonna 2003 (teko, jota kirkko vuoden 2005 alussa ilmoitti katuvansa estäen anglikaanisen kirkon hajaannusta). Konflikti ulottuu kirkon sisältä myös julkiseen mediaan: suurimmista televisioyhtiöistä CBS ja NBC kieltäytyivät esittämästä presbyteerisen kirkon mainosta, koska se oli liian myönteinen vähemmistöjä ja erityisesti homoseksuaaleja ja heidän liittojaan kohtaan.⁵ Homoseksuaalisuuteen paikantuva erimielisyys on hidastanut myös muuta kanssakäymistä kirkkojen välillä. Se puolestaan jarruttaa niitä yhtä lailla kritisoitavissa olevia intressejä, joita liberaalien uskontomuotojen edustajat ajavat.

Edellisten esimerkkien valossa tulee ymmärrettäväksi, että Herodeksen kuvaaminen stereotyyppiseksi homoksi ei ole vain kevennys muuten niin raskassoutuisessa elokuvassa. Herodes, tuo homoseksuaali ja orgioitaan pitävä roomalaisen rappion ruumiillistuma, on vastakohta sille heteroseksuaaliselle ihanneruumiille, jota Jeesus edustaa. Eikä kyse ole konservatiivisten kristittyjen silmissä vain ihanteista vaan velvoittavista normeista. Ehkä Gibsonin Jeesuksessa kiteytyy konservatiivien toimintasuositus: ei

homoseksuaaleja tarvitse pitää vakavina keskustelukumppaneina. Hiljaisuus, tai jopa hiljentäminen, on oikea suhtautumistapa.

Jeesus-elokuvat: inhimillisestä epäroijästä tosimeheen

Gibsonin elokuvaa on helppo havainnollistaa vertaamalla sitä muihin valkokankaan Jeesus-kuvauksiin. Suomessa näitä on tarkasteltu parissakin teoksessa (Paloheimo 1979; Seppälä & Latvanen 1996). Jeesus-kuvien vertailusta tulee erityisen kiinnostavaa sitten, kun ne kytketään elokuvien saamaan vastaanottoon.

Aikaisempien Jeesus-elokuvien vastaanotoissa kohua ovat nostattaneet erityisesti Martin Scorsesen *Kristuksen viimeinen kiusaus* (*The Last Temptation of Christ*, USA 1988) ja Monty Python -porukan toteuttama, Terry Jonesin ohjaama *Brianin elämä* (*Monty Python's The Life of Brian*, Englanti 1979). Molemmissa Jeesus kuvataan inhimilliseksi, joskin hyvin eri tavoin. Edellisessä Jeesuksen elämää tarkastellaan hänen valitessaan ihmisen roolin pelastustehtävänsä sijaan. Jälkimmäisessä Jeesuksen osaan joutuu vahingossa tavallinen, tragikoominen ihminen. Gibsonin tarjoamasta kontrastista on helppo muistuttaa kuriositeetilla. Scorsese nimittäin tarjosi Gibsonille mahdollisuutta näytellä viimeisen kiusauksen pääosa. Kuten tiedetään, vastaus oli kieltävä.

Gibsonin vision kohdalla konservatiiviset kristilliset, jotka lietsivät kohua *Kristuksen viimeisen kiusauksen* ja *Brianin elämän* tapauksissa, ovat lähinnä kiitelleet elokuvaa ja boikotointien sijaan kehottaneet ihmisiä katsomaan sen. Sen sijaan maallisissa piireissä ja elokuvakritiikeissä elokuvan katsominen on herättänyt paljon inhoa. Ihmiset ovat olleet kirjoituksissaan ja kommentissaan jopa suivaantuneita ja tuohtuneita nähtyään Gibsonin tuotoksen. Tällaiset tuntemukset todistavat nähdäkseni siitä, että asetelma on muuttunut: nyt on liberaalien ja maallistuneiden vuoro nostaa kohu. Konservatiiveja provosoinut ilmiö, johon useat Jeesus-elokuvat tahallisesti tai tahattomasti osallistuivat, on tietystä mielessä päättynyt. *Passionin* aiheuttama kohu kertookin saman-

aikaisesti sekä uskonnon aseman heikentymisestä, uskonnon heikentyneestä kyvystä hallita ja organisoida ihmisten elämää että heikentyneen aseman jälkeisestä uskonnon uudesta noususta julkisuuteen. Tässä mielessä Gibsonin *Passion* on samalla lailla ajassansa oireellinen elokuva kuin Hanif Kureishin käsikirjoittama ja Udayan Prasadin ohjaama *Poikani fanaatikko* (*My Son the Fanatic*, Iso-Britannia 1997) (ks. seuraava luku tässä teoksessa).

Kuohuntaa voidaan jäsentää vertailemalla erilaisten elokuvien Jeesus-kuvia. Jeesus-elokuvien trendinä on ennen *Passionia* ollut inhimillisyyden korostaminen. Tämän vaikutus ihmisten uskonnollisuuteen tulee esiin kirjoitetuissa todistuksissa oman uskonnollisuuden muuttumisesta katsomalla inhimillisiä puolia korostavia Jeesus-elokuvia (aihetta käsittelee Johnston 2003, 80). Siksi olisi mahdollista yrittää vastaanoton kautta hahmottaa, muuttavatko *Passionin* kaltaiset kuvaukset ihmisten käsityksiä Jeesuksesta jumalallisempaan suuntaan. Tämän toteuttaminen kuitenkin vaatisi useampia samansuuntaisia kuvauksia, joten se tehtävä saa odottaa.

Aina inhimillisen puolen korostaminen ei yhdisty fundamentalistien tai konservatiivien syytöksiin. Denys Arcandin ohjaamassa elokuvassa *Montrealin Jeesus* (*Jésus de Montréal, Jesus of Montreal*, Kanada 1989) korostuvat opillisen sanoman sijaan kristinuskon eettiset visiot. Tyypillisistä Jeesus-elokuvista poiketen se ei sijaitu Raamatun kuvaamien tapahtumien historialliseen kontekstiin. Montrealin Jeesuksessa painottuukin kristinuskon etiikan merkitys nykyajassa. Näin ei ole mitenkään ihmeellistä, että jopa Yhdysvalloissa etelän raamattuvyöhykkeellä kiiteltiin Arcandin teosta, vaikka muutoin elokuvassa korostuukin inhimillinen ja maallinen puoli. Päähenkilön kuolemaa ei seuraa ylösnousemus. Sen sijaan hänen elimensä siirretään niitä tarvitseville, jotta heidän maallinen elämänsä voisi jatkua. Tämä antaa avaimet elokuvan maalliseen tai jumalallisen immanenttia paikantumista korostavaan tulkintaan, mikä kontrastoituu hyvin Gibsonin elokuvaan.

Gibsonin Jeesus on huomattavasti vähemmän inhimillinen kuin edeltävissä filmeissä. Jeesus on eräänlainen machosankari,

tosimies, joka nousee kanveesista yhä uudelleen vaiheessa, jossa normaalit ihmiset olisivat jo menettäneet henkensä. Jeesus ei ole tässä sädekehistä ja salamaniskuista kaukana oleva nuori tosikko, kuten Pier Paolo Pasolinin *Matteuksen evankeliumissa* (*Il vangelo secondo Matteo*, Italia 1964), humaani pasifisti tai hintahtava hipp. Jeesuksessa yhdistyy samanaikaisesti täydellinen ihanneruumis ja täydellinen tuonpuoleisuus, varmuus opista ja tapahtumien kulusta. Muutos aikaisemmasta, humanimmasta Jeesus-kuvasta tuonpuoleiseen on ilmeinen (ks. Johnston 2003).

Jeesuksen maskuliininen ihanneruumis toimii metaforana myös täydelliselle yhteisölle. Patriarkaalisen, heteroseksuaalisen, uskossaan varman yhteisön kuva piirtyy Gibsonin elokuvasta vastineeksi väärälle kansalle, jota vastaan erityisesti Yhdysvaltojen uusi kristillinen oikeisto kamppailee nykyajassa. Sen kirkkaimpana tähtenä on Jeesus-uhri, jossa ei ole sijaa tarpeettomalle pehmoilulle tai inhimilliselle epäröinnille. Jeesushan kuvataan usein jonkin sortin muutoslähteeksi tai vallankumoukselliseksi, mutta *Passion* osoittaa, kuinka sekin puoli on mahdollista yhdistää konservatiivisiin ihanteisiin puhtaasta ja tarkkaan järjestetystä yhteisöstä ja kansasta. Jos Scorsesen kiusauksen konservatiivisuus on piilotettu kaksinapaisiin jäsennyksiin (seksuaalisuus eli kiusaus/henkisyys, kärsimys/mielihyvä) (Miles 1996, 36), niiden välillä on kuitenkin liikkumavaraa ainakin Jeesuksen harkintakyvyn kuvaamisen tasolla. Gibsonin *Passionissa* konservatiivisuus esitellään häpeilemättä: tämä eikä tuo, ja raja niiden välillä on pitävä. Tässä mielessä Gibsonin jumalallisesti ja sankarillisesti kärsivä Jeesus on viimeaikaisista valkokankaiden Jeesuksista poikkeava.

Kärsin, siis olen

Passionin kärsimyksen tematisointia on tarkasteltu lähinnä pohtimalla sitä, mikä osuus sillä on kristinuskossa yleensä ja Jeesuksen kokemuksessa erityisesti. Kärsimyksen selittäminen on läsnä jokaisessa uskonnossa, ja kristinuskossa teodikean ongelman luontevan

tarkastelupisteen voidaan ajatella kulminoituvan Jeesuksen kärsimykseen. Kärsimyksen glorifioinnin on ajateltu myös sysäävän syrjään tärkeämpiä kristillisiä arvoja, vaikka Gibson on toistuvasti korostanut elokuvan sanoman perustuvan uskon, toivon, rakkauden ja anteeksiannon teemojen varaan (Gibson 2004, 69). Näiden teologisten pohdintojen sijaan hahmotan kulttuuriteoreettista ja yhteiskunta-analyyttistä vastausta siihen, miksi kärsimyksen teema on niin keskeinen tämän ajan Jeesus-kuvassa.

Jeesuksen kärsimyksen korostamisella on pitkä perinne. Silti esimerkiksi varhaiskristillisen taiteen katakombi-maalauksissa ja bysanttilaisissa kirkoissa keskityttiin selvemmin siunaavaan kuin kärsivään Jeesukseen. Kärsimyksen asettuminen kristillisen taiteen keskiöön on myöhäisempi, Länsi-Euroopan kristillisen taiteen painopiste. (Williamson 2004, 7.) Myöskään aikaisemmat Jeesus-elokuvat eivät ole korostaneet kärsimystä näin voimakkaasti. Olisi kuitenkin virheellistä väittää, ettei kärsimyksellä olisi merkittävää osaa myös muissa viime vuosikymmenien Jeesus-elokuvissa. Esimerkiksi viimeisessä kiusauksessa ristillä oleva Jeesus ymmärtää, että ei ole pelastusta ilman uhria ja kärsimystä. Siksi Jeesus ymmärtää kiusauksen eli unen, jossa hän elää inhimillisenä yhdessä Maria Magdalenan kanssa, nimenomaan kiusaukseksi. Samoin Denys Arcandin *Montrealin Jeesuksessa* päähenkilö Danielin matka harrastenäyttelijästä täydelliseen roolinottoon niveltää kärsimyksen ja mielenvikaisuuden toisiinsa. Toisin kuin Scorsesen ja Arcandin Jeesus-elokuvissa, Gibsonin *Passionissa* kärsimys ei näyntyä inhimillisenä kärsimyksenä. Kärsimys on teologisoitua ja jumalallista, ei inhimillisyyttä korostavaa, vaikka metropoliitta Ambrosius niin esittääkin. Sen korostaminen nostaa esiin manikealaisen tai gnostilaisen matriisin, jossa lihallisuuden ja instituutioiden maailma on itsessään paha. Kärsimys on myös liioiteltua ainakin kahdella tavalla. Ensiksi, kaikki *ihmiset* kuolivat ylenpalttiseen kidutukseen. Tähän Gibson on todennut: ”Niin, mutta kyse ei olekaan kenestä ihmisestä tahansa.” (Gibson 2004, 68.) Vastaus vain vahventaa tulkintaani Jeesus-kuvauksen sijoit-

tumisesta jumalalliseen, yli- ja ei-inhimilliseen, laitaan. Toiseksi, evankeliumeissa ruoskinta mainitaan yhdellä lauseella. Elokuvan perustana eivät ole vain Raamatun evankeliumit vaan katolisten nunnien, syksyllä 2004 pyhimykseksi julistetun Anne Catherine Emmerichin (1774–1824) ja Agredan Marian (1602–1665) näyt, joissa katolinen kärsimysteologia korostuu.

Kulttuurintutkimuksellisessa katsauksessa *Passionin* kärsimys on rinnastettavissa sellaisiin elokuvaan kuin Shinya Tsukamoton *Tokyo Fist* (Japani 1995) ja David Fincherin *Fight Club* (USA 1999). *Tokyo Fist* sijoittuu nimensä mukaisesti Tokioon, kaupunkiin, jossa vihertävä luonto on minimissä ja jossa ihmislihan kuritus on ainoa tapa tuntea olevansa olemassa. *Fight Clubissa* puolestaan ihmiset perustavat kerhon, jonka toimintaperiaatteena on järjestää tappeluita suljetussa tilassa. Elokuvat edustavat pientä trendiä, jossa ruumiin kurituksella, turpaan saamisella ja turpaan antamisella, on keskeinen sija. *Passion* rinnastuu näihin siitakin huolimatta, että Jeesus ei lyö takaisin ja että lihan kurituksella hän ei ole olemassa intensiivisemmin, vaan täyttää tehtävän. Jeesuksen kärsimys on kuitenkin osittain vapaaehtoista.

Psykoanalyttikko-filosofi Slavoj Žižek (Žižek & Daly 2004, 118–121) esittää, että *Fight Club* nostaa esiin yrityksen ”palata todelliseen” maailmassa, jossa eletään yhä enemmän fyysisesti eristetyissä kybertiloissa. Lisäksi nopea muutostahdi, perinteiden notkistuminen, epävarmuus, teknologisoituminen ja tieteen kyky uhata ajatusta yksilöstä (geenimanipulaatiot, kloonaukset) suosuttavat täydentämään vallitsevaa tilannetta väkivaltaisella paluulla todelliseen. Elokuvien ulkopuolelta tätä voidaan paikantaa erilaisten ruumiinmuokkaustekniikoiden suosioon, kuten silpomiin, viiltelyihin, tatuointeihin ja lävistyksiin. Kaikki osaltaan varmistavat jatkuvuuden kokemuksen epäjatkuvasa ja epävarmassa maailmassa: kärsin, siis olen.

Fight Clubissa on muutakin Jeesus-myyttiin rinnastuvaa kuin kärsimys. Se on tarina vieraantuneesta miehestä, joka kadottaa kontaktinsa ”todelliseen” ja yrittää palata siihen, mitä on menet-

tänyt. Eräänlaisen ”rakasta lähimmäistäsi”-sympatisoinnin kautta hän vierailee paikoissa, joissa ihmiset kärsivät erilaisista vakavista sairauksista. Tätä voidaan pitää voyeristisena ja sadistisena kokemuksena. Vähitellen päähenkilö alkaa tavata säännöllisesti ihmisryhmää, joka kokoontuu viikonloppuisin pieksemään toisiaan – palaamaan todelliseen. (Žižek & Daly 2004, 119.) Eikö Jeesuksenkin tarina noudata väljästi samaa kaavaa? Eikö Gibsonin elokuva olekin tässä mielessä enemmän masokistinen kuin sadistinen?

Freudilla eräs masokismin varhainen tulkinta palautuu isän lapselleen aiheuttamaan kastroitiouhkaan. Lapsi omaksuu passiivisen roolin miellyttääkseen häntä. Isän konkreettinen tai vertauskuvalinen rangaistus on rangaistus kielletystä halusta äitiin ja lopulta tuon halun korvike (Hietala 1990, 240). Tämä on eräs oidipaali-suutta alleviivaava tapa analysoida Jeesusta, jolle rangaistus on isän eli tässä tapauksessa Jumalan tahto. *Passionissa* äidin sijoittaminen poikansa kärsimyksen tarkkaavaiseksi katselijaksi ja Jeesuksen katseen kohteeksi vain korostaa tällaisen luennan houkuttavuutta⁶. Lisäksi historiallista realismia tavoittelevassa kuvauksessa olisikin melko epätodennäköistä, että ketkä tahansa pääsisivät Pilatuksen palatsiin katsomaan ruoskintaa (Smith, M. 2004). Tulkinnan – ja usein muidenkin psykoanalyttisiin käsitteistöihin nojaavien tarkastelujen – elokuva-analyttisenä ongelmana on keskittyminen fiktiivisten hahmojen tarkasteluun (Hietala 1990, 241). Tosin Žižekin kautta tarkasteltuna masokistisuuden paikantamista voidaan venyttää tekemälläni tavalla yhteiskunta-analyttiseen ja kulttuuriteoreettiseen suuntaan. Näin voidaan korostaa kärsimyksen oireellisuutta yhteiskunnan diagnosoinnissa, mutta myös masokismin perustumista keskinäiselle sopimukselle (sopimuksenvaraisuudesta ks. Deleuze 1991; 1998, 53–55; 2004, 133–134). Sopimuksenvaraisuus on esimerkiksi *Fight Clubissa* eksplisiittistä, *Passionissa* implisiittistä sikäli, että Jeesus ei pyri välttämään kärsimystä. Itse asiassa hänen täytyy vietellä kumppani(t) rankaisemaan.

Žižekin mukaan tämä jaettu yritys palata todelliseen voi niivetyä yhtä lailla vapauttaviin itsensä pieksemisen kokemuksiin

(*Fight Club*) kuin poliittisesti taantumuksellisiin toimiin (uusrasismi, ruumiin silpominen...). Mitä tämä sitten tarkoittaa *Passionin* ja sen uskonnollisen taustan kohdalla?

Uskonnollisten ääriliikkeiden tarkasteluissa on korostettu, että fundamentalismit ovat radikaaleja lääkkeitä aikamme sairauksiin. Ne eivät ole paluuta esimoderniin todellisuuteen. Ne ovat pikemminkin osa nyky-yhteiskunnan toimintalogiikkaa. (Kepel 1994; Bauman 1998.) Ne ovat nyky-yhteiskunnan väistämätön täydennys. Samaan tapaan *Fight Clubin* ja *Passionin* kaltaiset elokuvat nostavat esiin notkean modernin epävarmuuden ja muutoksen, jossa lihan kurittaminen on tie sekä lihalliseen todellisuuteen (*Fight Club*) että materian kieltämiseen (*Passion*).

Kuvatussa kehikossa ei ole kyse vain *Passioniin* liitetystä kulttuuri- ja yhteiskuntateoreettisesta pohdinnasta. Sille löytyy empiiristä vastaavuutta metropoliitta Ambrosiuksen kirjoituksesta *Kotimaa*-lehdestä. Ambrosiuksen tapauksessa tällainen ”paluu todelliseen” niveltyy lopulta toisten uskontojen kritiikiksi:

Nykyajan uskonnon vaarana on myös liiallinen irtautuminen reaalitytodellisuudesta. Tämä koskee niin Aasian uskontojen välittämiä meditaatioperinteitä, uususkontojen lupauksia menestyksestä kuin myös eräiden kristillisten traditioiden sielunpelastusprojekteja. (Kotimaa 26.3.2004, 15.)

Ambrosiuksen lausunto vain todistaa elokuvan kyvystä toimia astinlautana erilaisille näkemyksille. Ambrosiuksen tapauksessa juuri ”paluu todelliseen” on oikeanlaisen kristinuskon asia, ei sitä uhkaavien, ”maailmasta irtautuneiden” uskontojen tai liiaksi ”maailmaan kiinnittyvien” käytäntöjen ominaisuus. Paluulla todelliseen – ja sen yhdistymisellä ylimalkaisesti kuvauksiin muista uskonnoista – tiivistetään omia rivejä ja argumentoidaan oman uskonnon puolesta. Näin kärsimystä voidaan tulkita paitsi nyky-yhteiskunnasta kertovaksi oireeksi myös oireen parantamisyrittäykseksi, yritykseksi parantaa oire paluulla todellisuuteen, ja Metropoliitan lausunnon tapauksessa paluulla kristinuskon oikeaksi

ajateltuun versioon, siis oikeaan traditioon perinteitä purkavan notkean modernin kontekstissa.

* * *

Yhdysvalloissa *The Passion of the Christ* toimii ennen muuta kontrastina niille kulttuurisille voimille, jotka erityisesti 1960-luvulta lähtien ovat muistuttaneet fundamentalisteja marginaalisesta ja (uus)konservatiiveja uhatusta asemastaan. Vietnamin sodan vastaiset liikkeet, hipit, feministit, homojen oikeuksia ajavat, new age -liikehdinnät ja monet muut perinteisiä amerikkalaisia arvoja heiluttaneet voimat ovat kolonisoineet julkisen elämän aluetta. Tähän (uus)konservatiivinen uskonnollisuus on toiminut vasta-voimana. Tätä taustaa vasten myös Gibsonin Jeesus-kuvausta voidaan ymmärtää. Siinä niveltyvät toisiinsa vahvat kaksinapaisuudet (hyvä/paha), inhimillisistä piirteistä riisuttu Jeesus kuin myös elokuvasta löydetty antisemitismi ja homofobisuus. Kärsimyksen korostaminen eräänä elokuvallisena pienoistrendinä ja nykyajan sosiokulttuurisen tilanteen oireena puolestaan niveltyy tähän elokuvan konservatiiviseen uskonnolliseen taustaan.

Viitteet

¹ Kriittinen ja ehkä poleeminenkin sävy koskee elokuvan, politiikan ja uskonnon niveltymistä. Tällä tarkoitan, että en halua kyseenalaistaa kenenkään uskonnollisuutta tai uskoa. En myöskään halua leimata tai väheksyä niitä, jotka omiin kokemuksiin ja tulkintoihin perustuen nauttivat elokuvasta.

² Suomessa yli 90 000 katsojaa näki elokuvan teatterissa. Kun tähän lisätään DVD- ja VHS-tallenteiden myynti ja vuokraus, elokuvan on nähnyt arviolta ainakin 200 000 suomalaista. Yhdysvalloissa pelkästään elokuvan DVD-versiota on myyty yli 10 miljoonaa kappaletta. (Ks. Kotimaa 29.10.2004.)

³ Gibsonin tarkoittamaa tulkintaa, jonka mukaan Kristus kuoli syntiemme tähden, tukee tieto siitä, että nauvoja pitävä käsi on ohjaajan. Kuvassa käsi on kuitenkin anonymi. Jos Gibson olisi näyttänyt kasvonsa, kysymystä

juutalaisten syyllistämisestä ei ehkä olisi nostettu yhtä voimakkaasti esiin. (Smith, M. 2004.)

⁴ Esimerkkejä siitä, miten elokuva rakentuu Johanneksen lisäksi myös muiden evankeliumien sekä Raamatulle ulkoisten lähteiden eklektisen sekoittamisen kautta ks. Cunningham 2004, 52–56.

⁵ Esimerkkien valinnassa olen hyödyntänyt LogosMedian uutisarkistoa (www.logosmedia.fi).

⁶ Gilles Deleuze korostaa masokismin, äidin ja Kristuksen yhteyttä: ”Voitaisiin jopa kuvitella, että Neitsyt, ankara äiti, laittaa Kristuksen ristille saadakseen syntymään uuden ihmisen ja että kristitty nainen ajaa miehiä kidutukseen.” (Deleuze 1998, 54.)

Udayan Prasadin ohjaama *Poikani fanaatikko, My Son the Fanatic* (Iso-Britannia 1997) asettaa kysymyksiä uskonnollisesta fundamentalismista ja kommunikaation vaikeudesta globaalien virtaus-
ten lävistämässä länsimaisessa nykykulttuurissa. Englannissa elävä, uskonnollisen kasvatuksen saanut pakistanilainen maahanmuuttaja Parvez (Om Puri) on maallistunut ja länsimaistunut. Mutta mitä tehdä, kun länsimainen normaalibiografia tai kansallisvaltion alueeseen, etnisyyteen, kieleen ja uskontoon perustuva moderni identiteetti osoittautuu vain yhdeksi vaihtoehdoksi valintojen avaruudessa, jonka oudoissa laidoissa ovat uskonnollinen fundamentalismi ja täydellinen hedonismi?

Tarkastelen elokuvan kautta uskonnollisiin ja katsomuksellisiin kysymyksiin liittyvien identiteettien, asemapaikkojen tai territorioiden välisen kommunikaation vaikeuksia ja niiden esittämistapaa. Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin käsitteistössä territoriot, alueet, ovat objektien, ideoiden ja henkilöiden joukkoja. Ne konstituivat asuinpaikkoja, joihin ollaan suhteessa ja joiden kanssa toimitaan. Elokuvan, hahmojen, tekijöiden ja katsojien alueet, territoriot, syntyvät miljöiden ja rytmien territorialisoitumisen, voimien ryhmittämisen ja yhteensaattamisen tuloksena. Ne ovat rajatumpia ja sidotumpia kuin miljööt ja ne rakentuvat miljöiden osia tai aspekteja lainaamalla, kasvattamalla yhteen miljöiden vaikutuksia. (Deleuze & Guattari 1998, 314–316, 321; Sihvonon 1997, 70–71; Wise 2000, 298.)

Territorioiden tarkastelun ulkopuolella eivät ole kuvien kohteet, audiovisuaalinen tuote, elokuvan tekijät eivätkä katsojat. Käytän aineistona tekijöistä saatavilla olevia lähteitä, katsojien palautteita (elokuva-arvioita, opiskelijoiden analyysseja, omakohtaisia katsomiskokemuksiani) ja itse elokuvaa. Kysymys kuuluukin: kuinka nämä eri territoriot resonoivat keskenään ja kuinka ne osoittavat väylän tarkastella nykykulttuuria?

Yhteiskunnallinen miljö

Elokuvassa perheen isä Parvez on kuin monet englantilaisista. Hän on työteliäs, jazzista, viskistä ja kriketistä pitävä mies, jonka tavoitteena on elättää perhe. Elokuva alkaa hänen poikansa Faridin (Akbar Kurtha) ja paikallisen poliisipäällikön tyttären kihlajaisilla. Tapahtumassa ollaan integroitumassa valtakulttuuriin. On kuin Farid olisi naimassa maallisen lain. Isä kommentoi tyytyväisenä: ”Tämä on parasta elämässä.”

Kun Farid löytää islamilaiset juurensa ja alkaa hylkiä länsimaisia naisia, kapitalismia, musiikkia ja kulttuurien sulautumista, hän purkaa kihlauksensa. Pojan muutos on elokuvan liikevoima. Se pakottaa isän kohtaamaan omat valintansa ja huomaamaan, että valinnan mahdollisuudet, joita hän pojalleen on yrittänyt tarjota, ovat pojan omasta toimesta kutistuneet fundamentalistisen yhteisön tiukkoihin sääköksiin. Kihlauksen purkamisessa pystytetään raja puhtaan sisäpiiriin ja saastaisen ulkopiiriin välille.

Saastaisen ulkopiiriin keskeisimmäksi edustajaksi asettuu Parvezin taksin vakioasiakas, prostituoitu Bettina, yksityiselämässä Sandra (Rachel Griffiths). Häneen isä ystäväystyy ja myöhemmin rakastuu. Isän ja pojan välinen erimielisyys toistuu myös yleisemmällä tasolla, kun fundamentalistiryhmittymä ottaa väkivaltaisten toimiensa kohteeksi pikkukaupungin prostituoidut. Parvezin vaimo Minoo (Gopi Desai) on hyvin perinnetietoinen. Heidän avioliittonsa on vaisua hiljaiseloa ja molemminpuolista tiuskintaa. Minoo osoittaa katsojalle, että Parvezkaan ei ole täydellinen ih-

minen välttäänsä ponnisteluja välttämään avioliiton pelastamiseksi ja pettäessään vaimoaan rakastamansa prostituoidun kanssa. Yksilöllistä, liberaalia ja hedonistista territoriota asuttaa kokaiinia ja maksullisia naisia käyttävä saksalainen liikemies herra Schitz (Stellan Skärgård). Jo hänen nimensä kertoo tällaiselle elämäntavalle annetusta painoarvosta. Kun Parvez on noutamassa Schitzia lentokentältä, Parvezilla on kädessään pahvilappu, jossa lukee ”Mr. SHITs”.

Isä majoittaa poikansa pyynnöstä fundamentalistien johtajan kotiinsa. Näin perheen kodista tulee uskonyhteisön väliaikainen päämaja. Asetelmaa rakentaa myös Fizzy, joka on Parvezin ystävä vuosikymmenten takaa. Hän edustaa maahanmuuttajien työtelistä ja taloudellisesti menestynyttä osaa, jonka arvojärjestyksessä työ- ja talousajattelu menee ystävyysuhteiden edelle. Ystävyysuhteet ovat olemassa, koska niistä on materiaalista hyötyä. Tämän ajattelutavan Parvez siirtää ensimmäisenä syrjään omia valintoja pohtiessaan. Fizzyn hahmo vain korostaa Parvezin erkaantumista tästäkin vaihtoehdosta. Kun Bettina sanoo ”Luulin teikäläisiä työteläiksi”, Parvez vastaa: ”Mihin se on johtanut? Ja olemmeko onnellisia täällä?”

Elokuvan lopussa puhkeavat väkivaltaisuuDET fundamentalistien ja prostituoitujen välillä. Farid muuttaa pois perheensä luota ja Parvezin vaimo palaa kotimaahansa. Parvez jää Bettinan seuraan ja loppukohtauksessa ovat esillä Parvezin keskeisimmät hänen valintaansa ja territoriotaan lintujen reviiirilaulun lailla merkkäavat elementit: hän laittaa jazz-levyn soimaan ja naukkailee viskiä.

Elokuvan historiallinen ja yhteiskunnallinen konteksti on sosiologinen kuva notkeasta modernista. Tapahtumamailjööna on entisestään mobilisoitunut maailma, jatkuvan liikkuvuuden vuoksi monietnistyvä yhteiskunta, jossa syntyy etnisten vähemmistöjen, kielen, uskonnon tai ihonvärin varaan rakentuvia ”enklaaveja” ja jossa kansalliset kulttuurit ja identiteetit monimuotoistuvat. (Ks. Hall 1999, 67; Miles & Brown 2003, 96). Kompleksisessa maailmassa, jossa kiinteän modernin metakertomus ei onnistu va-

kiinnuttamaan asemaansa, valintojen vastuu siirtyy abstrakteilta yhteiskunnallisilta instituutioilta yksilöiden henkilökohtaisiksi tai yksilöistä ”kilpailevien” etnisten yhteisöjen asiaksi. Siksi valintojen tekeminen on vaikeaa.

Poikani fanaatikko on kuvattu pääosin siirtolais- ja pakolaisongelmista tunnetussa Bradfordissa, mutta se voisi sijoittua mihin tahansa Pohjois-Englannin teollisuuskaupunkiin, jonne on päätynyt maahanmuuttajia Etelä-Aasiasta. Silti elokuvan kantavat teemat eivät koske vain Englantia. Ensiksi, esimerkiksi uskonnon kohdalla kyse on erilaisia ilmenemismuotoja saavista globaaleista ääri-ilmiöistä, ”fundamentalismeista”, jotka tällä kertaa vaikuttavat taksikuskin ja hänen läheistensä elämään. Tähän tapaan myös ohjaaja Udayan Prasad on kertonut viehtymyksestään käsikirjoittaja Hanif Kureishin alkuperäiseen tekstiin (Sragow 1999). Toiseksi, elokuvan asetelma toistaa muslimien Eurooppaan kohdistuneen modernin muuttoliikkeen yleiset vaiheet. 1960-luvulla ensimmäisen sukupolven saapuessa muslimit identifioivat itsensä enemmän kielen ja kotimaan kuin uskonnon kautta. Heidän tavoitteenaan oli integroitua uuteen yhteiskuntaan. 1970-luvulla toinen sukupolvi alkoi selvemmin ylläpitää alkeellista islamilaista infrastuktuuria, kuten moskeijoita ja koraanikouluja. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut uskonnon siirtymistä pois yksityisen alueelta. Sen sijaan 1990-luvulla muslimit ovat vaatineet institutionaalisia oikeuksia, esimerkiksi islamin opetusta valtion kouluissa. (Ks. Sakaranaho 2000, 306–308.) Tämä muutos ei ole riippumaton globaalin fundamentalismin ja Euroopan ulkopuolisen islamismin noususta, koska ei-eurooppalaiset muslimit solmivat entistä aktiivisemmin kontakteja muslimisiirtolaisiin ja alkoivat täten mobilisoida islamia yksityisen alueelta kohti julkista. Uskonto alkaa siirtyä vahvemmin yksityisen alueelta julkiseksi asiaksi – ei niinkään islamistisena pyrkimyksenä muodostaa islamilainen yhdyskunta kuin vähemmistöjen yrityksenä vaatia oikeuksia. Samalla voimistuvat ilmaukset, joiden mukaan sulautuminen valtaväestöön ja sen kulttuuriin ei

ole tavoiteltavaa. Sen sijaan yritys säilyttää muslimi-identiteetti nousee keskeiseksi tavoitteeksi. Uskonnosta tulee 1960-lukua selvemmin maahanmuuttajan identiteetin kiinnekehta. *Poikani fanaatikko* kuvaa nykyistä vaihetta. Kuvaus nostaa isän ja pojan suhteen kautta esiin myös sukupolvien välisen kontrastin, joka on jäsennettävissä sellaisin kaksinapaisuus kuin 1960-luku–1990-luku, integraatio–separaatio, uskonnon väheksyminen–uskonnon korostaminen.

Elokuvan Bradford on fordismin krapulasta vähitellen toipuva kaupunki, jossa ennen kukoistaneen tekstiiliteollisuuden keulakuva, tehdas, on lopettanut toimintansa. Tätä on vähitellen seuraamassa liberaalin ja elämyshakuisen kulutuskulttuurin pyhäköiden, ostoskeskusten aika. Ei ole sattumaa, että herra Schitz, joka on stereotyyppinen esimerkki länsimaisen hedonistisen elämäntyylin edustajasta, työskentelee ostoskeskuksiin, siis tyyppilliseen jälkiteollisen ajan kulutukseen, liittyvässä toimessa.

Taksikuskina elantonsa ansaitsevan Parvezin toimenkuvaan kuuluva liikkuminen fyysisten ja mentaalisten territorioden välissä korostaa liikettä elokuvan kahden ääripään territorion, fundamentalismin ja hedonismin, välimaastossa. Kureishi kirjoittaa tarinaan samankaltaiset ääripäät kuvatessaan pojan muutosta. Isä epäilee, että purkaessaan kihlauksensa ja myydessään omaisuuttaan poika on seonnut huumeisiin. Myöhemmin selviää, että kyse onkin uskonnosta. Huumeiden ja islamin fundamentalismin rinnastaminen kertoo kahdesta ”uskonnollisesta” vaihtoehdosta, jotka molemmat ovat isän ajatuksissa yhtä vaarallisia. Samalla alleviivataan jo Kureishin varhaisemman romaanin, *Musta albumi* (1995), asetelmaa. Siinä veljekset käyvät seuraavan keskustelun hetkellä, jolloin huumeidiilerit jahtaavat Chiliä ja fundamentalistit ”takkinsa kääntänyttä” Shahidia:

Chili: ”Voit olla oikeassa. Ehkä minä olen koukussa. Mutta minä lupaan heittää huumeeni pois, jos sinä teet samoin.”

Shahid: ”Mitä huumetta minä muka käytän?”

Chili: ”Zulma sen sanoi naulan kantaan. Uskontoa. Sinä olet vajonnut liian syvälle niiden tyyppien syliin. Neko sinua nyt etsii?” (Kureishi 1995, 286.)

Toisessa laidassa resonoi fundamentalistinen uskonto ja toisessa elämyshakuinen, seksiä ja huumeita ylistävä elämä. Kureishille fanaattinen uskonto ei ole turruttavaa ja passivoivaa oopiumia vaan ekstaasinappi, joka saa ihmiset tekemään kaikenlaista poikkeavaa, kyseenalaista ja väkivaltaista.¹

Fundamentalismi ja nykyaika

Poikani fanaatikko ei ole mikä tahansa uskontoa käsittelevä elokuva. Se on kaikkea muuta kuin neutraali, mutta Faridissa ruumiillistuvat osuvasti uskontososiologiset teesit fundamentalismin luonteesta nykykulttuurissa. Samalla elokuva pakottaa miettimään maallistumisparadigman osuvuutta uudelleen.

Toki voidaan löytää konteksteja, joissa uskontososiologiset teesit maallistumisesta yhteiskuntamuodostuman organisatorisella (kirkko–valtio-suhde), uskontojen institutionaalisella ja ihmisten henkilökohtaisella tasolla ovat päteviä. Silloin uskonnon nähdään siirtyvän julkisesta yksityiselle elämänalueelle kontekstissa, jossa sekä eri elämänalueet että instituutiot erkaantuvat toisistaan. Maallistuminen on kuitenkin syntyjään uskonnon aseman haastanutta länsimaista modernia yhteiskuntaa koskeva käsite. Liioittelevasti sen vaikutusalueeksi on pahimmillaan kuviteltu koko maailma, vaikka se kuvasi vain rajattua osaa modernista yhteiskunnasta. Koska myös itse moderni näyttää joutuneen haastetuksi, maallistuminen kuvaa yhä huonommin nykyistä tilannetta.

Maallistumisvision sijaan uskonnot astuvat uudelleen julkisen alueelle ja antavat osaltaan vastauksia nykykulttuurin ongelmiin. Tästä *Poikani fanaatikko* on hyvä esimerkki. Arkisesti tulkitun maallistumisteessin mukaan isän tulisi olla konservatiivinen perinteen kannattaja ja pojan uskontoa ja juuriaan karttava, länsimaa-ilmaan integroitunut nuorimies. Elokuvasa käännetään ajatus

vähitellen marginalisoituvasta uskonnosta tuoreimpia analyyseja vastaavaksi. Länsimaiseen elämänmenoon pettyessään poika, joka ei ole koskaan käynytäkään juurillaan, ottaa etnisyytensä tulkinnan varannoksi. Fundamentalismi ei tässä tapauksessa olekaan paluuta olemassa olevaan traditioon, vaan kyse on imaginaarisesta perinteen käyttämisestä oman territorion rakennuspalikkana notkean modernin kehyksissä. Yhteys juuriin on vahva ilman haa- vetta todellisesta paluusta menneeseen. Tässä asetelmassa poika on brittiaksentilla puhuva fundamentalisti ja isä vahvasti murretta puhuva, mutta mieleltään länsimaistunut.

Muslimifundamentalismi ei ole paluuta esimoderneille juurille. Perinnettä, kuten islamin pyhää tapasäännöstöä (sunnaa), teologiaa ja mystiikkaa tärkeämpi on mahdollisimman vähän tulkintavaraa jättävä teksti ja arvoperusta (Antoun 1989, 236–237). Fundamentalismi ei ole yksiselitteisesti modernin kriisiytymisen syy tai seuraus vaan modernin perustojen kyseenalaistumisen eräs ilmaus ja vastausyritys. Se on eettinen koodi, jossa auktoriteetti siirtyy selvästi määriteltävään, yksilöllisellä vastuulla ylläladatut valinnat ylittävään viitekehykseen. Siksi fundamentalismi on eräs ratkaisu epävarmojen valintojen säilyttämisen maailman ongelmiin, kuten varmuuksien katoamiseen, länsimaistumisen paineisiin, yksilöllistymiseen, yksilöllistämiseen ja niiden mukanaan tuomiin riskivalintoihin. (Bauman 1998; Kepel 1994; Tibi 1998, 2.) Kureishilla se yhdistyy myös 1980-luvun lopun kulttuuriseen tilanteeseen. Brittiläinen vasemmisto kriisiytyy yhteisen vihollisen, thatcherismin, vetäydyttyä ja vastakkainasettelu vaihtuu fundamentalismin ja liberalismin oppositiopareihin (ks. Korsström 1994, 159–160).

Toisaalta fundamentalismi on syrjivien asenteiden jättämä vaihtoehto, joka mahdollistaa länsimaisessa yhteiskunnassa etnisten ja uskonnollisten ryhmien itseisarvon tunnustamiseen tähtäävän toiminnan. Se ei kuitenkaan ole selitettävissä takapajuisten, köyhien ja alaluokan uskontona. Kyse onkin modernisaation islamisoimisesta². Jo 1970-luvulta lähtien muslimifundamentalismi on toiminut elinvoimaisena erityisesti Lähi-idän yliopistomaailmassa (Ke-

pel 1994, 24–27). Lännessä vastaavaa on tapahtunut myöhemmin ja matalammalla volyymilla. Lisäksi fundamentalismi on nyky-muodossaan riippuvainen korkeasta teknologiasta ja sen mahdollistamista valuuttojen, ideoiden, mielipiteiden ja kannatusryhmien välisistä globaaleista virtauksista.

Elokuvassa Farid on maallistumisen jälkeisen, uudenlaisen muslimifundamentalistin prototyyppi. Ensinnäkin hän on korkeasti koulutettu. Elokuvan alussa isä tokaisee ylpeänä: ”Koulussa hän sai palkintoja ja yliopistossa hän on huipputasoa.” Toiseksi Farid on syntyjään englantilainen, mutta etnisiltä juuriltaan hän on Pakistanin muslimi. Hänellä ei ole omakohtaisia kokemuksia isien uskonnollisesta perinteestä, jonka kuvitteellista menneisyyttä hän rakentaa nyky aikaan. Kolmanneksi, huolimatta kahnauksista perinteikkäämpien ja fundamentalististen islamtulkintojen välillä, Faridin ja kumppaneiden reaktiot eivät kohdistu muihin uskontoihin, vaan maallistuneeseen kulttuuriin. Islamilaisen elämäntavan uhkaaja ei olekaan ”Jeesus vaan Madonna” (Ahmed 1992, 260). Tämä asetelma toistuu sekä *Mustassa albumissa* (Kureishi 1995) että Prasadin elokuvassa. Farid myy sähkökitaransa pois ja vastaa ihmettelevälle isälleen Led Zeppelinin kappaleeseen viitaten: ”There are more important things in life than Stairway to Heaven.” Kaikista näistä syistä elokuva pakottaa hahmottamaan fundamentalismin uutta nousua maallistumisteorioista poikkeavassa viitekehyksessä. Eikä fundamentalismin näkyvyydessä länsimaissa ole puhtaasti kyse kahden erillään olevan kulttuurin tai sivilisaatioiden törmäyksestä vaan myös modernin elämän muutoksista, kuten olen pyrkinyt osoittamaan.

Miksi islam?

Poikani fanaatikko ei kuvaa mitä tahansa fundamentalismia. Vaikka fundamentalistista uskonnollisuutta on kaikissa merkittävisissä maailmanuskunnoissa, islam ei ole tässä korvattavissa jollain toisella uskonnolla. Miksi siis islam? Näin asetetaan vastakkain

länsimainen ja ei-länsimainen elämäntapa yhden maantieteellisen alueen ja yhteiskuntamuodostuman sisällä.

Sekä keskeisten henkilöahmojen että käsikirjoittaja Kureishin etniset juuret ovat Pakistanissa. Siellä muslimeja on yli 90 prosenttia asukkaista ja siellä Kureishin aikaisempi romaani, *Esikaupunkien buddha* (1991), kiellettiin. Näin korostuu länsimaiden ulkopuolisuus, vieraan kulttuuriperinteen ja länsimaisen elämän törmäys yhdessä yhteiskuntamuodostumassa sekä tekijäkaartin territoriot näiden kulttuurien välissä. Perinteisesti beduiiniheimon on ollut islamin syntyalueen kulttuurinen yksikkö. Siksi sille on ominaista voimakas ryhmäidentifikaatio. Jäsenenä ei voi olla puoliksi vaan joko kokonaan tai ei ollenkaan. Islamin oppikin perustuu oletukselle, jonka mukaan muslimi elää yhteiskunnassaan, jonka toimintaa säätelee islamin laki. Tämän yhteiskunnan ja uskonnon sulauttavan ”maksimalistisen” ajattelun mallina on Muhammadin ajan Medina, jossa profeetta oli sekä uskonnollinen että poliittinen johtaja. Tästä juontuu myös ajatus kaikkia maailman muslimeja yhdistävästä ylikansallisesta yhteisöstä, *ummat*. Nykymaailmassa umman ajatus on edelleen keskeinen, mutta sen ylläpito perustuu enemmän mielikuviin kuin konkreettisten maa-alueiden ja valtioiden hallitsemiseen. Vähemmistöasemassa elämisen pohtiminen onkin islamissa varsin tuore ilmiö, ja siksi tyypilliseksi nykyajan ongelmaksi muodostuu uskonnon siirtäminen vähemmistömuslimien elämäntilanteeseen ”minimalistisissa” eli uskonnon rajoitetulle elämäalueelle paikantavissa valtioissa ja kulttuureissa. (Askari 1997; Hämeen-Anttila 1999, 247–248; maksimalismi–minimalismi käsiteparista ks. Lincoln 2003, 5, 59.) Toisille muslimeille maallistunut moderni valtio on vain piilossa olevan imaamin tuloa edeltävä historian vaihe, kun taas toisille se on uskonnon harjoittamisen mahdollisuuksien neuvottelukumppani. Molemmissa tapauksissa konfliktit ovat mahdollisia. Osittain näistä syistä islam onkin länsimaisissa mielikuvissa näkyvin maallisen ja yksilöllisen elämäntavan uhkaaja. Yleensä tosin unohdetaan, että maksimalistinen islam on vastavoima paitsi maallisel-

le elämälle myös liberaaleille uskon tulkinnoille. Elokuvasa pe- säero tehdään myös länsimaisen kulttuuriperinnön valkoisuuteen ja juutalaisuuteen. Poika painottaa televisioversion suomentajalta kadonneessa repliikissä isälleen: ”It is you who swallowed the white and jewish propaganda.”

Länsimaisen hegemonian ulkopuolelle sijoittuvista toimijoista (maantieteellisesti ei-länsimaiset kulttuurit ja länsimaiden sisäiset vastakulttuurit) islamilla on sivilisaatioiden törmäyksen vakavuutta korostavia erityispiirteitä. Juutalaisuudessa ja hindulaisuudessa fundamentalismi on pääosin kansallista eli se rajoittuu edellisessä Israeliin ja jälkimmäisessä Intiaan. Samoin sikhien väkivaltaisuus on koskenut heille pyhän maa-alueen hallintaa ja siihen sisältyviä pyrkimyksiä tavoitella autonomiaa. Sama pätee buddhalaisuuteen eri alueilla. Kristityillä fundamentalismi on länsimainen ja sivilisaatioiden sijaan selvemmin lahkoja koskeva ilmiö. Muslimit tekevät esimerkiksi hinduja aktiivisemmin lähetystyötä ja islamille on ominaista aktiivinen pyrkimys laajentua. Islam onkin nopeimmin kasvava maailmanuskonto, vaikka kasvu perustuu enemmän korkeisiin syntyvyyslukuihin kuin kääntyjiin. Lisäksi se on väitteidensä ja ajattelutapansa universaaliudessa rinnastettavissa länsimaiseen sivilisaatioon.

Esimerkiksi islamin vaatimus oikeudenmukaisuudesta on vahva. Muslimit eivät allekirjoita kristillistä käsitystä perisyynistä, vaan hyvä tai paha on ihmisen valinta. Islamin kanta on, että uskonnollinen elämä on jakamaton kokonaisuus eli islam on yhtä lailla yhteiskuntamalli kuin uskonto, jossa ei tehdä läntisen modernisaation kaltaista selvää eroa yhteiskuntamuodostuman muiden tasojen (esimerkiksi politiikan, teknologian, talouden) ja uskonnollisuuden välillä. Ero silti tehdään, mutta islamilaisessa ihanneyhteiskunnassa muut tasot tulisi alistaa uskonnolle. Tässä hierarkiassa on historiallisesti jäljitettävissä tärkeä painopisteen muutos: islamin yhteiskuntakritiikin perusta alkoi muuttua 1970-luvulla modernin ajan marxismista kohti länsimaissakin maallistumisparadigman pätevyysaluetta haastavaa ”uutta islamisaatiota”.

1980-luvulla marxismi katosi islamin tulkintojen kartalta lähes kokonaan, mikä edesauttoi islamin lain tai sille alisteisen maallisen lain asettamista tavoitteeksi yhteiskuntajärjestyksen perustaa määrittäessä. Silti ajatus sivilisaatioiden törmäyksestä on virheellinen. Konfliktit ovat valtiojohtoisuuden ja maantieteelliset rajat ylittäviä ilmiöitä, joissa kulttuurisen liikkuvuuden ja vähemmistöasemassa elämisen merkitystä ei tule unohtaa. (Ks. Arjomand 1989, 109; Kepel 1994, 13; Tibi 1998, 15–19.)

Islam on siis uskonto, joka monia muita uskontoja selvemmin ylittää toiminnassaan kansalliset rajat. Nykytilannetta voidaankin tyypitellä siten, että fundamentalistiselle islamille on olemassa kolmenlaisia vihollisia. Ensimmäisenä ovat globaalia kapitalismia harjoittavat länsivallat, jotka voivat olla ateisteja tai muiden uskontojen harjoittajia. Toisena ovat kolonialismin jälkeisten valtioiden maallistuneet eliitit ja hallitsijat sekä tietyt valtiot (esimerkiksi Saudi-Arabia ja Kuwait). Nämä ovat ”tekopyhiä”, joiden ajatellaan perustavan toimintansa kompromisseihin. Kolmantena vihollisena on valistuksen projekti, joka pyrkii minimoimaan uskonnon vaikutuksen ja joka asettaa maallisen uskonnollista ylemmäksi. (Lincoln 2003, 75.) Nämä kaikki viholliskuvat korostavat, että *Poikani fanaatikossa* islamia ei ole helppo korvata millä tahansa uskonnolla. Lisäksi on hyvä muistaa, että fanaattinen muslimi tai arabi on toistuva stereotyyppinen hahmo mediassa ja Hollywood-elokuvissa.

Islamin ja väkivallan niveltyminen on kuitenkin historiallistettavissa. Yksinkertaistetusti tyypiteltynä länsimaisia islamin kuvauksia voidaan jäsentää kolmen momentin kautta: ristiretkien aikana islamin väkivaltaisuutta korostettiin, 1600-luvun jälkipuoliskolla islam nivellettiin ylikorostuneeseen seksuaalisuuteen (napatanssijat, haaremit, käärmeenlumoajat, moraalittomat sulttaanit...) ja 1900-luvun lopulla islam nähdään jälleen väkivaltaiseksi ja uhkaavaksi (Miles & Brown 2003, 28). Kuvauksia voidaan ymmärtää suhteuttamalla ne länsimaisuutta määrittäviin tekijöihin. Ristiretkien aikaan luotiin viholliskuva väkivaltaisesta islamista,

joka asuttaa kristillisestä identiteetistä todistavaa myyttistä maata. Kiinteässä modernisaatiossa länsimaista identiteettiä alkoi merkata käsitys edistymisestä. Edistyminen tapahtui vähitellen talouden ja tieteen mutta myös moraalien muuttumisena kohti täydellisyyttä. Tässäkin islam näytti sen, mitä länsi ei ole: epämoraalinen ja yliseksuaalinen, sillä itsensä hillitseminen ja sopiva askeesi todistivat edistyksen puolesta. Modernin notkistuessa ja varhaisen edistysajattelun kriisiytyessä islam kuvataan jälleen väkivaltaiseksi. Tällä kerralla lännen identiteettiä ei kuitenkaan osoita kristinuskko ja myyttinen maa-alue tai edistys, vaan globalisoituvan kapitalismin propagoima uusi maailmanjärjestys. Väkivaltainen islam on siinä esimerkki takapajuisuudesta ja väkivaltaisuudesta, koska islam ainakin suurista maailmanuskunnoista on selvimminkin nykyisen kapitalismin vastainen. *Poikani fanaatikko* on siis karkeasti tyytellen sijoitettavissa tähän islamin kuvaaminen viimeisimpään vaiheeseen.

Kun vielä todetaan, että Bradfordissa, jossa elokuva on kuvattu, on runsaasti Pakistanista tulleita muslimisiirtolaisia, ei ole yllätys, että myös *Poikani fanaatikko* käsittelee islamia eikä minkä tahansa uskonnon ääriilikoita. Britanniassa on arvioiden mukaan noin 1,6 miljoonaa muslimia, ja suuri osa heistä on Pakistanin maaseudulta 1960-luvulla muuttaneiden jälkeläisiä. Elokuvan pojan tavoin jälkeläiset eivät ole siirtolaisia, vaan Britanniassa syntyneitä brittimuslimeja. Tästä hybridisyydestä ja identiteettien kääntämisestä on kehittynyt erilaisia uutuuksia, kuten Britannian intialaiset ravintolat ja bhangra-musiikki. (Nye 2003, 189–190; ks. myös Hall 1999, 67–76.) Uskonnon ja erityisesti islamin kohdalla on tyypillisempää tukeutua kääntämisen sijaan elokuvan tarkastelemaan kuviteltuun perinteeseen, ja joskus jopa sen ääri-ilmaisuihin etnis-uskonnollisen identiteetin puhtauden ja yhtenäisyyden puolesta. Tällöinkin perinteen ilmaisut syntyvät notkean modernin kontekstissa, suhteessa hybrideihin ja identiteettien käännöksiin.

Kommunikaation ongelmat

Elokuvassa kielellinen kommunikaatio, sikäli kuin sillä tarkoitetaan merkitysten ja informaation välittämistä ja vaihtamista, on ajautunut ongelmiin. Kielen ja puheen merkitykset eivät kuljeta elokuvaa eivätkä osoita asetelman kokijoille toistensa tuntemuksia ja ajatuksia. Territorioiden resonanssi tulee näkyväksi ja tunnetuksi muilla tavoin kuin kielellisen informaationvälityksen keinoin: aistimuksin, havainnoin, rytmein, shokein, värähtelyin.

Poikani fanaatikossa on kohtauksia, joissa kommunikaatio eri osapuolien välillä ei suju tai joissa tästä seuranneista ongelmista pyritään puhumaan toisille. Isä ei ymmärrä pojan kääntymistä muslimiksi, eikä poika ymmärrä miksi isä hylkää perinteensä mukaisen elämäntavan. Molemmat kertovat, että eivät ymmärrä toistensa valintoja. Silti kumpikaan ei selvennä ratkaisujaan perustelemalla, keskustelemalla tai väittelemällä. Pojan muuttuessa Parvez tilittää Bettinalle: ”Hän heittää tavaraa pois eikä halua puhua minulle.” Bettina kysyy: ”Puhutko hänelle asioita?” Parvez vastaa: ”Tarkkailen häntä päivittäin. En halua rajoittaa hänen vapauttaan.” Isä tarkkailee, aistii, mutta ei puhu.

Suuntatietoisuuden puutteesta kertoo Bettinan kysymys: ”Jos saisit valita, mitä tekisit?” ”En ole aikoihin ajatellut mitään”, vastaa Parvez. Myös Parvezin vaimo Minoo on vähäpuheinen, melkein mykkä perheen joutuessa syvimpään kriisiin. Hän olisi kaivannut taloudellisesti menestyvää miestä, jollaisesta Fizzy on esimerkkinä. Tällaisen puuttuessa hän alkaa haikailla takaisin juurilleen – tosin ilman fundamentalismin häivääkään. Eri osapuolilla on erilaiset toiveet. Heidän puhuessaan sanat ovat tuttuja, mutta ne eivät kommunikoi. Heidän puheessaan, ruumiissaan ja materiaalisessa ympäristön organisoinnissa näkyvät affektiiviset (ei-persoonalliset, elämän tunneulottuvuutta koskevat, elämään tolkkua tuottavat) panostukset ovat tyystin erilaiset.

Elokuva asettaa esille yhteisen kielen heikentymisestä seuraavan tulkintojen konfliktin, jossa ei voida viitata olemisen objek-

tiiviseen järjestykseen. Vastaukseksi ei tarjota habermaslaista tulkintaa tilapäisesti änkyttävästä ja mumisevasta yhteisestä ja julkisesta kommunikaatiosfääristä, jossa itsepintaisesti pidetään kiinni paluusta historian metafysiikan metakertomukseen ja toivottuun konsensukseen. (Vattimo 1999b, 34–35, 58.) Toisaalta yhteisen kielen heikentymistä ja yleisemmin yhteiskuntaa integroivien elementtien hajaannusta ei elokuvassa ensisijaisesti seuraa pluralististen tulkintojen valtameri vaan ainoastaan kielellisen kommunikaatioyhteyden katkeaminen. Sitä asettuu korvaamaan ei-kielellinen ruumiiden ja tilan aistimellinen organisointi.

Elokuvassa on useita aistimellisuutta ja territorioden resonanssia korostavia kohtauksia. Länsimaistumisen symboli jazzmusiikki tekee näkyväksi Parvezin oman alueen kodissaan. Kun muslimit majailevat talossa, uhaten isän territoriota, musiikki laitetaan kovemmalle merkkamaan reviiriä. Näin muslimijohtaja ymmärtää Parvezin maallistuneeksi ja länsimaistuneeksi ihmiseksi. Ruumiiden värähtelyjen kaiut ovat esillä Bettinan ja Parvezin herkässä, mutta voimakkaassa kosketuksessa. Näin heidän suhteensa tulee ymmärretyksi ilman puhetta. Faridin uskonnollista kääntymistään ei onnistuta kommunikoidaan isälle sanallisesti. Vasta kun uusi symboli, muslimeja yhdistävä asukokonaisuus, tulee aistituksi ja tunnetuksi, isälle valkenee pojan muutos. Muutosta korostaa se, että Farid, joka ennen rakasti vaatteita ja teki viikonlopputöitä muotiliikkeessä, myy vanhoja vaatteitaan pois ja samalla erkaantuu vanhan territorionsa kytkennöistä.

Kun isä suostuu majoittamaan fundamentalistien johtajan taloonsa, hän kokee senkin tilan ja ruumiiden organisoinnissa. Poika muuttaa talon sisustusta vaihtamalla seinällä olevan taulun. Isän hämmennys vaihdetun taulun edessä on paljonpuhuva. Poika myös eristää äitinsä Minoon eri huoneeseen ruokailujen ajaksi elokuvassa kuvatun uskonnon käytännön mukaisesti. Toinen esimerkki eristämisestä on Bettinan ja Parvezin ruokailu Fizzyn ravintolassa. Parin täytyy ruokailla eri huoneessa kuin muut, koska saastaisen prostituoidun näkyminen ravintolassa on vaaraksi

yrityksen maineelle ja menestykselle. Näin myös Fizzyn asemapaikka tulee näkyväksi sanoista riippumatta.

Vasta näissä dialogin ulkopuolisissa aistimusblokeissa henkilöiden panostukset ja niiden väliset suhteet tulevat näkyviksi. Kielellisen merkityksenannon tulkitsemisytykset eivät vielä kerro henkilöille tai katsojalle paljoakaan. Vasta aistimusblokit tekevät tunnetuksi eri osapuolten territoriot ja niissä aktualisoituvat valtasuhteet ja affektiiviset panostukset, jotka kuljettavat elokuvaa eteenpäin.

Elokuva ei ainoastaan kuvaa kielellisen kommunikaation katkosta, vaan tuottaa sen metatasolla myös katsojien territorioihin kahdella tavalla. Ensiksikin, esillä on aivan liian monta teemaa. Elokuvassa luodaan vain intensiivisiä ja shokeeraavia asetelmia, joita ei kyetä tai haluta käsitellä yksityiskohtaisesti ja selittäen. Esi-merkiksi pojan pikaista kääntymistä islamiin ei juurikaan selitellä vaan se jää katsojalle asiaksi, joka vain tapahtuu. Tätä korostaa myös käsikirjoituksen perustana olleen Kureishin samannimisen novellin lukukokemuksesta annettu palaute (Stope 2000).

Kun elämäkatsomustiedon kurssilla 16 oppilastani kirjoitti elokuvasta, en löytänyt teksteistä mitään yleisesti jaettua tulkintaa – puhumattakaan niistä lukuisista teemoista, joihin kirjoitukset keskittyivät. Kommenttien perusteella elokuvassa oli kyse rakkaustarinasta, kulttuurien kohtaamisesta, uskonnosta, isä–poika-suhteesta, rasismista, perinteen siirtämisestä, ihmisen raadollisuudesta, assimilaatiosta, ulkomaalaisvihasta, elämänfilosofian kaipuusta, nuorison kapinasta, perhearvoista, järjen ja tunteen kamppailusta, naisvastaisuudesta, suvaitsemattomuudesta ja juurettomuudesta. Kuten eräs elokuvakriitikko toteaa, elokuva voisi teemojensa puolesta kestää puolentoista tunnin sijaan 12 tuntia (Short 2000). Kenties siinä ajassa tärkeimmät teemat saataisiin käsiteltyä. Tarina pysähtyy pisteeseen, josta syvemmän tarkastelun tulisi alkaa.

Toiseksi, ilman tekstitystä katsovan (englanninkielisenkin!) on välillä vaikeaa ymmärtää kielellistä kommunikaatiota, koska

elokuvassa puhutaan vahvalla murteella. Sitä käyttää erityisesti Parvez, jolle saksalaisella aksentilla puhuva Schitz kommentoi metatason silmäniskussa: ”Itse asiassa englantini on parempaa kuin sinun”. Välillä taas puhutaan kovin hiljaa. Katsojien ja kriitikoiden mukaan tämä ”tekee katsojan hulluksi” (hannah12 2000) tai ”on kuin osaisi koulukirjojen verran espanjaa, mutta joutuisi kuuntelemaan natiivien tavoin puhuvia” (Short 2000). Rajusti liioiteltua mutta osuvasti asenteita kuvaavaa on myös kriitikoiden ennakkonäytöksessä esittämä arvio, jonka mukaan brittikatsojat ymmärtävät dialogista vain puolet (Jahiel 2000).

Tekijöiden ja henkilöhahmojen resonanssi

Elokuvassa uskonnolliset kysymykset eivät kosketa käsityksiä maailman luonteesta, vaikkapa universumin alkuperästä ja synnystä. Tapetilla on länsimaistuneen maahanmuuttajan eettinen kysymys: ”Kuinka olla hyvä ihminen?” Tässä asetelmassa isän siirtolaisystävän materiaalinen menestys ja vaimon etnisen perinteen ylläpito ovat jääneet valintojen vaihtoehtojen ulkopuolelle. Territorioiden resonanssia voidaan kuvata jatkumona, jonka toisessa päässä on pojan fundamentalismi ja toisessa Schitzin hedonistinen liberalismi. Vaimo on (ambivalenttina) traditionalistina janalla esiintyvien valintojen ulkopuolella kuten myös ravintoloitsija Fizzyn talousajattelu.

Bettina on elokuvan sisäisten territorioiden ”koostemuuntaja” (*assemblage converter*), tapahtumat liikkeessä pitävä rytminen muutosvoima (Deleuze & Guattari 1998, 325; Sihvonen 1997, 71). Hänen osansa on merkityksellinen siksi, että erityisesti prostituoidun ja Parvezin liitoksissa elokuvan sisäisten territorioiden resonanssi tulee näkyväksi. Faridin viha kohdistuu prostituoituun – isän rakastettuun, Parvezin vaimon pettymys avioliittoon kulminoituu Parvezin ja prostituoidun suhteeseen, Schitz toteuttaa elämänarvojaan prostituoidun kanssa ja houkuttelee Parvezia mukaan, Fizzyn talousajattelun nurja puoli tulee näkyväksi Parvezin

ja prostituoidun illallisella Fizzyn omistamassa ravintolassa. Bettina on pojan muutoksen ohella Parvezin uusalueistumisen, deterritorialisaation ja reterritorialisaation liikevoima, jonka rytmeistä ja resonansseista seuraa perheen hajoaminen, uudenlaiset kytkeytymiset ja uudenlaisen territorion asuttaminen – perinteisemmällä käsitteistöllä ilmaistuna uusi välitilan identiteetti.

Isän ”valinta” osoittaa notkean modenin asennetta: valinnan mahdollisuuksien avoimena pitämistä. Isä on pahoillaan siitä, että poika on itse supistanut niitä valitsemalla varmuuden eikä epävarmaa valintojen vapautta. Pojan valinta on sekin mahdollinen ratkaisu kulutusyhteiskunnan riskivalinnoista aiheutuvaan epävarmuuteen. Toisessa ääripäässä on loputon elämysten ja nautinnon orjuus. Sekään ei ole isän perspektiivistä sopiva vaihtoehto. Vastauksia hänellä ei ole. Kun Bettina sanoo, että ”Et voi syyttää nuoria siitä, etteivät he usko rahaan. Sinun täytyy antaa Faridille parempi filosofia”, Parvez vastaa ”Millainen?” Isä ei tarjoa vastauksia vaan valinnan mahdollisuuksia.

Elokuvan huippukohdassa isä hakee poikansa pois väkivaltaisesta hyökkäyksestä prostituoituja vastaan, vie kotiinsa ja kurittaa häntä. Poika päättää lähteä pois kotoa ja muuttaa uskonveljiensä luokse. Kun poika lähtee, Parvez sanoo elokuvan kokonaisuuden ja tekijöiden oman territorion kannalta tärkeät lauseet: ”Muista kaksi asiaa: hyvä ihminen voi olla monella tavalla. Ja olen kotona. Tuletko käymään kylässä?”

Vaimon mukaan Parvez on asettanut itsensä perheen edelle. Vaimon lähdettyä Parvez tilittää Bettinalle: ”Onnistuin tuhoamaan kaiken. Oloni ei ole koskaan ollut huonompi. Tai parempi.” Katsoja ei syytä Parvezia, pikemminkin säälii tai myötäelää, koska tällaisella panostuksella hän joutuu luopumaan perheeseen kohdistuneista toiveistaan. Loppukohtauksessa Parvez on kotonaan. Hän laittaa jazz-levyn soimaan ja kaataa itselleen lasin viskiä. Moni katsoja vakuuttuu pienen epäilyn jälkeen: hieno mies tuo Parvez. Tosin elämänskatsomustiedon kurssilaisista muutamaiset naisopiskelijat pitivät elokuvasta kirjoitetuissa analyyseissa Parvezia itsekkää-

nä ja asettuivat Bettinan puolelle, vaikka prostituoidun territorio koettiin ambivalentiksi.

Käsikirjoittaja Kureishi on etnisesti pakistanilainen, mutta syntyjään englantilainen. Ohjaaja Prasad on 9-vuotiaana Englantiin muuttanut intialainen. Kahden kulttuurin väliin asemoiduille Prasadille ja Kureishille (osin myös isää näyttelevälle modernille intialaiselle, Om Purille) *Poikani fanaatikko* on henkilökohtainen projekti. Kureishi on käsitellyt länsimaisen elämäntavan ja imaginaarisesti eletyn etnisyyden kohtaamista toisen polven maahanmuuttajissa jo aikaisemmissa elokuvakäsikirjoituksissaan ja romaaneissaan. Prasad on tehnyt samaa brittiläisissä TV-dokumenteissa. He eivät siksi ole keitä tahansa tarkkailijoita vaan ”kolmannen kulttuurin lapsia”: niitä, jotka elokuvan pojan tavoin eivät täysin ole omaksuneet vanhempiensa kotimaan eivätkä asuinmaansa kulttuuria (Wise 2000, 306). Kulttuurituotannon ammattilaisina he asuttavat myös erityisen näkyvää aluetta. Tästä syystä on huomionarvoista, että useiden katsojien kokemuksissa isä on erityisen sympaattinen hahmo. Myös jotkut elokuvakritiitikot ovat osoittaneet sympatiansa elokuvan isälle (ks. esimerkiksi Ansari 1999), kuten myös Parvezia näyttelevä Om Puri, joka samastuu häneen voimakkaammin kuin elokuvassa *East is East* (1999) näyttelemäänsä traditionalistiseen isään (Gordon 2000). Sama pätee myös ensimmäiseen katsomiskokemukseeni. Siksi on syytä kysyä, tehtiinkö vieraasta uskonnosta jälleen eurooppalaisen kulttuurin piilominä (ks. Said 1985, 3). Elokuvan asetelma toistaakin populaarikulttuurista uskonnon kuvausta. Tyypillisesti uskontona on jokin epämääräinen ja suljettu laho, josta vanhemmat yrittävät pelastaa lapsensa. Tämän voidaan nähdä heijastelevan nykykulttuurille tyypillistä huolta perheiden hajoamisesta ja vanhempien vastuuseen liittyviä paineita. *Poikani fanaatikko* on siis samanaikaisesti populaarikulttuurista kuvastoa toistava että tuon kuvaston uudenlaiseen nykykulttuurin kontekstiin sijoittava teos. Silti uskonnon kuvaaminen tuntuu olevan helpointa yrittämättä ujuttaa erityistä syvyyttä mukaan. Äärimmilleen yksinkertaistava ote fundamentalismien kuvaamisessa onkin paitsi Kureishin tavaramerk-

ki myös muiden kolmannen kulttuurin lapsien toistama valinta. Esimerkiksi Zadie Smithin menestysromaanin *Valkoiset hampaat* (2000) Millat muistuttaa *Poikani fanaatikon* Faridia (ks. Ahokas 2003, 197v97). Vaikka kulttuurinen tilanne kuvataan monisyiseksi, fundamentalismi esitetään toistuvasti yksinkertaistaen. Tässä ei ole mahdollista käsitellä aihetta kattavasti. Huomattavaa kuitenkin on, että toimijoina ovat nyt etnisistä juuristaan erkaantuneet, osin eurooppalaistuneet kulttuurintuottajat, jotka selkeästi nostavat ”kääntämisen” ”perinteeseen palaamista” toivotummaksi keinoksi rakentaa identiteettiä traditionaalisten ja kiinteän modernin identiteettien kriisiytyttyä. Lisäksi piilominuuden rakentamisen tai torjutun ulkoistamisen mekanismi kohdistuu ”orientin” lisäksi myös länsimaiseen ääripluralismiin.

Isän aseman heiluttamisella osoitetaan, ettei hänkään ole täydellinen perheen hajotessa osin hänen ratkaisujensa vuoksi. Samalla muslimifundamentalistien elämästä nähdään vain kielteinen puoli vailla arkea. Heidät esitetään raivopäisinä pelleinä, kuten *Mustassa albumissakin*. Tätä korjaa kaikkien eri osapuolten välisen kommunikaation vaikeuden osoittaminen syyllistämättä yksin muslimeja. Vaikka uskonto muodostuu karikatyyriksi huolimatta uskontososilogisesti upeasta asetelmasta, tuskin kukaan tekijäkaartista haluaa ehdoin tahdoin Rushdieksi Rushdien paikalle muslimifundamentalismin ja länsimielisten kulttuurituotteiden kohdatessa. Kureishi toteaaakin, että hänestä ei voi tulla uutta Rushdieta, koska hän tuntee *Koraanin* niin huonosti eikä ole kiinnostunut uskonnosta. Lisäksi muslimit eivät ole hänen mielestään kiinnostuneita kirjoista tai elokuvista, joten he eivät myöskään kiinnostu Kureishin tekemisistä. (Korsström 1994, 151–152.) Kureishin suhde uskontoon ja erityisesti islamilaiseen fundamentalismiin ei jää kenellekään epäselväksi. Elokuvan tekijät sijoittuvatkin asuttamaan lähinnä Parvezin territoriota. Niinpä, muslimi voi käydä kylässä. Hyvä ihminen voi olla monella tavalla. Tekijäkaarti sen sijaan tarjoaa lopulta vain yhden vastauksen: ei ainakaan fundamentalistien tavoin vaan mieluummin Parvezin.

* * *

Poikani fanaatikko piirtää kuvan kulttuurista, jossa kommunikaatioyhteys ja sen habermaslainen ihanne konsensuksesta näyttää mahdottomalta eivätkä ääripäät, fundamentalistit ja hedonistit, kykene käsittelemään erilaisuutta. Edelliset haluavat kitkeä saastaisen erilaisuuden vähintään omasta territorioistaan, kun taas jälkimmäisille ihmiset ovat lähinnä käyttöarvonsa mukaisia tuotteita. Jos joku kykenee arvostamaan erilaisuutta edes likimain, se on Parvez – kulttuurisesti artikuloitunut territorio, jonka tekijäkaarti itse omalla tavallaan asuttaa ja jonka perspektiivistä äärilaidat määrittyvät.

Elokuvassa asiantiloille ei ole perusteluja. On ainoastaan tuntu. Ratkaisut tulevat näkyviksi aistimusblokkeina ja territorioiden resonanssina eivätkä kielellisen kommunikaation keinoin. Merkitysten ongelmallisuus näkyy metatason kikkailussa sekä kommunikaatiovaikeuksien ja argumentoinnin hankaluuden kuvaamisessa. Affektiivisuutta korostetaan etenkin fundamentalismin kuvauksessa shokkiefekteillä ja ratkaisujen perusteluiden puuttumisella. Siksi *Poikani fanaatikko* sekä kuvaa kommunikaatio-ongelmaista nykykulttuuria että on audiovisuaalisena tuotteena osa kyseistä territoria.

Poikani fanaatikko esittää nykykulttuurille yleistyneen ja uskon-tososiologisesti tarkasteltuna maallistumisparadigmaa haastavan asetelman. Se tekee näkyväksi sekä eri kulttuuriperinteiden välisen kommunikaation että valintojen vaikeuden jälkitraditionaalisessa kulutuskulttuurissa. Osapuolet eivät puhu luontevasti samaa kieltä keskenään eivätkä katsojien kanssa. Siksi kommunikaatio on lähes mahdotonta kenenkään osapuolen välillä. Tärkeämpää onkin se resonanssi ja tuntu, joka syntyy toisaalta elokuvan henkilöiden välillä ja toisaalta katsojalle. Monille se tarkoittaa Parvezin ja Bettinan rakkaussuhteen puolelle asettumista eikä pyrkimystä ymmärtää, suvaita tai arvostaa kommunikoinnin kannalta jo liian kauaksi toisistaan erkaantuneita ääripäitä. Tällaisen affektin tuottamisessa Kureishi, Prasad ja kumppanit ovat onnistuneet. Sen purkamiseen tai kyseenalaistamiseen olen tässä vastannut vain

osittain. Sen sijaan olen pyrkinyt tekemään kommunikaatiota ja islamin fundamentalismia koskevat aspektit näkyviksi erittelemällä territorioiden resonointia yksittäisessä elokuvassa ja suppeammin sen tekijöissä ja vastaanottajissa. Se puolestaan kertoo laajemmin identiteettien luomisen ja ylläpitämisen vaikeudesta moniarvoisessa ja moniuskontoisessa, varmuuksien tarjoajia samanaikaisesti karttavassa ja hokuttavassa nykykulttuurissa.

Viitteet

¹ Uskonnon ja huumausaineiden rinnastamisella on pitkä historia. Ensimmäin voidaan osoittaa huumeiden merkitys maailman eri uskontoperinteissä: hopi-intiaanit maistelivat peyotea, viikingit ja Siperian etniset ryhmät siennä, intialaiset shivan palvojat kannabista, Jamaikan rastafarit marihuanaa. Toiseksi rinnastus tehdään myös uskontojen kuvauksissa: Marx rinnasti uskonnon oopiumiin, *Indiana Jones ja tuomion temppelissä* (*Indiana Jones and the Temple of Doom*, USA 1984) kali-jumalaa palvovat ovat verellä huumattuja, mekaanisesti johtajiensa käskyjä tottelevia tuomittuja tomppeleita, *Pelon pyramidissa* (*Young Sherlock Holmes*, USA 1985) seikkaileva nuori Sherlock Holmes tutkii uskonnollista kulttia, jonka huumatut jäsenet seuraavat sokeasti johtajansa toiveita. Rinnastuksia tuntuisi yhdistävän pelko yksilöllisyyden ja autonomisuuden menettämisestä. Tämä puolestaan kertoo uskontoa koskevasta mielikuvasta: uskonto on ennen kaikkea yksilöllisen toimijuuden menettämistä, ja tuo menettäminen voi ilmetä passiivisuutena (uskonto oopiumina) tai aktiivisuutena (uskonto ekstaasina tai amfetamiinina). Jako voidaan rinnastaa myös kiinteän ja notkean modernin väliseksi: uskonnon ”huumeisuus” ei koske enää passiivisuutta vaan aktiivisuutta väkivallan ja terrorin muodoissa.

² Modernisaation islamilaistamisella muslimit tarkoittavat tieteen ja teknologian saavutusten hyödyntämistä islamiin perustuvan elämäntavon ja yhteisöllisyyden organisoinnissa ikään kuin modernisaatiosta voitaisiin vain valita parhaat puolet. Tämä on osa laajempaa kysymystä vaihtoehtoisista modernisuuksista. Marxilainen kulttuuriteoreetikko Fredric Jameson on todennut, että modernisaatiota ja sen kehittymistä, puhumattakaan modernisaation käsitteellistämisestä, ei voida erottaa kapitalismista (Jameson 2002, 12). Jos teknologian ja tieteen kehitys on todella nykyisestä (kapitalistisesta) modernisaatiosta riippuvaista, puhe vaihtoehtoisista modernisaatioista – siis myös modernisaation islamilaistamisesta – on vähintään ongelmallista.

Kysymykseen elokuvan poliittisuudesta vastataan arkielämässä viittaamalla usein kommunististen tai fasististen hallintojen propagandafilmeihin. Ne ovat ensimmäisinä mielessä poliittisen elokuvan prototyyppinä. Propagandaelokuvissa poliittisuus viittaa elokuvataiteen ja -viihteen kytkeytymiseen valtiohallinnon kanssa. Elokuvan poliittisuudella voidaan tarkoittaa kuitenkin kaikkea sitä, mikä liittyy kuvien, merkitysten ja affektien tuottamiseen ja niiden vaikutuksiin. Tällöin mitä tahansa elokuvaa voidaan tarkastella sen poliittisten ulottuvuuksien suhteen.

Poliittisuutta voidaan siis hakea elokuvan ja valtiohallinnon kytkennän sijaan myös paljon laajemman spektrin avulla. Esi-merkkinä laajemmin ymmärretystä poliittisuudesta on kysymys, miten elokuvissa representoidaan erilaisia uskontoja, etnisiä ryhmiä tai kulttuurisia identiteettejä. Kysymykseen vastaamiseksi ei riitä yksittäisten elokuvien kuvaus, vaan tärkeää on myös pohtia, millaisiin valtasuhteisiin, millaiseen politiikkaan, millaisiin katsojaskokemuksiin representaatiot kytkeytyvät. Emir Kusturican elokuvista erityisesti kultaisella palmulla palkittu menestyselokuva *Underground* (*Podzemlje – Bila jednom jedna zemlja*, Ranska/Saksa/Unkari/Jugoslavia 1995) on joutunut kovan kritiikin kohteeksi Balkanin alueen intellektuellien käsittelyssä. Keskustelu on jo laantunut, mutta ei loppunut. *Undergroundia* on syytetty serbi-mielisestä propagandasta ja Balkanin etniset erillisalueet yhtenäistävstä kuvauksesta. *Underground* on entisen Jugoslavian alueelle

sijoittuva pseudohistoriallinen elokuva, jonka poliittisuutta on hahmotettu kahdesta näkökulmasta: yhtäältä poliittisesti latautuneena ja Miloševićin hallintoa puoltavana allegoris-propagandistisena historiallisena representaationa Balkanin alueesta (esimerkkinä Cerovic 1995 ja Iordanova 1999) ja toisaalta poliittisena juuri epäpolitisodun esteettisen asenteensa vuoksi (esimerkkinä Žižek 1997; 2001a). Asetan tehtäväkseni selvittää näiden kahden poolin kritiikkejä suhteuttaen niitä nykykulttuuriin erityisesti etnisyyden teeman kautta.¹ Etnisyyden teema kytkeytyy suoraan uskonnon notkistumista koskevaan kehykseen: Balkanin alueella uskonnoista tulee etnisyyden eikä niinkään uskon osoittaja, mutta etnisyydestä tulee jotain jonka voi valita. Tämä erikoinen yhdistelmä toimii esimerkkinä kiinteän modernin luokittelujen notkistumisesta. Sitäkin olennaisempaa on hahmottaa, miten käsitteiden liukkaus toimii poliittisten asetelmien osana.

Jatkuva sota ja kuvaamisen politiikka

Underground on elokuva Jugoslavian historiasta ja sen hajoamisesta, kuvattuna absurdin huumorin, valtavan tunne-energian sekä maagisen realismin keinoin. Elokuvassa piirtyy käsitys historiasta jatkuvana sotana. Kuvaus alkaa toisesta maailmansodasta ja päättyy sotaan, jossa Jugoslavia hajosi. *Underground* jakautuu kolmeen periodiin: vuosi 1941 sota, vuosi 1962 kylmä sota, ja lopuksi jälleen sota vuonna 1992.

Kuvauksen keskiössä on kaksi elämänhimoa ja energiaa pursuilevaa kansallismielistä miestä, Marko Dren (Miki Manojlovic) ja (Lazar Ristovskin esittämä) Petar Popara / Crni (tarkoittaa mustaa, englanninkielessä käännetty muotoon Blackie ja Blacky). Taustaltaan toinen on ilmeisesti montenegrolainen ja toinen serbi. Toisen maailmansodan alussa he toimivat vastarintaliikkeessä, mutta ovat pian pakotettuja piileksimään, koska he valmistavat kivääreitä. Marko jää maan pinnalle hoitamaan julkisivua, kun taas Crni ja kumppanit asettuvat Markon talon kellariin jatkamaan kivää-

rien valmistusta. Marko, joka rakastuu parhaan ystävänsä, Crnin, naiseen, ei halua Crnin pääsevän pois kellarista, vaikka sota päättyy. Näin Marko ei menettäisi rakastamaansa naista takaisin ystävälleen. Hän uskottelee kellarin asukkaille sodan jatkuvan. Aseet hän myy omaksi voitokseen ja etenee samalla Titon kommunistisen puolueen hierarkiassa. Kun lopulta kellarissa apina ampuu tykillä reiän seinään, ihmiset lähtevät sieltä pois – sotaan. Ja itse asiassa sota jatkuu. Nyt kyseessä ei ole toinen maailmansota vaan Bosnian sota. Sota, jossa ”veli kääntyy veljeä vastaan” – Crnistä ja Markosta tulee vihollisia.

Suomalaisesta perspektiivistä tuntuu mahdottomalta yrittää hahmottaa *Undergroundin* serbinationalismia. Se vaatisi useamman vuoden tutustumisen entisen Jugoslavian etnisten erillisuusalueiden vivahteisiin enkä usko, että sekään auttaisi. Siinä määrin vaikeaa on hahmottaa joitakin elokuvaan kohdistettuja syytöksiä, vaikka kritisoijat kertoisivatkin täsmällisesti mistä elokuvan kohdasta puhuvat. Mitä merkitsee maskuliinisen serbimytologian käyttö Crnin kohdalla? Myyttisenä sankarihahmona mies ei vanhene koko elokuvan aikana toisten tavoin; samoin rohkean tosimmäisen lailla Crni syö pöydän ääressä aamupalansa loppuun, vaikka pommitukset heiluttavat talon perustoja. Mutta mikä ideologinen viesti siihen sisältyy? Entä mitä merkitsee se, että elokuvassa käytetyissä historiallisissa dokumenttiklipeissä kroaatit ja sloveenit ottavat 1940-luvulla saksalaiset riemuiten vastaan (versus pommituksista raunioitunut Belgrad)? (Ks. Iordanova 2002, 76.) Sekö riittää representaatioksi kroaateista ja sloveeneista natsimielisinä? Mitä merkitsee se, että hurmaavia päähenkilöitä asekaupassa huijaavana kaksikkona ovat kroaatti ja muslimi (ks. Cerovic 1995)? Ja mistä ihmeestä Stanko Cerovic tunnistaa heidät kroaatiksi ja muslimiksi? Jälkimmäinen ihmetys selittyyneen sillä, että Cerovic kirjoittanee elokuvan pidemmästä versiosta, joka näytettiin Jugoslavian televisiossa. Edellinen kysymys jää silti ilmaan. Onko syytä nostaa kädet pystyyn ja yhtyä poppyhtye Aknestikin laulun-

sanoihin 1990-luvun alkupuolelta: ”Sotatila jatkuu Balkanilla, mä oon aina luullu että se on makkara”?

Undergroundista on keskusteltu monilla foorumeilla. Laajimmat esitykset ideologisten representaatioiden kritiikin näkökulmasta ovat Dina Iordanovan ja Igor Krsticin tieteelliset artikkelit (Iordanova 1999; Krstic 1999). Iordanovan artikkeli käsittelee yksin *Undergroundia*, mutta hän on kirjoittanut myös kirjan Kusturicasta (Iordanova 2002). Krstic käsittelee laajasti myös *Undergroundin* elokuvallista estetiikkaa, mutta sitäkin tarkastellaan historian esittämisen kontekstissa. Tosin Krsticin sanoma ei ole se, että Kusturica on serbinationalisti, vaan että elokuva kertoo jugoslaavien toisiaan vastaan kääntymisen johtavan katastrofiin. Elokuvaa ei hänen mukaansa kerro ”serbien sankarillisesta taistelusta kotimaan pettureita vastaan”. Kenties kuuluisin hyökkäys Kusturicaa vastaan onkin montenegrolaissyntyisen Stanko Cerovicin tilitys, jossa Kusturica määritellään serbinationalistiksi (Cerovic 1995). Representaatioiden kritiikin lisäksi serbimielisyyden ”todisteeksi” on tarjottu myös serbihallinnon osallisuutta elokuvan rahoitukseen (Iordanova 1999, 77–78; 2002, 16, 23).

Kusturican hämmennys

Undergroundiin kohdistunut kritiikki ei ole mennyt ohjaajan korvien ohi. Pikemminkin Kusturica on suhtautunut siihen vakavasti. Kusturican ensimmäinen pitkä elokuva, *Muistatko Dolly Bellin?* (*Sjecas Li se Dolly Bell?*, 1981), osoitti ohjaajan aseman saravejolaisten rakastamana taiteilijana. Kusturican kolmannen elokuvan, *Mustalaisten aika* (*Dom za Vesanje*, 1989), Balkanin mustalaiset ovat omaksuneet etnisen identiteettinsä pitkospuuksi. Kuvaavaa on mustalaismusiikkia alueella tarkastelleen tutkijan kohtaaminen: pyytäessään mustalaisia soittamaan jotain perinteistä musiikkia, he soittivat *Mustalaisten ajan* tunnussävelmän *Ederlezin*. Sen on säveltänyt taidemusiikkia opiskellut ja varhaisesta punk-yhtyeestään tutuksi tullut Goran Bregovic, joka ei suinkaan

ole mustalainen. Kusturican elokuvasta ja Bregovicin musiikista oli siis muutamassa vuodessa tullut osa myyttistä, historiatonta ja ikuista Balkanin mustalaisperinnettä. Myös mustalaisryhmien ulkopuolella kappaletta soitetaan joissain kansallisissa juhlissa ja häissä. Toki kriitikot osoittivat *Mustalaisten ajan* representoivan mustalaisia stereotyypein, romantisoivasti ja muuttumattomana joukkona, mutta yhtä kaikki, Kusturican kurssi oli huipussaan.

Toisin kävi *Undergroundin* kohdalla. Elokuva ei aloittanut Kusturican ongelmia Bosniassa, mutta se voimisti niitä (Iordanova 2002, 16). Edellä mainitut syytökset ovat saaneet Kusturican jopa toteamaan vakavalla naamalla, että hän lopettaa elokuvien tekemisen. Kuten tiedetään, toisin kävi. Vuonna 1998 ilmestyi seuraava elokuva, harmittoman riemukas *Musta kissa, valkoinen kissa* (*Crna macka, beli macor*). Vuonna 2001 valmistui puolestaan dokumentti Kusturican yhteestä, No Smoking Orchestrasta, nimellä *Super 8 Stories* (ja vuonna 2004 sotaan sijoittuva rakkaustarina *Zivot je cudo*, Elämä on ihme). Myös musiikkiin ja kiertue-elämään keskittyvää dokumenttia on syytetty serbimielisyydestä. Tämä tosin johtunee siitä, että yhtyeen Bosniasta kotoisin olevat muusikot ovat päätyneet Belgradiin (Iordanova 2002, 91). Kusturica on potenut julkisuudessa huonoa omatuntoa siitä, ettei hän ole ollut Miloševićin hallinnon näkyvä vastustaja, vaikka onkin vakuuttavasti esittänyt, miten *Undergroundin* kaltaisen elokuvan tekeminen ei olisi mahdollista Miloševićin kannattajalle. Omien sanojensa mukaan hän halusi vain muistuttaa Balkanin ihmisiä, jotka kollektiivisessa muistinmenetyksessään kieltävät Jugoslavian koskaan olleen olemassa, että ”bila jednom jedna zemlja...”, ”olipa kerran maa...”. (Ks. Horton 2000.)

Balkanismi ja estetiikan poliittisuus

Eräs esimerkki poliittisuuden moninaisuudesta on slovenialaisen psykoanalyytikko-filosofi Slavoj Žižekin (1997, 60–64; 2001a, 3–11) näkemys. Hän kirjoittaa *Undergroundin* poliittisuuden löy-

tyvän epäpolitisoidusta esteettisestä asenteesta, ei suinkaan avoimesta taipumuksesta asettaa sankarilliset serbit natsimielisten sloveenien ja kroaattien vastakohdaksi.

Žižekin mukaan Kusturica lyö todelliset poliittiset korttinsa pöytään väittäessään *Undergroundia* transsinomaiseksi subjektiiviseksi kokemukseksi. Elokuva asettaa affektiivisen tai viettitaloudellisen taustan post-Jugoslavian etniselle puhdistukselle ja sodan julmuudelle. Kusturica noudattaa ohjenuoraa, jonka mukaan ei ole syytä demonisoida serbejä eikä syyllistää vain yhtä etnistä ryhmää. Siksi elokuvassa ei selvillä yksityiskohtaisesti sotien rintamalinjoja tai neuvotteluja. Žižekiä mukaillen, juuri tällä tavalla Kusturica luo kuvan Balkanin alueesta yhden etnisen ryhmän asuinpaikkana – ei niinkään maantieteellisenä faktana vaan kuvitteellisenä paikkana, joka muodostuu irratiionaalista, affektiivisista, elämänhimoisista, energisistä, yhtenäisistä ja ajattomista passioiden sykleistä. Lännen fantasiana Balkan onkin kaikkea mitä rationaalinen, aneeminen ja historiallis-lineaarisesti kehittyvä länsi ei ole. Tällaiset käsitykset ovat vaikuttaneet konkreettisesti Bosnia-Herzegovinan tilanteeseen. Länsimaiset diplomaatit oikeuttivat passiivisuutensa sillä, että alue on villien sotilaiden parantumaton ja kaoottinen maa, jossa vuosisatoja vanhat erimielisyydet purskahtivat esiin (Velikonja 2003, 255–256).

Žižek käyttää tästä Maria Todorovan (1997) tunnetuksi tekemää nimitystä *balkanismi*, aivan kuten Edward Said kirjoitti jo 1970-luvulla orientalismista. Fantasmaattisen sisällön lisäksi Balkanin alue yhtenäistetään yhdeksi etnisyydeksi. Despoottinen ja barbaarinen Balkan asettuu demokraattista ja sivilisoitunutta länttä vasten. Yhtenäistäminen tapahtuu erojen tunnistamattomuuden ja tunnustamattomuuden kustannuksella. Analogisena esimerkkinä tästä ovat intiaanit. Niistä puhutaan kuin olisi olemassa yhtenäinen ryhmä, vaikka hyvin tiedetään, että on apaseja, irokeeseja ja niin edelleen. Tällä balkanismin ideologian esteettis-affektiivisella puolella Žižek selittää, miksi länessä rakastetaan Kusturican elokuvia. Se luo purkautumiskohteen lännen tu-

kahdutetulle rasismille, jota ei nykypäivänä voida enää kohdistaa Afrikkaan tai Aasiaan. Suomessa mahdollisena esimerkkinä tästä voisi olla jalkapalloilun uutisointi, jossa balkanismiin voidaan sovittaa myös osa entisestä Neuvostoliitosta. Muutama poiminta *Helsingin Sanomista*: ”Värikkäässä ottelussa tunteet kuohahtivat välillä, kuten usein jugoslaavien otteluissa” (HS 16.10.2002), ”He [Azerbaidžhanin joukkue] olivat puolirikollinen joukkio, jolle kaikki kielletyt otteet olivat tiettyyn rajaan asti käytössä.” (HS 13.10.2002)

Žižekin tulkinnassa *Underground* on etnisen puhdistuksen runoutta ja Serbien toteuttaman teurastuksen libidinaalista taloutta. Se ei ole poliittista sanan perinteisessä mielessä, vaan *todella* poliittista epäpolitisoituna esteettisyytenä, jossa teurastus on libidotalouden ja runouden jatke. Ajattoman tilan elämänhimoa, ekstaattisuutta, *jouissancea* ja affektiivisuutta korostaa toistuva, Bregovicin säveltämä energinen ja torvipainotteinen rytmimusiikki, tanssi, juominen, ammuskelu, tappelu, runous ja seksuaalisuus, jossa laukeaminen yhdistyy koko alueen räjähdysiin (Marko masturboi pommien putoillessa). Tällaisessa maastossa sotaakin voi pitää luonnollisena ilmiönä, aivan samoin kuin maa järisee silloin tällöin, ennustamatta (Žižek 1997, 62). Juuri tämän nykykulttuurin ”rasismin” ongelmallisuuden Žižek haluaa nostaa esiin kirjoittaessaan balkanismista.

Kusturican tapa kuvata Balkan yhtenäiseksi tunteista räjähtäväksi irrationaaliseksi alueeksi ei ole ainutlaatuista. Esimerkiksi pääosin *Undergroundin* näyttelijöiden tähdittämä Goran Paskaljevićin *Ruutitynnyri* (*Bure baruta*, 1998) on yökuvia sisältävä elokuva sodanjälkeisestä Belgradista, jossa pimeys, väkivalta ja elämänhimo kietoutuvat toisiinsa lähes irrallisissa episodeissa. *Ruutitynnyri* siis jatkaa teemaa ”Balkanin hulluudesta”, jonka nähdään kytkeytyvän Miloševićin tueksi siten, että väkivaltaisuus ja elämänhimon räjähtely tekee raakuuksista luonnollisia. Kriitikot eivät kuitenkaan aina niputa *Ruutitynnyriä* yhteen *Undergroundin* kanssa. Sitä on keuhuttu elokuvaksi, joka väkivaltaisuudellaan vas-

tustaa väkivaltaa, samalla kun Kusturica on leimattu poliittisesti naiiviksi elokuvantekijäksi (Horton 1999; Iordanova 2001)².

Balkanismi vs. etniset erillisalueet

Miksi ja mistä Kusturican kriitikot ovat loppujen lopuksi tuohtuneita? Vaikka en pyri osoittamaan Kusturican väitettyä serbimielisyyttä oikeaksi tai vääräksi, esittelemäni kaksi tapaa hahmottaa *Undergroundin* poliittisuutta yhdistyvät kysymyksessäni. Näyttää siltä, että kriitikot haluavat korostaa omaan etnisyyttään ja vastustaa Miloševićin Serbiaa. Kritiikkiä voidaan suhteellistaa selvittämällä tarkemmin elokuvan ohjaajan taustaa. Elokuvan poliittisuus ei millään muotoa näin tyhjene: tarkoitus on vain osoittaa Kusturican kriitikoiden ongelmakohtia.

Kusturica on kuvannut etnisiä ryhmiä ja uskontoja elokuviinsa tavalla, jota ei-balkanilaisen katsojan on vaikea tunnistaa. *Dolly Bellissä* tarinan keskiössä on Bosnian muslimien yhteisö, jonka asenne islamiin on hyvin näkymätön. Sitä seuranneessa menestyselokuvassa, *Isä on työmatkalla* (*Otac na Sluzbenom putu*, 1985), kuvataan muslimiperhettä moniuskontoisessa ja monietnisisessä ympäristössä, jossa ortodoksiserbit, kroaatit, unkarilaiset ja venäläiset asuttavat samaa aluetta. (Iordanova 2002, 54–55.)

Kusturica on itse todennut olevansa jugoslaavi, vaikka tietää ihmisten nykyään pitävän sitä dinosaurusten puheena. Haastattelussa ohjaaja määrittää itseään seuraavasti:

Olen serbi, koska äidinkieleni on serbia. Uskonnollinen en ole lainkaan. Käytännössä minut kasvatettiin jugoslavialaiseksi, eli siis minua ei enää ole olemassa... (HS 15.6.2003)

Kusturicalla on isovanhempiensa kautta muslimitausta. Alueen islam on monin paikoin maallista tapauskonnollisuutta ja näin on myös Kusturican tapauksessa. Suku kääntyi pakotettuna islamiin monien muiden tavoin Ottomaanien valtakauden aikana. Myös hänen vaimollaan, Majalla, on monietninen tausta: serbi-isä

ja sloveeni-kroaatti äiti. Myös Kusturican (entinen) hovisäveltäjä Goran Bregovic, jonka isä on kroaatti ja äiti serbi, on jonkinlaisen panjugoslaavisuuden kannattaja. Tämä on varsin tavallinen kanta niiden parissa, joilla ei ole sukunsa ja perheensä vuoksi mahdollisuutta asettua yhteen etniseen ryhmään ja omaksua poissulkevaan etnisyyteen tai uskontoon perustuvaa identiteettiä. Jos esimerkiksi isäsi on serbi ja äitisi kroaatti ja itse olet naimisissa Bosnian muslimin kanssa, kuka silloin olet sillä kartalla, jossa jakolinjoina toimivat etnisyys (serbi, kroaatti, bosnialainen) ja uskonto (ortodoksisuus, katolisuus, islam)? Tällaiset monietniset taustat ovat hyvin tyypillisiä vuonna 1954 syntyneen Kusturican sukupolvelle.

Mikä tahansa monietninen ja -uskontoinen sekoitus tuottaa kuitenkin etnisten ”enklaavien” aikakaudella tilanteen, jossa joudutaan valitsemaan puoli joidenkin kustannuksella tai sitten on oltava Kusturican tavoin nostalginen kadonnutta Jugoslaviaa kohtaan (*Undergroundin* loppukohtauksen tulkinnoista Kusturican nostalgiana aitoa jugoslaavi”perhettä” kohtaan ks. Krasztev 1999).

Kusturicaa voisi kuvata myös diasporiseksi jugoslaaviksi. Konfliktien alkaessa jugoslaaviaatteen kannattajana oleminen vauhditti kitkaisen suhteen muodostumista Bosnian muslimien kanssa. Suhteiden kärjistyessä hän auttoi vanhempiaan muuttamaan pois alueelta. Itse ohjaajalla on Ranskan kansalaisuus, asuntoja eri maissa, ja niissäkin hän viettää vain vähän aikaa kerrallaan. Kusturica on kuitenkin samalla jugonostalgikko, sillä nykyisen etnisen matriisin pakottavuuden vuoksi jugoslaavi voi olla vain diasporassa. Siksi jokainen jugonostalgikko on diasporinen jugoslaavi.

Kriitikoiden mukaan Kusturica, joka etnisyysmatriisin mukaan luokiteltiin ennen Bosnian muslimiksi ja nyt serbiksi, on petturi. Hänen taiteelliset kykynsä ovat tunnustettuja. Kriitikot olisivat halunneet ohjaajan olevan Balkanin elokuvan uusi ja johtava *auteur*, joka olisi korkeatasoisten elokuvien lisäksi poliittisesti korrekti (kriitikoiden näkökulmasta katsottuna). Esimerkiksi Dina Iordanova spekuloi Kusturican keskeneräisillä projekteilla,

kuinka niiden toteutuessa ohjaajasta olisi voinut tulla ”Balkanin elokuvantekijöiden titaani”, mutta hänestä tulikin, Iordanovan ja muiden kriitikoiden pettymykseksi, postmoderni kosmopoliitti (Iordanova 2002, 94).

Yllättävää kyllä, Kusturican kriitikot eivät ainakaan teksteissään kyseenalaista omaa etnisyyttään tai uskontoaan. Kaikki kriitikot eivät viitsi edes kertoa omia taustojaan, jotka selvästi vaikuttavat heidän käsittelyynsä. Esimerkiksi Iordanova kirjoittaa tavoittelevansa neutraaliutta kirjoittaessaan Kusturicasta, mutta hänen käsittelynsä on asenteellista. Iordanova ei välitä asemoida itseään, vaikka juuri tässä tilanteessa pätee ajatus neutraalin tilan tai asemapaikan mahdottomuudesta. Kulttuurintutkijan näkökulmasta nämä etniset, uskonnolliset ja kulttuuriset identiteetit on mahdollista osoittaa historiallisiksi konstruktioiksi. Ne ovat toisenlaisia kuin sosialismin ja nationalismin liitosta syntynyt Jugoslavia, mutta eivät yhtään enempiä tai vähempää historiallisia ja kulttuurisia rakennelmia, joilla yhteiskuntaelämää ja siihen liittyviä valtasuhteita – siis politiikkaa ja poliittisuutta laajassa merkityksessä – järjestetään. Tässä ei ole mahdollista laajaan etnisyyksien purkamiseen, mutta pieni maistipala on tarjolla. Slaaveista periytyviä Bosnian muslimeja ei suinkaan ole aina määritetty uskonnollisen ja etnisen määreen yhdistelmällä. 1950-luvulla serbit ja kroaatit muodostivat etnisyyden matriisin, kun taas Bosnian alueen etninen identifiointi muodosti ongelman. Nimike ”muslimi” alkoi määrittää bosnialaisia etnisenä ja kansallisena eikä niinkään uskonnollisena yhteisönä Jugoslavian kommunistihallinnon aikana 1960- ja 1970-luvuilla. Muslimi alkoi tarkoittaa uskonnollisen sijaan etnistä identiteettiä eli tuli mahdolliseksi olla myös ”ateisti muslimi” (mikä on sinänsä loistava esimerkki uskontodiskurssin notkeudesta). Luokittelulla, jota koskevan muutoksen toimeenpanijoina olivat kommunistit ja sekulaarit muslimit eivätkä uskonnolliset aktivistit, tehtiin ero (ortodoksi)serbeihin ja (katolisiin) kroaatteihin sekä vältettiin serbeihin tai kroaatteihin samastumisen paine. Uskonnollinen nimitys oli ilmeisin tietyllä

alueella asuvan ryhmän tunnuspiirre, jonka kautta itse etnisyys konstruointiin. Yhdessä nämä identifioivat määreet siloittivat tien 1990-luvulla sotaisat kasvot saaneelle nationalismille. (Bruce 2003a, 50; Miles & Brown 2003, 161; Ruthven 2000, 3; Suomalainen 2004, 298–299; Žižek 2001b, 27–28.) Vaikka uskonto ei ole ollut konfliktin näkyvä tekijä esimerkiksi oppikiistojen muodossa, se on kielen ja muiden tekijöiden ohella merkinnyt eroja etnisten ryhmien välille. Jugoslavian etnisyyden nousussa uskonto on itse asiassa vanhempi yhteisöllisyyden merkittäjä kuin etnisyys: serbit olivat ortodokseja kauan ennen kuin heistä tuli etnisesti serbejä (Bruce 2003a, 79). Marko Lehti on kuvannut asetelmaa niin osovasti, että lainaan hänen kuvaustaan pitkästi:

Nykyiset ”etniset” ryhmät ovat hyvin poliittisia ja kamppailu on koskettanut koko ajan poliittista valtaa. Monet identiteetit kuten *bosniakit* tai *kosovarit* ovat nykyisten poliittisten rajojen tuottamia ja viime vuosien luomuksia. Bosnian väestöstä suurin osa on slaaveja, mutta he jakautuvat uskonnollisesti islaminuskoisiin, ortodokseihin ja katolisiin. Uskonnollinen jako on turkkilaisvalloitusta 1400-luvun lopulla seuranneen identiteettikriisin seurausta. Näin oikeastaan on pohjaa argumentoida, että kaikilla Bosnian slaaveilla on yhtenäinen etninen tausta. Uskonnolliset ja kansalliset identiteetit ovat kuitenkin hajottaneet tämän yhtenäisyyden. Bosnian muslimit ovat identifioineet 1990-luvulla itsensä vaihtelevasti: vuosisadan alussa osa piti itseään kroaatteina ja osa serbeinä, kun suurin osa samastui laajempaan Balkanin muslimien yhteisöön. Kehitys kohti erillistä omaa identiteettiä alkoi vasta vähitellen toisen maailmansodan jälkeen ja koko erillinen ”bosniakki” käsitekin löydettiin uudelleen vasta 1990-luvun alussa. Vasta sota johti tietoiseen oman kansallisen identiteetin rakentamiseen. Uuteen kansallisuusprojektiin on kuulunut mm. oman historian ja kielen luominen. Etnisyys on siten terminä harhaanjohtava ja olisi selvempi puhua kansalliskonflikteista. Etnisyyden ja kansallisuuden käsitteiden pohtiminen ei kuitenkaan saa sulkea pois sitä tosiasiaa, että nykyinen konflikti on ollut pääsääntöisesti identiteettien kamppailua. Vastakkain on ollut

lukuisia erilaisia poissulkevia identiteettejä ja erilaisia kansallisia megatarinoita, joiden yhteensovittaminen on ollut mahdotonta. (Lehti 2000, 128.)

Jos kuvauksesta opitaan jotain, se on tämä: etniset rajalinjat ovat muuttuvia ja suhteellisen tuoreita konstruktioita, eivät ikuisia, Jugoslavia-nimisen valtion yhteen pakottamia eriöitä. Jos siis länsimaisten ”balkanistisesta” näkökulmasta Balkanin kansat ovat kaikki yhtä tai sitä samaa, paikallisten kriitikoiden esityksissä edellä kuvatulla tavalla (re)konstruoidut etniset rajat on kuviteltu luonnollisemmiksi ja perustavammiksi kuin muut kollektiivisia identiteettejä osoittavat tekijät (ks. esim. Iordanova 1999, 73). Tämä ei tarkoita, etteivät länsimaaiset poliitikot olisi vedonneet etniseen yhtenäisyyteen: tietävästi Helmut Kohl ilmaisi ensimmäisenä mielipiteensä julkisesti sen puolesta, että Slovenia ansaitsee itsenäisen valtion, koska se on etnisesti yhtenäinen (Bauman 2004, 57). Ihmetyksen aiheeksi kuitenkin jää, miksi Kusturican asema ei ole varteenotettava etnisen moninaisuuden puolustajana. Kusturicaa on serbinationalismin lisäksi syytetty myös siitä, ettei hän ole riittävän selkeästi valinnut puoltaan (ks. Förbom 1997, 46). Kriitikkojen tapa hahmottaa etnis-uskonnollisia ryhmiä onkin ennalta annettu. Se pakottaa valintaan, mikä selittää Kusturican aseman mahdottomuuden: jos et ole kroaatti, sloveeni, muslimi, jäljelle jää serbi – olet siis serbi.

Nykyajalle on ominaista olemuksellistaa identiteettiä tiettyyn kansalliseen tai etniseen piirteeseen globalisaatiosta ja monikulttuurisuudesta huolimatta. Paremminkin voisi sanoa *juuri siksi*, koska nykyinen etnisyyden nousu ei ole paluuta arkaaiseen etnisyyteen, vaan epätasaisen globalisaation ja modernisoitumisen tuottama houkutus keksiä traditioita uudestaan. Silti traditioiden tai etnisyyksien keksiminen jäljittelee arkaaisen etnisyyden retoriikkaa. Balkanin alueella juuri ulkoapäin osoitettu sosialistinen identiteetti vastasi monien muiden maiden kolonialistista vaihetta, jonka jälkeisessä etnisyyden retoriikassa yritetään palata johonkin

esikoloniaaliseen etnis-kulttuuriseen puhtauteen. Uskonto – tässä tapauksessa katolisuus, ortodoksisuus ja islam – toimii sen eräänä vahventajana merkatessaan eroja osapuolten välille aivan kuten ”kulttuuri” ja ”rotu”. Tuo puhtauden tavoittelu ei salli etnisten rajojen likaamista Jugoslaviaan kohdistetulla nostalgialla.

Etnisyydestä tulee kriitikoilla olemuksellinen käsite. Etnisyys onkin uusi koodisana luonnolle (Žižek 2001a, 10). Se toimii tehden muuttuvasta ja kulttuurisesta konstruktiosta luonnollistetun etnisen identiteetin. Samalla Jugoslavia alkaa viitata kiinteään modernin keinotekoiseen ja valittuun kansallis-poliittiseen (ei etnis-luonnolliseen) identiteettiin, ja siksi johonkin sellaiseen, johon ketään – edes Kusturicaa – ei voida asemoida. Etnisyys ei kuitenkaan poikkea kansoista ja kansallismielisyydestä niin paljon, ettei sitä voisi Benedict Andersonin (1996, alk. 1983) kuuluisan termin mukaan kutsua ”kuvitteelliseksi yhteisöksi”, yhteisöksi, jossa ihmisten yhteenkuuluvuus ei perustu kasvokkaiseen kanssakäymiseen ja sen yhteisyyteen vaan aktiivisesti tuotettuihin mielikuviin.

Etnisyys kätkee sisäänsä paradoksin. Vaikka se on periaatteessa jotain olemuksellista, synnynnäistä ja kumoamatonta, yksittäisten ihmisten etnisyyttä on vaikeaa määrittää. Siksi 1990-luvulla Balkanin alueen asukkaiden, myös Kusturican, tuli *valita* oma etnisyytensä. Etnisyyttä ei siis käsitteellistetä enää biologisiin juuriin vedoten, vaan valintana, joka tehdään tarjolla olevien etnisyyksien altaasta. Tätä on etnisyys notkean modernin aikana: välttämätön valinta, johon etnisyyttä olemuksellistavat voimatekijät pakottavat. Jos identiteetin voi valita, pitäisi jugoslaavin olla yhtä käypä kuin muutkin vaihtoehdot. Näin ei kuitenkaan ole. Valtion romahdettua olemassa oleva etnisyyden matriisi muodostaa valinta-avaruuden. Vain sen puitteissa tehty valinta on mahdollinen, koska vain siten siitä tulee idiosynkraattisen teon sijaan jaetusti tunnustettu ja tunnistettu.

Näyttää siis siltä, että vaikka etnisyys pitää valita jugoslaavi-Kusturicanakin ”paljastuessa” muslimi-serbiksi, joka ”valitsi” serbi-identiteetin, kriitikot olemuksellistavat ja luonnollistavat etnisyy-

den matriisiin, eivätkä tee riittävää eroa Jugoslavian ja Serbian välille. On tietysti totta, että suur-Serbia-hankkeen keskeisenä tavoitteena oli yhtenäinen Jugoslavia. Totta on myös se, että sotien päättymisen jälkeen serbialuetta kutsuttiin hetkisen Jugoslaviaksi. Totta on sekin, että on eri asia kutsua itseään jugoslaaviksi New Yorkissa (jossa Kusturica työskenteli jonkin aikaa) kuin Belgradissa (Iordanova 1999, 76). Eikö Kusturican etnisyys kuitenkin ymmärretä olemuksellistavasta näkökulmasta, jos hänen artikuloimansa hiukan nostalgisen ajatuksen Jugoslaviasta (ilman kommunismia) väitetään olevan yhtäläinen serbinationalismin kanssa?

Kriitikoiden ongelmana on kaiken lukeminen merkkeinä luonnollisesta, mutta valittavissa olevasta etnisyydestä, joka erottuu keinotekoisesta nationalismista. Etnisyys on jotain olemuksellista, johon Kusturicakin voidaan vaivatta sijoittaa. Etnisyys ei ole syntymässä asetettu, biologisesti määräytyvä olemus vaan sosiaalisten ja historiallisten voimien asia, joka viime kädessä valitaan. Valinta kuitenkin tehdään etnisyyksien matriiseissa, joka toimii olemuksellistavan luokittelun välineenä. Siinä Bosnian muslimi-Kusturicasta tuli serbi. Nationalismi puolestaan on jotain joka viittaa kommunistiseen Jugoslaviaan ja jonka petollisuuden ja vilpillisyyden *Underground* osuvasti purkaa. On oireellista, että Dina Iordanovan (2002, 83) mielestä osuvin kritiikki on näkemys siitä, kuinka elokuva perustaa itsensä kansallisen identiteetin nostalgialle ja samalla osoittaa sen taitavaksi manipulatiiviseksi illuusioksi. Kriitikot eivät kuitenkaan näe tämän koskevan myös etnisyyksien rajalinjoja. Itse asiassa tämä purkamisen projekti, jonka *Underground* asettaa esille, tulee ulottaa koskemaan myös kriitikoiden etnisyyden matriisia. Kriitikoiden käsitys tuntuu noudattavan yksinkertaista kaavaa: Jugoslavian kommunistinen nationalismi on osoitettu keinotekoiseksi ja illusoriseksi rakennelmaksi ja tilalle tulee 1980-luvun lopulla etnisen nationalismin valtaisa nousu – uusi sokeutuminen ja lumoutuminen kommunismin muka kätkemille, muka todellisille etnisille rajalinjoille. Sama retoriikka luonnottomasta Jugoslaviasta ja etnis-uskonnollisten ryhmien yhteiselon

mahdottomuudesta näkyy Jugoslavian hajoamisen hiljaisessa ja ilmeisen tyytyväisessä hyväksymisessä kansainvälisessä yhteisössä. Yksikään jäsenvaltioista ei ilmaissut surunvalittelua maan hajoamisesta (Kuusisto 2003).

Esimerkit noudattavat hyvin arviota etnisyyden noususta perustavaksi elementiksi nykyajan kuvitteellisten yhteisöjen ja *valitujen* identiteettien rakennusaineena modernisaation varhaisvaiheissa kehittyneen nationalismin sijaan (Hall 1999, 16–17; Miles & Brown 2003, 160–161). Etnisyys ei kuitenkaan ole ihmisen tai ryhmän ominaisuus tai attribuutti, vaan termillä kuvataan ihmisten ja kulttuurien välisten suhteiden jäsentämistä ja merkityksellistämistä. Juuri hidas ja ristiriitainen liike identiteettien raaka-aineiden määrittymisessä kiinteään modernin nationalismista ja alkuperän tai juurien korostamisesta kohti notkean modernin suhteissa valittua ”etnisyyttä” (jota voivat osoittaa ainakin uskonto, kieli, ihonväri ja niihin liitettävät jaetut uskomukset), on merkittävä osa nykykulttuurin politiikkaa ja valtasuhteita. Notkea moderni ei siis tarkoita kansallisvaltioiden katoamista vaan muuttumista. Vaikka taloudellinen valta on osittain siirtynyt kansallisvaltioilta kansainvälisille suuryrityksille, nationalismi elää kulttuuristen identiteettien kiinnekohtana intensiivisesti, erityisesti refleksiivisen, valittavissa tai neuvoteltavissa olevan etnisyyden ja nationalismin yhdistävässä muodossa – etnisyydethän eivät välttämättä yhdisty nationalismiin, koska etnisyys täytyy politisoida ja kuvitella uudelleen nationalistisessa viitekehyksessä. Etnisyys on ollut keskeinen tekijä nationalismissa ennenkin, mutta toisen maailmansodan jälkeen vahvistui käsitys, jonka mukaan jokaisen etnisen ryhmän tavoitteena on oma valtio. Toisin sanoen etnonationalismi nousee valtion legitimitetin kriisistä (Puri 2004, 171). Aikaisempien kansallisvaltioiden tarjoamien identiteettien ja poliittisten yhteisöjen sijaan estradia hallitsevat etnisen identiteetin nimeen vannovat ryhmät, joista vain toiset ovat kyenneet muodostamaan valtioita. Muutos on yksinkertaista esittää numeroin: kun vuonna 1983 maailmassa oli 144 tunnustettua kansallisvaltiota,

vuonna 2000 valtioiden lukumäärä oli liki 200 (Giddens 2000, 144). Mikään ei viittaa siihen, ettei valtiota vailla olevien kansojen ja erilaisten paikallisten etnisyyksien kamppaillessa autonomiansa puolesta kansakuntien määrä kasvaisi edelleen. Tässä prosessissa etnisyyden ja uskonnon kaltaiset merkitsijät tarjoavat tukikeppejä kollektiivisille identiteeteille monietnisyyden, moniuskontotoisuuden ja monikulttuurisuuden eetoksen aikana. Balkanin ja Kusturican tilanne on esimerkki uskonnon asemasta etnonationalismissa: serbeillä ja kroaateilla oli yhteinen kieli (serbokroatia), suhteellisen jaettu tapakulttuuri ja ihonväri. Erottavaksi tekijäksi nousi uskonto, sillä serbit olivat 1800-luvulla omaksuneet ortodoksisen uskonnon Venäjän vaikutuksesta, kun taas kroaatit harjoittivat katolista kristinuskoa (alueen historiasta laajemmin ks. Laitila 1997). Uskonto osoitti eron, ja eroa vahvistettiin kertomalla historiaa aktiivisesti uusin etnonationalistisin painotuksin.

Affektiivinen poliittisuus ja vaikuttavuuden linjat

Elokuvallisten representaatioiden viittaussuhteiden tarkempi selvittäminen vaatisi äärimmäisen tarkkaa lähikatselua ja -kuuntelua. Sen sijaan voidaan kysyä, mitkä viittauksista ovat tästä länsimaisen katsojan perspektiivistä lopulta vaikuttavia, jos niitä ei tunnisteta. Siksi länsimaisen katsojan kokemusta ei voida arvioida sen suhteen miten Kusturica kuvaa kroaatit ja sloveenit natsimielisiksi tai kuinka elokuva kytkeytyy serbinationalismiin. Tähän kilpistyy kritiikin ensimmäisen poolin ongelmallinen tapa tulkita elokuvaa. Oleellisempaa onkin pitää mielessä Phil Spectorin lausahdus tilanteessa, jossa televisiojuontaja kysyy soittaessaan Philin kappaleen, mitä se merkitsee: ”Ei ole mitään väliä mitä se merkitsee niin kauan kuin voit tuntea sen” (Grossberg 1990, 35.)

Toisen tulkinnan mukaan kyse on balkanismin affektiivisesta poliittisuudesta. Kuten todettu, Žižekin mukaan Kusturica on lännessä suosittu, koska Balkan kuvataan yhtenäiseksi elämänilmoa pursuavaksi eksoottisen autenttisuuden paikaksi, kontrastik-

si aneemiselle lännelle. Väitettä voidaan hahmottaa suomalaisille tutumman analogian kautta. Jos kysytään, miksi muualla Euroopassa pidetään Aki Kaurismäen elokuvista, ja haetaan vastausta žižekiläisestä perspektiivistä, päädytään seuraavanlaiseen tulkintaan. Kaurismäen elokuvista pidetään, koska niissä Euroopan pohjoinen kolkka ja siellä asuvat ihmiset kuvataan eksoottisiksi Toisiksi. Suomalaiset ovat sulkeutunutta, hiljaista ja viinaan menevää kansaa, kun taas Euroopan ydinalueen asukkaat ovat tätä *meidän* stereotyyppittelyä noudattaen avoimen sosiaalisia, puhekykyisiä ja ”eurooppalaisittain” juovia. Miksi sitten Suomessa ollaan pääosin ylpeitä Kaurismäestä ja hänen menestyksestään, kun taas Balkanin intellektuellit tuomitsevat Kusturican *Undergroundin* rasistisena representaationa alueen tilanteesta? Kohdistuuko tuhkahdutettu rasismi vain Balkanin alueeseen? Tällaisen analogian avulla voidaan herätellä kysymystä siitä, onko Žižekin tulkinta enemmän ilmaan heitetty ajatus kuin läpimietitty väite. Kusturicaan kohdistuvassa kritiikissä on kyse muustakin, eikä vähiten kriitikoiden tavasta olemuksellistaa etnisyyden matriisi (yksittäinen etnisyys on valinta, mutta matriisi on todellinen). Toiseksi, eikö asetelma, jossa kritisoidaan Balkanin yhtenäistämistä yhdeksi elämänhimoksi elokuvan rasistisessa representaatioissa, yhtenäistä lännen stereotyyppisesti väitteillä sen aneemisuudesta, tunneköyhyydestä ja rationaalisuudesta? Ainakin käännetystä orientalismista, siis oksidentalismista³, on paikoin tullut orientalismin entisen kohteen nykyisessä käytössä oleva vastarinnan itsetietoinen strategia. Esimerkiksi entinen orientalismiin kuuluva stereotypia mystisestä ja henkisestä Intiasta on neohinduististen liikkeiden markkinointistrategia ylirationaaliseksi mielletylle lännelle (King 1999).

Lännessä siis pidetään Kusturican *Undergroundista* ja tästä kritiikot syyttävät katsojia. Voimmeko puolustautua sanomalla kriitikoiden tunnistamaa balkanismia käänteiseksi orientalismiksi? Lännen puolustaminen ei ole yksinkertaista. Fiktioon sijoitetun tuotteen representaatioiden kritiikkiä puolustetaan

lännessä yleensä juuri fiktion kategorialla. Ajatuksen mukaan Salman Rushdie kirjoitti *Saatanallisissa säikeissään* profeetta Muhammadia pilkkaavaa fiktiota eikä sitä siksi tulisi tuomita islamin herjaamisesta. Samoin Kusturica ohjasi fiktiivisen elokuvan eikä siihen tule kohdistaa kritiikkiä, joka väittää jotain Balkanin alueen tapahtumahistorian ja fiktion suhteesta. Varsinkin kun elokuva alkaa tekstillä ”Olipa kerran maa...”. Eivätkö juuri sadut ala tuolla tavalla?

Tämänkaltaisen puolustus ei ole koskaan täydellisesti tuntunut vakuuttavalta. Siinä on tavallisesti kyse eurooppalaisten valkoisten miesten – tai heihin samastuvien – viimeisestä linnakkeesta, jonka suojista saatetaan sanoa mitä haluaa, miten haluaa ja kenestä haluaa. Tämänkaltaista sananvapautta tulee puolustaa, mutta on naiivia väittää, että fiktiolla ei olisi vaikutuksia. Siksi ”vaikutavuuden linjoja” kartoittavasta näkökulmasta tarkasteltuna fiktio ei ole koskaan vain fiktiota. On vain yhteyksiä fiktiivisen tuotteen ja muiden käytäntöjen välillä. Tässä mielessä poliittisuus on vaikutuskykyisyyttä. Siksi kriitikoiden syytöksiin ei tule vastata vaikutuskykyiseen fiktion kategoriaan vetoamalla, vaan tarkastelemalla esimerkiksi kritiikin perusteita, kuten olen tehnyt.

Lopullisen tuomion antaminen *Undergroundista*, sen mahdollisesta balkanismista ja etnisten representaatioiden ideologisuudesta tai affektiivisuudesta, ei ole tarpeen. Tärkeämpää on osoittaa, ettei elokuvan teemojen poliittisuus tyhjene usein kohdattuun fiktiivisyyden kilpikonnapuolustukseen eikä representaatioiden serbimielisyyden osoittamiseen. Kuvien voima ja niistä käytävä identiteettejä, etnisyyksiä ja uskontoja koskeva keskustelu on huomattavasti monimutkaisempaa. Tämän olen pyrkinyt osoittamaan kriitikoilla ilmenevällä etnisyyden matriisin olemuksellistamisella, ja sen tavalla toimia nykykulttuuria jäsentävänä periaatteena. Se on esimerkki notkeaa modernia kuvaavasta keinosta ankkuroida identiteettejä vaihtuviin etnis-uskonnollisiin poukamiin, joiden ympärille rakennetaan nykykulttuurissa paitsi satamia myös muureja.

Viitteet

¹ Rajauksen vuoksi en käsittele laisinkaan niitä lukuisia viittaussuhteita, joiden varaan moni elokuvan kohtaaminen rakentuu. Selkeitä viittauksia on esimerkiksi Jean Vigon elokuvaan *L'Atalante*, Marc Chagallin maalaukseen *Sota* ja Andrei Tarkovskin elokuviin. Kusturican viittauksista elokuvan historiaan yleisemmin ks. Iordanova 2002, 132–150.

² *Ruutitynnyrin* väkivallan vastaisuuden ajatellaan perustuvan siihen, että siinä väkivalta koituu myös sen toteuttajan tuhoksi. Tässä se ei kuitenkaan poikkea *Undergroundista*. Paskaljevićin ja Kusturican asettaminen vastakain ulottuu myös ohjaajien keskinäiseen suhteeseen. Vuonna 1998 Venetsian elokuvafestivaaleilla, kun Kusturican *Musta kissa, valkoinen kissa* palkittiin, *Ruutitynnyri* näytettiin vain pääohjelman ulkopuolella. Lisäksi Kusturica on väittänyt Paskaljevićin puhuvan Miloševićin suulla ja todennut, että heidän yhteisen tuottajan tulee tulevaisuudessa valita ”hänen ja tuon tampion” välillä (Iordanova 2001, 135v32).

³ Oksidentalismilla tarkoitetaan ensisijaisesti länteen kohdistuvia, useimmiten stereotyyppisiä, lännen ulkopuolelta esitettyjä mielikuvia, joiden avulla olemuksellistetaan ja ikuistetaan länsi tietynlaiseksi. Esitykset voivat olla joko länsimaisten tekemiä – antropologien kuvatessa ei-länsimaisia yhteisöjä heillä on länttä koskevia implisiittisiä ja eksplisiittisiä oletuksia – tai länsimaiden ulkopuolelta toteutettuja kuvauksia. (Carrier 1995.) En kuitenkaan usko, että orientalismi ja oksidentalismi olisivat yhtä ongelmallisia silloin kun oksidentalismilla viitataan yksinkertaistaviin, länsimaiden ulkopuolelta tuleviin käsityksiin lännestä. Vaikka oksidentalismi on tässäkin muodossa varsin ongelmallista, orientalismi on toiminut konkreettisemmin kohteensa määrittäjänä. Oksidentalismi voikin olla myös orientalismin jälkeinen vastarinnan strategia, ja sellaisena tietoisia mielikuvien viljelyä, tiettyjen intressien ja valta-asetelmien nimissä.

Uskonnon ja kulttuurin kuvaaminen: erottelu ja yhtenäistäminen

Joskus populaarikulttuurin tuotteet kertovat kulttuuristamme – sen arvoista, tavoista kuvata toisia kulttuureja ja uskontoja, tavoista suhtautua niihin ja määrittää omaa asemaansa – enemmän kuin yksityiskohtaiset kuvaukset. Seuraavassa tavoitteena on uskontojen ja kulttuurien kohtaamisten ja kuvausten herättämien ajankohtaisten kysymysten ajatteleva sarjakuvan avulla. Pyrin toteuttamaan tämän tanskalaisen, päivittäin *Helsingin Sanomissa* ilmestyvän *Valtiaat*-sarjakuvan avulla. *Valtiaat* (*Statsministeren*) keskittyy ajankohtaisiin ja erityisesti poliittisiin teemoihin. Se sisältää tavallisesti kolme ruutua, ja sen perusrakenne koostuu esittelystä, välikuvasta ja lopputuloksesta. Tyypillisesti kaksi ensimmäistä herkistävät lukijan tunnistamaan kulttuurisen olettamuksen. Näissä kuvissa esitetään tavallisesti dialogi, jonka osapuolina ovat pienikokoinen hallitsija ja jokin toinen. Keskustelukumppanina voi olla kristillinen piispa, naistoimittaja, armeijan edustaja, islaminuskoinen imaami, tuomari tai kansliapäällikkö. *Valtiaissa* tosin käytetään runsaasti kahta kuvaa välikuvan paikalla, jolloin jälkimmäinen on kerrontaa hidastava, katkova ja viivästyttävä *katalyytti* (Kuusamo 1990, 220). Kolmannessa kuvassa yleensä esitetään olettamuksen ongelmallistava tulkinta.

Viime aikoina *Valtiaissa* on toistunut uskontojen ja kulttuurien kohtaamisen teema. Sitä kautta voidaan analysoida uskonnon keskeisyyttä nykykulttuurissa. Teemaa käsitellään usein stereo-

tyyppisiin kuvauksiin tukeutuvalla mutta satiirisella ja humoristisella otteella. *Valtiaat* on osuvaa ja ajankohtaista satiiria kuvatesaan uskontojen ja kulttuurien kuviteltua yhtenäisyyttä, erojen korostamista stereotyyppittelyllä ja kääntämällä stereotyyppiset kuvaukset lopulta kuvaajan oman kulttuurin ajattelutapoihin. Sarjakuva tavallaan kysyy myös suhtautumistamme näihin teemoihin. Usein juuri huumori on keino pohtia asioiden järjestyksen mielekkyyttä, osoittaa sen keinotekoisuus ja tarkastella ympäröivää todellisuutta.

Freudin (1983) klassisen tutkimuksen mukaan vitsit ovat tukehdutettujen halujen, esimerkiksi aggressioiden ilmaisukanava. Luonnehdinta, joka Freudilla kohdistui pikemmin vitsimuodolla turvattuihin ja ajatuksia edistäviin ”tendenssimäisiin” kuin esimerkiksi sanaleikkeihin perustuviin ”harmittomiin” vitseihin, sopii erityisesti stereotyyppistä käyttävään huumoriin. Freudin teoria vitsin ja piilotajunnan suhteesta on kuitenkin liian yleinen ja osaltaan vitsin kulttuurisista käyttöyhteyksistään irrottava lähestymistapa. Tarkastelenkin *Valtiaita* lähinnä kulttuurintutkimuksellisten kehitysten kautta. Niissä stereotyyppittämisen ja vieraiden kulttuurien kuvaamisen toistuvien piirteiden jäljittäminen yhdistyy kontekstisidonnaiseen tarkasteluun esittämisen vallasta. Kuvaamista tarkastellaan tietystä tilanteesta toteutettavana ja vaikutuksia tuottavana käytäntönä, joka yhdistyy toisiin käytäntöihin, eikä freudilaisena tukahdutetun ilmaisukanavana. *Valtioiden* kautta esiin nostamani kysymys on, mitä stereotyyppit ja muut olemuksellistavat kuvaukset tekevät, ja miten ne toimivat keinoina pohtia notkealle modernille luonteenomaisia uskontokulttuurien kohtaamisia. Teemat houkuttelevat kysymään myös kulttuurien kohtaamisten ja kuvaamisen eettisten ja poliittisten ongelmien ratkaisumahdollisuuksia. Näistä käsittelen lähinnä hybridisyyden ajatusta ja mahdollisuuksia ajatella ongelmia arvo-objektivismin ja arvosubjektivismin kaksinapaisesta oppositioparista poikkeavalla tavalla.

Sarjakuvaa tutkiessani en pyri löytämään tasapainoa tai riitasointua tekstin ja kuvan alkeisosista vaan keskityn tarkastelemaan

ensisijaisesti tekstiä ja vain satunnaisesti kuvaa. Teen näin kahdesta syystä. Ensiksi, en pyri niinkään puhtaaseen sarjakuvan tulkitaan kuin tiettyjen teemojen ajatteluun sarjakuvan avulla. Toiseksi, *Valtiaat* on luokiteltavissa *sanapainotteiseksi*. Selvää kuitenkin on, että niin sarjakuvissa kuin elokuvissakin kuvan ja sanan suhde on monimutkainen ja vastavuoroinen merkitysten muodostumisessa (ks. Herkman 1998, 48–61). Esimerkiksi *Valtioiden* kuvallisuus korostuu toistuvassa katalyytin käytössä sekä siinä, että päähenkilö kuvataan erittäin pienikokoiseksi. Jälkimmäinen ratkaisu tuottaa karikatyyrin, johon tarvitaan sekä kuvaa että sanaa. Valtion johtajan kuvaaminen tietämättömäksi ja pienikokoiseksi toimii koomisena eleenä, koska siinä status alennetaan. Normaalisti kunnioitusta ja arvontoa herättävä status, ja kenties mielikuvan tietäväisistä ja myös fyysisesti isokokoisesta ja vahvasta johtajan ideaalista sisältävä odotus toteutuu juuri päinvastaisena: hallitsijan kuvaus ei vastaa odotuksia. Näin kuvan ja sanan avulla rakentuva hahmo ei *Valtiaissa* ole puhtaan karikatyyrin tavoin tietyn ominaispiirteen ylikorostamista ja sen eristämistä kokonaiskuvasta, vaan odotusten kääntämistä, ylevän alentamista. Ranskalaisfilosofi Henri Bergson määritti klassisessa esseessään naurusta tämän *käänteisyyden* keskeiseksi koomiseksi elementiksi. Kaksi muuta naurun taetta on *toisto* ja *sarjojen risteytyminen* (eli kuvattavan tilanteen kuuluminen vähintään kahteen eri tapahtumasarjaan, mikä aiheuttaa monitulkintaisuutta ja koomisia väärinkäsityksiä). (Bergson 2000, 66–75.) Toisto ja sarjojen risteytyminen ovat *Valtiaissa* sanapainotteisuuteen liittyviä tehokeinoja, mutta käänteisyys – edellä esitetyllä tavalla – on kuvapainotteista. Tehokeinot tuottavat itsessään koomisuutta, mutta *Valtiaissa* ne kytkeytyvät kulttuurien ja uskontojen kohtaamisiin. Ilman näitä nykykulttuurin kohtaamisia, ja niiden ongelmalliseksi tunnistamista, ei *Valtiaat* naurattaisi, vaan jäisi lähinnä käsittämättömäksi.

Me ja muut: alueellinen ja henkinen erottelu¹

Uskonnot ja kulttuurit ovat inhimillisiä järjestyksen luomisen mekanismeja. Niillä luodaan ja ylläpidetään järjestystä, ja aina kun näin tehdään, määritellään myös epäjärjestys. Epäjärjestys on jostain, joka ei kuulu uskontoon tai kulttuuriin. Järjestyksestä tulee normi ja silloin määrittyy myös normista poikkeava toiminta. Tietyn kulttuurin tai uskonnon toiminta ei siksi vain edistä tiettyä järjestystä vaan myös arvottaa sen. Se julistaa itsensä muita paremmaksi, ehkä jopa ainoaksi oikeaksi. Vaihtoehtoiset järjestykset, muut uskonnot ja kulttuurit, julistetaan joko vähempiarvoisiksi tai silkaksi epäjärjestykseksi. Näin määrittyy kaksinapaisuuksien järjestelmä: järjestys ja epäjärjestys, luonnollinen ja luonnoton, hyvä ja paha, oikea ja väärä, ystävä ja vihollinen, tuttu ja tuntematon. Nämä ovat keskeisiä järjestykseen tähtäävän toiminnan luomia ja edistämiä erotteluja.

Meillä on tapana huolestua niistä asioista, jotka uhkaavat kulttuurimme tai uskontomme rajoja. Tästä syystä omien rajojen vaaliminen altistaa konflikteille, varsinkin kun yhteisön rakennettu ykseys tarvitsee vihollisensa. Vieraat uskonnot ja kulttuurit aiheuttavat epävarmuutta paljastamalla oman kulttuurimme keinoitekoisuuden eli sen, että monet asiat voidaan ajatella ja tehdä toisin. Tämä epävarmuus on harvoin miellyttävä olotila ja siksi sitä vältetään ylläpitämällä eroa meidän ja muiden välillä. Muita uskontoja ja kulttuureita voidaan pitää sivistymättöminä, normaalisti poikkeavina kummajaisina. Vieraanpelko (ksenofobia) ja erilaisuuden pelko (heterofobia) ovat puolustuskeinoja sille hauraalle järjestykselle, jota kulttuuriksi kutsutaan. Uskonto on kulttuurin osana asia, joka koskettaa sen omaksuneita ihmisiä syvästi luomalla turvallisen territorion. Perinteisesti juuri sen rajojen vaaliminen on saanut kannattajiensa taholta erityistä huolenpitoa.

Modernisuuden muuttuessa globaalit virtaukset puristavat kulttuureja enemmän toistensa läheisyyteen. Siksi eroja vahvistetaan rakentamalla vastakkaisuuksia ja kohdistamalla ongelmat

niihin, jotka kulttuurisia rajoja uhkaavat. Tästä seuraavat stripit ovat esimerkkeinä.

VALTIAAT



[Kuva 1]

VALTIAAT



[Kuva 2]

VALTIAAT



[Kuva 3]

Usein, kuten ensimmäisessä kuvassa (1), ongelmat kohdistuvat pakolaisiin, jotka eivät kuitenkaan ole varsinaisesti ongelman aiheuttajia vaan niitä, jotka tuovat esiin ennakkoluulot. Ratkaisuna on erilaisuuden kitkeminen joko sopeuttamalla tai erottelemalla, joka korostuu tässä esimerkissä, samoin kuin toisessa kuvassa (2).

Kyse on *alueellisesta erottelusta*. Sisäpuolella olevat ("me") pyrkivät rajoittamaan sinne pääsyä, jotta "muiden" kohtaaminen olisi epätodennäköistä tai ainakin kontrolloitua, mikä helpottaa sisäpuolella liikkumista samanmielisten kanssa (esimerkiksi Etelä-Afrikassa mustilla täytyi olla kulkulupa poistuessaan asuinalueeltaan). Satunnaisen kohtaamisen helpottamiseksi voidaan ensiksikin laatia kaikkien noudattamia sääntöjä, jolloin "meidän" luonnetta ei tarvitse problematisoida "muiden" kohtaamisessa. Toiseksi, ongelmat voidaan vain lakaista maton alle, sulkea silmät ja välttää kohtaaminen tarkkaamattomuudella. Esimerkiksi kaupunkielämässä kohtelias tarkkaamattomuus on asenne, jonka kaikki sisäpiiriläiset kuten urbaanit yksilöt oppivat. Liikennevaloissa odottaminen tai ruuhkabussissa istuminen sujuu tuijottamatta, ja vaikka katse luiskahtaisikin toisiin, kasvot unohtuvat viimeistään seuraavana päivänä. Silloin kun tämä tarkkaamattomuus siirtyy toisten kulttuurien ja toisten ihmisten ongelmien kohtaamiseen, kuvassa (3) pakolaisuuteen, siitä tulee moraalista välinpitämättömyyttä. Kolmanneksi, eroja ja erottelua voidaan vahvistaa ja turvata sotilaallisen ylivoiman keinoin (kuva 2) – eikä pelkästään asevarustelulla, vaan osoittamalla ylivoima kulttuurisen kuvaston avulla.



[Kuva 4]

Alueellisen erottelun ylläpitäminen ei aina onnistu. Siitä voi seurata yllättäviä kohtaamisia. Ongelmalliseksi tilanne muuttuu kun kohdattavasta tulee syyllinen tai minkä tahansa asian perustelu.

Kuvassa (4) vuoden 2001 syyskuun 11. päivä toimii tällaisena toimittajalle julkisesti esitettynä vetoamisen perustana: vieraasta kulttuuri- ja uskontopiiristä tulleella iskulla ei pitäisi olla suoraa vaikutusta terveydenhuollon erityisiin ratkaisuihin, mutta näin syyllisiä konstruoidaan. Samalla tavalla juutalaisten liikehdintä ja vapautuminen 1900-luvun alkupuolella osui yksiiin Saksan talouslaman ja muiden ongelmien kanssa. Juutalaiset olivat muukalaisia, jotka määrittyivät syyllisiksi ongelmiin vain olemalla läsnä. Muukalaiset eivät ole kaukaisia ja etäisiä ”muita”, ”keitä tahansa”, vaan niissä on jotain tuttua. Pitääksemme jotakin muukalaisena, on tiedettävä hänestä monia asioita. Siten samanaikaisesti etäinen ja läheinen ”muukalainen” on yhteisön sisäinen elementti. Muukalaiset tulevat aika ajoin kutsumatta näköpiiriin ja heidät täytyy kohdata. He pysyvät itsepintaisesti maailmassa, jossa mekin olemme ja ja toimimme, eivätkä osoita lähtemisen merkkejä. Jos näin ei olisi, he olisivat täysin tuntemattomia tai ”keitä tahansa” kasvottomien hahmojen joukossa, niitä, jotka häilyvät häiritsemättä arkisen elämän taustalla. (Simmel 1999; Bauman 1997, 70–90.)

Muukalaiset ovat niitä, joita ei voi olla huomaamatta ja joita on vaikea käsittää. Toisin sanoen he sotkevat kulttuurisen tavan jakaa ihmiset meihin ja muihin. Muukalaiset ovat kulttuurisen järjestyksen rikkaruohoja, roskia – ainetta väärässä paikassa. Niitä yritetään kitkeä pois sieltä, minne ne eivät yksittäisessä luokituksessa kuulu. Kaksinapaisen aselman ”kolmansina” ne yritetään lakaista sivuun, asettaa takaisin totuttuihin kategorioihin. Juuri vähemmistöasemassa olevien uskontojen ja etnisten ryhmien edustajat ovat näitä notkean modernin ambivalenssin esiintuovia muukalaisia *par excellence*. Muukalaistamisen mekanismit, joista *Valtiaat* tarjoaa esimerkkejä, ovat jatkuvasti käytössä myös nykyaikana, koska kiinteän modernin ”sota ambivalenssia vastaan” ei ole ohi. Tuore piirre on kuitenkin se, että muukalainen ei välttämättä ole enää mikä tahansa ihonväriltään tai uskonnoltaan erilainen, vaan erilainen niin erityisellä tavalla, että sitä ei saada taivutettua globaalikapitalismin ilosanoman edistäjäksi. Globaalikapitalismi

ei lähtökohtaisesti erottele, toisin kuin kolonialistiset menettelytavat. Sen sijaan kaikki ihonvärit ja uskonnot ovat mukana, kunnes on selvitetty, saadaanko niitä muokattua *Imperiumin* etujoukoiksi (Hardt & Negri 2000).

Muukalaisia koskee pikemmin *henkinen* kuin alueellinen erottelu. Sen merkitys kasvaa alueellisen erottelun puuttuessa. Valtakulttuurin taholta erottelua voidaan ylläpitää rajoittamalla kohtaaminen erityisiin tilanteisiin. Kohtaamiset eivät ole sattumanvaraisia vaan ennalta kontrolloituja. Kulttuurit ja uskonnot sietävät toisiaan parhaiten etäältä, ilman keskinäistä kanssakäyntiä, tai siten, että kanssakäyminen on rajoitettu tarkasti valvotuille alueille, kuten kuvissa (5) ja (6).



[Kuva 5]



[Kuva 6]

Kohtaamisen kontrolloinnin kannalta on oleellista, että ne pelkistyvät rituaalisiksi ja rajatuiksi, joskus voyeristisiä ja fetisistisiä piirteitä sisältäviksi kohtaamisiksi. Kebab-ravintolassa, jossa toista etnistä ryhmää edustaville työntekijöille kuvataan muita tum-

memmat ja tuuheammat viikset (tai parta), tai muissa etnisissä ravintoloissa ruokailu on paraatiesimerkki tästä. Se ei tietenkään todista kulttuurien varsinaisesta kohtaamisesta eikä se ole kannanotto terrorismin vastaiseen sotaan (kuva 5). Samoin ehdotus siirtymisestä rikollisista ja vihanneskauppiaista taksikuskeiksi tai ruokakauppiaille ei muuta mitään kulttuurien kohtaamisen kontrolloinnissa eikä stereotyyppisessä kuvaamisessa (kuva 6). Siinä missä juutalaiset toimivat rahanlainaajina ja luotonantajina keskiajan Euroopassa, tehden toisarvoista ja halveksittua, mutta kantaväestön kannalta elintärkeää työtä, nykypäivän vähemmistöt myyvät kebabia, vihanneksia tai ajavat taksia. Erottelu on osittain alueellista, mutta koska sitä voidaan ylläpitää vain osittain, löytyy esimerkiksi ihonväristä ja hankalasti lausuttavista nimistä keinoja luoda henkinen ero, jota stereotyyppiset käsitykset ja kuvaukset ylläpitävät. Alueellinen erottelu perustuu tilan jäykkeyteen tai uurteisuuteen. Jos läpäiset rajan, olet kuin kuka tahansa sisäpuolinen, koska anomaliat eivät pääse tilaan. Henkinen erottelu on notkean modernin ”sileän tilan” (Deleuze & Guattari 1998, 474–500) mekanismi, joka on kenties entistä tehokkaampi. Se on jatkuvan variaation notkea tila, joka tähän yhteyteen sovellettuina tarkoittaa, että mekanismi ei perustu fyysisesti ja täydellisesti eroteltavien tilojen vaan yksilöiden ja ryhmien kontrollointiin tunnuspiirteiden kautta. Tällöin fyysinen läsnäolo ei vielä takaa erottelun poistumista, päinvastoin. Kuten Gilles Deleuze ja Félix Guattari (1998, 500) toteavat: ”Älä koskaan usko, että sileä tila riittää pelastamaan meidät.”

Erottelu uurteisen ja sileän tilan välillä ei noudata suoraan kiinteän ja notkean modernin rajoja. Molemmat mekanismit ovat käypiä. Vaikka notkea moderni tuntuisi noudattavan enemmän henkisen kuin alueellisen erottelun logiikkaa, sekä loistohuoneistojen ja -alueiden ”pääsy kielletty” -kylttien kasvu että pakolaisten kokoontumisleirien suunnittelu Euroopan ulkopuolelle todistaa myös fyysiseen alueeseen perustuvan erottelun jatkuvuudesta. Erona kiinteän ja notkean alueellisen erottelun kohdalla on se,

että jälkimmäinen perustuu edellistä enemmän varallisuuteen ja vähemmän oletetuille biologisille (rodullisille), etnisille tai uskonnollisille ominaisuuksille.

Miksi erottelua tarvitaan? Yksinkertainen vastaus kuuluu: oman identiteetin ylläpitämiseen. Oikeus- ja rangaistuskäytäntöjä pohtiessaan Claude Lévi-Strauss asettaa vastakkain kaksi yhteiskuntatyyppiä, syöjät ja oksentajat:

ne jotka harjoittavat ihmissyöntiä eli näkevät tiettyjen pelottavia voimia itsessään kantavien yksilöiden syömisessä ainoan keinon neutralisoida nuo voimat ja jopa hyödyntää niitä, sekä ne jotka meidän yhteiskuntamme tavoin omaksuvat sen, mitä voisi nimittää *antropoemiaksi* (kreikan kielen sanasta *émein*, oksentaa), eli jotka saman ongelman kohdatessaan ovat valinneet käänteisen ratkaisun sulkiessaan vaaralliset yksilöt sosiaalisen ryhmän ulkopuolelle saattamalla heidät väliaikaisesti tai pysyvästi eristetyiksi, vailla yhteyttä ihmiskuntaan, tätä tarkoitusta varattuihin laitoksiin. (Lévi-Strauss 1997, 444)

Lévi-Straussin näkemyksessä on esillä kaksi vieraaseen kulttuuriin tai uskontoon suhtautumisen perustavaa mekanismia. Niitä voidaan kutsua assimilaatioksi ja erotteluksi.

Elokuvassa *Roman valtakunnan tuho* (USA 1964) roomalaiset pohtivat mitä tehdä valloitetuille. Antaako heille kansalaisuus (assimilaatio) vai pitääkö heidät erillään (erottelu)? Jos kansalaisuutta ei anneta, he jäävät potentiaalisiksi vihollisiksi, jotka nousevat kapinaan heti tilaisuuden tullen. Ratkaisu olisi siis huono. Toinen vaihtoehto olisi antaa täysi kansalaisuus. Näin he eivät nousisi kapinaan ainakaan Rooman erottelupolitiikan vuoksi. Miksi tämä vaihtoehto ei kuitenkaan ole sopiva? Siksi, että valloitetujen saadessa kansalaisuuden muut ymmärtävät, että roomalaisuus ei olekaan mitään ikuista ja luonnollista. Se on pikemminkin keinotekoinen järjestys, johon voidaan ottaa mukaan kuka tahansa valloitettu vihollinen. Erottelu onkin usein helpompi vaihtoehto kuin omien luonnollistettujen rajojen keinotekoisuuden myöntäminen.

Tämä mekanismi pätee jossain määrin edelleen kiistoissa kansallisuudesta. Roomalaisuus voidaan korvata esimerkiksi suomalaisuudella (Onko suomalaista syntyperää? Onko sukujuuria Suomessa? Kauanko asunut Suomessa?). Vieraiden ottamista täysivaltaisiksi jäseniksi vastustetaan, koska se paljastaa kulttuurin sisäisen järjestyksen keinotekoiseksi ja osoittaa, että järjestyksessä on kyse valinnasta. Kiinnostava ero ”kulttuurin” ja ”uskonnon” välillä on kuitenkin useiden (joskaan ei kaikkien) uskontojen kyvyssä ottaa vastaan uusia jäseniä. Kannattajilleen se ei todista uskonnon keinotekoisuudesta vaan oikeellisuudesta ja paremmuudesta. Ehkä ”uskonto” onkin samanaikaisen erottelu- ja assimilaatiokykynsä vuoksi rajoja rikkovana ja ylittävänä käytäntönä ”kulttuuria” paremmin nykyaikaan sopiva väline, jolla ihmiset paikantavat identiteettiä ja jäsentävät kohtaamisia.

*Stereotyyppinen kuvaaminen ja
henkisen erottelun vahvistaminen*

Eräällä kurssilla pyysin osaa opiskelijoista listaamaan suomalaisuuteen ja toisia venäläisyyteen liitettyjä tekijöitä. Lopuksi listat koottiin yhteen. Suomalaisuutta ja venäläisyyttä määrittävät piirteet näyttivät toistensa vastakohdilta. Suomalaiset ovat hiljaisia, rehellisiä ja niin edelleen ja venäläiset ovat äänekkäitä ja epärehellisiä. Vieraasta muodostuu piilo- tai käänteisminä, johon projisoidaan kaikki ne piirteet, joita meillä ei ajatella olevan tai jotka haluamme poistaa itsestämme. Kyse ei siis ole ainoastaan kulttuurisista kuvauksista vaan valtasuhteista ja eriarvoisuuksista, joita luodaan ja ylläpidetään stereotyyppien avulla. Merkityksellistämisen keinona stereotyyppit ovat tapa kuvata ” muita”. Siinä missä tyyppittely on tärkeää jäsenysten tekemisessä, stereotyyppittely perustuu tiettyjen piirteiden liioitteluun ja niiden leimaamiseen pysyviksi ”muiden” piirteiksi. Stereotyyppi pelkistää, jähmettää, olemuksellistaa ja luonnollistaa. Tavallisesti se muodostuu ”muiden” näkemisestä ”meidän” läpi. Se ei ole aina suoranaisesti valheellinen,

mutta se ei myöskään ole absoluuttisesti tosi tai kattava kuvaus. Stereotyppejä ja niiden tuottamista ei kuitenkaan tule pitää olemuksellisesti ongelmallisena, koska ei ole olemassa selkeää rajaa tyyppien ja stereotyppien välillä. Tärkeää on lopultakin se, kuka kontrolloi ja määrää niitä sekä kenen intressejä ne puoltavat. (Dyer 1993, 11–12; Hall 1999, 189–192.)



[Kuva 7]

Kuva (7) on hyvä esimerkki stereotypista. ”Neekerit ovat laiskoja ja epärehellisiä.” ”Neekereistä” tulee rehellisyyden ja kovan työnteon nimiin vannovien ”meidän” piilominä, johon on projisoitu meitä kiusaavat torjutut piirteet. Muita katsotaan meidän linssien kautta kysymättä millaisten valtasuhteiden seurauksena ja millaisessa tilanteessa mustat orjat ovat epälojaaleja työntekijöitä. Sarjakuva nostaa esiin tämän kuvaamisen kontekstualisoinnin ongelman. Valkoiset länsimaiset (miehet) typistävät kuvan mustista rajattuun tilanteeseen perustellakseen anteeksipyyntönsä tarpeettomuuden. Näin ylläpidetään tarkkaa jakoa ”meidän” ja ”muiden” välillä.

Yksittäinen stereotyyppi on usein vain pilkotun toisen toinen puoli. Villi on sekä barbaarinen että jalo. Hinduista löytyy sekä muslimien kanssa kiisteleviä poliittisia fundamentalisteja – Intian kansanpuolue BJP (Bharatiya Janata Party), itse-auttajien kansallinen organisaatio RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh) ja Maailman Hinduyhteisö VHP (Vishwa Hindu Parishad) – että syvällisiä maailmanrauhan edistäjiä (Gandhi). Mustat ovat laiskoja, leikkiisiä ja rytmitajuisia, mutta samanaikaisesti he ovat voimakkaita

yltiömaskuliisia työjuhtia. Niin uusien uskontojen kuin ”suurten maailmanuskontojen” kuvauksissa korostuu usein stereotyypin negatiivinen puoli. Islam mielletään fundamentalistiseksi tai jopa terroristiseksi uskonnoksi, sikhejä pidetään väkivaltaisina (koska heistä ei juuri muuta uutisoida) ja juutalaiset ovat Yhdysvaltojen suojeluksessa omia etujaan ajavia nurkkapatriotteja. Hindulaisuuden stereotyypin hallitseva puoli on kuitenkin idealisoitu eikä negatiivinen. Intia on hindulaisen uskonnon mystistä, salaperäistä ja syvällisen henkistä maaperää. Tämä idealisaatio, joka ei viime kädessä ole sen ylevämpi kuvaus kuin negatiivinen stereotyyppi, tulee hienovaraisesti haastetuksi Hanif Kureishin romaanissa *Esi-kaupunkien buddha*. Siinä isänsä ja isän ystävien Intiaan kohdistuvaan innostukseen tympääntynyt Karim kertoo: ”Kuulin Carlin sanovan: ’Maailmassa on kahdenlaisia ihmisiä – niitä jotka ovat käyneet Intiassa ja niitä jotka eivät ole’, ja minun oli pakko nousta ja siirtyä kuuloetäisyyden ulkopuolelle.” (Kureishi 1991, 39.)

Stereotyyppien tärkeimpänä tehtävänä on rajojen ylläpitäminen ”meidän” ja ”muiden” välillä (Dyer 1993, 16). Ne osaltaan määräävät sitä, ketkä kuuluvat rajojen sisä- ja ulkopuolelle. Niiden avulla ei vain määritetä hyväksyttävän ja oikean käyttäytymisen kulttuurisia rajoja vaan myös luodaan keinotekoisia rajoja siellä missä niitä ei ”todellisuudessa” ole tai missä rajojen ei tarvitsisi olla kuin ne esitetään. Erityisesti silloin kun rajan toiselle puolelle kuuluvia ei voida ulkonäön tai muun tunnusmerkin avulla helposti tunnistaa, stereotyyppien merkitys kasvaa (vrt. homoseksuaalisuutta tai alkoholismia koskevat stereotypiat). Uskontojen tapauksissa erottautuminen on usein näkyvää, ja se kuuluu myös uskontojen omaan kulttuurisen rajanvedon logiikkaan (esimerkiksi musliminaisten hunnuttautuminen, buddhistimunkkien hiusten leikkaus ja sikhimiesten turbaanit). Stereotyyppinen kuvaaminen on kuitenkin eräs henkisen erottelun käytäntö, ja se on tunnistettavuuden helppoudesta tai vaikeudesta huolimatta keskeistä myös uskonnoissa. Kuten todettu, alueellisen erottelun käydessä vaikeaksi henkisen erottelun, ja siten myös stereotyypp-

pisen kuvaamisen merkitys kulttuurisen normaaliuden tuottajana lisääntyy. *Valtiaat* pakottavat lukijansa pohtimaan tätä teemaa, ja siten myös omia ennakkoluulojaan.

Muut siis kuvataan usein stereotyyppien avulla. Miten tätä merkityksellistämisen käytäntöä puretaan tai vältetään? Lienee yltiöpäis-
tää väittää, että stereotyyppisten kuvausten sijaan toinen voitaisiin kuvata niin kuin se todellisuudessa on. Tämän sijaan vaihtoehtoiset strategiat täytyy rakentaa kuvausten sisältä. Ensinnäkin, vieraan voi aina yrittää esittää toisin artikuloimalla kielteiset lausumat positiivisiksi ("Musta on kaunista"). Toiseksi, stereotyyppejä voidaan kääntää nurin esittämällä negatiiviset piirteet positiivisiksi ja haluttaviksi. Esimerkiksi 1970-luvun blaxploitaatio-elokuvat artikuloivat kielteiset piirteet todellisen viileyden tunnusmerkeiksi (Hall 1999, 211–215). Myös orientalismia käänteisessä muodossa jatkavan mystisen Intian stereotyypin valjastaminen uushindulaisuuden markkinointistrategiaksi toimii esimerkkinä vanhojen stereotyypioiden uusista kytkennöistä (King 1999, 135–142). Kolmas strategia koskee merkitysten moninaistamista ja epävakaistamista kehittelemällä uusia representaatioita. Tästä on esimerkkinä Suomessakin esitetty englantilainen komediasarja *Krishna soikoon!* (*Goodness Gracious Me*). Siinä aasialaisperäiset maahanmuuttajat yhtäältä paisuttavat heitä koskevat stereotyypit naurettavuuksiin ja toisaalta siirtävät huumorin keinoin stereotyyppisen kuvaamisen brittiläiseen kantaväestöön – erityisesti kohtauksessa, jossa intialaisnuoret menevät Intiassa etniseen englantilaisravintolaan ja ääntävät kaiken väärin sekä tilaavat 24 annosta ranskanperunoita (Nyman 2006, 267–268). Kantaväestöön kuuluva katsoja voi näin tulla tietoiseksi usein ongelmallisesta tavastaan katsoa ja kuvata "toista". *Valtiaat* perustuvat lähinnä tähän kolmanteen strategiaan.²

Uskontojen kuvausten yhtenäisyys

Siinä missä tietyt kulttuurien ja uskontojen kohtaamiset vahvistavat asemapaikkoja, *Valtiaissa* (kuva 8) kirkon edustaja on oikeassa suh-



[Kuva 8]

teellistaessaan jakojen tiukkuutta ja uskontojen sisäistä yhtenäisyyttä. Kun joitain ihmisiä kutsutaan muslimeiksi ja kristityiksi, ei vielä tiedä paljoakaan siitä, miten he elävät uskontoaan todeksi. Sarjakuvassa ei niinkään ehdoteta, että muslimit olisivat uskonnottomia. Omalla humoristisella tavallaan se pikemminkin kutsuu ongelmallistamaan ihmisten uskonnollisuuden tai uskonnottomuuden sijaan uskontojen yhtenäisyyttä. Uskontojen jähhettävä kuvaaminen on läheisessä suhteessa stereotyyppeihin. Korostan kuitenkin, että yhtenäistävät kuvaukset koskevat myös uskontojen omakuvia.

Olemuksellistava kuvaus on tyypillistä uskontojen omakuville. Näin korostetaan, että uskontoihin kuuluu jokin tietty muuttumaton ydin, olemus, jota ilman ihmisiä ei voida luokitella tiettyyn uskontoryhmään kuuluvaksi. Samoin siihen kuuluu historiallisten olosuhteiden muutosten vähättely tai niiden pitäminen toissijaisina. Tämä piirre korostuu, mikäli uskonnot ajatellaan yli-inhimillistä todellisuutta ilmentäviksi, käytännöistä irrotetuiksi oppijärjestelmiksi. Lisäksi usein oletetaan, että ihmiset todella uskovat ja toimivat idealisoidun ytimen mukaisesti. Uskontojen olemuksellistamista tehdään erityisesti maailmanuskontoja koskevissa oppikirjakuvauksissa, jotka antavat ymmärtää, että kaikki oikeat muslimit rukoilevat viisi kertaa päivässä, kaikki oikeat sikhit kantavat tikaria ja kaikki oikeat buddhalaiset ymmärtävät minuuden pysymättömäksi. Olemuksellistamista tehdään myös itse uskontojen äänitorvien ja kontrollikoneistojen toimesta. Esimerkiksi terrorismia koskevissa keskusteluissa muslimit tekevät jaon todellisen islamin ja väärän, väkivaltaan taipuvaisen uskonnon välillä

ikään kuin todellinen islam olisi olemukseltaan rauhan uskonto. Lisäksi muslimit pitävät aktiivisesti – ja globalisaation vaikutuksesta yhä selvemmin – yllä yhteneväisyyttään *umman* ajatuksen avulla. Se tarkoittaa kielelliset, kansalliset ja etniset eroavuudet ylittävää muslimiyhteisöllisyyttä, jonka mallina on profeetta Muhammadin ajan Medina ja jonka yhtenäisyyden symboleina ovat rituaaliset velvollisuudet ja uskontunnustus. Tämä rajaamisen ja yhtenäistämisen logiikka koskee myös muita uskontoja, ja islam on tässä vain esimerkkinä.

Mikä sitten yhdistää jotakin uskontoa? Onko edes oikeutettua puhua yksikkömuodossa islamista tai kristinuskosta? Eikö olisi oikeampaa puhua monikossa islameista ja kristinuskosta? Ajatellaan esimerkiksi islamia Suomessa. Mikä muslimeja yhdistää? Yhdet ovat kääntyneet muslimeiksi, vaikka ovat kasvaneet suomalaisessa yhteiskunnassa. Toiset taas ovat lähtöisin Somaliasta, entisen Jugoslavian alueelta, Lähi-idästä ja Pohjois-Afrikasta. Yhdistävinä tekijöinä voivat olla tietyt mielikuvat islamin yhteisöstä, rituaalit ja opetukset (monoteismi, ajatus jumalasta luojana ja ylläpitäjänä, käsitys ihmisestä syntymässään puhtaana ja teoistaan vastuullisena, maailman jakaantumisesta hyvään ja pahaan, perisyntien kieltämisestä jne.). Jos yhdistävänä tekijänä ovat tietyt opinkappaleet ja rituaalit, niin mitä jos niitä ei noudateta käytännössä kirjaimellisesti (kuten asianlaita tavallisesti on)? Mikä silloin yhdistää? Vastauksena voisi olla mielikuvat ja yhtenäisyyden tuntu.

Uskonto on muuttuvaa. Vähäinenkin uskontojen havainnointi tai havainnoista lukeminen osoittaa, että uskonnon elementtejä, kuten oppeja, rituaaleja, myyttejä ja sovelluksia tuotetaan kekseliäästi erilaisissa arkielämän käytännöissä yhä uudestaan. Yhdet käytännöt säilyvät ja toiset muuttuvat ajan myötä ja kulttuuriympäristöjen vaihtuessa. Uskonto on yhdistävä tekijä, mutta tarkempi katse osoittaa, että tyypillisesti ne ovat monimuotoisia käytäntöjä, joissa erot esitetään yhtenäisyytenä – erityisesti silloin kun siitä on merkittävää hyötyä.

Lopultakaan mikään uskonto ei ole sisäisesti yhtenäinen, vaikka ne yksikertaisten ja usein käytännöllisten mielikuvien avulla sellaiseksi esitetään. Kuten Edward Said kirjoittaa islamista:

Nykyään on hyvinkin tavallista, että islamilaista maailmaa käsitellessään – kaikkia sen miljoonia ihmisiä, sen tusinaa erilaista yhteiskuntaa, puolta tusinaa pääkieltä, joihin kuuluvat arabia, turkki, iranin kieli ja kaikkea sitä joka levittäytyy yli kolmannekselle maapallon pinta-alasta – intellektuellit puhuvat yksinkertaisten ja mielestäni vastuuttomasti jostakin, jota he kutsuvat ”islamiksi”. Käyttämällä tätä yksittäistä sanaa he näyttävät pitävän islamia yksinkertaisena kohteena, josta voidaan tehdä laajoja yli puolentoista vuosituhannen yli ulottuvia ja muslimien historiaa koskevia yleistyksiä ja josta voidaan esittää päätelmiä, jotka koskevat islamin ja demokratian, islamin ja ihmisoikeuksien, islamin ja edistyksen yhteensopimattomuutta. (Said 2001, 64)

Keskusteluun kuvausten jähmettämisestä voidaan esittää jatkoteema. Eivätkö uskonnot olemuksellistamisesta huolimatta hyväksy melko usein ajatuksen eri uskonnoista tienä samaan päämäärään ja näin suhtaudu myönteisesti uskonnolliseen pluralismiin, kunhan sen perustalle oletetaan yhteinen ja jaettu ydin? Uskonnot ovat tämän kannan mukaan teitä samaan päämäärään ja eroavuudet selittyvät kulttuurisen pintakerroksen lopultakin mitättömillä tekijöillä. Tämä yhtenäistämisen (samuuden korostamisen) toinen tapa on kiinnostavalla tavalla sekä kulttuurintutkimuksen että evoluutiopsykologian lähtökohtiin ankkuroituvien tutkijoiden kritiikin kohteena. Edellisen kannan omaksuvat korostavat yhtenäistämisen poliittisia ja valtasuhteita määrittäviä funktioita. Jälkimmäisessä painottuvat tietyt yhteneväisyydet. Ne kuitenkin selitetään inhimillisen kognition yhteneväisyydellä: esimerkiksi yrityksenä saada tolkkua ympäristöön inhimillistämällä sitä, ja siten uskontojen piirteet toimivat selviytymisstrategiana, tai evoluution sivutuotteena syntyneenä kykynä muodostaa intuition vastaisia ajatuksia. (Ks. McCutcheon 2001, 51–52; Guthrie 1993;

Boyer 2002.) Erilaisuudestaan huolimatta molemmat näkökulmat kiistävät lähtökohdan, jonka mukaan uskontojen yhtäläisyydet selittyisivät kulttuurisen vaihtelun perustana olevalla jaetulla tuonpuoleisella olemuksella. Tämä ei tietenkään tarkoita väistämättä uskonnonvastaisen kannan omaksumista. Silti liiaksi yhteneväistävien kuvausten purkaminen on olennaista, koska jähmettävät kuvaukset helpottavat vahvojen ja poissulkevien identiteettien, ja siten myös alistussuhteiden ylläpitämistä.

Jos siis *Valtiaat* heiluttavat käsitystämme uskontojen yhtenäisyydestä, ne pureutuvat onnistuneesti myös uskonnon kategoriaan liitettäviin asenteisiin. Tämä havainnollistuu yhden esimerkin avulla (kuva 9). Se kohdistuu käsitykseemme siitä, että uskontoja täytyy kuvata ja niihin täytyy suhtautua arvokkaasti ja vakavasti, kuten myös syksyn 2005 Muhammad-pilakuviin liittynyt kuo-hunta osoitti. Mediassa uskontoja koskevat vitsit ovat harvinaisia. Sen sijaan uskontoja kuvataan aina vakavasti, joko moraalisen arvokkuuden ("aidot uskonnot") tai pahuuden ("mielipuolten, barbaarien ja huijareiden johtamat epäaidot uskonnot") ilmentäjinä. Tämä on ymmärrettävää sikäli, että uskonto on monille asia, joka koskettaa heidän perustavimpia arvojaan ja käsityksiään. Samalla se kuitenkin jatkaa uskontojen kuvausten yksiulotteisuutta. *Valtiaat* nostaa esiin uskontojen kuvaamisessa laajalti sisäistetyn olettamuksen vakavuudesta paitsi suoralla kysymyksellä myös tarjoamalla omanlaisensa vastauksen viimeisessä kuvassa, jossa enkelit nauravat Jumalan ilmavaivoille.³



[Kuva 9]



[Kuva 10]

Uskontojen ja kulttuurien olemuksellistaminen ja yhtenäistäminen ei koske vain ”muiden” kuvaamista. Se koskee myös ”meidän” rakentamista. Kuva (10) muistuttaa, kuinka ”meidän” itsetietoisuutta ja yhtenäisyyttä rakennetaan suhteessa toiseen. Islamin rivien tiivistyminen – tai kokemus siitä – kirvoittaa ”meitä” kysymään omaa uskonnollis-kulttuurista identiteettiämme. Puhe kristillisestä kulttuurista, josta ”ei ole juuri näkynyt merkkejä” sikäli, että sen vahvistaminen ei ole ollut yhtä ajankohtaista ennen viime vuosina todistettua islamin voimistumista (maahanmuuttajat, poliittinen islam...), on esimerkki siitä, kuinka aika ajoin kuvitellun yhteisön rivejä tiivistetään mitä erilaisin strategioin.

”Meitä” rakennetaan kulttuurisen rajaamisen ja yhtenäisyyden kuvittelun keinoin yhteisöksi. Yhteisyys ei perustu tuttujen ja naapureiden kasvokkaiseen kanssakäymiseen vaan erityisesti median avulla tuotettuun samastumisten ja erottautumisten verkostoon. Kuviteltu yhtenäisyys ei siis perustu yksin institutionaalsiin hallintamuotoihin, vaan myös jaettuun merkityksiin. Stuart Hallin (1999, 47–51) mukaan on olemassa ainakin viiden osatekijän diskursiivinen mekanismi, jolla kansakunnan (tai etnisyyden tai uskonnon) yhtenäisyyttä luodaan ja ylläpidetään. Nämä ovat (1) kansakunnan kertomus, (2) alkuperän, jatkuvuuden, tradition ja ajattomuuden painotus, (3) tradition keksiminen, (4) perustamismyytti ja (5) ajatus puhtaasta tai alkuperäisestä kansasta.

Uskontoa ylläpitää yhtenäistävä kertomus sen historiallisista vaiheista ja tulkinnoista. Sen lisäksi uskonnot painottavat alku-

perän, jatkuvuuden, tradition ja ajattomuuden teemoja. Alkuperiä korostavana perinnelajina myytit ikuistavat historiallisen tai kuvitellun rituaaleissa toistettaviksi ajattomiksi malleiksi, ja rituaalien toistaminen puolestaan yhdistää uskonnon perinteeseen ja esi-isien jatkumoon. Onpa ranskalainen uskontososiologi Danièle Hervieu-Léger (2000) ehdottanut uskonnollisten uskomusten tyypilliseksi piirteeksi niiden legitimoimista perinteen avulla ja uskonnon määrittämistä perinteellä perustelluksi vakaumukseksi, jolloin maallistuminenkin tulkitaan muistiketjun katkeamiseksi. Perustamismyytti on uskonnoissa usein selvemmin artikuloitu kuin kansakunnissa, mutta molempien kohdalla myytti ja yhteisö synnyttävät toinen toisensa. Se kiteytyy tavallisesti perustajahahmoon. Mitä olisikaan uskontojen kyky luoda yhtenäisyyttä ilman myyttejä Buddhasta, Mahavirasta, Jeesuksesta, Muhammadista, Kungfutsesta, Zarathustrasta, Guru Nanakista ja Laotsesta esikuvallisine malleineen? Myös niille uskonnoille, joiden perustajan määrittäminen on keinotekoista (hindulaisuus, juutalaisuus, shintolaisuus), on ominaista myyttisten hahmojen ja perustamismyyttien korostaminen. Tärkeää ei ole historiallinen täsmällisyys vaan myyttinen vetoavuus. Ajatus puhtaasta ja alkuperäisestä uskontokulttuurista näkyy paitsi aviosuhteita koskevista suosituksista, myös uskonnon, etnisyyden, kansakunnan ja pyhän maan erottamattomuuden korostamisessa (erityisesti juutalaisten Israel, mutta myös hindulaisten Intia).

Käytännössä tämä kuvitteellinen yhtenäisyys on osoitettu moninaisuudeksi ja epäyhtenäisyydeksi. Tässä onkin ensimmäinen askel kohti ylenpalttisen yhtenäisyyden purkamista ja kuvauksien moninaistumista: katso käytäntöjä, älä yksin oppia. Teoreettisemmalla tasolla esimerkiksi puhe hybridisyydestä osoittaa epäyhtenäisyyden. Uskontojen ja kulttuurien havaitseminen hybrideiksi on lähtökohta pois fundamentalistisista tendensseistä ja kulttuurien tai sivilisaatioiden välisen sodan fatalismista (Canclini 2000, 48–49). Hybridisyys ei kuitenkaan viittaa varsinaisesti eri uskontojen, etnisyyksien, rotujen tai kulttuurien sekoittumiseen, vaan

perinteiden ja niiden osoittamien identiteettiasemien jatkuvaan ”kääntämiseen” (Hall 2003, 258–262).⁴

Eron ja epäyhtenäisyyden politiikka

Hybridisyyden, epäyhtenäisyyden ja muuttuvuuden osoittaminen kytkeytyy tässä käsiteltyjen nykyculttuurin stereotyyppien funktioihin. Koska uskonnot ja kulttuurit ovat niin epäyhtenäisiä ja ”kääntämisessä” muuttuvia, stereotyyppejä täytyy toistaa jatkuvasti. Mikäli uskonnot ja kulttuurit olisivat niin yhtenäisiä, stereotyyppit toimisivat toistamatta.

Hybridisyys on hyvä osoittaa, mutta sen toimivuudesta poliittisena mallina – ajatus, jota esimerkiksi Homi Bhabha ja Stuart Hall ovat kehittäneet – ollaan montaa mieltä. Hybridisyys ei välttämättä luo mahdollisuutta yhteistoimintaan, joka tuntuisi olevan välttämätöntä rakentavalle poliittiselle toiminnalle. Se korostaa eroja ja tekee vaikeaksi ”kosmopoliittisen” kaikkien oikeuksia koskevan keskustelun (ks. Rojek 2003, 46, 196–197). Sitä voidaan pitää myös oireena kapitalismin siirtymästä kansallisesta globaaliin tai kiinteästä notkeaan vaiheeseen, ja siksi kamppailuna jo vanhentunutta hallintamuotoa vastaan (Hardt & Negri 2000). Sitä voidaan pitää myös avoimena mallina, jolla on käyttöä tietyissä konteksteissa (Loomba 2001, 182–183).

Hybridisyyden ja yleisemmin monikulttuurisuuden politiikkaan⁵ kohdistettu kritiikki onkin nostanut esiin tärkeän huomion siitä, että etnisyyden, sukupuolen ja uskonnon teemat ovat alkaneet syrjäyttää talouden ja luokan politiikan keskiöstä. Pahimmillaan keskittyminen yhteen eroon aiheuttaa sen, että taloudellista epäoikeudenmukaisuutta koskeva kamppailu jää sivuun muodostaen vapaista markkinoista luonnollistuneen vaipan, jonka sisässä voidaan kamppailla yksittäisistä identiteettiä määrittävistä eroista. Tällaisiin kriittisiin kantoihin on ainakin kaksi vastausmahdollisuutta. Ensinnäkin kritiikin kohteena on monikulttuurisuuden politiikan ”yliopistomalli” eikä niinkään se kenttä, jossa erilaiset

ryhmät kamppailevat mahdollisuuksistaan (Critchley 2003, 66). Toiseksi ne voidaan luokitella oireiksi vasemmiston kyvyttömyydestä vastata poliittisen identiteetin kriisiin. Tämä ”oiremalli” tietysti olettaa, että vasemmisto voi keksiä itsensä uudelleen vain uusien käytäntöjen, organisaatiomuotojen ja käsitteiden kautta, ei palaamalla vanhaan. (Hardt & Negri 2004, 219–220.) Hybridisyys heiluttaa rajoja modernin notkistuessakin, mutta sen kamppailukonteksti ei välttämättä ole imperiumikapitalismi, jonka vastustamiseen tarvitaan toisenlaisia vastarinnan muotoja. Näin voidaan hyväksyä eräänlainen kompromissi monikulttuurisuuden politiikan teoreetikkojen ja kriitikoiden kesken.

Siinä missä uskonnollisen ja kulttuurisen hybridisyyden osoittamisella ja yhtenäisyyden purkamisella on tieteellistä painoarvoa, sillä voi olla myös joitain poliittisia etuja. Ainakin se purkaa yhteisöjen, mutta myös yksilöiden yhtenäisyyttä, ja tekee siksi vahvoin identiteetteihin vetoamisen varovaisemmaksi. Subjektin yhtenäisyyden purkaminen – tapahtuu se sitten Marxin, Nietzschen, Freudin, Saussuren tai myöhempien ajattelijoiden avulla – osoittaa, että subjekti ei ole itsensä herra. Silloin jako meihin, muihin ja muukalaisiin täytyy ymmärtää toisin. Erityisesti Julia Kristevan analyysissa muukalaisista todetaan, että Freudin osoitettua tiedostamattoman vaikutuksen ihmisistä tulee muukalaisia itselleen: toinen on ”oma” tiedostamattomani. ”Outo on minussa, meissä; olemme siis kaikki muukalaisia. Jos minä olen muukalainen, ei muukalaisia ole. Niinpä Freud ei puhu heistä.” (Kristeva 1992, 196.)

Eroista huolimatta kulttuurisia ja uskonnollisia identiteettejä voidaan rakentaa edelleen. Ne voivat tarjota merkityksiä elämälle ja kertomuksia siitä, keitä me olemme, mistä me tulemme ja minne olemme menossa. Koska ne ovat nimenomaan kulttuurisia kertomuksia, ne eivät ole muuttumattomia. Luomme kertomuksia itsellemme ja itsestämme. Sellaisenaan ne ovat joustavia kulttuurisia tuotteita, vaikka erityisesti uskontodiskurssin tyypillinen piirre on joustavuuden kiistäminen, vähättely tai luokittaminen kulttuurisen vaihtelun pinnallisiksi eroiksi.

Kulttuuristen ja persoonallisten identiteettien keinotekoisuudesta Hall rakentaa politiikkaa kirjoittamalla yhtenäisyydestä eroissa. Siinä painotetaan erojen korostamista ja yhteisten asioiden löytämistä eroista huolimatta. Siinä ei korosteta yhtenäisyyttä, kuten esimerkiksi uskontojen ekumeenisessa pluralismissa on tapana, koska silloin ”muista” tehdään osa ”meitä”, vaikka ”me” on osoitettu erilaisin mekanismein rakennetuksi kulttuuriseksi tuotteeksi.

Chris Rojek (2003) kysyy, miksi hybridisyydestä syntyisi mitään yhtenäisyyttä, solidaarisuutta ja kollektiivisuutta. Rojekin ja hänen ja referoimiensa marxilaisten ajattelijoiden kritiikkiä voidaan lukea pettymyksenä Hallin myöhäisvaiheen asteittaiseen erkaantumiseen ”oikeaoppisesta” marxilaisuudesta. Kaikki uskonnot suhtautuvat negatiivisimmin luopioihin. Vakavammin ajateltuna, kritiikkiin voidaan vastata ainakin neljällä tavalla. Ensiksi kysymällä, tuleeko Hallia lukea politiikan teoreetikkona, vaikka hänen yhtenäisyyttä eroissa koskeva työnsä – joka kiistämättä on poliittisesti sävyttynyttä – perustuu kulttuurintutkimuksellisiin analyyseihin identiteettipolitiikasta ja kulttuuri-identiteeteistä. Toiseksi kysymällä Kristevan tavoin, onko kosmopolitismien moraallinen imperatiivi uskonnon maallinen muoto perheet, kielet ja valtiot yhdistävästä siteestä. ”Olisiko se uskontojen tuolla puolen oleva usko siihen, että yksilöt toteutuvat vain, jos koko laji saa käyttää kaikille tarkoitettuja oikeuksia kaikkialla?” (Kristeva 1992, 180.) Samoin voidaan korostaa, että kosmopolitismien yhtäläiset oikeudet jäsentävät käsittelyn keskiöön abstraktin ihmiskunnan, vaikka kulttuurintutkimuksen ja antropologian perspektiivistä ihminen toteuttaa itseään kulttuuriperinteiden osana (Lévi-Strauss 2004, 26). Kolmanneksi kysymällä, eikö ajatus yhtenäisyydestä eroissa tuota halun ja kyvyn toimia. Yksilöllisyyttä korostavassa maailmassa ei tarvitse samastua ja kuulua ryhmään, omaksua sen identiteettiä voidakseen osallistua tähän tai tuohon kamppailuun. Esimerkiksi ateisti ja fundamentalisti saattavat molemmat vastustaa vapaata markkinataloutta. He voivat yhdistyä toviksi haluamatta sitoutua toisiinsa muissa yhteyksissä. Siis erot

oppijärjestelmässä eivät aina tarkoita eriävää käsitystä oikeasta toiminnasta tai ongelmien ratkaisutavoista yksittäisissä tilanteissa.⁶ Neljänneksi kysymällä, eikö epäyhtenäisyyden faktisuutta – siis ”meitä” ja ”muuta” koskevan henkisen erottelun perustattomuutta – tule pitää tieteen purkavana projektina, jonka jälkeen voidaan kehittää yhtenäisyyttä paremmilla tiedollisilla eväillä hyppäämättä suoraan poliittiseen strategiaan tiedollisen projektin ohi?

Rojekin kritiikkiä suhteellistava näkemys löytyy myös Deleuzelta ja Guattarilta (1983, 117). Heille ei ole mikään ongelma ajatella vallankumouksellisten, reformististen ja taantumuksellisten elementtien yhteiselon mahdollisuutta tietyn teoreettisen tai poliittisen käytännön ytimessä: olennaista on vain se, millaisia vaikutuksia epäyhtenäiset ja *lähtökohtaisesti kollektiiviset subjektiivisuudet* tuottavat. Siksi hybridisyyden, eron ja ”yhtenäisyyksi-en eroissa” politiikkaa ylipäätään ei tule kivittää toimivaksi tai toimimattomaksi yksin teoreettisen mallinnuksen tasolla, vaikka kritiikissä on pontta ainakin silloin kun tietyistä kulttuurintutkimuksellisista malleista alkaa tulla poliittisesti hegemonisia ja globaalitaloutta palvelevia. Sekä ”meidän” että ”muiden” epäyhtenäisyyden osoittaminen voi kuitenkin toimia muun muassa kulttuuri- ja uskontoeroihin suhtautumisen apuvälineenä.

Uskonto- ja kulttuurieroihin suhtautumisen strategiat

Kulttuurisiin ja uskonnollisiin eroihin suhtaudutaan konfliktitilanteissa tavallisesti kahden vaihtoehtoisen mallin, universaalieettisen arvo-objektivismin ja kulttuurirelativistisen arvosubjektivismin perusteella. Edellisessä toisten tulisi toimia meidän tavoin ja jälkimmäisessä muita pidetään äärimmillään niin erilaisina, että meillä ei ole mitään mahdollisuutta esittää arvostelmia.

Kirjassaan *Tropiikin kasvot* Claude Lévi-Strauss esitti kulttuurirelativisteille kysymyksen siitä, miksi etnografit ja kulttuurintutkijat niin helposti, ja ennen kaikkea vailla kunnon perusteita, antavat arvon tutkimalleen eksoottiselle uskonnolle tai yhteisölle

samalla kun kapinoivat oman kulttuurinsa perinteisiä tapoja kohtaan. Kriittisestä etnografista tulee konservatiivi heti, kun keskustelun alainen yhteisö ei ole hänen omansa. Hänen tehtävänä on ainoastaan ymmärtää toisia uskontoja ja kulttuureja eikä toimia. Se on etnografin toimenkuvaan sisältyvä valinta. Näin konservatismissa olisi kyse vieraan kunnioittamisesta tai varauksesta, jonka mukaan ei ole syytä kritisoida – ainakaan ennen kuin ymmärtää kulttuuria. Näin ainakin vältetään se syytös, jonka mukaan kritisointi voidaan toteuttaa vain oman kulttuurin arvojen varassa. Toisaalta vaarana on kaiken salliva eklektismi, joka

kieltää meitä hylkäämästä mitään yhdestäkään kulttuurista: oli se sitten julmuutta, epäoikeudenmukaisuutta tai kurjuutta, joita vastaan jopa niistä kärsivä yhteiskunta itse saattaa protestoida. Ja koska nuo epäkohdat löytyvät myös meiltä, mikä oikeus meillä on taistella niitä vastaan kotonamme, jos muualla painamme heti päämme niiden edessä? (Lévi-Strauss 1997, 441.)

Lévi-Strauss kääntää konservatiivisen kulttuurirelativismin väitteen pääläelleen: heillä ei ole oikeutta kritisoida omassa kulttuurissa, jos he eivät ole kiinnostuneita siitä vieraassa kulttuurissa. Tämän mukaan etnografilla on täysi oikeus kritisoida. Jokaiseen yhteiskuntaan sisältyy tunteettomuutta, julmuutta ja epäoikeudenmukaisuutta. Mikään yhteisö ei ole ehdottoman hyvä tai ehdottoman paha. Ne tarjoavat jäsenilleen asemia, etuja, päämääriä, ja niistä on löydettävissä epäoikeudenmukaisuutta (mikä sitten onkaan epäoikeudenmukaisuuden kriteeri). (Lévi-Strauss 1997, 442–443.)

Kulttuurirelativismiin kohdistettua kritiikkiä voidaan jatkaa huomauttamalla sen sisäisestä epäkoherenttiudesta. Ajatus relativismista esitetään itsessään universaalina arvona eli väite, jonka mukaan toisen uskonnon tai kulttuurin edustajat eivät saa tai voi esittää moraalisia arvioita ja vaatimuksia toisen uskonnon tai kulttuurin jäsenille, on yleispätevästi muotoiltu moraalinen periaate. Relativismi ei myöskään paikannu mihinkään kulttuuriperintee-

seen. Sellaisena se on kaikkialta katsovan ”jumaltempun” (Hara-way 1991) peilikuva: kelluvien mielipiteiden (tai subjektiivisten arvojen) katsetta ei-mistään paikasta. Lisäksi, kulttuurirelativismin ongelmana ei ole pelkkä relativismi vaan myös kulttuuri. Ei ole olemassa kulttuuria suljettuna entiteettinä. Mikään kulttuuri ei ole täysin eristäytynyt. Tuotteet, ajatukset, informaatiot liikkuvat alueista toiseen eri nopeuksilla ja kiinnittyvät eri paikkoihin eripituisiksi ajoiksi ja erilaisilla voimakkuusasteilla. Kulttuurin sulkeutuneisuus onkin tutkijan analyttinen konstruktio eikä kuvaus todellisuudesta niin kuin joskus kuviteltiin.

Vaikka Lévi-Strauss mielletään usein kulttuurirelativismin kannattajaksi ja erääksi sitä koskevan keskustelun kehittäjäksi (ks. esim Lévi-Strauss 2004), edellisessä esimerkissä hän osoittaa eettisen kulttuurirelativismin ongelmallisuuden. Myös sen kääntöpuoleen, universaalietiikkaan, hän tekee pesäeroa. Eräs esimerkki on hänen näkemyksensä siitä, miten eristäminen modernien oikeus- ja rangaistuskäytäntöjen perustana näyttää vieraiden kulttuurien silmissä barbaarisilta. Tämä heikentää etnografisen kritiikin mahdollisuuksia kiinnittyä oman kulttuurin preferenssien arvoobjektivismiin.

Universaalietiikan arvo-objektivismi on lähtökohtaisesti voittamaton ase. Koska tämän asenteen omaksuva ”tietää” mikä on oikein ja mikä väärin ja voi heijastaa arvonsa toisiin, vastustaja häviää aina. Filosofiselta kannalta näkemys on ongelmallinen. Kannattajilla saattaa olla vastakohtaisia sovelluksia (”eläimiin kohdistuva julmuus on väärin/oikein”). Ongelmallisia ovat myös dramaattisten yksityiskohtien (”raiskaus on väärin”) ulkopuolella omaksutut arvosubjektivistiset piirteet (”yksi on ateisti, toinen uskonnollinen fundamentalisti eikä niissä ole mitään väärää”), jolloin on yhtäältä objektiivisia ja toisaalta subjektiivisia arvoja. (Ks. Airaksinen 1997.) Kulttuurintutkimuksellisesta näkökulmasta ongelmana on universalisoitu etnosentrismi. Vierasta kulttuuria tarkastellaan omien universaaleiksi ja objektiivisiksi arvoiksi ko-
hotettujen näkemysten mukaan. Se on varsinainen jumaltempu,

koska maailman arvovaihtoehdot nähdään kokonaisuudessaan: universaalia ja objektiivista katsetta ei-mistään.

Perustavana lähtökohtana universaalietiikan arvo-objektivismi ja kulttuurirelativistisen arvosubjektivismiin ylittämiseen on ajatus siitä, että voidakseen nähdä, täytyy olla jossain. Jos Lévi-Strauss vain vihjaa julmuuden ja pahuuden kritisoinnista, pidemmälle viedyissä kehittyisissä puututaan kritisoinnista ja arvostelmien teon mekanismeihin ja strategioihin. Tarkastelen seuraavassa muutamia suuntaviittoja edellä käsitellyn kahtiajaon ylittämiseen tai höllentämiseen. Esittelemäni vaihtoehdot eivät ole yhteismittalaisia eikä lista ole kattava, mutta niitä yhdistää kieltäytyminen sekä objektivismiin ja subjektivismiin kannoista että uskontodialogin tai globaalien etiikan kaltaisista uskontojen sisäisistä projekteista. Etenen nykyisestä hermeneutiikasta kohti sille etäisempiä muotoiluja.

Väkivallan vähentämisen periaate. Gianni Vattimolle (1999b, 37–39) tulkinnan eettisenä ohjenuorana ei ole kaiken salliva pluralismi, koska sillä ei ole mitään sanottavaa nykyisen pluralistisen markkinakulttuurin ja (arvo-objektivististen) fundamentalististen paikallisuuksien konflikteissa. Myöskään tasa-arvo ei tarjoa ohjenuoraa sulkiessaan eläimet ulkopuolelle ja supistaessaan kulttuurierot pelkiksi erehdyksiksi. Vattimon ratkaisuna tulkinnan etiikan⁷ johtolangaksi onkin väkivallan vähentämisen periaate. Se ei ole pluralistista eikä fundamentalistista. Se on tiettyyn historialliseen ja kulttuuriseen tilanteeseen asemoitu periaate, pikemmin hyvän kuin imperatiivien etiikkaa, dialogia toisen kanssa, mutta ei objektiivisten arvojen tai subjektiivisten mielipiteiden tarjoamisen mielessä vaan historiallisesti määrittyvien perinteiden (mahdollisesti äänekkäinä) kohtaamisina.

Vattimon muotoilema periaate ei tarkemmin katsottuna ole mikään ylihistoriallinen imperatiivi, sillä väkivalta tarkoittaa tässä vaikenemista lisäkysymysten suhteen. Auktoriteetteihin vetoaminen tai tulkinnan lopullisuus ovat niitä väkivallan elementtejä, jotka estävät keskustelun avoimuuden ja jatkuvuuden. Toisin sanoen väkivallan vähentäminen on prosessi, jonka tietyt histo-

rialliset tapahtumakulut tuottavat. Se ei ole pysäytetty tila eikä tulkinnallisuuden metateoria. (Vattimo 1999a.)⁸

Vastuun terävöityminen ja vaihtoehtottomuuden vastustaminen. Zygmunt Baumanin monialaisen tuotannon ytimessä on vaihtoehtojen mahdollisuuden korostaminen. Bauman ei tarjoa yleensä vastauksia, koska ihmiset itse tietävät, mikä heille on parasta. He eivät kuitenkaan tiedä, miten heidän toimintansa on laajempien riippuvuuksien verkostojen osa. Verkostojen kuvaaminen on keskeinen tehtävä. Kuvaukseen yhdistyy kuitenkin ajatus siitä, että kapeasta perspektiivistä vaihtoehtottomilta näyttäville tilanteille on vaihtoehtoja, vaikka kaikki vaihtoehdot eivät olisikaan täysin vapaasti valittavissa ja toteutettavissa. Tämä yleinen ajattelumalli yhdistyy postmodernin eettisyyteen, jonka tunnuspiirteenä on vastuun terävöityminen. Bauman (1993; 1996b) siirtää keskustelun painopistettä moniarvoisen yhteiskunnan analyysiin ja modernien auktoriteettirakenteiden murtumiseen. Siinä missä kiinteän modernin aikana vastuu pyrittiin siirtämään näennäisessä monopoliasemassa olevalle lainsäädäntövallalle, auktoriteetin purkautuminen pakottaa yksilötoimijat vastuuseen. Vastuuta seuraa itse-reflektion, itsetarkkailun ja itsensä arvioimisen välttämättömyys. Toisin sanoen siirryttäessä kiinteän modernin pakonomaisesta järjestyshakuisuudesta notkean modernin ambivalenssiin ja kontingenssiin, eettinen itsetietoisuus ja toisen huomioiminen – tai mahdollisuus siihen – terävöityy. Tällöin vastuun terävöityminen on pikemminkin intuitiivista kuin rationaalisen argumentaation ja pohdinnan tulosta eikä se tarjoa valinnoille ylyksilöllisiä ja nykyaikana yhä keinotekoisemmilta tuntuvia perusteita. Bauman siis hylkää modernin arvo-objektivismin, mutta näkee arvosubjektivismistakin poikkeavan mahdollisuuden intersubjektiiivisesti muodostuvaan, mutta ei toimintaohjeiksi tai moraaliksi imperatiiviksi tiivistyvään vastuun terävöitymiseen.

Suvaitsevaisuuden, solidaarisuuden ja erilaisuuden kunnioittamisen ei siis tarvitse tarkoittaa kulttuurirelativismin kaltaista kantaa. Toisen kunnioittaminen voi olla myös erimielisyyksien koh-

taamista. Se ei tarkoita vaikenemista tai kaikkien erilaisten tapojen hiljaista hyväksymistä vaan erilaisten näkemysten kohtaamista; ei toisen näkemyksen hiljentämistä vaan toisten kuuntelua ja toisten kanssa keskustelua. Tässä esiteltävien kantojen tarkoituksena onkin yleisinhimillisiä korupuheita ja äärimuotoista kulttuurirelativismia välittävien kantojen ylittämisen korostamalla subjektin yhtenäisyyden purkamista ja ”meidän” kuvitteellisuutta yhteisönä. Tästä päästään paikantumista puolustavan ja eroja kunnioittavan erimielisyyden korostamiseen.

Paikantunut erimielisyys. Tuija Pulkkinen (1998) rakentaa kuvan postmodernista politiikasta vallassa rakenteistuneiden toimijoiden arvostelmien prosessina ja pysyvänä erimielisyyksien tilana, jossa arvostelmat esitetään tiettyihin olosuhteisiin tai valtasuhteisiin paikantuneiksi. Postmodernina politiikan teoriana se sisältää ajatuksen myös etiikasta ytimettömänä, vallassa rakenteistuneiden yksilöiden (ja yhteisöjen) toimintana. Pulkkinen mukaan ei ole riskiä ajatella henkilöitä arvostelukykyisinä ja samalla vallassa rakentuneina. Vaihtoehtoina ei ole yksilön autonomia tai täydellinen määräytyneisyys eikä myöskään arvosubjektivismi tai arvoobjektivismi. Paikantunut perspektivismi ei olekaan sama kuin arvosubjektivismiin tai kulttuurirelativismiin tukeutuva mielipide. Arvostelmien ymmärtäminen paikantuneiksi ei siis merkitse niiden loppumista tai muuttumista mielipiteiksi vaan huomion kiinnittämistä entistä tarkemmin arvostelmien ehtoihin, mikä tekee niistä varovaisempia ja vähemmän itsevarmoja. Ongelma ei tämän kannan mukaan olekaan universaalien arvojen puuttuminen, vaan se, että niihin kiinnittymiseen liittyy vaara hegemonisia arvoja kannattelevan vallan vahventumisesta.

Aktiivisten voimien jatkaminen. Edellä esiteltyjen kantojen mukaan on mahdollista, että erilaisia uskontoja kannattavat tai erilaisissa kulttuuriympäristöissä muovautuneet ihmiset voivat arvostella toistensa tekoja ja saada näin toiset arvioimaan uudelleen tekojaan omasta näkökulmastaan. Näiden lisäksi arvoobjektivismia ja -subjektivismia (tai kulttuurirelativismia) koskeva keskuste-

lu voidaan ylittää vielä poikkeavalla tavalla. Gilles Deleuze (1996) kirjoittaa Spinozaa ja Nietzscheä seuraten tuomioiden lopettamisesta. Tällä ei tarkoiteta kaiken kritiikin lopettamista vaan tuomitsemisen sijaan muotoja konstituovien voimien ryhmittymisen analyysia ja aktiivisten voimien jatkamista. Näin tutkija ei ole etäältä tarkasteleva diagnostikko, tuomitseva moralisti eikä edes toisen kunnioituksen varassa muutosta etsivä toimija. Hän on osallinen, ei arvottava vaan arvojen ehtoja, arvojen arvottamista tarkasteleva ja ryhmittävä toimija. Deleuzelle moraali, joka rinnastuu tässä muotoiltuun arvo-objektivistiseen kantaan, on kauhistus. Moraali on toimintaa arvostelevalle järjestelmälle, jonka lait käsitellään ulkopuolelta asetetuiksi ehdottomiksi totuuksiksi. Eettisyys puolestaan viittaa elämän *tyyliin* (joka voidaan hahmottaa uusien intensiteettien ja affektien ja siten uusien arvojen luomiseksi) eikä sääntöjen kokoelmaan. Koska Deleuzelle ei ole olemassa mitään elämän ulkopuolista koodistoa tai elämää suurempia arvoja, toisin sanoen arvot ovat aina luotuja ja asetettuja, kysymys *moraalisesta* hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä jää taka-alalle. Kysymys arvoja asettavan olemassaolon muodosta, kuten subjektivaatioista ja niiden tekniikoista, nousee etualalle. Etiikka, jota Deleuze ajattelee elämän sisältä käsin, on ilmaus elämäntyylisestä ja -tekniikasta, kun taas arvoteoriat näyttäytyvät yhdenmukaistavina ja alistavina. Tavoitteena voimien jatkamisessa onkin affirmatiivisen suhteen luominen, koska kukaan ei kehity niinkään tuomion kuin kamppailun, elämän uusien muotojen luomisen kautta. Käytännössä tämä tarkoittaa subjektin muuttumista, uuden luomista ja olemassaolevaksi tekemistä. Tyytyminen jo kertaalleen luotuun identiteettiin, kertaalleen luotuihin arvoihin, on affirmaatiokykyä lamauttavaa passiivisuutta. Arvojen tulkinnan lähtökohtana on siis subjekteja muokkaavien ja hallitsevien voimien tunteminen ja jatkaminen.

Deleuze on näin erkaantunut arvo-objektivismista. Hän päättää artikkelinsa ”Lopettakaamme puhe tuomiosta” tiivistämällä kantansa ja tekemällä pesäeron myös arvosubjektivismiin:

Meidän ei tule tuomita muita olevia, vaan tuntea, sopivatko ne meille vai eivät, toisin sanoen tuovatko ne meille voimia vai syöksevätkö ne meidät sodan kurjuuteen, unen köyhyYTEEN, organisaation ankaruuteen. Kuten Spinoza totesi, kyse on rakkauden ja vihan ongelmasta eikä tuomiosta; ”sieluni ja ruumiini ovat yhtä... sitä mitä sieluni rakastaa, minä rakastan myös, sitä mitä sieluni vihaa, minä vihaan... kaikki lukemattomat, hienovaraiset sielunsympatiat, katkerimmasta vihasta intohimoisimpaan rakkauteen.” Tämä ei ole subjektivismia, koska ongelman asettaminen juuri tässä voiman viitekehyksessä ylittää jo kaiken subjektiivisuuden. (Deleuze 1996, 147–148.)

Voiman viitekehyksessä ymmärrettynä etiikka niin kuin politiikkakin on aktiivista kokeilua, eksperimentaatiota (Deleuze & Parner 1987, 137). Kokeilun korostus asettuu vastakkaiseksi sellaiselle asenteelle, jossa pyrkimyksenä on tarjota lopullinen tulkinta siitä, mitä toinen sanoo. Pikemminkin kokeilu on yritys tutkia, mitä aktiivista ja muutokseen kykenevää toinen tarjoaa. Tällöin kriittisyyskin on ymmärrettävä muuksi kuin arvo-objektivistisestä lähtökohdasta annetuiksi ”tuomioiksi”, koska kukaan ei kehity tuomion kautta. Kokeilun kriittisyys on kritiikin tekijää ja hänen koskettamia kontekstejaan muuttava prosessi. Tästä on kyse kriittisen vapauden ideassa, kyvystä muuttaa itseään ja vakiintuneita kulttuurisesti jäsenyntyneitä katsomistapoja (Patton 2000, 83–87). Täten vieraaseen uskontoon ja kulttuuriin suhtautumista ei tule typistää ”kaikki käy” -relativismiin tai arvo-objektivistiseen tuomitsemiseen. Tuomitseminen, toisen ymmärtäminen ja puolesta puhuminen ovat toissijaisia strategioita, jotka voivat toteutua heidänmällisesti vasta ”itsensä” muuttamisen jälkeen.

* * *

Valtioiden tarkastelun kiinnostava puoli on sarjakuvan tapa esittää kysymyksiä, pakottaa suurentelun ja kärjistämisen keinoin lukijat tunnistamaan vakiintuneita katsomistapoja. Vastauksia *Valtiaat*

ei anna. Kuitenkin venyttämällä esillä olevien teemojen, kuten stereotyyppisen ja olemuksellistavan kuvauksen valtasuhteiden tulkintaa hybridisyyden politiikkaan ja kysymykseen kulttuurien kohtaamisesta, sarjakuva toimii nykykulttuurin kohtaamisten tarkastelun apuna vaikuttaen näin paitsi oman suhtautumisemme pohtimiseen, myös omien ennakko-oletuksiemme tunnistamiseen muuttuvien kytkentöjen maailmassa.

Viitteet

¹ Tässä esitetyt näkemykset perustuvat vahvasti Zygmunt Baumanin käsitteisiin (ks. erityisesti Bauman 1997), joiden taustalla on erityisesti kaksi antropologian klassikkoa, Claude Lévi-Strauss ja Mary Douglas (ks. erityisesti Lévi-Strauss 2004; Douglas 2000).

² Nämä kolme strategiaa ovat esillä suunnilleen samanlaisina Stuart Hallin käsittelyssä (Hall 1999, 211–219; sarjakuviin sovellettuna ks. Löytty 2000). Kuvatut strategiat eivät kuitenkaan pureudu stereotyyppisen kuvaamisen historiallisuuteen eli kuvauksia koskeviin muutoksiin tietyissä ajallisesti ja paikallisesti rajatuissa konteksteissa, tiettyjen sosiokulttuuristen muodostumien osina. Tällöin stereotyyppien kritiikki on vajaata.

³ Vakavuuden korrelaatti uskontotieteen tutkimusperinteessä on käsitys siitä, että uskontoa ei voida tutkia tavanomaisilla kulttuuriteoreettisilla työkaluilla ikään kuin uskonto olisi kohteena niin erityinen, että sitä tulisi tarkastella ainoastaan empaattisesti ymmärtäen. Tätä vastaan on esitetty monenlaisia näkemyksiä, mutta tässä niistä kiinnostavin on ajatus siitä, että uskontoja tulisi lähestyä jonakin tavanomaisena ja arkisena ilmiönä. Käsitkseni mukaan tämä nykyään tutkijoiden korostama asenne tulisi ulottaa myös uskonnon käsittelyyn mediassa, joskaan tavanomaisuuden korostamista ei pidä samastaa pilkallisiin kuvauksiin. *Valtiaat* nostaa kysymyksen esiin, mutta se ei tarkoita uskontojen mediakuvan yleistä moninaistumista.

⁴ On hyvä muistaa, että hybridin kaltaiset lainatut käsitteet kantavat mukanaan useita merkityksiä. Esimerkiksi biologiassa hybridi viittaa lisääntymiskyvyttömään lajiristeymään. Voidaankin kysyä, kuten Jari Kupiainen vuoden 2003 Kulttuurintutkimuksen päivillä, miten onnistunut tällaista merkitystä kantava käsite on. Toisaalta käsitteet saavat uusia merkityksiä uusissa konteksteissa, joten sikäli käsitteiden lukuisten merkitysten kanssa työskentely on samanaikaisesti ongelmallista ja välttämätöntä.

⁵ Monikulttuurisuuden politiikka on tässä käsiteltyä laajempi ilmiö. Eräs tärkeä keskustelunaihe, jonka sivuutan, koskee käsitystä kulttuurien omalakisuudesta ja rajojen määritettävyydestä. Siihen keskusteluun riittänee, kun todetaan, että kulttuureilla ei ole mitään selkeästi osoitettavia rajoja, joiden sisällä tietyt normit pätsivät asettaen toimintaehtoja ja -vaatimuksia ihmisille. Tällöin asioiden käsittely ei voi perustua kulttuurikohtaisiin ratkaisuihin sovittaessa esimerkiksi oikeuksista ja sallituista käytännöistä. Silti voidaan yrittää tunnistaa erilaisia elämänmuotoja sekä yrittää keskustella ja väitellä niistä kulttuurisista *prosesseista*, joiden muokkaamina ihmiset toteuttavat käytäntöjään.

⁶ Vastausyritys ei ehkä tyydytä, koska Hall ei selvitä, miten ja miksi ihmiset motivoituvat. Ihmiset tuntevat esimerkiksi pikaruokaloihin kohdistuneet syytökset ja tietävät vastausten perustuneen uusille hämärsyryityksille. Silti he käyvät niissä. Siksi affektisuhteiden tarkastelun kytkeytyminen poliittisiin kysymyksiin nykykulttuurissa olisi paikallaan tämän keskustelun jatkamiseksi.

⁷ Tulkinnan etiikan kehittäminen toteutuu pitkälti suhteessa Habermasin kommunikaatioetiikkaan, jota Vattimo pitää historiattomana (se ei ymmärrä hermeneutiikan historiallisuutta riittävän radikaalisti) ja paikantumattomana. Toisin ilmaisten kommunikaatiosta ja konsensuksen tavoittelusta muodostuu historian ulkoinen tavoite, joka asetetaan kaiken paikantumisen ulkopuolelta. Habermasin puoltama käsitys intersubjektiivisesta minästä onkin Vattimon mukaan metafysiikan ja modernin tieteen minä, epähistoriallisen laboratorion subjekti. (Vattimo 1999b, 73–88.)

⁸ Väkivallan vähentäminen viittaa yritykseen irtautua René Girardin muotoilemasta uhriajutuksesta, jonka mukaan syntipukki uhrataan – ja määritetään pyhäksi – muun yhteisön koheesion takeeksi. Tästä ja väkivallan vähentämisen suhteesta kristinuskoon ks. Vattimo 1999a.

Thomas More kirjoitti 1500-luvun alussa teoksessaan *Utopia* seuraavasti:

Utopialaisilla on erilaisia uskontoja saarellaan, jopa eri kaupungeissakin. Toiset palvovat jumalana aurinkoa, toiset kuuta, toiset jotakin kiertotähteä. [...] Suurin ja samalla järkevin osa ei kuitenkaan pidä jumalana mitään tällaista vaan uskoo, että on olemassa tietty jumaluus, tuntematon, ikuinen, ääretön, selittämätön ja ihmismielelle käsittämätön, joka on kaikkialla meidän maailmankaikkeudessamme läsnä, ei aineellisenä vaan vaikuttavana voimana. [...] Riippumatta siitä miten kukin tämän ylimmän voiman ymmärtää, kaikki kuitenkin uskovat, että se on sama olevainen, jonka jumalallinen majesteettius kaikkien kansojen yksimielisen käsityksen mukaan hallitsee koko maailmankaikkeutta. He ovat muuten siellä vähitellen pääsemässä eroon taikauskoisten käsitysten kirjavuudesta ja siirtymässä tunnustamaan yhteisesti tuota uskontoa, joka järjenmukaisesti katsoen on mitä korkeimmalla tasolla. [...] Ne, jotka eivät ole omaksuneet kristinuskoa, eivät yritä pelottaa ketään muuta siitä pois eivätkä tee hyökkäystä ketään sen tunnustajaa vastaan. Ainoastaan erästä meikäläistä rangaistiin silloin kun olin siellä. Hän oli itse saanut äskettäin kasteen ja ryhtyi meidän varoituksistamme välittämättä julkisesti esitelmöimään kristinuskosta tavalla, jossa oli enemmän kiihkoa kuin harkintaa. Hän intoutui siinä määrin, ettei tyytynyt vain julistamaan meidän uskontoamme kaikkia muita paremmaksi vaan tuomitsi oikopäätä kaikki muut. Hän kuulutti,

että muut uskonnot ovat pakanallisia ja niiden kannattajat jumalattomia rikollisia, jotka ovat ansainneet rangaistukseensa ikuisen tulen. Tällaista hän toittoti pitkän aikaa, kunnes hänet pidätettiin; häntä syytettiin ja hänet todettiin syylliseksi, mutta ei uskonnon loukkaukseen vaan kansan villitsemiseen. Häntä rangaistiin maastakarkoituksella. (More 1997, 146–148.)

Ei ole mitenkään yksinkertaista päättää, lukisiko Moren tekstiä osoituksena kirjoittajan ihanneyhteiskunnasta vai kuvittelukyvyyn rajoista. Joka tapauksessa sekä lainatussa katkelmassa että teoksessa laajemmin ennakoitaan kiinteän modernin mukaista uskonnollisuutta. Siinä missä Moren kuvaama esimoderni, jäänteellinen uskonnollisuus koostuu taikauskosta ja luonnonpalvonnasta, muodostaa kristinusko hallitsevan uskonnon. Tosin muut uskonnot ovat sallittuja. Uskonnon muoto on kuitenkin minimalistinen. Uskonto on ihmisen yksityisasia, josta ei julkisesti kiihkoilla. Se koskettaa lähinnä kuolemanjälkeisen korvauksen odottamista, ja on siksi myös järjen hyväksyttävissä. Uskontojen paremmuudesta ei sovi taittaa peistä kuin maltilliseen ja harkitsevaan sävyyn; muutoin luvassa on rangaistuksia. Tosin rankaisemisen syy on pikemminkin kansan villitseminen kuin uskonnon loukkaaminen eli maltillinen suhde uskontoon on keino pitää kansalaiset paikoillaan ja yhteiskunta koossa. Minimalistisesta mallinnuksesta huolimatta papit toimivat *Utopian* moraalinvartijoina. Heidän nuhtelun kohteeksi joutumista pidetään häpeällisenä. Mitään kurinpidollisia keinoja he eivät kuitenkaan voi toteuttaa. Eikö tämä ole kuin suoraan kiinteän modernin uskonnollisuutta kuvaavasta oppikirjasta?

Yhdessä suhteessa *Utopian* uskonnollisuus poikkeaa modernisaation kiinteästä vaiheesta. Siinä missä jonkinasteinen ateismi sai jalansijaa modernisoivan eliitin parissa, Moren visiossa siihen suhtaudutaan yhtä kielteisesti kuin uskonnolliseen kiihkoiluun. Tämä on suuri ero, mutta samalla on muistettava, että vahva ateismi ei ole missään modernisaation vaiheessa ollut yleinen eikä toivottu kanta. Sen sijaan suhde uskontoon voi olla välinpitämätön, kunhan siitä ei tehdä numeroa.

Moren kuvittelukyky (tai ihanneyhteiskunta) ei ulotu kovin kaan hyvin siihen notkeaan uskontoon, jonka eri puolia olen tässä teoksessa tarkastellut. Kertauksen vuoksi todettakoon, että notkeaa uskontoa määrittää kolme piirrettä: maksimalistisen tai fundamentalistisen uskonnollisuuden nousu, uskon ja kuulumisen liittoa heikentävän ”borgeslaisen” uskonnollisuuden nousu ja uskontodiskurssin muuttuminen. Näistä ensimmäinen on hyvin erilainen kuin Moren kuvaama yksityisen alueelle paikantuva saliliva monimuotoisuus, joka on viime kädessä alisteinen julkiselle järjelle. Maksimalismi nimenomaan siirtää uskontoa pois yksityisen alueelta, takaisin julkisuuteen. Tätä puolta olen käsitellyt erityisesti elokuvien kautta niin islamin kuin kristinuskon osalta. Maksimalistinen islam tai kristinusko asettuukin sekä moderneja maallisia valtioita että liberaaleja tai minimalistisiin näkemyksiin mukautuneita uskonnon muotoja vastaan.

Toinenkin piirre on hyvin erilainen verrattuna *Utopian* uskontoon, jossa yksityiset merkityssysteemit ovat suhteellisen jaettuja. Siinä uskontoon kuuluu kuolemanjälkeisen pohdinta, ja vaikka on olemassa erilaisia uskontoja, niihin suhtaudutaan ikään kuin ne johtaisivat samaan päämäärään, tai ainakin ne käsittelevät samaa todellisuuden osa-aluetta. *Utopiasta* poiketen notkea uskonnollisuus liudentaa uskontojen ja ei-uskontojen rajoja heikentämällä kuulumisen (muoto) ja uskomisen (sisältö) liittoa. Lisäksi suhde pappeihin on erilainen. Siinä missä *Utopiassa* papit toimivat auktoriteetteina ja moraalinvartijoina, notkea moderni on nostanut esiin instituutioiden tarjoamia auktoriteetteja karttavaa yksilökeskeistä uskonnollisuutta. Näitä puolia on käsitelty lukuisissa esimerkeissä, ja sen lisäksi on tarjottu käsitteellisiä työkaluja, joiden avulla esimerkkejä voidaan hahmottaa modernisaation muutoksen osaksi.

Kolmas notkean uskonnon piirre koskee uskontodiskurssin muuttumista. *Utopiassa* uskonnolle on selkeä tarkoite. Uskonto viittaa kristinuskoon tai sen kautta tunnistettuihin palvonnan tai jumaluuden kontemplaation muotoihin. Tässä teoksessa olen

osoittanut erityisesti wiccalaisuuden osalta ja uskontokulttuurien kohtaamisten kuvaustapojen tarkastelulla, miten uskonto on diskursiivisesti notkea luokittaja ja miten se kuitenkin toimii tiettyjä valtasuhteita edistävänä luokittelun kategoriana tai diskursiivisena tekniikkana. Uskonto ei kuitenkaan notkistu arkikielessä vain henkisyudeksi, vaan yhtä lailla niveltyy ja sekoittuu muihin notkealle modernille keskeisiin identiteettien merkitsijöihin kuten etnisyyteen ja kulttuuriin.

Toisin kuin sekularisaatioteesi alkujaan ennusti, uskonto ei ole katoamassa. Kuten olen osoittanut, tämä ei merkitse teesin kumoamista, vaan sen vaikutusalan täsmentämistä. Tämän ymmärtäminen on ensimmäinen askel nykykulttuurin notkean uskonnon hahmottamisessa. Toinen askel on, että uskontoa ei tarkastella vain organisatorisena yksikkönä, instituutiona tai johonkin yksittäiseen elementtiin tai sisältöön, kuten uskoon, kiinnittyneenä ilmiönä. Sen sijaan uskonto tulee ymmärtää ensisijaisesti sosiokulttuuriseksi käytännöksi tai muodoksi. Tällaisessa tarkastelussa uskonto näyttäytyy entistä enemmän kulttuuriseksi resurssiksi, joka voidaan ottaa käyttöön erilaisin ja eritasoisin tavoin, yhdistää se etnisyyteen, nationalismiin, rasismiin, populaarikulttuurin tuotteisiin, tai purkaa yhteys. Tämän mahdollistavat tekijät, kuten esimerkiksi globalisoituva kapitalismi, kommunikaatioteknologian kehittyminen, perinteiden sitovan voiman heikentyminen, sosiaalinen liikkuvuus niin luokkien ja statusten kuin maantieteellisten paikkojen suhteen, ovat tekijöitä, jotka paitsi mahdollistavat nykyajan notkean uskonnon keskeisimmät muodot ja kokemistavat myös ruokkivat niitä.

Kolmas askel edellyttää, että ymmärretään itse uskonnon käsitteen notkeus arkikielessä sekä sosiaalisten intressien ja vaikutusten kanavoinnissa. Uskonto ei jatka olemassaoloaan pelkästään siksi että siinä esiintyvät ajatukset ja tunteet ovat mahdollisia, helposti muistettavia ja ”tarttuvia”. Uskonnon olemassaoloa edistää myös sen toimiminen sosiaalisten intressien ja vaikutusten toteuttajana, ohjaajana ja kanavojana. Neljäs, tässä vähemmän käsitelty askel

tarkoittaa itse tutkimuksen osallisuuden ymmärtämistä. Tutkijat ajattelevat usein, että heidän toimillaan ei ole juurikaan vaikutusta asioiden kulkuun – he vain tutkivat ja katsovat ilmiöitä ulkoapäin. Silti he vaikuttavat tapahtumien kulkuun. He eivät useinkaan vaikuta suoraan eivätkä sillä tavoin kuin kuvittelevat tai toivovat. Sen sijaan vaikutus on usein lukuisten toimijoiden – opiskelijoiden, tiedotusvälineiden, kollegoiden, lukijoiden ynnä muiden vaikutustahojen – kautta välittynyttä. Tämän pohtiminen häiritsee niitä, jotka haluavat vain selittää tai ymmärtää tarkastelemiaan ilmiöitä, mutta kriittisen tutkijan kannalta tämä sekä motivoi työtä että auttaa myös ymmärtämään oman työnsä institutionaalisia ja diskursiivisia ehtoja ja mahdollisuuksia. Tieteellinen tutkimus on sosiaalisten suhteiden osallinen. Toisille tämä ajatus on kauhistus, koska tieteen tulisi olla irrallaan kaikista valtasuhteista. Henkilökohtaisesti en ole nähnyt ristiriitaa tieteellisen tutkimuksen arvoistamisen, tutkimuksen sosiokulttuuristen kytkentöjen/vaikutusten pohdintojen ja ”poliittisten” tavoitteiden välillä. Sopii vain toivoa, että vaikutukset tuottavat jotain uutta ja elämää affirmoivaa eivätkä vahvenna jo olemassa olevia hierarkioita tai tuota pahempia. Joka tapauksessa, jos asioita halutaan muuttaa, on edelleen tarpeen ymmärtää, miten ne toimivat. Samalla tulee muistaa kaksi asiaa. Ensiksi se, että asioiden kritisointi jostain lukkoon lyödystä moraalisesta positioista on riittämätön vaihtoehto, mikäli liittolaisuutta ei haeta tutkimuksesta. Toiseksi se, että uskontotieteen kriittisyys ei tarkoita niinkään uskomusten todenperäisyyden kiistämistä kuin käytäntöjen ja valtasuhteiden kytkentöjen selvittämistä. Nämä neljä askelta muodostavat alun notkean uskonnon kriittiselle tutkimiselle.

1. Tutkimusaineisto

Audiovisiot

The Passion of the Christ (USA 2004), Ohjaus Mel Gibson. Käsikirjoitus Benedict Fitzgerald & Mel Gibson. Pääosissa James Caviezel, Maia Morgenstern, Monica Bellucci.

Poikani fanaatikko (Iso-Britannia 1997), (*My Son the Fanatic*). Ohjaus Udayan Prasad. Käsikirjoitus Hanif Kureishi. Tuottaja Chris Curling. Pääosissa Om Puri, Rachel Griffiths, Akbar Kurtha, Stellan Skarsgård.

Underground (Ranska/Saksa/Unkari/Jugoslavia 1995), (*Podzemlje — Bila jednom jedna zemlja*). Ohjaus Emir Kusturica. Käsikirjoitus Dusan Kovacevic, Emir Kusturica. Pääosissa Miki Manojlovic, Lazar Ristovski, Mirjana Rokovic.

Sarjakuvat

Valtiaat. Carsten Graabæk. Helsingin Sanomat 2001–2005.

Kaunokirjallisuus

Borges, Jorge Luis (2001) *Haarautuvien polkujen puutarha. Esseitä, juttuja, tarinoita*. Suom. Matti Rossi. Helsinki: WSOY.

Kureishi, Hanif (1991) *Esikaupunkien buddha*. Suom. Seppo Lojonen. Helsinki: WSOY.

Kureishi, Hanif (1995) *Musta albumi*. Suom. Seppo Loponen. Helsinki: WSOY.

Riikonen, Eero (2000) *Pommetiikan perusteita*. Helsinki: Loki-kirjat.

Smith, Zadie (2000) *Valkoiset hampaat*. Suom. Irmeli Ruuska. Helsinki: WSOY.

Muu tutkimusaineisto

Ansari, Zarminae (1999) "My Son the Fanatic: Bland and Gloomy", review – <http://www-tech.mit.edu/V119/N30/MySon.30a.html>; haettu 25.9.2000.

Cerovic, Stanko (1995) "Canned Lies" – <http://www.barnsdle.demon.co.uk/bosnia/caned.html>; haettu 15.12.2002.

Gibson, Mel (2004) "Tähän asiaan uskon". Haastattelu, Peggy Noonan. Valitut palat, toukokuu 2004, 62–69.

Gordon, Bette (2000) "Om Puri, Interview" – *Bomb Magazine* <http://www.bombsite.com/ompuri/ompuri2.html>; haettu 25.9.2000.

hannah12 (2000) "Slightly flawed gem..." – <http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIN/6305674086/hanifku../oo2-4258846-096402>; haettu 25.9.2000.

Jahiel, Edwin (2000) "My Son the Fanatic", review – http://www.prairie-net.org/ejahiel/my_son_the_fanatic.htm; haettu 25.9.2000.

Katekismus. Suomen Evankelis-Luterilaisen kirkon kristinoppi (2000). Helsinki: Edita.

Kopp, Sheldon B. (2004) *Jos kohtaat matkallasi Buddhan: tapa hänet!: psykoterapeuttinen pyhiinvaellus*. Suom. Raija Viitanen. Helsinki: WSOY.

Korsström, Tuva (1994) *Berättelsernas återkomst. På spaning efter den europeiska romanen*. Söderström & C:O.

Kylliäinen, Antti (1997) *Kaikki pääsevät taivaaseen. Välttämättömiä tarkistuksia kristillisiin opinkohtiin*. Helsinki: Nemo.

Labyrinth. <http://web.ukonline.co.uk/paradigm/index.htm>; haettu 6.9.2004.

Ojala, Kati (1994) *Mitä on New Age? Historiaa, filosofiaa, ilmiöitä ja tulevaisuuden uskoa*. Aquarian Publications.

Proinnseas (2005) ”Wiccana vapaasti soveltaen” – Titus Hjelm (toim.), *Mitä wicca on?* Helsinki: Like, 189–194.

Rekisteröityjen uskonnollisten yhdyskuntien valtionavustustyöryhmän mietintö (2005) – <http://www.minedu.fi/julkaisut/hallinto/2005/trl5/trl5.pdf>; haettu 2.6.2005.

Short, Norman (2000) ”My Son the Fanatic”, review. <http://www.dvdverdict.com/sr/MysonTF.html>; haettu 25.9.2000.

Snelling, John (2002) *Buddhalaisuus*. Suom. Tuula Saarikoski. Helsinki: Tammi.

Sragow, Michael (1999) ”Taxi Driver II” – <http://www.salon.com/ent/col/srag/1999/07/08/fanatic>; haettu 25.9.2000.

Stevens, José (1996) *Maasta Taoon. Michaelin opas parantamiseen ja hengelliseen heräämiseen*. Suom. Riitta Metsovuori. Vantaa: Michael-kirjat.

— (1998) *Taosta maahan. Michaelin opas ihmissuhteisiin ja kasvuun*. Suom. Riitta Metsovuori. Vantaa: Michael-kirjat.

Stope, Oliver (2000) ”A Boring Short Story” – <http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIN/0571192343/qid%3.../002-4258846-096402>; haettu 25.9.2000.

Ward, Pete (2002) *Liquid Church*. Carlisle: PaterNoster.

2. Tutkimuskirjallisuus

Ahmed, Akbar S. (1992) *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge.

Ahokas, Pirjo (2003) ”Binäärisiä oppositioita ylittämässä. Postmodernin, urbaanin naisidentiteetin rakentamisprosessi Louise Erdrichin romaanissa *The Antelope Wife* ja Zadie Smithin romaanissa *White Teeth*” – Tanja Sihvonnen & Pasi Väliäho (toim.), *Mediaa kokemassa: koosteita ja ylityksiä*. Turku: Mediatutkimus, 184–204.

Airaksinen, Timo (1997) ”Suunnistautuminen epävarmassa maailmassa” – Pekka Elo & Gun Väyrynen (toim.), *Humanistin maailman etiikka*. Helsinki: Humanistiliitto, 112–115.

Anderson, Benedict (1996) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

- Anttonen, Veikko (1996) *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: SKS.
- Anttonen, Veikko & Taira, Teemu (2004) "Uskontotiede uskonnollisuuden paikantajana" – Outi Fingerroos, Minna Opas & Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: SKS, 18–50.
- Antoun, Richard T. (1989) *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton UP.
- Arjomand, Said Amir (1989) "The Emergence of Islamic Political Ideologies" – James A. Beckford & Thomas Luckmann (ed.), *The Changing Face of Religion*. London: Sage, 109–123.
- Asad, Talal (2002) "Interview with Talal Asad by Nermeen Shaikh" – *Asia Source: A Resource of the Asia Society, dec 16, 2002*. http://www.asiasource.org/news/special_reports/asad.cfm; haettu 20.8.2004.
- (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford UP.
- Askari, Hasan (1997) "Religion and State" – Dan Cohn-Sherbok (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*. Houndmills: Macmillan, 177–189.
- Bacon, Henry (2004) "Mel Gibsonin The Passion of the Christ uupuu ja uuvuttaa" – *Ennen ja nyt*, <http://www.ennenjanyt.net/1-04/bacon.htm>; haettu 1.4.2004.
- Baudrillard, Jean (1981) *For a Critique of Political Economy of Sign*. St. Louis: Telos Press.
- Bauman, Zygmunt (1987) *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- (1990) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- (1996a) "From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity" – Stuart Hall & Paul du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 18–36.
- (1996b) *Postmodernin lumo*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.
- (1997) *Sosiologinen ajattelu*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

- (1998) "Postmodern Religion" – Paul Heelas, David Martin & Paul Morris (eds.) *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 55–78.
- (2002) *Notkea moderni*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.
- (2004) *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt & Tester, Keith (2001) *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity Press.
- Baumann, Gerd (1999) *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York: Routledge.
- Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elizabeth (2002) *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Beckford, James (1989) *Religion in Advanced Industrial Society*. London: Unwin-Hyman.
- (2003a) "Social Movements as Free-floating Religious Phenomena" – Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell, 229–248.
- (2003b) *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bergson, Henri (2000) *Nauru. Tutkimus komiikan merkityksestä*. Suom. Sanna Isto & Marko Pasanen. Helsinki: Loki-kirjat.
- Beyer, Peter (1998) "The Religious System of Global Society: A Sociological Look at Contemporary Religion and Religions" *Numen* XLV (1): 1–29.
- Bhabha, Homi K. (1990) "The Third Space (Interview)" – Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 207–237.
- (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bocock, Robert (1993) *Consumption*. London: Routledge.
- Boyer, Pascal (2002) *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage.
- Brooks, Geraldine (2002) *Islamin naisten salattu elämä*. Suom. Susanna Ylä-Havanka. Helsinki: Nemo.
- Brown, Callum G. (2001) *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800–2000*. London: Routledge.

- Bruce, Steve (1995) *Religion in Modern Britain*. Oxford: Oxford UP.
- (1996) *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford UP.
- (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford UP.
- (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- (2003a) *Politics and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- (2003b) "The Social Process of Secularization" – Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell, 249–263.
- Burnham, Jonathan (ed.) (2004) *Perspectives on The Passion of the Christ: Religious Thinkers and Writers Explore the Issues Raised by the Controversial Movie*. New York: Miramax Books.
- Canclini, Néstor García (2000) "The State of War and the State of Hybridization" – Paul Gilroy, Lawrence Grossberg & Angela McRobbie (eds), *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*. London: Verso, 38–52.
- Carrette, Jeremy R. & King, Richard (2005) *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.
- Carrier, James G. (1995) "Introduction" – James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press, 1–32.
- Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chidester, David (1996) *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Chomsky, Noam (2003) *Mediakontrolli*. Suom. Sami Heino. Turku: Sammakko.
- Critchley, Simon (2003) "Why I Love Cultural Studies" – Paul Bowman (ed.), *Interrogating Cultural Studies: Theory, Politics and Practice*. London: Pluto Press, 59–75.
- Cunningham, Philip (2004) "Much Will Be Required of the Person Entrusted with Much: Assembling a Passion Drama from the Four Gospels" – Jonathan Burnham (ed.), *Perspectives on the Passion of the Christ*. New York: Miramax Books, 49–64.

- Cupitt, Don (2003) *Life, Life*. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Davie, Grace (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Deleuze, Gilles (1991) *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty*. New York: Zone Books.
- (1995) *Negotiations, 1972–1990*. New York: Columbia UP.
- (1996) ”Lopettakaamme puhe tuomiosta”. Suom. Merja Hintsu – *Tiede & edistys* 21 (2):142–148.
- (1998) *Essays Critical and Clinical*. London: Verso.
- (2004) *Desert Island and Other Texts 1953–1974*. New York: Semiotext(e)
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1998) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire (1987) *Dialogues*. London: The Athlone Press.
- Demerath III, Nicholas J. (2003) ”Secularization Extended: From Religious ”Myth” to Cultural Commonplace” – Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell, 211–228.
- Derwailer, Craig & Taylor, Barry (2003) *A Matrix of Meanings: Finding God in Pop Culture*. Michigan: Baker Academic.
- Douglas, Mary (2000) *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rahanvedon analyysi*. Suom. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino.
- Dyer, Richard (1993) *The Matter of Images: Essays on Representations*. London: Routledge.
- Eck, Diana L. (2001) *A New Religious America: How a ”Christian Country” Has Now Become the World’s Most Religiously Diverse Nation*. San Francisco: Harper.
- Ehrnrooth, Jari (1995) *Asentoja. Muistelmia nykyajasta*. Helsinki: WSOY.
- Eskola, Antti (2003) *Tiedän ja uskon*. Helsinki: Otava.

- Fitzgerald, Timothy (2000) *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford UP.
- (2003) "Playing Language Games and Performing Rituals: Religious Studies as Ideological State Apparatus" – *Method and Theory in the Study of Religion* 15 (3): 209–254.
- Foucault, Michel (1982) "Afterword. The Subject and Power" – Hubert Dreyfus & Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 208–226.
- (1998) *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, Nautintojen käyttö, Huolituksesta*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Förbom, Jussi (1997) "Underground eli miten Kusturica kadotti isänmaansa" – *Filmihullu* 3/1997, 42–46.
- Freud, Sigmund (1983) *Vitsi ja sen yhteys piilotajuntaan*. Suom. Mirja Rutanen. Helsinki: Love-kirjat.
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Society*. Cambridge: Polity Press.
- (1995) "Elämää jälkitraditionaalisessa yhteiskunnassa" – Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash. *Nykyajan jäljillä. Reflektiivinen modernisaatio*. Suom. Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino, 83–152.
- (2000) *The Third Way and Its Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Grossberg, Lawrence (1990) "Irti teksteistä!". Lawrence Grossbergin haastattelu. Haastattelijana Ensio Puoskari. – *Tiedotustutkimus* 13 (1): 28–38.
- (1995) *Mielihyvän kytkennät. Risteilyjä populaarikulttuurissa*. Suom. Juha Koivisto & al. Tampere: Vastapaino.
- Guthrie, Stewart (1993) *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford UP.
- Hall, Stuart (1999) *Identiteetti*. Suom. Mikko Lehtonen & Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.
- (2003) "Monikulttuurisuus" – Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Erilaisuus*. Suom. Mikko Lehtonen. Tampere: Vastapaino, 233–281
- Hanegraaff, Wouter J. (1998) *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: SUNY.

Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Hardt, Michael & Negri, Antonio (2000) *Empire*. Cambridge: Harvard UP.

— (2004) *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.

Harju, Klaus (2006) ”Ikävä” – Mikko Jakonen, Jukka Peltokoski & Akseli Virtanen (toim.), *Uuden työn sanakirja*. Helsinki: Tutkijaliitto, 28–31.

Harvey, Graham (1997) *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Company.

Heelas, Paul (1991) ”Western Europe: Self Religions” – Stewart Sutherland & Peter Clarke (eds), *The World’s Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religion*. London: Routledge, 167–173.

— (1996) *New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.

— (1998) ”Introduction: On Differentiation and Dedifferentiation” – Paul Heelas, David Martin & Paul Morris (eds), *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1–18.

— (2002) ”The Spiritual Revolution: From ‘Religion’ to ‘Spirituality’” – Linda Woodhead (ed.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations* London: Routledge, 357–377.

Heelas, Paul & Woodhead, Linda with Benjamin Steel, Bronislaw Szerszynski, Karin Tusting (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality?* Oxford: Blackwell.

Heikkilä, Markku (1999) ”Uskonto, oikeus ja julkisuus Euroopan unionin maissa” – Markku Heikkilä (toim.), *Uskonto ja nykyaika. Yksilö ja eurooppalaisen yhteiskunnan murros*. Jyväskylä: Atena, 128–156.

Heino, Harri (1997) *Mihin Suomi tänään uskoo?* Helsinki: WSOY.

Heinonen, Meri (2004) ”The Passion of the Christin vanhakatolinen kärsimys” – *Wider Screen* 6 (1). <http://www.film-o-holic.com/widerscreen>; haettu 15.6.2004

Heiskala, Risto (1996) *Kohiti keinotekoista yhteiskuntaa*. Helsinki: Gaudeamus.

- (2000) *Toiminta, tapa ja rakenne. Kohti konstruktionistista synteesiä yhteiskuntateoriassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Herkman, Juha (1998) *Sarjakuvan kieli ja mieli*. Tampere: Vastapaino.
- Hervieu-Léger, Danièle (1995) "The Case of French Catholicism" – Wade Clark Roof, Jackson W. Carroll & David A. Roozen (eds), *Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder: Westview, 151–169.
- (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hicks, Douglas A. (2003) *Religion and the Workplace: Pluralism, Spirituality, Leadership*. Cambridge: Cambridge UP.
- Hietala, Veijo (1990) "Lacanilainen psykoanalyysi ja elokuvanteoria" – Raimo Kinisjärvi, Matti Lukkarila & Tarmo Malmberg (toim.) *Elokuvateorian historia*. Helsinki: Like.
- Hjelm, Titus (toim.) (2005) *Mitä wicca on?* Helsinki: Like.
- Hjelm, Titus (2005) "Wicca kohtaa valtion" – Titus Hjelm (toim.), *Mitä wicca on?* Helsinki: Like, 95–132.
- Hjelm, Titus & Sohlberg, Jussi (2004) "Jumalattaren helmassa: Wicca nuorten uskonnollisena liikkeenä" – *Nuorisotutkimus* 22 (2): 3–19.
- Horton, Andrew James (1999) "Vignettes of Violence. Different Attitudes in Recent Yugoslav Cinema" – *CER: Central Europe Review* 1 (18). http://www.ce-review.org/99/18/kinoeye18_horton1.html; haettu 15.12.2002.
- (2000) "Critical Mush. Emir Kusturica Given an Easy Ride by a New Documentary" – *CER: Central Europe Review* 2 (14). http://www.ce-review.org/00/14/kinoeye14_horton.html; haettu 15.12.2002.
- Hunter, James Davison (1996) "The Orthodox and the Progressive" – Walter Truett Anderson (ed.), *The Fontana Postmodernism Reader*. London: Fontana Press, 92–95.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (1999) *Islamin monimuotoisuus*. Helsinki: Gaudeamus.
- Iordanova, Dina (1999) "Kusturica's 'Underground' (1995): Historical Allegory or Propaganda?" – *Historical Journal of Film, Radio and Television* 19 (1): 69–86.

- (2001) *Cinema of Flames: Balkan Film, Culture and the Media*. London: BFI.
- (2002) *Emir Kusturica*. London: BFI.
- Jaakkola, Anna-Kaisa (2004) Erään suomalaisen noidan muotokuva. Tutkimus Saga Laakson wicca-identiteetistä. Uskontotieteen julkaisematon pro gradu-tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Jaakkola, Leena (2002) Sisin on jumalallinen. Kolmen naistenlehden ihmistä käsitteellistävät diskurssit. Uskontotieteen julkaisematon pro gradu-tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Jackson, Robert (2005) *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy*. London: RoutledgeFalmer.
- Jameson, Fredric (1991) *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke.
- (2002) *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London: Verso.
- Johnston, Robert K. (2003) *Reel Spirituality: Theology and Film in Dialogue*. Michigan: Baker Academic.
- Juergensmeyer, Mark (2001) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Junnonaho, Martti (2000) ”On Religious Otherness in Finnish Discourse” – Jeffrey Kaplan (ed.), *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia and Russia*. Helsinki: SKS, 191–199.
- Kant, Immanuel (1995) ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” – Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus? Suomennoksen tarkistanut Tapani Kaakkurinniemi*. Tampere: Vastapaino, 76–86.
- Karlsson, Sonja (2005) Falun Gong -liikkeen nousu ja tuho keskellä modernisoituvaa kiinalaista yhteiskuntaa. Uskontotieteen julkaisematon pro gradu-tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Kepel, Gilles (1994) *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press.
- Ketola, Kimmo (2003) ”Uusi kansanomainen uskonnollisuus” – Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä & Kimmo Ketola. *Moderni kirkkokansa. Suoma-*

laisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 53–86.

— (2004) ”Uskontojen kentällä — tutkijana ja kansalaisena” – Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.), *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 247–263.

King, Richard (1999) *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‘The Mystic East’*. London: Routledge.

King, Ursula (1989) *Women and Spirituality: Voices of Protest & Promise*. Houndmills: Macmillan.

Kivivuori, Janne (1999) *Psykokirkko. Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus.

Krasztev, Peter (1999) ”Who Will Take the Blame? Post-Yugoslav Film-makers Create a Grateful Audience for Family Massacres” – *CER: Central Europe Review* 1 (3). http://www.ce-review.org/99/3/kinoeye3_krasztev.html; haettu 15.12.2002.

Kristeva, Julia (1992) *Muukalaisia itsellemme*. Suom. Päivi Malinen. Helsinki: Gaudeamus.

Krstic, Igor (1999) ”Representing Yugoslavia? Emir Kusturica’s UNDERGROUND and the Politics of Post-Modern Cinematic Historiography” – *Tijdschrift voor mediageschiedenis* 2 (2): 138–159.

Kuusamo, Altti (1990) *Kuvien edessä. Esseitä kuvan semiotiikasta*. Helsinki: Gaudeamus.

Kuusisto, Riikka (2003) ”Joku jäi kaipaamaan Jugoslaviaa” – *Helsingin Sanomat*, vieraskynä 28.3.2003.

Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo (2003) ”Maalistuuko Suomi?” – Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä & Kimmo Ketola. *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 253–261.

Kääriäinen, Kimmo & Hytönen, Maarit & Niemelä, Kati & Salonen, Kari (2004) *Kirkko muutosten keskellä. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2000–2003*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Lachman, Gary Valentine (2003) *Tajunnan alkemistit. Kuusikymmenluvun mystiikka ja vesimiehen ajan pimeä puoli*. Suom. Ike Vil. Helsinki: Like.

- Laitila, Teuvo (1997) *Veljeys ja epäsopu. Monikansallinen Jugoslavia teoriana ja käytäntönä*. Tampere: Tapri.
- Lakoff, George (1987) *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Latour, Bruno (1993) *We Have Never Been Modern*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Lawler, Michael G. (2004) "Sectarian Catholicism and Mel Gibson" – *Journal of Religion and Film* 8 (1). <http://www.unomaha.edu/~wwwjrf/2004Symposium/Lawler.htm>; haettu 1.4.2004.
- Lehti, Marko (2000) "Etnisen puhdistuksen trauma. Miten selittää Balkanin sotien väkivaltaisuus?" – Pauli Kettunen, Auli Kultanen & Timo Soikkanen (toim.), *Jäljillä. Kirjoituksia historian ongelmista, osa 2*. Turku: Kirja-Aurora, 125–149.
- Lévi-Strauss, Claude (1997) *Tropiikin kasvot*. Suom. Ville Keynäs. Helsinki: Loki-kirjat.
- (2004) *Rotu, historia ja kulttuuri*. Suom. Jussi Träskilä. Helsinki: Gaudeamus.
- Lincoln, Bruce (2003) *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Loomba, Ania (2001) *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.
- Lynden, John C. (2003) *Film as Religion: Myths, Morals and Rituals*. New York: New York UP.
- Lyon, David (2000) *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge: Polity Press.
- Lytard, Jean-François (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Löytty, Olli (2000) "Stereotyyppien tuolle puolen. Sarjakuva ja representation politiikka" – *Kulttuurintutkimus* 17 (2): 3–14.
- Mack, Burton L. (2001) *The Christian Myth: Origins, Logic and Legacy*. New York: Continuum.
- Maffesoli, Michel (1995) *Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Suom. Mika Määttänen. Helsinki: Gaudeamus.

- (1996) *Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- Martin, Clarice J. (2001) "Womanist Interpretations of the New Testament: The Quest for Holistic and Inclusive Translation and Interpretation" – Darlene M. Juschka (ed.), *Feminism in the Study of Religion: a Reader*. London: Continuum, 539–559.
- McCutcheon, Russell T. (2001) *Critics Not Caretakers: Redefining the Public Study of Religion*. New York: SUNY.
- (2003) *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. London: Routledge.
- Ménard, Guy (2001) "Religion — Implicit or Postmodern?" – *Implicit Religion* 4 (2): 87–95.
- Mikkonen, Pauliina (2001) "Uushenkisyys — New Age. Kristalleja ja Tarot-kortteja?" – Jussi Niemelä (toim.), *Vanhat jumalat, uudet tulkinnat. Näköaloja uusiin uskontoihin Suomessa*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 179–195.
- Miles, Margaret (1996) *Seeing and Believing: Religion and Values in the Movies*. Boston: Beacon Press.
- Miles, Robert & Brown, Malcolm (2003) *Racism*. 2nd edition. London: Routledge.
- Miller, Donald (1997) *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*. Berkeley: University of California Press.
- More, Thomas (1997) *Utopia*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: WSOY.
- Myllykoski, Matti & Pyysiäinen, Ilkka (1995) "Mihin Suomi uskoo, kun se uskoo Jeesukseen?" – *Tiede & edistys* 20 (2): 183–186.
- Niemelä, Kati (2004) *Uskonko niin kuin opetan? Seurakuntatyöntekijä uskon ja elämän ristipaineessa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Noro, Arto (1993) *Postfranzenia*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Nye, Malory (2003) *Religion: The Basics*. London: Routledge.
- Nyman, Jopi (2006) "Englantilainen huumori kulttuurisena konstruktiona" – Juha Herkman, Pirjo Hiidenmaa, Sanna Kivimäki & Olli Löytty

- (toim.), *Tutkimusten maailma. Suomalaista kulttuurintutkimusta kartoittamassa*. Jyväskylä: Nykykulttuuri, 257–270.
- Otto, Rudolf (1968) *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford UP.
- Paden, William E. (1992) *Interpeting the Sacred*. Boston: Beacon Press.
- Paloheimo, Matti (1979) *Uskonto elokuvassa*. Helsinki: Kirjapaja.
- Patton, Paul (2000) *Deleuze and the Political*. London: Routledge.
- Pearson, Jo (2004) "Witchcraft Will Not Soon Vanish from This Earth: Wicca in the 21st Century" – Grace Davie, Paul Heelas & Linda Woodhead (eds), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot: Ashgate, 170–182.
- Pesonen, Heikki (1997) "Uskonto ja vaietut naiset. Feministinen näkökulma uskontotieteessä" – Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom (toim.), *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino, 160–195.
- Pickering, Michael (2001) *Stereotyping: The Politics of Representation*. New York: Palgrave.
- Pulkkinen, Tuija (1998) *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudamus.
- Puri, Jyoti (2004) *Encountering Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Pyyhtinen, Olli (2006) "Levottomuus" – Mikko Jakonen, Jukka Peltokoski & Akseli Virtanen (toim.), *Uuden työn sanakirja*. Helsinki: Tutkijaliitto, 32–40.
- Pyysiäinen, Ilkka (2001) *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.
- Reinhartz, Adele (2003) *Scripture on the Silver Screen*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Report of the Ad Hoc Scholars Group (2004) Reviewing the Script of the Passion – Jonathan Burnham (ed.), *Perspectives on the Passion of the Christ*. New York: Miramax Books, 225–254.
- Rojek, Chris (2003) *Stuart Hall*. Cambridge: Polity Press.

Roof, Wade Clark (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Re-making of American Religion*. Princeton: Princeton UP.

Roof, Wade Clark & Carroll, Jackson W. & Roozen, David A. (1995) "Conclusion: The Post-War Generation – Carriers of a New Spirituality" – Wade Clark Roof & Jackson W. Carroll & David A. Roozen (eds), *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder: Westview Press, 243–255.

Ruokanen, Tapani (2002) *Ukko-Paavo. Paavo Ruotsalainen ja 1800-luvun heräävä Suomi*. Helsinki: Otava.

Ruthven, Malise (2000) *Islam: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP.

— (2004) *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford: Oxford UP.

Said, Edward W. (1985) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin.

— (1997) *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Fully Revised Edition with a New Introduction. London: Vintage.

— (2001) *Ajattelevan ihmisen vastuu*. Suom. Matti Savolainen. Helsinki: Loki-kirjat.

Sakaranaho, Tuula (2000) "The Rhetoric of Multiculturalism: Muslims and Religious Freedom in Western Europe" – Nils G. Holm (ed.), *Ethnography is a Heavy Rite: Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen*. Åbo: Åbo Akademi, 296–311.

Saler, Benson (2000) *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbound Categories*. New York: Berghahn Books.

Seppälä, Olli & Latvanen, Marko (1996) *Vapahtajia valkokankaalla. Jeesus-hahmo elokuvassa*. Helsinki: Kirjapaja.

Sharot, Stephen (2001) *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests and Popular Religion*. New York: New York UP.

Sihvonen, Jukka (1997) "Kathryn Bigelow'n ritornellot" – *Lähikuva* 2–3/1997: 62–81.

- Simmel, Georg (1999) "The Stranger" – Charles Lemert (ed.), *Social Theory: Multicultural and Classical Readings*. Boulder: Westview Press, 184–188.
- Sjöblom, Tom (2000) "Contemporary Paganism in Finland" – Jeffery Kaplan (ed.), *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia and Russia*. Helsinki: SKS, 223–240.
- (2005) "Uskontona olemisen taidosta — keskustelua wiccan virallistamisesta uskonnoksi" – Titus Hjelm (toim.), *Mitä wicca on?* Helsinki: Like, 133–149.
- Smith, Dennis (1999) *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, Jonathan Z. (2004) *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Mahlon H. (2004) "Gibson Agonistes: Anatomy of a Neo-Manichean Vision of Jesus" – *Jesus Seminar Forum*, <http://religion.rutgers.edu/jseminar/passion.html>; haettu 20.9.2004.
- Stark, Rodney (2000) "Rationality" – Willi Braun & Russell T. McCutcheon (eds), *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 239–258.
- Sullivan, Lawrence E. (1996) "No Longer the Messiah: US Federal Law Enforcement Views of Religion in Connection with the 1993 Siege of Mount Carmel near Waco, Texas" – *Numen* XLIII: 2, 213–234.
- Suomalainen, Nina (2004) "Islamilaisuus Balkanilla – osa etnistä identiteettiä" – Kristiina Kouros & Susan Villa (toim.), *Ihmisoikeudet ja islam*. Helsinki: Like, 296–307.
- Suoranta, Juha (2001) "Populaarikulttuurin tuotteiden analyysi: kohti kriittistä elokuva lähtöistä aikalaisanalyysia" – Juhani Aaltola & Raine Valli (toim.), *Ikkunoita tutkimusmetodeihin II*. Jyväskylä: PS-kustannus, 188–210.
- Sutcliffe, Steven J. (2003) *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge.
- Taylor, Mark C. (1999) *About Religion: Economies of Faith in Virtual Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Mark C. & Saarinen, Esa (1994) *Imagologies: Media Philosophy*. London: Routledge.

- Tibi, Bassam (1998) *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press.
- Todorova, Maria (1997) *Imagining the Balkans*. New York: Oxford UP.
- Toulmin, Stephen (1998) *Kosmopolis. Kuinka uusi aika hukkasi humanismin perinnön*. Suom. Matti Kinnunen. Helsinki: WSOY.
- Troeltsch, Ernst (1931) *The Social Teachings of Christianity, vol II*. London: Allen & Unwin.
- Van de Weyer, Robert (2002) *Islam ja pyhän sodan juuret*. Suom. Marita Koskinen. Helsinki: Kirjapaja.
- Vattimo, Gianni (1999a) *Uskon että uskon*. Suom. Juhani Vähämäki. Helsinki: Nemo.
- (1999b) *Tulkinnan etiikka*. Suom. Jussi Vähämäki & Liisa Kunttu. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Velikonja, Mitja (2003) *Religious Separation & Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*. Texas A & M UP.
- Virno, Paolo (2006) *Väen kielioppi*. Suom. Inkeri Koskinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Voye, Liliane (1995) "From Institutional Catholicism to 'Christian Inspiration': Another Look at the Belgium" – Wade Clark Roof, Jackson W. Carroll & David A. Roozen (eds), *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder: Westview, 191–206.
- Vuola, Elina (1995) "Voiko mies pelastaa naisen? Feministiteologian Jeesus" – Raimo Harjula & Ilkka Pyysiäinen (toim.), *Kuka Jeesus?* Helsinki: Yliopistopaino, 113–124.
- Vähämäki, Jussi (2003) *Kuhnurien kerho. Vanhan työn paheista uuden hyveiksi*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Waines, David (2002) "Islam" – Linda Woodhead (ed.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge, 182–203.
- Weber, Max (1990) *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Suom. Timo Kyntäjä. Helsinki: Otava.
- Williamson, Beth (2004) *Christian Art: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP.

Wise, J. Macgregor (2000) "Home: Territory and Identity" – *Cultural Studies* 14 (2): 295–310.

Woodhead, Linda (2002) "Introduction: Studying Religion and Modernity" – Linda Woodhead (ed.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge, 1–12.

Woodhead, Linda & Heelas, Paul (2000) *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.

Yip, Andrew K.T. (2003) "The Self as the Basis of Religious Faith: Spirituality of Gay, Lesbian and Bisexual Christians" – Grace Davie, Paul Heelas & Linda Woodhead (eds), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot: Ashgate, 135–146.

York, Michael (1995) *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Maryland: Rowman and Littlefield.

— (2003) *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York: New York UP.

Young, Lawrence A. (ed.) (1997) *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. New York: Routledge.

Žižek, Slavoj (1997) *The Plague of Fantasies*. London: Verso.

— (2001a) *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* London: Verso.

— (2001b) *On Belief*. London: Routledge.

— (2004) *Tervetuloa reaalisen autiomaahan. Viisi esseetä syyskuun 11. päivästä ja vastaavista päivämääristä*. Suom. Janne Kurki. Helsinki: Apeiron.

Žižek, Slavoj & Daly, Glyn (2004) *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity Press.

- Adler, Margot 67
 affekti, affektiivisuus 19, 33v2, 46,
 47–53, 54, 55, 61, 74, 75, 78,
 82, 147, 149, 154, 156, 161–162,
 171–173, 204, 207v6
 Agredan Maria 130
 ajatolla Khomeini 81
 Ambrosius (metropoliitta) 119, 129,
 132
 Anderson, Benedict 168
 Arcand, Denys 127, 129
L'Atalante 174
- Bailey, Alice 51, 66
 Balandier, Georges 15
 balkanismi 161–173
 Bauman, Zygmunt 9, 13–18, 59, 74,
 202, 206v1
 Beck, Ulrich 15
 Beckford, James A. 83v1
 Berger, Peter 39
 Bergson, Henri 177
 Beyer, Peter 106–107
 Bhabha, Homi K. 116, 195
 Blavatsky, H. B. 88
 Boccock, Robert 23
 Borges, Jorge Luis 19–20
 Bracel, J. L. 113
 Bregovic, Goran 159–160, 162, 164
Brianin elämä 126
 Brown, Callum G. 48
- Bruce, Steve 36, 40–44, 46, 49, 52,
 56, 58, 61–62v1, 62v2
 buddhalaisuus 75, 101, 108, 144, 187,
 189,
Bure Baruta, ks. *Ruutitynnynri*
- Cerovic, Stanko 158–159
 Chagall, Marc 174v1
 Chomsky, Noam 120
 Church of Satan 98
 Comte, Auguste 39
 Crowley, Aleister 88, 99
- Daavidin oksa 102
 Deleuze, Gilles 16, 134, 135, 183, 198,
 203–205
 Desai, Gopi 136
 Douglas, Mary 206v1
 Durkheim, Émile 39
- East is East* 152
 Emmerich, Anne Catherine 130
Esikaupunkien buddha 143, 187
 Eskola, Antti 28
 etnisyys 11, 23, 25, 30, 38, 105, 135,
 137–138, 141–143, 146, 150,
 152–153, 155v1, 156–173, 181–184,
 188, 190, 193, 194, 195, 211
- Falun Gong 102
 Falwell, Jerry 117

- feministiteologia 11, 71, 76–78
Fight Club 130–132
 Findhorn 56, 69
 Fincher, David 130
 Foucault, Michel 16
 Freud, Sigmund 131, 176, 196
 fundamentalismi 11, 14, 17, 18, 19, 21,
 22, 27, 29, 33–34v3, 41–43, 63,
 65, 78–82, 83v1, 118, 127, 132,
 133, 135–155, 186–187, 194, 197,
 200, 201, 210
- Gardner, Gerald 88, 94, 113v1
 Gibson, Mel 29, 115–134
 Giddens, Anthony 15, 27, 83v1
 Girard, René 207v8
 gnostilaisuus 106, 108, 129
 Graham, Billy 118
 Griffiths, Rachel 136
 Grossberg, Lawrence 47–48
 Guattari, Félix 135, 183, 198
- Habermas, Jürgen 148, 154, 207v7
 Hall, Stuart 193, 195, 197, 206v2,
 207v6
 Hanegraaff, Wouter J. 84v4
 Hardt, Michael 16
 Harvey, Graham 99
 Heelas, Paul 62v2, 65
 henkisyys 11, 12, 17, 23–24, 34–35v5,
 43, 44, 50–52, 56, 61–62v1, 62v2,
 65–73, 77, 83, 84v3, 84v4, 106,
 211
 Hervieu-Léger, Danièle 78, 194
 hiljaisuusretriitit 57
 hindulaisuus 61v1, 75, 81, 101, 108,
 109, 144, 172, 186–188, 194
 Hjelm, Titus 109
 Hunter, James Davison 77
 hybridisyys 146, 176, 194, 195–198,
 206, 206v4
- Imperiumi 16–17, 182, 196
Indiana Jones ja tuomion temppeli 155v1
- Iordanova, Dina 159, 164–165, 169
 islam 23, 29, 34, 37–38, 42, 61v1, 78,
 79–81, 84v6, 105, 109, 116, 118,
 136, 138–146, 147, 148, 149, 153,
 155, 155v2, 158, 163–169, 173,
 175, 186–187, 189–191, 193, 210,
Isä on työmatkalla 163
 itseään kääntäminen 11, 55, 72
- Jameson, Fredric 14, 155v2
 Jehovan todistajat 11, 83v1
 Jones, Terry 126
*Jos kohtaavat matkallasi Buddhan, tapa
 hänet!* 67
 Junnonaho, Martti 102
 juutalaisuus 17, 26, 62v3, 78, 81,
 121–124, 133–134v2, 144, 181,
 183, 187, 194
- kansallisvaltio 9, 10, 16–17, 21, 23,
 25, 28, 30, 38, 79, 80, 85, 87, 96,
 97, 103–105, 111, 113–114v4, 117,
 122, 135, 138, 143, 145, 156, 167,
 168, 170–171, 210
 Kant, Immanuel 18, 33v3, 100
 kapitalismi 9, 11, 17, 23–24, 39, 40,
 41, 71, 74, 136, 145, 146, 155v2,
 181–182, 195–196, 211
 katalyytti 175, 177
Katekismus 70
 Kaurismäki, Aki 172
 Ketola, Kimmo 110, 111
 Kohl, Helmut 167
 Kopp, Sheldon B. 68
Koraani 72, 79, 153
 Koresh, David 102
Krishna soikoon! 188
 Kristeva, Julia 196, 197
 kristinuskko 12, 17, 18, 22, 24, 26, 28,
 33–34v3, 34v4, 40, 44, 45, 48–49,
 52–53, 55, 61–62v1, 62v3, 64, 65,
 67, 70, 75, 76–78, 79, 81, 88, 98,
 101–106, 108, 114v5, 115–134,
 144, 146, 190, 193, 207v8,
 208–210

- anglikaaninen kirkko 80, 125
 evankelisuus 48, 68, 117–118
 evankelis-luterilaisuus, evankelis-
 luterilainen kirkko 34v4, 48,
 57, 68, 70, 87, 102–103, 113v2,
 119
 karismaattinen kristillisyyt 22,
 33v2, 74
 katolisuus, katolinen kirkko 29,
 77–78, 79–80, 116, 117–118,
 119, 120, 125, 130, 164–166,
 168, 171
 ortodoksisuus, ortodoksinen kirk-
 ko 51, 87, 96, 119, 163–166,
 168, 171
 protestanttisuus 40, 78, 87,
 117–120, 125
Kristuksen viimeinen kiusaus 126, 128,
 129
 Krstic, Igor 159
 kulttuuri relativismi 198–205
 kulutuskulttuuri 17, 18, 23–24, 28,
 29, 38, 41, 43, 45, 46, 52–56, 61,
 67, 72–76, 81, 83, 97–98, 117, 139,
 151, 154
 Kupiainen, Jari 206v4
 Kureishi, Hanif 29, 127, 135–155, 187
 Kurtha, Akbar 136
 Kusturica, Emir 29, 30, 156–174
 Kylliäinen, Antti 34v3

 Laakso, Saga 93–94, 100
 Latour, Bruno 8
 Leary, Timothy 73
 Led Zeppelin 142
Left Behind, suom. *Viimeisten päivien*
 vaellus 117
 Lehti, Marko 166–167
 Lehto – Suomen luonnonuskontojen
 yhdistys ry. 89
 Lévi-Strauss, Claude 184, 198–201,
 206v1
 Lincoln, Bruce 33v3
Liquid Church 52

Lumikki ja totuuden mielettömyys 122
 Lyon, David 48
 Lyotard, Jean-François 63–64

 maallistuminen ks. sekularisaatio
 Mack, Burton L. 91
 maksimalismi-minimalismi 33–34v3,
 78, 79, 84v6, 143, 145, 209–210
 Manojlovic, Miki 157
 Martin, David 39
 Marx, Karl 39, 155v1, 196
 marxilaisuus 39, 144–145, 155v2, 197
Matteuksen evankeliumi 128
 Mazel, Zvi 122
 Miles, Margaret 35v6
 Milošević, Slobodan 157, 160, 162,
 163, 174v2
Minä olen 83v3
 monikulttuurisuus 11, 28, 65, 95, 97,
 105, 167, 171, 195–196, 207v5
Montrealin Jeesus 127, 129
 More, Thomas 33v3, 208–210
Muistatko Dolly Bellin? 159, 163
 Murray, Margaret 88, 92
Musta albumi 139, 142, 155
Musta kissa, valkoinen kissa 160, 174v2
Mustalaisten aika 159–160
My Son the Fanatic, ks. *Poikani fanaa-
 tikko*

 nationalismi 64, 158, 159, 165–167,
 169–171, 211
 Negri, Antonio 16
 new age 12, 34v5, 41, 43–44, 48,
 50–52, 61–62v1, 62v2, 65–71, 74,
 82–83, 84v3, 84v4, 133
 Nietzsche, Friedrich 196, 204

 oksidentalismi 172, 174v3
 orientalisimi 152–153, 161, 172, 174v3,
 186, 188
 Otto, Rudolf 18

 Paavi Pius XI 84v5

- paavius 55, 76, 84v5, 119
 Pakanaverkko ry. 57, 89, 93
 Paskaljević, Goran 162, 174v2
 Pasolini, Pier Paolo 128
Passion of the Christ 29, 115–134
Pelon pyramidi 155v1
 perinne ks. traditio
Poikani fanaatikko 29, 127, 135–155
Pommetiikan perusteita 34v5
 Prasad, Udayan 29, 127, 135–155
 Pulkkinen, Tuija 203
 Puri, Om 135, 152
 pyhä 17–18, 74, 207v8
 Pyysiäinen, Ilkka 110, 114v7

 rastafarismi 75, 155
 rationaalisen valinnan teoria 45–46
 Riikonen, Eero 34v5
 Ristovski, Lazar 157
 Robertson, Pat 117
 Robinson, Gene 125
Rooman valtakunnan tuho 184
 Rojek, Chris 197–198
 Roof, Wade Clark 74
 Ruokanen, Miikka 118–119
 Rushdie, Salman 81, 116, 153, 174
Ruutitynnäri 162, 174v2

Saatanalliset säkeet 116, 173
 saatananpalvonta, satanismi 98
 Said, Edward W. 161, 191
 Saler, Benson 114v7
 Sanders, Alex 89, 99–100
 Saussure, Ferdinand de 196
 Scorsese, Martin 126, 128, 129
 sekularisaatio 12, 18, 21, 27, 34–35v5,
 36–62, 65, 74, 79–80, 85, 103,
 117, 119–120, 126, 127, 135, 136,
 140, 142–145, 148, 154, 163, 194,
 210, 211
 Seppälä, Olli 119
 Sharot, Stephen 57–58
 sikhiläisyys 144, 187, 189
 Skärsgård, Stellan 137

 Sjöblom, Tom 109, 114v6
 Smith, Jonathan Z. 114v5
 Smith, Zadie 153
 Snellman, Johan Vilhelm 64
 Sohlberg, Jussi 109
 sosiaalinen intressi 22, 26, 28, 30,
 86–87, 91–95, 112, 125, 174v3,
 186, 211
Sota 174v1
 Spangler, David 21
 Spector, Phil 171
 Spinoza, Benedict de 120, 204, 205
 spirituaalisuus ks. henkisyys
 Stark, Rodney 45
 stereotyyppit 30, 84v6, 124–125, 139,
 145, 160, 172, 174v3, 176, 183,
 185–188, 189, 195, 206, 206v2,
 Sutcliffe, Steven J. 51, 67
Super 8 Stories 160

 Tarkovski, Andrei 174v1
 Taylor, Mark C. 25
 teosofinen seura ry. 57
 Todorova, Maria 161
Tokyo Fist 130
 Toulmin, Stephen 9
 traditio 7, 9, 11–12, 15, 18–20, 23,
 26, 27, 30, 33–34v3, 37, 44–45,
 48, 50, 52–53, 55–57, 60, 61,
 63–84, 88–89, 91, 92–94, 97–99,
 104–106, 108–109, 130, 132–133,
 136, 140–144, 146, 150, 152–153,
 154, 159–160, 167, 193–195, 199,
 201, 211
 Troeltsch, Ernst 84v4
 Tsukamoto, Shinya 130
 Tuomas-messu 57

Ultra 83v3
Underground 29, 30, 156–174
 uskontokritiikki 50, 71
Utopia 33v3, 208–210

Valkoiset hampaat 153

Hakemisto

Valtiaat 30, 174–207

Vattimo, Gianni 201, 207v7

Vecchi, Benedetto 18

Vigo, Jean 174v1

Viimeisten päivien vaellus 117

Virtanen, Johanna 96

Voi hyvin 65, 84v3

Ward, Pete 52–53

Weber, Max 39, 57, 119

Wells, H. G. 85

wiccalaisuus 12, 28, 75, 85–114, 211

Wilson, Bryan 39

Woodhead, Linda 10

York, Michael 105

Zivot je cudo (Elämä on ihme) 160

Žižek, Slavoj 34v3, 130–131, 160–162,
171–172

Eetos-julkaisuja

- Eetos 1: *Vastarintaa nykyisyydelle: näkökulmia Gilles Deleuzen ajatteluun*. Toim. Teemu Taira ja Pasi Väliaho (2004). E-julkaisu 2015.
- Eetos 2: Teemu Taira: *Notkea uskonto* (2006). E-julkaisu 2015.
- Eetos 3: Katve-Kaisa Kontturi: *Feminismien ristiaallokossa. Keskusteluja taiteen ja teorian kytkennöistä* (2006).
- Eetos 4: *Pornoakatemia!* Toim. Harri Kalha (2007).
- Eetos 5: Jukka-Pekka Puro: *Minä viestii. Tutkielma viestivän ihmisen teoriasta ja tulkinnasta* (2007).
- Eetos 6: *In medias res. Hakuja mediafilosofiaan*. Toim. Olli-Jukka Jokisaari, Jussi Parikka ja Pasi Väliaho (2008).
- Eetos 7: Jukka Sihvonen: *Idiootti ja samurai. Tunteeton sotilas elokuvana* (2009). 3. painos.
- Eetos 8: Hanna Väättäinen: *Liikkeessä pysymisen taika. Etnografisia kokeiluja yhteisö-tanssiryhmässä* (2009).
- Eetos 9: Lasse Kekki: *Pervo parrasvaloissa. Queer-draamaa Teksasista Kookkolaan*. Toim. Pia Livia Hekanaho ja Jarmo Haapanen (2010).
- Eetos 10: Kaisa Kurikka: *Algot Untola ja kirjoittava kone* (2013). 2. painos.
- Eetos 11: Jukka Sihvonen: *Aivokuvia. Elokuva, teoria, Deleuze* (2013).
- Eetos 12: *Islam, hallinta ja turvallisuus*. Toim. Tuomas Martikainen ja Marja Tiilikainen (2013). 2. painos.
- Eetos 13: *Toisin sanoin. Taiteentutkimusta representaation jälkeen*. Toim. Ilona Honigisto ja Kaisa Kurikka (2013). 2. painos.
- Eetos 14: Teemu Taira: *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys* (2014). 2. painos.
- Eetos 15: *Posthumanismi*. Toim. Karoliina Lummaa ja Lea Rojola (2014). 3. painos.
- Eetos 16: Susanna Paasonen: *Pornosta* (2015). 2. painos.
- Eetos 17: Teemu Taira: *Pehmeitä kumouksia: Uskonto, media, nykyaika* (2015).

Yhteistyössä Faros-kustannus Oy:n kanssa:

Charlie Gere: *Digitaalinen kulttuuri* (2006).

Uskonto ei ole katoamassa nykymaailmasta. Sen sijaan uskonto irtoaa perinteisistä liitoksistaan ja kiinnittyy uusiin ja vaihtuviin yhteyksiin. Muutos tapahtuu erityisesti kahteen suuntaan: samalla kun erilaiset ääriliikkeet valtaavat julkisuutta, saa uskonnonharjoittaminen uusia muotoja, joita ei arkimerkityksessä välttämättä edes tunnisteta uskonnollisiksi. *Notkea uskonto* käsittelee monitahoisesti uskonnon ja uskontojen muodonmuutoksia notkeassa modernisaatiossa, jossa kestäviksi tarkoitetut sidokset liudentuvat. Kriittisen kulttuurintutkimuksen, uskontotieteen ja uskontososiologian työkalujen avulla teos vastaa kysymykseen, millaisista uskontokulttuureja koskevista muutoksista nykyajassa on kysymys ja miten niitä tulisi tarkastella kriittisesti sosiokulttuuristen muutosten osana.

Teemu Taira toimii uskontotieteen tutkijana Turun yliopistossa.